

HÔNG DƯƠNG NGUYỄN VĂN HAI

# NHÂN QUẢ ĐỒNG THỜI



*Tranh của họa sĩ Hoài Nhơn*

## MỤC LỤC

Lời đầu sách.....	3
Lời Cảm tạ.....	29

### **Phần I**

#### **VÔ THƯỜNG, DUYÊN KHỞI, VÀ KHÔNG TÁNҺ.....38**

1. Duyên khởi: Không tánҺ và Thời tánҺ.....	40
2. Sinh, trụ, diệt trong Phẩm VII Trung Luận.....	63
3. Sát na triển chuyển.....	84
4. Đạo lý Hữu-Thời.....	1255
5. Hữu thể và Thời gian.....	1622
6. Đồng thời tương ưng.....	2000
7. Đồng thời và Dị thời.....	220

### **Phần II.**

#### **PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TU CHỨNG ..... 2610**

8. Nhận thức chân chính.....	262
9. Thuyết diễn xuất.....	2888
10. Tự qui chiểu.....	3166
11. Tự lập và Qui mậu luận chứng.....	348
12. Trung quán và Chơn lượng tại Tây tạng.....	389
13. Trung đạo Phật tánҺ.....	428
14. Tứ cú và Tam quán.....	468
15. Giả thuyết, Biểu thuyết.....	497

### **Phần III.**

#### **TÍN, GIẢI, HÀNH, CHỨNG TRONG HOA NGHIÊM ..... 541**

16. Phép đếm Hoa nghiêm.....	542
17. Chân như và Duyên khởi.....	578
18. Tương giao và Nhất thể.....	598
19. Lưới tương giao.....	643
20. Tham Đồng Khế.....	714
21. Tô tín và Giáo tín.....	738
22. Đốn ngộ Tiệm tu.....	788
23. Hoa nghiêm Nhất thừa Pháp giới đồ.....	817

<b>Tài liệu tham khảo.....</b>	<b>827</b>
--------------------------------	------------

## Lời đầu sách

Tiếp theo hai tập, *Nhận thức và Không tánh* (2001) và *Tánh khởi và Duyên khởi* (2003), sách *Nhân quả đồng thời* lần này thu góp các bài học Phật luận cứu các vấn đề Tồn tại và Thời gian, Ngôn ngữ, Giáo nghĩa, và Giải hành liên quan đến nguyên lý Duyên khởi mà Bồ tát Long Thọ nêu lên trong bài tụng tán khởi của *Trung luận*, bản tiếng Phạn. Các vấn đề này được tiếp cận từ hai phía, bản thể luận và triết học ngôn ngữ, và được trình bày trong ba Phần: (1) Vô thường, Duyên khởi, và Không tánh, (2) Phân biệt, Ngôn ngữ, và Tu chứng, (3) Tín, Giải, Hành, Chứng trong Hoa nghiêm.

Nói khái quát, Phật giáo quan niệm thực tại không ngừng biến chuyển và bác bỏ khái niệm bền vững lâu dài. Tất cả là một dòng sát na sinh diệt liên tục, tất cả là lưu chú, là tương tục bất đoạn. Nói như thế có nghĩa thực tại là quá trình thể nghiệm, cái đương là là quá trình để trở thành chính nó. Sát na sinh diệt còn gọi là “biến cố” (event), tên gọi tất cả những gì có thể phô diễn bằng lời như vật thể, hiện tượng, điều kiện, cấu trúc v.v... Chúng đều là duyên khởi, tượng trừu xuất từ quá trình thể nghiệm. Một biến cố xem như đơn vị biến chuyển nhỏ nhất trong một quá trình. Chớ nghĩ lầm biến cố là một biến chuyển xảy đến cho một tĩnh vật nào đó. Biến cố đơn giản là một biến chuyển, không gì khác. Quá trình có thể ví với dòng nước trôi chảy và biến chuyển trên đó nổi lên những biến cố là những mẫu hình xoáy nước, sóng gợn, luôn luôn thay đổi. Xoáy nước, sóng gợn đều trừu xuất từ dòng nước chảy, hiện khởi và biến mất trong toàn thể quá trình của lưu chú. Những tượng trừu xuất này đoán tạm, không phải chất liệu cứu cánh hiện hữu tuyệt đối độc lập, chỉ vận

hành với tính cách tự trị mà thôi. Chúng là nội dung của những hiện thành tuần quy, “tự căn bản pháp tính hiện thực ‘ở đâu đó’. Thế nhưng ‘nơi nào đó’ có tác dụng, nơi đó pháp tính mới được nỗ lực quán chiếu để phát hiện.” (Tựa *Nhận thức và tánh Không*. Tuệ Sỹ).

Trong Phần I, bài Duyên khởi: Không tánh và Thời tánh cho thấy Bồ tát Long Thọ phân tích Duyên khởi theo phương thức Nhị đế. Duyên khởi với đặc tính “tịch diệt hý luận” và “an ổn” là Niết bàn, là cảnh giới của Chân đế. Con đường tu hành hướng tới Chân đế trước hết phải vượt qua giai đoạn phủ định thế tục đế trong dạng thức hý luận. Khi mọi hý luận đình chỉ, Chân đế trực hiện, các bậc Thánh giác ngộ tức thời quay trở lại thế gian với nguyện ước hóa độ chúng sinh. Lúc này Duyên khởi trở vào một trạng thái “diệu hữu” trong đó thế tục đế được khẳng định là ngôn thuyết khai hiển và chỉ thị Chân đế. Như vậy, Duyên khởi, cảnh giới vô sai biệt của Chân đế, bao hàm luôn cảnh giới sai biệt của thế tục đế được diệu hữu hóa. Duyên khởi hóa ra là một quá trình thể nghiệm vô sai biệt trống rỗng, chính là thời tánh, sự cùng đến với nhau để trở thành một biển cố. Thời tánh là sự thể nghiệm tự tánh duyên khởi của vạn pháp, đạt tới cái thấy vạn pháp như thật. Thời tánh là “thời gian sống” từ đó tuôn ra những cái thấy màu nhiệm như bất sinh, bất diệt, bất đoạn bất thường, bất nhất bất dị, bất lai bất xuất, hỷ tức và hỷ nhập. Thành tựu những cái thấy màu nhiệm như vậy chứng tỏ thời tánh liên quan đến trạng thái samatha, an tịnh tâm để nhận thức được yếu tính và bản thể của tồn tại trong quá trình Duyên khởi.

Trong bài tụng mở đầu *Trung luận* Bồ tát Long Thọ sử dụng bốn song thể phủ định (bát bất) chỉ cho thấy nên hiểu Duyên khởi là “vô duyên vô khởi”. Ngài đã phá tất cả mọi thuyết về nhân duyên ngay từ Phẩm I: Quán Nhân Duyên. Kết thúc sự

chứng minh tánh Không của các duyên pháp (*paccaya-dhamma*) và các quan hệ (*paccaya*) giữa duyên pháp và duyên sinh pháp (*paccayauppanna-dhamma*) trong sáu Phẩm đầu, Phẩm VII: Quán Hữu vi (*Samskrta-parīksā*) chứng minh duyên khởi và thế giới hữu vi là vô tự tính. Cuối Phẩm, sau phần luận chứng phá bệnh chấp kiến cho rằng ba tướng, sinh, trụ, diệt, có tính quyết định, Ngài kết luận: “Nhu huyễn cũng như mộng/ Như thành Càn thất bà/ Nói sinh, trụ, diệt/ Tướng nó cũng như vậy.” Đây là một xác quyết “sâu xa và vi diệu” báo trước sẽ trình bày thuyết Không Không, “Không cũng lại Không”, trong Phẩm XXIV: Quán Tứ Đế.

Vấn đề biến cố thể nghiệm đột khởi từ quá trình thể nghiệm được bàn đến trong bài Sát na triển chuyển. Ở đây vô thường được hiểu theo thuyết sát na, cho rằng thực tại cứu cánh là tức thời, là sát na hủy diệt ngay khi sinh khởi. Bài trình bày nhiều cách giải thích tự thân của sự vật là hoại diệt, là hủy diệt. Bài cũng nói đến hai cách chuyển biến của thức. Một, xem thức biến là quá trình phân biệt nhận thức của đối tượng và đối tượng của nhận thức. Hai, thức chuyển là tổng hợp hai chuyển biến nhân quả đồng thời và nghịch chiều, có thể tóm tắt trong công thức tiếng Phạn: “*kāraṇa <==> kārya*”. Chính do biến dịch sinh diệt từng sát na mà thế giới tự thiết lập và hình thành. Tương tục bất đoạn là đặc tính của sự chuyển biến của thức. Thức tương tục lưu chuyển thuận dòng vô minh sinh ra các pháp sinh tử tạp nhiễm. Nhưng chính nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển đó, nêu nhân (vô minh bất giác) diệt thời duyên (cảnh giới hư vọng) diệt. Sở y nhân diệt và sở duyên diệt thời thức tương tục diệt. Tương tục triển chuyển hoàn tịnh, nhân duyên trở lại bản tâm thanh tịnh, và hành giả thành tựu ngộ nhập tánh Không.

Tánh tương tục tức Thời tánh hiểu theo Đạo Nguyên, sáng tỏ

tông Tào Động Nhật bản, liên hệ mật thiết với đề tài của bài Đạo lý Hữu-Thời. 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. Hữu-Thời không phải là Hữu trong thời gian mà chính ngay Hữu là Thời gian. 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. 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. ‘Pháp vị’ và ‘nhất thời vị’ là những kinh nghiệm tâm linh nhận thức bằng hiện lượng. 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 (genjō) của chúng do giải thoát (tōdatsu) khỏi khung thời không và thành tựu ‘thân tâm tan rã, tan rã thân tâm’.

Bài Hữu thể và Thời gian tìm hiểu cách thức khoa học hiện nay mô tả sự hiện thành, tồn tại, và tiến hóa của sự vật. Nên nhớ rằng ngôn từ và khái niệm dùng phô diễn lý thuyết khoa học thật ra chỉ để giải thích một lối nhìn sự hữu chứ không mô tả một thực tại nào tương ứng với sự hữu. Chẳng hạn, học thuyết về Phức tạp tính (Complexity theory) tương ứng với thuyết Tánh khởi của Hoa nghiêm giải thích sự vật và hiện tượng là những mẫu hình phát hiện từ những biến chuyển của một mạng lưới các quá trình tương liên tương tục rộng lớn bao la mà Phật giáo gọi là Pháp giới. Trong chiều hướng đó, được kể lại đầu tiên là công trình phối hợp nhiệt động học với cơ học của Boltzmann, chứng minh tánh không thể đảo nghịch của thế giới vĩ mô, nguồn gốc của mũi tên thời gian, phát sinh từ tánh thuận nghịch của thế giới vi mô. Thứ đến là câu chuyện nhà vũ trụ học Stephen Hawking,

không hài lòng với thuyết Bùng nổ mà ông và toán gia Roger Penrose dựng lập, đề xướng một thuyết vũ trụ mới mô tả một thế giới nguyên thủy không biên giới, nghĩa là không có dị điểm. Thực tại ở đây là thế giới không biên giới của các trường (fields), từ đó vũ trụ 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.

Bài cũng nói đến công trình thiết kế toán học các mẫu hình bất biến của thiên tài toán học Henri Poincaré, một phương pháp phân tích chú trọng định tính thay vì định lượng. Nương vào phép phân tích định tính Poincaré và với máy tính hiện đại mạnh, nhiều phương pháp khảo sát mới được phát minh có thể giải các hệ thống động lực phi tuyến rất nhanh chóng và chính xác. Chẳng hạn, sự khảo sát các phản ứng hóa học Belousov - Zhabotinsky tìm thấy nguyên nhân khiến các cấu trúc xa cân bằng có thể tồn tại bền vững. Hóa học gia Manfred Eigen (Nobel 1967) khám phá 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 nhiều chu trình xúc tác chẳng những bền vững, mà còn có khả năng tự tái bản và điều chỉnh những tái bản sai thác. Ilya Prigogine (Nobel 1977) sử dụng các hệ thống động lực nổi kết hai tánh, “xa vị trí cân bằng” và “tánh phi tuyến”, tìm ra điều kỳ diệu là từ tập tính phức tạp và hỗn độn không thể lường được lại xuất sinh những cấu trúc có tổ chức và trật tự, những mẫu hình rất tinh tế và mỹ quan. Áp dụng vào trường hợp các tế bào sống, các cấu trúc có tổ chức và trật tự này bền vững xa vị trí cân bằng được gọi là cấu trúc tiêu tán. Những ai quen thuộc nhận thức luận Phật giáo nhận ngay ra đó là những mô hình biểu dương thuyết Tánh khởi.

Hai bài cuối Phần I, bài Đồng thời tương ứng và bài Đồng thời và Dị thời, cũng đề cập một mô hình khác về Tánh khởi, nhưng lần này thuộc phạm vi phân tâm học. Nhà tâm lý học Carl Jung giải thích trong trường hợp nào ông sáng chế danh từ ‘Synchronicity’, tạm dịch, ‘Lý Đồng thời tương ứng’: "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". 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 có 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).

Bài Đồng thời và Dị thời đi sâu vào thuyết Đồng thời tương ứng của Jung giải thích sự khác biệt giữa hai lối nhìn, lối nhìn theo trật tự bất vô nhân của số lớn khoa học gia hiện nay và lối nhìn theo trật tự thiết lập vô nhân của Jung. Lối nhìn thứ nhất đưa đến sự khám phá trong tất cả mọi thay đổi phức tạp thường xuất hiện những hiện thành tuần qui (regularity) tạo nên những luật nhân quả. Nhưng mọi quan hệ nhân quả đều phải tác động trong những phạm vi tình huống hữu hạn và luôn luôn bị chi phối bởi các ngẫu duyên xuất hiện bên ngoài những tình huống ấy. Theo thuyết thống kê xác suất (Statistical Probability Theory), chính cách thức biến thiên dao động ngẫu nhiên vô cùng phức tạp của số rất lớn các phân tử ở mức vi mô không thể nào quan sát và mô



tả được đã hoán khởi ở một mức phạm vi rộng lớn hơn (vĩ mô) một khuynh hướng vận hành đều đặn, hợp thường quy, gọi là ‘hiện thành thống kê tuần quy’(statistical regularity). Khái niệm hiện thành thống kê tuần quy được phát biểu dưới hình thức các định lý gọi là luật số lớn (Laws of large numbers). Luật số lớn cũng như luật nhân quả không hoàn toàn đúng, chúng biểu thị những khía cạnh bất đồng nhưng tương quan liên hệ của cùng quá trình vũ trụ. Nội dung của chúng bao gồm không gì khác ngoài những tượng trừu xuất đoán tạm, tồn tại và vận hành chỉ với tính cách tương đối độc lập.

Lỗi nhìn thứ hai theo trật tự thiết lập vô nhân của Jung tìm hiểu thế nào là sự tương phù có ý nghĩa. Ý nghĩa ở đây là trực giác về một cái gì thần kỳ, một năng lực siêu cá thể hoán 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 được hiểu là sẵn có cả trong tâm thức lẫn ở ngoại giới. Thuyết đồng thời tương ứng của Jung 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.

Khái niệm thời gian và ý nghĩa của hai chữ ‘đồng thời’ cũng được bàn đến. Ở đây đồng thời đơn giản có nghĩa là cộng tồn, cùng hiện hữu. Để cùng hiện hữu biến cố không cần đến thời gian, cái mà ta gọi là thời khoảnh, là lúc. Bởi chúng nhất tề phát sinh nên mới nói đến thời khoảnh. Thời khoảnh thật ra là cái lớp (tập hợp) các biến cố cùng phát sinh, cùng hiện hữu. Trong khoa học nói chung và trong thuyết tương đối của Einstein nói riêng, đồng thời là một khái niệm vô cùng quan trọng. Einstein là người đầu tiên định nghĩa “đồng thời”

một cách rất thực tiễn và do đó xóa bỏ hẳn khái niệm thời gian tuyệt đối của Newton ngự trị Khoa học suốt ba trăm năm.

Như nói trên, với phương thức Nhị đế Bồ tát Long Thọ giải bày cho thấy Duyên khởi bao hàm không những cảnh giới của Chân đế mà luôn cả cảnh giới của thế tục đế đã được diệu hữu hóa. Như vậy, những nguyên tắc luận lý và khả năng định hướng của ngôn từ là phương tiện quyền xảo dẫn dắt chúng sinh đi về cứu cánh Niết bàn. Phần II luận bàn vai trò của phân biệt và ngôn ngữ trong các quá trình tu chứng.

Bài Nhận thức chân chính bàn đến hai thuyết tánh biết chủ trương sự hiện hữu một thể giới độc lập ở bên ngoài với những nét đặc thù bản hữu hay thông tin sẵn có. Theo thuyết thứ nhất, thuyết kế toán – ký hiệu, biết là xử lý các ký hiệu theo phương cách của một máy tính số tự. Tánh biết là tâm lý biểu tượng (mental representation), nghĩa là tâm thức vận hành bằng cách xử lý các ký hiệu biểu thị những nét đặc thù của thể giới hay biểu thị thể giới tồn tại theo một cách nào đó. Thuyết thứ hai, thuyết kết nối – động lực, thay vì lập trình máy tính, dùng máy tính mô phỏng các quan hệ tương tác của mạng lưới neuron biểu tượng hệ thần kinh hay não bộ và tìm cách khám phá những tính chất xuất khởi hay khả năng tổng hợp các cấu hình mới. Tâm thức trong thuyết này không còn là một thiết bị nhập kiện xuất kiện xử lý thông tin mà là một mạng lưới xuất khởi và tự trị. Tuy nhiên, các quan hệ kết nối của mạng lưới vẫn biểu tượng hay tương ứng với những tính chất hay biến cố của một thể giới độc lập sẵn có bên ngoài, giống như tâm lý biểu tượng trong thuyết kế toán – ký hiệu. Cả hai thuyết đều gặp khó khăn không thể giải quyết vì một mặt nhất quyết cho rằng tánh biết có một nền tảng cố định và bền vững, nhưng mặt khác bất lực không tìm

thấy một thế giới hoàn toàn độc lập làm cơ sở phát sinh và nương tựa của tánh biết. Theo thuật ngữ Phật giáo, khẳng khẳng tìm kiếm nền tảng tánh biết ở tâm thức bên trong và ở thế giới bên ngoài như vậy chính là thái độ chấp ngã và chấp pháp, căn nguyên của phiền não chướng và sở tri chướng. Nhận thức chưa phải là chân chính nếu do chấp ngã và chấp pháp mà hiểu nhận thức theo hai thuyết kể trên.

Francisco J. Varela (1946-2001), nhà thần kinh sinh học lỗi lạc rất thâm ngộ giáo lý Phật, hợp tác với thầy là Humberto R. Maturana (University of Chile) đề xướng một thuyết về tánh biết, gọi là thuyết diễn xuất (Enaction theory), y cứ trên một thế giới bất tương ly với cấu trúc các quá trình tự biến cải của hệ thần kinh và quan niệm quá trình nhận thức không chỉ kết nhập trong và ức chế bởi thế giới bao quanh, mà còn dự phần dựng khởi cái thế giới bao quanh đó. Như Merleau-Ponty nói, sinh vật vừa phát khởi vừa được nặn thành bởi môi trường. Môi trường và sinh vật ràng buộc với nhau, xác định và chọn lọc lẫn nhau.

Bài Thuyết diễn xuất đi sâu vào chi tiết của thuyết diễn xuất, giải thích nhận thức như một hiện tượng sinh học, và nhân đó thuyết minh sự sinh khởi của ngôn ngữ. Tuy là một thuyết khoa học căn cứ trên sinh học, nhưng thuyết diễn xuất giải thích những kinh nghiệm sống có ý thức thay vì một thế giới hiện thực như nhiều thuyết về tánh biết hiện nay. Varela và Maturana sử dụng tánh biết và ngôn ngữ thường ngày vẽ một vòng kín kết nối hành động và kinh nghiệm nhằm cắt nghĩa biết là biết như thế nào và đâu là căn nguyên của ngôn ngữ. Những trật tự có qui củ được dẫn ra theo thứ lớp từ tổ chức tự tạo tự sinh, quá trình cấu trúc trôi giạt, hợp tác phát triển cá thể, đến cảnh giới các hiện tượng xã hội, truyền thông, ngôn ngữ tập tính hay ngôn ngữ phân biệt.

Giống như cơ chế mọc nổi cấu trúc của loại côn trùng xã hội, loài kiến chẳng hạn, phát sinh xuyên qua sự liên tục trao đổi hóa chất (trophallaxis), cơ chế mọc nổi cấu trúc giữa người với người phát sinh xuyên qua ngôn ngữ. Ngôn ngữ không phải là một lợi khí để hiển thị một thế giới bên ngoài mà thật ra bằng cấu trúc ngôn ngữ, nhận thức tác dụng dựng khởi một thế giới. Cuộc sống của chúng ta diễn ra qua hồ tương mọc nổi ngôn ngữ bởi tại thể trạng của chúng ta bằng ngôn ngữ thường xuyên đang được chính ta và đồng loại dựng thành. Những nét đặc trưng hoạt tính của con người nêu ra trong thuyết diễn xuất áp dụng vào hết thảy mọi mặt trong đời sống thường nhật.

Tánh đồng thời, tánh tương tác liên tục tái diễn, tánh xuất khởi, sự sinh khởi của ngôn ngữ, và nhiều khái niệm khác của thuyết diễn xuất được tìm thấy trong bài *Mười huyền môn: Trật tự của thế giới* với lối trình bày có tính cách triết lý tôn giáo và đôi khi văn nghệ của Thầy Tuệ Sỹ. Vì khuôn khổ hạn định nên chỉ trích dẫn một số đoạn.

Bài Tự qui chiếu bàn đến một thứ ngôn ngữ diễn tả sự “tương tác liên tục tái diễn” hay “sự tái nhập”. Trước hết, tập sách *Laws of Form (Luật Hình trạng)* được giới thiệu, trong đó tác giả G. Spencer-Brown, giáo sư toán và luận lý học ở Đại học Oxford, trình bày một phép diễn toán rất đặc biệt gọi là phép tính chỉ trở (The calculus of indication). Phép tính này mô tả sự phát khởi một thế giới chỉ do một tác động phân biệt nguyên thủy. *Đại thừa Khởi tín luận* có nói đến một biến cố giống vậy. Một niệm vô minh hốt nhiên sinh khởi, phân biệt lập thành những tướng năng tri và sở tri, từ đó phát sinh các pháp hữu vi, có sinh, có diệt, then chót tạo ra thế giới, chúng sinh, và nghiệp quả. Ngang đây, nhìn tầm lịch trên tường, tác giả sực nhớ đúng 62 năm về trước, có thể

vào giờ này, tại Postdam, nước Đức, Winston Churchill dùng bút chì thân nhiên vạch một nét phân biệt ngang qua vĩ tuyến 16 của nước Việt Nam, giới hạn vùng đất quân đội của Tướng Giới Thạch không được vượt quá khi vào giải giáp quân đội Nhật. Cái vạch phân biệt đó đã gây nên bao sự đổi thay, bao biến cố đau thương, không những trên mảnh đất bé nhỏ Việt Nam mà lan rộng khắp toàn thế giới!

Varela nói rộng phép tính hai trị của Spencer-Brown thành một phép tính ba trị. Lý do: trong thế giới ta đang sống, không chỉ có tác động chỉ trở phân biệt giữa hai trạng thái mà còn có một tác động không ngừng tái xác nhận tánh đồng nhất. Varela phát giác một nguyên lý cực thâm về chính ngay sự dựng khởi cấu trúc của vũ trụ: mọi hệ thống tự tạo tự sinh (hay tự tổ chức) tồn tại được là do có khả năng không ngừng tái nhập chính nó, nghĩa là, tạo những vòng tái diễn trong đó các thành phẩm (end products) hồi tiếp trở lại hệ thống như những điểm khởi đầu mới.

Trong phép tính mà ông gọi là phép tính Tự qui chiếu (Calculus of Self-Reference), ông chọn tánh tái nhập hay tự qui chiếu làm tiên đề thứ ba, ngoài hai tiên đề của phép tính chỉ trở. Sự lựa chọn này cho thấy Varela không còn dùng logic hai trị của Aristotle. Phép tính Tự qui chiếu công nhận mâu thuẫn,  $A = \text{không-}A$ , hay một mệnh đề có thể đồng thời vừa đúng vừa sai. Hơn nữa, mâu thuẫn hay nghịch lý, theo Varela, là điều kiện tồn tại của các hệ tự trị trong thiên nhiên. Nghịch lý thể hiện tại mức căn bản nhất, ngay chính nơi hình trạng. Với hình trạng hữu cơ hay vô cơ, các hệ thống tự trị hiện thành, chi trì bởi bản tính mâu thuẫn.

Nhiều lý thuyết xã hội học căn cứ trên động lực của tự qui chiếu chủ trương các vòng tái hồi đảo của tương tác xã hội (recursive loops of social interaction) cấu thành một mạng

lưới các tương hỗ cá thể từ đó xuất sinh ý niệm nhất thể về một tự kỷ đồng nhất, một bản ngã. Đây thật đúng là ý tưởng Tương giao và Nhất thể phát xuất từ triết lý Hoa nghiêm do Pháp Tạng thiết lập. Ý tưởng này tương hợp với thuyết Phức tạp tính (Complexity theory) hiện đại giải thích sự xuất khởi hiện tượng từ một mạng lưới các vòng tái hồi đảo (tái nhập). Ngoài ra, dạng thức tự qui chiếu trong tiếng Việt và tánh xuất khởi hàm ẩn trong một bài giảng thuyết về “ngũ vị” trong pháp môn Thiền của Thiền sư D. T. Suzuki cũng được đề cập.

Năm bài còn lại trong Phần II luận bàn các quan điểm về Phân biệt, Ngôn ngữ, và Tu chứng của các tông phái Trung quán ở Tây tạng, của Thiên thai tông và Hoa nghiêm tông ở Trung Hoa. Bài Tự Lập và Qui Mậu Luận Chứng trước tiên lược trình hai công dụng của ngôn luận biện chứng của Bồ tát Long Thọ. Một, với tính cách đả phá, vạch ra những điểm trước sau không nhất trí khi dùng bất cứ loại ‘ngôn ngữ siêu hình’ (metaphysical language) nào. Hai, với tính cách xây dựng, tiếp cận ngôn ngữ và tư tưởng theo chủ trương ‘không quy chiếu’ (non-referential). Sau đó, tường thuật sự phân chia tông phái Trung quán ở Tây Tạng vào thế kỷ thứ sáu thành hai hệ do bất đồng ý kiến về phương pháp trình bày yếu chỉ Trung quán trong các cuộc biện luận, liên quan đến cách thuyết minh thể tục để nhân đó mà xiển dương Chân đế. Một bên là hệ Prāsangika (Quy Mậu Luận Chứng phái), đại diện là Phật Hộ (Buddhapalita; khoảng năm 470) và Nguyệt Xứng (Candrakīrti; khoảng năm 600), chủ trương yếu chỉ của Trung quán chỉ có thể xiển minh qua cách lập luận của Ngài Long Thọ, dùng phép phản chứng (reductio ad absurdum) thuận theo lý lẽ đối phương đưa ra những lý do mà đối phương công nhận, rồi vin vào đó chỉ cho đối phương thấy hệ quả phi lý (quy mậu luận chứng). Bên kia là hệ

Svātantrika (Tự Lập Luận Chứng phái) theo Thanh Biện (Bhāvaviveka; 500 – 570) chủ trương trong các cuộc biện luận với đối phương về Thật tướng của các pháp và nhằm lập tôn theo yếu chỉ Trung quán, sử dụng quy mâu luận chứng không đủ để thuyết phục mà cần phải chứng minh quan điểm của mình một cách tích cực bằng vào tỷ lượng tự lập luận chứng theo dạng thức ba chi, tôn, nhân, dụ.

Vì các nhà Quy Mâu Luận Chứng nêu đủ luận cứ chính xác để bác bỏ sự tồn tại có tự tính mà các nhà Tự Lập Luận Chứng chủ trương ở mức tục đế, đồng thời duy trì sự tồn tại của các hiện tượng trong Không của tự tính (tự tánh Không) cho nên Tsongkapa (1357-1419), sáng tổ giáo phái Mũ Vàng Geluk, xếp giáo lý Quy Mâu Luận Chứng vào hạng cao nhất trong các giáo lý thuyết giảng tại Tây tạng.

Bài Trung quán và Chơn lượng tại Tây tạng nói đến Trần Na (Dignāga; 480-540), người sáng khởi phái Chơn lượng (Prāmānika; do chữ Phạn *pramāna*, có nghĩa là nhận thức chân chính), mở đầu *Pramānasamuccaya* (*Tập lượng luận*), tác phẩm trọng yếu nhất của Ngài, với câu tán thán xưng tụng Phật bằng năm đức hiệu: “Kính lễ đức Đạo Sư, Đấng Thiện Thệ, Cứu thế, Đấng Chân thật xứng lượng, Đấng lợi lạc thế gian.” Bằng đức hiệu “Đấng Chân thật xứng lượng” Trần Na đặc biệt mô tả Phật là hiện thân của Chơn lượng. Như vậy, theo Trần Na, Viên giác là Chơn lượng hoàn thành tuyệt đỉnh, trái với quan điểm nhị biên cho rằng phải siêu việt phân biệt năng sở bằng cách lia bỏ mọi chân thật xứng lượng. Theo Pháp Xứng (Dharmakīrti; 600-660), đức Phật được xưng tụng đức hiệu Đạo sư không phải do giáo thuyết dạy phải tòng phục uy quyền mà vì giáo lý của Ngài đáp ứng sở cầu của lý trí, hợp với trí thức phổ thông của hành giả. Vì vậy uy lực của đức Phật là căn cứ trên sự giác ngộ của Ngài,

bởi đó Ngài trở thành hiện thân xác thực của Chơn lượng.

Nhằm biện hộ giá trị chân chính của nhận thức bằng suy luận Trần Na và Pháp Xứng thi thiết thuyết apoha để thành lập một khung khái niệm tổng quát dùng mô tả tác dụng của phân biệt và ngôn ngữ và sử dụng như một phương pháp để phân biệt hình thái nhận thức bằng tỷ lượng với hiện lượng. Đối với phái Chơn lượng, phân biệt và ngôn ngữ cũng cần thiết như trực giác. Phái Mũ Vàng, trong cố gắng dung hợp Trung quán và Chơn lượng, có khuynh hướng thiên về Tích Không quán, nương vào ngôn ngữ và lý luận mà quán sát phân tích nhằm thấu triệt tánh Không. Tâm được định nghĩa là “cái thanh tịnh và thường minh”, thể tánh của tất cả mọi hình thái nhận thức, phân biệt hay không phân biệt. Vì thế khái niệm và cảm giác không những tương dung tương hợp, bổ sung cho nhau, ngoài ra, chúng đồng thể tánh. Do đó, các nhà Mũ Vàng tin tưởng vững chắc rằng tư duy suy lý sử dụng đủ mọi hình thức lý luận có thể toàn hảo và dẫn đến trạng thái trực quán của hành giả.

Chuyên vấn đề Phân biệt, Ngôn ngữ, và Tu chứng qua Thiên Thai tông, hai bài kế tiếp, bài Trung đạo Phật tánh và bài Tứ cú và Tam quán, nêu ra những lý do đã khiến Thiên Thai Đại sư Trí Khải (538-597), tổ thứ ba của Thiên Thai tông, xét cho Trung quán chỉ đáng xếp vào Thông giáo trong hệ thống phán giáo của Ngài gồm bốn cấp bậc, Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo. Hơn nữa, Ngài thường xuyên chỉ trích nặng nề Thông giáo, cho rằng Viên giáo mà nền tảng là kinh *Pháp Hoa* là giáo lý thù thắng và cao hơn Thông giáo.

Trong *Trung luận* Trung đạo được đồng nhất hóa với Không, nhưng đối với Thiên Thai Đại sư thời Trung đạo không thể là Thật tướng Không mà là Thật tướng Bất Không. Bởi vì



theo Đại sư Thật tướng phải bao hàm cả những ý nghĩa của Không mà còn của Bất Không và phải được gọi tên bằng danh tự biểu thuyên Bất Không. Bất Không đồng nhất hóa với Trung đạo mới là Thật tướng đối với hai giáo Biệt và Viên. Đại sư cho rằng Bất Không chính là Phật tánh. Vì Bất Không là Trung đạo và Bất Không chính là Phật tánh, cho nên Trung đạo đồng nhất hóa với Phật tánh. Nhân đó, Đại sư tiến dần khái niệm Trung đạo Phật tánh, cũng gọi là Phật tánh Trung đạo.

Ngài nhấn mạnh: “Vượt thoát hai cực đoạn, đoạn và thường, gọi là Trung đạo, không phải là Phật tánh Trung đạo.” Về mặt tu chứng, “Giải thoát tức kiến Trung đạo Phật tánh”. Theo Thiên Thai Đại sư, quan niệm Thật tướng của Trung quán quá tiêu cực và thiếu tính cách xây dựng đối với thế giới thường nghiệm bởi tại Trung đạo và tánh Không của Trung quán thiếu ba đức tính đặc trưng Trung đạo Phật tánh: thường trụ, công dụng, và cụ nhất thiết pháp. Trong các tác phẩm trọng yếu của Ngài, Đại sư rất nhiều lần chỉ dẫn con đường giải thoát xem như tóm tắt trong cái tên “Trung đạo Phật tánh”.

Bài Tứ cú và Tam quán nói rõ Thiên Thai Đại sư thường sử dụng Tứ cú và Tam quán trong tiến trình tra tầm, quán sát, và phân tích thực tại nhằm chứng tri Thật tướng. Tuy cả hai phép đều xuất phát từ Trung quán nhưng Đại sư không ngần ngại biến đổi chúng theo kiến giải riêng. Cũng như Bồ tát Long Thọ Thiên Thai Đại sư sử dụng dạng tứ cú khẳng định như phương tiện giáo hóa. Tuy nhiên, căn cứ trên phán giáo của Ngài phân chia giáo lý của Phật thành bốn giáo, Đại sư coi tứ cú như một công cụ tương tự bốn cửa khác nhau biểu thị bốn quan niệm khác nhau về Thật tướng. Mỗi giáo quan niệm Thật tướng theo một cách, vì thế mỗi thiên kiến tương

tự một cửa dẫn tới một Thật tướng đặc thù. Nhưng chớ vội nghĩ rằng đây là một sự chia chẻ Thật tướng, mà đúng ra là ý muốn cho thấy có thể tiếp cận Thật tướng qua nhiều cửa hay chiều hướng.

Đại sư hoàn toàn đồng quan điểm với Bồ tát Long Thọ cho rằng tứ cú dạng phủ định hiển thị Thật tướng theo nghĩa tuyệt đối. Nhưng khác với Bồ tát Long Thọ không xác định một đề mục đặc thù nào mà sự sinh được quán sát và phân tích, Đại sư sử dụng dạng tứ cú phủ định với nhiều đề mục khác nhau, như vô minh, chân như, mộng tưởng, và vọng tâm. Trên phương diện lý thuyết, sự lựa chọn bất kỳ đề mục nào vẫn không làm thay đổi vai trò của tứ cú là thức tỉnh chúng sinh tri kiến Thật tướng thông qua sự thực chứng tánh Vô sinh.

Phép Tứ cú hiển bày Thật tướng bằng cách phủ định, nói lên cái gì Thật tướng không phải là, chứ không có thể hiển bày một cách khẳng định cái gì Thật tướng là. Thiên Thai Đại sư quan tâm nhiều đến tính cách xây dựng và tích cực của quan hệ giữa Thật tướng và thế giới thường nghiệm. Theo quan điểm Thật tướng là Trung đạo Phật tánh với ba đặc tính, thường trụ, công dụng, và cụ nhất thiết pháp, không thể thuyết giải Thật tướng một cách toàn bị nếu không qui chiếu thế giới thường nghiệm. Tam quán, Không quán, Giả quán, và Trung quán, ứng phó không những với tánh Không và tánh giả tạm hay thế tục của đời cảnh, mà cả với tổng hợp hai tánh ấy. Tam quán là chuyển hóa lối nhìn thế giới thường nghiệm trong sự thực chứng Trung đạo Phật tánh. Sự chuyển hóa dẫn khởi một ý niệm sâu sắc về sự khẳng định và bảo trì thế giới thường nghiệm, thuận hợp với tánh đầy đủ tất cả các pháp của Trung đạo Phật tánh.

Bài Giã thuyên và Biểu thuyên ở cuối Phần II nói đến sự

biên chuyển trong cách thuyết giảng giáo lý, thay thế ngôn ngữ giả thuyên của Trung quán bằng ngôn ngữ biểu thuyên của Hoa nghiêm bằng vào tập văn *Hoa nghiêm Pháp giới Quán môn* của Đỗ Thuận (557-640), khai tổ của Hoa nghiêm tông. Ngoài ra, Tông Mật phán giáo được chọn để trình bày vì trong phán giáo này vấn đề tu dưỡng là trọng yếu.

Trong phán giáo của Tông Mật các giáo lý được sắp đặt theo thứ tự của một quá trình biện chứng thuyết giáo bắt đầu bằng ngôn từ biểu thuyên (khẳng định) chất phác của Nhân thiên giáo, sau đó lần hồi do sự phủ định bởi các giáo lý kế tiếp dẫn đến cực điểm của ngôn từ giả thuyên (phủ định) của Không tông, rồi cuối cùng sử dụng ngôn từ biểu thuyên ở mức độ mới và cao hơn để xiển dương Nhất thừa Hiền tánh giáo. Hiền tánh giáo thuyết minh giáo lý tánh Không bằng ngôn từ biểu thuyên, mô tả pháp giới lý sự vô ngại và pháp giới sự sự vô ngại dung thông. Một và nhiều, chủ và khách được khẳng định hỗ tức hỗ nhập nói lên học thuyết về thế giới hỗ tương dung nhiếp, thuyết Pháp giới Duyên khởi của tông Hoa nghiêm. Phần III, cũng là Phần cuối cùng, sẽ đi vào chiều sâu của Duyên khởi, nói về thuyết Pháp giới Duyên khởi hay Pháp giới Vô tận Duyên khởi, còn gọi là Trùng trùng Duyên khởi hay Hoa nghiêm Nhất thừa Pháp giới Duyên khởi.

Bài thứ nhất của Phần III, Phép đếm Hoa nghiêm, một mặt nói đến phép đếm mười tiên (Số thập tiên pháp) của Pháp Tạng, và mặt khác, trình bày những qui tắc đếm mới của vật lý gia Satyendra Nath Bose liên hệ với phép đếm Hoa nghiêm, “sai biệt: đếm nhiều, bình đẳng: đếm một”. Nói tóm tắt, sau đây là những nét chính yếu của phép đếm Hoa nghiêm: đếm lên là trí sai biệt, đếm xuống là trí bình đẳng. Sai biệt thời đếm nhiều, bình đẳng thời đếm một. Trong *Hải*

*án tam muội*, đếm lên đếm xuống cùng một lúc. Vì đồng nhất duyên khởi, giãn nở chính là co rút, co rút chính là giãn nở. Lý tính của thứ tự trước sau và đồng thời không mâu thuẫn lẫn nhau.

Phương pháp đếm của Bose được Einstein quảng diễn thành môn thống kê Bose-Einstein. Môn này dự đoán một hiện tượng lạ kỳ: Hạ nhiệt độ xuống khá thấp sẽ làm cho tất cả boson nhất tề tác động như một. Chúng mất hết cá tánh và hòa nhập thành một chất mới, không đặc, không lỏng, không thể mô tả được, mang tên là chất tụ B-E. Năm 2001, giải Nobel Vật lý được trao cho Cornell, Wieman, và Wolfgang Ketterle, Đại học MIT, công nhận giá trị công trình tạo được trạng thái chất tụ B-E. Trong bản loan tin, Hàn lâm viện Khoa học Hoàng gia Thụy điển nói rõ ba vị được giải là vì đã thành công làm nguyên tử “hát đồng thời” (sing in unison). Trên phương diện toán học, “hát đồng thời” có nghĩa là sự sinh khởi chất tụ B-E là do tất cả sóng lượng tử tương hợp với boson, thường được gọi là mây xác suất, đồng thời tác động phù hợp pha (phase coherent), hỗ tương nhiếp nhập hợp thành một sóng. Chất tụ B-E là một thí dụ về hiện tượng lượng tử đồng thời câu khởi.

Bài Chân như và Duyên khởi giải thích sự sinh khởi thể giới hiện tượng từ "Chân như động", theo quan điểm của Pháp Tạng. Bài trình bày hai cách luận giải vấn đề sinh khởi thể giới hiện tượng, một trên phương diện tu tập, một trên phương diện nhận thức. Trên phương diện tu tập, đặt trọng tâm vào nội huân, Pháp Tạng cho rằng “Nội huân là xung động nội tại của Chân như có công dụng dẫn xuất trạng thái tri giác từ trạng thái bất tri giác, thức từ vô thức. Nó có khả năng hoạt hiện mọi sự đặc thù, hiển bày công đức của tự thể, biểu thị công đức của tánh.” Trên phương diện nhận thức,

Pháp Tạng lập luận theo lối nhị biên giữa chân và vọng, tự và tha, động và tĩnh để mô tả chi tiết cấu trúc của cửa Luân hồi sinh tử. Bằng cách giải thích sự sinh khởi thế giới luân hồi sinh tử như vậy và sự tìm thấy thức a lại da trong thế giới ấy, Pháp Tạng thuyết giảng giáo lý Như Lai tạng như là một giáo lý về lý sự dung thông vô ngại. Với thuyết lý sự vô ngại, Pháp Tạng không những đã dẫn khởi khái niệm đồng nhất tính trong không gian mà còn đề xướng khái niệm đồng thời câu khởi hay đôn khởi, từ đó thiết lập thuyết Pháp giới Duyên khởi.

Thuyết Pháp giới Duyên khởi được trình bày trong bài Tương giao và Nhất thể. Để xây dựng một nền tảng hợp lý xác chứng quan điểm nhận thức phát xuất từ Thiên quán cho rằng vạn vật đồng nhất trên cơ bản và chỉ hiện hữu trong thế tương giao vô tận, Pháp Tạng trong Ngũ giáo chương tìm cách giải thích tại sao và như thế nào vạn hữu hiện khởi hỗ tương nhiếp nhập vô ngại. Nếu khảo sát mối quan hệ giữa một vật thể đơn nhất được xem như là nhân và nhiều vật thể khác được xem như quả của cái nhân đơn nhất ấy, ta sẽ thấy mặc dầu chúng khác nhau về tính chất và về số lượng bên một bên nhiều, trên phương diện bản thể chúng không sai khác: là vật thể, chúng đồng nhất trong căn bản vừa Không vừa Hữu. Để chứng minh tánh đồng nhất là kết quả của quan hệ hỗ tương y tồn, Pháp Tạng dùng phép đếm mười tiền.

Đồng nhất thể và hỗ tương y tồn thật ra là hai mặt của cùng một hiện tượng. Cả hai chung một căn bản hữu pháp là tánh Không. Bởi vậy các pháp đồng nhất trong tánh Không trên phương diện thể, và sự đồng nhất trong tánh Không trên phương diện dụng không gì khác là các pháp nương nhau đồng thời hiện khởi và cộng đồng hiện hữu. Nói cách khác, các pháp tương tức (đồng nhất) nếu xét về bản tính tĩnh và

tương nhập (hỗ tương y tồn) nêu xét về bản tính động của chúng. Thể giới của Hoa nghiêm là thể giới của lý tắc Một tức Tất cả, Tất cả tức Một, kết hợp hai tánh đồng nhất và hỗ tương y tồn của các pháp. Lý tắc này được Pháp Tạng thuyết minh tựa trên thuyết sáu tướng.

Bài Lưới tương giao trình bày nhiều lý thuyết và mô hình khoa học minh chứng ý tưởng về tương giao nhất thể của thuyết Pháp giới Duyên khởi. Bao hàm trong các thuyết về cơ học lượng tử (quantum mechanics), về mạng lưới (networks), về thông tin lượng tử (quantum information), và về thiết bị hấp thụ bức xạ (absorber theory of radiation), chúng được khai triển với sự phối hợp của nhiều ngành khoa học, như vật lý học, sinh học, y khoa, tâm lý học, xã hội học, kinh tế học, chính trị học, sinh thái học, tín học, v.v... Các lý thuyết và mô hình này tìm cách sử dụng toán học giải thích sự sinh khởi các mẫu hình tổ chức, các cấu trúc năng động, và các tiến trình tự hội tập và tự phối trí trong thương mại, trong khoa học, và trong cuộc sống hằng ngày.

Đến đây, xảy ra một biến cố đồng thời tương ưng chính bản thân tác giả chứng nghiệm. Nguyên lúc vừa viết xong bài Lưới tương giao, tác giả nhớ đến một đoạn trong *Thiền luận*, Tập Hạ, Tuệ Sỹ dịch, Suzuki khi đề cập ảnh hưởng của Hoa nghiêm tông nơi các thiền sư có nói đến một tác phẩm của Thạch Đầu tên là *Tham đồng khế* liên quan đến ý tưởng về Tương giao và Nhất thể. Đang lúc tác giả lúng túng chưa biết tìm đâu ra tài liệu *Tham đồng khế*, thời bỗng nhiên nhận được một bản dịch tiếng Anh thi phẩm *Tham đồng khế* của Thạch Đầu Hi Thiên (700-790) do Nguyễn Văn Việt Châu, con của tác giả, từ xa gửi về. Việt Châu cho biết có được bản tiếng Anh là nhờ một ông bạn khoa học gia Hoa kỳ rất thâm tín Phật giáo và gợi ý nên viết một bài nói về *Tham đồng khế*

vì từ trước đến nay chưa có ai trong nước dịch và giải bài này. Hơn nữa, đây là một thi phẩm góp phần xứng đáng nhất vào sự luận giải tông chỉ của Thiên Tào động. *Tham đồng khế* được tụng hằng ngày trong các Thiên đường Tào động khắp thế giới và luôn luôn trong những buổi lễ kỵ Tổ. Trong *Tham đồng khế*, Thạch Đầu nói đến sự tương giao của những đối cực đôn và tiệt, một và nhiều, sáng và tối, đồng và dị như là hạn chế lẫn nhau và đồng thời hòa hợp nhau. Tác giả vội vàng kính nhờ Thầy Tuệ Sỹ dịch ra tiếng Việt và viết bài *Tham Đồng Khế* theo lời yêu cầu của Việt Châu. Đáng lưu ý trong bài này là một đoạn dịch rất đặc biệt của Thầy Tuệ Sỹ. Nếu hiểu theo các luận sư thuộc tông Tào động Nhật bản từ xưa đến nay thì hai câu thơ “事存函蓋合。理應箭鋒拄”,

Phiên âm:

*Sự tồn hàm cái hợp  
Lý ứng tiễn phong trụ.*

phải được tạm dịch tiếng Việt là:

*Sự lưu, như hộp đậy;  
Lý, mũi tên chọi nhau.*

Các luận sư Tào động Nhật bản giải thích: "Sự lưu, như hộp đậy", Lý bao hàm và dung nạp Sự được ví như hộp đậy nắp khít đến độ không biết đâu là nắp. Lý ở trong Sự tức Lý Sự khế hợp, ví như hai mũi tên bắn đi ngược chiều, đầu tên chạm nhau trong không trung. Đây là nói phỏng theo một truyện cổ tích Trung Hoa, vào thời Chiến quốc, có một xạ sư đại tài tên là Phi Vệ. Kỷ Mao, một tay thiện xạ còn trẻ, muốn đọ sức tranh tài, đứng đợi Phi Vệ, cung tên sẵn sàng trong tay. Khi Phi Vệ vừa ló mặt, cả hai tay thiện xạ tài giỏi quá lạnh lẽo đã đồng thời giương cung và bắn cùng một lần. Hai mũi tên gặp nhau trong không trung. Sau đó, họ cư xử với

nhau như cha và con.

Khác với cách giải thích trên, Thầy Tuệ Sỹ dịch đúng nguyên văn là:

*Sự lưu, như hộp đậy;  
Lý như mũi tên ghim.*

Giải thích: Trong câu chữ Hán: “Sự tồn hàm cái hạp”, “Sự tồn” chỉ mối quan hệ giữa sự với sự, tức sự sự vô ngại. Sự với sự thích ứng với nhau thành diệu dụng, ví như hộp và nắp. Lý là Pháp giới tính hay tánh Không. “Mũi tên ghim” dụ cho Tọa Thiền, là năng lực bắn mũi tên trực chỉ tánh Không.

Hai bài, Tổ tín và Giáo tín và Đốn ngộ Tiệm tu, nói về Tín tâm, Giải ngộ, và Tu hành trong Hoa nghiêm tông. Bài Tổ tín và Giáo tín trình bày cho thấy quan niệm khác thường của Lý Thông Huyền về chữ tín: tín không phải là tin tưởng vào khả năng thành Phật sau nhiều thời gian tu tập, mà là tin quả quyết rằng thân ta và thân Phật không khác. Hơn nữa, trái với Pháp Tạng vướng mắc trong khung thời gian theo kinh nghiệm thông tục, Lý Thông Huyền chủ trương 'sát na thành Phật', cho nên tu tập và chứng ngộ đồng nhất, yếu tố thời gian không cần thiết.

Chữ tín có hai nghĩa, Phổ Chiếu gọi hai tên khác nhau, giáo tín là hứa nguyện “Ta có thể thành Phật” và tổ tín là quả quyết “Ta là Phật”. Như thế, tổ tín không thể xem là “bước đầu” dẫn đến chứng ngộ như giáo tín, mà là tương đương với chứng ngộ. Phát khởi tổ tín là tức thời chứng ngộ. Vì xác quyết "Ta có thể thành Phật" nên giáo tín đã phân cách Phật với Ta, đặt Phật vào vị trí đối tượng của lòng tin và của sự tôn thờ. Tổ tín, trái lại, là cơ sở của đốn ngộ, không đối tượng hóa Phật. Mô thức *thể-dụng* biểu tượng cách hiệu chữ



tín là Tổ tín, hoàn toàn khác biệt với mô thức *năng-sở* biểu tượng cách hiểu chữ tín là giáo tín. Trong trường hợp giáo tín, Phật là đối tượng của lòng tin; trong trường hợp Tổ tín, Phật tức Tâm chúng sinh là thể, và tín là hoạt dụng của Tâm chúng sinh. Bích quán được chọn làm thí dụ giải thích thể nào là tu tập y cứ trên cơ sở Tổ tín.

Xét trên phương diện tu tập công án, Tổ tín là do ba yếu tố, đại tín, đại nghi, và đại phẩn chí, kết cấu làm nguyên nhân khởi động tinh thần thám sách gọi là “khổ cầu” của Thiền giả. Do đó Tổ tín không phải là một trạng thái tĩnh, đơn thuần khẳng nhận, mà là một trạng thái căng thẳng giữa hai cực, khẳng nhận và phủ nhận, tín và nghi. Động lực Tổ tín là cái tâm “khổ cầu” của hành giả thúc đẩy không ngừng sự diễn biến tiến trình dịch hóa pháp tín-nghi. Hành giả đem hết sức mạnh bình sinh giữ vững mối nghi tình lớn đối với ý nghĩa cứu cánh của công án “Làm thế nào Ta có thể cùng một lúc vừa là Phật vừa là một chúng sinh mê muội?”

Ngay khi tín phát khởi, toàn bộ 52 giai vị mô tả trong kinh Hoa nghiêm lồng theo vì chúng là nội dung của sơ tín. Nhưng hành giả còn phải tiệm tu làm tất cả mọi công hạnh của 52 giai vị. Tín với nghĩa Tổ tín là điểm khởi hành của Bồ tát, là năng lực hộ trì Bồ tát trên đường phát triển đạo nghiệp, và là điểm cuối cao trên hết của cuộc hành trình khai mở cửa Pháp giới. Như vậy, trong Hoa nghiêm, tín, hành, và chúng đồng nhất thể. Giáo lý đốn ngộ tiệm tu của Tông Mật căn cứ trên Tổ tín được trình bày trong bài Đốn ngộ Tiệm tu.

Khác với các vị tổ Hoa nghiêm tông trước Ngài, Tông Mật không thiết lập Đốn giáo như một giáo lý riêng biệt trong phán giáo của Ngài. Theo Ngài, trong phạm vi giáo lý, hai chữ đốn và tiệm chỉ vào phương pháp đức Phật áp dụng rộng diễn ngôn thuyết. Nội dung của sự giác ngộ của Phật là sự

thấy biết tất cả chúng sinh đều có đầy đủ trí tánh của Phật và do đó tất cả chúng sinh như Phật không khác. Vậy sự giác ngộ của chúng sinh là thể nghiệm cái trí tánh vô lậu vốn tự đầy đủ đó. Tuy sự tâm chứng của đức Phật được dùng làm khuôn mẫu cho sự thể nghiệm của chúng sinh, nhưng đốn ngộ Tông Mật đề cập không phải là sự Giác ngộ tối cao do Phật tự chứng ở cõi bồ đề. Chữ đốn ngộ trong thuyết đốn ngộ tiệm tu của Tông Mật có nghĩa là 'giải ngộ'. Đây mới là sơ ngộ, chỉ là địa vị khởi đầu một quá trình tu hành mười bậc. Sự Giác ngộ tối cao của Phật tương ứng với 'Chứng ngộ' là sự thành tựu viên mãn Phật quả ở bậc cuối cùng.

Cần phải tiệm tu sau khi giải ngộ là vì tập khí từ vô thủy khó trừ hết liền, nên phải y ngộ mà tu, lần lần huân tập mới thành công. Tông Mật phân tích kỹ càng hết thảy mọi cảnh huống trong đó hai từ đốn và tiệm được sử dụng. Đạo Phật là đạo Giác ngộ, trọng tâm là tu dưỡng trí thức, cho nên thiết lập một bản đồ tu chứng để giải thích và hướng dẫn tiến trình tu tập là điều cần thiết. Tông Mật đã nương trên chân tâm bản giác mọi chúng sinh đều có mà thiết lập thuyết tu theo trình tự ba bậc: giải ngộ, tiệm tu, và chứng ngộ. Ngài đã đặt kinh nghiệm nội chứng vào trong khuôn khổ của mô thức thể-dụng để diễn tả.

Bài Hoa nghiêm Nhất thừa Pháp giới đồ ở cuối Phần III và cũng là bài cuối sách trình bày đồ hình Hải ấn của Nghĩa Tương (625-702), sáng tổ tông Hoa nghiêm ở Cao ly. Trong phần tự chú giải, Nghĩa Tương xác quyết cấu trúc của đồ hình hiển thị nguyên lý sáu tướng của Hoa nghiêm. Các cặp tướng đối lập, tổng tướng và biệt tướng, đồng tướng và dị tướng, thành tướng và hoại tướng, biểu thị quan hệ giữa toàn thể với các thành phần. Chúng bất tức bất ly, bất nhất bất dị, thường tại Trung đạo. Là một toàn thể, đồ hình Hải ấn chỉ thị

tổng tướng, đồng tướng, và thành tướng. Những uốn khúc quanh co biểu thị biệt tướng, dị tướng, và hoại tướng. Toàn thể và thành phần hỗ tức hỗ nhập, viên dung vô ngại, mỗi khuất khúc tuy dị biệt nhưng tương tức với toàn thể ấn. Đồ hình cô đọng ý nghĩa Viên dung của Hoa nghiêm trong một bài thi gồm 210 chữ, sắp thành 30 câu, mỗi câu 7 chữ, với 4 góc, 4 cạnh, và 54 khúc quanh.

Nghĩa Tương ngay đầu phần tự chú giải hướng dẫn cách đọc là phải đi theo “ấn đạo”, con đường quanh co nhiều uốn khúc của ấn: “Về cách đọc bài thơ, hãy bắt đầu từ chữ Pháp, ở trung tâm [của ấn], đi theo nhiều khuất khúc, cuối cùng vòng trở lại trung tâm đến chữ Phật. Và theo “ấn đạo” mà đọc thông qua 210 chữ và 54 khúc quanh.” Trong đồ hình, chữ đầu (Pháp) và chữ cuối (Phật) cùng chiếm một vị trí ở trung tâm ấn. Phần tự chú giải đặt câu hỏi: “Vi lý do gì đặt hai chữ đầu và cuối tại trung tâm?” Đáp: “Là để nói lên hai vị trí của nhân và quả... trong Pháp tánh tông (Hoa nghiêm tông) đều tại Trung đạo.”

Theo thể thức trình bày trên, đồ hình Hải ấn đã thành công thuyết minh yếu nghĩa của triết lý Hoa nghiêm: “Cùng lúc, cái phổ quát và cái cá biệt đều đầy đủ, thủy và chung thủy đều đồng loạt. Khi mới phát tâm tức đã thành Chánh giác. Vì rằng, sáu tướng của pháp giới duyên khởi như vậy tiêu dung lẫn nhau và hàm dung lẫn nhau, nhân quả đồng thời, tương tức, tự tại, đầy đủ thuận nghịch. Nhân tức giải và hành của Phổ Hiền, và quả chứng nhập là mười cảnh giới Phật được hiển hiện vô cùng tận.”

Cách thiết kế đồ hình Hải ấn cho ta cảm tưởng một hình tròn huyền diệu (mandala) được tạo ra với ý nghĩa Viên dung của Hoa nghiêm cô đọng trong một bài thơ 210 chữ uốn lượn quanh co qua 54 khúc queo, cuối cùng phủ đầy diện tích

bằng diện tích hình vuông của  $\hat{a}$ . Không thể nào nhìn đồ hình mà không nghĩ đến một bài toán hình học đặt ra từ ngàn xưa: dùng com-pa và thước, vẽ một hình vuông có diện tích bằng diện tích của một vòng tròn cho. Bài toán không thể giải được trong không gian Euclide vì liên can đến số  $\pi$  (Pi) là một số vô tỷ. Cùng một nguyên nhân, bài toán đặt ngược, dùng com-pa và thước, vẽ một hình tròn có diện tích bằng diện tích của một hình vuông cho, cũng không thể giải được. Tuy nhiên, trong không gian Gauss-Bolyai-Lobachevsky phi Euclide thì bài toán có lời giải. Như thế, trong đồ hình Hải  $\hat{a}$ , vì có thể vẽ hình tròn huyền diệu có diện tích bằng diện tích hình vuông của  $\hat{a}$ , cho nên ý nghĩa chân thực của Hải  $\hat{a}$  đồ không tìm thấy trong không gian thường nghiệm, mà chỉ có thể trong trạng thái siêu thời không của tam muội.

## Lời Cảm Tạ

“Dù đến rồi đi, tôi cũng xin tạ ơn người, tạ ơn đời, tạ ơn ai đã cho tôi còn những ngày ngồi mơ ước cùng người, ...”

(Trịnh Công Sơn. *Tạ Ôn*)

Một số đạo hữu đọc và phê bình những bài học Phật của tác giả trong mấy năm qua ngỡ ý muốn biết nguyên nhân học Phật, lý do học tánh Không, và phương pháp học của tác giả. Để tỏ lòng biết ơn, tác giả xin mạn phép tường thuật sau đây quá trình học Phật đã sinh xuất ba tập sách, *Nhận thức và Không tánh*, *Tánh khởi* và *Duyên khởi*, và *Nhân quả Đồng thời*. Truyện kể sẽ dài dòng, không làm sao tránh được sự sử dụng những từ có nghĩa là “tôi”, “của tôi”, hay “chính tôi đây”, nên cúi xin lượng tình tha thứ.

Câu chuyện bắt đầu từ ngày tác giả quyết định nghỉ hưu vì cảm thấy lúc vào lớp tay không còn dơ lên để dàng để viết bảng và trí không còn minh mẫn để trình bày thông suốt bài dạy. Sau một thời gian xem phim bộ và lái xe đi khắp đó đây để giết thời giờ nhàn rỗi, bỗng nhiên một ngày kia tình cờ đọc được những lời HT. Thích Trí Quang dịch giải bài văn *Khuyến phát Bồ đề tâm* của Đại sư Thật Hiền trên Hoa Sen Internet. Hòa Thượng viết: “Về lý do phát bồ đề tâm, ngoài nỗi thông khổ sinh tử mà mình mục kích và ý thức, có hai việc mà kinh luận đề cập nhiều nhất, đó là tự biết mình có thể làm Phật, và tha thiết hơn cả, nghĩ đến sự suy tàn của Phật pháp.” Câu đó làm nổi lên cái ý muốn tìm hiểu đạo Phật và tại sao phải nghĩ đến sự suy tàn của Phật pháp.

## LỜI CẢM Ạ

Lúc bảy giờ vốn liếng của tác giả về Phật học chỉ có một câu thần chú, “Nam Mô Đại từ Đại bi Cứu khổ Cứu nạn Quán Thế Âm Bồ tát”, và bài *Tâm kinh* Mẹ dạy từ nhỏ, lúc cùng với chú tiểu sau này là HT. Thích Trí Quang cầm hoa sen múa hát ngày Phật đản trước sân chùa Tịnh Giáo hội Phật giáo Quảng Bình, ở Đồng Hới. Chuyện múa hát này cho đến nay thường được nhắc nhở mỗi lần gặp lại ông Lê Huy Cận, sáng lập viên Hội Amis de Hué tại Pháp, bạn cùng lứa, khi ấy cũng là một tham dự viên. Lại nữa, tác giả chưa hề được may mắn học giáo lý với một đạo sư nào và thường không đến chùa để nghe thuyết Pháp. Nghĩ rằng có thể tự học như học Toán, tác giả thỉnh bộ *Đại tạng kinh Việt Nam* của Viện Nghiên cứu Phật giáo Việt Nam và gửi mua hầu hết các kinh luận và tác phẩm Phật giáo do Phật học Viện Quốc tế ấn hành. Nhưng sau nhiều tháng cố gắng đọc và suy nghiệm, tác giả vẫn mù tịt và hoang mang hơn trước.

Chợt nhớ đến một bạn học cũ ở Khải Định, ông Ngô Trọng Anh, thọ tri Bồ tát giới từ lâu và giảng sư Đại học Vạn Hạnh trước 1975, tác giả cầu cứu, liền được ông phán: “Xét căn cơ của cậu thời nên tìm hiểu *Trung luận* của Bồ tát Long Thọ.” Hỏi ông *Trung luận* luận cái gì và Ngài Long Thọ là ai, ông chỉ đáp vắn tắt: “*Trung luận* nói về tánh Không. Muốn có bản dịch Việt hãy tìm quyền *Trung luận* do Thích Viên Lý dịch giải, muốn biết *Trung luận* nói gì hãy tìm đọc quyền *Triết học về Tánh Không* của Tuệ Sỹ.” Học Phật đơn giản chỉ có thế ư? Đâu ngờ sau này mới biết ông bạn quý của tác giả đề ra một thử thách quá lớn! Đây là lần đầu tiên tác giả nghe nói đến *Trung luận*, tánh Không, Viên Lý, và Tuệ Sỹ. Tin tưởng ông Anh là một Thánh giả, nên vội vàng đi kiếm hai quyển sách khai đạo ông dạy nên đọc. Rất may cho tác giả, anh Lâm Văn Trung, nay đã quá cố, khi nghe kể lại câu chuyện liền bảo: “Thưa Thầy, em có quyền *Triết học về*

*Tánh Không*, đọc không hiểu gì cả. Thầy hãy giữ lấy mà dùng.” Trong khi chờ đợi quyển kia đặt mua gửi đến, tác giả bắt đầu đọc quyển này. Sau cả tuần đọc lui đọc tới mấy chục trang đầu và không ngót nghiền ngẫm, tác giả cũng không hiểu gì cả. Đạo Phật sao khó đến thế! Hy vọng quyển *Trung luận* của TT. Thích Viên Lý sẽ giúp nhiều hơn. Nhưng lại thất vọng một lần nữa. Thất vọng vì một lý do khác chứ không phải do không hiểu.

Nguyên trong *Trung luận* của TT. Thích Viên Lý có kèm một bản chữ Hán mà Thượng tọa nói rõ do đó dịch ra tiếng Việt. Nhờ biết chút ít Hán tự Mẹ dạy lúc bé (Mẹ tác giả còn dạy tác giả đọc cửu chương chữ Hán lâu lâu lúc lên bốn!), tác giả đem so sánh những đoạn dịch với bản chữ Hán, thấy nhiều điểm không ổn. Chẳng hạn, Phẩm thứ Tám có 11 bài tụng trong Hán bản, nhưng trong phần dịch Việt con số lên đến 12 bài. Như thế làm sao bảo là dịch từ Hán bản đó? Viết thư bày tỏ thắc mắc và xin giải đáp nhưng không được hồi âm. Gọi điện thoại thời có người trả lời ngắn gọn: “Thầy bạn!” Sau này, tác giả khám phá ra các giảng sư không trực tiếp dịch từ bản chữ Hán đó mà trái lại, thường nương vào bản *Trung luận* của Phạm Chí Thanh Mục thích, La Thập dịch Hán. Mặt khác, bản dịch của Thượng tọa không đầy khởi một ý niệm nào về ý nghĩa nội dung của *Trung luận* vì không nắm vững đại ý, thiếu mạch lạc giữa các phần trong Luận. Tóm lại, bản dịch hoàn toàn không giúp ích tác giả hiểu biết thêm chút nào tập sách Triết học của Tuệ Sỹ. Chỉ còn cách duy nhất là tự mình dịch lấy, nghĩa là phải vất vả phiên âm trước bằng cách đếm nét của từng chữ rồi mới có thể sử dụng tự điển Hán Việt để dịch nghĩa.

Vừa mới bắt tay vào việc thời một cựu học sinh Khải Định, tú tài Hán văn, anh Lê Bá Hy, sau này thọ giới Tỳ kheo Tây

## LỜI CẢM ƠN

tặng, và nay đã qua đời, đến thăm một cách rất đột ngột sau hơn 40 năm xa cách. Nhận thấy tác giả đang gặp khó khăn, anh tình nguyện giúp phiên âm *Trung luận* với sự giúp đỡ của một vị Cử nhân Hán học xưa mà anh quen biết ở Chicago. Lại thêm một bất ngờ khác nữa: anh chị Nguyễn Văn Bằng ở Maryland không báo trước gửi biếu quyển *Hán Việt Tự điển* của Thiều Chửu đặt mua từ Úc.

Sau này công việc phiên âm không còn khó khăn như trước nhờ ông Lê Quan Giảng, nguyên Thanh tra Giáo dục, thời Đệ Nhất Việt Nam Cộng Hòa, tin cho biết trên Internet có trang web "<http://www.petrus-tvk.com/ChuThich.html>" dùng như liệu *Hán Việt Chú Thích* của Tiên sĩ Phạm Hải tra cứu Tự Điển Thiều Chửu trong chớp nhoáng. Điều kỳ lạ là đúng lúc biết được trang web này thời giáo sư Nguyễn Phụng, Đại học North Carolina, gửi tặng một bộ DVD, "*Đại chánh tân tu Đại tạng kinh*" điện tử, gồm từ quyển 1 đến quyển 85, do Trung hoa Điện tử Phật điển Hiệp hội (Chinese Buddhist Electronic Text Association, viết tắt là CBETA) xuất bản.

Phiên âm xong toàn bộ *Trung luận* thời một vấn đề nan giải xuất hiện. Dịch nghĩa từng chữ Hán là chuyện dễ, nhưng bây giờ làm thế nào để dịch đúng nghĩa các câu và toàn bộ Luận? Vào thời gian này, HT. Thích Thanh Từ có giảng *Trung luận*, ghi băng, nhưng không viết thành sách. Tuệ Sỹ giảng triết học về tánh Không nhưng không dịch toàn thể 27 Phẩm *Trung luận*. Theo tác giả, đó là bằng chứng không dễ gì dịch *Trung luận*.

Tác giả quyết định quay qua tham khảo các bản dịch Anh từ Phạn ngữ và đọc các học giả Phật giáo ngoại quốc viết về Ngài Long Thọ và *Trung luận*. Quả thật là một quyết định sáng suốt vì đưa tác giả vào sống trong và tương tác với một rừng tài liệu chuyên khảo vô giá gồm những công trình



ngiên cứu, phân tích, và bình phẩm kinh luận Phật giáo trên mọi phương diện. Trong thời gian này tác giả biết được các học giả Tây phương công nhận Bồ tát Long Thọ là triết gia Phật giáo quan trọng nhất và *Trung luận* là tác phẩm trọng yếu của Ngài. Tuy nhiên ai cũng ta thán ý nghĩa căn bản của *Trung luận* trình bày quá khó hiểu, đến độ ai hiểu cách nấy. Chẳng hạn, luận chứng pháp của Ngài được Shayer ví với của Hegel, Stcherbatsky ví với của Kant, Murti với của Vedanta, Gudmundsen với của Wittgenstein, Magliola với của Derrida, Kalupahana ví với của phái kinh nghiệm luận và thực dụng luận, v.v...

Ngoài ra, tác giả học được một phương pháp tu đọc tạm gọi là Thiền đọc, hay nói đơn giản, một phép tu Tuệ nhằm đọc hiểu dễ dàng các tài liệu Phật giáo quan tâm đến vấn đề tu chứng. Theo phương pháp này, người đọc cũng như tài liệu đọc đồng thời vừa tác động (*kāraṇa*) vừa bị tác động (*kārya*). Khi người đọc là *kāraṇa* (tác động), người đọc đặt câu hỏi phân tích nội dung tài liệu đọc, thời tài liệu đọc là *kārya* (bị tác động). Ngược lại, khi mỗi câu trong tài liệu đọc (tức người viết câu ấy) đặt câu hỏi “Ngài nghĩ sao về câu này?” thời tài liệu đọc là *kāraṇa* và người đọc là *kārya*. Quan hệ giữa người đọc và tài liệu đọc là tổng hợp hai biến cố, hỏi và bị hỏi, xảy ra đồng thời và nghịch chiều (*kāraṇa* <=> *kārya*). Bằng cách hỏi tài liệu đọc và cho phép tài liệu đọc đồng thời hỏi ngược lại mình, người đọc sử dụng tài liệu đọc như một tấm gương và có thể quán sát tâm của mình phản chiếu trên đó. Tự chứng (self-awareness) như vậy rất thiết yếu trong quá trình Thiền đọc. Do đó, đọc là một hình thức đối thoại, một sự giao tiếp qua lại giữa người đọc và tài liệu đọc. Mọi tài liệu đọc trưng bày trước mắt người đọc một phương cách tu đọc riêng. Nhờ Thiền đọc, lâu dần người đọc có thể khám phá cách tu đọc của người viết tài liệu đọc,

## LỜI CẢM ƠN

không những đọc những gì, mà còn đọc như thế nào, tại sao đọc, và đọc nhằm mục đích gì. Cùng lúc, Thiền đọc phát triển tinh thức nhận biết cách mình tu đọc và hơn thế nữa dùng tâm chuyển hóa tâm, thay đổi cách tu đọc đó. Như thế, chung cánh mục đích của Thiền đọc là tự chuyển hóa.

Với kinh nghiệm học hỏi do tu đọc một số rất lớn tài liệu Anh ngữ viết về tánh Không và triết lý Trung quán và nhờ phép Thiền đọc tác giả đọc hiểu dễ dàng *Triết học về tánh Không* của Tuệ Sỹ. Tập sách này trở nên sách gối đầu và sách tra cứu thường xuyên của tác giả. Nhưng trên hết, tập sách này đã dẫn tác giả đến cửa vào Đạo. Đây không phải là cửa theo nghĩa thông thường, mà là cửa Không. Đại thiện duyên! Qua một bản văn tác giả được khai tâm chỉ đạo, mong ngày nào gặp được Chân sư.

Bài học Phật đầu tiên, ‘Ngôn ngữ và Biện chứng’, viết xong chỉ trong một đêm, đêm Phật đản 2543. Tiếp theo xảy ra hai biến cố liên hệ. Một, bài được anh Cao Huy Thuần, một học sinh Khái Định 48-55 và nhà văn Phật giáo rất được yêu chuộng, nhân một dịp từ Pháp về thăm Huế mang về giới thiệu với HT. Thích Thiện Siêu, Viện trưởng Học Viện Phật giáo Việt Nam tại Huế. Sau đó bài được đăng trong Tập Văn Nghiên cứu Phật học tại Việt Nam. Hai, bài được nhóm Phật học ở Louisville, Kentucky, chiếu cố và cho đăng trong Nguyệt San Phật Học tại Hoa kỳ.

Trong thời gian hai năm kế tiếp, các bài học Phật được viết đều đặn và gửi về HT. Thích Thiện Siêu đề xin Ngài đọc và chỉ cho những điểm sai lầm. Vào năm 2001, nghe theo lời của Hòa thượng, tác giả thu tập tất cả bài viết lại thành tập ‘Nhận thức và Không tánh’. Trong khi trong nước sách được Hòa thượng giới thiệu và quý vị trong Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam giúp hoàn thành việc xuất bản thời ở hải

ngoại, mặc dầu được độc giả Nguyệt san Phật Học ủng hộ tinh tài đầy đủ, việc ấn tống bị trở ngại vì chưa tìm ra người có uy tín giới thiệu. Trong lúc đang bối rối, bỗng nhiên nhận được thư của chị Tâm Minh Vương Thúy Nga, một cựu sinh viên Trường Đại học Sư phạm Huế, nhờ tác giả chỉ giùm thuyết sóng và hạt trong Vật lý hiện đại liên quan như thế nào với quan niệm ‘nhất thiết chủng tử như bực lưu’ của Duy thức. Chị cho biết đó là đề Thầy Tuệ Sỹ ra cho chị làm bài theo chương trình Phật pháp bậc Lục của Gia đình Phật tử.

Chị Tâm Minh đâu có ngờ lá thư yêu cầu giúp đỡ của chị lại là lá thư ban sự giúp đỡ. Lại nữa, nó xác nhận thuyết ‘Đồng thời tương ứng’ của Carl Jung không viển vông. Trả lời thư chị tác giả viết: “Tìm trong tất cả mấy cuốn sách mà tôi có hiện nay do Thầy (Tuệ Sỹ) viết, và tất cả các sách Duy thức học từ Đông qua Tây, không tìm đâu ra một đoạn nào nói chuyện về thuyết sóng và hạt. Thế mà Thầy bảo chị luận bàn ‘Nhất thiết chủng tử như bực lưu, so sánh với thuyết sóng và hạt trong Vật lý hiện đại’. Như vậy thời chị làm sao mà “xoay” cho nổi. Nếu chị không có cách giải thích thời chị có thể giúp tôi hỏi thẳng Thầy hay không? Nói thật với chị, cái đề tài đó làm tăng sự tin tưởng của tôi là Thầy quả có Trí Nhất thiết chủng (Omniscience).”

Ngay hôm sau (ngày 6 tháng 12 năm 2000) tác giả nhận được thư của Thầy Tuệ Sỹ. Lẽ cố nhiên Thầy giải đáp những thắc mắc tác giả viết trong thư gửi chị Tâm Minh. Ngoài ra, Thầy đặt vấn đề toán học miêu tả như thế nào sát na tâm hay hạt *bija* trong dòng tương tục. Nhưng điểm quan trọng đối với tác giả trong thư của Thầy là sự Thầy đồng ý liên lạc với tác giả luận bàn những vấn đề toán học “chỉ trong giới hạn có quan hệ đến Phật học”. Nổi vui mừng của tác giả được bực lộ trong mấy dòng đầu của lá thư cảm ơn: “Đã ba năm

## LỜI CẢM ƠN

nay, sau khi đọc quyển *Triết học về tánh Không* của Thầy, tôi hằng tâm niệm được gặp Thầy để học hỏi Phật pháp. Nhờ chị Vương Thúy Nga mà hôm nay tôi có thiện duyên lớn được hầu chuyện với Thầy. Xin Thầy nhận ở đây tấm lòng thành kính biết ơn của tôi luôn luôn ngưỡng mộ Thầy như một vị Bồ tát.”

Vào tháng hai năm sau, nhân chị Tâm Minh về Việt Nam ăn Tết, tác giả gửi chị đưa tận tay Thầy một bản sao ‘Nhận thức và Không tánh’. Sau khi Thầy cho biết “rất thích quyển sách” tác giả vội vàng xin Thầy gia ân viết lời giới thiệu. Thầy nhận lời nhưng thay vì giới thiệu Thầy viết ‘Tựa Nhận thức và tánh Không’ cho ấn bản in tại hải ngoại. Không bao lâu sau, HT Thích Thiện Siêu viên tịch và những bài học Phật từ đó phải nhờ Thầy đọc và phê phán. Thầy đương nhiên trở thành “Thầy tôi”. Khi tác giả xin chỉ giáo về bất cứ vấn đề gì, điểm đặc biệt của Thầy là khiêm tốn không muốn gây ấn tượng chính do Thầy dạy mà luôn luôn mượn một đoạn văn của kinh hay luận, không bàn thêm, để tác giả nương vào tùy tâm nhận định. Nếu không có sự ân cần khuyến khích, hướng dẫn, và chỉ giáo rất tận tụy của Thầy, thì chắc chắn không thể hình thành tập *Tánh khởi và Duyên khởi* năm 2003 và tập *Nhân Quả Đồng thời* trong năm nay.

Trong quá trình duyên khởi của tập *Nhân quả Đồng thời* lần này cũng như của hai tập học Phật trước, tác giả hằng nhớ đến sự tận tình giúp đỡ của quý vị trong Viện Nghiên cứu Phật học Việt Nam hoàn thành tốt đẹp việc xuất bản. Tác giả cũng thường xuyên được bạn đường hiền tài, Hà Lãn, và bảy con khôn ngoan đức hạnh, Minh Hà, Việt Sơn, Việt Châu, Minh Phương, Hoài Nhơn, Việt Anh, và Minh Huyền, không ngớt khuyến khích và hỗ trợ tinh thần, rộng lượng tha thứ tội lỗi của tác giả suốt những năm qua chỉ biết miệt mài

vào công việc học Phật, quên cả bốn phận làm chồng, làm cha, và làm ông.

Đến đây tạm chấm dứt câu chuyện dài dòng về quá trình học Phật của tác giả, một chuỗi biến cố tương phù có ý nghĩa như vừa kể trên. Xin quý vị khoan hồng lượng thứ sự thiếu khả năng kể hết tất cả nhân duyên học Phật của tác giả. Tác giả chân thành tạ ân chư thiện trí thức xa gần, từ trước đến nay, rộng lòng từ bi làm duyên phát sinh và phát triển động lực tu học của tác giả. Một lần nữa, tác giả hân hoan bày tỏ lòng biết ơn sâu xa đối với Thầy Tuệ Sỹ, người đã chỉ cho thấy “một con đường cổ, con đường bao người trước đã đi qua.”

*Hồng Dương Nguyễn Văn Hai*

*Vu Lan 2551*

*Yardley, Hoa Kỳ*



# I. VÔ THƯỜNG, DUYÊN KHỞI, VÀ KHÔNG TÁNH

1. Duyên khởi: Không tánh và Thời tánh
2. Sinh, trụ, diệt trong Phẩm VII Trung luận
  3. Sát na triển chuyển
  4. Đạo lý Hữu-Thời
  5. Hữu thể và Thời gian
  6. Đồng thời tương ưng
  7. Đồng thời và Dị thời

## 1. Duyên khởi: Không tánh và Thời tánh

*Tôi kính lễ bái bậc Chánh giác, bậc tối thắng trong hết thảy các nhà thuyết pháp, đã thuyết giảng Duyên khởi là bất diệt và bất sinh, bất đoạn và bất thường, bất nhất và bất dị, bất lai và bất xuất, là sự tịch diệt mọi hý luận, và là an ổn.*

(Bản văn tiếng Phạn: *Anirodham anutpādam anucchedam asāsvatam/ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam// yah pratītyasamutpādam prapancopasamam sivam/ desayāmāsa sambuddhastam vande vadatām varam//*)

Trên đây là đoạn kệ tụng mở đầu *Trung luận*, bản tiếng Phạn, gồm hai bài tụng được gọi là Duyên khởi vì chúng mở mặt mở đầu và giới thiệu nội dung hay đại ý của toàn thể tác phẩm, và mặt khác, nêu lên tổng quát giáo nghĩa duyên khởi. Điểm đáng lưu ý về định nghĩa Duyên khởi ở đây là trong số những từ ngữ tu sức (modifier) ngoài gần một chục phủ định như bất sinh, bất diệt, ... , Bồ tát Long Thọ thêm một từ tu sức hoàn toàn không mang ý nghĩa phủ định nào. Đó là từ ‘an ổn’ (*siva*). Tuy nhiên, trong ba lần từ này được dùng trong *Trung luận*, lần nào cũng được sử dụng đồng thời với từ ‘tịch diệt’ (*upasama*) mang ý nghĩa phủ định. Hai lần kia là trong bài tụng V.8, “sự tịch diệt tất cả chấp kiến, là an ổn” (*drastavyopasamam sivam*) và bài tụng XXV.24, “sự tịch diệt tất cả các pháp, sự tịch diệt mọi hý luận, là an ổn” (*sarvopalambhopasamah prapancopasamah sivah*). Ngài Nguyệt Xứng giải thích từ ‘an ổn’ như sau: “khi tâm và tâm



sở không hiện khởi, khi không tồn tại ước lệ chủ thể và đối tượng, do không còn sự bức bách của sinh già-chết các thứ, do đó nói là siva, an ổn.” Từ *siva* hay an ổn như vậy đồng nghĩa với Niết bàn. (Tuệ Sỹ. *Giới thiệu Trung luận kệ tụng* của Nguyễn Tiên Yên. Tập san Nghiên cứu Phật học Thừa Thiên-Huế, số 17).

Thế nào là hý luận? Hý luận ở đây có nghĩa là: (1) ngôn thuyết, (2) ý niệm hay quan niệm, (3) hành động phát biểu, (4) sự thể được ngôn thuyết, và (5) toàn thể thế giới hoạt dụng của ngôn ngữ tức là cấu trúc bao gồm hết thấy bốn nghĩa vừa kể và cả tri lượng nữa. Như thế, theo Trung luận, đối tượng bị phủ định gồm không những các tác dụng của tâm mà cả thế giới ngoại tại nữa. Chữ prapanca ở đây dịch là hý luận, nguyên nghĩa là ‘quảng diễn’ (expansion) hay ‘đa dạng’ (diversity). Nếu xem hý luận là ngôn thuyết thời bản chất của ngôn thuyết là quảng diễn hay đa dạng. Ngôn thuyết bao gồm cả ngôn ngữ (language) lẫn tác động làm nhân khiến ngôn ngữ tác dụng như ngôn ngữ. Quảng diễn hay đa dạng trở vào sự phân hai không tránh được trong mọi ngôn thuyết. Thông thường, trong hầu hết mọi trường hợp phát biểu đều cần giả định có một sự phân hai giữa khẳng nhận và phủ nhận, hay giữa A và không-A, nếu không thời mệnh đề phát biểu chẳng đem lại một ý nghĩa nào cả. Một lượng đoán đơn giản như nói: “Viên phấn này trắng” đòi hỏi phải có hai chữ “phấn” và “trắng” và giả định hai khái niệm “phấn” và “trắng”. Ngoài ra, khái niệm “trắng” còn giả định vật thể qui chiếu của chữ “không trắng”. Hay nói cách khác, nó giả định một sự phân hai giữa A (“trắng”) và không-A (“không trắng”). Cũng vậy, nếu không thừa nhận một sự phân hai giữa chủ động và thụ động thời không thể nào bàn luận về quan hệ giữa chủ thể thấy và đối tượng được thấy, giữa chủ thể nhận thức và đối tượng được nhận thức, v.v... Nói ‘Một

người đi' là căn cứ trên một sự phân hai giữa tác giả và tác động. Một mệnh đề, đơn vị căn bản của ngôn ngữ, không thể thành lập được nếu không có hai hay nhiều phần tử. Và các phần tử này xem như trở vào các tự thể thường tưởng lầm có yếu tính quyết định.

Sự phân hai giữa khẳng nhận và phủ nhận hay chủ động và thụ động tương ứng với tánh quảng diễn hay đa dạng của prapanca. Theo Bồ tát Long Thọ, ngôn ngữ biểu trưng bởi hai đặc tính ấy cũng như thế giới hiện tượng y cứ trên đó đều là hý luận, “phá hủy tuệ nhân nên không thể thấy Phật” (*Trung luận* XXII.15) Do đó, tiêu diệt hý luận là cốt để đoạn trừ nguồn gốc của mê hoặc phiền não.

Thuyết “tam thể thực hữu” (Ba đời thật có) của Nhất thiết Hữu Bộ là một thí dụ hý luận. Theo Hữu Bộ, về phương diện biểu hiện, căn cứ trên quan hệ, các pháp tuy biến hóa vô cùng do sự phát khởi liên tiếp của các biến cố trong từng sát na, nhưng pháp thể tự thân thời vẫn kế tục tồn tại. Tự thể mỗi pháp đều hằng tồn không diệt, chỉ duy tác dụng của nó khi chưa phát khởi thời gọi là pháp vị lai, khi phát khởi qua rồi thời gọi là pháp quá khứ, khi đang phát khởi thời gọi là pháp hiện tại. Nói cách khác, các pháp đều có tự tính. Các nhà thực tại luận Hữu Bộ luận chứng rằng vì sự vật có tự tính nên các thời kết hợp với tự thể của sự vật cũng có tự tính. Do đó, ba thời, quá khứ, hiện tại, và vị lai là ba tự thể độc lập. Đó là điều mà Bồ tát Long Thọ kịch liệt đả kích trong *Trung luận*, Phẩm XIX: Quán Thời. Phẩm này gồm vòn vẹn sáu bài tụng.

XIX.1. Nếu nhân thời quá khứ/ mà có thời vị lai và hiện tại/  
vậy thời vị lai và hiện tại/ ở trong thời quá khứ.//

XIX.2. Nếu trong thời quá khứ/ không có thời vị lai và hiện

tại/ vậy thời vị lai và hiện tại/ làm sao do nhân thời quá khứ?//

XIX.3. Không nhân thời quá khứ/ thì không có thời vị lai/ cũng không có thời hiện tại/ Thế nên không có hai thời.//

XIX.4. Do nghĩa lý (về thời quá khứ) như vậy/ nên biết hai thời còn lại (vị lai và hiện tại)/ và các pháp trên, giữa, dưới, một, khác, v.v.../ cũng đều không có.//

XIX.5. Thời đứng yên không thể có được/ thời đi qua cũng không thể có/ nếu thời không thể có được/ thời làm sao nói tướng thời?//

XIX.6. Nhân nơi vật mà có thời/ lia vật thời làm sao có thời/ nhưng vật còn không có/ huống chi là có thời//

Ngài Long Thọ đưa ra ba lý do để phản bác quan niệm thời gian có tự tính. Lý do đầu tựa trên sự thi thiết hai quan niệm hỗ tương lệ thuộc không đồng nhất cũng không dị biệt. Trong hai bài tụng 1 và 2, vấn đề nêu lên là nếu ‘quá khứ’ là nhân phát sinh hai thời ‘hiện tại’ và ‘vị lai’ thì hai thời này phải có ở trong thời ‘quá khứ’. Như vậy tuy có tự tính mà chúng đâu riêng biệt với ‘quá khứ’. Mặt khác, nếu hai thời ‘hiện tại’ và ‘vị lai’ riêng biệt với quá khứ thì hai thời này độc lập và không do nhân ‘quá khứ’. Như vậy là tự mâu thuẫn vì ‘hiện tại’ và ‘vị lai’ luôn luôn hàm ý một mối tương quan với ‘quá khứ’. Bài tụng 3 kết luận: Không nhân thời ‘quá khứ’ thì không có hai thời ‘hiện tại’ và ‘vị lai’. Như vậy, sự đồng nhất hay khác biệt với ‘quá khứ’ không đủ lý do để chứng minh ‘hiện tại’ và ‘vị lai’ là thực hữu. Cùng một lý luận như thế, tự tính của bất kỳ thời nào cũng bị bác bỏ căn cứ trên tánh bất tương ly và hỗ tương lệ thuộc của chúng. Quá khứ, chẳng hạn, không thể độc lập bởi vì vô nghĩa nếu không chấm dứt trong hiện tại và vị lai. Hơn nữa, bài tụng 4

cho biết biện chứng trên của Bồ tát Long Thọ có thể quảng diễn trong không gian để chứng minh các pháp trên, giữa, dưới, một, khác, v.v., cũng đều không có tự tính.

Lý do thứ hai trình bày trong bài tụng 5 nương vào nhận thức luận. Thời gian, nếu có tự tính, thời hoặc biến đổi hoặc đứng yên. Nếu biến đổi thời cần xác nhận một thứ siêu thời gian trong đó các biến đổi của thời gian xảy ra. Nếu đứng yên thời có nghĩa là ba thời, quá khứ, hiện tại, và vị lai, cộng tồn. Kết luận: Không thể có một khái niệm thời gian thực hữu hợp lý.

Lý do thứ ba là do kinh nghiệm, “chưa từng thấy có bất cứ pháp nào không sinh từ nhân duyên. Thế nên tất cả pháp đều không có tự tính (Không)”. (*Trung luận* XXIV.19) Do đó, thời gian không thể tự hữu độc lập đối với các tự thể khác. Giả thử có những tự thể độc lập đi nữa, thời gian vẫn không thể thật sự độc lập chừng nào còn được định nghĩa bằng những mối quan hệ với những tự thể giả định ấy. Nói cách khác, không thể quan niệm thời gian như một cái bình chứa chứa những tự thể không ngừng biến đổi. Đó là ý chỉ của bài tụng cuối cùng của Phẩm XIX.

Đối với Bồ tát Long Thọ, trừu tượng hay cụ thể, ba thời đều là những khái niệm hay ngôn từ hỗ tương ảnh hưởng. Trừu tượng có nghĩa là các ngôn từ ấy đều là cấu tạo của tâm, chúng bổ túc lẫn nhau trong tánh cách mô tả của chúng. Cụ thể có nghĩa là một môi trường liên tục của sự tồn tại trong đó tất cả ba thời lồng vào nhau thành một hiện tượng duy nhất được thể nghiệm. Quá khứ, xa hay gần, hiện ở trong hiện tại, cũng như vị lai, xa hay gần, sẽ ở trong hiện tại. Nhưng hiện tại không đơn giản chỉ quan hệ tuyến tính về phương diện hoành với quá khứ và vị lai, mà ngoài ra về phương diện tung còn có những tương quan phức tạp với

duyên do hiện tại hiện thành.

Trong *Trung luận*, đầu mỗi quan trọng nhất để tìm hiểu quan điểm của Bồ tát Long Thọ về thời gian không ở nơi Phẩm XIX: Quán Thời chỉ trình bày luận chứng phản bác quan điểm riêng của Hữu Bộ về thời gian, cũng không ở nơi Phẩm II: Quán Khứ Lai bàn về tánh cách không hợp lý của mệnh đề “cái đi đi”, mà chính ở nơi bài tụng Duyên khởi mở đầu *Trung luận* và nơi Phẩm XXVI: Quán Mười hai nhân duyên trình bày ở cuối *Trung luận*.

Trong đoạn kệ tụng mở đầu, Duyên khởi được mô tả có đặc tính là an ổn và đình chỉ tất cả hý luận. Tất cả hý luận đình chỉ thời an ổn, ngộ nhập tánh Không: “Nhập vào tánh Không, các hý luận dẹp hết.” (*Trung luận* XVIII.5d) Ngài Nguyệt Xứng đồng nhất nghĩa tánh Không với Thật tướng sau khi chú giải bài tụng *Trung luận* XVIII.9: “Tự mình chứng biết, không theo cái biết của người khác, tịch diệt không có hý luận, không sai khác không phân biệt. Đó chính là Thật tướng.” Như vậy, trong kệ tụng Duyên khởi, Thật tướng, bản thể chân như của sự vật, được gọi là Duyên khởi.

Bồ tát Long Thọ gọi trạng thái của quả chứng ngộ Thật tướng hay tánh Không là Chân đế (*paramārtha*). Mê hoặc phiền não bắt nguồn từ hý luận được xem là nhân của sự chứng ngộ và trạng thái của nhân được gọi là thế tục đế (*samvṛti*). Mục tiêu chính yếu của *Trung luận* không phải là tánh Không trong đó mọi hý luận đều đình chỉ, mà là con đường tu tập theo hai quá trình thuận nghịch, từ thế tục đế đến Chân đế, rồi từ Chân đế trở lại thế tục đế theo đúng công thức ‘thượng cầu Bồ đề, hạ hóa chúng sinh’. Theo đoạn kệ tụng mở đầu, Chân đế chính là Duyên khởi và được mô tả có đặc tính ‘an ổn’. Mặc dầu Bồ tát Long Thọ không ngót phủ nhận tính cách thực hữu của sự vật duyên khởi, Chân đế mà

## VÔ THƯỜNG, DUYÊN KHỞI, VÀ KHÔNG TÁNH

cuối cùng Ngài chứng đắc cũng được gọi tên là Duyên khởi. Như thế, không còn nghi ngờ gì nữa về tính chất tích cực của Duyên khởi. Vào lúc chấm dứt một quá trình phân tích ngôn ngữ chi li và chính xác, điều chứng được không phải là một mô chôn tất cả hý luận bị tiêu diệt mà là điểm các duyên khởi hay duyên dĩ sinh không gì khác là Chân đế.

Tuy nhiên, *Trung luận* nói rất ít về cấu trúc tích cực của Chân đế. Có hai hay ba đoạn đề cập Chân đế, tựu trung nội dung của những đoạn này có thể xem như đã hàm chứa trong bài kệ tụng Duyên khởi. Như thế có nghĩa là Chân đế không ly cách thế tục đế. Hay nói cách khác, Niết bàn ở ngay trong thế giới luân hồi một cách không thể nghi biệt. Một mặt, ngôn ngữ hoàn toàn bị bác bỏ và Chân đế xem như bất khả thuyết, nhưng mặt khác, có thể dùng ngôn thuyết để khai hiển và chỉ thị Chân đế dưới hình thức thế tục đế. Ngôn thuyết biểu tượng bởi thế tục đế mà có khả năng như vậy không phải là ngôn thuyết thông tục phát xuất từ tri thức thường nghiệm và được qui định bởi tập quán và công ước. Đây là ngôn thuyết phát xuất từ tâm Đại Bi như lời Phật dạy hay của chư Bồ tát đã giải ngộ tùy nghi phương tiện rộng nói kinh pháp. Như thế, ngôn thuyết có hai nghĩa. Một nghĩa là hý luận cần phải tiêu diệt. Nghĩa thứ hai là ngôn ngữ phát xuất từ Hậu đắc trí, trí chứng đắc ngay sau khi chứng đắc Vô phân biệt trí. Có thể nói thế tục đế là Chân đế trong dạng thức được ngôn thuyết. Sau đây là hai bài tụng xem như minh xác sự tương phản giữa sự phủ định hý luận và sự ngôn thuyết Chân đế.

“Nhân nơi (*apeksya*) nhiên liệu không có lửa/ Không nhân nơi (*anapeksya*) nhiên liệu không có lửa.” (*Trung luận* X.12ab)

“Duyên (*pratitya*) tác nghiệp, tác giả sinh khởi/ Duyên

(*pratitya*) tác giả, tác nghiệp sinh khởi.” (Trung luận VIII.12ab)

Hai câu đầu của bài tụng trước có dạng: Nhân nơi x không có y, và không nhân nơi x không có y. Chữ ‘nhân nơi’ được hiểu luôn luôn được bổ túc bởi ‘không nhân nơi’. Tức là hàm ý một sự phân hai giữa A và không-A. Bởi thế phải phủ định cả hai câu.

Hai câu của bài tụng sau có dạng: Duyên x, y sinh khởi và duyên y, x sinh khởi. Chữ ‘duyên’ không giả định bổ túc bởi ‘không duyên’. Như vậy các chữ trong bài tụng này không bị xé ra bởi một sự phân hai giữa A và không-A. Chữ ‘duyên’ (*pratitya*) ở đây cũng là chữ ‘duyên’ trong ‘Duyên khởi’ (*pratitya-samutpada*), biểu tượng của Chân đế. Bằng cách đó VIII.12 biểu hiệu dạng thức ngôn thuyết Chân đế.

### **Duyên khởi và Thời tánh.**

Bồ tát Long Thọ quan niệm cảnh giới của Chân đế y cứ trên Duyên khởi. Cảnh giới của thế tục đế là thế giới hữu vi, thế giới các pháp duyên sinh. Vì là pháp hữu vi cho nên mọi hiện tượng đều vô thường. Theo thuyết sát na diệt, vô thường có nghĩa là hết thấy hiện tượng bất luận là tâm hay vật đều sinh diệt biến chuyển trong từng sát na, không bao giờ đứng yên ở cùng một trạng thái. “Do bị vô minh che lấp, chúng ta không thể thấy được biên tế của sự sống và sự chết; không chỉ là sống chết trong một thời gian kỳ hạn nào đó, mà là sống chết trong từng khoảnh khắc sát na, và cứ như vậy, sống chết liên tục tiếp nối nhau từ vô thủy đến vô chung. Đó gọi là biến dịch sinh tử, nhỏ nhiệm, sâu kín khó thấy, khó biết, so với phần đoạn sinh tử.” (Tuệ Sỹ. *Thắng Man Giảng Luận*). **Sống là một chuỗi sát na thể nghiệm**, mỗi sát na là duy nhất (unique) nhưng quá nhỏ nhiệm và sâu

kín nên ngoại trừ dùng phương pháp trừu tượng hóa hay cụ thể hóa, tâm thức phàm nhân không thể nào nhận biết được. Trong *Tăng Chi Bộ* (Kinh *Tăng Chi Bộ*, Tập I, trang 271. HT. Thích Minh Châu Việt dịch) có đoạn Phật dạy về pháp hữu vi: “Có ba tướng hữu vi này, này các Tỳ kheo, cho các pháp hữu vi. Thế nào là ba? Sanh được trình bày rõ, diệt được trình bày rõ, sự biến dị khi đang trú được trình bày rõ, có ba tướng hữu vi này, này các Tỳ kheo, cho các pháp hữu vi.”

Lời Phật dạy chỉ cho thấy nhiều điểm quan trọng: (1) Quá trình thể nghiệm là một pháp hữu vi. Rất nhiều yếu tố hay phần tử liên quan đến cái được gọi là quá trình sáng tạo. (2) Sát na của sự tồn tại hay một biến cố thể nghiệm có thể được nhận biết thông qua ba tướng. (3) Ba tướng được trình bày rõ sau khi sát na hiển lộ, nghĩa là sau khi pháp hữu vi hiện thành. Như vậy, ba tướng ấy không phải sát na chính thị mà là những dấu biểu hiệu sát na. (4) Sự biến dịch của một pháp hữu vi hay sát na của sự tồn tại chậm hơn sự biến dịch của tâm.

Để soi sáng điểm thứ tư này có liên hệ đến sự tương quan giữa tâm và vật chất, xin trích ra đây một đoạn trong *Thắng pháp tập yếu luận*, HT. Thích Minh Châu dịch và giải, nói về tâm sát na và lộ trình của tâm.

“Tâm trạng thụ động của tâm, khi được trôi chảy không bị một kích thích nào, được gọi là Bhavanga hay hữu phần. Các tâm khởi lên trên mặt Bhavanga rồi chìm xuống vào Bhavanga. Thông thường, chúng ta không thể giữ mãi một tâm, không cho chìm xuống Bhavanga. Một tâm có thể sánh như một làn sóng nổi lên trên mặt biển, tồn tại trong một thời gian rồi chìm xuống để làm nổi dậy một làn sóng khác rồi đến một làn sóng khác. Cũng như vậy, một tâm nổi lên trên



mặt Bhavanga, được nhận thức rồi tâm ấy chìm xuống để làm khởi dậy một tâm khác và một tâm khác nữa. Như vậy, một tâm có ba giai đoạn: 1) *Uppāda* (sinh), 2) *Thiti* (trú), và *Bhanga* (diệt). Đời sống của một tâm, từ khi khởi cho đến khi chìm xuống gọi là *Cittakhana* (Tâm sát na).

Khi một kích thích ở ngoài được thọ lãnh ngang qua năm căn,

1) sự trôi chảy yên tĩnh của *Bhavanga* bị rung động trong một tâm sát na và được gọi là *Bhavangacalana* (sự rung động của hữu phần).

2) rồi dòng *Bhavanga* đứng dừng lại trong một tâm sát na và gọi là *Bhavangupaccheda* (sự dừng đứng của *Bhavanga*).

Rồi cùng trên một đối tượng ấy, những tâm sát na sau này khởi lên, tiếp nối nhau một cách mau lẹ, khởi lên rồi chìm xuống.

3) *Pancadvàravajjana* (ngũ môn hướng tâm).

4) *Cakkhuvinnana* (nhãn thức hay một trong bốn thức khác).

5) *Sampaticchana* (Tiếp thọ tâm).

6) *Santirana* (Suy đặc tâm).

7) *Votthapana* (Xác định tâm).

8-14) *Javana* (Tốc hành tâm). Tâm này mạnh đến 7 sát na.

15-16) *Tadàlambana* (Đồng sở duyên). Tâm này gìn giữ và ghi nhận vào trong tiềm thức và lập đi lập lại đến hai sát na.

## VÔ THƯỜNG, DUYÊN KHỞI, VÀ KHÔNG TÁNH

Như vậy, từ *Bhavangacalana* đến *Tadàlambana* có đến 16 tâm sát na tất cả và hoàn tất sự diễn tiến của tâm ngang qua năm môn gọi là *Pancadvàravìthi* (Lộ trình của tâm qua năm môn). Khi chúng ta nghe tiếng, ngửi hương, nếm vị, chúng ta có đến hàng ngàn *Vìthi* (Lộ trình) khi chúng ta tiếp tục phân biệt các pháp, mỗi lần chúng ta ghi nhận kinh nghiệm vào trong tiềm thức.

Sự tương quan giữa tâm và vật chất.

Vật ở đời hình như ở yên, nhưng sự thật những vật ấy luôn luôn chuyển dịch thay đổi. Chúng có thể ví dụ như lửa một ngọn đèn, ngọn lửa hình như bất dịch nhưng sự thật luôn luôn đổi mới từng sát na một. Đó là định lý *Anicca* của đạo Phật.

Nhưng nếu sự vật thay đổi biến dịch mau chóng như vậy, vì sao một lộ trình của tâm có thể diễn tiến trên một sự vật làm đối tượng, vì một lộ trình dài cho đến 16 tâm sát na. *Abhidhamma* giải thích rằng sự biến dịch của sự vật chậm hơn sự biến dịch của tâm đến 16 lần.

Một vật hay đối tượng cần một sát na để khởi lên rồi đến sát na thứ hai được tâm nhận lãnh. Như vậy, tuổi thọ đời sống của một đối tượng có tất cả là 17 tâm sát na. Đến cuối sát na thứ 17, lộ trình của tâm được trọn đủ và đời sống của vật đối tượng được tiêu diệt.”

Theo trên, tâm không lìa xa hay siêu việt quá trình thể nghiệm, mà trái lại luôn luôn có mặt trong đó. Nhưng thông thường ta không nhận biết chiều độ biến dịch của tâm. Khi thấy biết một đối tượng ta có khuynh hướng nghĩ rằng nhận thức là một biến cố đơn giản và riêng tư. Ta không hề hay biết quá trình thể nghiệm là những dòng tiếp nối bất đoạn của cảm giác hay của tri giác hoặc phân biệt. Dẫu sao, quá

trình sống vẫn không ngừng diễn tiến dù ta có nhận biết một đối tượng hay không. Sự thể nghiệm thực tại cũng như kinh nghiệm sống hằng ngày cho thấy: (1) sự vật luôn luôn được tri nhận tồn tại tiếp nối tương tục như thời gian, và (2) theo qui ước cộng đồng mỗi khi nói đến thời gian tức là nói đến ba thời, quá khứ, hiện tại, và vị lai, là những khái niệm do tâm cấu tạo và áp đặt trên sự vật. Như thế, dù là thời gian đồng hồ, thời gian vật lý, hay thời gian tâm lý, tất cả đều được tâm tri nhận hay cảm nhận. Khái niệm thời gian được qui ước cộng đồng công nhận, Phật giáo đơn giản thừa nhận không phân tích, xem đó chỉ là một khái niệm cần thiết để diễn tả các biến cố trong cuộc sống hằng ngày. Tuy nhiên, theo quan điểm Phật giáo, các biến cố kinh nghiệm thường ngày không trú ở trong hay trôi theo thời gian. Nói đúng hơn, các biến cố là thời gian và như vậy thời gian tuyệt đối bị bác bỏ.

Mặc dầu thời gian tuyệt đối không có, nhưng thời tánh (temporality) luôn luôn xuất hiện trong chính ngay quá trình, sự đang trở thành một tồn thể. Thời tánh liên kết rất chặt chẽ với khái niệm Duyên khởi. Theo Thanh tịnh đạo của Buddhaghosa (Phật Âm), Thích Nữ Trí Hải chuyển Việt ngữ, danh từ Duyên khởi (Pàli: *Patikkasamuppàda*) mô tả sự cùng sanh khởi (*samuppàda*) hỗ tương lệ thuộc của toàn bộ các pháp duyên sinh hay duyên khởi (Pàli: *paccayuppanna-dhamma*) y nơi (*patikko*) một phức thể các duyên pháp hay pháp làm duyên (Pàli: *paccaya-dhamma*). [Sự liên hệ giữa duyên pháp và pháp duyên sinh gọi là *paccaya*, *paccaya* này được đặt tên tùy thuộc theo đặc tính của duyên pháp.] Tuy số mục duyên pháp trong phức thể thay đổi tùy theo tông phái, chẳng hạn, trong *Thanh tịnh đạo*, tổng kê hai mươi bốn duyên; trong *Phẩm đầu* của *Trung luận*, Ngài Long Thọ chỉ nói đến bốn duyên, nhưng điểm đáng chú ý ở đây là phức thể

## VÔ THƯỜNG, DUYÊN KHỞI, VÀ KHÔNG TÁNH

ấy bao gồm các yếu tố và điều kiện đa thù đa dạng liên can đến sự diễn tiến của quá trình thể nghiệm. Những yếu tố và điều kiện này chẳng những biểu hiện cấu trúc của quá trình mà hơn nữa là nhân duyên thiết yếu phát sinh thức.

Xin chớ quên đây là những quá trình vi tiểu, vô cùng bé nhỏ so với quá trình tâm thức. Đây thực sự là những tâm sát na, đơn vị vận chuyển tiền thức (*preconscious units of movement*). Theo Thắng pháp, từ khi sự kích thích của đối tượng rõ ràng cho đến khi khái niệm hiện thành phải cần đến một Dục giới tốc hành tâm tồn tại đến bảy sát na. Trong các quá trình vi tiểu này, đều có tác động của đủ thứ duyên pháp. Chẳng hạn, chỉ đơn giản nhận thức một đối tượng là có ngay tác động của các duyên pháp như sở duyên duyên (*àrammana-paccaya*), vô gián duyên (*anantara-paccaya*), đẳng vô gián duyên (*samanantara-paccaya*), tiền sanh duyên (*purejāta-paccaya*), hậu sanh duyên (*pacchājāta-paccaya*), dị thực duyên (*vipāka-paccaya*), v.v., mỗi duyên pháp được mô tả rất tỉ mỉ ảnh hưởng như thế nào trên sự liên hệ phát sinh thức hay cũng có thể không phát sinh thức (*Thắng pháp tập yếu luận*). Mặc dầu các tâm sát na khởi diệt như điện chớp, nhưng sự phát triển tiền thức (chớ lầm với tiềm thức) vẫn có thể mô tả chung cánh liên hệ như thế nào với sự liễu giải và tu tập đường Đạo dẫn đến giác ngộ.

Tóm lại, duyên khởi là một quá trình thể nghiệm, yếu tố và điều kiện phân tử của quá trình là các *paccaya* (Phạn: *pratyaya*). Quá trình duyên khởi xuất sinh nhiều biến cố phức tạp kế tiếp nhau nhưng không theo thứ tự của một đoàn xe lửa. Ngoài ra, những biến cố ấy không thể phân ly thành nhiều tự thể độc lập. Lý do đơn giản là không có cái gì khu biệt chúng thành những cảnh giới riêng rẽ. Theo quan điểm Phật giáo mọi tác dụng phân biệt đều có tính cách trừu

tượng, do đó, thuộc cảnh giới của thể tục đê. Như vậy, tánh duy nhất của các biến cố thể nghiệm không ở nơi tánh khả khu phân và độc lập mà ở nơi tánh tùy duyên linh hoạt của sự vật. Duyên khởi như thế là một pháp hữu vi hiển bày phương thức tuy phức tạp nhưng duy nhất theo đó một biến cố thể nghiệm phát hiện.

Ngôn từ duyên khởi mô tả sự hội tập đầy động lực nhiều yếu tố và điều kiện hợp thành một toàn thể: sự đang trở thành một biến cố. Đó chính là tánh hiện thực cụ thể của quá trình thể nghiệm được “nhận thức” đủ lâu để sự đang trở thành một biến cố khác xuất hiện kế tiếp. Có thể nói theo ngôn ngữ thông thường, một duyên khởi đơn nhất “cần thời gian” để hiện thành, nhưng nên hiểu chữ “thời gian” ở đây có nghĩa của tiếng Phạn “*samaya*”, chứ không phải “*kàla*”. Chữ “*kàla*” mô tả thời gian ước lệ như năm, tháng, mùa, trong khi chữ “*samaya*” có rất nhiều nghĩa, trong số đó *samaya* có nghĩa là (1) hội, đến hội hợp với nhau, và (2) thời, thời tánh, tánh sát na (*ksana*). Như vậy chữ *samaya* diễn tả đúng hơn chữ *kàla* về sự hội tập và tánh sát na của sự đang trở thành (becoming).

Thời tánh cũng có thể ví như sự hiện thành một làn sóng trên biển cả. Làn sóng thể hiện luật tắc Duyên khởi trong sát na nó đang trú trong hiện tượng vô thường của nó. Thời tánh mô tả một sát na trì tục (a durational moment) hay an tịnh để nó tự hiển lộ. Tuy nhiên bản thể nó là Không (*sùnyatà*), do đó mà một làn sóng có thể nổi lên và chìm xuống trong nước. Như vậy thời tánh chẳng khác nào một thứ hiện tượng “dùng lại để nhìn” của quá trình duyên khởi. Chúng ta tất cả đang sống trong quá trình, song chúng ta không “thấy rõ” bởi vì chúng ta bị ba bệnh, tham, sân, si, bốn dòng nước bạo, đục, hữu, kiến, vô minh, và vô số phiền não khác nữa trôi

## VÔ THƯỜNG, DUYÊN KHỞI, VÀ KHÔNG TÁNH

buộc, làm chúng ta trôi giạt, chìm đắm trong các cảnh luân hồi, xoay vần với Bánh xe sinh tử. Trong Thanh tịnh đạo, Buddhaghosa xác nhận Bánh xe sinh tử, bánh xe của sự đang trở thành, “không có mỗi đầu được biết đến, không người làm, không người chịu, trống rỗng với mười hai kiêu rỗng, bánh xe ấy không ngừng ở đâu, nó cứ xoay vần mãi mãi.”

“Bánh xe sinh tử này chính là sự sanh khởi của hành do duyên vô minh, của thức do duyên hành, v.v... Do vậy nó không có một người chế tạo kèm theo nó, kiểu như một Phạm thiên được phỏng đoán là “Đấng tối cao, Sáng tạo chủ” thi hành nhiệm vụ tạo nên bánh xe sinh tử. Nó cũng không có một tự ngã kẻ như con người cảm thọ lạc khổ, theo kiểu “chính tự ngã này của tôi nói năng, cảm giác”. Tuy thế, vô minh cũng như các chi phần khác, là không trường tồn vì bản chất nó là sinh diệt. Nó không đẹp vì nó nhiễm ô và sanh ra nhiễm ô. Nó không vui vì bị bức bách bởi sinh diệt. Nó không có ngã tánh có thể thi hành quyền năng, vì nó hiện hữu tùy thuộc vào các điều kiện. Hoặc, vô minh, cũng như các chi phần khác, là không phải tôi, không phải của tôi, không phải ở trong tôi, cũng không sở hữu một cái tôi. Thế cho nên Bánh xe sinh tử này cần được hiểu là “trống rỗng với mười hai kiêu rỗng”. Như thế, bản thể của Bánh xe sinh tử tức mười hai chi là Không.

Giải thích Duyên khởi qua Bánh xe sinh tử hay Mười hai nhân duyên, chủ ý là khảo sát các hoạt động sinh mệnh, đặc biệt là hoạt động tâm lý của con người trong vòng luân hồi sinh tử. Đại khái Mười hai nhân duyên được dùng để hiển bày sự phát sinh của hiện thực tồn tại, đem kết hợp với thuyết luân hồi để nói rõ tướng trạng luân hồi trong tam thế. Ngài Long Thọ chỉ trích cách thuyết minh mười hai chi theo quan hệ dị thời nhân quả và chủ trương thuyết minh theo

quan hệ hỗ tương y tồn, đồng thời câu khởi. Duyên khởi dưới mắt Ngài một mặt là thế giới luân hồi, và mặt kia là tịch tịnh Niết bàn.

Trên phương diện luận lý học, một câu hỏi được đặt ra: Làm thế nào Duyên khởi thấu suốt hết tất cả pháp, hữu vi của thế giới luân hồi và vô vi của tịch tịnh Niết bàn? Hay, làm thế nào luân hồi và Niết bàn cùng chung một bản thể? Ngài Long Thọ trả lời: “Do có nghĩa Không nên tất cả các pháp được thành tựu” (*Trung luận* XXIV.14). Do đó, có thể hiểu rằng chính nhờ tánh Không mà qui hội vẹn toàn tất cả yếu tố và điều kiện cấu tạo quá trình thể nghiệm thành một tập hợp, hay trên một quan điểm khác, giải thích Không, cơ sở của tánh vô sai biệt, là bản thể của các sai biệt. Tánh Không, như vậy, là một thể nghiệm tối thượng về tánh đồng thời câu khởi hỗ tương y tồn, đan kết tất cả kinh nghiệm của chúng ta lại với nhau, vì tánh Không không bị hạn định trong thế giới sai biệt. Duyên khởi vận hành băng qua cả hai cảnh giới, luân hồi và Niết bàn, vì trong tự thể, Duyên khởi là một quá trình vô sai biệt trống rỗng. Quá trình vô sai biệt trống rỗng Duyên khởi có chiều kích “lớn hơn” và “rộng hơn” cảnh giới sai biệt của các tồn thể nên bao trùm luôn cả cảnh giới này. Sự tương dung nhiếp nhập giữa hai cảnh giới, sai biệt và vô sai biệt, được khai triển trong Hoa nghiêm thành khái niệm Pháp giới và trên phương diện thời tánh, quảng diễn thành huyền môn thứ chín trong đó mọi pháp đều được phân tích dọc theo mười thời, mỗi thời tự đầy đủ để cuối cùng tất cả hỗ tương nhiếp nhập trong một thời độc nhất.

Trong trường hợp Duyên khởi là một quá trình thể nghiệm vô sai biệt trống rỗng, thời Duyên khởi chính là thời tánh (*samaya*), sự cùng đến với nhau để trở thành một biến cố. Do đó, thời tánh là sự thể nghiệm tự tánh duyên khởi của vạn

pháp, đạt tới cái thấy vạn pháp như thật. Như thế, về mặt tu tập, thời tánh liên quan đến trạng thái *samatha* (tu tịnh, tu chí), an tịnh tâm để thấy rõ. Sự thành tựu *samatha* rất cần thiết để nhận thức được Thật tướng và Chân như, tức yếu tính và bản thể của tồn tại trong quá trình Duyên khởi. Thời tánh là chiều độ thanh tịnh của quá trình thể nghiệm. Đó là một cách tồn tại trong môi trường liên tục của sự sống và lãnh ngộ tánh tương tục của sự sống, một dòng sinh diệt liên tục. Thời tánh là “thời gian sống” và từ đó tuôn ra những cái thấy mâu nhiệm như bất sinh bất diệt, bất đoạn bất thường, bất nhất bất nhị, bất lai bất xuất, tương tức và tương nhập.

**Duyên khởi: Ngôn thuyết của chư Bồ tát.**

Có người cho rằng *Trung luận* chấm dứt ở Phẩm XXV: Quán Niết bàn và hai Phẩm cuối, XXVI và XXVII, là phụ lục. Quả thật luận chứng về Duyên khởi khai triển trong hai Phẩm này, đặc biệt là trong Phẩm XXVI, khác với luận chứng trình bày trong 25 Phẩm đầu. Hãy đọc lại Phẩm XXVI: Quán Mười hai nhân duyên.

***Trung luận. Phẩm XXVI: Quán Mười hai nhân duyên***

Dịch Việt từ Phạn (Tuệ Sỹ)

XXIV.1. Chúng sinh, bị trùm kín bởi vô minh, tạo tác ba hành dẫn đến tái sinh. Do ba nghiệp này chúng đi đến nẻo thọ sinh.

XXIV.2. Do duyên là hành, thức đi vào nẻo thọ sinh. Rồi do thức đi vào (các nẻo), danh sắc được lưu nhuận.

XXIV.3. Do danh sắc được lưu nhuận, sáu xứ xuất hiện. Khi sáu xứ xuất hiện, xúc hiện hành.

XXIV.4. Do duyên đến mắt, sắc và ức niệm (tác ý, *samanvhra*), và cũng do duyên đến danh sắc, thức hiện hành.



XXIV.5. Xúc là tổ hợp ba (ba hòa hiệp: *saṃnipta-traya*), đó là sắc, thức và mắt. Do từ xúc, thọ hiện hành.

XXIV.6. Do duyên đến thọ mà có ái. Thật vậy, thọ là đối tượng được khát ái. Do khát ái mà hình thành bốn thủ.

XXIV.7. Do có thủ mà hữu của kẻ chấp thủ (*updṭṭ*: thủ giả) hiện hành. Nếu không có thủ, nó được giải thoát, không tồn tại hữu.

XXIV.8. Hữu, đó là năm uẩn. Từ hữu, sinh hiện hành, và các khổ già, chết, v.v., và ưu phiền cùng với bi ai.

XXIV.9. Thất vọng, buồn phiền hiện hành từ sinh; đó là sự phát sinh của khổ (uẩn) thuần khổ.

XXIV.10. Như vậy, sự vô tri tác thành các hành, là những gốc rễ của luân hồi. Cho nên, vô tri là tác giả chứ không phải là tri, vì tri là sự thấy lẽ chân thật.

XXIV.11. Do vô minh diệt nên các hành không hiện khởi. Vô minh diệt do bởi trí, vì chính là sự tu quán (pháp duyên khởi) này.

XXIV.12. Do sự diệt tận của các duyên như vậy như vậy mà các duyên như vậy như vậy không hiện khởi hiện hành; và khối lớn thuần khổ này như vậy được diệt tận.

Trong *Trung luận*, Duyên khởi được quan niệm ngay từ đầu là “tịch diệt chư hý luận”. Đến Phẩm XXIV, lại nói: “Duyên khởi là Không” (bài tụng 18). Sau đó, Phẩm XXVI đề cập Duyên khởi một lần nữa. Tuy nhiên, Duyên khởi thuyết giảng trong suốt 25 Phẩm đầu biểu tượng Chân đế (*paramàrtha*) siêu việt ngôn ngữ, còn Duyên khởi mô tả trong Phẩm XXVI thời theo phương thức của triết lý A tì đàm, triết lý mà Ngài Long Thọ không ngớt lời bài bác. Nói

cách khác, Duyên khởi trong Phẩm XXVI là của Sinh chứ không phải của Vô sinh.

Tương cần nhắc lại đây Duyên khởi hiểu theo triết lý A tì đàm có nghĩa là một phần tử của thế giới (hay một tổ hợp phần tử) (x) sinh khởi, hay đang sinh khởi, từ một phần tử (hay tổ hợp phần tử) khác (y) do quan hệ nhân quả. Duyên khởi như vậy biểu tượng quan hệ nhân quả giữa một số hạn định phần tử của thế giới. Trong trường hợp này y xem như tác dụng làm nhân từ đó x sinh khởi, x và y đều giả định là tự thể riêng biệt. Như vậy, quan hệ nhân quả theo A tì đàm là một quan hệ giữa một sự thể có tự tính và một sự thể khác cũng có tự tính. Căn cứ vào tương quan nhân quả hiểu theo cách đó, A tì đàm giải thích Mười hai nhân duyên như một chuỗi mười hai xích duyên khởi. Ngài Long Thọ, ngược lại, phủ định tự thể tức sự thể có tự tính. Một trong những nét đặc sắc của *Trung luận* là, Duyên khởi thay vì giải thích như là quan hệ một chiều đi từ một chi phần (anga) x của quan hệ đến một chi phần khác y, thời được nhấn mạnh là một quan hệ hỗ tương y tồn, “y sinh khởi lệ thuộc x ( $x \rightarrow y$ ) và x sinh khởi lệ thuộc y ( $y \rightarrow x$ ), cả x lẫn y đều không có tự tính”. Lập cước trên quan điểm này, *Trung luận* bác bỏ sự tồn tại độc lập của vạn pháp trong thế giới hiện tượng.

Trên phương diện tục đế, giải thích Duyên khởi là hỗ tương y tồn tức là khẳng định sự tồn tại của hai hay nhiều chi phần tương quan liên hệ qua Duyên khởi và mỗi quan hệ giữa các chi phần ấy. Thật vậy, Duyên khởi (*pratitya-samutpàda*) nói đến sự sinh khởi (*samutpàda*) của một sự vật y (*pratitya*) trên một sự vật khác, và biểu thị sự khẳng định một quan hệ giữa hai hay nhiều chi phần. Nhưng theo cách *Trung luận* trình bày Duyên khởi thời chẳng những sự tồn tại của hai hay nhiều chi phần của mỗi quan hệ ấy bị phủ định, mà ngay

cả quan hệ ấy cũng bị phủ định. Nói cách khác, trong *Trung luận* Duyên khởi biểu tượng thể tục để có hai nghĩa: ngoài ý nghĩa hỗ tương y tồn còn có ý nghĩa tịch diệt tất cả hý luận. Theo ý nghĩa thứ hai này, Duyên khởi trở vào một trạng thái “diệu hữu” trong đó thể tục để dưới hình thức hý luận đã bị bác bỏ.

Tuy nhiên, hai nghĩa ấy không thể áp dụng đồng thời bởi vì hỗ tương y tồn đòi hỏi phải có hai hay nhiều chi phần, trong lúc sự đình chỉ tất cả hý luận có nghĩa là các chi phần tham gia trong một quan hệ hỗ tương y tồn không còn tồn tại nữa vì những chi phần tạo lập một quan hệ căn cứ trên Duyên khởi không gì khác là một phần của hý luận. Duyên khởi theo nghĩa thứ nhất là ngôn thuyết của phạm nhân; Duyên khởi theo nghĩa thứ hai là ngôn thuyết đã “diệu hữu hóa” tức là ngôn thuyết của các bậc Thánh đã giải ngộ nay quay trở lại thể tục với nguyện ước hóa độ chúng sinh.

Từ lâu các nhà luận giải *Trung luận* đã nhận thấy sự khác biệt trong cách thuyết giải Duyên khởi trong Phẩm XXVI và trong 25 Phẩm trước đó. Theo *Akutobhayà (Vô úy luận)*, tập luận giải *Trung luận* xưa nhất còn giữ lại đến nay, “Ở đây [người đối luận] đề xướng như sau: ‘[Đến nay] ông [chỉ luận chủ] dạy nhập Chân đế theo Đại thừa giáo, bây giờ ông hãy dạy nhập Chân đế theo Thanh văn thừa giáo’, do đó, mười hai bài tụng của Phẩm XXVI được viết để đáp lại. Như thế, tác giả của *Akutobhayà* thừa biết thuyết Duyên khởi trong Phẩm XXVI là của Thanh văn thừa, và ở đây Thanh văn thừa giáo hiển nhiên ám chỉ những giáo thuyết của triết lý A-tì-đàm. Thanh Mục cũng nhận ra Duyên khởi trong Phẩm XXVI là “pháp Thanh văn”. “Hỏi: [Đến nay] ông [chỉ luận chủ] nói về đạo Đệ nhất nghĩa [Chân lý tuyệt đối] trong Đại thừa giáo, nay tôi muốn nghe nói pháp Thanh văn đưa vào

đạo Đệ nhất nghĩa như thế nào?” Lời giải thích Phẩm này của Thanh Mục có nhiều điểm tương đồng với của Atukobhaya.

Có thể nào Ngài Long Thọ chấp nhận không phân tích và không thay đổi thuyết Mười hai nhân duyên của Nhất thiết Hữu bộ? Ngay từ bài tụng mở đầu tác phẩm *Trung luận* mọi chỉ trích của Ngài chủ yếu là nhắm vào thuyết Duyên khởi của triết lý A tì đàm. Thế mà tại sao thuyết ấy lại được trình bày không thay đổi trong phần cuối của cùng một tác phẩm? Hay đây là kết quả của Ngài đã thử tìm cách, hoặc đã thành tựu, dung nhiếp học thuyết Duyên khởi của A tì đàm vào trong hệ thống tư tưởng của Ngài?

Nhiều học giả nhận xét Ngài Long Thọ không đơn giản bác bỏ triết lý A tì đàm. Chẳng hạn, sau khi dùng thí dụ “nhiễm” (*rāga*) và “người nhiễm” (*rakta*) trong Phẩm VI: Quán nhiễm nhiễm giả để chỉ cho thấy thuyết Duyên khởi của Ngài Long Thọ phủ định sự sinh khởi của một chi phần y lệ thuộc một chi phần khác x, Saigusa Mitsuyoshi phê bình: “Toàn thể Phẩm XXVI là để dành cho thuyết Mười hai nhân duyên của A tì đàm, và bài tụng XXIII.22 (bản dịch Hán của La Thập) hiển bày chuỗi quan hệ nhân quả, ‘diệt diên đảo → diệt vô minh → diệt các hành’.” [Engi no kōsatsu (Một ý nghĩ về Duyên khởi), Indogaku bukkyōgaku Kenkyū. Vol. 6, No. 2. 1958] Quả thật trong *Trung luận* Ngài Long Thọ không chỉ chỉ trích triết lý A tì đàm, mà còn thi thiết những khái niệm căn bản để dựng lập hệ thống tư tưởng của Ngài theo triết lý A tì đàm. Thí dụ: bốn duyên bị phủ định trong Phẩm I, *Trung luận*, có cơ sở trong hệ thống triết học A tì đàm. Nếu sự chấp nhận triết lý A tì đàm trong Phẩm XXVI không biểu thị một sự thỏa hiệp, thời vì lý do gì mà Ngài

Long Thọ trong khi bài bác thuyết Duyên khởi của A ti đàm lại có lúc tuồng như “khẳng nhận” thuyết ấy?

Trong tập *Prajñāpradīpa* chú giải *Trung luận*, Thanh Biện (Bhāvaviveka) cắt nghĩa mục tiêu của Phẩm XXVI là trình bày Duyên khởi trong dạng ngôn thuyết (vyavahāra) thường ngày. Ngài xác nhận Duyên khởi mô tả trong Phẩm XXVI không phải là cảnh giới trong đó mọi hý luận đều đình chỉ, mà là Duyên khởi trong dạng hý luận. Đó cũng là nhận xét của Nguyệt Xứng trong tập luận giải *Trung luận Prasannapadā*. Nhưng khác với tác giả của *Atukobhayā* và Thanh Mục, Ngài không đồng hóa nội dung của Phẩm XXVI với Thanh văn thừa giáo. Theo Ngài, Phẩm này viết ra là để giải đáp câu hỏi, “Thế nào là bản thể của Duyên khởi đề cập trong bài tụng XXIV.18?” và thuyết minh tường tận ý nghĩa của Giã danh nói đến trong bài tụng ấy.

Không phải lần đầu trong Phẩm XXVI *Trung luận* đề cập sự tồn tại hay sinh khởi của các chi phần tương quan liên hệ qua Duyên khởi như được mô tả trong Phẩm XXVI. Bồ tát Long Thọ đã phát biểu ngay quan điểm của Ngài, “Duyên (*pratītya*) tác nghiệp, tác giả sinh khởi/ Duyên (*pratītya*) tác giả, tác nghiệp sinh khởi.” trong bài tụng VIII.12. Ở đây sự tồn tại của các chi phần (tác giả và tác nghiệp) tương quan liên hệ qua Duyên khởi và của quan hệ hỗ tương y tồn giữa chúng (sự sinh khởi của [ ] lệ thuộc [ ]) được khẳng định rõ ràng. Nhưng trong chuỗi mười hai xích duyên khởi mô tả trong Phẩm XXVI không có sự tương quan liên hệ qua lại hai chiều đó. Nói cách khác, chuỗi mười hai xích duyên khởi không thuộc loại ‘y sinh khởi lệ thuộc x và x sinh khởi lệ thuộc y’. Ngoài ra, theo quan điểm của Ngài Long Thọ, các chi phần tương quan liên hệ qua Duyên khởi bao gồm không những các chi như vô minh, hành, thức, v.v... mà còn các

chi phần hỗ tương lệ thuộc, như tác nghiệp và tác giả, hay người đi và đi.

Trong bài tụng XVIII.5, Ngài Long Thọ viết: “Nghiệp và phiền não sinh khởi từ vọng tưởng phân biệt (*vikalpa*)/ [Vọng tưởng phân biệt] sinh khởi từ hý luận (*prapanca*)” và như thế là Ngài xác nhận một quan hệ nhân quả giữa những tự thể ấy. Trong trường hợp này, chiều hướng của sát na ngay lúc “Nghiệp và phiền não sinh khởi từ vọng tưởng phân biệt” là cố định, không thể đảo ngược. Chuỗi quan hệ nhân quả, ‘hý luận → vọng tưởng phân biệt → nghiệp và phiền não’ có thể mô tả là chuỗi ba xích duyên khởi của Ngài Long Thọ. Giống như chuỗi mười hai xích duyên khởi, chuỗi ba xích duyên khởi trong *Trung luận* cũng mô tả sự tiến hóa của thế giới. Như vậy, Duyên khởi được mô tả bằng ngôn từ biểu tượng.

Theo trên, *Trung luận* khẳng nhận sự tồn tại hay sinh khởi của những chi phần tương quan liên hệ qua Duyên khởi không chỉ ở trong Phẩm XXVI. Trong *Trung luận*, Duyên khởi biểu tượng thế tục đế trong dạng hý luận cùng tồn tại không phân biệt với Duyên khởi biểu tượng Chân đế trong đó mọi hý luận đều đình chỉ. Chủ trương hai dạng Duyên khởi như vậy là vì Bồ tát Long Thọ muốn chỉ cho thấy cấu trúc quá trình tu tập, trước tiên phải phủ định hết thảy mọi hiện tượng, một khi đã phủ định đến cực điểm, mọi hý luận đình chỉ, thời Chân đế, một đại khẳng định, trực hiện và ảnh hưởng thấu qua cảnh giới của thế tục đế. Thế tục đế trong dạng hý luận bị bác bỏ nay được “phục hoạt”, chuyển thành ngôn thuyết được “diệu hữu hóa”. Và Duyên khởi nói đến trong Phẩm XXVI ở cuối *Trung luận* không gì khác là ngôn thuyết được “diệu hữu hóa” sau một quá trình tu chứng đầy thử thách. Đợi đến cuối *Trung luận*, khi hành giả được dẫn

dắt đã hiểu rõ muốn liễu giải Duyên khởi thời phải thông đạt quan hệ hai chiều và đồng thời giữa cảnh giới của Chân đế và thế giới hữu vi, Bồ tát Long Thọ sử dụng một cách thức phát biểu Duyên khởi của Hữu bộ, bộ phái mà chủ trương bị Ngài thường xuyên chỉ trích nặng nề. Ngài thấy đã đến lúc chấm dứt sự chỉ trích vì nghĩ rằng đã thành tựu dung nhiếp kiến giải của Hữu bộ vào trong kiến giải của chính Ngài về cấu trúc quá trình tu tập thực chứng tánh Không.



## 2. Sinh, trụ, diệt trong Phẩm VII Trung Luận

### A. Phẩm VII: Quán Tam Tướng (Dịch Việt).

VII.1. Nếu sinh là pháp hữu vi/ Thời nó phải có đủ ba tướng./ Nếu sinh là pháp vô vi/ Thời sao gọi nó là tướng hữu vi?//

VII.2. Ba tướng hoặc tụ hoặc tán/ Không thể biểu thị tướng hữu vi của nó./ Làm sao nơi một chỗ/ Cùng một lúc có đủ ba tướng?//

VII.3. Nếu bảo rằng mỗi tướng sinh, trụ, diệt/ Lại có ba tướng hữu vi/ Như thế tức là vô cùng/ Nếu không có ba tướng hữu vi tức chẳng phải hữu vi.//

VII.4. Khi tướng sinh sinh sinh khởi/ Nó sinh ra bốn sinh./ Khi tướng bốn sinh sinh khởi/ Trở lại sinh ra sinh sinh.//

VII.5. Nếu cho sinh sinh ấy/ Có thể sinh ra bốn sinh/ Sinh sinh từ bốn sinh mà có/ Sao có thể sinh ra bốn sinh.//

VII.6. Nếu cho bốn sinh ấy/ Có thể sinh ra sinh sinh/ Bốn sinh từ sinh sinh mà có/ Sao có thể sinh ra sinh sinh?//

VII.7. Nếu sinh sinh khi sinh/ Có thể sinh ra bốn sinh/ Sinh sinh còn chưa có/ Thời sao có thể sinh bốn sinh?//

VII.8. Nếu bốn sinh khi sinh/ Có thể sinh ra sinh sinh// Bốn sinh còn chưa có/ Thời sao có thể sinh ra sinh sinh?//

VII.9. Như đèn có thể tự chiếu sáng/ Cũng có thể chiếu sáng cái khác/ Pháp sinh cũng như vậy/ Tự sinh và cũng sinh cái khác.//

VII.10. Trong đèn tự nó không có tối/ Chỗ đèn chiếu đến cũng không có tối/ Phá bóng tối mới gọi là chiếu sáng/ Không có bóng tối thì không có sự chiếu sáng.//

VII.11. Làm sao khi đèn mới đốt lên/ Mà có thể phá tối/ Vì khi đèn mới đốt lên/ Không thể kịp chiếu đến bóng tối.//

VII.12. Đèn nếu chưa chiếu đến bóng tối/ Mà có thể phá bóng tối/ Như vậy, đèn chỉ ở chỗ này/ Là có thể phá tất cả bóng tối.//

VII.13. Nếu đèn có thể tự chiếu sáng/ Cũng có thể chiếu sáng vật khác/ Thời bóng tối có thể tự che tối/ Cũng có thể che tối vật khác.//

VII.14. Tương sinh ấy nếu chưa sinh/ Thời làm sao có thể tự sinh?/ Nếu đã tự sinh rồi/ Thời cần gì sinh nữa?//

VII.15. Tương sinh chẳng phải sinh rồi mà sinh/ Cũng chẳng phải chưa sinh mà sinh./ Khi đang sinh cũng không sinh/ Như đã giải đáp ở Phẩm Khứ lai.//

VII.16. Nếu khi đang sinh có sinh/ Việc ấy đã không thành./ Tại sao còn nói khi các duyên hòa hợp/ Bấy giờ được sinh?//



VII.17. Nếu pháp do các duyên sinh/ Tức là tính tịch diệt./  
Thế nên sinh và đang sinh/ Cả hai đều tịch diệt.//

VII.18. Nếu có pháp chưa sinh/ Nói pháp này ắt phải sinh./  
Pháp này trước đã có/ Đâu cần gì sinh nữa?//

VII.19. Nếu nói tướng sinh này sinh ra cái đang được sinh/  
Ấy là khả năng sinh cái được sinh/ Thời có sinh nào/ Mà có  
thể sinh ra tướng sinh ấy?//

VII.20. Nếu cho rằng có sinh sinh ra tướng sinh ấy/ Thời  
sinh sinh mãi vô cùng./ Nếu không có sinh nào sinh ra tướng  
sinh ấy/ Thời mọi pháp cũng tự sinh như thế.//

VII.21. Pháp có, không thể sinh/ Pháp không có, cũng không  
thể sinh/ Pháp có và không có cũng không sinh/ Nghĩa ấy  
trước kia đã nói.//

VII.22. Nếu các pháp khi diệt/ Khi ấy không thể sinh/ Pháp  
nếu không diệt/ Là hoàn toàn không có việc ấy.//

VII.23. Pháp không trụ thời không trụ/ Pháp trụ cũng không  
trụ/ Pháp đang trụ cũng không trụ/ Vì không sinh làm sao có  
trụ?//

VII.24. Nếu các pháp khi diệt/ Thời không thể trụ/ Pháp nếu  
không diệt/ Là hoàn toàn không có việc ấy.//

VII.25. Tất cả pháp hữu vi/ Đều là tướng già chết/ Chung  
cùng không thấy có pháp/ Lia ngoài già chết mà có trụ.//

VII.26. Trụ không do tự tướng mà trụ/ Cũng không do tướng  
khác mà trụ/ Giống như sinh, không tự sinh/ Cũng không do  
tướng khác mà sinh.//

VII.27. Pháp đã diệt thời không còn diệt/ Pháp chưa diệt  
cũng không diệt/ Khi đang diệt cũng không diệt/ Không sinh  
thời làm sao có diệt?//

VII.28. Pháp nếu có trụ/ Thời không thể diệt/ Pháp nếu không trụ/ Thời không thể diệt.//

VII.29. Pháp ấy vào lúc ấy/ Không diệt ngay lúc ấy/ Pháp ấy vào lúc khác/ Không diệt ngay lúc khác.//

VII.30. Như tất cả các pháp/ Tướng sinh không có được/ Tướng sinh đã không có/ Tức tướng diệt cũng không có.//

VII.31. Nếu pháp là thật có/ Tức là không có diệt./ Không thể trong một pháp/ Mà có đủ hai tướng có và không.//

VII.32. Nếu pháp là không có/ Thời không có diệt/ Ví như cái đầu thứ hai/ Không có nên không thể cắt đứt.//

VII.33. Pháp không do tự tướng diệt/ Cũng không do tha tướng diệt/ Giống như tự tướng không sinh/ Tha tướng cũng không sinh.//

VII.34. Tướng sinh, trụ, diệt không thành/ Nên không có pháp hữu vi/ Pháp hữu vi không có/ Sao được có pháp vô vi?//

VII.35. Như huyễn cũng như mộng/ Như thành Càn thất bà/ Nói sinh, trụ, diệt/ Tướng nó cũng như vậy.//

## **B. Luận giải.**

Trong Phẩm này, Bồ tát Long Thọ phản bác kiến chấp sai lầm của đối phương cho rằng pháp làm duyên và pháp duyên khởi hoặc hiện hữu sẵn có thực hữu định tánh nơi tự tính của chúng, hoặc phi hữu, nghĩa là hoàn toàn không có, ngay cả giả hữu tức có một cách tương đối và vọng hữu tức có do biến kế sở chấp. Đối phương nêu ra hai vấn đề đòi phải giải đáp. Một, giả sử nếu chấp nhận các pháp hữu vi là Không với lý do duyên sinh, thời sự sinh khởi vẫn phải có yếu tính quyết định. Bởi vì nếu sự sinh khởi không thật có thời các

pháp không thể thật không. Hai, nếu sự sinh khởi là Không thời ba tướng, sinh, trụ, diệt, phi hữu. Vì ba biểu tướng ấy định nghĩa pháp hữu vi và vì chúng phi hữu nên pháp hữu vi tất nhiên không có, trái với nhận thức thường nghiệm thấy có các hiện tượng. Họ bảo trước hết các pháp phải hiện hữu thời câu nói “các pháp đều Không” của ngài Long Thọ mới có ý nghĩa. Vậy phải giải thích như thế nào sự mâu thuẫn giữa sự hiện hữu của các pháp và tánh Không của sự sinh khởi?

Ngay bài tụng đầu, ngài Long Thọ xác quyết sinh khởi không phải là pháp hữu vi, cũng không phải là pháp vô vi.

VII.1. (Hán) Nhược sinh thị hữu vi/ Tắc ưng hữu tam tướng/  
Nhược sinh thị vô vi/ Hà danh hữu vi tướng.//

VII.1. (Việt) Nếu sinh là pháp hữu vi/ Thời nó phải có đủ ba tướng./ Nếu sinh là pháp vô vi/ Thời sao gọi nó là tướng hữu vi?//

Nếu sinh khởi là pháp hữu vi thời nó có ba tướng sinh, trụ, diệt, do đó sinh khởi là vô thường. Như thế, sự vật có khi sinh khởi không do duyên sinh, trái với luật tắc duyên khởi.

Nếu sinh khởi là pháp vô vi, thời nó từ đâu đến? Giả sử cho rằng sinh khởi không phải là pháp hữu vi, hóa ra nó tự hữu, hiện hữu độc lập, không tùy thuộc vào bất cứ điều kiện hay quan hệ nào, trái với nguyên lý mọi sự vật đều do duyên sinh.

Lại nữa, sinh, trụ, diệt có thể hoặc mỗi tướng riêng, hoặc cả ba hòa hợp lại làm biểu tướng cho các pháp hữu vi. Cả hai cách đều không thể được.

VII.2. (Hán) Tam tướng nhược tị tán/ Bất năng hữu sở tướng/  
Vân hà ư nhất xứ/ Nhất thời hữu tam tướng.//

VII.2. (Việt) Ba tướng hoặc tụ hoặc tán/ Không thể biểu thị tướng hữu vi của nó./ Làm sao nơi một chỗ/ Cùng một lúc có đủ ba tướng?//

Lý do: Nếu mỗi tướng riêng thời hóa ra nơi trong một pháp có phần có tướng này, không có tướng kia: có phần sinh, không trụ, diệt; có phần trụ, không sinh, diệt; có phần diệt, không sinh, trụ. Còn nếu hòa hợp thời ba tướng ấy trái nhau, không thể cùng trong một lúc có đủ ba tướng.

Hơn nữa,

VII.3. (Hán) Nhược vị sinh trụ diệt/ Cánh hữu hữu vi tướng/  
Thị tức vi vô cùng/ Vô tức phi hữu vi.//

VII.3. (Việt) Nếu bảo rằng mỗi tướng sinh, trụ, diệt/ Lại có ba tướng hữu vi/ Như thế tức là vô cùng/ Nếu không có ba tướng hữu vi tức chẳng phải hữu vi.//

Nếu cho rằng mỗi tướng sinh, trụ, diệt có sinh, có trụ, có diệt thời mỗi một trong ba tướng này lại còn có ba tướng, thế thời vô cùng.

Đối phương muốn chứng tỏ không phạm lỗi nghịch suy vô cùng nên bảo sinh sinh, nghĩa là sự sinh khởi của sinh khởi, là sự sinh ra bản sinh, tức sự sinh khởi đầu. Và sự sinh khởi đầu sinh ra sự sinh khởi của sinh khởi.

VII.4. (Hán) Sinh sinh chi sở sinh/ Sinh ư bỉ bản sinh/ Bản sinh chi sở sinh/ Hoàn sinh ư sinh sinh.//

VII.4. (Việt) Khi tướng sinh sinh sinh khởi/ Nó sinh ra bản sinh./ Khi tướng bản sinh sinh khởi/ Trở lại sinh ra sinh sinh.//

Như vậy đối phương chấp nhận hai mặt sinh khởi. Về mặt tướng, đó là quan hệ tương giao lệ thuộc giữa các hiện

tượng, thể hiện tính chất vô thường bất định của các hiện tượng. Quan hệ tương giao lệ thuộc này tự nó là duyên khởi, và về mặt thể, nó nương vào bốn sinh tức sự sinh khởi đầu mà sinh khởi. Trong hai câu đầu của VII.4, đối phương muốn nói nếu quan tâm riêng chỉ sự sinh khởi mà thôi thì không có gì khác ngoài bốn sinh tức sự sinh khởi đầu. Nhưng hai câu cuối bảo rằng một khi sự sinh khởi đầu sinh khởi thì phát hiện những giả tướng luôn luôn hóa dịch đổi mới qua luật tắc duyên khởi mà hiện hữu trên bề mặt.

Trong bốn bài tụng kế tiếp, để phản bác lập luận của đối phương, Bồ tát Long Thọ nêu lên những thắc mắc không giải đáp được. Bài tụng VII.5 đặt câu hỏi: Từ bốn sinh mà sinh ra thì hỏi làm thế nào sinh sinh lại sinh ra bốn sinh được?

VII.5. (Hán) Nhược vị thị sinh sinh/ Năng sinh ư bốn sinh/  
Sinh sinh tông bốn sinh/ Hà năng sinh bốn sinh.//

VII.5. (Việt) Nếu cho sinh sinh ấy/ Có thể sinh ra bốn sinh/  
Sinh sinh từ bốn sinh mà có/ Sao có thể sinh ra bốn sinh.//

Bài tụng VII.6 đảo ngược câu hỏi trên: Từ sinh sinh mà sinh ra thì hỏi làm sao bốn sinh lại sinh ra sinh sinh?

VII.6. (Hán) Nhược vị thị bốn sinh/ Năng sinh ư sinh sinh/  
Bốn sinh tông bị sinh/ Hà năng sinh sinh sinh.//

VII.6. (Việt) Nếu cho bốn sinh ấy/ Có thể sinh ra sinh sinh/  
Bốn sinh từ sinh sinh mà có/ Sao có thể sinh ra sinh sinh?//

Lại nữa,

VII.7. (Hán) Nhược sinh sinh sinh thời/ Năng sinh ư bốn sinh/  
Sinh sinh thượng vị hữu/ Hà năng sinh bốn sinh.//

VII.7. (Việt) Nếu sinh sinh khi sinh/ Có thể sinh ra bốn sinh/  
Sinh sinh còn chưa có/ Thời sao có thể sinh bốn sinh?//

Nghĩa là, giả sử sinh sinh sinh ra bốn sinh, nhưng kỳ thật khi ấy chưa từ bốn sinh sinh ra, tức sinh sinh chưa có tự thể, thời lấy gì mà sinh ra bốn sinh?

Bài tụng VII.8 đặt vấn đề ngược lại: giả sử bốn sinh sinh ra sinh sinh, nhưng kỳ thật lúc ấy chưa từ sinh sinh sinh ra, tức chưa có bốn sinh, thời làm sao sinh ra sinh sinh?

VII.8. (Hán) Nhược bốn sinh sinh thời/ Năng sinh ư sinh sinh/ Bốn sinh thượng vị hữu/ Khả năng sinh sinh sinh.//

VII.8. (Việt) Nếu bốn sinh khi sinh/ Có thể sinh ra sinh sinh// Bốn sinh còn chưa có/ Thời sao có thể sinh ra sinh sinh?//

Đối phương đề ra thí dụ đèn có thể chiếu sáng vật khác hay tự chiếu sáng mình để suy diễn rằng sự sinh khởi cũng như vậy, có thể sinh ra cái khác hay tự sinh mình.

VII.9. (Hán) Như đăng năng tự chiếu/ Diệc năng chiếu ư bi/ Sinh pháp diệc như thị/ Tự sinh diệc sinh bi.//

VII.9. (Việt) Như đèn có thể tự chiếu sáng/ Cũng có thể chiếu sáng cái khác/ Pháp sinh cũng như vậy/ Tự sinh và cũng sinh cái khác.//

Với cách lập luận như thế, đối phương cho thấy mọi hiện tượng khác đều tùy thuộc sự sinh khởi nhưng sự sinh khởi, trái lại, có thực chất và độc lập đối với các hiện tượng khác. Như vậy, có sự sai khác giữa sinh khởi và duyên dĩ sinh tức hiện tượng duyên sinh. Trong thí dụ cái đèn, đối phương thấy sự sai khác giữa cái được và cái không được chiếu sáng giống như sự sai khác giữa duyên dĩ sinh tùy thuộc cái khác và sự sinh khởi có tính cách độc lập đối với cái khác.

Các bài tụng kế tiếp giải thích vì sao lập luận của đối phương không đúng. Theo Bồ tát Long Thọ, nếu làm nhận ánh sáng là thật thể có yếu tính quyết định, thời chỗ nào ánh sáng

vắng mặt, chỗ ấy tất không có tự thể của ánh sáng. Và sự không hiện diện tự thể của ánh sáng chính là tự thể của bóng tối. Điều rõ ràng trong thí dụ đèn là không có vật gì là không được chiếu sáng: sự vật chung quanh đèn và đèn đều được chiếu sáng. Bài tụng VII.10 cắt nghĩa vì đèn tự bản thể không tối, chỗ đèn chiếu đến cũng không tối. Phá bóng tối nên gọi là chiếu sáng, không có bóng tối thời không có chiếu sáng. Vậy không thể nói chiếu sáng cái khác, cũng không thể nói tự chiếu sáng mình.

VII.10. (Hán) Đăng trung tự vô âm/ Trụ xứ diệt vô âm/ Phá âm nãi danh chiếu/ Vô âm tắc vô chiếu.//

VII.10. (Việt) Trong đèn tự nó không có tối/ Chỗ đèn chiếu đến cũng không có tối/ Phá bóng tối mới gọi là chiếu sáng/ Không có bóng tối thời không có sự chiếu sáng.//

Ngoài ra, sự chiếu ánh sáng và sự phá bóng tối cùng đồng một nghĩa. Vậy nếu đèn chiếu sáng vào sự vật bằng cách đưa ánh sáng đến tận sự vật thời cách phá bóng tối là đưa ánh sáng đến tận bóng tối. Nhưng thử hỏi:

VII.11. (Hán) Vân hà đăng sinh thời/ Nhi năng phá ư âm/ Thử đăng sơ sinh thời/ Bất năng cập ư âm.//

VII.11. (Việt) Làm sao khi đèn mới đốt lên/ Mà có thể phá tối/ Vì khi đèn mới đốt lên/ Không thể kịp chiếu đến bóng tối.//

Và lại, nếu đưa ánh sáng đến tận để phá bóng tối thời ánh sáng và bóng tối cùng một lúc ở tại một chỗ, do đó có mâu thuẫn. Nếu không đi đến bóng tối mà có thể phá bóng tối thời ở chỗ đốt đèn có thể phá hết tất cả bóng tối ở bất kỳ chỗ nào.

VII.12. (Hán) Đẳng nhược vị cập âm/ Nhi năng phá âm giả/  
Đẳng tại ư thử gian/ Tắc phá nhất thiết âm.//

VII.12. (Việt) Đèn nếu chưa chiếu đến bóng tối/ Mà có thể  
phá bóng tối/ Như vậy, đèn chỉ ở chỗ này/ Là có thể phá tất  
cả bóng tối.//

Hơn nữa, nếu cho rằng tự thể của đèn tự chiếu sáng mình và  
chiếu sáng vật khác, thời vì bản chất của bóng tối là che tối  
sự vật và sự vật với tự thể là bóng tối tất nhiên che tối mình  
và các sự vật khác, cho nên bóng tối che tối bóng tối. Như  
thế làm sao thấy được bóng tối?

VII.13. (Hán) Nhược đẳng năng tự chiếu/ Diệc năng chiếu ư  
bỉ/ Âm diệc ưng tự âm/ Diệc năng âm ư bỉ.//

VII.13. (Việt) Nếu đèn có thể tự chiếu sáng/ Cũng có thể  
chiếu sáng vật khác/ Thời bóng tối có thể tự che tối/ Cũng có  
thể che tối vật khác.//

Như vậy, không thể lấy đèn làm thí dụ cho tướng sinh, tự  
sinh và sinh ra tướng khác. Vì sao? Sự thấy đèn đốt sáng và  
sự thấy đèn hay sự vật khác đều cùng do một quá trình nhận  
thức giống nhau. Nói theo khoa học, cách thức các quang tử  
(photon) đi đến mắt ta từ đèn hay từ ngọn lửa của đèn cũng  
là cách thức chúng đến từ những sự vật khác trong vùng  
chung quanh. Và giống như trường hợp sự thấy được sự vật  
trong vùng chung quanh đèn tùy thuộc một số điều kiện, sự  
thấy được đèn cũng thế. Do đó, không thể lấy đèn có thể  
chiếu sáng vật khác hay tự chiếu sáng mình làm thí dụ phân  
biệt tính cách độc lập của sự sinh khởi và tính cách duyên  
sinh của duyên dĩ sinh.

Bây giờ trở lại với quan điểm của đối phương cho rằng trong  
bản chất mọi duyên dĩ sinh tùy thuộc sự sinh khởi tại tiền.  
Nhưng nếu sự sinh khởi tại tiền này tùy thuộc sự sinh khởi



tại tiền khác, thời sự sinh khởi tại tiền khác tùy thuộc sự sinh khởi tại tiền khác nữa, và triển chuyển như thế mãi đến vô cùng. Nếu chặn đứng chuỗi nghịch suy vô hạn bằng giả định đến mức nào đó có sự sinh khởi đầu không tùy thuộc sự sinh khởi tại tiền nào cả, thời thử hỏi tại sao ở mức đó lại được miễn khỏi phải cắt nghĩa nguyên nhân của sự sinh khởi? Như vậy là phạm lỗi lấy giả định làm luận cứ để giáo biện.

Về vấn đề tự sinh bài tụng VII.14 hỏi:

VII.14. (Hán) Thử sinh nhược vị sinh/ Vân hà năng tự sinh/  
Nhược sinh dĩ tự sinh/ Sinh dĩ hà dụng sinh.//

VII.14. (Việt) Tương sinh ấy nếu chưa sinh/ Thời làm sao có thể tự sinh?/ Nếu đã tự sinh rồi/ Thời cần gì sinh nữa?//

Tự sinh là chưa sinh mà tự sinh hay đã sinh rồi mà tự sinh? Nếu chưa sinh thời không có pháp gì cả, làm thế nào để tự sinh? Nếu đã sinh rồi thời đã hiện thành, cần gì phải tự sinh nữa? Vậy không có pháp tự sinh.

*Trung luận* đưa ra quan điểm:

VII.15. (Hán) Sinh phi sinh dĩ sinh/ Diệc phi vị sinh sinh/  
Sinh thời diệc bất sinh/ Khứ lai trung dĩ đáp.//

VII.15. (Việt) Tương sinh chẳng phải sinh rồi mà sinh/ Cũng chẳng phải chưa sinh mà sinh./ Khi đang sinh cũng không sinh/ Như đã giải đáp ở Phẩm Khứ lai.//

Xin nhắc lại trong Phẩm Hai: Quán Khứ lai, Bồ tát Long Thọ đã phá cách phân tích và phát biểu không hợp lý của đối phương đã thiên chấp động tác đi là một thật thể sẵn có trong ba không gian có tự tính là cái đã đi, cái đang đi, và cái chưa đi. Luận thức trong Phẩm Quán Khứ lai nay được sử dụng lại để biện minh cho quan điểm nêu ra trong VII.15: tương sinh không thể là một thật thể tìm thấy được trong sự vật đã sinh

rồi, chưa sinh, hoặc đang sinh khởi. Bài tụng VII.15 là một tứ cú phủ định không trọn, thiếu thiên kiến thứ ba. Ba thiên kiến thứ nhất, thứ hai, và thứ tư bị bác bỏ có thể viết ra theo thứ tự là (1) đã sinh rồi không có tướng sinh, (2) chưa sinh không có tướng sinh, và (3) đang sinh không có tướng sinh. Cả ba thiên kiến đều bị bác bỏ thế nên kết luận là pháp vô sinh. Phải hiểu tướng sinh là duyên dĩ sinh, hiện hữu một cách tương đối, chứ không phải là thật thể có sẵn định tánh nơi bản thể.

Đối phương bây giờ chấp nhận không có tướng sinh khi đã sinh, chưa sinh, hay đang sinh, nhưng đĩnh ninh vẫn có sinh khởi do nhân duyên hòa hiệp, nghĩa là khi hội đủ duyên, có tác nghiệp, có tác giả, có thời gian, có phương hướng, ... , thời có sinh. Bài tụng VII.16 bác bỏ ý tưởng ấy.

VII.16. (Hán) Nhược vị sinh thời sinh/ Thị sự dĩ bất thành/  
Vân hà chúng duyên hợp/ Nhĩ thời nhi đắc sinh.//

VII.16. (Việt) Nếu khi đang sinh có sinh/ Việc ấy đã không thành./  
Tại sao còn nói khi các duyên hòa hợp/ Bây giờ được sinh?//

Lại nữa,

VII.17. (Hán) Nhược pháp chúng duyên sinh/ Tức thị tịch diệt tính/  
Thị cố sinh sinh thời/ Thị nhị câu tịch diệt.//

VII.17. (Việt) Nếu pháp do các duyên sinh/ Tức là tính tịch diệt./  
Thế nên sinh và đang sinh/ Cả hai đều tịch diệt.//

Tính tịch diệt là tánh Không, không đây không kia, dứt đường ngôn ngữ, trừ hết hý luận. Mọi pháp do duyên sinh đều không có tự tính, nên Không, nên tịch diệt. Vì thế, sinh khởi và đang sinh khởi, cả hai đều vô tự tính, đều tịch diệt, bởi vậy không thể nói đang sinh có sinh.

Các bài tụng sau đây phân tích mỗi một trong ba tướng sinh, trụ, diệt, hầu chứng minh rằng cả ba không có bản thể độc lập, cả ba đều vô tự tính. Trước hết nói đến tướng sinh.

VII.18. (Hán) Nhược hữu vị sinh pháp/ Thuyết ngôn hữu sinh giả/ Thử pháp tiên dĩ hữu/ Cảnh phục hà dụng sinh.//

VII.18. (Việt) Nếu có pháp chưa sinh/ Nói pháp này ắt phải sinh./ Pháp này trước đã có/ Đâu cần gì sinh nữa?//

Pháp tuy chưa sinh nhưng đã có sẵn, thời không thể lại sinh nữa. Nếu chưa sinh là chưa có thời pháp chưa có làm sao sinh được? Về vấn đề trong đời vị lai có pháp chưa sinh mà sinh, ngài Nguyệt Xứng có một lối giải đáp rất có ý vị. Hãy tưởng tượng đối phương nói rằng mặc dầu một vật gọi là "cái bình" chưa sinh thời chưa hiện hữu, nhưng ta vẫn có thể bảo trong vị lai vật ấy ắt phải sinh và gọi là "cái bình". Theo ngài Nguyệt Xứng, vật trở thành hiện hữu và được gọi là "cái bình" chỉ khi nào động tác sinh khởi bắt đầu mà thôi. Pháp không có thời trong vị lai không thể là kết quả của một quá trình sinh khởi. Làm thế nào một pháp không có có thể do động tác sinh khởi mà hiện thành và có tướng hiện tại? Nếu nói rằng động tác sinh khởi diễn tiến đối với vật "không bình" thời cần minh định ý nghĩa của danh từ "không bình". Phải chăng "không bình" là một chiếc áo hay không gì hết? Nếu chiếc áo ở trong trạng thái chưa sinh, khi sinh sao lại gọi là "cái bình"? Nếu không gì hết, thời làm thế nào động tác sinh khởi có thể diễn tiến đối với một vật "không gì hết" và làm thế nào cái "không gì hết" hiện thành cái bình? Bởi thế, không thể luận cứ trên danh tự gán cho một vật vị lai để chứng minh là có sinh.

Hai bài tụng VII.19 và VII.20 trình bày vấn đề phải chọn một trong hai nguyên nhân của sự sinh khởi. Hoặc cho rằng

sự sinh khởi là do duyên khởi, nghĩa là do sự sinh khởi khác sinh ra, dẫn đến nghịch suy vô hạn. Hoặc cắt ngang chuỗi nghịch suy bằng giả định sự sinh khởi đầu không sinh ra từ sự sinh khởi khác, thời phạm lỗi giáo biện vin vào luận cứ giả định.

VII.19. (Hán) Nhược ngôn sinh thời sinh/ Thị năng hữu sở sinh/ Hà thời cánh hữu sinh/ Nhi năng sinh thị sinh.//

VII.19. (Việt) Nếu nói tướng sinh này sinh ra cái đang được sinh/ Ấy là khả năng sinh cái được sinh/ Thời có sinh nào/ Mà có thể sinh ra tướng sinh ấy?//

VII.20. (Hán) Nhược vị cánh hữu sinh/ Sinh sinh tắc vô cùng/ Ly sinh sinh hữu sinh/ Pháp giai năng tự sinh.//

VII.20. (Việt) Nếu cho rằng có sinh sinh ra tướng sinh ấy/ Thời sinh sinh mãi vô cùng./ Nếu không có sinh nào sinh ra tướng sinh ấy/ Thời mọi pháp cũng tự sinh như thế.//

Bài tụng VII.21 trình bày một dạng tứ cú phủ định không trọn, thiếu thiên kiến thứ tư, nhằm thuyết minh lý vô sinh.

VII.21. (Hán) Hữu pháp bất ung sinh/ Vô diệt bất ung sinh/ Hữu vô diệt bất sinh/ Thử nghĩa tiên dĩ thuyết.//

VII.21. (Việt) Pháp có, không thể sinh/ Pháp không có, cũng không thể sinh/ Pháp có và không có cũng không sinh/ Nghĩa ấy trước kia đã nói.//

Mệnh đề tôn trong tứ cú VII.21 có thể viết phân ra thành ba mệnh đề: (1) sự sinh khởi của pháp có không thể được; (2) sự sinh khởi của pháp không có không thể được; và (3) sự sinh khởi của pháp có và không có không thể được. Mệnh đề đầu biểu hiện quan hệ giữa pháp tướng và căn bản hữu tánh (*dharmadharmitva-sambandha*), giữa tướng sinh (*utpada*) và thể tánh có (*sat*). Mệnh đề thứ hai tạm thời có thể xem biểu

hiện quan hệ giữa tướng sinh và thể tánh không có (*asat*), mặc dầu ghép một thuộc tính nào trên một pháp không có là không thể được.

Về trường hợp "pháp có và không có" (*satas cāsatas ca; sadasat*) đề cập trong mệnh đề thứ ba, để tránh lỗi phạm luật phi mâu thuẫn: A không thể vừa là A vừa là phi A, cần phải vận dụng khái niệm hội của hai tập hợp, tập hợp các pháp có và tập hợp các pháp không có. Hai tập này hội lại tạo thành vũ trụ ngôn thuyết, tức tập hợp bao gồm hết cả pháp trong toàn vũ trụ. Giao của chúng là tập hợp rỗng. Có thể giải thích "pháp có và không có" là chỉ vào pháp thuộc hội các pháp có và các pháp không có.

Câu cuối "Nghĩa ấy trước kia đã nói" nhắc để nhớ lý do phủ định sự sinh khởi đã được trình bày trước đây trong bài tụng I.6:

I.6. (Hán) Quả tiên ưu duyên trung/ Hữu vô câu bất khả/ Tiên vô vi thùy duyên/ Tiên hữu hà dụng duyên.//

I.6. (Việt) Quả ở trước trong duyên/ Có hay không đều không thể được/ Không có trước thời duyên cái gì?/ Có trước thời đâu cần duyên?//

Theo Trung luận, bài tụng I.5, duyên là sinh ra quả, là nhân của sự sinh khởi ra pháp. Vậy không duyên thời không sinh. Nếu pháp (quả) có, thời không sinh vì không cần duyên. Nếu pháp (quả) không có, thử hỏi duyên sinh quả nào? Bởi vậy nên nói không sinh. Vì pháp có và pháp không có đều không sinh nên pháp có và không có không sinh. Tóm lại, cả ba thiên kiến của tứ cú VII.21 về sinh khởi đều bị phủ định.

Bây giờ đến lượt nói đến hai tướng diệt và trụ. Luận chứng trong các bài tụng VII.22, VII.24, và VII.27 dẫn đến kết luận tướng diệt theo chân đế là duyên khởi như huyền, không có

tự tính, nhưng theo tục đế, chúng có, chúng là giả hữu, là danh tự giả tướng. Bài VII.22 đáp lại câu hỏi: Pháp khi diệt có sinh hay không? Bởi sinh và diệt trái nhau, có tướng diệt nên pháp là diệt thời cùng trong một lúc không làm sao sinh được. Lại nữa, nếu lưu ý đến tánh vô thường của các pháp thời hết thảy pháp đều diệt. Do đó, không có sự vật gì có thể nói là sinh khởi.

VII.22. (Hán) Nhược chư pháp diệt thời/ Thị thời bất ưng sinh/ Pháp nhược bất diệt giả/ Chung vô hữu thị sự.//

VII.22. (Việt) Nếu các pháp khi diệt/ Khi ấy không thể sinh/ Pháp nếu không diệt/ Là hoàn toàn không có việc ấy.//

Các bài tụng VII.23, VII.26, và VII.28 trình bày lý do tướng trụ theo chân đế là duyên khởi như huyễn, không có tự tính, nhưng theo tục đế, chúng có, chúng là giả hữu, là danh tự giả tướng.

VII.23. (Hán) Bất trụ pháp bất trụ/ Trụ pháp diệt bất trụ/ Trụ thời diệt bất trụ/ Vô sinh khứ hà trụ.//

VII.23. (Việt) Pháp không trụ thời không trụ/ Pháp trụ cũng không trụ/ Pháp đang trụ cũng không trụ/ Vì không sinh làm sao có trụ?//

VII.23 trình bày một dạng tứ cú phủ định không trọn, thiếu thiên kiến thứ ba, nhằm thuyết minh không có pháp nào trụ. Có thể viết lại thành ba mệnh đề: (1) Pháp không hiện hữu không có tướng trụ; (2) Pháp hiện hữu không có tướng trụ, vì pháp trụ đã có thời không thể lại trụ nữa; và (3) Pháp đang hiện thành tức là pháp chẳng trụ chẳng không trụ không có tướng trụ. Lại nữa, không có sự vật gì có thể nói là sinh khởi, vậy không sinh làm sao có trụ?

VII.24. (Hán) Nhược chư pháp diệt thời/ Thị tắc bất ưng trụ/  
Pháp nhược bất diệt giả/ Chung vô hữu thị sự.//

VII.24. (Việt) Nếu các pháp khi diệt/ Thời không thể trụ/  
Pháp nếu không diệt/ Là hoàn toàn không có việc ấy.//

Phân tích các pháp diệt tức các hiện tượng vô thường, bài tụng VII.24 này một mặt hợp với VII.22 và VII.27 xác quyết không có tướng sinh, trụ, diệt, và mặt khác, hợp với VII.23, VII.26, và VII.28 quả quyết không tìm ra được tướng trụ nơi bất kỳ hiện tượng nào, do đó nói lên tính cách vô thường của mọi hiện tượng.

Vì hiện hữu (trụ) là tồn tại với thời gian và sự vật diệt không ở trong trạng thái liên tục tồn tại cho nên sự vật diệt không trụ. Và do phân tích biết rằng hết thảy mọi hiện tượng đều diệt, bởi thế không thể tách riêng và biệt lập tướng trụ xem đó là thể tánh của các pháp diệt, tức của tất cả pháp hữu vi.

VII.25. (Hán) Sở hữu nhất thiết pháp/ Giai thị lão tử tướng/  
Chung bất kiến hữu pháp/ Ly lão tử hữu trụ.//

VII.25. (Việt) Tất cả pháp hữu vi/ Đều là tướng già chết/  
Chung cùng không thấy có pháp/ Lia ngoài già chết mà có trụ.//

Bài tụng VII.26 bàn về tướng trụ giống như đã bàn về tướng sinh trong các bài tụng VII.14–20 trên đây,

VII.26. (Hán) Trụ bất tự tướng trụ/ Diệc bất dị tướng trụ/  
Nhu sinh bất tự sinh/ Diệc bất dị tướng sinh.//

VII.26. (Việt) Trụ không do tự tướng mà trụ/ Cũng không do tướng khác mà trụ/  
Giống như sinh, không tự sinh/ Cũng không do tướng khác mà sinh.//

Nói sinh do tự sinh hay nhờ pháp khác mà sinh, cũng như nói trụ do tự tướng hay nhờ tướng khác mà trụ, cả hai đều không đúng. Nếu do tự tướng mà trụ, thời đó là pháp tự hữu thường tồn. Nếu do tướng khác mà trụ thời tướng khác trụ lại do tướng khác nữa, thế thời vô cùng.

Trở lại với tướng diệt. pháp khi diệt thời không sinh, không trụ như đã nói trong VII.22 và VII.24. Nay nói pháp khi diệt thời không diệt:

VII.27. (Hán) Pháp dĩ diệt bất diệt/ Vị diệt diệt bất diệt/ Diệt thời diệt bất diệt/ Vô sinh hà hữu diệt.//

VII.27. (Việt) Pháp đã diệt thời không còn diệt/ Pháp chưa diệt cũng không diệt/ Khi đang diệt cũng không diệt/ Không sinh thời làm sao có diệt?//

Bài tụng VII.27 trình bày một dạng tứ cú phủ định không trọn, thiếu thiên kiến thứ ba, Có thể viết lại thành ba mệnh đề phủ định. (1) Pháp đã diệt thời không diệt; (2) Pháp chưa diệt thời không diệt; và (3) Pháp đang diệt tức chẳng đã diệt chẳng chưa diệt thời không diệt. Lại nữa, không có sự vật gì có thể nói là sinh khởi, vậy không sinh làm sao có diệt?

VII.28. (Hán) Pháp nhược hữu trụ giả/ Thị tắc bất ung diệt/ Pháp nhược bất trụ giả/ Thị diệt bất ung diệt.//

VII.28. (Việt) Pháp nếu có trụ/ Thời không thể diệt/ Pháp nếu không trụ/ Thời không thể diệt.//

Giải thích: Đối phương phân biệt trụ và biến dịch, quan niệm trụ là tồn tại không biến dịch trong một khoảng thời gian, rồi sau đó không cần bất cứ lý do hay nguyên nhân nào bỗng nhiên biến dịch hay hủy diệt. Điều này không đúng, vì theo đối phương, pháp làm duyên và pháp duyên khởi hoặc hiện hữu có yếu tính quyết định, hoặc phi hữu, nghĩa là hoàn toàn



không có. Vậy pháp có trụ là hữu có tự tính, nên không thể diệt; pháp không trụ, thời không có pháp, không có pháp làm sao mà diệt?

VII.29. (Hán) Thị pháp ư thị thời/ Bất ư thị thời diệt/ Thị pháp ư dị thời/ Bất ư dị thời diệt.//

VII.29. (Việt) Pháp ấy vào lúc ấy/ Không diệt ngay lúc ấy/ Pháp ấy vào lúc khác/ Không diệt ngay lúc khác.//

Theo đối phương, nếu pháp có tướng diệt, thời đó là do tự tướng diệt, hoặc nhờ tướng khác làm cho nó diệt. Cả hai đều không đúng. Lý do: Duyên có khả năng phát hiện sự hiện hữu không thể tự hủy diệt. Duyên có khả năng phát hiện một hữu không thể hủy diệt duyên của một hữu khác. Nếu vật có tướng sữa, thời tướng ngưng nhũ (sữa đông đặc; curd) không thể là nhân hủy diệt tướng sữa. Vì tướng sữa và tướng ngưng nhũ không hiện đồng thời nên tướng ngưng nhũ không có khả năng hủy diệt tướng sữa.

VII.30. (Hán) Như nhất thiết chư pháp/ Sinh tướng bất khả đắc/ Dĩ vô sinh tướng cố/ Tức diệt vô diệt tướng.//

VII.30. (Việt) Như tất cả các pháp/ Tướng sinh không có được/ Tướng sinh đã không có/ Tức tướng diệt cũng không có.//

Phân tích theo phương pháp tứ cú cho thấy truy tầm tướng sinh của hết thấy pháp không thể có được, do đó không có tướng diệt. Vậy theo chân đế, các pháp không sinh không diệt, nghĩa là không thật có. Bài tụng VII.31 và VII.32 nhấn mạnh về điểm này.

VII.31. (Hán) Nhược pháp thị hữu giả/ Thị tức vô hữu diệt/ Bất ư ng ư nhất pháp/ Nhi hữu hữu vô tướng.//

VII.31. (Việt) Nếu pháp là thật có/ Tức là không có diệt./  
Không thể trong một pháp/ Mà có đủ hai tướng có và không.//

VII.32. (Hán) Nhược pháp thị vô giả/ Thị tức vô hữu diệt/  
Thí như đệ nhị đầu/ Vô cố bất khả đoạn.//

VII.32. (Việt) Nếu pháp là không có/ Thì không có diệt/ Ví  
như cái đầu thứ hai/ Không có nên không thể cắt đứt.//

Lại nữa,

VII.33. (Hán) Pháp bất tự tướng diệt/ Tha tướng diệt bất  
diệt/ Như tự tướng bất sinh/ Tha tướng diệt bất sinh.//

VII.33. (Việt) Pháp không do tự tướng diệt/ Cũng không do  
tha tướng diệt/ Giống như tự tướng không tự sinh/ Tha tướng  
cũng không sinh.//

Tóm lại,

VII.34. (Hán) Sinh trụ diệt bất thành/ Cố vô hữu hữu vi/ Hữu  
vi pháp vô cố/ Hà đắc hữu vô vi.//

VII.34. (Việt) Tướng sinh, trụ, diệt không thành/ Nên không  
có pháp hữu vi/ Pháp hữu vi không có/ Sao được có pháp vô  
vi?//

Trong *Thủ lãng nghiêm* có đoạn kệ đức Phật nói đến pháp  
hữu vi và vô vi:

“Nơi chân tính hữu vi là không,  
Vì duyên sinh nên giống như huyễn;  
Vô vi, thời không sinh, không diệt,  
Chẳng thật như hoa đóm hư không.  
Nói cái vọng để tỏ cái chân,  
Vọng, chân ấy, cả hai đều vọng.”

Theo chân đế, vì duyên sinh nên các pháp hữu vi không thật có, như các trò huyền thuật. Vô vi chỉ đối với hữu vi mà thành lập. Hữu vi đã không thật có, thời đối với gì mà gọi là vô vi? Phật bác sự cố chấp thật có vô vi như sau: các pháp vô vi không thật có vì không sinh, không diệt, như hoa đóm giữa hư không.

“Nói cái vọng để tỏ cái chân,/ Vọng, chân ấy, cả hai đều vọng.” Câu này cốt để chỉ rõ sự thật là tuyệt đối, không thể dùng những tư tưởng đối đãi mà hình dung sự thật được. Vì thế khi nói các pháp hữu vi là vọng để bày tỏ vô vi là chân, thời đó chỉ là phương tiện. Đến khi nhận rõ hữu vi, vô vi đều không thật có thời mới biết cái chân, đối với cái vọng, chưa phải là sự thật. Đối với người tu hành, khi trực nhận các pháp hữu vi là giả hữu thời đã nhận đúng sự thật rồi. Nếu còn lập ra cái không thật có đối đãi với cái thật có, thời đó là vẽ rắn thêm chân, tự che lấp sự thật mà thôi.

Phật dạy nguyên nhân của các pháp hữu vi là do không giác ngộ đạo lý Duyên khởi, vọng tưởng phân biệt mà thành. Kết quả của sự mê lầm ấy gây ra có thế giới, chúng sinh, nghiệp quả. Chúng sinh bản lai là tánh giác, đâu có sinh diệt. Tánh giác ấy là diệu, nghĩa là duyên khởi ra các sự vật, và minh, nghĩa là nhận biết các sự vật. Tánh giác thường diệu thường minh; cái diệu của tánh giác luôn luôn là minh, nên gọi là tánh giác diệu minh. Chúng sinh không giác ngộ bản tánh, chỉ nhận cái minh làm giác, nên cảnh giới duyên khởi hóa thành sở minh. Đối lại với cảnh sở minh, cái minh biến thành năng minh. Năng minh cột vào sở minh sinh ra vọng tưởng, chấp có thật ngã, thật pháp, rồi theo nhân duyên mà sinh ra có thân, có cảnh, có nghiệp chung, có nghiệp riêng. Do đó, mới có những hiện tượng thế giới, chúng sinh, nghiệp quả tiếp tục mãi mãi.

Thật tánh của mọi sự vật là trùng trùng duyên khởi. Do duyên khởi mà sự vật có sinh ra (sinh), dừng lại (trụ), thay đổi (di), và tiêu diệt (diệt). Sinh, trụ, di, diệt đều là duyên khởi như huyễn, không thật. Duyên khởi như huyễn nên khi sinh, không có gì đáng gọi là sinh. Duyên khởi không thật có nên không có tự tính. Nhưng chính cái tánh duyên khởi như huyễn, không có tự tính đó lại tức là tánh Không.



### 3. Sát na triển chuyển

**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 nhẫn 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 nhẫn thọ sinh tử, đúng theo lời đức Phật kê lại kinh nghiệm của Ngài trong đoạn văn sau đây, kinh *Thánh câu (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? Vạy Ta, tự mình bị sanh, sau khi biết rõ sự nguy hại của bị

sanh, hãy tìm cầu cái không sanh vô thường 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 sâu ... cái không sâu ... tự mình bị ô nhiễm, sau khi biết rõ sự nguy hại của cái bị nhiễm, hãy tìm cầu cái không ô nhiễm, vô thường 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 tượng 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 thử 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 tầm 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 thấy 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 *Sunnataloka* (S. iv, tr. 52): "vì không (trông rỗng không có) ngã và ngã sở, nên thế gian được nói là không. Con mắt trống không (không có) ngã và ngã sở. [*yasmà ca kho ànanda sunnam attena và attaniyena và tasmà sunno loko vuccati. Cakkhu ... sunnam attena ...*]"



Theo cách Du già giải thích, có thể hiểu "Mất 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-devànàmindra; 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.” (*Tạp 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.

**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 *Tạp 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.

Như 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 tưởng 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 Đệ 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. Am 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: Mắt 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 thảy 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 thể 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 quá 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 thể 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.

Đối 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 vị 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 thể 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 tưởng, 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 (*svalaksana*) và tổng tướng (*sāmānyalakšana*), 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 thấy 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 chộp 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 diễn 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 biến 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 thời gian và trương độ không gian chứa đầy mâu thuẫn nội tại cho nên chúng bị đập 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 tương 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 tưởng, 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 tưởng, 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 phẩm và nhóm kia gồm vô số những sự vật không tương tự hay dị phẩm. Sự vật thuộc hai nhóm tương đối mâu thuẫn triệt để loại trừ lẫn tương. 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 phẩm 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-samsargad 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 chồng chập 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 thì 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 (tadātmya), 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 điểm, 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. Santaraksita, 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 thể 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, thời 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, thời 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.

### **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 nghi 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 nghi.

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 *vàsanà*, 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. *Vàsanà* 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 ứng 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 phần 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 thế 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 phần 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”, chúng tử sở tri chướng tức vô minh trụ địa và “tập khí ngã chấp”, chúng tử phiền não chướng 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 chúng 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 chúng 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.

Chúng 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 chúng tử.

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

Ba thứ chúng tử được huân tập là danh ngôn, nghiệp, và ngã chấp, tổng nhiếp hết thảy chúng tử các pháp hữu lậu. Sự nghe huân tập chẳng phải chỉ huân tập chúng tử hữu lậu, mà khi nghe Chánh pháp cũng huân tập chúng 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 chúng 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 chúng 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 chúng tử sinh ra nó, liền có thể làm nhân trở lại huân tập thành chúng tử. Ba pháp năng huân, sở huân, và chúng 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

chấn. 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 phần, kiến phần, 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.



**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 chứng quả chơn giải thoát. Do đoạn diệt chướng sở tri là thứ làm ngăn ngại sự liễu giải cảnh sở tri mà chứng 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 (*vijnàna*), bao gồm cả tâm sở tương ưng, có nghĩa là liễu biệt, nhận thức. Chuyển biến (*parinàma*) có nghĩa là bản thể của thức chuyển biến tự như thành hai phần là tướng phần và kiến phần. 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*). Trong bản chú sớ *Tam thập tụng* (*Trimsikàbhàsyà*) luận sư An Huệ (Sthiramati) có một lối giải thích khác, quan niệm chuyển biến (*parinàma*) là trở thành khác (*anyathàtva*), khác đối với trạng thái trước (*purvàvasthàto 'nyathàbhàvah*). 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 (*samakàla*).

Cách giải thích của An Huệ chú trọng bản tính của sự chuyển biến nên không đã động đến quá trình phân hai của thức. Thức (*vijnàna*) 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 định. 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 *kàrana* và *kàrya*, chứ không phải từ hai tiếng quen thuộc *hetu* và *phala*. *Kàrana* có nghĩa hoạt động, là tác dụng gây ảnh hưởng đến một sự vật. *Kàrya* 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 *kàrana* và quả *kàrya* có tướng trạng sai biệt. Đó chính là ý nghĩa căn bản của "chuyển biến" (*parinàma*).

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. *Kàrana* có khi xem như là nhân thời *kàrya* là quả, nhưng khi *kàrya* là nhân thời *kàrana* là quả. Quan hệ giữa *kàrana* và *kàrya* 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 “*parinàma*” 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-parinàma*) và quả năng biến (*phala-parinàma*). 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-parinàma*) và quả chuyển (*phala-parinàma*), hai chuyển biến này xảy ra đồng thời và nghịch chiều. Trong nhân chuyển, hiện tượng, nguyên là *phala*, thời bây giờ là *kàrana*, và chủng tử, luôn luôn là *hetu*, thời bây giờ là *kàrya*. Nhân chuyển còn gọi là huân tập (*vàsanà*). Trong quả chuyển, chủng tử là *kàrana* và hiện tượng là

*kàrya*. Quả chuyển là sự phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành. Như vậy, cả *kàrana* lẫn *kàrya* 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 tương trạng. Nhờ khả năng triển chuyển vai trò nhân và quả của *kàrana* và *kàrya* 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 *kàrana* hoặc làm *kàrya*.

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  $\langle \Rightarrow \Rightarrow \Rightarrow \rangle$  hiện tượng, *kàrana*  $\langle \Rightarrow \Rightarrow \Rightarrow \rangle$  *kàrya*. 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 kàrana và kàrya. 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 dùng 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 dùng. Bởi không biết tự tâm phi sát na, chỉ thấy cảnh hiện ra niệm niệm sinh diệt sát na chẳng dùng, mà lầm 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 thầy 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. abhisamayaprápti] 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 thầy pháp nội và ngoại?"

*Lãng 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.”

### **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 *kàrana* <==> *kàrya*. 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 nghì 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

nổi tiếp tương tự gọi là trụ. Chính khi nổi 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 tắc 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 *Lãng 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 Thân (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 ân, chủng (từ) 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 phiên nào: ngã si, ngã ái, ngã mạn và ngã kiến), nên cũng nói là thô. Y 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 phần 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 tương 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 tưởng từ vô thủy. Duyên, đó là vọng tưởng 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 tưởng 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\_p0593b23:

"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 số giải kinh *Lăng già* của ngài Hàm Thi, 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 nhờn, đây là vọng tưởng từ vô thủy luân tập. Lấy tướng tắt 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 mênh mang mà không chỗ tựa nương. Bèn lấy kiến, tướng, vọng động của chính mình làm chỗ dựa nhờ, nên gọi là nhờn nương. Nương theo hư vọng này biến in tuồng có căn thức, lại lấy căn thức làm duyên, thức tánh mênh 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 nhờn 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 nhờn. 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 thi 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 tập nhiễm. Nhưng chính nơi pháp tập 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.



## 4. Đạo lý Hữu-Thời

### **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 không 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 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,  $kāraṇa \iff kārya$ . Hiện tại chính là sát na triển chuyển: hiện tượng  $\iff$  chủng tử, nhân chuyển (huân tập: hiện tượng  $\implies$  chủng tử), và quả chuyển (hiện hành: chủng tử  $\implies$  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 đoản 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 chờ 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 bẩm 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 nhả thọ sinh tử trong một quá trình sinh diệt vô hạn, vô thi 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* (Genjòkòan): “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 cố 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 lẫn 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 Thiền 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. ...Vi Sự xuất sanh từ Lý nên sự sự hỗ tương nhiếp nhập vô ngại.” (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.” (Bendowa; 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." (Shòji; 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." (Gyòbutsu 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 gakudò; 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." (Shòji; 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 thế tục để. 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 Khải đời Tùy coi tâm như chỗ ở của chư Phật, như trung đạo, bất 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 quá 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 thiên bỉ khuru (Shizenbiku)] 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 myōshu). “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).” (Bendowa; Biện đạo thoại) Phật tánh hé mở từng giây phút một, trong từng niệm một. Yếu 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.” (Kuge; 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 lìa nhau và tức nhau. Bất cứ hữu nào và hết thảy mọi hữu đều là thời gian, và bất cứ thời nào và hết thảy 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 nhân, 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 Kỷ của trước Không kiếp" (Sansui kyò; Sơn thủy kinh). Không kiếp là chưa có thế giới; ở đây, Tự Kỷ 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" (Kòmỳò; 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 thấy 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 thời nó lưu lại những khoảng trống. Lý do không kinh nghiệm tánh tương tục (kyòryaku; kinh lịch) 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. 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. Chừng 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. Kyòryaku, 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 vị, 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 (hữu thời) đi dưới đáy biển

sâu sâu (thâm thâm hải đế hành). Có khi (hữu thời) ba đầu tám tay. Có khi (hữu thời) trượng sáu, tám thước. Có khi (hữu thời) trụ trượng phát tử. Có khi (hữu thời) cột móc lồng đèn (lộ trụ đăng long). Có khi (hữu thời) Trương Tam Lý Tứ. Có khi (hữu thời) 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 chùng 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. Khoảng 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 thi), "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 giác 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 giác 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 chứng', 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." (Busshō; Phật tánh).

Thời gian tuy nhiên lưu chuyển mặc dầu hoàn toàn giác đoạn và các thời độc lập riêng biệt. Đạo Nguyên gọi đó là tánh tương tục (kyōryaku; 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. Lắm 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.

**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" (*gyòji-dòkan*; 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 (*samàdhi*; tam muội) và tư lượng (*thinking*; *shiryò*) bất tư lượng (*not-thinking*; *fushiryò*). Thế nào là tư lượng bất tư lượng? Là phi tư lượng (*without-thinking*; *hishiryò*). 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 Vô thượng Bồ đề, Vô thượng Chánh giác. Ngay khi ngồi xuống công án 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 đặc 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 thi 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 ân 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 nấn ná." 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 (Genjòkòan): "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 tốt 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 rỗng 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 ông 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 thời 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 thời 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 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 khế hội được "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 ngầm nhập với mỗi và tất cả muôn vàn sự vật và hoàn toàn thông thấu hết thấy 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 chứng 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, được 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 thấy 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 quá 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 thể 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, "ngâm nhập với mỗi và tất cả muôn vàn sự vật và hoàn toàn thông thấu hết thấy mọi thời". Hết thấy mọi hữu trong không gian vũ trụ và hết thấy 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; Phạm 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 để 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 ngậm 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 ngậm nhập Tọa thiên 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 thiên 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 thiên 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.

### 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. Củ ở pháp vị củ, 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 chứng 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: genjō), hữu này với hữu khác tương quan liên hệ theo luật đồng quy nhất (tādātmya; 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 (Sansuikyō): “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 hổ tức hổ 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 dốt 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" (kùshu-genkyò) và không có gì thành đạt ngoài "tâm nhu nhuyễn" (nyùnan-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 thủy 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 thủy 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, thời "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

thê 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 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 thế 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." (Busshō; 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.



## 5. 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 trụ 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: 'Vi 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 Cát* 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 phạm tình có thể đến được.

Gió bão bay núi mà thường tịnh  
Nước sông đổ gập mà chẳng trôi  
Bụi trần lắng 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 quá 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 tác 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, lâu lâu 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”.

### **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 quá 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 thể 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 quá 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 quá trình không thể đảo nghịch và quá trình có thể đảo nghịch, còn gọi là quá trình thuận nghịch. Quá 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. Quá trình biến chuyển năng lượng trong máy xe ô tô là một thí dụ về quá 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 quá 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 quá trình thuận nghịch, nhưng trong các quá 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 quá trình không thể đảo nghịch; entropy không thay đổi trong trường hợp các quá 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 quá 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 trong vũ trụ một quá trình có thể tự sinh hay không?" Quá trình tự sinh, là quá trình sinh khởi không do ngoại duyên mà duy nhất do bản chất của hệ thống đang vận chuyển theo quá 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 quá 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 chuyên 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 của 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 tương 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 mũi tên thời gian và làm tăng xác suất xảy ra những trạng thái càng lúc càng hỗn loạn. Bởi thế mũi 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 quá 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 quá 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 quá 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 thảy mọi chuyển động của vô số phân tử của hệ thống. Nhà vật lý học Ed Jaynes nói rằng: “Không phải quá trình vật lý mà chính khả năng quan sát quá 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 quá 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 quá 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,

đi, 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 thi 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 quá 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 quá 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 quá 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 quá 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 quá trình vi mô thuận nghịch và những quá 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 quá 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 quá 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  $-273,16^{\circ}$  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 dần. Nhiệt độ 2,735 K là bằng chứng entropy của vũ trụ rất thấp lúc mới sinh.

### **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 dần 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 dần mãi mãi, hoặc có lúc ngưng bùng dần 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 dần 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 trở trêu là Stephen Hawking, nhà vũ trụ học đã từng cộng 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 cất 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?
- (2) Tại sao nền 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?
- (3) Tại sao tốc độ bùng dân ban đầu gần bằng tốc độ tới hạn (critical rate of expansion) tức là tốc độ phát sinh hai đường biến chuyển khác nhau, sụp đổ thu nhiếp trở lại hay tiếp tục bùng dân không ngưng? Đến nay, vũ trụ vẫn bùng dân với tốc độ gần bằng tốc độ tới hạn. Chỉ cần giảm tốc độ bùng dân ban đầu một phần trăm ngàn triệu triệu thôi thời vũ trụ đã sụp đổ từ lâu không đạt được kích thước hiện tại.
- (4) 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 vớ vẩn 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 thể 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 và 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 phân tử của cặp phải có năng lượng dương và phân tử kia có năng lượng âm. Nếu gọi phân tử có năng lượng dương là hạt và phân tử có năng lượng âm là phản hạt, thời phản 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 đối đãi 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 dãn, do mật độ vật chất các vùng sai khác nhau, tấp hập 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.

**Sống: Tồn tại trong cách thế xa cân bằng.**

Định luật Hai nhiệt động học đề cập hướng biến chuyển của các quá 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, quá 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 quá 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 nổi 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 tánh 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 tướng 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."

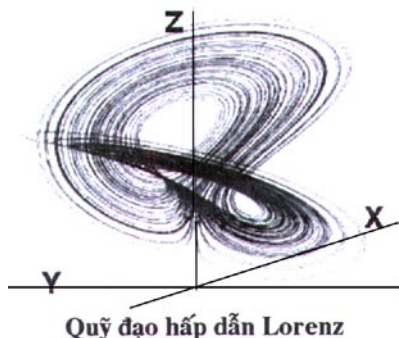


Những quỹ đạo rất đổi phức tạp ấy đến nay mang tên là quỹ đạo hấp dẫn hỗn độn (chaotic attractors), đối tượng của thuyết động lực học phi tuyến (non linear dynamics). Điều ông không hiểu được trong bài toán ba vật thể là mặc dầu trên nguyên tắc lời giải có vô số quỹ đạo khả năng hỗn độn nhưng cuối cùng 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 biến 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.



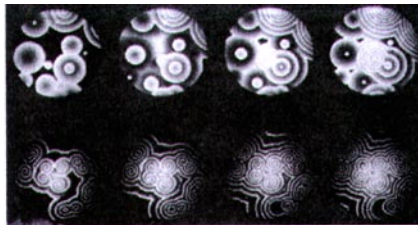
Thí dụ hấp dẫn kỳ dị: Hình quỹ đạo hấp dẫn Lorenz biểu diễn hiệu quả bướm đập cánh (butterfly effect), là lời giải hỗn độn của hệ thống động lực mà nhà thời tiết học Edward Lorenz thiết lập để tiên đoán thời tiết. Không gian pha ba thứ nguyên XYZ gồm hai lưu vực hấp dẫn. Điểm biểu diễn hệ thống dao động 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, thời 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, thời 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 quá 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, thời 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, thể mà tác dụng

hóa học khởi hiện giả tượng sóng giống hệt như trong quá trình sinh trưởng của một dạng sống.



**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 tánh tự tổ chức, sự sống và phản ứng không sống quỵện 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 cố 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 phấn 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)".

### **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 để 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 phần vị sai biệt.

Như vậy, mỗi hữu thể là biểu hiện của lý hỗ tức (mutual identity) và lý hỗ 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. "Hỗ nhập" tương ứng với nguyên lý duyên khởi theo đó không có sự vật nào hiện hữu độc lập, có sẵn định tánh nơi bản thể của nó, và mọi vật đồng thời hiện khởi, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, cái này không chướng ngại sự hiện hữu và hoạt động của những cái kia. 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 (*parināma*) 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-parināma*); nhân tức chủng tử, chủng tử năng biến sinh quả hiện hành là tám thức. (2) quả năng biến (*phala-parināma*), 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 (*viññāna-parināma*) như vậy là theo một quá trình phân hai của thức thành chủ thể (*grāhaka*) và đối tượng (*grāhya*). 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 (*parināma*) 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 Phạm *kāraṇa* và *kārya*. Tiếc thay, hai chữ nhân và quả dùng để dịch *hetu* và *phala* cũng được dùng để dịch *kāraṇa* và *kārya*, mặc dầu chúng có nghĩa khác nhau. Nhân *kāraṇa* có nghĩa hoạt động, là tác dụng gây ảnh hưởng đến một sự vật. Quả *kārya* trái lại có nghĩa thụ động, là tác quả hay cái bị tác động. Quan hệ giữa *kāraṇa* và *kārya* là quan hệ hai chiều, khác hẳn quan hệ một chiều giữa *hetu* và *phala*.

Nhân chuyển còn gọi là huân tập (*vāsanā*) có nghĩa là, hiện tượng nguyên là *phala* thời nay là *kāraṇa*, và chủng tử, luôn

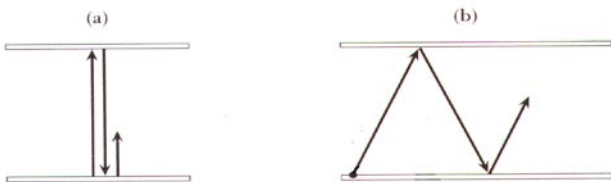


luôn là *hetu*, thời bây giờ là *kārya*. Quả chuyển tức chủng tử sinh hiện hành, chủng tử là *kāraṇa* và hiện tượng là *kārya*. Vậy thức chuyển là tổng hợp hai chuyển biến đồng thời và nghịch chiều, chủng tử  $\langle == \rangle$  hiện tượng, *kāraṇa*  $\langle == \rangle$  *kārya*.

Thức chuyển là cơ sở nương trên đó giả lập thế giới hiện tượng. Tất cả dồn 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 nuối 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 chuyển.



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 chuyển giải thích theo luận sư An Huệ trên quan điểm đồng thời tức phi thời, *kāraṇa* <==> *kārya*, hay sát na hiện tại, "nhi kim", bây giờ và tại đây; (b) là hình biểu diễn thức chuyển giải thích theo ngài Huyền Tráng, tương tục lưu chú một chiều, *hetu* ==> *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 quá trình “quay trái” sai khác xác suất xảy ra các quá 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 dẫn 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 dẫn 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 dẫn 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 thể giới vĩ mô các hữu thể và cái nhìn toàn thể vô tận viên dung vô ngại trong thể 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 đề của vật chất và cứ địa từ đó lưu xuất thể giới hiện tượng. Các

hạt cơ bản thật ra là hiện thành vật chất của thế giới các đối xứng.

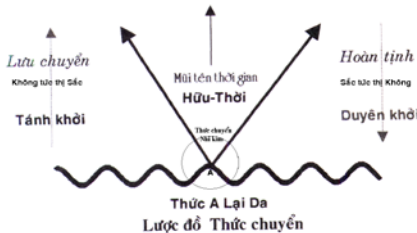
Đối với khoa học gia, mỗi lần một biến cố xảy ra hay một cấu trúc xuất hiện là có một sự phá gãy đối xứng. Prigogine nhận thấy một mặt, hữu thể trong vũ trụ vận hành theo những quá trình không thể đảo nghịch, và mặt kia, mọi phương trình toán học dùng biểu diễn các định luật vật lý đều đối xứng thời 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 thời chúng vận hành theo một chiều duy nhất từ quá khứ đến vị lai. Như thế có nghĩa là các quá 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 quá 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 **la** 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).



## 6. Đồng thời tương ứng

### 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 ứng 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 quá 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 ứng 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 ứng 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, giải Nobel Vật lý 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").



Đem "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 quá 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 huyền, nhưng lớn lên lại là một sinh viên y khoa tráng kiện, ghiền 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 huệ, của những tiềm năng sáng tạo. Khác với Freud khảo cứu căn cứ trên trí năng và khoa học truyền thống, Jung thiên về tâm thần luận, chú trọng khía cạnh tâm linh, huyền 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 huyền, 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 đala (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 đấng này là những trật tự ở nhiều mức khác nhau của thức, và đấng 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 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 ưng 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 ưng chỉ là những giai thoại dựng đứng. Đồng thời tương ưng 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 hiện phát nguyên hình bởi thức gồm hai chuyển biến đồng thời và ngược chiều, chủng tử  $\langle \Rightarrow \rangle$  hiện tượng, *kāraṇa*  $\langle \Rightarrow \rangle$  *kārya*, 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 phàm 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). Tưởng 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 biến thiên 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 đổi dáng. Hạt có spin 1, giống như mũi tên một chiều, đổi dáng 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, thì 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 tướng 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.

### 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

su. 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, thời 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 trị 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 biên 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?”, thời 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 (má y 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 đúng 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 "nối kết có ý nghĩa" mặc dầu chúng cùng chia sẻ 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 sẻ ý nghĩa" và "nối kết có ý nghĩa". Đó là trực giác về một cái gì thần kỳ, một năng lực siêu cá thể hoán khởi một hiện tượng khó tin có thể xảy ra, không do tình cờ, ngẫu nhiên, không do quan hệ nhân quả, thể 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 nối 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 thải theo một quá 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 hiện diện của tâm thức trong nó. Họ cho rằng tâm thức là một khái niệm mới thêm sau này, sản phẩm phụ của các quá 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 quá 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.



## 7. Đồng thời và Dị thời

### Trật tự Bất vô nhân: Nhân quả và Ngẫu duyên.

Theo Phật, hết thấy hiện tượng tuy vô thường biến thiên, nhưng trong cái thiên biến vô thường ấy có một lý pháp nhất quán vĩnh viễn bất diệt. Đó là pháp tắc duyên khởi được định nghĩa: "Cái này có thì cái kia có, cái này sinh thì cái kia sinh, cái này không thì cái kia không, cái này diệt thì cái kia diệt." (Kinh *Phật tự thuyết*. Tiểu bộ I). Tất cả những hiện tượng thiên sai vạn biệt chẳng qua là kết quả của những tác dụng của lý pháp duyên khởi. Chúng nương vào nhau mà tồn tại, không một vật gì có thể tồn tại độc lập tuyệt đối. Thế giới này là một mạng lưới vĩ đại được dệt thành bởi vô số quan hệ nhân quả dị thời và quan hệ hỗ tương tồn tại.

Trong Lời nói đầu bản tiếng Anh "The I Ching or Book of Changes" chuyển từ ấn bản do Richard Wilhelm dịch Kinh Dịch Hán ra Đức ngữ, Carl Jung phân biệt hai lối tư duy, một theo trật tự bất vô nhân, một theo trật tự vô nhân. Hai trật tự này biểu hiện hai nguyên lý cơ bản của nhận thức luận

Phật giáo, nguyên lý nhân quả (tadutpatti; Principle of Causality; Non-identity of the underlying reality) và nguyên lý đồng quy nhất (tādātmya; Principle of Identity), có thể tóm lược như sau: tùy trường hợp hai sự vật có căn bản hữu pháp khác hay đồng (hữu pháp chỉ vật tự thân, còn gọi là tự tánh, hay tự thể), chúng được nối kết trên phương diện lôgic căn cứ trên công thức "cái này có thời cái kia có" của định lý duyên khởi hoặc bằng cách quy hợp chúng về cùng chung căn bản hữu pháp đồng nhất của chúng.

Khoa học suy diễn theo trật tự bất vô nhân. Trật tự này một thời được chấp nhận như một tiên đề chân lý (axiomatic truth). Lối nhìn bất vô nhân mô tả biến cố xuất hiện theo thứ tự một chuỗi A, B, C, D. và giải thích bằng lối nghịch suy do đầu D trở thành hiện hữu: đó là do bắt nguồn từ nhân C hiện hữu trước D, và C cũng vậy, bắt nguồn từ nhân B, v.v...

Trên phương diện lôgic (lôgic có nghĩa là tất yếu), một nhân không nhất thiết có quả của nó tiếp nối theo, tại vì luôn luôn một chướng ngại nào đó có thể ngăn chặn sự dẫn sinh quả. Trái ngược lại, đã là quả thời tất nhiên là quả sinh xuất từ nhân của nó. Nó không thể hiện hữu nếu nó không phải là một quả và nó không thể là một quả nếu nó không phải là quả tất yếu của nhân của nó. Vì vậy, mọi biến cố đều không phải là biến cố nếu nó không sinh xuất từ một biến cố khác.

Tưởng cũng nên biết quan điểm của Duy thức về nhân quả. "Những gì nói về nhân quả chỉ là giả thi thiết. Quan sát thấy pháp hiện tại có khả năng dẫn sinh tác dụng về sau, theo đó giả lập quả đương lai, đối chiếu với cái hiện tại được nói là nhân. Khi quán sát thấy pháp hiện tại có sự đáp ứng với dấu hiệu đi trước, theo đó giả lập cái đã từng hiện hữu là nhân, đối chiếu với cái được nói là quả hiện tại. Giả, nghĩa là hiện thức xuất hiện tương tự tương của cái ấy. Lý thú nhân quả

như vậy rất hiển nhiên, vượt ngoài hai cực đoan, khế hợp trung đạo. Những bậc có trí nên thuận theo đó mà tu học." (*Luận Thành Duy thức*. Tuệ Sỹ dịch giải).

Hiện nay đa số khoa học gia theo thuyết hiện thành tuần quy (regularity theory) của David Hume chủ trương nhân luôn luôn có quả tiếp nối theo và sự tiếp nối tạo thành những mẫu hình quan hệ kế tục không thay đổi: "Chúng ta có thể định nghĩa nhân là một sự vật có một sự vật khác tiếp nối theo, và nơi nào tất cả sự vật tương tự sự vật đầu đều có sự vật tương tự sự vật sau tiếp nối theo." Những mẫu hình quan hệ kế tục không thay đổi như vậy được gọi là "hiện thành tuần quy" (regularity) hay "hiện thành động lực tuần quy" (dynamical regularity) để phân biệt với "hiện thành thống kê tuần quy" (statistical regularity) sẽ nói đến trong phần sau.

Khi khảo sát những quá trình diễn biến với vô số điều kiện chi phối, lối nhìn theo trật tự bất vô nhân đưa đến sự khám phá trong tất cả mọi thay đổi phức tạp thường xuất hiện những hiện thành tuần quy (regularity). Hiện thành tuần quy tạo nên những **luật nhân quả**, tức những quan hệ tất yếu bất biến giữa các vật thể, biến cố, điều kiện, hay mọi cái gì khác ở một thời điểm với thời điểm sau.

Luật nhân quả chẳng những tiên đoán quá trình các biến cố, như thay đổi dinh dưỡng và tập thể dục thường xuyên làm giảm nguy cơ mắc bệnh, mà còn tiên đoán thuộc tính của sự vật về cả hai mặt, phẩm chất và số lượng. Chẳng hạn, sự tiên đoán chất uranium tác động bởi các neutron sẽ biến đổi thành một nguyên tố mới, plutonium, chưa bao giờ thấy hay chưa từng sản xuất bất cứ ở đâu. Về phẩm chất, quan hệ nhân quả nước kết thành băng khi lạnh và bốc hơi khi nóng là một phần bản chất của nước, không có phần này thời không thể là nước. Cũng như luật hóa học hydro và oxy hợp

lại thành nước là một tính chất cơ bản của hydro và oxy, nếu không thời không thể là hydro và oxy. Tương tự, các định luật định lượng cũng là một phần bản chất của các sự vật tùy thuận những định luật ấy. Thật vậy, một số tính chất giúp ta nhận ra một chất lỏng là nhiệt độ sôi, trị số tính dẫn điện, trị số tỷ trọng của chất lỏng, trị số tần số của các phổ vạch chất lỏng phát ra hay hấp thụ, và nhiều số lượng khác nữa. Tóm lại, những luật nhân quả mà một sự vật tùy thuận cấu thành một khía cạnh chủ yếu của cách thức sự vật ấy hiện hữu. Những luật nhân quả điều hành nhiều quá trình khác nhau trong thiên nhiên đều liên kết chặt chẽ với đặc tính của các sự vật, do đó biểu dương cách thức hiện hữu của những sự vật ấy.

Luật nhân quả không dự đoán được một trị số độc nhất cho quả, mà trái lại là một trong một số khả năng. Như trường hợp đo lường, độ đo không có một trị số nhất định, mà chỉ biết nằm trong một khoảng sai số nào đó không thể tránh được. Ngoài ra, trong thế giới hiện tượng các vật thể cá biệt hỗ tương giao thiệp toàn diện trong những tương quan vô tận và vô ngại, mỗi điều kiện hay biến cố đều có vô số nguyên nhân. Trong quan hệ nhiều nhân một quả, nhiều loại nhân khác nhau có thể cùng dẫn sinh một kết quả. Thí dụ: Nước của mọi cơn mưa trong một vùng đều chảy ra biển tại chỗ con sông chính đổ ra biển. Trong mọi trường vật lý, tất cả luật nhân quả đều mang tính chất nhiều nhân-một quả.

Dù nhân dù quả cả hai đều tùy thuộc vô số yếu tố ở bên ngoài phạm vi tình huống của vấn đề đang cứu xét, và vì tính chất quá phức tạp hoặc vì điều kiện khảo sát hiện tại không cho phép nên rất khó nhận chân ảnh hưởng của những yếu tố này. Tuy nhiên, trên phương diện thực tiễn, không thể lưu tâm đến hết thảy mọi yếu tố liên hệ để tiên đoán một kết quả

trăm phần trăm chính xác. Trong trường hợp khảo sát với tính cách gần đúng, chỉ cần một số hữu hạn nhân tố trọng yếu (significant causes) tức nhân tố có ảnh hưởng đáng kể trên kết quả mà thôi.

Nhưng làm sao biết chắc tất cả nhân tố trọng yếu cần thiết của một vấn đề đã được cứu xét? Phương pháp kiểm chứng là thử tái lập thí nghiệm. Nếu các khía cạnh cơ bản của kết quả không tái xuất hiện giống như lần trước thời lý do là có một số nhân tố trọng yếu đã bị bỏ sót. Thật ra, không có cách nào thử nghiệm để kiểm tra hết thảy mọi nhân tố trọng yếu cần thiết đã được cứu xét.

Một vấn đề mới được đặt ra. Tánh tất yếu của một luật nhân quả không thể tuyệt đối. Thí dụ định luật nói rằng một vật thả giữa không trung sẽ rơi. Đó là điều thường xảy. Nhưng nếu vật ấy là một mảnh giấy và nếu do ngẫu duyên có một ngọn gió mạnh thổi đến, mảnh giấy có thể bay lên thay vì rơi xuống. Bởi vậy nói một luật nhân quả là tất yếu chỉ khi nào trừu xuất gạt ra ngoài tình huống hết thảy mọi ngẫu duyên có tính hoặc nhiên, nghĩa là tùy duyên, có thể có mà cũng có thể không có. Có thể chừng nào ta quan tâm cùng một lần xét đến hết thảy mọi sự vật trong vũ trụ thời phạm trù ngẫu duyên tiêu biến, và theo đó mọi sự kiện tất nhiên xảy ra không thể tránh được. Nhưng từ trước đến nay không một định luật nhân quả nào đã làm như vậy. Thật ra mỗi khi gặp một vấn đề nào đó, ta có thể tìm thấy những luật tắc chi phối một số ngẫu duyên bằng cách nói rộng phạm vi của trạng huống. Như trong trường hợp mảnh giấy bị gió thổi tung, ta có thể nghiên cứu những luật tắc quyết định ngọn gió thổi như thế nào. Những gì xem như ngẫu duyên trong phạm vi hẹp nay trở thành kết quả của những quan hệ nhân quả tất yếu trong phạm vi vừa được nói rộng.



Tuy nhiên, trong phạm vi mới mở rộng các quan hệ nhân quả tất yếu ấy không tránh khỏi gặp thêm nhiều ngẫu duyên mới khác. Bởi vì cách gió vận hành tùy thuộc vị trí của các đám mây, nhiệt độ của thủy thổ, và có khi bị ảnh hưởng của các tia tử ngoại, các chùm âm điện tử phát xuất từ những đốm đen trên mặt trời. Như vậy có nghĩa là ta phải nghiên cứu rộng thêm những luật tắc chi phối sự hình thành các đám mây, sông biển, đất núi, và các quá trình sinh khởi các đốm đen trên mặt trời. Tiếp tục như thế mãi vẫn không bao giờ loại trừ triệt để hết thảy ngẫu duyên. Đến nay, chưa bao giờ có bằng chứng sự tìm hiểu nguyên nhân bằng lối nghịch suy có thể chấm dứt tại một chung điểm, tại một nguyên nhân đầu. Điều này chứng tỏ trong thế giới hiện tượng mọi sự vật đều xuất xứ từ sự vật khác và sinh xuất các sự vật khác. Nói cách khác, **mọi quan hệ nhân quả ắt phải tác động trong những phạm vi tình huống hữu hạn và luôn luôn bị chi phối bởi các ngẫu duyên xuất hiện bên ngoài những tình huống ấy.**

Hợp lý hơn hết là chấp nhận hai phạm trù, nhân quả tất yếu và cơ hội tùy duyên, biểu tượng hai mặt của tất cả mọi quá trình trong vũ trụ. Cũng có thể ví hai phạm trù ấy như hai cách nhìn chung một vật thể nhưng đối lập. Mỗi quan điểm là một cách trừu xuất tượng hình từ một tình huống hoàn chỉnh. Tượng trừu xuất trung bày đầy đủ một số khía cạnh của vật thể, nhưng sẽ dẫn đến những kết quả sai lạc nếu ta quên rằng chung cánh đó chỉ là một lối nhìn phiến diện. Quan điểm này hạn chế, cải chính quan điểm kia, và do tương quan liên hệ với quan điểm kia giúp ta thi thiết một khái niệm khá chính xác về vật thể. Lẽ cố nhiên, ta có thể nhận thức vật thể theo muôn vàn quan điểm khác nhau, nhưng tựu trung với bất cứ quan điểm nào bao giờ cũng có một quan điểm đối nghịch. Tóm lại, ngoài luật nhân quả còn

có những luật tắc có tính cách tổng quát hơn luật nhân quả: luật ngẫu duyên (laws of chance) và những luật tắc về quan hệ giữa nhân quả và ngẫu duyên.

Ngẫu duyên là những khả năng hiện hữu bên ngoài tình huống liên hệ. Đặc tính của ngẫu duyên là không thể bằng vào những thuộc tính của các vật thể ở bên trong tình huống mà định nghĩa bản chất của chúng. Nói cách khác, ngẫu duyên có tính cách tương đối độc lập đối với những gì ở bên trong tình huống. Thật ra, kinh nghiệm cho thấy không tìm đâu ra những hữu có tự tính: vạn vật cộng đồng hiện hữu và đồng thời hiện khởi trong quan hệ không gian và thời gian. Bởi thế cho nên không thể có độc lập tuyệt đối. Nhưng khi mối tương quan liên hệ không đáng kể, có thể bỏ lơ, thời khái niệm ngẫu duyên tương đối độc lập đối với tình huống liên hệ có thể xem như một lối nhận thức gần đúng, tối hậu có thể sửa chữa và bổ túc bởi khái niệm nhân quả.

### **Hiện thành thống kê tuần quy.**

Để thông hiểu ngẫu duyên và quan hệ giữa nhân quả và ngẫu duyên, tưởng cần biết đến khái niệm “hiện thành thống kê tuần quy” (statistical regularity), một khái niệm cơ bản của thống kê học (Statistics) và nguồn gốc của thuyết thống kê xác suất (Statistical probability theory).

Hãy quan sát các phân tử khí chuyển động trong một hộp khí chứa độ chừng 10 lũy thừa 23 (số 1 đèo theo 23 số zero) phân tử, một số ngang với số sao trong vũ trụ. Vì các phân tử liên tục va chạm nhau nên quỹ đạo của mỗi phân tử loằng ngoằng ngẫu nhiên, bất quy tắc. Các phân tử chuyển động một cách hết sức bất ổn định. Thí dụ, thay đổi một lượng nhỏ góc chuyển động đầu của bất kỳ phân tử nào sẽ thay đổi lớn chiều di chuyển của nó sau lần va chạm thứ nhất. Độ lớn

thay đổi ấy sẽ còn tăng lớn hơn nữa sau lần va chạm kế tiếp, v.v... và kết quả tích lũy của những lần thay đổi như vậy có thể đưa phân tử liên hệ đến một vùng không gian rất khác. Do đó, một sai lạc bé nhỏ trên bất kỳ phương diện nào, có thể toán học, có thể đo điều kiện đầu, có thể phát biểu những định luật nhân quả cơ bản, với thời gian sẽ dẫn đến những sai lạc cực đại trong mọi dự đoán về chi tiết các chuyển động phân tử. Mọi cố gắng tìm phương thức dự đoán chi tiết sự vận hành của các cá thể thuộc một hệ thống gồm độ 10 lũy thừa 23 phân tử đều vô vọng.

Tuy nhiên, đáng lưu ý ở đây là chính những yếu tố ngăn chặn mọi cố gắng dự đoán chi tiết sự vận hành của các cá thể cũng là yếu tố góp phần làm dễ dàng mọi dự đoán tổng quát những tính chất trung bình vĩ mô của hệ thống mà không cần đến những thông tin chính xác về hoạt động cá biệt của mỗi một phân tử.

Thật vậy, từng mỗi phân tử ở mức vi mô có khuynh hướng dao động tương đối độc lập đối với những sự kiện ở mức phạm vi rộng lớn (vĩ mô) và do tương đối độc lập mà các cá thể phân tử có một tầm biến thiên dao động ngẫu nhiên vô cùng phức tạp bao gồm một số rất lớn khả năng không thể nào quan sát và mô tả được. Tuy nhiên, chính cách thức biến thiên dao động ngẫu nhiên vô cùng phức tạp ấy hoán khởi ở mức vĩ mô một khuynh hướng vận hành đều đặn, hợp thường quy, gọi là “hiện thành thống kê tuần quy” (statistical regularity), tức những thống kê trung bình hay trung bình phạm vi rộng lớn có những biến chuyển đều đặn có thể đoán biết trước được.

Những vận hành vừa trình bày trên được tìm thấy trong nhiều lĩnh vực khác nhau của khoa thống kê: xã hội, kinh tế, y tế, và khoa học. Khắp tất cả các lĩnh vực đó, trong sự vận

hành của từng mỗi vật thể, biến cố, và hiện tượng cá biệt đặc biệt có một sự biến thiên hay dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc mà chi tiết không thể dự đoán trong tình huống liên hệ. Nhưng nếu nhìn tổng quát sự vận hành trong phạm vi rộng lớn các chuỗi dài hay quần tập nhiều vật thể, biến cố, và hiện tượng ấy, thời thấy xuất hiện những hiện thành thống kê tuân quy chung hợp với những biến thiên hay dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc.

Thời gian định nghĩa theo thống kê học là một hiện thành thống kê tuân quy sinh xuất từ sự vận hành ngẫu nhiên, bất quy tắc của vô số hạt ở mức vi mô và được nhà vật lý học Reichenbach mô tả: “thời gian mỗi lúc sinh ra mới và khác như một quan hệ thống kê từ sự hỗn độn nguyên tử”.

Trong cơ thể con người, những tác dụng hóa học chế ngự sự vận chuyển những hóa chất liên kết loại thần kinh dẫn truyền (neurotransmitter), cũng như những thế tác động (action potentials) có tác dụng chi phối sự truyền dẫn tín hiệu dọc theo các dây thần kinh đều là hiện thành thống kê tuân quy sinh xuất từ những tác dụng lượng tử trong phạm vi rộng lớn của tầng sâu thẳm nhất của hệ thần kinh.

Những đại lượng trung bình vĩ mô, như số trung bình hạt trong một vùng không gian hay áp suất trung bình trên một diện tích, ..., hoàn toàn không bị chi phối bởi những chuyển động và cách thức phối trí trong không gian của những cá thể hạt. Một phần là do liên quan một số quá lớn chuyển động và phối trí khác nhau trong không gian, và nếu trong một vùng không gian một hạt thay đổi chiều di chuyển, hiệu quả của sự thay đổi này trên trung bình phạm vi rộng lớn có thể tiêu biến bởi những thay đổi đối nghịch trong chuyển động của các hạt kế cận. Do đó, chuyển động ngẫu nhiên, bất quy tắc của nhiều hạt tạo ra dao động mà kết quả là với thời

gian lâu dài và xét trung bình thời trong phạm vi rộng lớn các dao động ấy tương giao tương hủy. Theo cơ học thống kê, bất kỳ điều kiện đầu nào cũng dẫn đến những chuyển động ngẫu nhiên, bất quy tắc hoán khởi những trung bình phạm vi rộng lớn thay đổi gần kề những trị số trung bình nhất định.

Vì những trị số trung bình này hoàn toàn tùy thuộc chỉ những tính chất tổng quát của hạt, như tỷ trọng trung bình, động năng trung bình, v.v... là những đại lượng có thể trực tiếp định nghĩa ở mức phạm vi rộng lớn, cho nên sự thành lập những quan hệ ổn định và có thể dự tri chỉ liên quan mức phạm vi rộng lớn mà thôi. Vì vậy mới hiện thành một mức vĩ mô, ở đó có riêng một tập hợp phẩm tính tương đối độc lập và một tập hợp quan hệ tương đối độc lập. Các quan hệ tương đối độc lập này cấu thành một tập hợp luật nhân quả ở mức vĩ mô.

Như vậy, do hiện thành thống kê tuần quy mà hai mức tương đối độc lập, vi mô và vĩ mô, được phân biệt. Khái niệm mức tương đối độc lập thường thấy trong đa số ứng dụng. Trong vật lý học, dưới mức nguyên tử là mức các hạt căn bản gồm electron, proton, neutron, v.v... Dưới mức các hạt căn bản, còn có mức hạ tầng lượng tử đang được nghiên cứu. Theo chiều ngược lên, trên mức nguyên tử là mức phân tử tương ứng với những định luật hóa học, rồi đến mức sinh vật thuộc phạm vi khảo sát của sinh học, v.v... Mỗi mức có riêng cách vận hành và những tập hợp phẩm tính, luật tắc, và quan hệ biểu trưng đặc tính của mức ấy.

Hiện thành thống kê tuần quy được áp dụng giải quyết vấn đề sai số trong quan sát đo lường. Tương cũng nên nhắc lại quan sát đo lường là phương pháp duy nhất của khoa học để thiết lập sự liên hệ giữa thực tại, khái niệm, và toán ngữ. Do

quan sát đo lường mà khoa học có thể sử dụng các số làm ngôn ngữ để suy luận, mô tả, và truyền đạt. Sai số đo lường thường được chia thành hai loại, loại hệ thống (systematic errors) và loại ngẫu nhiên (random errors). Sai số hệ thống là do nhân bên ngoài, thí dụ: do dụng cụ đo lường, do quên lưu ý sự thay đổi áp lực không khí trong khi đo lường chẳng hạn. Có thể giảm thiểu chúng tới mức triệt tiêu bằng cách tìm hiểu và kiểm soát các nhân tố liên hệ. Trái lại, sai số ngẫu nhiên là bất xác định, vô thường, phản ánh sự kiện mỗi lần đo lường tất thế nào cũng đo lường một đại lượng hơi khác. Vì sai số ngẫu nhiên là do biến thiên dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc của các ngẫu duyên độc lập đối với tình huống đo lường, cho nên phương cách duy nhất xác định phần nào một trị sai số ngẫu nhiên là lặp đi lặp lại sự đo lường càng nhiều lần càng tốt. Theo một định lý toán học, hết thảy mọi hệ quả do biến thiên ngẫu nhiên gây ra tương tác tương hủy để cuối cùng sai số ngẫu nhiên tỷ lệ nghịch với căn số bậc hai của số lần đo lường.

Hiện thành thông kê tuần quy còn làm sáng tỏ quan hệ giữa những biến đổi số lượng và biến đổi phẩm tính. Chẳng hạn, những biến đổi trị số động năng trung bình của chuyển động phân tử sẽ kéo theo sự biến đổi những phẩm tính tương hợp với các trạng thái khí, lỏng, và rắn của vật chất. Đặc tính của mọi biến đổi phẩm tính là sự xuất hiện nhiều loại nhân tố trọng yếu mới tạo thành nhiều luật tắc mới. Thí dụ: thể tích của khí là do bình chứa xác định, nhưng trong trạng thái lỏng thời lại do nội tại cơ cấu của chất lỏng xác định. Do đó, hiện thành một nhân tố mới: khuynh hướng duy trì một thể tích không thay đổi. Phẩm tính này biểu hiện dưới một dạng thức mới của luật liên kết thể tích với những tính chất khác của chất lỏng như nhiệt độ và áp suất.

Nói chung, chính những hiện thành thống kê tuân quy cấu thành những luật tắc gọi là **luật thống kê** (statistical laws), một tính chất mới của các luật thiên nhiên: **trong những phạm vi rộng lớn các hiện thành thống kê tuân quy có thể xuất hiện ở mức vĩ mô, những hiện thành thống kê tuân quy này hầu như hoàn toàn không liên hệ với những chi tiết chính xác của những chuyển động ngẫu nhiên phức tạp và bất quy tắc đang vận hành ở mức vi mô.** Luật thống kê cho phép dự đoán gần đúng những thuộc tính của sự vận hành trung bình các chuỗi dài hay quần tập rộng lớn các hạt sau một thời gian lâu dài mà không cần mở rộng phạm vi tình huống để tìm thêm những nhân tố bổ sung đã ảnh hưởng tình tiết biến thiên của các hạt.

Thí dụ: Bảo hiểm thống kê có thể dự đoán gần đúng tuổi sống trung bình của một cá nhân thuộc một nhóm tuổi tác, chiều cao, sức nặng, ... xác định mà không cần tìm hiểu chi tiết vô số yếu tố phức tạp góp phần vào sự sống hay chết của mỗi cá nhân của nhóm. Lý do duy nhất là bởi tại những yếu tố trách nhiệm về cái chết của bất kỳ cá nhân nào đều đa chủng và bất đồng, và bởi tại chúng tác động tương đối độc lập theo cách thức dẫn đến những luật thống kê.

Hai mặt của các quá trình thiên nhiên, nhân quả và ngẫu duyên, đều liên kết với những luật thống kê. Nhìn theo khía cạnh cơ hội tùy duyên, một định luật thống kê là một khuynh hướng tuân quy phát khởi từ sự hỗ giao hỗ triệt giữa những dao động ngẫu duyên trong một quần tập rộng lớn vật thể hay biến cố. Nếu chuyển sang lối nhìn đối lập xem toàn thể hết thảy mọi vật thể hay biến cố trong một quần tập thống kê như một thực thể, thời định luật thống kê trở thành định luật nhân quả gần đúng áp dụng cho loại thực thể này.

**Thống kê xác suất và Luật số lớn.**

Khái niệm hiện thành thống kê tuân quy đã xúc khởi sự triển khai thuyết toán học về xác suất, cơ sở của các phương pháp thống kê, gọi là thuyết thống kê xác suất (statistical probability theory) hay nói gọn, thuyết xác suất. Thuyết toán học này thường được sử dụng để khảo sát tổng thể của những quần tập rộng lớn các vật thể, hiện tượng, hay biến cố tùy thuộc những ngẫu duyên ở bên ngoài phạm vi tính huống đang cứu xét. Từ xưa, xác suất đi đôi với đánh bạc, và thường đánh bạc hay dùng đồng tiền hay súc sắc cho nên mỗi khi cắt nghĩa xác suất là gì, thông lệ là lấy thí nghiệm gieo đồng tiền hay súc sắc làm thí dụ.

Bây giờ, hãy dùng thí nghiệm gieo đồng tiền để giải thích thế nào là thống kê xác suất. Tuy nhiên, nên biết rằng mỗi lần thử thí nghiệm gieo đồng tiền thời chỉ có hai biến cố hoặc sấp hoặc ngửa có cơ hội xảy ra. Nhưng thường trong những thí nghiệm khác với mỗi lần thử, có nhiều biến cố có cơ hội xảy ra. Chẳng hạn, nếu gieo một súc sắc thời có 6 biến cố hoặc hữu hay nếu đếm số vi sinh vật trong một mẫu lấy từ một ao nước thời số hoặc hữu có thể là bất kỳ số nguyên nào.

Nếu theo dõi kết quả của mỗi lần gieo đồng tiền, không ai có thể nói chắc mỗi lần rơi xuống đồng tiền sẽ sấp hay ngửa. Đó là đặc tính hoặc nhiên của ngẫu duyên. Chẳng hạn, nếu gieo từ một độ cao khá lớn, đồng tiền có thời giờ quay vài vòng trước khi rơi xuống nền. Mặt hiện ra tùy thuộc các chuyển động lúc đầu, bởi thế cho nên những biến thiên nhỏ trong chuyển động đầu có thể làm đồng tiền rơi xuống mặt này thay vì mặt kia. Thêm nữa, thân thể con người mà chuyển động ảnh hưởng các điều kiện đầu là một hệ thống vô cùng phức tạp. Sự vận hành của hệ thống tùy thuộc vô số chủng loại yếu tố dao động. Do đó, sau một số rất lớn lần gieo, những biến thiên của chuyển động đầu truyền từ tay đến



đồng tiền cũng đủ làm thay đổi kết quả cuối cùng. Vì vô số yếu tố dao động ở bên trong thân thể hoàn toàn không phụ thuộc hướng sắp ngửa của đồng tiền lúc ban đầu cho nên không có gì lạ là sau một thời gian lâu dài và xét trung bình, những dao động đó chẳng ảnh hưởng đồng tiền rơi mặt này hay mặt kia. Rốt cuộc, nếu theo dõi số lần rơi mặt sấp hay ngửa sau mỗi lần gieo đồng tiền thì số ấy dao động rất ngẫu nhiên, bất quy tắc, trong khi ấy những hiện thành thống kê tuần quy xuất hiện trong sự biến thiên tần số tương đối của mỗi mặt (relative frequency; tức số lần sấp hay ngửa chia cho tổng số lần gieo). Bởi vậy, sau một số rất lớn lần gieo, trực giác dự kỳ là nếu tăng số lần gieo mãi mãi thì tần số tương đối mặt sấp cũng như tần số tương đối mặt ngửa sẽ tiến đến cùng một trị giới hạn dự kỳ là một nửa (0.5).

Đã có người làm thí nghiệm gieo đồng tiền 10 ngàn lần, đếm tất cả 5067 lần sấp. Như vậy, lúc chấm dứt thí nghiệm, tần số tương đối mặt sấp là  $5067 / 10000 = .5067$  và tần số tương đối mặt ngửa là  $4933 / 10000 = .4933$ . Xét riêng sự biến thiên của tần số tương đối mặt sấp từ khi bắt đầu cho đến khi chấm dứt thí nghiệm, thì ban đầu tần số tương đối dao động rộng lớn nhưng với sự gia tăng lần gieo, tần số tương đối giảm thiểu biến thiên và chuyển gần một trị số khá ổn định. Không có gì bất hợp lý nếu giả thiết rằng các dao động biến thiên của tần số tương đối mặt sấp sẽ tiếp tục không ngưng triệt giảm nếu thí nghiệm được lặp đi lặp lại mãi mãi. Cuối cùng, tần số tương đối mặt sấp sẽ tập trung càng lúc càng gần trị số giới hạn dự kỳ một nửa (.5), nếu không bằng thì sai khác cũng không đáng kể.

Do đó, bằng vào trực giác, ta có thể định nghĩa: Thống kê xác suất hay xác suất của một biến cố là trị số giới hạn của

tần số tương đối xảy ra biến cố ấy khi tăng bất tận số lần thử thí nghiệm.

Nói cách khác, nếu một biến cố  $X$  xảy ra  $x$  lần trong số  $n$  lần thí nghiệm giống nhau và nếu số  $n$  rất lớn, thì tỷ lệ số lần  $x$  xảy ra tức tần số tương đối  $x/n$  tiến gần một trị số giới hạn gọi là thống kê xác suất hay xác suất  $P(X)$  của biến cố  $X$ .

Khái niệm hiện thành thống kê tuân quy được phát biểu theo ngôn ngữ toán học trong thuyết xác suất dưới hình thức các định lý gọi là **luật số lớn** (laws of large numbers). Những luật này có thể xem như phần đối chiếu lý thuyết của định nghĩa khái niệm xác suất bằng trực giác nói trên. Luật số lớn nhìn nhận yếu tố ngẫu nhiên là quan trọng và quan hệ nhân quả không đủ lý do để giải thích và tiên đoán. Các luật số lớn thông báo những trị trung bình và những hiện thành tuân quy tương đối, không mô tả những ngẫu nhiên, những đặc thù, những cá thể, những biến cố hay hiện tượng có tính duy nhất không thể trùng tổ. Bởi thế, luật số lớn cũng như luật nhân quả không hoàn toàn đúng.

Tất cả luật ở mọi mức và hết thảy các thứ luật thuộc phạm trù khác nhau, như định tính và định lượng, quyết định và thống kê, ..., biểu thị những khía cạnh bất đồng nhưng tương quan tương liên của cùng quá trình vũ trụ. Mỗi khía cạnh tương ứng với một cách nhìn gần đúng và phiên diện vào thực tại, cách nhìn này giúp sửa sai những cách nhìn kia. Mỗi cách nhìn nhận chân đầy đủ một bề của quá trình mà các cách nhìn kia hoặc đã bỏ sót hoặc chỉ phớt qua. Riêng đối với luật nhân quả và luật số lớn, nên xem cả hai loại đó đều là những phát biểu gần đúng. Nói thế có nghĩa là một luật nhân quả có thể là một phát biểu thống kê gần đúng về vận hành trung bình của một quần tập rộng lớn các phân tử dao động ngẫu nhiên, bất quy tắc, một luật số lớn có thể là

một phát biểu thông kê gần đúng về hiệu quả vận hành của một số rộng lớn nhân tố biến chuyển có tính cách độc lập.

### **Thực tại là quá trình.**

Mọi sự vật chẳng những không ngưng biến chuyển, mà tất cả **là** một dòng sinh diệt liên tục, tất cả **là** lưu chú, là tương tục bất đoạn. Nói như thế có nghĩa **thực tại** được nhận thức là **quá trình** (reality considered as process), **cái đương là** (what is) là quá trình để trở thành chính nó. Tất cả những gì có thể phô diễn bằng lời như vật thể, biến cố, điều kiện, cấu trúc, v.v... đều là tượng trừu xuất từ quá trình ấy. Quá trình có thể ví với dòng nước trôi chảy và biến chuyển trên đó nổi lên những mẫu hình xoáy nước, sóng gợn, ... luôn luôn thay đổi. Xoáy nước, sóng gợn đều trừu xuất từ dòng nước chảy, hiện khởi và biến mất trong toàn thể quá trình của lưu chú. Những tượng trừu xuất này đoán tạm, không phải chất liệu cứu cánh hiện hữu tuyệt đối độc lập, chỉ vận hành với tính cách tự trị mà thôi. Chúng là nội dung của những hiện thành tuần quy, “tự căn bản pháp tính hiện thực ‘ở đâu đó’. Thế nhưng ‘nơi nào đó’ có tác dụng, nơi đó pháp tính mới được nỗ lực quán chiếu để phát hiện.” (Tựa *Nhận thức và tánh Không*. Tuệ Sỹ).

Nội dung của tất cả mọi định luật khoa học bao gồm không gì khác ngoài những tượng trừu xuất đoán tạm như vậy, tồn tại và vận hành chỉ với tính cách tương đối độc lập. Nói như thế có nghĩa là cách thức chúng hiện hữu ở một mức nào đó không thể vin vào sự vận hành của những vật thể ở mức thấp hơn mà dự đoán một cách chính xác mặc dầu những đặc tính của cách thức chúng hiện hữu tùy thuộc quan hệ giữa chúng và các vật thể ở mức dưới. Bởi thế không thể chấp nhận có một học thuyết cơ bản dùng làm nền tảng bất biến, nơi cuối cùng quy giảm hết thảy mọi hiện tượng vật lý, cho rằng hết

thầy mọi thuộc tính của các quần tập vật thể, biến cố, ... đều có thể giải thích tựa trên tập hợp các chất liệu cứu cánh của nền tảng đó.

Thật ra, vì nền tảng từ đó lưu xuất mọi hiện tượng chính là toàn thể hoàn chỉnh của dòng vũ trụ thiên lưu, tương tục bất đoạn, và vì không thể dùng ngôn ngữ và đo lường để mô tả cái toàn thể thiên lưu ấy, cho nên khoa học cần áp dụng phương pháp trừu xuất (abstraction) và tiếp cận (approximation) như trong thuyết thống kê xác suất để tìm cách trừu xuất đúng những vật thể thật sự hiệu dụng, có lợi ích giúp giải quyết chính xác các vấn đề trong nhiều trạng huống và điều kiện khác nhau. Nếu đúng là những vật thể trừu xuất có tác dụng hữu hiệu trong một trạng huống, thời chúng sẽ cho ta một ý niệm gần đúng về những nét chính yếu của thực tại trong trạng huống đó. Nghĩa là, lý thuyết nào sử dụng chúng để thành lập các công thức tất phải dẫn đến dự đoán chính xác và kiểm soát các quá trình tự nhiên đúng theo kế hoạch lý thuyết sắp đặt. Trái lại, nếu không được như vậy, thời cần kiểm tra sửa đổi các vật thể trừu xuất cho đến khi tìm ra được các tượng trừu xuất thích ứng với lý thuyết. Do đó, công trình nghiên cứu khoa học là một chuỗi dài bất tận kiểm tra sửa đổi dẫn đến khái niệm trừu tượng về những sự vật tương đối độc lập, với mức độ gần đúng càng lúc càng cao, với phạm vi trạng huống và tập hợp các điều kiện càng lúc càng mở rộng.

Các luật nhân quả và luật thống kê tương ứng với kiến giải bất vô nhân sanh trình bày trong luận thức tứ cú của Hoa nghiêm Nhất thừa Giáo nghĩa Phân tề Chương, hợp với chủ trương "vạn pháp đều sanh do nhân và duyên" của Pháp Tạng trong sự phân loại sáu nghĩa của nhân căn cứ trên quan

niệm "là nhân thời phải có tác dụng, hữu lực hay vô lực mà đầy duyên".

Khác biệt với của ngài Pháp Tạng, luận thức tứ cú của Bồ tát Long Thọ dẫn đến kết luận là mọi pháp đều vô sanh, nghĩa là không có sự sanh có tự tính tức sự sanh do năng lực dẫn sanh quả từ tự tính của nhân. Tương cũng nên biết sở dĩ có sự khác biệt như vậy là vì tứ cú Trung quán cần được thành lập **trên duy nhất một bình diện thời gian** để thực hiện quá trình phủ định khắp toàn thể vũ trụ ngôn thuyết. Do đó, trong hệ thống luận lý Trung quán hết thảy mọi ngôn thuyết (ngôn ngữ và luận lý) **đồng thời** trở nên sai lầm cần phải triệt để đoạn tận để chứng đạt cái "chân không diệu hữu".

Phía Hoa nghiêm Ngũ giáo Chương, luận chứng tứ cú được thành lập **trên nhiều bình diện thời gian khác nhau**, cho nên quá trình đoạn hoặc chứng chân dẫn đến kết quả là một khi "liã hẳn vọng tưởng hý luận thời thấy ngay trong tự thân sẵn có trí huệ rộng lớn là Phật tánh, cùng Phật không khác." Như vậy, cái "nhân của tự thân" là "cái còn lại" sau một quá trình tu đoạn phiền não.

Ngoài ra, trong sáu nghĩa của nhân, trên phương diện thể, ngài Pháp Tạng phân biệt nhân có hai: nhân Không và nhân Hữu. Nhân Không là căn cứ vào sự kiện mọi hiện tượng do duyên sinh đều vô tự tính. Nhân Hữu là căn cứ vào sự kiện mọi hiện tượng do duyên sinh đều là danh tự giả tướng. Hữu mượn danh mà có cho nên giả hữu. Vậy theo thuyết Nhị đế, mọi hiện tượng (biến cố, trạng thái, hay quá trình) của thế giới thường nghiệm trong đó luật nhân quả và luật thống kê chi phối và điều hành mọi quá trình, mặc dầu theo Chân đế là duyên khởi như huyễn, không có tự tính, nhưng theo thế tục đế, chúng có, chúng là giả hữu, là danh tự giả tướng.

Khác Kinh lượng bộ, về thời gian, nhân quả nhất định phải có trước sau, với Hữu bộ đặc biệt "nhân quả đồng thời" cũng được coi là đặc trưng của nhân quả. Lục nhân luận của Hữu bộ đề cập sáu nhân, Năng tác nhân, Câu hữu nhân, Đồng loại nhân, Tương ứng nhân, Biến hành nhân, và Dị thực nhân, trong đó Câu hữu nhân có hai trạng huống: Một là "Câu hữu nhân đồng nhất quả", nghĩa là trạng huống do nhiều nguyên nhân khác nhau kết hợp lại mà sinh ra một kết quả. Đây chính cũng tương đương với cái gọi là "hiệp đồng nguyên nhân". Hai là, "Câu hữu nhân hỗ vi quả" (Câu xá, quyển 6) tức là điều kiện hỗ tương trợ để thành lập một sự kiện, như trạng huống khi chủ quan và khách quan phát sinh quan hệ, thời chủ quan là nguyên nhân của khách quan, khách quan là nguyên nhân của chủ quan, cả hai dựa vào nhau, làm nhân cho nhau mà thành lập hiện tượng. Trạng huống này tương đương với cái gọi là "hỗ động nguyên nhân".

"Nhân quả đồng thời", nghe qua tưởng chừng có mâu thuẫn, bởi vì nói đồng thời tức phủ định luật nhân quả dị thời. Nhưng ở đây nên hiểu "nhân quả đồng thời" có nghĩa là "thức chuyển biến". Thức (vijñāna) là một trong những cái duyên cho các hiện hữu, nhưng là cái duyên đặc biệt. Nó là chủ lực ở ngay trong mỗi mỗi chúng sinh, có năng lực phân biệt biết được cái khác và tự biết được mình. và có chủng tử tại A lại da. Trong Tam thập tụng số giải (Trimsikā-bhāṣya) của An Huệ (Sthiramati), thuận hợp với hai trong sáu đặc tính của chủng tử (nhân) là sát na diệt và quả câu hữu, chữ "chuyển biến" (parināma) được giải thích là: (1) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh do đó mà có sự khác biệt; (2) sự biến chuyển nhân diệt quả sinh xảy ra trong sát na hiện tại, tức sinh diệt đồng thời.

Lưu ý nhân và quả ở đây tiếng Phạn là *kàrana* và *kàrya* chứ không phải *hetu* và *phala*. *Kàrana* có nghĩa là tác động (chẳng hạn, thấy, nghe, ...) và *kàrya* là tác quả hay cái bị tác động (cái bị thấy, được nghe, ...). Theo An Huệ, đối với một tác động nào đó thời tác dụng và tác quả hiện tại của nó, cả hai đồng thời hiện khởi, mặc dầu nhân *kàrana* và quả *kàrya* có tướng trạng sai biệt. Khác với *hetu* và *phala* cũng dịch là nhân và quả, nhất định nhân *hetu* luôn luôn đến trước quả *phala*, *kàrana* có khi xem là nhân thời *kàrya* là quả, nhưng có khi *kàrya* là nhân thời *kàrana* là quả. Quan hệ giữa *kàrana* và *kàrya* là quan hệ hai chiều, khác hẳn quan hệ một chiều giữa *hetu* và *phala*.

Trong thức chuyển, An Huệ phân biệt hai tầng chuyển biến xảy ra đồng thời và nghịch chiều: nhân chuyển (*hetu parināma*) còn gọi là huân tập (*vāsanā*) tức các pháp làm nhân tố cho A lại da (hiện hành sinh chủng tử) và quả chuyển (*phala parināma*) tức A lại da làm nhân tố cho các pháp (chủng tử sinh hiện hành). Trong nhân chuyển hiện tượng (*phala*) bây giờ là *kàrana* và chủng tử (*hetu*) là *kārya*. Trong quả chuyển, chủng tử là *kàrana* và hiện tượng là *kārya*. Như vậy, *kārana* và *kārya* có thể chuyển từ cái này qua cái kia và ngược lại. Nhân chuyển và quả chuyển phát sinh dị biệt và xảy ra đồng thời, *kārana*  $\Leftrightarrow$  *kārya*, đó là ý nghĩa của thức chuyển theo An Huệ và cũng là chủ trương của Pháp tướng tông: "Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời".

Thế giới hiện tượng nương trên cơ sở thức chuyển mà giả lập. Tánh đồng thời tức phi thời của thức chuyển trở thành nguồn gốc của thời gian và không gian. Như vậy, cái thế giới mà khoa học tìm cách miêu tả như thực tại, trong đó mọi quá trình tuân theo luật nhân quả và luật xác suất chính là cái thế

giới tự thiết lập và hình thành do biến dịch sinh diệt từng sát na.

**Nhất thời vị: Đồng thời là câu khởi.**

Đồng thời (simultaneity) không có nghĩa là cùng ở chung trong một thời khoảng, trong một lúc, mà đơn giản có nghĩa là câu khởi, là cùng phát sinh một lượt. Các biến cố câu khởi tương hỗ quan liên bởi tại chúng cộng tồn, chúng cùng hiện hữu. Để cùng hiện hữu chúng không cần đến thời gian, cái mà ta gọi là thời khoảng, là lúc. Thật ra, bởi chúng cùng phát sinh một lượt nên mới nói đến thời khoảng, thời khoảng này tự nó không phải là một hữu thể thời gian, nó chỉ là cái lớp (tập hợp) các biến cố cùng phát sinh, cùng hiện hữu. Chúng ta suy diễn thời gian từ biến cố, chứ không suy diễn biến cố từ thời gian.

Theo trên, khái niệm thời khoảng (lúc) không chủ yếu bằng khái niệm biến cố. Khái niệm đồng thời đã được dùng để định nghĩa thời khoảng là lớp (tập hợp) các biến cố câu khởi và cộng tồn. Đó là thuyết thời gian tương đối của Leibniz đối nghịch thuyết thời gian tuyệt đối của Newton trong đó thời gian độc lập đối với biến cố. Tuy nhiên, cả hai thuyết đều bất lực không giải quyết nổi mâu thuẫn căn bản: trong khi phía không gian, khái niệm đo lường không gian và khái niệm trật tự không gian thuận hợp nhau, thời về phía thời gian, khái niệm nối tiếp (succession) và khái niệm tồn tại (duration) đối chọi nhau. Chính sự mâu thuẫn này đã gây nhiều thắc mắc không giải đáp được về bản thể, về tính khả phân, về đơn vị đo lường thời gian. Nhà toán học Henri Poincaré nhận xét sự kiện chúng ta không có một trực giác nào về sự bằng nhau giữa hai khoảng thời gian, vì thế, mặc dầu có thể biết biến cố này đến trước biến cố kia, nhưng không thể nào nói một cách chính xác thời gian đến trước là bao nhiêu, nếu không căn cứ



vào khái niệm tồn tại thường được định nghĩa một cách độc đoán. Do đó, ông luận chứng rằng vì định nghĩa thời gian nhiều cách khác nhau dẫn đến sử dụng nhiều "ngôn ngữ" khác nhau cùng diễn tả chung những sự kiện thực nghiệm giống nhau, cho nên thời gian phải được định nghĩa như thế nào để các định luật căn bản của vật lý học càng "đơn giản" càng tốt. Ông kết luận "không có sự kiện đo thời gian theo cách này là chân thật hơn đo theo cách kia; nói chung là chỉ chọn lựa cách đo nào tiện lợi thích dụng hơn. Giữa hai cái đồng hồ, chúng ta không có quyền bảo cái này chân thật, cái kia không chân thật; chúng ta chỉ có thể nói theo giờ cái đồng hồ nào là có lợi."

Theo Einstein, không có cách gì hợp lý để định nghĩa thời gian ngoại trừ quy chiếu về một hệ thống đồng hồ liên kết nhau. Ông viết: "Chúng ta phải lưu ý rằng mọi xét đoán trong đó có vai tuồng của thời gian đều luôn luôn là xét đoán về những biến cố đồng thời. Nếu, chẳng hạn, tôi nói, 'Chuyến tàu này đến đây vào lúc 7 giờ', thời theo tôi có nghĩa là 'Sự kim ngắn đồng hồ tôi chỉ vào số 7 và sự tàu đến là biến cố đồng thời.' Không có vấn đề nếu đồng thời xảy ra tại duy nhất một điểm, nhưng sẽ gặp khó khăn khi phải liên kết các biến cố cách biệt trong không gian. Nói hai biến cố cách biệt trong không gian là đồng thời có nghĩa là gì? Làm thế nào so sánh giờ đồng hồ chỉ tại đây với sự tàu đến ga tại chỗ đó lúc 7 giờ? Hỏi như vậy tức là tìm cách định nghĩa khái niệm đồng thời bằng một phương pháp kỹ thuật. Thí nghiệm bằng trí tưởng tượng, Einstein đề xướng liên kết các đồng hồ bằng cách phát tín hiệu từ một đồng hồ khởi đầu đến một đồng hồ xa cách và điều chỉnh giờ trên đồng hồ xa cách bằng giờ trên đồng hồ khởi đầu cộng thêm nửa thời gian vận hành khứ hồi của tín hiệu giữa hai đồng hồ ấy.

Thí nghiệm liên kết theo cách này có thể thực hiện với bất kỳ đồng hồ nào dùng làm khởi đầu cũng được, không đồng hồ nào trọng yếu hơn đồng hồ nào, và đã định nghĩa rất minh bạch khái niệm đồng thời như là nguồn gốc từ đó sinh xuất thời gian thường nghiệm. Poincaré phát biểu cùng một quan điểm: "Đồng thời là một quy ước, không gì khác ngoài sự phối hợp các đồng hồ bằng cách trao đổi giao nhau những tín hiệu điện từ và quán sát thời gian thông quá của tín hiệu." Einstein đã thành tựu biểu tượng khái niệm đồng thời và thời gian tương đối bằng phương pháp kỹ thuật: thiết lập một mạng lưới liên kết đồng hồ bằng tín hiệu điện từ, tạo thành một bộ máy thời gian hiệu dụng khắp mọi nơi và có giá trị với bất kỳ hệ quy chiếu chuyển động đều nào trong vũ trụ.

Giải quyết xong phương cách định nghĩa đồng thời, tựa vào hai định đề của thuyết tương đối hẹp (1.- Mọi quá trình vật lý diễn biến trong hệ quy chiếu chuyển động đều đều độc lập đối với hệ quy chiếu và 2.- Ánh sáng truyền dẫn với tốc độ không thay đổi dẫu nguồn ánh sáng chuyển động với bất cứ vận tốc nào), Einstein chứng minh được: Hai biến cố đồng thời trong hệ quy chiếu này không còn đồng thời trong hệ quy chiếu khác.

Theo thuyết thời gian tương đối, các biến cố không cộng hữu cộng tồn có thể tương quan liên hệ thời gian nếu giả thiết có một chuỗi dài gồm các trạng thái của vũ trụ, mỗi trạng thái là một lớp biến cố đồng thời với một biến cố cho, và các trạng thái ấy tương quan liên hệ theo thứ tự trước và sau. Với định nghĩa thời gian như vậy, hai trạng thái không đồng thời không thể đồng nhất trên mọi phương diện, các trạng thái của vũ trụ sẽ không tái hiện, và thời gian được công nhận là chủ yếu: năm, tháng, ngày, giờ, trở nên đặc tính cốt yếu của biến cố.

Từ xưa đến nay, từ Đông sang Tây, nhiều khoa lý số thành hình với mục đích tìm hiểu ý nghĩa của thời khoảng để tiên đoán tương lai. Chẳng hạn, khoa số Hà Lạc dựa vào 64 quẻ Kinh Dịch đổi ngày giờ sinh tính ra hai quẻ cho từng người, một Tiên thiên, một Hậu thiên. Người đoán dựa vào hai quẻ đó mà suy đoán ra mọi việc, các thăng trầm họa phúc suốt cả đời. Khoa số Tử vi cũng do năm tháng ngày giờ mà biến các quẻ các hào Kinh Dịch ra thành những tên sao rồi xem cách cục sinh hóa ra sao để đoán phú quý thọ yếu cho cả đời.

Carl Jung nhận xét ở Tây phương thường thắc mắc hỏi có sự nào dẫn đến tình trạng này hay cái nhân nào sinh ra quả ấy, thời trái lại người Đông phương quan tâm tìm hiểu những biến cố nào có thể đồng thời xảy ra một cách có ý nghĩa vào cùng một thời khoảng, những hiện tượng nào có khuynh hướng phát sinh cùng một lúc. Như vậy, trung tâm của vấn đề là một thời khoảng bao hàm một quần tập biến cố. Tuy suy tư theo lối nhìn nhân quả cũng liên can đến thời gian qua khái niệm trước và sau, nhưng theo lối nhìn hiện tượng đồng thời phát sinh một cách có ý nghĩa thời "nhất thời vị" có vai trò chủ chốt là tóm thâu cả một quần tập biến cố vào một tiêu điểm.

### **Đồng thời tương ứng: Nguyên lý của Kinh Dịch.**

So sánh tư tưởng Kinh Dịch với khoa học Tây phương, Carl Jung viết trong Lời nói đầu: "Khoa học của chúng ta, tuy vậy, căn cứ trên nguyên lý bất vô nhân (causality), và nguyên lý này được xem như một tiên đề chân lý. Nhưng quan điểm của chúng ta đang có sự thay đổi lớn. Những gì quyển Bình luận về Thuần túy Lý trí (Critique of Pure Reason) của Kant không thành tựu thời vật lý học hiện đại đang thực hiện. Các tiên đề của lý bất vô nhân bị lung lay tận gốc rễ; nay chúng ta biết rằng cái gọi là luật thiên nhiên thật

ra chỉ là những chân lý thống kê, bởi vậy nhất thiết phải chấp nhận ngoại lệ. Đến bây giờ chúng ta vẫn không thấu triết rằng phải cần đến những phòng thí nghiệm với những hạn chế khắc nghiệt để chứng minh tính luôn luôn đúng của luật thiên nhiên. Nếu để sự vật trong tình trạng tự nhiên, sắc tướng chúng sẽ rất khác: mọi quá trình hoặc một phần hoặc toàn thể tiếp giao với ngẫu duyên, nghĩa là trong tình trạng tự nhiên một quá trình biến cố tuyệt đối tuân theo những luật tắc riêng hầu như là một ngoại lệ.

Tâm thức người Trung hoa, theo như tôi thấy biểu lộ trong Kinh Dịch, tuồng như chỉ chú trọng đến diện ngẫu duyên của các biến cố. Cái mà chúng ta gọi là tương phù (coincidence) tuồng như là điều họ quan tâm nhất, và cái mà chúng ta tôn sùng như lý bất vô nhân (causality) thời họ chẳng hề lưu ý. Chúng ta phải thừa nhận có điều gì đó cần phải nói đến về tánh cách vô cùng quan trọng của ngẫu duyên. Con người hao tổn biết bao công sức nhằm loại trừ và giới hạn sự tai hại và hiểm nghèo ngẫu duyên biểu thị. Những tư duy lý thuyết về nhân và quả có vẻ mờ nhạt và phủ bụi so với những kết quả thực tế của ngẫu duyên. Không có gì sai lầm khi bảo rằng tinh thể thạch anh là một lăng kính sáu phương. Phát biểu như thế đúng thật chỉ khi nào đó là một tinh thể lý tưởng. Nhưng đâu có tìm ra được hai tinh thể hoàn toàn giống hệt nhau trong thiên nhiên, mặc dầu tất cả tinh thể đều sáu phương là điều không thể nhầm lẫn được. Sắc tướng đương hiện, tuy vậy, tuồng như thu hút sự chú ý của nhà hiền triết Trung hoa nhiều hơn là sắc tướng lý tưởng. Đồng luật thiên nhiên cấu thành thực tại thực nghiệm đối với nhà hiền triết mang nhiều ý nghĩa hơn là những lời giải thích các biến cố tựa trên lý bất vô nhân, thường phải phân cách biến cố này với biến cố kia để tiện bề khảo sát.

Phương cách Kinh Dịch nhìn thực tại tuồng như phản lại phương cách nhìn mọi sự vật theo lý bất vô nhân. Theo quan điểm Trung hoa xưa, cái thời khoảnh đang quan sát là do cơ may mà có chứ không phải kết quả xác định bởi sự chung hợp của nhiều quá trình dây xích nguyên nhân. Sự vật được quan tâm là cấu hình tạo nên bởi những biến cố ngẫu duyên đúng vào thời khoảnh quan sát, chứ không phải những lý do giả thiết tưởng chừng có thể giải thích vì sao có sự tương phù. Trong khi người Tây phương để tâm sàng lọc, cân đo, chọn lựa, phân hạng, cách ly, thời người Trung hoa hình dung thời khoảnh bao hàm hết thấy mọi sự vật, đến tận chi tiết vụn vặt nhất giác quan không nắm bắt được, bởi vì tất cả mọi phần tử đó tổ thành thời khoảnh quan sát.

Do đó, điều xảy ra là khi gieo ba đồng tiền hay đếm qua những lần biến bốn mươi chín cọng cỏ thì, những chi tiết ngẫu duyên ấy thu nhiếp vào hình ảnh của thời khoảnh quan sát và tạo nên một phần của nó, một phần không có gì đáng cho chúng ta quan tâm, nhưng rất có ý nghĩa đối với người Trung hoa. Câu nói "bất cứ gì xảy ra trong một thời khoảnh thế nào cũng mang phẩm tính riêng biệt của thời khoảnh ấy" đối với chúng ta thật quá tầm thường và hầu như không có ý nghĩa. Câu nói đó không phải là một lập luận trừu tượng mà là vô cùng thực tế. Có những người sành rượu chỉ nhìn bề ngoài, nếm mùi vị, và qua tác dụng của rượu mà nói rượu đó đến từ ruộng nho nào và được cất vào năm nào. Có những người chơi đồ cổ chỉ cần nhìn một tác phẩm nghệ thuật hay một món gia cụ là nói đúng một cách kỳ lạ tên tác giả cùng với địa điểm và thời khoảnh nguồn gốc. Và cũng có những chiêm tinh gia mặc dầu không biết ngày, nơi sinh của ông (bà) mà vẫn có thể mô tả vị trí của mặt trời và mặt trăng cùng với tinh quân nào của Hoàng đạo mọc trên chân trời vào thời khoảnh sinh ra ông (bà). Đứng trước những sự kiện

như vậy, phải nhìn nhận rằng các thời khoảng có thể lưu lại những dấu vết bền lâu.

Nói cách khác, bất luận ai đã sáng chế Kinh Dịch đều tin tưởng rằng quẻ bói vào một thời khoảng tương phù với thời khoảng ấy về phương diện phẩm tính không kém gì về phương diện thời gian. Đối với người ấy quẻ bói biểu tượng thời khoảng lúc quẻ hiện, đúng hơn cả giờ đồng hồ chỉ hay tiết mục lịch phân, vì quẻ được xem như là dấu chỉ tình huống thiết yếu vào thời khoảng quẻ hiện.

Giả thiết vừa nêu trên liên hệ một nguyên lý đáng tìm hiểu, tôi gọi là nguyên lý đồng thời tương ứng (synchronicity), một khái niệm diễn bày một cách chính xác một lối nhìn đối nghịch với lối nhìn bất vô nhân (causality). Vì lý bất vô nhân chỉ là một chân lý thống kê và không tuyệt đối, là một loại giả thuyết giúp tiến hành công việc khảo sát, căn cứ trên đó tìm hiểu cách thức hiện khởi của các biến cố, làm thế nào biến cố này sinh xuất từ biến cố kia, trong khi theo lý đồng thời tương ứng thời sự tương phù giữa các biến cố trong không gian và thời gian mang ý nghĩa gì đó hơn là thuần túy ngẫu duyên, ấy là cái tánh đặc biệt nương tựa lẫn nhau, giữa các biến cố khách quan với biến cố khách quan cũng như với các trạng thái (tâm lý) chủ quan của người quan sát hay của nhiều người quan sát.

Cách người Trung hoa xưa chiêm ngưỡng vũ trụ không khác cách của các nhà vật lý học hiện đại, các khoa học gia này không thể phủ nhận mô hình thế giới họ thiết lập là một cấu trúc tâm vật lý vô nghi. Biến cố lượng tử trong thế giới vật lý vi mô bao gồm luôn cả người quan sát cũng giống như thực tại ẩn dưới Kinh Dịch bao gồm những điều kiện chủ quan, nghĩa là tâm lý, trong toàn thể của tình huống sát na. Cũng như nhân quả mô tả trình tự biến cố, đồng thời tương ứng

đối với người Trung hoa đề cập sự tương phù biến cố. Trên quan điểm nhân quả ta được nghe một truyện hí kịch nói làm thế nào D phát sinh và hiện hữu: nó bắt nguồn từ C hiện hữu trước D, và C đến lượt nó có cha là B, v..v... Trên quan điểm đồng thời tương ứng một tấm tranh về sự tương phù được vẽ ra, có ý nghĩa giống vậy. Làm thế nào A', B', C', D', v..v... tất cả đều hiện khởi trong cùng một thời khoảng và tại cùng một nơi? Trước hết, hiện khởi như vậy là do biến cố vật lý A' và B' đều có cùng phẩm tính như biến cố tâm lý C' và D', và ngoài ra, tại vì tất cả đều biểu hiện của một và cùng tình huống sát na. Tình huống được giả thiết là biểu thị một bức tranh dễ nhận hay dễ hiểu."

Những lời Jung trình bày trên phát xuất từ kinh nghiệm nghề nghiệp. Đối với ông, tâm thức không phải là một yếu tố khóa kín trong thân thể mà giống như bầu khí quyển trong đó ta đang sống. Thuyết đồng thời tương ứng của ông giống theo tư tưởng kinh Dịch cho rằng mỗi thời khoảng có đặc tính riêng, và mọi biến cố xảy ra trong thời khoảng ấy đều phân thụ tính chất duy nhất ấy. Thực tại của trạng thái tâm thức tương ứng với thực tại của các biến cố đồng thời hiện khởi trong môi trường chung quanh. Jung sử dụng kinh Dịch như phương tiện khám phá ngoại giới, cái khí quyển tâm lý trong đó ta đang sống. Và ông áp dụng thuyết đồng thời tương ứng để phân tích và chữa trị.

Một điểm đáng ghi nhận: Nhà báo Miguel Serrano, người Argentine, tường thuật rằng Jung một tháng trước khi mất có đọc một sách Thiên Phật giáo và vừa khi đọc xong đã chú thích mấy lời như sau: "Đối với tôi tuồng như chúng tôi cùng nói một chuyện như nhau, và sự khác biệt duy nhất giữa chúng tôi là dùng những từ ngữ khác nhau để cùng mô tả chung một thực tại." (Serrano, Miguel: C. G. Jung and

Hermann Hesse: *A Record of Two Friendships*. New York: Schocken, 1966. Tác giả không nói rõ sách Thiền ấy tên gì và do ai viết.)

Ông nhận xét bệnh nhân ông thường có người mộng tưởng những hình ảnh ký hiệu rồi sau đó thật lạ kỳ là chúng tương phù với những biến cố ngoại giới. Nếu nhận thức những biến cố ngoại giới này là ký hiệu thời chúng đồng nghĩa với những hình ảnh mộng tưởng. Tuồng như điều này hầu hết phát sinh khi một nguyên hình (archetype) được kích hoạt trong vô thức của người quán sát, tạo một trạng thái tình cảm khẩn trương cao độ. Vào những lúc như vậy, có những biến cố cùng ý nghĩa xảy ra ở ngoại giới, biểu hiện một "sự tương phù có ý nghĩa" mà Jung gọi là hiện tượng "đồng thời tương ứng" vì hai biến cố tâm và vật không nối kết qua quan hệ nhân quả mà qua ý nghĩa và đồng thời.

Bản chất của đồng thời tương ứng là có ý nghĩa và tương hợp với một sự kích khởi công năng ở tầng sâu thẳm nhất của tâm thức. Đặc biệt là khi những mẫu hình tâm lý vươn lên thấu ý thức thời các hiện tượng đồng thời tương ứng đạt tới đỉnh. Sự tương phù thường phát hiện vào những thời điểm gay cấn hay căng thẳng trong đời sống của một cá nhân, như sinh, chết, cảm thấy yêu đương, tâm lý trị liệu, hoạt động sáng tác cao độ, hay đổi thay nghề nghiệp. Những khi chuyển biến cơ cấu, tuồng như nội tâm hoán khởi sự cộng hưởng của ngoại giới hoặc sự bạo phát tâm lực lan truyền thế giới vật lý.

Về hiện tượng này, Jung kể lại câu chuyện vào năm 1909 trong một cuộc gặp Freud, khi bị chỉ trích nặng nề vì thiên trọng thuyết duy tâm và cảnh cáo sẽ bị "triều đen của bùn huyền bí học" cuốn trôi, Jung cảm thấy nóng ran nơi hoành cách mạc. Đúng lúc ấy, cả hai người nghe tiếng gậy rắc rắc



rất lớn từ từ sách đến. Jung cho đó là một thí dụ về "xúc tác phát hiện ra ngoài (catalytic exteriorization)". Freud bảo: "Hoàn toàn vô nghĩa (Sheer bosh)." Jung liền dự đoán một biến cố như thế sẽ tái diễn, và ngay lúc ấy một tiếng nổ khác vang lên, lần này làm Freud giật mình.

Trong khi các định luật vật lý học không lưu tâm đến khát ái dục vọng của con người hay sự cần thiết có ý nghĩa, thời đối với các quá trình tâm thức đồng thời tương ứng tác dụng như tấm gương và hiển thị ở bên ngoài những biến đổi ở bên trong. Một số hiện tượng đồng thời tương ứng phát khởi từ ngoại giới rồi chuyển vào nội tâm khi ý nghĩa của chúng tiết lộ. Chúng tùy thuộc khả năng nhận chân một ý nghĩa sâu xa hơn nữa nơi những mẫu hình và quần tập hiện tượng cộng hữu ở chung quanh. Điều này liên can đến phương cách đặc biệt ta nối kết với môi trường, dự đoán những biến cố, hay cảm tri một mẫu hình cơ bản nào đó của thế giới. Thí dụ: các văn nghệ sĩ thường cảm giác linh thông biết trước rất lâu những biến cố hay thay đổi xã hội quan trọng. Như trong truyện Gulliver Du ký, các nhà thiên văn học giả tưởng của Jonathan Swift biết Hỏa tinh có hai vệ tinh rất lâu trước ngày các người thật trong đời có thể quán sát thấy như vậy. Như lời ca của Trịnh công Sơn thương nhớ người đi trong ca khúc Biển nhớ viết lúc còn học tại trường Sư phạm Quy nhơn, rất lâu trước 1975, "Ngày mai em đi biển nhớ tên em gọi về, bờ núi nghiêng nghiêng đợi chờ, sỏi đá trông em từng giờ, nghe buồn nhịp chân bơ vơ, nghe ngoài biển động buồn hơn", tuồng như phát xuất từ vô thức linh cảm ngày ra đi của hàng vạn người vượt trùng dương di tản.

Cũng có những hiện tượng đồng thời tương ứng chỉ phát khởi nội tâm, không có biến cố vật lý trọng yếu nào làm bận. Chẳng hạn mộng tưởng, ký ức, tư tưởng, ký hiệu, và cảm

giác phát sinh từ nội bộ, hiển thị những mẫu hình vô nhân, biểu tượng tương phù trong tâm thức của nhiều cá nhân khác nhau. Thí dụ những đồng thời phát minh của những khoa học gia không hề giao tiếp liên lạc nhau. Như thuyết tiến hóa chẳng hạn, là khám phá của hai công trình nghiên cứu độc lập nhau. Khi Charles Darwin theo lời khuyên của bạn bắt đầu viết về thuyết tiến hóa của những loài mới, thời theo ông kể: "Tất cả chương trình của tôi bị đánh đổ, bởi vì chớm hạ năm 1858 ông Wallace khi ấy ở quần đảo Malay gửi cho tôi một luận thuyết về Khuynh hướng các thứ rời bỏ hẳn kiểu nguyên thủy (On the Tendency of Varieties to depart indefinitely from the Original Type), và luận thuyết ấy trình bày đúng hết thuyết của tôi." Trường hợp tính vi tích phân cũng vậy, do cả hai, Newton và Leibnitz, đồng thời khám phá.

Kinh ngạc hơn nữa là tư tưởng đồng thời tương ứng phát khởi trong những lãnh vực hoàn toàn khác nhau. Chẳng hạn, làm sao cất nghĩa sự tăng trưởng tri thức về bản chất ánh sáng qua những thí dụ sau đây.

Vào khoảng giữa thế kỷ 16, Vermeer và nhiều họa sĩ ở Hòa Lan quan tâm tìm hiểu bản tính của ánh sáng, những tác dụng của nó khi chiếu vào phòng xuyên qua cửa, cửa sổ, và các khe, và sự biến đổi của nó khi chiếu qua kính màu. Trong thời gian ấy Isaac Newton dùng lăng kính khảo sát các thành phần của một tia sáng lọt qua một lỗ nhỏ trên cánh cửa sổ của phòng ông ở Cambridge, Anh quốc.

Hai trăm năm sau, họa sĩ Anh Joseph M. W. Turner hình dung ánh sáng như một oa tuyền đang xoáy tít, như một năng lực làm tan biến mọi sắc tướng, không kém gì sức chuyển động nổi gió, đổ mưa, và dậy sóng. Sau đó không bao lâu, Maxwell phát minh phương trình mô tả thuyết sóng điện từ

trường giải thích ánh sáng là do chuyển động tương tác tương nhập của hai làn sóng, sóng điện và sóng từ. Cuối thế kỷ 19, phái ấn tượng chủ trương ánh sáng thuần túy là một lực có công năng làm hiện khởi và tan biến sắc tướng, có thể phân tán ra thành nguyên tử cấu phần của cảm giác. Trên quan điểm đó, ánh sáng quy giảm thành những điểm hay lượng tử màu sắc. Vài năm sau, Planck và Einstein cùng một quan điểm đã công thức hóa những khái niệm trên tạo thành thuyết lượng tử ánh sáng và vật chất.

Những khái niệm và kiến thức kể trên có phải đến từ những dạng ký hiệu thu nhiếp trong vô thức hay chúng là những biểu tượng danh ngôn thuộc lãnh vực nghệ thuật, văn chương, âm nhạc, hay khoa học phóng khai từ ý nghĩa ẩn mật trong thiên nhiên? Sự tương phù của các biến chuyển tương tượng, cảm tượng, và ý tưởng giữa các nhóm không tương quan giao tiếp và xuyên qua nhiều lãnh vực khác nhau không phải là kết quả giao cảm hay kết nối tâm thức mà là dấu chỉ của một quá trình tâm vật tương hỗ triển khai từ một thực tại siêu quá cái tâm thức cá nhân bị giới hạn trong không thời gian.

Điểm đặc biệt của đồng thời tương ứng là trong một thời khoảng nó vừa là một hiện tượng cá biệt duy nhất, vừa là hiện thành của trật tự vũ trụ. Hạn cuộc trong một thời khoảng, nó biểu hiện bản tính siêu nhiên của nó. Chính sự tương quan nội tại của sự tương phù tâm vật với tánh siêu nhiên là nguyên nhân của tính cách thần kỳ, siêu tự nhiên của hiện tượng đồng thời tương ứng.

### **Trật tự vô nhân: Hỗ tương y tồn.**

Các biến cố đồng thời tương ứng thường hay đột khởi, xảy ra bất thường, khi có khi không, không thể tiên đoán. Jung nhận

thức chúng như là những sự cố đặc biệt duy nhất của một nguyên lý tổng quát mà Jung gọi là trật tự thiết lập vô nhân (acausal orderedness). Ở đây, chữ nhân được hiểu là lực, năng lượng, hay thông tin chuyển từ một vật thể xác định này đến một vật thể khác. Cụm từ "trật tự thiết lập vô nhân" có nghĩa là, các hiện tượng sinh khởi theo luật tương quan tương duyên, hỗ tương y tồn, chứ không theo luật nhân quả.

Thí dụ: Không vật lý gia nào có thể giải thích nguyên nhân phát xuất tính phi cục bộ của thế giới lượng tử. Họ cũng không hiểu tại sao các đồng vị phóng xạ (radioisotopes) phân rã theo những tốc độ xác định, tại sao tốc độ của ánh sáng trong khoảng trống là 300 000 kilomet mỗi giây, không hơn không kém. Trong thế giới tâm thức, kể đến những phẩm tính của số nguyên tự nhiên, không nhà toán học nào cắt nghĩa được vì sao có một số số nguyên là số nguyên tố (prime numbers) và do đâu trong dãy số nguyên, các số nguyên tố sắp xếp tuần tự theo thứ tự như hiện thấy. Họ cũng không thể giải thích vì sao số 6 là một số toàn nhiên (perfect number), nghĩa là cộng hay nhân ba thừa số 1, 2, và 3 của nó,  $1 + 2 + 3$  hay  $1 \times 2 \times 3$ , thời số thành là nó?

Thái độ chung là đành phải chấp nhận chúng "đến như vậy", phẩm tính của chúng "là thế", không thể xác định là do nguyên nhân nào. Nói cách khác, các câu hỏi "Tại sao?", "Từ đâu mà có cái này?", hay "Có sự nào gây ra tình thế ấy?" tuồng như vô nghĩa đối với những hiện tượng trên. Trong Giải thâm mật kinh có câu: "Nhu Lai nói cái gì thức biết thời cái ấy chỉ do thức hiện." Mặt khác, theo thuyết duyên khởi, vì là nghiệp người cho nên tâm thức chúng ta "là thế", không thể dùng nhân quả hay xác suất để giải thích và các quá trình tâm thức của chúng ta vận chuyển theo trật tự thế nào thời hình thành đối tượng theo trật tự thế ấy. Do đó, chúng ta

công nhận một cách tự nhiên, không chút thắc mắc những hằng số cơ bản vật lý học như tốc độ ánh sáng, chu kỳ bán rã của các chất phóng xạ, hay những phẩm tính của số nguyên tự nhiên, chúng đương nhiên "đến như vậy".

Khác với những thí dụ trên, hiện tượng đồng thời tương ứng là sự cố đặc biệt nhất thời trong đó người quán sát ở vào vị thế khả dĩ nhận biết thêm một phần tử thứ ba (*tertium comparationis*), phần tử kết hợp hai phần tử đồng thời tương ứng, ấy là **sự tương tự ý nghĩa** của hai biến cố nội tâm và ngoại giới đồng thời tương ứng. Tuy nhiên, chúng ta thường không ở vào vị thế có thể nhận biết sự tương tự ý nghĩa ấy cho nên không thể nào hiểu được chúng là biến cố tâm vật lý đồng thời tương ứng.

Trong nguyên lý đồng thời tương ứng, Jung phân biệt hai khái niệm. Một là trật tự thiết lập vô nhân hiển thị trong các quá trình lượng tử, trong các tính chất vật lý biểu hiện dưới dạng các hằng số cơ bản, hay các phẩm tính của số nguyên tự nhiên. Hai là hiện tượng đồng thời tương ứng coi như một thực lệ riêng biệt của trật tự thiết lập vô nhân tổng quát, "tức của sự tương đẳng giữa hai quá trình tâm lý và vật lý trong đó quan sát viên may mắn ở vào vị thế khả dĩ thấy được một yếu tố thứ ba, đó là ý nghĩa."

Nguyên hình (*the archetype*) không phải là nguyên nhân của đồng thời tương ứng, vì nếu thế đồng thời tương ứng hóa ra là theo trật tự bất vô nhân. Trật tự vô nhân hiển thị trong hiện tượng đồng thời tương ứng chứ không sinh xuất chúng. Các dạng của trật tự thiết lập vô nhân nói chung là bản hữu, vốn có từ vô thủy, và hiển thị hợp thường quy, ngoại trừ các dạng của đồng thời tương ứng thời ngẫu duyên xuất hiện, biểu thị những tác động sáng tạo trong thời gian (*acts of creation in time*), hiển bày ý nghĩa tiềm tàng của một nguyên hình nào

đó. Do đó, Jung quan niệm ngẫu duyên "một phần là một yếu tố phổ biến vốn có từ vô thủy, một phần là tổng hợp vô lượng tác động sáng tạo cá nhân phát sinh trong thời gian." Tuy các tác động sáng tạo phát sinh thường xuyên trong thiên nhiên, chúng trở thành những tương phù có ý nghĩa chỉ khi nào một cá nhân kinh nghiệm chúng. Về tính cách quan trọng của sự nhận biết ý nghĩa, Jung viết: "Nếu không có tâm thức suy tư của con người thời thế giới là một bộ máy khổng lồ vô nghĩa, vì theo kinh nghiệm của chúng ta chỉ có con người là động vật duy nhất có khả năng toàn nhiên phát hiện bất kỳ ý nghĩa nào."

Cần phân biệt nguyên hình và biểu tượng đa dạng của nó trong ngôn ngữ, tâm hành, và thế giới: ảnh tượng, ý tưởng, cảm xúc, hay cuồng tưởng. Không thể nào quán sát cơ cấu tự thân của các nguyên hình được; chỉ khi nào bị kích động, vào những giây phút gay cần hay khẩn trương, thời chúng khởi sinh một ảnh tượng, một cuồng tưởng, một tư tưởng, một trực giác, hay một xúc cảm. Vì di truyền nên trong vô thức của mọi người cơ cấu của các nguyên hình tương tự giống nhau. Nhưng các biểu tượng cá nhân của nguyên hình thời không thế. Thí dụ ấn tượng gây sợ hãi trong tâm thức của đứa bé sinh và lớn lên ở Phi châu có thể là một sự tử hay cá sấu, nhưng nếu sinh và lớn lên ở Hoa kỳ thời có thể là một chiếc xe vận tải cỡ lớn đang tiến rất nhanh về phía nó. Biểu tượng nguyên hình khác nhau như vậy là kết quả của sự hỗ tương giao thiệp giữa tâm thức và môi trường ngoại giới khác nhau.

Sự hình thành những mẫu hình trong tâm thức thường bởi theo những mẫu hình vật lý ở ngoại giới. Và đồng thời tương ứng xem như biểu thị tiềm năng hay ý nghĩa hàm chứa trong sát na hiện tại, hay ám chỉ ý nghĩa ẩn tàng trong một đời

sống, một mối quan hệ, hay một thời khoảng lịch sử. Vào lúc tương phù phát hiện, tâm và vật tuồng như không còn là hữu thể cách biệt mà tự phối trí thành một tình huống ký hiệu đồng nhất và có ý nghĩa, hai thế giới vật lý và tâm lý hiển thị hai mặt của cùng thực tại. Thực tại nhất thể này là một cảnh giới công năng phi thời, phi không gian, Jung đặt tên là unus mundus (the one world; nhất thể thế giới). Như thế, bằng chứng thực nghiệm về sự hiện hữu của nhất thể thế giới chính là hiện tượng đồng thời tương ứng.

Theo Jung, phương thức hữu hiệu nhất để mô tả nhất thể thế giới unus mundus là dùng ký hiệu toán học. Jung giải thích: "Hơn hết mọi sự, số giúp mang lại trật tự trong cái hỗn độn của các hình tượng. Số là khí cụ tiền định để sáng tạo trật tự, hay để nhận biết một chỉnh hợp tuần quy, một trật tự thiết lập (orderedness) tuy hiện hữu nhưng chưa hay thấy. Số có thể là yếu tố trật tự tối sơ của tâm thức loài người." Nếu quả thật số, và toán học nói chung, phản ảnh trật tự của unus mundus thời điều này soi sáng tính mâu nhiệm bí ẩn của toán học, là một tác dụng của tâm mà biểu thị thế giới vật lý với hiệu quả phi thường. Giống lượng tử, số có hai mặt bổ sung, phẩm và lượng, động và tĩnh, do đó số có vai trò trọng yếu là bắc cầu nối kết tâm và vật. Bà Marie-Louise Von Franz, học trò và cộng tác viên thân cận nhất của Jung, quả quyết: "tính mâu nhiệm của unus mundus an trụ trong bản thể của số."

Bà Von Franz nhận thấy tư tưởng của vật lý gia David Bohm có nhiều điểm tương đồng với của tâm lý gia Carl Jung. Bohm phân biệt hai thứ trật tự, thu nhiếp và phóng khai. Thường chúng ta thấy biết về mặt phóng khai hay hiển lộ của thực tại trong khi về mặt thu nhiếp hay tàng ẩn tạo thành bối cảnh vô thức. Như vậy, khái niệm trật tự thu nhiếp tương ứng với vô thức và trật tự phóng khai với thức.

Bohm tóm tắt như sau: "Yếu chỉ của khái niệm này là toàn thể vũ trụ theo cách nào đó thu nhiếp trong tất cả sự vật và mỗi sự vật thu nhiếp trong toàn thể. Như thế, theo cách nào đó và với mức độ nhiều hay ít tất cả sự vật thu nhiếp hay dung nạp hết thảy sự vật; tuy nhiên trong trạng huống kinh nghiệm thông thường, sự dung nhiếp ấy không ngăn ngại tánh tương đối độc lập của sự vật. Điều căn bản được đề xướng là quan hệ thu nhiếp đó không có tính chất thụ động hay nông cạn. Trái lại, nó hoạt động và trọng yếu đối với tình trạng đương là của mỗi sự vật. Như vậy, mỗi sự vật tương quan nội tại với toàn thể, và do đó, với tất cả sự vật khác. Trong khi ấy, các quan hệ ngoại tại trình hiện theo trật tự phóng khai hay hiển lộ trong đó mỗi sự vật được nhìn thấy tương đối cách biệt và có tương độ, và chỉ quan hệ bên ngoài với các sự vật khác. Như thế, trật tự phóng khai, trật tự thông trị kinh nghiệm thông thường và vật lý học cổ điển (Vật lý Newton), tuồng như tự nó có một vị thế độc lập. Nhưng kỳ thật, không thể tách biệt nó ra khỏi sở y của nó ở trong thực tại cơ bản của trật tự thu nhiếp." Nói cách khác, trật tự phóng khai dẫn xuất từ trật tự thu nhiếp: nó là dạng biến chuyển của một trật tự thứ cấp bao hàm trong trật tự thu nhiếp. Trật tự thứ cấp này tạo điều kiện (duyên) phát hiện những quá trình tâm hay vật như những mẫu hình trừu xuất từ một toàn thể hoàn chỉnh.

Theo Bohm, thực tại là toàn thể hoàn chỉnh ấy, tương tục lưu chú với nhiều độ phóng khai và thu nhiếp, nên gọi là toàn lưu (holomovement), tương đương với nhất thể thế giới unus mundus của Jung. Thực tại bao gồm cả hai cảnh giới tâm, vật, và trật tự thu nhiếp đồng thời áp dụng trong cả hai cảnh giới tạo thành một nhịp cầu nối kết chúng. Von Franz đồng ý về những gì Bohm nói đều có thể áp dụng vào lĩnh vực nghiên cứu của Jung: "Chẳng hạn, những nguyên hình có thể



hiều như là những cấu trúc năng động, không thể nhìn thấy, tiêu bản của trật tự thu nhiếp. Mặt khác, nêu một nguyên hình khởi sinh một mộng tưởng, thời nó đã lộ xuất và trở thành “hiển lộ” (explicated) hơn. Nếu tìm cách giải thích cái mộng tưởng ấy với kỹ thuật giải khai ý nghĩa (hermeneutic technique) của Jung thời nó sẽ “hiển lộ” và lộ xuất nhiều hơn nữa.”

Von Franz hàm ý rằng nội hàm của vô thức có thể biểu minh ở nhiều độ khác nhau, do đó, biến vô thức thành thức nhiều hơn. Như thế, không còn sự phân biệt rõ ràng giữa thức và vô thức; tâm thức là một toàn thể chứa một cảnh giới phóng khai của thức, cảnh giới này và toàn thể ấy tương ly tương tức. Do tập khí lâu ngày thức thường xuyên hướng về một phía cố định, phía cảnh giới phóng khai của nó, cho nên không nhận biết trật tự thu nhiếp vốn là nguyên lý của mọi sinh khởi và tồn tại. Tuy nhiên, theo Bohm, thức không nhất thiết phải trùng hợp với trật tự phóng khai bởi vì chúng ta có thể trực nhận những diện thiên lưu ẩn áo của trật tự thu nhiếp trong bối cảnh những diện cụ thể và hiển lộ của kinh nghiệm cá nhân. Nghĩa là, nếu thức đủ sáng suốt để nhận thức sự hỗ tương nhiếp nhập của các hiện tượng tâm lý và vật lý thời sự hòa hợp tâm vật thành một thể có thể trực quán thay vì thông đạt bằng lý luận quy nạp. Muốn thế, theo Duy thức, phải “đạt quả chuyển y”, chuyển thức thành trí. thời mới đủ sáng suốt để trực nhận những tầng ẩn áo nhất của tâm thức.

Song song với vấn đề thức và vô thức trong tâm lý học là vấn đề vật chất và năng lượng trong vật lý học. Trước Einstein, năng lượng cũng như vật chất có cảnh giới riêng, cảnh giới này tùy thuận định luật bảo toàn năng lượng, tương đối độc lập đối với cảnh giới kia tùy thuận định luật bảo toàn vật chất. Sau Einstein, sự phân chia không còn rõ ràng nữa,

năng và khối được xem như hiển thị hai mặt của cùng một thực tại, gọi là năng-khối nhất thể, toán học biểu diễn dưới hình thức vectơ năng lượng - động lượng 4 thứ nguyên (the energy-momentum 4-vector). Hai nguyên lý bảo toàn năng lượng và bảo toàn vật chất nhiếp nhập thành một nguyên lý mới: bảo toàn năng-khối. Trên bình diện hiện tượng, khối và năng hiển thị hai cảnh giới tương đối biệt lập chừng nào vận tốc di chuyển xem như không đáng kể so với vận tốc của ánh sáng. Năng lượng tương ứng với một thành phần của vectơ năng-động, khối lượng với ba thành phần kia. Nhưng khi chiếu vectơ năng-động trong hệ thống quy chiếu của một thí nghiệm, hình chiếu của vectơ ấy tác dụng như một toàn thể, không phân biệt thành phần năng và thành phần khối. Tánh đồng nhất của hai thành phần năng và khối chứng minh sự hiện hữu một cảnh giới siêu quá hai cảnh giới năng lượng và vật chất.

Thí dụ năng-khối nhất thể trên giúp ta hiểu làm thế nào tâm và vật trong hai cảnh giới riêng biệt, tương đối độc lập, mà vẫn nối kết nhau thành một, bởi chúng có chung cội nguồn trong đáy sâu của unus mundus. Giống như các định luật bảo toàn năng lượng và vật chất, tâm và vật hiện thành theo cách riêng, những biến đổi của tâm không ảnh hưởng đến vật và ngược lại. Tư tưởng chẳng hạn, tuồng như tác động một cách tương đối độc lập đối với những biến chuyển trong thế giới vật lý. Ngược lại, những biến chuyển của vật chất không bị tư tưởng chi phối làm thay đổi. Vậy mà một số hiện tượng bất quy tắc như hiện tượng đồng thời tương ứng đôi khi đột khởi, rất bất ngờ, ám chỉ sự nối kết bí ẩn tâm và vật thành duy nhất một thể. Và tại những mức thu nhiếp càng sâu thẳm hơn nữa của hiện thành, bằng chứng nối kết càng thấy rõ rệt, đó là nguyên hình của số, cốt tủy của trật tự thiết lập trong cả hai cảnh giới tâm và vật.

Trong Phật giáo, ý tưởng về tương giao và nhất thể được Thạch Đầu phổ diễn rất thiện xảo trong *Tham đồng khế*. Trong đó tính cách tương giao của Sáng và Tối được miêu tả như là hạn chế lẫn nhau và đồng thời hòa hợp nhau.

Ý tưởng về tương giao và nhất thể phát xuất từ triết lý Hoa nghiêm. Theo thuyết bốn pháp giới của Trùng Quán thời cách nhìn thứ ba, Lý sự pháp giới, một thế giới trong đó tất cả những hiện hữu riêng biệt của nó (vastu) tức Sự có thể đồng nhất với Nhất tâm tức Lý là sở y, xiển minh tính cách hỗ tương giao thiệp giữa những hiện hữu như tâm pháp và sắc pháp, và tính cách bất tương ly và hỗ nhập hỗ tức của Nhất tâm và tất cả các hiện hữu riêng biệt của nó, tức Lý Sự đồng nhất.

Pháp Tạng cho rằng giáo lý Như Lai tạng là giáo lý về lý sự dung thông vô ngại và thuyết Như Lai tạng duyên khởi hay tánh khởi làm sáng tỏ cái nhìn lý sự dung thông vô ngại. Hiểu "tánh khởi" theo nghĩa 'lý sự vô ngại' thời tánh khởi chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Như thế, thế giới hiện tượng là biểu tượng của Tâm, và vì bản tánh của Tâm là thanh tịnh, tự tánh thường trụ, nên do đó mà toàn thể thế giới hiện tượng xuất sanh từ Không đúng theo quan niệm lý sự vô ngại. Chính do tánh Không mà các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi, cộng đồng hiện hữu, và hỗ tương giao thiệp tạo thành một Nhất thể nhịp nhàng hòa điệu. Đồng thời tương ứng theo Jung là sự tương phù có ý nghĩa. Nếu hiểu "tương phù có ý nghĩa" là "cùng xuất sanh từ Không" thời ý nghĩa nói ở đây chính là tánh Không.



## **II. PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TỰ CHỨNG**

8. Nhận thức chân chính
9. Thuyết diễn xuất
10. Tự qui chiếu
11. Tự lập và Qui mậ luận chứng
12. Trung quán và Chơn lượng tại Tây tạng
13. Trung đạo Phật tánh
14. Tứ cú và Tam quán
15. Già thuyên và Biểu thuyên

## 8. Nhận thức chân chính

### Thông minh nhân tạo.

Chuyên gia thông minh nhân tạo (AI; artificial intelligence) thường tìm cách lập trình (program) các máy tính để chúng tác động như có trí khôn. Đối với họ, thị giác, ngôn ngữ, người máy, hay toán học, tất cả chỉ là vấn đề thảo chương (programming). Họ thấy không cần biết thế nào là trí khôn và thế nào là thông hiểu. Họ gạt ra ngoài máy thông minh phần quan trọng nhất của máy là trí khôn hay trí thông minh! Thật ra, thông minh nhân tạo có thể chế biến thành nhiều sản phẩm lợi ích, nhưng không thể nào tạo lập được những máy thực sự thông minh.

Não bộ không thể ví như một máy tính vì máy tính và não bộ thành lập y trên những nguyên lý khác nhau. Một đàng là do lập chương trình, một đàng là tự học. Một đàng phải toàn hảo để hoàn tất công việc, một đàng mềm dẻo, chấp nhận khuyết điểm và sai lầm. Một đàng có trung tâm xử lý, một đàng không có sự điều khiển tập trung. Khác biệt kể ra còn dài dài. Thông minh nhân tạo thành lập đồng thời với các máy tính số tự (digital computer). Một trong những người khởi xướng khái niệm thông minh nhân tạo có ảnh hưởng nhiều nhất là Alan Turing, nhà toán học người Anh đã thuyết minh định lý kế toán vạn năng: ‘Tất cả máy tính đều tương đương trên căn bản luận lý đều được tạo lập theo bất cứ cách nào.’ Để chứng minh quan điểm trên ông tưởng tượng mọi máy tính vạn năng cần có ít nhất ba bộ phận thiết yếu: một hộp xử lý tương ứng với cái hiện nay gọi là bộ xử lý trung tâm (CPU: Central Processing Unit), một cuốn băng giấy làm bộ nhớ, và một thiết bị đọc và viết những dấu trên băng

giấy khi cuộn băng chạy qua chạy lại trên máy. Turing dùng toán học chứng minh rằng nếu chọn một số tắc lệ chính đáng cho bộ xử lý và cung cấp máy tính một cuộn băng giấy dài vô tận thời máy có thể thực hiện bất kỳ tập hợp phép tính nào có thể xác định trong vũ trụ. Một máy tính như vậy gọi là máy vạn năng Turing. Định lý Turing về kế toán vạn năng đã dẫn khởi cuộc cách mạng máy tính. Hết thảy máy tính số tự đều tương đương trên phương diện luận lý.

Sau đó Turing xoay qua vấn đề làm thế nào để tạo lập một máy thông minh. Ông cảm nhận máy tính có thể có trí khôn. Mặc dầu ông không bao giờ định nghĩa rõ ràng “thông minh” hay “trí khôn” là gì, ông đề xướng một cách chứng minh sự hiện hữu của thông minh, nổi danh là phép thử nghiệm Turing: ‘Nếu một máy tính lừa được và khiến người thẩm vấn nó tưởng rằng nó cũng là một người thì máy tính ấy được định nghĩa là phải có trí khôn (thông minh).’ Từ đó, với thử nghiệm Turing làm thước đo và máy Turing làm môi vật, Turing giúp phát khởi ngành thông minh nhân tạo. Giáo điều chính yếu của ngành: ‘Não bộ chỉ là một thứ máy tính.’ Trù hoạch tạo lập một hệ trí khôn nhân tạo theo bất cứ cách nào là điều không quan trọng. Điều quan trọng là phải tạo thành một hệ thống có tập tính con người.

Phe chủ trương thông minh nhân tạo đối chiếu phép kế toán với sự suy tưởng. Cả hai phía đều vận dụng biểu tượng. Turing cho rằng vận dụng biểu tượng theo bất cứ cách nào, với một bộ máy răng cưa ăn khớp nhau, với một hệ chuyển mạch điện tử, hay với mạng lưới tế bào não, miễn môi vật tác dụng tương đương một máy vạn năng Turing là được.

Thêm vào đó, vào năm 1943 nhà thần kinh sinh lý học Warren McCulloch và nhà toán học Walter Pitts công bố kết quả nghiên cứu cho thấy các tế bào trong mạng lưới não tác

dụng giống như các cổng logic (logical gates) trong các chip của máy tính. Theo hai ông, neuron có thể kết nối với nhau một cách chính xác để thực hiện những phép tính logic, chẳng hạn, các phép VÀ, BẮT, và HAY (and, not, và or). Vin vào kết quả nghiên cứu, phe chủ trương thông minh nhân tạo càng tin hơn vào giáo điều ‘não bộ chỉ là một thứ máy tính’ mà không đòi hỏi bằng chứng thực nghiệm sinh học, không thắc mắc các neuron kết nối nhau như thế nào để có thể thực hiện những phép tính logic như vậy.

Mặt khác, nửa đầu thế kỷ 20, thuyết tập tính (behaviorism) chiếm ưu thế trong ngành tâm lý học và góp phần hỗ trợ quan điểm triết học của thông minh nhân tạo. Theo thuyết này, không tài nào biết được những gì xảy ra trong não bộ. Não bộ được gọi là một hộp đen. Tuy nhiên, có thể quan sát và đo lường môi trường chung quanh con thú và tập tính của nó. Tức là những sự vật nó nhận biết và những hành vi nó tác động, những tín hiệu nó thu vào và những tín hiệu nó phát ra. Thuyết này công nhận não có cơ chế phản xạ (reflex mechanisms) có thể sử dụng như điều kiện buộc con thú phải thay đổi tập tính bằng cách thưởng hay phạt. Hiểu biết chừng ấy cũng đủ không cần nghiên cứu tìm hiểu thêm về não bộ, nhất là những hiện tượng phức tạp liên quan tới đối khát, sợ hãi, hay thế nào là thông hiểu (understanding).

Khi thế chiến thứ hai chấm dứt, các máy tính số tự trở thành phổ dụng, các chuyên gia thông minh nhân tạo lặn xả vào công việc thảo chương (programming). Ban đầu, các chuyên gia thông minh nhân tạo rất phấn khởi vì lập được một chương trình thành công tìm ra những định lý toán học, nhưng xét kỹ thời toàn là những định lý đơn giản và được phát minh từ lâu. Lại có những chương trình thiết lập “hệ chuyên viên” (expert systems) tức cơ sở dữ liệu cất trữ



những sự kiện khả dĩ đáp ứng câu hỏi của những người sử dụng. Chẳng hạn, một hệ chuyên viên y khoa có khả năng chẩn đoán nếu cho biết một số triệu chứng, nhưng khả năng ấy rất giới hạn, không nhu nhuyễn như trí khôn. Chương trình Deep Blue của IBM đấu chess và thắng nhà vô địch thế giới nổi tiếng Gary Kasparov, nhưng đó là do chuyển vận nhanh hơn nhiều triệu lần chứ không phải thông minh hơn con người. Nó chơi chess nhưng không hiểu chess là gì, giống như cái máy tính làm đủ phép toán mà không hiểu toán là gì.

Trong mọi trường hợp, những chương trình AI nếu thành công thì chỉ thành công hạn hẹp trong phạm vi riêng biệt nó được thiết lập. Giải quyết nhiều vấn đề AI lúc đầu tưởng dễ nhưng đến nay vẫn không thấy tiến bộ chút nào. Ngay bây giờ, không máy tính nào có thể hiểu ngôn ngữ rành bằng đứa bé lên ba hay nhìn thấy cảnh vật nhanh bằng một con chuột lắt. Sự thất bại của thông minh nhân tạo trông thấy rõ qua tin tức các hãng công nghệ AI đóng cửa và các khoa học gia chuyển sang nghiên cứu những ngành khác. Công trình phát minh máy tính vạn năng của Alan Turing quả thật rất hiển hách vì phát sinh cuộc cách mạng máy tính làm thay đổi thế giới toàn diện, nhưng không phải qua ngã thông minh nhân tạo.

Giáo sư triết học John Searle, Đại học California tại Berkeley, xác quyết máy tính không có và không thể có trí khôn. Vào năm 1980 ông nghĩ ra một thí nghiệm bằng trí tưởng tượng gọi là Phòng tiếng Hoa (Chinese Room). Đó là một căn phòng với duy nhất một đường hờ trên một vách trong đó có một người nói tiếng Anh ngồi trước một cái bàn. Trên bàn là một quyển sách chỉ dẫn to bự và tất cả bút chì và giấy nháp có đủ cho người ấy cần đến. Lật các trang sách,

thấy các chỉ dẫn bằng Anh ngữ chỉ rõ cách sử dụng, sắp xếp, và so sánh các chữ Hoa. Các chỉ dẫn không đả động đến ý nghĩa mà chỉ cho biết làm thế nào sao chép, tẩy xóa, sắp xếp lại thứ tự, chuyển dịch, vân vân các chữ Hoa.

Một người từ phía ngoài phòng nhét đầy vào đường hờ một mảnh giấy trên đó viết một câu chuyện và những câu hỏi liên can đến câu chuyện toàn bằng Hoa ngữ. Người ngồi trong phòng không nói và đọc được một chữ Hoa nào, cầm lấy mảnh giấy, và dùng sách chỉ dẫn để thi hành công việc. Áp dụng quy tắc này đến quy tắc khác, viết và xóa các chữ, người ấy chỉ ngưng lại khi sách chỉ dẫn cho y biết công việc đã hoàn tất. Cuối cùng y đã viết một trang giấy mới đầy chữ Hoa trong đó là những câu trả lời y không hiểu mảy may một chữ. Sách chỉ dẫn bảo y đưa trả lại trang giấy đó qua đường hờ. Y tuân theo lệnh và hoang mang không hiểu vừa làm xong việc gì.

Ở ngoài phòng, một người Hoa đọc bản giấy và nhận xét các câu trả lời hoàn toàn đúng, có ý nghĩa sâu sắc. Nếu ai hỏi có phải một trí óc thông minh đã thông hiểu câu chuyện và trả lời các câu hỏi, thì người Hoa này không ngần ngại trả lời ‘Đúng thế.’ Câu trả lời của người Hoa này có đúng hay không? Ai là người thông hiểu câu chuyện? Chắc chắn không phải người nói tiếng Anh ngồi trong phòng. Cũng không phải quyển sách chỉ dẫn đặt trên bàn. Như thế thì sự thông hiểu xảy ra từ đâu? Searle cho rằng không có sự thông hiểu nào xảy ra. Đó chỉ là một số lần lật các trang sách chỉ dẫn qua lại và quào quẹt những nét bút chì.

Ông ví Phòng tiếng Hoa với một máy tính số tự. Người nói tiếng Anh ngồi trong phòng là bộ xử lý trung tâm và giấy nháp là bộ nhớ. Như vậy một máy tính mô phỏng trí khôn bằng cách tạo ra những tập tính như người được thành lập tài

tình bao nhiêu đi nữa, máy đó vẫn không có thông hiểu và không có trí khôn. Đáng lưu ý: Searle nói rõ ông không biết trí khôn (thông minh) là gì; ông chỉ nói rằng trí khôn có thể bất kỳ là thứ gì, máy tính không có nó. Lẽ cố nhiên, thí nghiệm Phòng tiếng Hoa gây ra những cuộc tranh biện sôi nổi. Điều phải chấp nhận là sự thông hiểu không xảy ra ở bất cứ bộ phận nào của máy tính. Nhưng ‘thông hiểu’ là gì? Vấn đề thiết yếu là phải tìm cách định nghĩa thông hiểu như thế nào để có thể phân biệt được những khi một hệ thống có trí khôn (hệ thống minh) và khi không có, khi hệ thống thông hiểu và khi không thông hiểu. Tập tính của hệ thống không cho thấy biết những điều ấy. Thật ra, khi đọc một câu chuyện, ta đâu cần vận chuyển thi vi để thông hiểu. Ta có thể nằm yên đọc sách và mặc dầu không bày tỏ tập tính ra ngoài, ta biết có sự thông hiểu rõ ràng. Nếu ai hỏi có thông hiểu hay không thì sự thông hiểu của ta thực sự xảy ra khi đọc chứ không phải khi trả lời câu hỏi. Nói cách khác, không thể bằng vào tập tính bên ngoài mà đo lường sự thông hiểu ở bên trong.

Suốt nửa thế kỷ qua, bao nhiêu tâm lực và tài lực đổ dồn vào việc lập chương trình trí khôn đưa vào máy tính. Kết quả thực hiện là những bộ xử lý từ (word processor), những cơ sở dữ liệu (database), những trò chơi trên máy video (videogames), Internet, điện thoại di động (mobile phones), ... .. Nhưng tất cả thứ máy đó không có trí khôn. Con đường duy nhất để hiểu trí khôn là tìm trí khôn ở ngay trong con người nói chung, trong não bộ nói riêng, chứ không phải ở nơi máy tính.

## **Thông tin và Biểu tượng.**

Thông minh nhân tạo là hiện thân của cái thuyết tánh biết gọi là thuyết “kế toán - ký hiệu” (computationalist- symbolic; cognitivism). Thuyết này giả thiết biết là xử lý các ký hiệu theo phương cách của một máy tính số tự. Nói cách khác, tánh biết là tâm lý biểu tượng (mental representation), nghĩa là, tâm thức vận hành bằng cách xử lý các ký hiệu biểu thị những nét đặc thù của thế giới hay biểu thị thế giới tồn tại theo một cách nào đó. Theo thuyết kế toán – ký hiệu, khảo sát tánh biết qua những tâm lý biểu tượng thời nhận ra được lĩnh vực đích thực của khoa học tánh biết. Như vậy, lĩnh vực của khoa học tánh biết độc lập với cả khoa sinh học thần kinh (neurobiology), lẫn khoa xã hội học và khoa nhân loại học (anthropology).

Hơn nữa, dùng máy tính mô hình tánh biết vấp phải hai khuyết điểm quan trọng. Khuyết điểm thứ nhất là “đường thắt nghẽn Von Neumann” (Von Neumann bottleneck) tức xử lý ký hiệu thông tin bắt buộc phải áp dụng một cách tuần tự các qui tắc kế toán, mỗi lúc một qui tắc mà thôi. Như thế, trong trường hợp gặp phải công việc cần số lớn kế toán theo trình tự như phân tích hình ảnh hay tiên đoán thời tiết, đường thắt nghẽn Von Neumann quả là một hạn chế bi đát. Khuyết điểm thứ hai là tính cách cục bộ của xử lý ký hiệu: sự mất mát hay trục trặc của bất kỳ phần nào của hệ thống lập tức gây trục trặc nghiêm trọng trong toàn bộ hệ thống. Hai khuyết điểm này không thấy có trong các hệ thống sinh học. Có những công việc tâm thường nhất đòi hỏi rất nhiều thời gian khi dùng máy tính thời được thực hiện trong chớp nhoáng bởi các cơ quan sinh học kể cả những côn trùng bé tí. Đặc biệt là tính đàn hồi (resilience) của não bộ chịu đựng thương tích và tính dễ uốn nắn của các giác quan điều chỉnh thích nghi với những thay đổi cấu trúc thường xuyên của môi trường.

Những khuyết điểm quan trọng trên thúc đẩy các nhà sinh học chuyên về tánh biết chuyên phương pháp nghiên cứu sang một hướng khác, thành lập một thuyết mới gọi là thuyết “kết nối – động lực” (connectionist-dynamic; connectionism). Thuyết này không bắt đầu bằng những ký hiệu và qui tắc vận dụng ký hiệu, mà bằng một số thành phần đơn được kết nối với nhau theo những định lý của thuyết mạng lưới phi tuyến tính (nonlinear networks), với tánh tự tổ chức (self-organization) và tánh xuất khởi (emergence). Thay vì lập trình máy tính, các chuyên gia tánh biết dùng máy tính mô phỏng các quan hệ tương tác của mạng lưới neuron biểu tượng hệ thần kinh hay não bộ và tìm cách khám phá những tính chất xuất khởi hay khả năng tổng hợp các cấu hình mới tùy theo kinh nghiệm.

Kế toán trên ký hiệu được thay thế bởi kế toán trên số, như sử dụng các phương trình vi phân trong các hệ động lực. Tâm thức trong thuyết kết nối – động lực không còn là một thiết bị nhập kiện xuất kiện (input-output device) xử lý thông tin mà là một mạng lưới xuất khởi và tự trị. Tuy nhiên, các quan hệ kết nối của mạng lưới vẫn biểu tượng hay tương ứng với những tính chất và biến cố của một thế giới sẵn có bên ngoài, giống như tâm lý biểu tượng trong thuyết kế toán - ký hiệu. Nói một cách dễ hiểu hơn thời cả hai thuyết đều xem hệ thần kinh như một khí cụ dùng thu nhận thông tin từ môi trường bên ngoài để thiết lập ở bên trong một biểu tượng thế giới nhằm nương vào đó mà ước tính hành vi thích đáng hầu tồn tại trong thế giới.

Marvin Minsky, một chuyên gia lỗi lạc về tánh biết, đã viết trong tập sách Society of Mind của ông: “Bất cứ lúc nào chúng ta nói đến tâm thức là chúng ta đang nói đến những quá trình chuyển biến bộ não của chúng ta từ trạng thái này

sang trạng thái khác ... quan thiệp đến tâm thức là thật sự quan thiệp đến những quan hệ giữa những trạng thái, và điều này thực ra không liên can gì đến chính bản chất của các trạng thái.” Như vậy, phải hiểu các quan hệ ấy như thế nào? Chúng có cái gì khiến ta nghĩ rằng chúng giống tâm thức?

Thường câu trả lời là chúng ta tri nhận các quan hệ ấy bao hàm hay giá đỡ các biểu tượng môi trường. Tuy nhiên, nếu quan niệm tác dụng của các quá trình ấy biểu tượng một môi trường độc lập thời chúng ta quả đã chấp nhận rằng các quá trình ấy được điều động từ bên ngoài, rằng chúng phải được định nghĩa bằng những cơ cấu điều khiển từ bên ngoài. Thế là xem thông tin như một đại lượng có sẵn trước, hiện hữu độc lập trong thế giới, và có thể tác dụng truyền vào hệ thống tách biệt như nhập kiện. Nhập kiện này cung cấp những tiền đề sơ khởi hệ thống căn cứ vào đó mà tính toán xuất kiện, tính toán một hành vi. Nhưng làm thế nào định rõ được nhập kiện và xuất kiện đối với các hệ thống phức hợp thường xuyên tự tổ chức như não bộ? Quả có một dòng năng lượng tới lui, nhưng thông tin chấm dứt và hành vi bắt đầu ở điểm nào trong dòng?

Về vấn đề này, Minsky phát biểu rất chính xác: “Tại sao các quá trình khó phân lớp? Trước đây, thông thường chúng ta có thể lượng đoán cơ khí và quá trình bằng cách nhìn chúng biến đổi nguyên liệu thành sản phẩm như thế nào. Nhưng bây giờ hoàn toàn vô nghĩa nếu nói não sản xuất tư tưởng giống như nhà máy sản xuất xe hơi. Sự khác biệt ở đây là não bộ sử dụng những quá trình biến cải chính chúng, và như vậy có nghĩa là chúng ta không thể tách biệt những quá trình đó với sản phẩm chúng sản xuất. Nói riêng, não bộ thi thiết kế ý, điều này làm thay đổi đường lối suy tư kế khởi của chúng ta. Hoạt dụng chủ yếu của não là thi thiết những biến

cải trong chính nó. Bởi tại toàn bộ khái niệm quá trình tự biến cải (self-modifying processes) rất mới đối với kinh nghiệm thông thường cho nên chúng ta không nên kỳ vọng vào sự hiểu biết thường thức để lượng đoán.”

Điểm đặc biệt trong đoạn phát biểu trên là không đã động đến bất kỳ khái niệm biểu tượng nào. Minsky không nói hoạt dụng chủ yếu của não là biểu tượng thế giới bên ngoài. Ông chỉ nói não thường xuyên tự biến cải. Như vậy, đâu là khái niệm biểu tượng?

Đây là một chỉ điểm về sự lia bỏ ý tưởng có một thế giới độc lập ở bên ngoài và chuyển sang ý tưởng về một thế giới bất tương ly với cấu trúc của các quá trình tự biến cải. Sự thay đổi quan niệm như vậy không biểu thị chỉ một sự lựa chọn lập trường triết học. Nó phản ánh sự cần thiết thông hiểu các hệ thống tánh biết không đặt cơ sở trên những quan hệ nhập kiện và xuất kiện mà trên tánh vận hành khép kín (operational closure). Một hệ thống vận hành khép kín là hệ thống trong đó kết quả các quá trình của nó chính là những quá trình đó. Vậy khái niệm vận hành khép kín là một cách xác định những lớp quá trình vận hành quay ngược lại chúng tạo thành những mạng lưới tự trị. Các mạng này không thuộc lớp hệ thống do cơ cấu bên ngoài điều khiển. Chúng thuộc lớp hệ thống do cơ cấu tự tổ chức bên trong xác định. Điểm quan trọng ở đây là những hệ thống như vậy thay vì biểu tượng một thế giới độc lập, chúng diễn xuất (enact) một thế giới như một cảnh giới khu biệt bất tương ly với cấu trúc nằm trong hệ tánh biết.

Ta có thể tìm hiểu ý nghĩa của khái niệm ‘quá trình tự biến cải’, ‘tự qui chiếu’, hay ‘vận hành khép kín’ trong hình ‘Tay vẽ tay’ (Drawing hands) của họa sĩ Hòa Lan M. C. Escher: tay này vẽ tay kia, thử hỏi tay nào là tay ‘thật’? đâu là nguồn

gốc của quá trình?



*Tay vẽ tay.* (Họa sĩ M. C. Escher)

Lý do nào khiến nên lìa bỏ ý tưởng về sự hiện hữu một thế giới với những nét đặc thù bản hữu hay thông tin sẵn có? Các nhà khoa học tách biệt từ lâu lâm vào một tình trạng hết sức khó xử vì một mặt nhất quyết tìm cho được một nền tảng cố định và bền vững làm căn cứ sở y cho thuyết tách biệt, nhưng mặt khác bất lực không tìm thấy một thế giới hoàn toàn độc lập, một nơi tách biệt phát sinh và nương tựa. Thế giới không phải là vật thể, biến cố, hay quá trình trong thế giới. Đúng hơn, thế giới có chiều giống như một bối cảnh, một bố trí và vận động trường cho tất cả động tác thi vi kinh nghiệm của chúng ta. Trong thực tế không thể nào tìm thấy một thế giới riêng biệt tách khỏi cấu trúc, hành vi, và tách biệt của chúng ta. Bởi vậy bất kỳ điều gì chúng ta nói biết về thế giới cũng đồng thời nói cho chúng ta biết về chính chúng ta.

Theo logic căn bản của biểu tượng luận thời nền tảng của nhận thức (tách biệt) hoặc ở tại thế giới bên ngoài hoặc ở trong tâm thức. Phân tâm thức và thế giới thành hai đối cực, các nhà khoa học tách biệt thường xuyên băng khoảng đong đưa giữa hai cực chủ quan và khách quan. Trong trường hợp nhận biết không thể thông hiểu thấu suốt thế giới, tất nhiên phải chối bỏ ý tưởng tìm kiếm nền tảng ở bên ngoài. Thuyết



“kết nối – động lực” hướng về biểu tượng nội tại để tìm một nền tảng bền vững trong đó. Đây là trường hợp tâm thức được ví với mặt gương phản chiếu thiên nhiên và đối tượng của cái biết là một thế giới độc lập, có sẵn. Như thế, phép biểu tượng được sử dụng để phát hiện lại một thế giới có sẵn ở bên ngoài. Trong trường hợp này tính chính xác của nhận thức tùy thuộc tính chính xác của biểu tượng. Nếu không thể xác định tính chính xác của biểu tượng, điều kiện này không thỏa mãn, và chỉ còn cách trở về tìm một nền tảng nội tại ở ngay tự ngã của hệ thống nhận thức. Trên quan điểm lấy tự ngã làm trung tâm, tánh biết phóng chiếu thế giới của tự ngã, một thế giới có sẵn bên trong. Thực tại biểu hiện của cái thế giới phóng chiếu này phản ảnh những qui luật nội tại của hệ thống nhận thức. Tuy nhiên, như đã trình bày trên, thuyết “kết nối – động lực” chứng minh khái niệm tự ngã thật không cần thiết bằng cách khảo sát tánh biết (nhận thức) như một hiện tượng xuất khởi từ các mạng lưới tự tổ chức và phân bố.

Thời đại Phật giáo Nguyên thủy tuy chưa có các khái niệm khoa học như vòng hồi dưỡng (feedback loops), tánh xuất khởi (emergence) và chưa có khoa logic hình thức để biểu diễn tánh tự qui chiếu (self-reference), tánh tự tổ chức (self-organization), nhưng đã diễn tả tánh xuất khởi bằng cách sử dụng những quá trình vừa nhân vừa quả. Chẳng hạn, “căn, cảnh, thức; ba sự hòa hiệp xúc”. Xúc có thể xem như một quá trình nhân quả đồng thời. Thật vậy, xúc là nhân hội tập ba thành phần: một trong sáu căn, cảnh tâm hay vật là phần sở duyên, và thức tương ứng với căn cảnh là phần năng duyên. Xúc cũng là quả do quá trình hội tập ấy phát sinh, một duyên khởi do sự hòa hiệp hay sự tương hợp của ba thành phần ấy. Sự tương hợp này không phải là tính chất của từng thành phần, căn, cảnh, hay thức, mà là một tính chất

của các quá trình tương tác giữa ba thành phần ấy. Nói cách khác, nó là một tính chất xuất khởi.

Tính chất xuất khởi “thức chuyển” cũng được Pháp tướng tông nêu ra trong bài kệ: “Chủng tử sinh hiện hành. Hiện hành huân chủng tử. Tam pháp triển chuyển. Nhân quả đồng thời.” Trên quan điểm đó, ngài An Huệ giải thích thức chuyển là nhân chuyển và quả chuyển phát sinh dị biệt và xảy ra đồng thời. Như thế, Phật giáo từ lâu đã khai triển khái niệm xuất khởi ở cả hai tầm mức: tầm mức (tương đối) toàn bộ của lý duyên khởi và tầm mức (tương đối) cục bộ của tâm sở biến hành xúc, rất cần thiết trong phân tích tìm hiểu sự phát khởi kinh nghiệm vô ngã.

Theo thuật ngữ Phật giáo, khăng khăng tìm kiếm nền tảng ở bên trong và ở bên ngoài chính là thái độ chấp ngã và chấp pháp, căn nguyên phát sinh hai trọng chướng, chướng phiền não và chướng sở tri. “Do nhận thức chân chính mà hai trọng chướng được đoạn trừ. Bởi vì, do chấp ngã và chấp pháp mà hai chướng cùng phát sinh. Nếu chúng hai Không (ngã Không và pháp Không) các chướng ấy tùy theo đó mà bị đoạn trừ. Do đoạn trừ các chướng mà đắc hai quả vị thù thắng. Do đoạn phiền não chướng vốn dẫn đến tái sinh mà chứng chân giải thoát. Do đoạn sở tri chướng vốn cản ngại nhận thức mà đắc đại Bồ đề.” (*Luận Thành Duy thức*. Tuệ Sỹ dịch Việt).

Như trình bày trên, nhận thức chưa phải là chân chính nếu do chấp ngã chấp pháp mà hiểu nhận thức theo thuyết kế toán – ký hiệu là xử lý thông tin hay theo thuyết kết nối – động lực, là sự xuất khởi những trạng thái toàn bộ trong một mạng lưới gồm những thành phần đơn. Trong sách Nhận thức và Không tánh, tác giả đã có dịp trình bày trong bài Sinh mệnh tức Không một thuyết thứ ba về tánh biết tựa trên ý tưởng

một thế giới bất tương ly với cấu trúc các quá trình tự biến cải của hệ thần kinh và quan niệm tâm thức là một mạng lưới các quan hệ, xuất khởi và tự trị. Thuyết này xác quyết tách biệt hay quá trình nhận thức (process of knowing) và quá trình sống (process of living) chỉ là một. Nay xin nhắc lại dưới đây để có dịp bổ túc.

### **Nhận thức là hóa thân tác động.**

Mở đầu tập *Chánh lý nhất trích luận (Nyāya-bindu)*, để minh định mục đích và phạm vi của khoa nhận thức và luận lý do Ngài chủ trương, Pháp Xứng (Dharmakīrti) nói: “Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức chân chính. Vì vậy chúng ta bắt đầu khảo sát điều đó.” Như vậy, nhận thức luận Phật giáo chú trọng khảo sát những tác dụng và hành động phát hiện trong mối quan hệ giữa nhận thức và đối tượng nhận thức. Trong chiều hướng đó, Francisco J. Varela (1946-2001), nhà sinh học thần kinh lỗi lạc rất thâm ngộ giáo lý Phật, định nghĩa tách biệt là tác động của hóa thân (cognition as embodied action). Ông giải thích: “Khi dùng từ “hóa thân” (embodied) chúng tôi muốn làm sáng tỏ hai điểm: một, tách biệt tùy thuộc những kinh nghiệm đến từ sự sở hữu một cái thân thể với nhiều khả năng cảm giác vận động (sensorimotor capacities), và hai, những khả năng cảm giác vận động cá biệt này kết nhập trong một tình huống (context) sinh học, tâm lý học, và văn hóa bao dung hơn. Khi dùng từ “tác động” (action) chúng tôi muốn nhấn mạnh một lần nữa rằng các quá trình cấu phần của tách biệt, cảm giác và vận động, nhận thức và hành động, trong căn bản không thể phân cách. Quả vậy, hai quá trình ấy chẳng những bất tương ly trong cá thể, chúng còn cùng nhau tiến hóa.”

Nói đến khả năng cảm giác vận động tức nói đến chức năng của hệ thần kinh, nói đến nét đặc thù của sự kết nối và tương

tác giữa các tế bào thần kinh (neuron). Xuyên qua các sợi trục (axon) duỗi dài và lan rộng khắp thân thể, các xung động được neuron truyền hỏa tốc đến các diện tiếp hợp (synapse), cấu trúc liên kết giữa hai neuron hoặc giữa neuron với diện vận động (tên gọi chung tế bào cơ), hoặc giữa neuron với diện cảm giác (tên gọi chung tế bào cảm giác). Diện tiếp hợp là nơi các nhóm tế bào cách xa nhau trao đổi ảnh hưởng của chúng qua lại hai chiều.

Mỗi mẫu hình hoạt tính của một số nhóm neuron vận động (motoneuron; neuron kết nối với cơ) sản xuất một biến chuyển trạng thái vận động. Mặt khác, hoạt tính vận động ấy phát sinh rất nhiều thay đổi trong các tế bào cảm giác ở trong các bắp thịt, trong những phần khác của thân thể, và trên những bề mặt tiếp xúc với môi trường, cũng như trong các neuron vận động. Những diễn biến như vậy xảy ra trong một quá trình bắt nguồn từ những thay đổi trong mạng lưới kết nối các neuron trung gian (interneuron) với các diện cảm giác và vận động. Vì mạng này có vô số khả hữu trạng thái vận động cho nên sinh vật có vô số khả hữu tập tính. Do đó, các diện cảm giác và vận động được hệ thần kinh liên tục móc nối qua trung gian một mạng neuron có vô số mẫu hình hoạt tính.

Thí dụ con người, có chừng một trăm tỉ (số 1 đèo theo 11 zero) neuron trung gian kết nối chừng một triệu neuron vận động, những neuron vận động này kích động vài ngàn cơ (bắp thịt), với chừng mười triệu tế bào cảm giác phân bố thành các diện nhận cảm khắp thân thể. Đứng giữa các neuron vận động và cảm giác, bộ não giống như một khối khổng lồ các neuron trung gian kết nối chúng lại (với tỉ lệ 10:100 000:1) thành một hệ động lực chuyên biến không ngừng.

Hãy lưu ý đến cái cách gọi là “kết nối tái nhập” (reentrant connections) hay “tái nhập” (reentry) là cách nào kết nối hai chiều các neuron và tế bào các kiểu. Ta có thể xem tái nhập là một qui luật cấu tạo não bộ: Nếu một vùng A nối kết với một vùng khác, B, thì B cũng nối kết với A, nhưng bằng một con đường giải phẫu học khác. Trong trường hợp con mắt chẳng hạn, các xung động được truyền từ võng mạc đến vùng nhận cảm sơ cấp là đồi thị (thalamus; khâu não), gọi đồi thị là A. Các xung động được A tiếp nhận và chuyển đến vỏ thị giác (visual cortex), gọi đó là B, và đến những vùng khác của vỏ não. Theo qui luật cấu tạo não bộ, ngược chiều với những kết nối từ đồi thị A đến vỏ thị giác B, có những kết nối từ vỏ thị giác B đến đồi thị A và số kết nối này nhiều hơn gấp bội.

Trong não, những mạng gọi là vùng chức năng (functional areas) gồm nhiều mạch dây thần kinh kết nối hai chiều ngắn đường hay dài đường tạo thành một cơ sở truyền chuyển các thế tác động (action potential). Các vùng chức năng đại để có hai dạng cấu trúc. Một là cấu trúc tầng hệ chia nhánh (branching hierarchy), có nhiều tầng, khai triển với thời gian thành những mạng lưới tương tức theo bề dọc. Hai là cấu trúc song song (in parallel) liên hợp các vùng ở trong chi nhánh các tầng và tạo thành những mạng lưới hỗ tương nhiếp nhập triển khai rộng trong không gian theo bề ngang.

Tái nhập là sự trao đổi thế tác động tái diễn giữa các vùng chức năng theo cả hai bề, bề dọc qua những tầng lớp chồng chập và bề ngang qua các vùng liên hợp song song. Tác dụng của tái nhập là phối hợp hoạt dụng của những vùng chức năng khác nhau trong không gian và thời gian. Khác với hồi tiếp (feedback), tái nhập không phải là một sự truyền chuyển theo trình tự một tín hiệu báo sai trong một vòng đơn. Tái

nhập bao hàm rất nhiều lộ trình hai chiều ghép song song qua các vùng liên hợp song song và không có nhiệm vụ điều chỉnh sửa sai như các vòng hồi tiếp. Kết quả của quá trình động lực tái nhập là đồng bộ hóa (synchronization) hết thảy mọi hoạt dụng của các nhóm neuron phân bố lan rộng khắp thân thể. Quá trình ấy liên kết những hoạt dụng tách rời thành những mạch có khả năng phát khởi những biến cố nhất trí và đồng bộ.

Do tái nhập, quan hệ xoay quanh “tay vẽ tay” giữa nhận thức và hành động, cho nên mặc dầu chúng ta biết rõ những quá trình tạo nhận thức can hệ sự cấu thành con người chúng ta, hoạt tính và hành động của chúng ta, chúng ta vẫn phải sử dụng chúng để tìm hiểu chúng ta nhận thức như thế nào. Thật ra không có cách nào khác bởi vì mọi hành vi của chúng ta đều bất tương ly với kinh nghiệm của chúng ta về thế giới. Quan hệ xoay quanh giữa nhận thức và hành động, tánh bất khả phân giữa cái thể trong đương thời và cách thức thế giới hiện ra đối với đương thể khiến ta phải nghĩ rằng mọi hành động nhận thức đều tác dụng dựng khởi (to bring forth) một thế giới. Quan điểm nhận thức dựng khởi một thế giới, một thế giới xuất khởi từ quá trình động lực tái nhập cảm giác vận động, Varela gọi là quan điểm diễn xuất (enaction) và thuyết tánh biết ông đề xướng gọi là thuyết diễn xuất. Cương yếu có thể tóm lược trong hai điểm chính. Một, nhận thức là hành động được cảm giác hướng dẫn. Hai, cấu trúc nhận thức xuất khởi từ những mẫu hình cảm giác vận động tái diễn (recurrent sensorimotor patterns) từ đó hành động được cảm giác hướng dẫn.

Thế nào là hành động được cảm giác hướng dẫn? Vấn đề ở đây là khảo sát làm thế nào chủ thể nhận thức có thể hướng dẫn hành động trong hoàn cảnh cục bộ của nó. Do hoạt tính

của chủ thể hoàn cảnh cục bộ thường xuyên biến chuyển, bởi vậy điểm quy chiếu để thông hiểu nhận thức không còn là một thế giới có sẵn, độc lập với chủ thể nhận thức, mà là cách thức hệ thần kinh kết nối các diện cảm giác và vận động, tạo nên cái gọi là cấu trúc cảm giác vận động của chủ thể nhận thức. Cấu trúc này tức là cái hình thù vật lý hóa thân của chủ thể nhận thức, chứ không phải một thế giới nào đó có sẵn, quyết định chủ thể nhận thức có thể tác động và bị điều biến bởi biến cố ngoại cảnh như thế nào. Như vậy thuyết diễn xuất tìm cách xác định những kết nối theo qui luật hai diện cảm giác và vận động, rồi nương đó mà giải thích làm sao hành động có thể được cảm giác hướng dẫn trong một thế giới tùy thuộc chủ thể nhận thức.

Về vấn đề hành động cảm giác hướng dẫn triết gia Merleau-Ponty đã viết như sau trong tập sách Cấu trúc của Tập tính (The Structure of Behavior) của ông:

“Tính chất của đối tượng và ý hướng của chủ thể... không chỉ trộn lẫn nhau, chúng còn tạo thành một toàn thể mới. Khi mắt và tai theo dõi một con vật đang bay, không thể nói ‘cái này bắt đầu trước’, trong sự trao đổi kích thích và phản ứng. Vì hết thảy mọi vận động của sinh vật đều luôn luôn bị chế ước bởi ảnh hưởng bên ngoài, ta có thể, nếu ta muốn, xem vận động như hiệu quả của môi trường. Ngược lại cũng vậy, vì các kích thích quá nhiều sinh vật phải theo thứ tự đến sau những vận động của sinh vật cuối cùng đưa ra những cơ quan cảm thọ đón nhận ảnh hưởng bên ngoài, nên ta cũng có thể nói vận động là nhân đầu tiên của tất cả các kích thích.

Như vậy chính sinh vật tạo nên cái dạng của tác nhân kích thích do đón nhận tác động của bên ngoài theo cách thích đáng của nó. Muốn tồn tại chắc chắn sinh vật phải đụng độ với một số tác nhân vật lý và hóa học trong môi trường bao

quanh. Nhưng tùy thuận bản chất đáp ứng của các cơ quan nhận cảm, ngưỡng phản ứng của các trung tâm thần kinh, và những vận chuyển của các cơ quan, sinh vật đích thân chọn lọc những kích thích nào trong thế giới vật lý mà nó nhạy cảm và phản ứng. Môi trường (Umwelt) xuất khởi từ thế giới xuyên qua sự đương hiện của sinh vật. Lẽ cố nhiên sinh vật có thể tồn tại chỉ nếu nó thành tựu tìm được trong thế giới một môi trường tương thích.”

Quá trình nhận thức không chỉ kết nhập trong và ức chế bởi thế giới bao quanh, mà còn dự phần dựng khởi cái thế giới bao quanh đó. Như Merleau-Ponty đã nói, sinh vật vừa phát khởi vừa được nặn thành bởi môi trường. Bởi thế sinh vật và môi trường ràng buộc với nhau, xác định và chọn lọc lẫn nhau.

Bây giờ hãy bàn đến biến cố cấu trúc nhận thức xuất khởi từ những mẫu hình cảm giác vận động tái diễn (recurrent sensorimotor patterns) từ đó hành động được cảm giác hướng dẫn. Tiên phong nghiên cứu vấn đề này là Jean Piaget, nhà tâm lý học nổi tiếng người Thụy Sĩ. Ông đưa ra một chương trình gọi là ‘Phát triển nhận thức luận’ (Genetic epistemology) tìm cách giải thích sự phát triển của một đứa bé từ khi mới sinh ra là một sinh vật non nớt cho đến khi thành người lớn biết dẫn đo suy nghĩ. Đứa bé bắt đầu với hệ cảm giác vận động của nó, và Piaget muốn hiểu làm thế nào thông minh cảm giác vận động tiến hóa trở thành ý thức một thế giới ở ngoài đó với những vật thể thường tồn trong không gian và thời gian và ý thức được nó vừa là một vật thể trong số các vật thể, vừa là một tâm thức ở bên trong. Theo Piaget, đứa bé không chủ trương khách quan, không quan niệm lý tưởng, nó chỉ có hoạt tính. Ngay tác động đơn giản nhất của đứa bé để tri nhận một vật thể chỉ có thể giải thích



bằng hoạt tính của nó mà thôi. Nương trên hoạt tính, đứa bé phải xây dựng toàn bộ cấu trúc với những qui luật và logic của thế giới hiện tượng. Đó là một thí dụ rõ ràng cho thấy cấu trúc nhận thức xuất khởi từ những mẫu hình tái diễn (Piaget bảo đó là phản ứng xoay quanh; circular reactions) của hoạt tính cảm giác vận động.

Thuyết diễn xuất bắt nguồn từ thuyết tự tổ chức (self-organization) của nhà thần kinh sinh học Humberto R. Maturana, Đại học Chí Lợi (University of Chile), Nam Mỹ. Ông khám phá hệ thần kinh không chỉ tự tổ chức mà còn luôn luôn tự qui chiếu (self-reference). Do đó nhận thức không thể xem như biểu tượng một thực tại ở bên ngoài, mà phải hiểu nhận thức là sáng tạo liên tục những quan hệ mới trong mạng thần kinh. Theo ông, nhận thức xác định (specify) một thế giới xuyên qua tiến trình tự tổ chức của hệ thần kinh. Tiến thêm một bước, ông xác quyết: “Các hệ thống sống là hệ thống nhận thức, và sống xem như một quá trình thời là một quá trình nhận thức. Phát biểu này đúng với hết thủy sinh vật, có hay không có một hệ thần kinh.” (Autopoiesis and Cognition. Maturana and Varela. 1980).

Hợp tác với học trò là Varela, Maturana quảng diễn khái niệm hệ thống tự tổ chức và tự qui chiếu lập thành thuyết liên tục tự tạo tự sinh (autopoiesis). Thuyết này không chú trọng đến tính chất các thành phần mà chỉ chú trọng đến những quá trình và quan hệ giữa các quá trình thực hiện xuyên qua các thành phần. Lần đầu tiên trong khoa học hệ thống, hai khái niệm, tổ chức và cấu trúc, được phân biệt minh bạch. Tổ chức của một hệ sống là tập hợp tất cả quan hệ giữa các thành phần biểu trưng đặc tính của hệ, xác định thuộc một lớp nào đó. Như là một vi khuẩn, một cây hướng dương, một con mèo, hay một bộ não người. Mô tả tổ chức

là mô tả trừu tượng các quan hệ, không nói đến thành phần. Tánh tự tạo tự sinh được xem là một mẫu hình tổ chức tổng quát, chung cho hết thảy mọi hệ sống, bất cứ thể trạng các thành phần như thế nào.

Cấu trúc của một hệ sống, ngược lại, là gồm những quan hệ đương thời giữa các thành phần vật lý. Nói cách khác, cấu trúc của hệ là hình thù vật lý hóa thân của tổ chức của hệ. Tổ chức của hệ được nhấn mạnh là độc lập với tính chất của các thành phần, do đó với nhiều loại thành phần khác nhau bất kỳ một tổ chức nào cũng có thể hóa thân nhiều cách khác nhau. Cấu trúc con người là một cấu trúc tiêu tán (dissipative structure), bền vững xa vị trí cân bằng. Quá trình liên tục hóa thân của mẫu hình tổ chức tự tạo tự sinh trong một cấu trúc tiêu tán gọi là quá trình sống, được đồng hóa với quá trình nhận thức tức tánh biết.

Mẫu hình tự tạo tự sinh được định nghĩa là một mạng lưới gồm các quá trình sản xuất trong đó chức năng của mỗi thành phần là tham gia sản xuất hay biến chuyển các thành phần khác của hệ. Theo cách đó, toàn thể mạng lưới liên tục tự tạo tự sinh. Mạng là do các thành phần sản xuất và các thành phần ấy là sản phẩm của mạng. Như vậy, trong một hệ sống, sản phẩm của sự vận hành của hệ chính là tổ chức của hệ. Theo Maturana và Varela, khái niệm liên tục tự tạo tự sinh là điều kiện cần và đủ để biểu trưng đặc tính tổ chức của các hệ sống. Do tự tạo tự sinh mỗi sinh vật là một đơn vị tự trị, một cá thể tự trị. Do những tương tác tái diễn (recurrent interactions), những nhiễu loạn qua lại (reciprocal perturbations) giữa cá thể và môi trường, cấu trúc của cá thể thay đổi để thích nghi với cấu trúc của môi trường.

Chừng nào một đơn vị không bị hủy diệt bởi tương tác với môi trường, thời thế nào ta cũng ghi nhận có một sự hỗ

tương thích nghi giữa cấu trúc của môi trường và cấu trúc của đơn vị. Chẳng nào có một sự hỗ tương thích nghi như vậy, thời môi trường và đơn vị tương tác như những nguồn quấy nhiễu lẫn nhau, phía này kích khởi phía kia thay đổi trạng thái. Kết quả là một lịch sử tương tác tái diễn nhằm điều hợp cấu trúc của cá thể với cấu trúc của môi trường. Một quá trình tiến hành như vậy gọi là móc nối cấu trúc (structural coupling) và lịch sử thay đổi cấu trúc mà giữ nguyên vẹn tổ chức của một cá thể gọi là sự phát triển cá thể (ontogeny). Tánh thích nghi của sinh vật với môi trường là một kết quả của móc nối cấu trúc của sinh vật với môi trường. Như vậy, sự bảo trì tánh tự tạo tự sinh và tánh thích nghi là điều kiện cần để sinh vật tồn tại.

Đứng về phía sinh vật, một cá thể tự trị, môi trường chỉ châm mồi kích khởi biến đổi cấu trúc của cá thể chứ không chỉ định yếu tố nào phải biến đổi hay chỉ huy điều khiển sự biến đổi. Nói cách khác, những biến đổi cấu trúc của cá thể phát sinh là do nhiễu loạn đến từ những tương tác tái diễn, nhưng được xác định bởi cấu trúc của chính cá thể bị quấy nhiễu. Như vậy, cá thể không những xác định các thay đổi cấu trúc mà còn xác định những nhiễu loạn nào đến từ môi trường kích khởi những thay đổi cấu trúc đó. Đây là điểm then chốt của thuyết diễn xuất. Chính những thay đổi cấu trúc của sinh vật cấu thành tác động nhận thức. Do xác định những nhiễu loạn đến từ bên ngoài kích khởi những thay đổi cấu trúc của nó, sinh vật ‘dựng khởi một thế giới’. Tánh biết như thế không phải là một biểu tượng của một thế giới độc lập có sẵn, mà là một sự dựng khởi liên tục một thế giới xuyên qua quá trình sống. Tương tác giữa một sinh vật và môi trường là những tương tác nhận thức, và ngay quá trình sống cũng là một quá trình nhận thức. Bởi vậy Maturana và Varela bảo: “Sống là biết”.

Tánh biết trong thuyết diễn xuất bao hàm toàn thể quá trình sống, bao gồm nhận thức, cảm xúc, và hành động, và không đòi hỏi phải có một bộ não và một hệ thần kinh. Ngay cả vi khuẩn cũng tri nhận một số đặc tính của môi trường. Chúng cảm giác các dòng hóa chất sai khác trong môi trường bao quanh, tìm tới chất đường và lia xa acit. Chúng cảm giác và lánh xa nhiệt, chuyển tới gần hay lẩn tránh ánh sáng. Lại có một số vi khuẩn nhận ra từ trường. Như thế, ngay một vi khuẩn cũng dựng khởi một thế giới, một thế giới của âm và lạnh, của các từ trường, và của các dòng hóa chất. Trong tất cả quá trình nhận thức ấy, không thể phân cách nhận thức và hành động. Vì các biến đổi cấu trúc và hành động liên hợp tùy thuộc cấu trúc của sinh vật cho nên Varela mô tả nhận thức là ‘hóa thân tác động’.

Thật vậy, nhận thức bao gồm hai hoạt dụng kết liên chặt chẽ với nhau: sự bảo trì liên tục tự tạo tự sinh và sự dựng khởi một thế giới. Mạng lưới sống với tánh lưu động và dễ uốn đáp ứng các nhiễu loạn hay ‘kích thích’ đến từ môi trường một cách rất đặc biệt. Toàn mạng lưới đáp ứng nhiễu loạn mà nó chọn lọc bằng cách bố trí lại mẫu hình kết nối của nó. Do đó, sinh vật chỉ đáp ứng một số rất bé kích thích. Hẳn chúng ta biết rằng chúng ta chỉ thấy hay nghe trong một dải tần số giới hạn, chúng ta thường không thấy biết những sự vật và biến cố ở chung quanh mà chúng ta không để ý, và mọi điều chúng ta biết đều bị chế ước bởi khung ý niệm và tinh hưởng văn hóa của chúng ta.

Nói cách khác, có rất nhiều nhiễu loạn không làm thay đổi cấu trúc bởi tại chúng “lạ” đối với hệ thống. Do đó mỗi hệ sống dựng khởi thế giới riêng biệt của nó tùy thuộc cấu trúc riêng biệt của nó, như Varela phát biểu: “Tâm và thế giới đồng thời cấu trúc.” Tâm đây là tánh biết. Tâm đây là quả

trình sống. Tuy nhiên, xuyên qua sự hỗ tương móc nối cấu trúc, mỗi hệ sống cá biệt là thành phần của thể giới của các hệ sống cá biệt khác. Chúng hỗ tương giao thiệp và điều hợp hành động của nhau.

Tầm tương tác của một hệ sống với môi trường gọi là lãnh vực nhận thức (cognitive domain) của hệ. Các nghiên cứu mới nhất cho biết cảm xúc là một phần trọng yếu của lãnh vực này. Tỷ dụ: Khi phản ứng nổi giận thời toàn bộ mẫu hình của quá trình sinh lý, mặt đỏ, thở nhanh, rung lên, ..., thuộc lãnh vực nhận thức. Khi tánh phức hợp của hệ sống gia tăng thời lãnh vực nhận thức cũng gia tăng. Đặc biệt bộ não và hệ thần kinh gia tăng tâm hoạt dụng và sự biệt hóa của các móc nối cấu trúc là một sự bành trướng đầy ý nghĩa của lãnh vực nhận thức của sinh vật. Đến một mức phức hợp nào đó, sinh vật móc nối cấu trúc không chỉ với môi trường của nó, mà ngay cả với chính nó, và như thế, sinh vật dựng khởi không chỉ một thể giới ở bên ngoài, mà còn dựng khởi một thể giới ở bên trong. Trong con người sự dựng khởi một thể giới nội tại như vậy liên hệ mật thiết với ngôn ngữ, tư duy, và ý thức.

Theo thuyết diễn xuất, cái thể giới do quá trình sống của một sinh vật dựng khởi là một thể giới tùy thuộc cấu trúc của sinh vật. Vì các sinh vật cá biệt cùng một loài có cấu trúc ít nhiều giống nhau cho nên chúng dựng khởi những thể giới giống nhau. Hơn nữa, là người, chúng ta cùng chia xẻ một cảnh giới trừu tượng ngôn ngữ và tư tưởng xuyên qua đó chúng ta cùng nhau dựng khởi thể giới của chúng ta. Thuyết diễn xuất không chủ trương ngoài kia là hư vô từ đó vật chất được sáng tạo. Có một thể giới vật lý ngoài đó nhưng thể giới này không có nét đặc thù nào tiên thiên cả. Theo thuyết diễn xuất, không vật gì hiện hữu mà không tùy thuộc quá trình

nhận thức. Không cấu trúc nào tồn tại một cách khách quan, không một khu vực nào có sẵn để ta vẽ một bản đồ. Bản đồ tự tạo tự sinh dựng khởi những nét đặc thù của khu vực.

Ta biết rằng chim và mèo nhìn cây khác với cách ta nhìn bởi ánh sáng chúng nhận thấy có dải tần số khác. Do đó, hình thù và cấu tạo của “cây” chúng dựng khởi khác với của “cây” ta dựng khởi. Khi ta nhìn một cây, ta không sáng chế thực tại. Nhưng cách ta miêu tả sự vật và nhận ra những mẫu hình từ vô số nhập kiện qua giác quan tùy thuộc thể chất của ta. Nói theo thuật ngữ của Maturana và Varela, cách ta móc nối cấu trúc với môi trường và từ đó cái thế giới ta dựng khởi tùy thuộc cấu trúc của ta.

Hằng ngày quen sử dụng hai khái niệm quen thuộc, biểu tượng và thông tin, ta khó chấp nhận chủ trương của thuyết diễn xuất bác bỏ hai khái niệm ấy cho là không thích hợp để giải thích quá trình nhận thức. Ký hiệu ngôn ngữ, nói hay viết, đều là biểu tượng của sự vật và ý tưởng. Ta thường xem những sự kiện như thời giờ trong ngày, báo cáo thời tiết, hay số điện thoại của một người thân là những mẫu thông tin thiết thực. Thời đại ta đang sống gọi là thời đại thông tin. Thế tại sao Maturana và Varela bảo là không có thông tin trong quá trình nhận thức? Sau đây là lời giải thích của Varela.

Trong mọi loài chỉ có người là nhận thức xuyên qua ngôn ngữ, suy tư trừu tượng, và ký hiệu khái niệm. Do khả năng trừu tượng hóa, một đặc tính của tâm thức, con người có thể và thường xuyên sử dụng những tâm lý biểu tượng, ký hiệu, và thông tin. Nhưng những thứ đó không biểu trưng đặc tính của quá trình nhận thức tổng quát chung cho hết thấy mọi loài sinh vật. Mặc dầu con người thường xuyên sử dụng tâm

lý biểu tượng và thông tin, quá trình nhận thức của chúng ta không đặt cơ sở trên chúng.

Để thấy rõ vấn đề, hãy cứ xét ý nghĩa của từ ‘thông tin’. Theo hiểu biết thông thường, thông tin bề nào cũng sẵn có ở ngoài ấy chỉ cần não thu nhận chúng mà thôi. Thật ra, một mẫu thông tin thu nhận là một đại lượng, một tên gọi, hay một phát biểu ngắn được ta trừu xuất từ một toàn bộ mạng lưới các quan hệ, từ một tình huống khá ổn định, gán một ý nghĩa rút ra từ tình huống, và gọi đó là ‘thông tin’. Ta quá quen thuộc với những sự vật trừu tượng đó đến nỗi tưởng rằng ý nghĩa của chúng ở ngay trong chúng chứ không phải kéo ra từ tình huống chúng được trừu xuất. Ví như ánh đèn màu đỏ có ý nghĩa ‘dừng lại’ chỉ đối với những tài xế có văn hóa và trình độ hiểu biết sống trong những cộng đồng quen sử dụng đèn lưu thông xanh đỏ ở các ngã ba đường, chứ đối với một người sinh sống ở núi rừng khi thấy đèn lưu thông màu đỏ trong thành phố họ không hiểu đó là dấu hiệu bảo phải dừng lại.

Sinh vật không thể tách rời môi trường vì chúng tương quan liên hệ xuyên qua sự hỗ tương xác định và chọn lọc. Sinh vật và môi trường đồng thời thu nhiếp và phóng khai lẫn nhau. Hay nói theo ngài Pháp Tạng, “Ở đây cơ rút là gián nở, gián nở chính là cơ rút. Vì sao vậy? Vì đồng nhất duyên khởi, không có tướng hai, nhị nguyên tính.” (Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tề chương. Tuệ Sỹ dịch) Môi trường của một sinh vật không phải là một cảnh giới vốn có mà do lịch sử mọc nối cấu trúc của sinh vật ấy dựng khởi. Xây dựng tánh biết trên lịch sử mọc nối cấu trúc, thuyết diễn xuất là Trung đạo, không chủ trương nhất nguyên hay nhị nguyên.



## 9. Thuyết diễn xuất

### **Biết ta biết.**

Phái cổ điển của nhận thức luận tin tưởng rằng thực tại là đối tượng khách quan nhận thức có thể nắm bắt và ngôn ngữ có thể chỉ thị và biểu hiệu. Đối với phái này, “tri giác chân chính” phải thỏa mãn hai điều kiện, độc lập đối với chủ thể nhận thức và biểu tượng một thế giới “vật tự thân” một cách trung thực. Mặc dầu từ xưa đến nay rất nhiều kiến giải dùng luận lý chứng minh rằng hai điều kiện ấy không thể thực hiện, phần đông khoan tay tự giới hạn trong sự quan sát tri giác tuyệt đối là bất khả đắc. Chỉ có một số rất ít khoa học gia và triết gia tìm cách giải tỏa khái niệm tri giác khỏi những ràng buộc ấy để có thể áp dụng nó cho những gì có thể tri nhận trong cảnh giới kinh nghiệm của chủ thể nhận thức. Số này thiết lập những mô hình tách biệt giải thích tri giác của sinh vật tùy thuộc sinh vật và hơn nữa là sản phẩm của các mạch biến dịch khép kín trong cấu trúc của sinh vật.

Trong sự tìm hiểu ta biết như thế nào, Maturana và Varela kể một thí nghiệm cho thấy ta không thể tách rời lịch sử các hoạt dụng của ta và cách thế thế giới hiện ra theo lối ta nhìn. Hãy cho hai nguồn sáng khác màu, một trắng (dùng bóng đèn điện cực sáng) và một đỏ (dùng giấy bóng kính đỏ làm kính lọc), chiếu hai chùm tia sáng xuyên qua nhau. Đặt một vật, bàn tay của ta chẳng hạn, trong vùng chung của hai chùm và nhìn bóng của nó trên vách. Điều gây ngạc nhiên là màu của cái bóng ấy không trắng, không đỏ, không trộn lẫn trắng đỏ thành hồng như ta tưởng, mà xanh lục! Nếu bảo



rằng màu là một phẩm tính của vật và của ánh sáng vật phản chiếu, thời khi thấy màu xanh tất nhiên ta nghĩ đó là do một tia sáng xanh xuyên qua mắt ta, một tia sáng có một độ dài sóng ta đo được. Nhưng khi đo các độ dài sóng trong quang phổ nhìn thấy trên vách, thời không thấy sự nổi bật nào của độ dài sóng màu xanh hay màu lục, mà chỉ thấy sự phân bố thường ứng với ánh sáng trắng. Nếu hỏi một nhà chuyên môn tại sao như vậy thời được biết rằng kinh nghiệm bóng màu xanh lục là một ảo sắc (chromatic illusion) vì thực tình không có bóng xanh lục mặc dầu ta thấy nó rõ ràng trước mắt.

Khi một quan sát viên nhìn một sinh vật tương tác với môi trường của nó, quan sát viên nhận thấy hành động của nó thích đáng hầu đáp ứng những nhiễu loạn môi trường áp đặt trên nó qua mỗi tương tác. Quan sát viên mô tả tánh thích đáng của hành động như là kết quả sinh vật thu nhiếp vài đặc sắc của môi trường, như thông tin chẳng hạn, rồi nương vào mà tính toán những thay đổi thích đáng hầu bảo trì tánh tự tạo tự sinh. Một quá trình như vậy quan sát viên gọi là quá trình nhận thức. Trên phương diện vận hành khép kín của một tổ chức tự trị, mô tả như vậy là không đúng và thông hiểu nhận thức như thế là sai lạc, bởi vì sinh vật là một mạng lưới tự trị, tương tác với môi trường không có tính cách nhận chỉ thị thay đổi từ bên ngoài. Trên quan điểm nhận thức sai lầm đó, khi các hành động của sinh vật được nhận thấy diễn ra trong tình huống không có nhiễu loạn hữu lực của môi trường, thời quan sát viên cho rằng những hành động nhận thấy là kết quả của một ảo giác.

Thực ra, sinh vật và hệ thần kinh của nó trong quá trình vận hành không thể có sự phân biệt giữa ảo giác và nhận thức. Bởi tại một mạng lưới neuron khép kín không thể phân biệt

những thay đổi nào trong hoạt động tương đối của các neuron là do kích khởi từ bên ngoài hay từ bên trong. Sự phân biệt đó hoàn toàn thuộc cảnh giới mô tả trong đó quan sát viên định nghĩa một ngoại giới và một nội giới đối với sinh vật và hệ thần kinh của nó. Trong thực tế, đối với một động vật, hình trạng cấu trúc của môi trường có thể cấu thành những nhiễu loạn cảm giác và quá trình biến chuyển nội tại của các trạng thái được xác định như là kết quả của một tương tác riêng biệt giữa nó với môi trường, không phải bởi cấu trúc của môi trường mà chính bởi cấu trúc hệ thần kinh của nó và cấu trúc của nó xem như một cơ thể hoàn chỉnh.

Hơn nữa, vì những cấu trúc ấy là kết quả của móc nối cấu trúc giữa động vật và môi trường, sự vận hành khép kín của tổ chức của hệ thần kinh và của động vật phát sinh **nhận thức**, một xuất khởi biểu hiện sự móc nối cấu trúc giữa động vật và môi trường. Không phân biệt được những khái niệm qui ước xã hội mệnh danh là nhận thức hay ảo giác là do tánh bất lực bản hữu của tổ chức vận hành khép kín chứ không phải do trạng thái tri giác của ta hiện nay bị giới hạn. Do đó sự phân biệt giữa nhận thức và ảo giác chỉ có thể thực hiện trong cảnh giới các hiện tượng xã hội mà thôi. Bởi vậy luôn luôn nên đặt câu hỏi về tánh xác thực của bất kỳ tri nhận nào.

Mỗi lần **mô tả**, minh bạch hay ngầm kín **trở vào** một sự vật tức là chỉ định một tiêu chuẩn phân biệt, thực hành một **ngôn ngữ phân biệt** (linguistic distinction). Ngôn ngữ phân biệt tách riêng cái được trở vào với bối cảnh của nó. Nói cách khác, ngôn ngữ phân biệt khu biệt một đơn vị A với cái không-A và định nghĩa A là khiến trừ không-A. Vật A được dựng khởi (định nghĩa A) khi thực hiện một ngôn ngữ phân

biệt (khiến trừ không-A) của một ngôn ngữ phân biệt (khu biệt A với không-A). Như vậy, một đơn vị là do một ngôn ngữ phân biệt của một ngôn ngữ phân biệt dựng khởi. Ngược lại, mọi khi mô tả, một quan sát viên trở vào một đơn vị, thời sự trở vào có nghĩa là thực hành một ngôn ngữ phân biệt của một ngôn ngữ phân biệt nhằm dựng khởi và định nghĩa đơn vị đó. Tương nên nhắc lại đây sự cần thiết **đừng lẫn lộn sự vận hành của sinh vật với sự mô tả tập tính của nó.**

Quan sát viên có thể tri nhận một đơn vị trong nhiều cảnh giới khác nhau tùy theo cách phân biệt. Một mặt, nếu chú trọng đến cảnh giới vận hành của các thành phần của một đơn vị, cảnh giới các trạng thái nội tại và thay đổi cấu trúc, thời môi trường xem như không có. Mặt khác, nếu chú trọng đến cảnh giới vận hành của đơn vị tương tác với môi trường và mô tả lịch sử tương tác của nó, thời quan sát viên có thể thi thiết những quan hệ giữa một số tính chất của môi trường và tập tính của đơn vị và bỏ lơ nội động lực của đơn vị. Hai diện mô tả hai cảnh giới không tương ứng nhau, nhưng bổ sung nhau đưa đến một sự thông hiểu đầy đủ về đơn vị. Đứng ở ngoài, quan sát viên tìm cách kết nối hai diện ấy lại.

Nếu đơn vị là một sinh vật có hệ thần kinh, thời nói đến tập tính tức nói đến những thay đổi vị trí hay thái độ của sinh vật mà một quan sát viên mô tả như là những chuyển động hay hành động trong một môi trường nào đó. Quan sát viên có thể mô tả bất kỳ tập tính hay hành động nào cũng có mục đích, hoặc tác dụng hoặc hàm nghĩa, do quan sát viên gán ghép tương hợp với tánh tự tạo tự sinh của sinh vật. Nhưng vì hệ thần kinh vận hành khép kín, nên quan sát viên nhìn nhận cấu trúc của sinh vật xác định những tương tác bằng cách chỉ định hình dạng nào của môi trường kích khởi sự thay đổi cấu trúc của nó. Chính quan sát viên nhìn nhận môi

trường không chỉ định hay điều khiển những thay đổi cấu trúc của sinh vật. Vì vậy tác dụng hay ý nghĩa mà quan sát viên qui cho tập tính không liên can gì đến sự thay đổi cấu trúc của sinh vật.

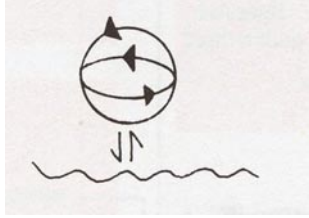
Để biện minh không ý nghĩa nào ẩn tàng trong những thay đổi cấu trúc kích khởi bởi tương tác, Maturana đưa ra thí dụ quá trình chế tạo một cặp thấu kính, một lồi một lõm, bằng cách sử dụng một phép quay thích đáng mãi hai mẫu thủy tinh với nhau. Ta có thể bảo hai thấu kính ấy hoặc hợp thích nhau hoặc cái lõm là để chứa cái lồi.

Tuy nhiên, sự qui ý nghĩa hay mục đích như vậy không phải là một đặc tính của sự tương ứng hình học. Sự kiện cụ thể là những thay đổi cấu trúc tùy thuận những tương tác liên tục tái diễn. Sở dĩ Maturana nhất thiết bằng vào sự thay đổi cấu trúc để mô tả tánh tự tạo tự sinh là vì ông muốn gạt bỏ mọi kiến giải sử dụng khái niệm thông tin hay biểu tượng. Lập trường cứng rắn của ông về sau được Varela bổ túc cho rằng khả năng nhận thức của con người chưa thỏa mãn cho đến khi nào kiến giải của Maturana được bổ sung bởi những lời giải thích sử dụng thông tin và biểu tượng một cách cẩn trọng.

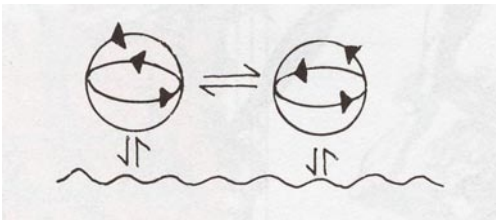
Động vật và môi trường tương hợp biến chuyển. Cả hai thay đổi cấu trúc và hình dạng để hợp thích lẫn nhau, cùng nhau trôi giạt. Chữ trôi giạt dùng ở đây là để ví với sự trôi giạt của một chiếc thuyền trên biển cả, không bánh lái, không tay chèo. Hành trình trôi giạt được xác định từng lúc, từng lúc, tùy thuộc sự tương tác liên tục tái diễn giữa thuyền với sóng và gió. Hành trình này diễn biến không có lựa chọn, trôi giạt chừng nào thuyền còn trôi nổi trên mặt nước (bảo trì tánh thích nghi) và còn giữ nguyên hình dạng (bảo toàn tổ chức). Giống như thuyền trôi giạt, *sự phát triển cá thể* (ontogeny)

tức lịch sử thay đổi cấu trúc với sự bảo toàn tổ chức và tánh thích nghi cùng với sự đổi chỗ của động vật trong môi trường là **quá trình cấu trúc trôi giạt** của động vật.

Bây giờ thay vì quan sát một hệ sống có hệ thần kinh móc nối cấu trúc với môi trường,



hãy tìm hiểu những gì xảy ra khi hệ sống này móc nối cấu trúc với những hệ sống khác. Maturana thường dùng cụm từ ‘tánh gắn bó sinh học’ (biological stickiness) để mô tả tình trạng hai hệ sống tồn tại gần nhau, hợp thích nhau, và tương tác liên tục tái diễn.



Nhìn từ hệ sống này, hệ sống kia là một nguồn nhiễu loạn không phân biệt được với những nhiễu loạn đến từ môi trường không sống. Do tánh gắn bó sinh học, hệ sống này chia sẻ một môi trường chung với hệ sống kia, hệ này trở thành một phần của cảnh giới tồn tại của hệ kia. Những **tương tác liên tục tái diễn** giữa hai hệ gắn bó nhau tạo điều kiện hiện thành một **hợp tác phát triển cá thể** (co-ontogeny). Trong hợp tác phát triển cá thể các hệ sống hợp thích nhau

cùng vận hành theo một quá trình cấu trúc trôi giạt, hệ nào bảo toàn tổ chức và tách thích nghi của hệ nấy. Các hệ sống đồng trôi giạt phát khởi một cảnh giới hiện tượng mới, **hiện tượng xã hội**, và tạo ra một **đơn vị xã hội** trong đó chúng trở thành những thành viên.

Với tư cách quan sát viên, ta có thể mô tả các hồ tương móc nối cấu trúc trong quá trình cấu trúc trôi giạt như là một **thỏa hiệp phối hợp tập tính** giữa những thành viên của một đơn vị xã hội. Những thỏa hiệp phối hợp tập tính hồ tương kích khởi giữa những thành viên xã hội được gọi là ‘**truyền thông**’ (communication). Như vậy theo Maturana, ‘truyền thông’ không có nghĩa là một sự vận chuyển thông tin mà là những thỏa hiệp phối hợp tập tính giữa các thành viên xuyên qua hồ tương móc nối cấu trúc trong một đơn vị xã hội. Thỏa hiệp phối hợp tập tính là đặc tính then chốt của truyền thông đối với hết thảy mọi sinh vật, có hay không có hệ thần kinh. Tuy nhiên, hệ thần kinh càng phức hợp thì thỏa hiệp phối hợp tập tính trở nên càng tinh tế và càng phức tạp.

Thỏa hiệp phối hợp tập tính có thể tự nhiên (natural behavior) hay hoạch đắc (acquired behavior). Tự nhiên nếu tập tính là kết quả của những thay đổi cấu trúc độc lập với sự phát triển cá thể riêng của sinh vật. Hoạch đắc nếu tùy thuộc sự phát triển cá thể riêng của sinh vật và ngẫu duyên phụ thuộc lịch sử tương tác giữa sinh vật với các thành viên khác trong đơn vị xã hội. Trong trường hợp này, quan sát viên có thể qui ý nghĩa cho các thỏa hiệp phối hợp tập tính và giải thích ý nghĩa đó hiện khởi trong sự phát triển cá thể và ngẫu duyên phụ thuộc lịch sử cộng tồn của các thành viên trong đơn vị xã hội. Maturana gọi thỏa hiệp phối hợp tập tính hoạch đắc là **ngôn ngữ tập tính** (linguistic behavior). Ngôn ngữ tập tính rất dễ nhận thấy giữa người với chó, mèo nuôi

trong nhà. Chẳng hạn, con mèo thường cào cửa đòi chủ mở cửa để ra ngoài, con chó vẫy đuôi mừng chủ đi xa về. Những ngôn ngữ tập tính ấy xuất hiện bởi tại hợp tác phát triển cá thể, bởi tại sống gần nhau.

Một quan sát viên có thể mô tả những ngôn ngữ tập tính như là một sự trao đổi thông tin có ý nghĩa. Thí dụ nói “con mèo đang nói với chủ rằng nó muốn ra ngoài”. Nhưng theo Maturana, đó chỉ là một phóng chiếu từ quan sát viên chứ ngôn ngữ tập tính không bao hàm ý nghĩa nào cả. Sự cố chỉ là tác dụng kích khởi lẫn nhau những thay đổi cấu trúc hợp thích giữa hai hệ sống, người và mèo.

Ngôn ngữ tập tính chưa phải là ngôn ngữ. Theo Maturana, **ngôn ngữ** (language) là một hiện tượng sinh học phát khởi từ sự vận hành của các sinh vật liên tục tái diễn tương tác bảo toàn tổ chức và tánh thích nghi theo quá trình cấu trúc trôi giạt trong hợp tác phát triển cá thể. Hiện tượng ngôn ngữ sinh khởi khi có “**truyền thông về truyền thông**”. Hay: Quá trình sinh khởi ngôn ngữ, còn gọi là ‘**cấu trúc ngôn ngữ**’ (languageing), diễn ra khi một phản thân tác động (reflexive action) thực hiện một ngôn ngữ phân biệt của ngôn ngữ phân biệt trong tương quan với môi trường, hay thỏa hiệp phối hợp các thỏa hiệp phối hợp tập tính trong tương quan với các thành viên xã hội khác.

Thí dụ sau đây sẽ giúp hiểu thế nào là cấu trúc ngôn ngữ. Giả thử mỗi buổi sáng con mèo của tôi kêu meo meo và chạy về phía tủ lạnh. Tôi theo nó, mở tủ lấy sữa đổ vào một cái chén, và đưa nó hớp hết. Đó là truyền thông, một phối hợp tập tính xuyên qua những tái diễn tương tác, hay hồ tương móc nối cấu trúc. Bây giờ giả thử một buổi sáng nọ, tôi không đi theo nó vì tôi biết không còn sữa cho nó. Nếu con mèo có cách gì đó biết truyền thông cho tôi hay đại khái như “Ông chủ ơi,

tôi đã meo meo ba lần rồi; sữa của tôi đâu?” thời đó là ngôn ngữ. Mèo không biết sử dụng ngôn ngữ theo nghĩa của Maturana nhưng theo kết quả nghiên cứu của nhiều nhà tâm lý học Hoa kỳ, giống tinh tinh (chimpanzee) chẳng những có khả năng học hỏi một số ký hiệu ngôn ngữ mà còn biết tổ hợp dấu hiệu thành nhiều cách diễn đạt mới.

Một thí dụ khác về ngôn ngữ: Khi đứng bên lề đường ta khoa tay làm dấu nhằm kích khởi sự lưu ý của một tài xế taxi, thời đó là một phối hợp tập tính. Khi ta lấy tay vẽ một vòng tròn hàm ý muốn ông tài xế quay xe một vòng chữ U, thời đó là phối hợp sự phối hợp. Và như vậy là phát khởi truyền thông bằng ngôn ngữ mức sơ cấp. Vòng tròn trở thành một dấu hiệu, hiển thị một tâm lý biểu tượng về quỹ đạo của chiếc taxi. Thí dụ này cho thấy ngôn ngữ là một hệ thống truyền thông bằng dấu hiệu. Những dấu hiệu như tiếng, chữ, hay cử chỉ biểu hiệu ngôn ngữ tập tính hay phân biệt. Ngôn ngữ phân biệt của ngôn ngữ phân biệt dựng khởi các đối tượng (A là khiên trừ không-A) và dấu hiệu (tên gọi A) trở thành liên hợp với tâm lý biểu tượng của các đối tượng ấy.

Nhà nhân chủng học Gordon Hewes vào thập niên 70 xướng lên thuyết ngôn ngữ sinh khởi từ khi giống linh trưởng (primates; người khỉ cổ đại) biết sử dụng tay một cách chính xác để làm dấu hiệu truyền thông và tạo dụng cụ. Sau một thời gian tiến hóa, chúng có khả năng theo dõi những chuỗi mẫu hình phức hợp khi tạo dụng cụ, làm điệu bộ, và ra dấu hiệu và từ đó phát sinh nói thành tiếng. Roger Fouts trong tập sách *Next to Kin* (Tối cận thân) của ông quảng diễn thuyết của Hewes sau khi khảo sát cách truyền thông của giống tinh tinh. Giống này biết sử dụng những dấu hiệu và tỷ dụ, nắm bắt được cách xếp loại, và hiểu biết những qui tắc văn phạm đơn giản. Chúng có khả năng kết hợp các dấu hiệu



theo thứ tự trước sau để gợi ý nghĩa. Chúng sáng tạo thêm nhiều chữ mới bằng cách kết hợp các dấu hiệu theo kiểu mới.

Ý tưởng ngôn ngữ bắt nguồn từ cử chỉ và điệu bộ thật ra không có gì mới mẻ vì từ xưa ai cũng biết trẻ thơ trải qua một thời gian làm điệu bộ và cử chỉ trước khi bắt đầu nói. Những người không rành ngôn ngữ của địa phương mình thăm viếng thường phải ‘nói’ bằng tay. Vấn đề khoa học tìm hiểu là làm thế nào tiếng nói phát sinh từ cử chỉ. Làm thế nào tổ tiên người khi chúng ta bắc đờc nhịp cầu vượt qua cái hố ngăn cách cử động của tay và dòng tiếng nói phát ra từ miệng?

Vấn đề này được nhà thần kinh học Doreen Kimura giải quyết do sự khám phá tiếng nói và chuyển động chính xác của tay đều do cùng chung một vùng vận động của não chi phối. Do đó Fouts mới nghĩ ra rằng thủ ngữ (sign language) hay tiếng nói (spoken language) cả hai đều là cử động: “Thủ ngữ là cử động của tay; tiếng nói là cử động của lưỡi. Lưỡi cử động chính xác, ngưng lại những nơi xác định trong miệng để chúng ta phát ra tiếng nói. Tay và ngón tay ngưng lại đúng những nơi chung quanh thân thể để tạo ra những dấu hiệu.” Những cử động chính xác của tay tiến hóa đến độ kích khởi cử động chính xác của lưỡi và sự tiến hóa cử chỉ phát sinh hai hậu quả: một, khả năng tạo ra và sử dụng những dụng cụ càng lúc càng phức tạp và hai, khả năng phát âm thành tiếng nói càng lúc càng khó hiểu. Sau hàng trăm ngàn năm tiến hóa tiếng nói được sử dụng nhiều hơn thủ ngữ và trở nên hình thức truyền thông phổ dụng hiện nay. Tuy thế, theo Fouts, “cử chỉ vẫn còn được sử dụng như ‘ngôn ngữ thứ hai’ (second language) của mọi văn hóa.”

Khi đối tượng được tác thành bởi ngôn ngữ phân biệt của những ngôn ngữ phân biệt, chúng trở thành cơ sở của những phối hợp khác tạo thêm nhiều khái niệm trừu tượng về tính chất của chúng, và về những tương quan giữa các đối tượng. Chẳng hạn, nếu đối tượng là cái bàn, những khái niệm tạo thêm có thể là chiều cao hay vị trí của cái bàn, bằng cách tác động phân biệt những phân biệt của những phân biệt. Quá trình quan sát, theo Maturana, bao gồm những phân biệt của phân biệt như vậy. Quan sát viên, một đối tượng như những đối tượng khác, hiện khởi khi ta phân biệt những tác động quan sát, và cuối cùng tự tri (self-awareness) là quan sát quan sát viên khi ta sử dụng khái niệm đối tượng và những khái niệm trừu tượng liên hợp để mô tả chính ta.

Thật vậy, quan sát viên và cấu trúc ngôn ngữ đồng thời cấu khởi. Mọi hoạt dụng diễn đạt hay cấu trúc ngôn ngữ đều phát sinh trong kinh nghiệm sống. Cấu trúc ngôn ngữ không có nghĩa là chuyển đạt tin tức hay bất kỳ ‘thông tin’ nào, mà trở vào một hoạt dụng xã hội sinh khởi từ những phối hợp hành động về phối hợp hành động. Không có phối hợp hành động như vậy thì không có cấu trúc ngôn ngữ để mô tả, và tác động phân biệt của quan sát viên không làm sao được ý thức.

Quan sát là nhận biết phân biệt. Do đó, tự quan sát thấy mình là tác viên phân biệt tức là phân biệt được tự thân. Maturana diễn tả vòng kín ấy như sau: “... nếu chúng ta chấp nhận những gì chúng ta phân biệt tùy thuận những gì chúng ta làm, như khoa học vật lý hiện đại chấp nhận, thì chúng ta, quan sát viên, hoạt động với giả thiết ngầm là, chúng ta bẩm thụ lý trí, và điều này không cần hay không thể giải thích. Tuy vậy, nếu chúng ta, quan sát viên, suy gẫm về kinh nghiệm của chúng ta thì chúng ta khám phá ra kinh nghiệm của chúng ta là tìm thấy chúng ta đang quan sát, đang nói,

hay đang tác động, và bất kỳ giải thích hay mô tả nào về những gì chúng ta làm đều suy ra từ kinh nghiệm chúng ta tìm thấy chúng ta đang làm những gì chúng ta làm.” (... if we accept that what we distinguish depends on what we do, as modern physics does, we operate under the implicit assumption that, as observers, we are endowed with rationality, and that this need not or cannot be explained. Yet, if we reflect upon our experience as observers, we discover that our experience is that we find ourselves observing, talking, or acting, and that any explanation or description of what we do is secondary to our experience of finding ourselves in the doing of what we do.)

Điểm nổi bật trong cái vòng kín ấy là đối tượng quan sát không phải là sự vật, tính chất, hay những mối tương quan của một thế giới ‘như thị’, mà là những kết quả của những phân biệt do chính quan sát viên tác thành. Bởi vậy, không làm sao có được những kết quả của phân biệt nếu không có ai đó tác động phân biệt. Như thế, quan sát viên sinh khởi từ cách thức và phương tiện mô tả của chính nó, nghĩa là bằng cách phân biệt chính nó. Tác dụng căn bản của phân biệt dẫn đến sự phân biệt ly cách quan sát viên với đối tượng quan sát.

Hãy nhìn lại bức hình Tay vẽ tay của họa sĩ M. C. Escher. Ta nhận ngay ra ẩn núp đằng sau là bàn tay của họa sĩ vẽ cả hai tay, trái và phải. Cũng vậy, ta có thể giải thích tay vẽ tay là vòng kín tác động phân biệt của tác động phân biệt, và đằng sau là quan sát viên phân biệt với cái vòng kín ấy.

Những điều trình bày trên làm tưởng nhớ đến Descartes. Nhằm bác bỏ chủ nghĩa hoài nghi (skepticism), Descartes sử dụng hoài nghi như một lợi khí để tách riêng tất cả những gì khả nghi với những sự thật còn lại. Cuối cùng điều duy nhất

ông nhận thấy và có thể tin chắc là điều chính ông đang trầm tư trong hoài nghi. Vì sự trầm tư của ông nhằm thấu đạt một thực thể, trái ngược với chủ trương của chủ nghĩa hoài nghi, cho nên ông phát biểu sự tin chắc về tư tưởng hoài nghi của ông như một nguyên lý thực thể học: cogito ergo sum (Tôi suy nghĩ, như vậy là tôi thực hữu). Maturana không chấp nhận lời phát biểu ấy vì chữ ‘sum’ xác nhận một bản thể có thật. Thật ra, tư tưởng hoài nghi mà ông tin chắc, Descartes không thấy rõ nó phải y cứ trên những phân biệt mà ông là tác viên trong cái thế giới kinh nghiệm của chính ông chứ không trên bất kỳ một thực thể nào cả. Nếu thấy rõ thời chắc ông đã hô lớn: “Do phân biệt, tôi tạo tôi thành quan sát viên.”

Ngôn ngữ phân biệt không cô lập mà ở trong mạng lưới móc nối cấu trúc, mạng lưới ta không ngừng đan kết bằng cấu trúc ngôn ngữ. Ý nghĩa phát khởi như một mẫu hình các quan hệ giữa các ngôn ngữ phân biệt. Như thế, chúng ta tồn tại trong một ‘cảnh giới ý nghĩa’ do chúng ta sử dụng ngôn ngữ dựng thành. Khi ta sử dụng khái niệm đối tượng và những khái niệm trừu tượng liên hợp để mô tả chính ta thời tự tri sinh khởi. Maturana nhận xét: “Viết (nhận thức) là hành động có hiệu quả cho nên biết không liên can đến đối tượng và khi biết chúng ta biết như thế nào, chúng ta dựng khởi ngay chính chúng ta”. Cảnh giới ngôn ngữ của con người mở rộng để bao hàm suy tưởng và tự tri.

Theo trên, tự tri (self-awareness) dính liền ngôn ngữ phân biệt và vấn đề thông hiểu ngôn ngữ phân biệt được tiếp cận xuyên qua một sự phân tích kỹ lưỡng về vấn đề truyền thông. Kết quả cho thấy cá thể tồn tại chỉ trong ngôn ngữ, tự ngã tồn tại chỉ trong ngôn ngữ, và tự ý thức (self-consciousness) xem như một hiện tượng tự phân biệt phát

sinh chỉ trong ngôn ngữ. Hơn nữa, vì ngôn ngữ, cảnh giới các thỏa hiệp phối hợp hành động, là một hiện tượng xã hội, cho nên **tự ý thức là một hiện tượng xã hội**.

Là người, chúng ta tồn tại trong ngôn ngữ. Duy nhất con người mới có khả năng liên tục đan kết mạng lưới ngôn ngữ mà nó trầm mình trong đó. Bằng ngôn ngữ chúng ta phối hợp tập tính của chúng ta và cùng nhau dựng khởi thế giới của chúng ta. Thế giới này bao hàm thế giới nội tâm của chúng ta, gồm những tư tưởng, khái niệm, tín ngưỡng, tâm lý biểu tượng, ý hướng, và tự tri. Như vậy, tâm hành phát sinh trong ngôn ngữ, do đó chỉ phát sinh trong cảnh giới xã hội. Thuyết diễn xuất của Maturana và Varela khác xa các thuyết tánh biết khác vì đặt trọng tâm vào ngôn ngữ và truyền thông. Theo Maturana, các hiện tượng tâm ý là hiện tượng xã hội nên chỉ thông đạt được qua ngôn ngữ và qua toàn thể cảnh huống xã hội bao hàm chúng trong đó.

Nhìn lại từ đầu, ta thấy thuyết diễn xuất giải thích nhận thức như một hiện tượng sinh học, và nhân đó thuyết minh sự sinh khởi của ngôn ngữ. Tuy là một thuyết khoa học căn cứ trên sinh học, nhưng thuyết diễn xuất giải thích những kinh nghiệm sống có ý thức thay vì một thế giới hiện thực như nhiều thuyết về tánh biết hiện nay. Maturana và Varela sử dụng tánh biết và ngôn ngữ thường ngày vẽ một vòng kín kết nối hành động và kinh nghiệm nhằm cắt nghĩa biết là biết như thế nào và đâu là căn nguyên của ngôn ngữ. Những trật tự có qui củ được dẫn ra theo thứ lớp từ tổ chức tự tạo tự sinh, quá trình cấu trúc trôi giạt, hợp tác phát triển cá thể, đến cảnh giới các hiện tượng xã hội, truyền thông, ngôn ngữ tập tính hay ngôn ngữ phân biệt.

Giống như cơ chế mọc nối cấu trúc của loại côn trùng xã hội, loài kiến chẳng hạn, phát sinh xuyên qua sự liên tục trao đổi

hóa chất (trophallaxis), cơ chế móc nối cấu trúc giữa người với người phát sinh xuyên qua ngôn ngữ. Ngôn ngữ không phải là một lợi khí để hiển thị một thế giới bên ngoài mà thật ra bằng cấu trúc ngôn ngữ, nhận thức tác dụng dựng khởi một thế giới. Cuộc sống của chúng ta diễn ra qua hồ tương móc nối ngôn ngữ không phải vì ngôn ngữ để chúng ta tự xuất hiện mà bởi tại thể trạng của chúng ta bằng ngôn ngữ thường xuyên đang được chính ta và đồng loại dựng thành. Những nét đặc trưng hoạt tính của con người nêu ra trong thuyết diễn xuất áp dụng vào hết thảy mọi mặt trong đời sống hằng ngày.

Một điều khá lý thú là những gì trên đây tác giả cố gắng đem sở học trình bày thuyết diễn xuất của Maturana và Varela tuồng như tìm thấy được trong lời văn có tính cách triết lý tôn giáo và đôi khi văn nghệ của bài “Mười huyền môn: Trật tự của thế giới trong tương quan vô tận” của Thầy Tuệ Sỹ. Tác giả chỉ trích dẫn ra đây một số ít đoạn chữ thật ra toàn bài hầu như không có đoạn nào là không liên can đến thuyết diễn xuất của Maturana và Varela. Đối với tác giả, cụm từ ‘sự phản chiếu’ Thầy dùng trong bài có ý nghĩa tương đương với cụm từ ‘sự tương tác liên tục tái diễn’ mà tác giả sử dụng mô tả quan hệ giữa các hệ sống với nhau và với môi trường bao quanh chúng. Trong ngành khảo cứu khoa học những quan hệ đó được mô tả chính xác bằng các hệ thống động lực, toán học về các hệ thống phức hợp hay mạng lưới tự tổ chức. Sau phần trích dẫn, tác giả sẽ lược trình khái niệm tự quy chiếu (self-reference) và phép đệ qui (recursion) là thứ ngôn ngữ diễn tả ‘sự phản chiếu’ hay ‘sự tương tác liên tục tái diễn’ rất cần thiết trong vấn đề tìm hiểu bản chất trùng trùng duyên khởi của mọi sự vật trong vũ trụ.

Trước hết, về nhân quả đồng thời, có đoạn:

“Trong khi lập thuyết, người ta phải tuân theo một trật tự cố định. Nhưng ý nghĩa đạt được thì luôn luôn vượt ngoài trật tự này. Thí dụ, khi diễn tả bằng văn tự, người ta phải tuân theo một qui ước: hoặc viết theo hàng ngang hoặc viết theo hàng dọc, và trong đó các chữ phải được sắp theo một thứ tự nào đó. Nhưng ở lãnh hội, tất cả những qui ước và hình thức diễn tả của văn tự đều biến mất. Chúng biến mất bởi vì cái ý nghĩa mà chúng ta đạt được nó xuất hiện trong tác dụng đồng thời của tất cả các phương tiện diễn đạt. Dù vậy, mọi sự thể vẫn giữ nguyên vị trí của nó trong trật tự cộng đồng.

Tính cách đồng thời vừa nói chính là nhân quả đồng thời, nhưng không xét theo tự thể mà chỉ xét theo tác động. Không xét theo tự thể, tức là không nói sự thể này đã sinh ra sự thể kia như thế nào. Nói tác động là nói sự phản chiếu, và là phản chiếu trong toàn diện. Trong cái chủ động, phản chiếu toàn diện cái bị tác động, và ngược lại, sự phản chiếu ấy lập nên nhân quả đồng thời.

Từ lý luận trên, người ta nói, khi một sự thể tự biểu lộ toàn diện của nó, đồng thời biểu lộ toàn diện tất cả sự thể khác. Đến lượt mỗi sự thể trong cũng tự biểu lộ và biểu lộ tất cả. Như vậy mọi sự thể xuất hiện trong tương quan, và vì tương quan ấy là tương tại và tương thị nên trở thành tương quan vô tận; trật tự nhân quả vẫn không rối loạn.”

Tương tại được giải thích: “Thế nào là tương tại? Đó là sự phản chiếu lẫn nhau của các sự thể, trong thế giới cộng đồng. Nói một cách giản lược, đó là sự phản chiếu của cá biệt và toàn thể, giống như hình ảnh của một biển lớn được phản chiếu trọn vẹn trong một làn sóng và ngược lại. Theo nghĩa đó, cái lớn ở trong cái nhỏ và cái nhỏ ở trong cái lớn. Bởi vì, trong tức là phản chiếu toàn diện, do đó nói rằng cái này ở

trong cái kia có nghĩa rằng cái này chính là cái kia: tương tợ tức là tương thị.”

Những hình ảnh tương tợ là những thí dụ rất quan trọng trong việc diễn tả các quá trình, chẳng hạn như quá trình cấu trúc trôi giạt hay hợp tác phát triển cá thể được định nghĩa tương tợ như sự trôi giạt của một chiếc thuyền trên biển cả, không bánh lái, không tay chèo. Thầy Tuệ Sỹ đề cập một cách rất khoa học đến giá trị ước lệ của thí dụ như sau: “Tạo ra một thí dụ, người ta chỉ cần biết thế nào là những cái tương đồng, theo cách loại suy. Sau đó, phải làm thế nào mà xóa được thí dụ một cách dễ dàng, thì sự diễn đạt mới được thấu đáo. Như vậy, giữa cái được ám chỉ bằng thí dụ và bản thân của thí dụ cần có một khoảng trống. Tiên khởi, vì có khoảng trống nên mới có thể bỏ qua thí dụ để nhận ra cái được thí dụ. Cũng như khi đặt một ngón tay lên môi mà nói: "giống cái này"; nói thế, khó phân biệt cái này là cái nào, là ngón tay hay môi miệng. Cũng vậy, sự thí dụ phải diễn tiến từ chỗ tạp loạn, cái này cũng giống cái kia, rồi đi đến chỗ phân biệt nghiêm xác. Giống nhau tức là đồng loại, đồng hành. Nghĩa là, trên tổng quát thì người ta nói: "cái này cũng vậy", chúng đồng loại, vì cũng xuất hiện trong một môi trường. Chúng đồng hành, vì cùng vận chuyển trong môi trường đó. Cùng xuất hiện và vận chuyển trong một môi trường chung, nhưng mỗi cái có một vị trí riêng biệt; vì thế, cái này đối với cái kia chỉ giống như chứ không thực sự như vậy.

Người ta thường nói, thí dụ chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì những cái mà người ta dùng để thí dụ phải giới hạn trong phạm vi thông tục của kinh nghiệm thường thức. Lấy cái đã biết để dẫn khởi cái chưa biết. Nếu cái chưa biết vĩnh viễn không xuất hiện thì thí dụ sẽ bao hàm tính chất độc đoán.”



Nói về những tương tác liên tục tái diễn, tánh xuất khởi, và sự sinh khởi của ngôn ngữ, xin trích dẫn toàn đoạn giải thích huyền môn thứ ba: Bí mật ẩn hiển câu thành:

“Phản chiếu là tác dụng của định luật duyên khởi. Từ trên định luật này, người ta suy diễn được hai khả năng thành tựu: sự thành tựu của cá thể và sự thành tựu của toàn thể. Đối với cá thể, sự thành tựu đó có nghĩa sự xuất hiện của nó trong một vị trí cố định. Người ta sẽ qui định mọi thể cách tương quan hiện hữu bằng vị trí này. Định được một vị trí là định được tất cả vị trí khác. Như vậy, khi khởi lên tác dụng trong một thế giới cộng đồng, người ta thấy ngay đã có ở đó một trật tự an bài. Bởi vì trật tự được đặt trên nền tảng duyên khởi, do đó sự thiết lập là tác dụng của chính mỗi sự thể cá biệt. Khái niệm về lý duyên khởi vẫn là: "Không có tác giả, không thọ giả, chỉ có tác nghiệp". Không có một thế lực biên khởi, không có một tự thể quyết định thúc đẩy mọi tác dụng. Tự thể được coi như xuất hiện và tồn tại bằng tác dụng; nghĩa là, không có tự thể ở đằng sau tác dụng. Nói rằng cá thể cố thủ lấy vị trí cố định của nó, không phải vì vậy mà cá thể ấy tự hữu như một tự thể tuyệt đối. Tuy nhiên, đã nói là cố định trong một vị trí, thế thì bằng cách nào mà khởi lên được tác dụng? Ở đây, chỉ có một tác dụng căn bản là sự phản chiếu. Toàn thể được phản chiếu trong cá biệt; do phản chiếu như vậy, sự thể cá biệt được coi như có vị trí cố định.

Thế nào là ý nghĩa của một lời nói? Đó là khởi điểm của Hoa nghiêm tông. Nó khởi lên từ cái đồng hỗn mang mờ mịt của vạn hữu. Một khi lời nói đã thành hình, người ta muốn cho ý nghĩa của nó phải kéo lôi mớ bong bóng của vạn hữu ra khỏi sự tạp loạn của chúng để trở thành một trật tự có qui củ. Tiên khởi, chắc chắn là người ta không thể tìm thấy trật tự này trong chính bản thân của vạn hữu. Nhưng bản thân của vạn

hữu lại chính là Pháp thân của Phật. Như vậy, thay vì lần dò theo lời nói phát ra từ chính mình, người ta phải bắt đầu bằng cách nghe lại từ lời nói của Phật. Chính lời nói ấy nói rằng những gì được nói lên, đều nói theo sự phản chiếu của vạn hữu. Vạn hữu phản chiếu lẫn nhau để trở thành những biểu tượng danh ngôn như vậy. Đây là lời nói của kinh Hoa Nghiêm: "**Pháp như vậy là như vậy: không có tác giả, không có thành giả. Như vậy, bậc Ứng cúng, Đẳng chánh giác cũng như vậy**". Nơi khác kinh nói: "**Phật không có xuất hiện thế gian, cũng không có nhập niết bàn. Vì sức mạnh của đại nguyện mà hiển hiện pháp tự tại**".

Những lời ấy muốn nói gì? Nghe được lời của Phật là nghe tiếng nói thâm lặng của vạn hữu. Nhưng làm sao để nghe? Vậy trước hết, hiểu cách nói của Phật. Cách nói ấy được coi như tùy tiện, và tùy thuận theo cơ cảm. Cách nói phản chiếu từ cách nghe. Cách nghe phản chiếu lại cách nói. Nói và nghe ràng buộc với nhau như trong thế giới cộng đồng của tác dụng. Sự ràng buộc ấy trở nên chặt chẽ, giống như bóng tối ràng buộc lẫn nhau trong thâm kín sâu xa. Đó là bên trong. Mặt ngoài chúng vẫn hiện ra trên một trật tự có qui củ. Từ đó suy diễn ra, vạn hữu phản chiếu lẫn nhau sẽ được coi như có hai phần, điển hình bằng thí dụ: sự phản chiếu của bóng tối với bóng tối. Đó là phản chiếu trong một trật tự không có trật tự. Kế đến, sự phản chiếu của ánh sáng với ánh sáng. Điển hình thứ ba và thứ tư: phản chiếu giữa ánh sáng và bóng tối. Qui định và phân phối tính cách phản chiếu này trong thế giới cộng đồng, ta sẽ tìm thấy vị trí cố định của cá thể.

Lời nói sẽ được coi như là sự phản chiếu của ý nghĩa; và ngược lại. Ở đây, ý nghĩa cũng được coi như là sự phản chiếu của vạn hữu; và ngược lại. Vậy trật tự của vạn hữu sẽ

được phối trí một cách tùy tiện, và tùy thuận với lời nói. Chúng ta tự phối trí lấy trật tự lời nói của chính mình. Người nói và người nghe là một. Bởi thế, chỉ có tác dụng của nghe và nói mà không có tác giả. Khi được nói, ta đẩy lui những lời khác vào cõi miền u tịch thâm lặng. Toàn thể được hiển hiện. Khi toàn thể hiển hiện, cá biệt tự lẫn vào căn cơ thâm kín. Căn cơ này ở nơi chính nó và ở trong cả toàn thể. Ta nói để riêng ta nghe. Tự nghe những lời tự nói. Như thế, thế giới tự tác thành thế giới, bởi vì vạn hữu được tác thành bởi chính ta. Ta là thế giới. Nhưng thế giới không tự hủy bản sắc của nó để trở thành thế giới là ta. Ta và thế giới vừa có giới hạn phân biệt, vừa bao dung lẫn nhau bằng phản chiếu vô tận. Bây giờ, tự thành lại có nghĩa là tương thành, cùng đồng với thành tựu.

Nếu nghe ra được những chiều hướng tác động của lời nói từ ta nói lên, ta sẽ thấy niềm tương ứng, trong đó cả thế giới loài người, loài vật, cây cỏ, cùng nói và cùng nghe. Nghe một lời và nói lên trong sự hiển hiện của âm thanh và ánh sáng, là cùng lúc nghe ra những lời thâm lặng không nói trong sự ẩn mật tương ứng.

Chúng ta đi từ trật tự lý trí phân biệt, ở đó phân biệt giới hạn nghiêm khắc của những cá biệt, rồi tiến tới căn cơ của chúng, là niềm tương ứng được mệnh danh là chân tánh hư không. Nghĩa là từ duyên khởi mà suy diễn ra Tánh Không. Bởi vì, đó là niềm tương ứng nên chúng ta phát hiện được sự phản chiếu vô tận. Sau đó là sự thành tựu của ngôn ngữ, thành tựu từ phân biệt ở trong cái không phân biệt. Nói và không nói, chúng tự thành. Ẩn và hiển là tính cách tự thành và tương thành của vạn hữu.”

Sau đây là phần giải thích huyền môn thứ tư: Vi tế tương dung an lập, dùng phép đệ qui (recursion) ‘tác dụng kết hợp

tự kết hợp lấy chính nó' diễn tả khả năng tự thành và tương thành của vạn hữu. Đoạn này cũng bàn đến bản tính phân biệt của tâm thức và ngôn ngữ, sự vận hành khép kín (phân biệt bằng kết hợp) của cá thể, và ngôn ngữ tập tính (phân biệt bằng mô tả).

“Phản chiếu vô tận; đây là một lối diễn tả gọi hình. Khả năng của thí dụ là gọi hình. Khả năng tự thành và tương thành của vạn hữu lại là khả năng phản chiếu. Vì là sự phản chiếu đồng thời; vì là sự tương ứng đồng khởi vừa ẩn hiện; do đó, tất cả những cái rời rạc, vụn vặt, nhỏ nhiệm được kết hợp bằng chính tác dụng cá biệt. Chúng ta vẫn có thể nhắc lại một lần nữa, rằng: không có tác giả; chỉ có tác nghiệp. Không có tác giả, như một chủ thể tuyệt đối, của sự kết hợp. Cũng không có thọ giả, cái thừa hưởng hậu quả của sự kết hợp. Tác dụng kết hợp tự kết hợp lấy chính nó. Bằng một lối diễn tả tương tự, người ta nói không có tác giả của tác giả đời sống, không có cái thừa hưởng hậu quả của đời sống. Đời sống tự tác thành bằng chính tác dụng của nó. Như vậy, chúng ta phải nỗ lực để trực nhận bản tính hiện hữu và tồn tại của vạn hữu bằng chính tác dụng kết hợp. Chúng ta hãy quảng diễn về tác dụng kết hợp này. Nếu nói một cách giản lược, chúng ta có thể có câu hỏi: những cái rời rạc và vụn vặt của vạn hữu đã được ràng buộc với nhau như thế nào để thêu dệt thành một thế giới? Nói như thế tức là ám chỉ rằng mỗi sự thể là một nút thắt được phân phối có trật tự trong một màng lưới không giới hạn của thế giới. Khi một nút thắt được tháo ra, toàn thể màng lưới cũng tan rã theo. Và khi một nút thắt di chuyển, toàn thể màng lưới cũng di chuyển theo. Lối diễn tả như vậy là chỉ nói về sự kết hợp theo chiều ngang, và hàm ý rằng chiều ngang là ngoại tại và chiều dọc sẽ là nội tại. Ngoại tại là thế giới của cộng đồng tác dụng; nội tại là thế giới của tự hữu. Kết quả, sự phản chiếu chỉ là tác dụng liên

khởi, và chỉ diễn ra ở mặt ngoài. Cũng như tấm gương này phải ở ngoài tấm gương kia mới phản chiếu lẫn nhau được. Kết quả này quả quyết rằng phản chiếu không phải là tự chiếu. Thí dụ, nói đối diện tức là đối diện với một hình bóng trong gương. Từ đây lại nảy ra một kết quả khác, ngược với những gì mà ta mong muốn từ đầu, theo đó vạn hữu vừa tự thành vừa tương thành. Bởi vì phản chiếu thì có mà tự chiếu thì không, do đó có tương thành nhưng không có tự thành.

Thực sự, ngay từ khởi đầu, chúng ta chỉ muốn rằng cái bản tính phân biệt của tâm thức và ngôn ngữ hằng gây nên một ảnh hưởng quyết định trong đời sống của mình, để cho đời sống ấy được mở rộng như hư không. Thế nhưng, luôn luôn chúng ta lại phải khởi đầu bằng bản tính phân biệt. Để đối trị bản tính đó mà chúng ta nỗ lực, bằng mọi phương tiện vốn có theo căn cơ, đẩy cái bản tính phân biệt đi vào cõi vô phân biệt. Vì vậy, chúng ta đã nỗ lực chiêm ngưỡng thế giới như là một thế giới của phản chiếu vô tận; không phải chỉ phản chiếu trong chiều ngang mà còn là phản chiếu cả trong chiều dọc, tức là tự chiếu.

Trước ý định ấy, ta phải thực hiện như thế nào, bằng bản tính cố hữu là phân biệt? Chúng ta sẽ có hai chiều hướng phân biệt: trong chiều ngang, phân biệt bằng mô tả; trong chiều dọc, phân biệt bằng kết hợp.

Đối với phân biệt bằng mô tả trong chiều ngang, chúng ta nói rằng thế giới xuất hiện như một trật tự đã an bài ở đó. Với tư cách là một chủ thể di động, ta thực hiện một lễ hành trên trật tự này. Những gì chúng ta bắt gặp, chúng phản chiếu thành trật tự của tâm thức. Bởi vì trật tự của tâm thức không trải dài thành chiều ngang, do đó khi thế giới được phản chiếu trong tâm thức, bấy giờ trật tự của thế giới không an bài như bất động mà liên tục biến động theo dòng thác đổ

của tâm thức. Trật tự của dòng vận chuyển này được qui định bằng tương quan nhân quả. Khởi lên và biến mất một cách liên tục, đó là tương quan nhân quả, được chứng thật bằng tác động của tâm thức. Có trật tự vận chuyển của tâm thức cho nên có tương quan nhân quả, có tương quan nhân quả cho nên ta nhận ra trật tự an bài của thế giới. Như vậy, khi nắm vững được mối quan hệ nhân quả của vạn hữu, ta có thể mô tả bản sắc và bản tính hiện hữu của toàn thể thế giới: ở nơi này hay ở nơi khác, vạn hữu đã khởi lên như thế nào, tồn tại như thế nào và sẽ hủy diệt như thế nào. Từ sự mô tả được coi như là trung thành ấy mà khởi lên hoạt động thì có thể tiên liệu được chiều hướng và hậu quả sẽ đạt được. Tuy nhiên, cái hậu quả đạt được ấy trái với mong muốn của ta. Thực vậy, chúng ta muốn gì? Nói một cách văn nghệ, chúng ta muốn sống trong kinh nghiệm về sự chết và chết trong kinh nghiệm về sự sống, sao cho sống và chết theo đúng mệnh lịch sử của mình. Rồi lấy cái định mệnh lịch sử ấy làm cội miền tương ứng. Như thế là ta sẽ sống và chết với loài người, loài vật, với cả trời đất trong một cảnh giới an nhiên vĩnh viễn. Cho tới lúc ta cảm giác một cách sâu xa là đạt đến chỗ đó, rồi qua trung gian của ngôn ngữ trong thế giới sinh hoạt cộng đồng, bất chợt thấy ra rằng đây không phải là tương ứng, mà là tương nhượng. Vì tương nhượng, ta chỉ có thể hé mở một nửa cái tàng ẩn, che kín lại một nửa cái biểu lộ, ẩn và hiển vĩnh viễn ly xa cách, không bao giờ tương ứng.

Chúng ta thử xoay sang một chiều hướng khác. Trong chiều này, chúng ta không mong mô tả một thế giới tương ứng; mà tiên khởi, cho rằng cái trật tự an bài của thế giới chẳng khác nào trật tự của hoa đóm giữa hư không. Như vậy, mở đầu trong chiều dọc phân biệt bằng kết hợp, chúng ta khai triển khả năng phủ định; tức là mở đầu bằng công tác hủy diệt.

Hủy diệt thế giới thành hư không; hủy diệt hư không thành hư vô hoang hốt. Làm thế để từ chối trách nhiệm về những cái ta nói ra, tức là qui chiếu trách nhiệm ấy vào hư vô: chính hư vô đã nói vậy, đã làm như vậy; vân vân. Từ chối trách nhiệm, chúng ta cố tình không nhận bất cứ một hậu quả sẽ đến nào cả. Tuy nhiên, chính hư vô đã làm nảy ra một ý tưởng phi lý như vậy; không phải do ta.

Thực hiện sự hủy diệt kể trên như thế nào? Trong tiết II, ở đoạn nói về khả tính và khả năng của thí dụ, chúng ta đã dẫn dụng thí dụ của Hiền Thủ quốc sư, toát yếu mười chủ điểm của Hoa Nghiêm tông. Nơi đây, có thể bắt đầu lại từ điểm một đến điểm mười. Nghĩa là bắt đầu từ điểm một bằng cách phân biệt duyên khởi để qui chiếu tất cả trách nhiệm về tác thành và hủy diệt thế giới cho hư không. Đến điểm thứ mười, ta qui định rằng thể tánh của trí tuệ là Như, là Đại Niết Bàn: **Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành diệt ngật, bất sinh bất diệt, Pháp như Niết bàn**. Phân tán vạn hữu thành muôn mảnh vụn vặt là do tánh không; và kết hợp chúng cũng do tánh không. Nói một cách tượng hình, tánh không tức là hư không: **chư Pháp vô biến dịch, tánh không vô tác cố, lý cầu vô nhiệm ô, kỳ tánh như hư không**. Như thế, chân tánh của vạn hữu là chân không, chân không không có giới hạn, không có phần vị sai biệt. Vạn hữu là muôn mảnh vụn vặt. Bởi tánh không tán vụn chúng ra như vậy. Chúng ta tìm thấy tánh không ngay ở từng mảnh vụn sai biệt này. Mỗi mảnh vụn, dù nhỏ nhất vẫn dung chứa toàn vẹn cái tánh không vô hạn. Tánh không là một. Các mảnh vụn thì nhiều vô số. Cái Một thì vô hạn nên Lớn. Cái vô số thì hữu hạn nên Nhỏ. Như thế, cái thật Lớn được chứa đựng không dư không thiếu trong cái thật Nhỏ.

Chúng ta suy luận tiếp. Tánh không là Lý tánh tuyệt đối; vạn hữu là những Sự thể cụ thể. Lý tánh không ở ngoài sự thể. Bởi vì đó là Lý của Sự. Giới từ "của" không phát biểu một ý niệm sở hữu, mà được hiểu theo nghĩa "bao dung lẫn nhau"; như nói: "mây" của trời, hay nói rõ hơn: "màu xanh của trời"; vì màu của trời là màu xanh. Vậy "của" diễn tả sự bao dung theo nghĩa tương tại và tương thị. Từ chỗ tương dung của Lý và Sự, của cái Lớn vô hạn và cái Nhỏ hữu hạn, bởi vì Lý tức Sự và Sự tức Lý, do đó chúng ta tiến đến chỗ tương dung của vạn hữu. Nhìn theo chiều ngang, sự tương dung ấy được diễn tả như là tương thị: cái này đích thị là cái kia vì phản chiếu nội tại. Như vậy, tánh không phân tán vạn hữu thành từng mảnh vụn nhỏ nhặt, vì trong sự phân tán đó nó làm bộc lộ tánh cách vừa tự nhiên vừa phản chiếu lẫn nhau của vạn hữu. Chúng ta gặp ý tưởng được nêu lên từ đầu: không có tác giả, không có thọ giả, chỉ có tác nghiệp.

Thế là chúng ta đạt được viễn tượng tương dung của vạn hữu. Chính vạn hữu tự kết hợp thành niềm tương ứng. Ta lấy đó làm lý tưởng cứu cánh của mình và qui chiếu tất cả mọi hoạt động vào chiều hướng duy nhất đó. Như vậy chỉ có một con đường độc nhất phải đi. Kinh Pháp Hoa nói: "Tất cả các bậc giác ngộ trong mười phương thế giới, suốt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai, công bố chỉ có một con đường duy nhất. Nhưng ta – Phật Thích ca – lại nói với các người là có ba con đường. Vậy ta có lừa dối các người không? Thưa không. Vì sao?" Trả lời gián tiếp bằng trích dẫn từ đoạn khác: "Các đấng Giác ngộ, đã thành tựu trọn vẹn trí tuệ và công hạnh tối thượng, biết rằng bản tính của vạn hữu là vô tính; hạt giống Giác ngộ được nảy mầm do tương quan. Bởi vậy, các ngài công bố chỉ có con đường độc nhất."



Cuối cùng, phân giải thích huyền môn thứ mười: Thác sự hiển pháp sanh giải, nhấn mạnh đến khát vọng thúc đẩy nỗ lực thiết lập trật tự của ngôn ngữ, của tâm hành, và của thế giới, thiết lập mối quan hệ mật thiết giữa chúng, mặc dầu biết tất cả kinh nghiệm sống thực của chúng ta chỉ là những thí dụ điển hình: không có sự thực và biên tế của sự thực nào ở trong đó cả.

“Tất cả những phân biệt của chúng ta chỉ có tính cách tượng trưng. Trước một yêu sách tuyệt đối; chúng ta phải nỗ lực đi cho tận cùng biên tế của ngôn ngữ, của tâm hành và của thế giới. Càng lúc ta càng bị lôi cuốn vào một nơi đầy những chi tiết vụn vặt. Dù không muốn sự phân tích trở thành tạp loạn và rời rạc; tất cả những hình ảnh đạt được không biểu lộ cho một ý nghĩa nào hết, ngoài sự biểu lộ một ước vọng, một chủ đích đã được nêu lên từ trước. Chủ đích đó là muốn thấy và hiểu những gì thâm kín nhất tàng ẩn trong ta. Gọi chúng là những năng lực tiềm tàng; năng lực biến hư vô thành tựu sự hữu; thành tựu tất cả sự hữu từ hư vô. Ảo tưởng và sự thật không còn một giới hạn phân biệt nào nữa. Ảo tưởng và sự thật được phân phối có điều độ, và được sử dụng như là phương tiện xảo diệu: nỗ lực để thấy và hiểu ý nghĩa cứu cánh ngay trong giới hạn thông tục của sự thật.

Từ lúc khởi đầu, những gì ta muốn thấy và hiểu đều mang đầy tính chất dự tưởng, và nhất định là ảo tưởng. Bởi vì không một sự thật nào trong tri kiến thông tục của chúng ta khả dĩ minh chứng. Nói năng và suy nghĩ như đếm dấu chân của một đàn chim vừa bay ngang qua hư không. Quả thật, chúng ta đã tạo ra một hình ảnh của thế giới, rồi sau đó phân tích, phân loại, phân phối trật tự, với cảm tưởng rằng thế giới đó như vậy, trong giới hạn thực tế của nó. Về sau, lại kiểm chứng hiệu lực của những điều đã thực hiện được. Tất cả

mọi việc xảy ra đối với ta có vẻ sự thực hiển nhiên là như vậy.

Dù vậy, ít ra chúng ta cũng hiểu từ đâu thôi thúc. Đây là sự quyến rũ của mặt biển mênh mông vô hạn: Làm thế nào để thấy trọn vẹn cái vô hạn này như thấy một trái xoài trong tay? Đây là tiếng đổ ầm trong những đêm tối: nó mang ẩn nghĩa nào của thế giới? Trên những ngàn cao, cọng cỏ non đang ra sức chống trả nạn bão: đâu là giới hạn của sức mạnh?

Thấy và hiểu là bước khởi đầu của khát vọng thâm kín trong ta. Những bước kế tiếp là thực hiện tất cả sự thấy và hiểu đó; thực hiện trong nỗ lực thiết lập trật tự của ngôn ngữ, của tâm hành, và của thế giới; thiết lập mối quan hệ mật thiết giữa chúng. Ta hy vọng là tìm thấy khát vọng nào đó trong những thiết lập như vậy. Tìm thấy để đối trị hoặc thỏa mãn. Như thế, tất cả kinh nghiệm sống thực của chúng ta chỉ là những thí dụ điển hình: không có sự thực và biên tế của sự thực nào ở trong đó cả. Mặt biển là thí dụ điển hình của vô hạn. Ngọn thác từ trên cao đổ xuống là thí dụ điển hình cho sự suy sụp của thế giới.

Như vậy, căn cứ trên dị thể và đồng thể, tác dụng của tâm hành lấy thực tại kinh nghiệm làm nội dung cụ thể, rồi từ đó thiết lập trật tự của ngôn ngữ. Trật tự này phản chiếu trên các tác dụng của tâm hành. Trật tự của thế giới được ghi nhận theo các tác dụng này. Đó là khả tính, khả năng của thí dụ. Ta có thí dụ, sự diễn tả của ngôn ngữ càng có thể lực. Nơi đây là chỗ thiết lập qui ước cho mọi tác dụng trong thế giới sinh hoạt cộng đồng.

Sa môn Tịnh Nguyên, trong bản giải thích *Kim sư tử chương* của Hiền Thủ quốc sư, mở đầu viết: "Chánh pháp mà không

có thí dụ thì không tỏ rõ. Thí dụ không y theo Chánh pháp thì không thể có. Vì vậy bậc chí nhân thấy rạng bản tánh Nhất chân không có chút nào sai khác; ngài đem con sư tử bằng vàng ra mà mô tả. Thấy phẩm chất của quần sinh không đồng đều, ngài lập chương mục của chánh pháp để hướng dẫn."

Kinh nói: "Hết thầy mọi pháp giới trong vô số thế giới như hư không, thầy đều dùng đầu của một sợi lông mà đo lường khắp. Mỗi một đầu của sợi lông ở ngay trong một niệm, hóa ra vô số thân nhiều như vi trần bất khả thuyết bất khả thuyết..."

Đoạn kinh này mô tả năng lực thiết lập Chánh pháp của Phật. Chánh pháp được biểu lộ ngay nơi các sự vật như trên đầu sợi lông, trong mỗi hạt bụi. Tùy theo căn tánh, sự tiếp thu của chúng sanh trở nên bất đồng.

Hình ảnh của một thế giới như đã mô tả chỉ có thể mô tả và bằng vào dự tưởng, được gọi hứng từ khát vọng nào? Người ta phải trở lại thế giới thường nhật để tìm thấy sự thúc đẩy của nó.

Một cánh nhận đang bay giữa bầu trời bát ngát:

Hứa đa cảnh giới hà lai khứ  
Vạn lý thiên biên nhất nhận phi.  
(Phật Quốc Thiên Sư).



## 10. Tự qui chiếu

### Hốt nhiên một niệm.

Nói về phân biệt, ngôn ngữ, và chân như, trong *Luận Đại thừa khởi tín*, HT. Thích Trí Quang dịch giải, có đoạn: “Hết thảy các pháp (pháp ở đây có thể đổi ra khái niệm, như đại sư Thái Hư và học giả Lương Khải Siêu đã nói) chỉ do phân biệt (phân biệt, chính văn là vọng niệm hay niệm, ngài Huyền Tráng dịch là phân biệt, và có thể thay bằng chữ khái niệm) mà có sai biệt, tách rời phân biệt thời đối tượng cũng không có. Do vậy mà biết các pháp xưa nay phi ngôn ngữ, phi văn tự, phi nhận thức, tuyệt đối nhất quán, không hề chuyên biến, không thể phá hủy, toàn là tâm thể đồng nhất nên mệnh danh chân như. Mọi ngôn ngữ đều không thực chất, chỉ tùy phân biệt chứ không có gì có thể thủ đắc. Gọi là chân như thì cũng không phải là một đối tượng (nghĩa là, không phải đối tượng hóa chân như mà phân biệt), mà là ngôn ngữ tột đỉnh (HT. Thích Thiện Hoa dùng chữ tóng cùng thay chữ tột đỉnh), do ngôn ngữ ấy mà hủy bỏ ngôn ngữ. Nhưng chân như thì phi hủy bỏ, vì các pháp toàn là chân, lại phi xây dựng, vì các pháp toàn là như. Phải hiểu các pháp phi diễn tả, phi phân biệt, đó là chân như.”

Chân như, mặt bất biến (phi sinh diệt) của Tâm, phân tích theo ngôn ngữ thời có hai mặt. Một là thật không (như thật không), không mọi sự ô nhiễm: không mọi phân biệt và phạm trù phân biệt. Hai là thật có (như thật bất không), có mọi sự trong sáng: có đầy đủ các pháp thanh tịnh. Cũng nên biết hệ Bát-nhã là chân như và nghĩa không của chân như, hệ Hoa nghiêm và Pháp hoa là nghĩa có của chân như.

Sinh diệt là mặt chuyển biến của Tâm. Chuyển biến (sinh diệt) là, ở chúng sinh, Như Lai tạng chuyển danh a lại da thức: chủ thức làm căn bản y của các pháp, đủ hết thể tướng dụng của cái Tâm đại thừa. Thức a lại da có hai mặt, giác và bất giác, bao gồm và phát sinh tất cả các pháp. Giác là tuệ giác chính xác. Bất giác là tuệ giác sai lầm, hay không phải tuệ giác tức vô minh. Thêm nữa, còn có bản giác và thi giác của giác. Bản giác là tuệ giác vốn có hay tuệ giác căn bản. Thi giác là tuệ giác mới có, hay tuệ giác phản giác. Như vậy giác là giác ngộ tâm thể siêu việt phân biệt. Nói cách khác, giác là chính tâm thể ấy. Bất giác là chính phân biệt, là giác mà không giác tâm thể, giác mà giác sai. “Tâm thể siêu việt phân biệt nên gọi là bất biến. Không thấu triệt tâm thể ấy mà hốt nhiên nổi lên phân biệt thời gọi là bất giác.”

Vô minh bất giác làm cho tâm vọng động tạo nghiệp. Tâm động nên sinh năng phân biệt. Vì có tâm năng phân biệt nên cảnh giới giả dối sáu trần hiện ra. Như vậy phân biệt lập thành những tướng năng tri và sở tri, từ đó phát sinh các pháp hữu vi, có sinh, có diệt, then chót tạo ra thế giới, chúng sinh, và nghiệp quả. Nhưng chính nơi pháp tạp nhiễm lưu chuyển đó, nếu phát ngộ Chân tánh của tâm thể, thể nghiệm phản tỉnh vọng tâm, thời nhân (vô minh) diệt, do đó duyên (cảnh giới) diệt. Sở y nhân diệt và sở duyên diệt thời lưu chú triển chuyển hoàn tịnh, nhân duyên trở lại bản tâm thanh tịnh, quá trình mê vọng xoay chiều trở thành quá trình ngộ chân.

### **Phép tính chỉ trở.**

Xin trình bày sau đây một phép diễn toán rất đặc biệt gọi là phép tính chỉ trở (The calculus of indication) mô tả sự phát

khởi một thế giới căn cứ chỉ trên một tác động phân biệt nguyên thủy. Tác động phân biệt nguyên thủy này giống như một niệm vô minh hốt nhiên sinh khởi nói trong Đại thừa khởi tín luận. Trước hết, tưởng cần giới thiệu tập sách toán học rất ngắn gọn, không sử dụng số, *Laws of Form* (Luật Hình trạng), trong đó G. Spencer-Brown thuyết minh phép tính chỉ trò. Trang mở đầu gây nhiều ngạc nhiên thích thú với độc nhất câu chữ Hán in chữ lớn theo hàng dọc: “Vô danh thiên địa chi thi” (Vô danh là bắt đầu của trời đất). Câu này trích ra từ thiên đầu của *Đạo đức kinh*: Đạo khả đạo phi thường đạo, danh khả danh phi thường danh. Vô danh thiên địa chi thủy, hữu danh vạn vật chi mẫu. Spencer-Brown cho biết trong lời nói đầu, “Chủ đề sách này là một vũ trụ hiện thành khi một không gian bị cắt đoạn hay bị phân khai” (The theme of this book is that a universe come into being when a space is severed or taken apart). Luật Hình trạng ra mắt vào năm 1969 đề nghị một phép toán giải đáp câu hỏi, ‘làm thế nào ‘có’ xuất khởi từ ‘không’ vào bất cứ lúc nào?’ (How some-thing ever emerges from no-thing?).

Trong thập niên 50, Spencer-Brown rời chức vụ giảng dạy toán và luận lý học ở Đại học Cambridge và Oxford đến làm việc tại một hãng kỹ thuật chuyên về mạng lưới các mạch điện tử, kể cả các mạch cơ sở của hệ thống đường rầy Anh quốc. Mạng lưới gồm những dây nối tiếp các khả năng rẽ nhánh, trái hay phải, ngã này hay ngã kia. Tại mỗi nút đường, cần phải tác động chọn lựa một trong số nhiều khả năng. Trên phương diện toán học, một chọn lựa giữa nhiều nhánh có thể rút gọn về một dây chọn lựa chỉ giữa hai khả năng mà thôi. Như vậy, công việc thiết kế mạng lưới các mạch điện tử gặp phải những vấn đề chọn lựa giống như trong việc thành lập những kết hợp phức tạp các mệnh đề logic, mỗi mệnh đề có khả năng là đúng hay sai. Bởi thế

hãng kỹ thuật đặt kỳ vọng nơi nhà luận lý học Spencer-Brown mong rằng ông sẽ giúp họ thiết kế những mạng lưới hoàn hảo hơn.

Thoạt đầu Spencer-Brown tìm cách áp dụng ngành toán đại số Boole (Boolean algebra). Boole (1815-1864) là nhà toán học và giáo dục học người Anh đã thực hiện một cuộc cách mạng thay đổi chủ trương của toán học, từ quan điểm toán học là khoa học về số hay độ lớn chuyển qua quan điểm toán học là khoa học thao tác các ký hiệu, không cần biết các ký hiệu này có thể biểu tượng các số hay không. Quan điểm mới mẻ của ông được trình bày dưới dạng một hệ thống toán học hình thức trong tập sách tựa đề *Laws of Thought* (Luật Tư duy) xuất bản vào năm 1854. Ông tin rằng hệ thống toán học hình thức của ông có khả năng diễn tả cơ học hiện hành trong tâm thức con người: “Luận thuyết sau đây được thi thiết nhằm nghiên cứu những định luật cơ bản về những tác dụng của tâm thức do đó các quá trình luận chứng được thực hiện và nhằm phát biểu những định luật ấy bằng ký hiệu ngôn ngữ của một Phép tính, rồi căn cứ trên cơ sở đó mà thiết lập khoa Logic với những phương pháp liên hệ.”

Nhưng không may cho Spencer-Brown, đại số Boole là đại số duy nhất không có một số học (arithmetic). Số học khác đại số ở điểm số học thao tác trên hằng số (constant) tỉ như các số nguyên 1, 2, 3, ... , còn đại số thời thao tác trên biến số (variable), tức những ký hiệu X, Y, hay Z biểu tượng những hằng số không biết. Trong trường hợp đại số thiếu số học bên dưới thời không thể dùng số học để giải những bài toán đại số phức tạp. Nhằm giải đáp những bài toán liên quan các mạch điện tử Spencer-Brown ở trong tình thế phải tìm cách kiến tạo một số học làm nền tảng cho đại số Boole. Cuối cùng ông khám phá một hệ thống ký hiệu toán học ưu

mỹ cực kỳ đơn giản, hình thành một phép tính mới, đặt tên là phép tính chỉ trỏ (The calculus of indication), trình bày rất ngắn gọn trong tập sách *Laws of Form* (Luật Hình trạng). Bertrand Russell phê bình: “Trong tập sách này ông G. Spencer-Brown đã thành tựu một công trình thật rất hiếm có. Ông đã phát hiện một phép tính mới đầy năng lực và rất đơn giản. Tôi chúc tụng ông ấy.” (In this book Mr. Spencer-Brown has succeeded in doing what is very rare indeed. He has revealed a new calculus of great power and simplicity. I congratulate him.)

Hệ thống toán ông khai triển trong Luật Hình trạng hoàn toàn trừu tượng. Bởi thế có thể áp dụng không những để diễn tả cấu trúc vũ trụ bằng ký hiệu mà còn để dựng lập những hình trạng và trật tự của tư duy trên một bối cảnh vô sai biệt. Nguồn gốc phát xuất các luật Hình trạng là một tác động phân biệt căn bản. Về tác động căn bản này, Varela nhận xét: “Spencer-Brown xem mô tả như tựa trên một tác động nguyên thủy (a primitive act), thay vì trên một trị logic hay hình trạng, và cái tác động nguyên thủy ấy xem như một tác động có thể thực hiện, tối đơn giản nhưng không thể tránh được. Như thế, nói chung, đây là một nỗ lực không phân hai chủ thể và đối tượng nhằm đặt nền móng cho toán học và mô tả. Từ trực quan căn bản đó, ông dựng lập một biểu tượng minh xác và một phép tính về phân biệt.”

Sự phát sinh hình trạng bắt đầu với một tờ giấy trắng. Tưởng tượng đó là một không gian trống, một hư không. Dùng bút vẽ một cái dấu hay vạch một đường. Đó là tác động phân biệt đầu, có thể xem như tác dụng sáng tạo ban đầu, vẽ ra một phân biệt trong hư không. Từ phân biệt đầu ấy xuất khởi cả một thế giới của lưỡng nguyên và tương phản, dẫn đến sự phát sinh hình trạng và thời gian.



Trong hư không không thể có khu biệt, lên hay xuống, trong hay ngoài, trên hay dưới, gần hay xa, bởi vì hư không hoàn toàn đối xứng, trống vắng mọi thông tin. Nếu không có một quan sát viên vẽ ra phân biệt và xác định phương hướng, thời mọi điểm của hư không vô sai biệt. Nhưng một khi chấp nhận sự có mặt của một quan sát viên hoạt động hay một tác dụng nhận thức sáng tạo trong hư không ấy thời sự vẽ ra phân biệt đầu trở nên có thể thực hiện, kết quả là làm hiện khởi những lưỡng nguyên và tương phản.

Quá trình lưu xuất từ Không được diễn tả như sau. Tác động đầu tiên của quan sát viên là vạch một cái dấu. Hình trạng của dấu này có thể là một vòng tròn vẽ trên một tờ giấy trắng vô hạn. Vòng tròn định giới nhị phân đầu tiên, vì nó chia mặt phẳng thành hai phần, trong và ngoài. Do phân biệt đầu tiên này mà một chuyển động có thể bắt đầu. Không có phân biệt đầu ấy thời chuyển động và tịnh chỉ không sai khác vì mọi điểm trong không gian tương đương nhau và không cách nào phân biệt sự đối từ điểm này sang điểm khác với sự đứng yên tại một điểm. Vậy phân biệt đầu chấp nhận chuyển động khởi diễn và từ chuyển động ấy lưu chú một vũ trụ logic bao hàm cơ sở của toán học, ngôn ngữ học, vật lý học và sinh học, và ngay cả sự phát sinh thời gian.

Bây giờ thử tìm hiểu phép tính chỉ trở hình thành bằng ký hiệu như thế nào. Trước hết chấp nhận có khái niệm phân biệt. Dùng ký hiệu N làm tên gọi chỉ phía này của phân biệt (ngoài, chẳng hạn), và ký hiệu T làm tên gọi chỉ phía đối lập kia của phân biệt (trong). Dùng ký hiệu <S> làm tên gọi chỉ sự vượt quá từ phía S qua phía đối lập của S. Như vậy, vượt quá từ trong ra ngoài viết là: <Trong> = Ngoài, và vượt quá từ ngoài vào trong viết là: <Ngoài> = Trong. Hay viết tắt: (1) <T> = N và (2) <N> = T.

Thật ra, không cần ký hiệu T, vì có thể dùng trạng thái không dấu vạch (trống) để chỉ phía của T. Như thế, sự vượt quá từ trong ra ngoài được mô tả bởi phương trình (1')  $\langle \rangle = N$  (bên trong dấu ' $\langle \rangle$ ' là trống), và sự vượt quá từ ngoài vào trong sẽ là

(2')  $\langle N \rangle = \cdot$  (Vế thứ hai trống).

Phương trình (1')  $\langle \rangle = N$  cho thấy có thể đồng nhất dấu ' $\langle \rangle$ ' và ký hiệu N, nghĩa là dùng dấu ' $\langle \rangle$ ' thay N, N là tên gọi chỉ phía trạng thái có dấu vạch. **Gọi trạng thái chỉ bởi dấu ' $\langle \rangle$ ' bên trong trống là trạng thái có dấu vạch.**

Phương trình (1)  $\langle T \rangle = N$  trở thành: (1'')  $\langle \rangle = \langle \rangle$ , và phương trình (2)  $\langle N \rangle = T$  trở thành: (2'')  $\langle \langle \rangle \rangle = \cdot$  (Vế thứ hai trống).

Như vậy, sự vượt quá có hai trị: trạng thái có dấu vạch ' $\langle \rangle$ ' và trạng thái không dấu vạch ' $\cdot$ ' (trống). Do đó phương trình (1'')  $\langle \rangle = \langle \rangle$  đọc là “**Trị của sự vượt quá từ trạng thái không dấu vạch** (vì trống bên trong dấu ' $\langle \rangle$ ' ở vế đầu của phương trình) **là trạng thái có dấu vạch** (trực tiếp chỉ bởi dấu ' $\langle \rangle$ ' ở vế sau của phương trình)”. Phương trình này vô vị. Chỉ giữ lại phương trình (2'')  $\langle \langle \rangle \rangle = \cdot$  (Vế thứ hai trống), đọc là “**Trị của sự vượt quá từ trạng thái có dấu vạch là trạng thái không dấu vạch.**”

Hãy lưu ý dấu ' $\langle \rangle$ ' có ý nghĩa giống như của toán tử logic BẮT (NOT; Chẳng phải). BẮT trong là ngoài ( $\langle T \rangle = N$ ); BẮT ngoài là trong ( $\langle N \rangle = T$ ); BẮT BẮT ngoài là ngoài ( $\langle \langle N \rangle \rangle = \langle T \rangle = N$ ); BẮT BẮT trong là trong ( $\langle \langle T \rangle \rangle = \langle N \rangle = T$ ). Vậy BẮT X có thể viết là  $\langle X \rangle$ ; và BẮT BẮT X viết là  $\langle \langle X \rangle \rangle (= X)$ .

Ngoài ra, dấu ‘< >’ có hai công dụng, vừa là danh từ, vừa là động từ; danh từ vì là tên gọi của trạng thái có dấu vạch, động từ vì là sự vượt quá từ trạng thái không dấu vạch. Sự vượt quá từ trạng thái không dấu vạch trở vào trạng thái có dấu vạch. Danh xưng (tên gọi) và tác động (vượt quá) quan hệ xoay vòng trùng hợp trên dấu ‘< >’. Danh xưng chẳng qua là tác động vượt quá từ sự không có danh xưng. Như vậy dấu ‘< >’ không phân biệt với tác động phân biệt nguyên thủy. Hãy xem dấu ‘< >’ là sự trở vào tác động phân biệt nguyên thủy, khu biệt hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch. Nó chính là tên gọi của tác động phân biệt nguyên thủy. Do đó, dấu ‘< >’ là tên gọi chính nó. Ta tìm thấy được một dấu tự đặt tên.

Bây giờ hai dấu < > < > sắp kề nhau có thể hiểu là dấu này đặt tên dấu kia, nhưng vì dấu tự đặt tên nên hai dấu hóa thành một. Ta có thêm phương trình (3) < > < > = < >, đọc là: **“Tác động phân biệt thêm tên gọi là chính tác động phân biệt.”** Tên gọi là vật có tên gọi đó.

Cuối cùng, ta có hai phương trình căn bản của phép tính chỉ trở:

$$(A) \quad < > < > = < >$$

$$(B) \quad < < > > = \quad \quad \quad (\text{Vế thứ hai trống}).$$

Tóm lại, thế giới và sự mô tả thế giới quan hệ xoay vòng. Quan sát viên là dấu ‘< >’. Tác động phân biệt luôn luôn là kinh nghiệm phân biệt của một người nào đó. Vậy những hệ thống duy nhất tồn tại là những hệ thống vận hành như quan sát viên. Một hệ thống nhận thức là một hệ thống siêu việt những biên giới giữa hiện trạng, kinh nghiệm, và những mô hình của kinh nghiệm.

Cần lưu ý tác động phân biệt chỉ bởi dấu ‘< >’ không những

khu biệt không gian một chiều thành hai trạng thái trong và ngoài mà còn khu biệt trạng thái ‘ngoài’ thành hai phần, phần bên trái và phần bên phải của dấu. Như thế có tất cả ba không gian và hai phân biệt lồng nhau. Đây chính là trường hợp tác động phân biệt chữ in khi đọc hay viết bài hay phân biệt ký hiệu toán học. Do đó mới phân biệt được AB và BA khác nhau, vì trong trường hợp đầu A ở bên trái của B, và trường hợp sau, A ở bên phải của B.

Tác động phân biệt mà Spencer-Brown đề cập trong phép tính chỉ trở không nằm trong không gian một chiều mà nằm trong mặt phẳng, không gian hai chiều. Vẽ ra phân biệt với các vòng tròn trong mặt phẳng thì mỗi vòng tròn chỉ phân biệt trong và ngoài chứ không phân biệt giữa bên trái và bên phải. Như vậy đơn giản hơn nhiều.

Theo Spencer-Brown, một vũ trụ hiện thành khi có một tác động phân biệt và một không gian bị phân khai. Khi một phép chỉ trở được thực hiện bằng bất cứ dấu hiệu nào, thì phép chỉ trở tự động tạo ra một sự phân biệt giữa hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch. Không gian bị phân khai cùng với cả hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch, tạo thành cái mà ông gọi là “hình trạng của phân biệt” (the form of the distinction). Varela phát biểu sự kết hợp phân biệt và chỉ trở như sau: “Một phân biệt chẻ đôi thế giới thành phần này và phần kia, hay thành môi trường và hệ thống, ta và người, v.v... Một trong những tác động căn bản nhất của con người là tác động phân biệt. Nhưng không có trị giá đồng bạn thì một phân biệt không thể tồn tại. Do đó, phân biệt trở thành một phép chỉ trở, nghĩa là, một chỉ trở là một phân biệt trị giá.”

Spencer-Brown dùng duy nhất một dấu, dấu  $\sqcap$ , để gọi tên trạng thái có dấu vạch hay để trở vào sự vượt quá từ trạng

thái không dấu vạch. Trạng thái không dấu vạch được chỉ bởi không gian trống. Ông khai triển phép tính chỉ trở căn cứ trên hai tiên đề:

$$(1) \quad \overline{\overline{\quad}} = \quad \quad (2) \quad \overline{\quad} = \quad ,$$

tương ứng với hai phương trình căn bản (A) và (B) nói trong phần trên.

Tiên đề (1) đọc là: **Trị của một gọi tên gọi tên thêm lần nữa là trị của gọi tên.**

Tiên đề (2) đọc là: **Trị của một vượt quá vượt quá thêm lần nữa không phải là trị của vượt quá.**

Nếu dùng hai chữ m và n để chỉ hai trạng thái tương phản, chữ m chỉ có dấu vạch,  $m = \overline{\quad}$ , và chữ n chỉ không dấu vạch,  $n = \quad$ , thì ta có:

$$\overline{m} = \overline{\overline{\quad}} = n \quad \text{hay} \quad \overline{m} = n \quad \text{và}$$

$$\overline{n} = \overline{\quad} = m \quad \text{hay} \quad \overline{n} = m ,$$

nghĩa là, **“Trị của sự vượt quá từ trạng thái này là trạng thái tương phản kia.”**

Dùng hai tiên đề (1) và (2) làm qui tắc diễn toán trên các kết hợp dấu  $\overline{\quad}$ , thì đầu kết hợp phức tạp đến đâu, kết quả vẫn chỉ là một trong hai trị: trạng thái có dấu vạch ( $\overline{\quad}$ ), hay trạng thái không dấu vạch (trống). Như vậy hai tiên đề tạo thành một tập hợp qui tắc số học rất đơn giản nhưng đầy đủ. Quả thật là một số học kỳ dị, trong đó các trị hằng, so với những hằng số như 1, 2, 3, ... trong số học thông thường, gồm vốn vẹn hai trị, có dấu vạch và không dấu vạch.

Spencer-Brown quảng diễn số học ấy thành một đại số bằng cách đem vào những biến số, nghĩa là những chữ cái

(alphabetic characters; tự mẫu) biểu tượng các tổ hợp dấu. Các định lý và biểu thức logic có thể suy ra từ những tổ hợp các dấu  $\neg$ ,  $\sqcap$ , ... Ngoài ra, có thể suy diễn những phép thay thế và trừ khử dùng thiết lập những biểu thức gia tăng phức độ hay ngược lại, rút gọn và giản lược những biểu thức phức tạp .

Vì mục tiêu của ông là khai triển một số học làm nền tảng cho đại số Boole, cho nên đại số ông quảng diễn tương đương với đại số Boole. Nhưng theo ông, đại số quảng diễn có tầm ứng dụng rộng lớn hơn. Chẳng hạn, những dạng thức logic suy ra từ tác động phân biệt đầu và hai tiên đề (1) và (2) phản ảnh cấu trúc của tư duy, hay mô tả những quá trình vận hành bên trong các mạch điện tử hay hệ thống sinh học.

Luật Hình trạng là một sự khảo sát xem những gì xảy đến khi có một tác động phân biệt, khi thức biến. Theo trên, ta thấy một không gian xuất khởi từ duy nhất một tác động phân biệt. Còn thời gian thời sao? Khi giải những bài toán vạch đường tàu chạy trên các mạch và áp dụng như thường lệ những qui tắc của phép tính chỉ trở, thời một sự kỳ lạ xảy đến. Spencer-Brown gặp phải tự qui chiếu (self-reference), nghĩa là những phương trình đại số trong đó biến số buộc phải tự tham khảo chính nó. Thông thường chìa khóa để giải các phương trình đại số là tìm cách đưa biến số không biết về chỉ một vế của phương trình. Nhưng trong các phương trình tự qui chiếu, biến số tự qui chiếu (self-referential), nghĩa là hiện ra trong cả hai vế, không cách nào đưa về cùng một vế được.

Phương trình tự qui chiếu trong phép tính chỉ trở xuất hiện dưới hai dạng.

Dạng 1:

Phương trình tự qui chiếu E2:  $f_2 = \overline{\overline{f_2}}$

Biến số  $f_2$  tự qui chiếu, nghĩa là, trị của  $f_2$  tức lời giải của phương trình buộc phải đặt trở lại vào trong biểu thức là nơi nương vào để tìm lời giải. Phương trình E2 này không gặp khó khăn khi giải. Trị có dấu vạch ( $\overline{\quad}$ ), hay trị không dấu vạch (trống) khi thay vào biến số  $f_2$  đều là lời giải thỏa đáng của phương trình, theo đúng qui tắc được chứng minh:

$$\overline{\overline{a}} = a$$

Dạng 2:

Phương trình tự qui chiếu E3:  $f_3 = \overline{f_3}$

Biến số  $f_3$  tự qui chiếu, nghĩa là, trị của  $f_3$  tức lời giải của phương trình buộc phải đặt trở lại vào trong biểu thức là nơi nương vào để tìm lời giải. Nhưng lần này, E3 gặp phải một nghịch lý. Vì trị của  $\overline{f_3}$  tương phản với trị của  $f_3$  cho nên trong phương trình dạng 2 nếu trị của  $f_3 =$  có dấu vạch, thời trị của  $f_3 =$  không dấu vạch. Ngược lại, nếu trị của  $f_3 =$  không dấu vạch, thời trị của  $f_3 =$  có dấu vạch. Trong trường hợp này, lời giải của phương trình lúc đầu là có dấu vạch, thứ đến là không dấu vạch, rồi có dấu vạch, không dấu vạch, như thế mãi mãi. Sự tái nhập (reentry) các trị hay sự vượt quá qua lại đều đặn hai trị có dấu vạch và không dấu vạch, Spencer-Brown gọi là “dao động” (oscillation) trong không gian dựng khởi bởi hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch. Quả thật là một sự bất ngờ vì trong không gian của phép tính chỉ trở, nếu một phương trình có lời giải thời chỉ có thể là một trong hai trạng thái, có dấu vạch hay không dấu vạch, mà thôi.

Suốt hơn sáu năm sử dụng phương trình tự qui chiếu E3 biểu diễn nghịch lý ‘trạng thái có dấu vạch = trạng thái không dấu vạch’ ( $x = \overline{x}$ ), ông không làm sao cắt nghĩa được ý nghĩa của lời giải dao động. Cuối cùng ông nhận ra đây là trường hợp cùng một trạng huống với sự sử dụng số ảo để giải phương trình:

$$x = \frac{-1}{x}$$

Nếu  $x = -1$ , thì  $x = +1$ ; ngược lại, nếu  $x = +1$ , thì  $x = -1$ . Lời giải dao động giữa hai trị,  $-1$  và  $+1$ . Để tránh nghịch lý, số ảo  $i$  ( $i^2 = -1$ ) được chọn làm lời giải:  $x = i$ .

Mặt khác, số ảo được dùng trong thuyết tương đối và cơ học lượng tử để biểu diễn thời gian.

Công dụng nói trên của số ảo đã khiến Spencer-Brown, thay vì nhìn vào hai lời giải đối lập như đồng thời hiện hữu, giải thích đó là dao động với thời gian giữa hai trạng thái tương phản. Nói cách khác, dao động giữa hai trạng thái, có dấu vạch và không dấu vạch, tạo thành *thời gian* trong cái thế giới do Luật Hình trạng dựng khởi. Varela công nhận đó là một ý niệm rất sâu sắc, “một trong những đóng góp đáng kể nhất của Spencer-Brown.”

Không gian do Luật Hình trạng tạo ra là không gian không chiều (no dimension), thời gian cũng vậy. Ở đây thời gian không thể diễn tả bằng giờ, phút, và giây, nó thượng cổ hơn nhiều. Thời gian không chiều là một phương tiện để giải các bài toán tự qui chiếu, như trong khi sử dụng các máy tính chẳng hạn. Thảo chương viên dùng từ “iteration” (phép lặp) để mô tả sự chuyển động của chương trình từ trạng thái này qua trạng thái khác. Chương trình máy tính thường đếm số lần thực hiện một chương trình con (subroutine) bằng cách thêm vào một lệnh như là:  $n = n + 1$  và kiểm tra trị của “ $n$ ”



để xem chương trình con chạy đủ số hay chưa. Trên phương diện thời gian, trị của “n” ở vé đầu của phương trình đến sau so với trị của “n” ở vé thứ hai. Ở đây tuy nói đến thời gian nhưng là thời gian không chiều. Không thể bảo rằng “n” này có trị một ngày hay một giờ hay một phút hay một giây chậm hơn trị của “n” kia. Điều duy nhất biết được là trạng thái này của “n” chậm hơn trạng thái kia. Thật không khác nào bằng một tác động đơn giản vẽ ra một phân biệt tạo thành một không gian không chiều.

### Tự qui chiếu và Bản ngã.

Nhà sinh học và điều khiển học (cybernetics; khoa học về hệ thống và điều khiển căn cứ vào hồi tiếp) Varela quyết định tiếp tục công trình của Spencer-Brown đã ngưng lại ở điểm nhận xét quá trình tự quy chiếu tạo thành thời gian. Ông nói rộng phép tính hai trị của Spencer-Brown thành một phép tính ba trị. Lý do: trong thế giới ta đang sống, không chỉ có tác động chỉ trở phân biệt giữa hai trạng thái mà còn có một tác động không ngừng tái xác nhận tánh đồng nhất. Varela phát giác một nguyên lý cực thâm về chính ngay sự dựng khởi cấu trúc của vũ trụ: mọi hệ thống tự tạo tự sinh (hay tự tổ chức) tồn tại được là do có khả năng không ngừng tái nhập chính nó, nghĩa là, tạo những vòng tái diễn trong đó các thành phẩm (end products) hồi tiếp trở lại hệ thống như những điểm khởi đầu mới.

Trong phép tính mà ông gọi là phép tính Tự qui chiếu (Calculus of Self-Reference), ông chọn tánh tái nhập hay tự qui chiếu làm tiên đề thứ ba, ngoài hai tiên đề (1) và (2) của phép tính chỉ trở. Ngoài hai trị, có dấu vạch (  $\_$  ) và không dấu vạch (trống), ông thêm trị thứ ba gọi là tự qui chiếu hay tự trị,  $\_$  . Trong trường hợp giải thích chân trị (truth value) của ‘  $\_$  ’ là đúng tức không sai, của ‘  $\_$  ’ là sai tức không

đúng, thời chân trị của ‘□’ là tự trị tức không chính nó: Nếu  $a = \square$  thì  $a = \square$ .

Sự lựa chọn này cho thấy Varela không còn dùng logic hai trị của Aristotle, lia bỏ luật đồng nhất, A không bao giờ bằng không-A, luật triệt tam, hoặc là A, hoặc là không-A, không thể cái nào khác (Đúng = A hay không-A), và luật phi mâu thuẫn, A không thể vừa là A vừa là không-A. Ngược lại, phép tính tự qui chiếu công nhận mâu thuẫn,  $A = \text{không-A}$ , hay một mệnh đề có thể đồng thời vừa đúng vừa sai. Hơn nữa, mâu thuẫn hay nghịch lý, theo Varela, là điều kiện tồn tại của các hệ tự trị trong thiên nhiên. Với động lực của tự qui chiếu trong lỗi, các hệ tự tạo tự sinh là hóa thân của nghịch lý tại biên giới của chúng, biểu thị tính chất mâu thuẫn của tự trị, kín về phương diện tổ chức nhưng hở về phương diện cấu trúc. Nghịch lý thể hiện tại mức căn bản nhất, ngay chính nơi hình trạng. Với hình trạng hữu cơ hay vô cơ, các hệ thống tự trị hiện thành, chi trì bởi bản tính mâu thuẫn.

Nói về hệ thống tự trị, Varela phát biểu ý kiến: “Phân biệt (distinction) cộng tồn với ý hướng (intentionality). Một trường hợp căn bản đặc biệt là tánh tự trị: một hệ thống xác định với ý hướng bảo trì biên giới của chính nó; điều này tuồng như tương đương với cái mà chúng ta gọi là cá tánh, rất dễ nhận thấy nơi những cá thể (sự bảo toàn ngã hay bản ngã) hay nơi những đơn vị xã hội (hội đoàn, văn hóa thiếu số, quốc gia). Trong tình huống này, không những chỉ có phân biệt mà còn có chỉ trở, nghĩa là, đánh dấu một trong hai trạng thái phân biệt được xem là quan trọng (“cái này”, “tôi”, “chúng ta”, v.v...) ... .. Sự thiết lập biên giới hệ thống không tránh khỏi kết hợp với cái mà tôi gọi là quan điểm nhận thức, nghĩa là, một tập hợp riêng những giả định và thái

độ, một lối nhìn, hay một khung ý niệm.”

Theo ông, “chỉ trong khoa học xã hội ở thế kỷ 19 khái niệm trừu tượng về phép biện chứng của các đối lập mới được thi thiết. Điều này cũng áp dụng cho những tính chất của quan sát viên. ... Có sự phản chiếu lẫn nhau giữa chủ thể mô tả và sự mô tả. Nhưng ở đây lần nữa chúng ta quen nhìn những cụm từ sau đây như đối lập: quan sát viên / cái bị quan sát, chủ thể / đối tượng, xem đó là những cặp phạm trù đối lập của Hegel. Theo tôi, các cặp đó không thực sự đối lập, chúng là thành phần của một toàn thể lớn hơn, và toàn thể này ở mức siêu việt đối lập.” Varela muốn nói rằng các phần tử hay tập hợp phần tử tương phản có thể gom vào trong một kiến trúc, coi chúng tương quan liên hệ bổ sung nhau. Khả năng thực hiện sự bao gồm đó là do một chuyển tiếp từ bình diện hai cực (dualities) lên bình diện ba ngôi (trinities).

“Ba ngôi” hiểu theo Varela có nghĩa là “quán tưởng cách thức các cặp (cực, cực đoan, phương thức, phía bên) tương hỗ quan hệ nhưng vẫn phân biệt”, cách thức chúng không một, không hai. Varela muốn xây dựng một hình thức biện chứng mới, thay thế “bộ ba” của Hegel bằng một lệnh chỉ rõ làm thế nào để chuyển tiếp từ hai cực lên ba ngôi, đặt tên là lệnh sao “\*” (star statement). Thí dụ lệnh sao:

\* = toàn thể / thành phần cấu tạo toàn thể

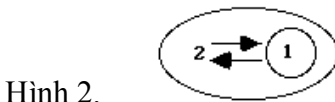
Trong lệnh sao \*, dấu ‘/’ đọc là: hãy cân nhắc cả hai bên của dấu. Nghĩa là, phải cân nhắc cụm từ “toàn thể” ở bên trái của dấu và cụm từ “thành phần cấu tạo toàn thể” ở bên phải. Toàn thể ở đây có nghĩa là một tập hợp các đồng thời tương tác giữa những thành phần; thành phần là những tập hợp con các tương tác có thể tách riêng khỏi toàn thể để khảo sát sự tham gia của chúng trong những quá trình tạo nên toàn thể.

Cặp nhị nguyên cổ điển ‘toàn thể luận / quy giảm luận’ (holism / reductionism), cũng như các cặp ‘tồn tại / sinh thành’ (being / becoming), ‘không gian / thời gian’, ‘cấu trúc / nội dung’ (structure / content), ‘môi trường / hệ thống’ (environment / system) đều có thể đặt trong khung ý niệm bổ sung theo dạng lệnh sao. Một cách tổng quát, Valera nói, “hãy chọn bất kỳ tình huống nào (cảnh giới, quá trình, đơn vị, khái niệm) có tính tự trị (toàn phân, viên mãn, ổn định, tự túc), và đặt nó bên trái của dấu ‘/’. Bên phải thời đặt quá trình tương ứng dẫn đến tình huống ghi phía bên trái (cấu tử, động lực) .... Trong mỗi trường hợp như thế các phần tử ở hai bên xem như bổ sung nhau và xác định lẫn nhau. Theo nghĩa đó, chúng không còn đối lập nữa vì tương hỗ quan hệ.

Valera dùng các hình vẽ sau đây để giải thích sự khác biệt giữa biện chứng của bổ sung và biện chứng của đối lập.



Hình 1 biểu diễn dạng biện chứng của đối lập. Dạng này đối xứng. Cả hai cực thuộc cùng một bình diện và đối đầu nhau. Logic biện chứng của đối lập tựa trên phủ định, cực này phủ định cực kia: A / không-A



Hình 2 biểu diễn dạng biện chứng của bổ sung. Trong trường hợp này nhị nguyên được biểu diễn bởi hai bình diện chồng trùng nhau, một trạng thái ở bình diện này xuất khởi từ trạng thái ở bình diện kia. Do đó, dạng căn bản của biện chứng bổ sung không đối xứng. Cả hai trạng thái vượt qua bình diện

của nhau. Logic biện chứng của bổ sung nương trên tự qui chiếu, nghĩa là, những cặp của hình trạng: Cái đó / Quá trình dẫn đến cái đó (it / process leading to it).

Cặp đôi lập bắt buộc ở trên cùng một bình diện, và ở tại đó chừng nào chúng còn được xem như đối lập và mâu thuẫn. Cặp của hình trạng lệnh sao bắc cầu băng qua một bình diện của sự mô tả và xác định lẫn nhau. Cắt nghĩa theo trên thời hai phương pháp biện chứng, đối lập và bổ sung, không khác chút nào so với hai mô thức phân tích, năng sở và thể dụng.

Tổng quát hóa sự chuyển tiếp từ hai cực lên ba ngôi, Varela xướng lên một qui tắc có tính cách giải thích về nhị nguyên như sau.

“Với mỗi cặp Hegel có dạng A / không-A, tương ứng một lệnh sao trong đó những cặp bề ngoài có vẻ đối lập đều là thành phần của phía tay phải (của dấu /).”

Varela thấy rõ các các cặp có vẻ đối lập thật ra tất cả đều do một tác động phân biệt (Spencer-Brown), vì vậy chúng kết nối nhau chằng chịt thông qua một ngôi thứ ba, tác động chỉ trở đã tạo ra chúng. Tác động chỉ trở này ở trên bình diện siêu quá đối lập kết hợp chúng thành một toàn thể lớn hơn.

Trong lĩnh vực ngôn ngữ, thí dụ đầu tiên về tự qui chiếu là câu nói của Epimenides (thế kỷ 7 tdl): “Tất cả dân xứ Crete nói láo”, nay được gọi là Nghịch lý của người nói láo (The Liar’s paradox), và từ đó tự qui chiếu được kết nối với nghịch lý (paradox). Câu ấy có thể sửa lại và phát biểu một cách đơn giản hơn: C = “Câu này sai”, suy ra thành hai câu sau đây:

Nếu C đúng thì C nói C sai.

Nếu C sai thì C nói C đúng.

Tóm lại, C = không-C, nghịch lý.

Tự qui chiếu với khuynh hướng tạo nghịch lý đã gây khủng hoảng trầm trọng trong cơ sở toán học vào đầu thế kỷ 20. Nghịch lý nổi tiếng nhất lúc bấy giờ là nghịch lý Russell, Bertrand Russell khám phá vào năm 1901 khi đang cùng với Alfred North Whitehead viết bộ sách *Principia Mathematica* (*Những nguyên lý Toán học*). Đại khái nó giống như nghịch lý Thợ cạo sau đây.

Trong một thị trấn nhỏ, một thợ cạo hớt tóc tất cả những ai không tự hớt tóc, và không hớt tóc cho những ai tự hớt tóc. Thử hỏi thợ cạo ấy tự hớt tóc hay không? Giả sử ông tự hớt tóc. Nhưng theo nửa sau của câu đầu, ông không hớt tóc cho những ai tự hớt tóc, trong số đó có ông. Mâu thuẫn. Giả sử ông không tự hớt tóc. Theo nửa trước của câu đầu ông hớt tóc tất cả những ai không tự hớt tóc, trong số đó có ông. Mâu thuẫn.

Bây giờ, thay thế “những ai” bằng “tập hợp” và “hớt tóc” bằng “chứa”. Ta có nghịch lý Russell: Cho một tập hợp H chứa tất cả những tập hợp không tự chứa và không chứa tập hợp nào tự chứa. Thử hỏi H tự chứa hay không? Giả sử H tự chứa. Nhưng theo nửa sau của câu đầu, H không chứa tập hợp nào tự chứa, trong số đó có nó. Mâu thuẫn. Giả sử H không tự chứa. Theo nửa trước của câu đầu, H chứa tất cả những tập hợp không tự chứa, trong số đó có nó. Mâu thuẫn.

Vì thuyết tập hợp là cơ sở của toán học, cho nên một khi mâu thuẫn xuất hiện trong cơ sở thời toán học có thể chứng minh bất cứ điều gì và hết thảy mọi điều. Mâu thuẫn là do tự qui chiếu mang đến. Bởi thế muốn loại trừ mâu thuẫn hay nghịch lý thời phải loại trừ tự qui chiếu và bất cứ nguyên nhân nào phát sinh nó. Đó là điều không dễ thực hiện vì rất

khó nhận ra nơi phát sinh tự qui chiếu. Hơn nữa, nghịch lý có thể quảng diễn theo nhiều bậc, chẳng hạn nghịch lý Epimenides có thể mở rộng thành hai câu, nhắc ta nhớ đến hình Tay vẽ tay của Escher:

Câu sau sai,

Câu trước đúng.

Toàn bộ hai câu có hiệu quả mâu thuẫn giống như câu C = “Câu này sai”, nhưng riêng biệt mỗi câu thời vô hại. Lỗi mâu thuẫn không thể đổ cho câu này hay câu kia mà tại cách thức hai câu chỉ trở lẫn nhau.

Nhằm loại trừ tự qui chiếu ra khỏi logic, thuyết tập hợp, và thuyết về số (number theory) Russell và Whitehead thành lập thuyết các mẫu (Theory of types). Mục tiêu của thuyết này là dẫn xuất tất cả toán học từ logic mà không gặp phải mâu thuẫn! Nhà toán học Đức David Hilbert không tin như thế. Ông thách đố cộng đồng toán gia thế giới chứng minh một cách chính xác hệ thống toán học minh định trong Principia Mathematica vừa phi mâu thuẫn (consistent) vừa hoàn chỉnh [complete; nghĩa là, hết thảy mọi mệnh đề đúng của thuyết về số có thể dẫn xuất trong khung toán học của Principia Mathematica].

Vào năm 1931, Kurt Gudel công bố một kết quả động trời (Định lý về tánh không hoàn chỉnh; The Incompleteness theorem) cho biết bất kỳ hệ thống toán học nào có khả năng thực hiện những phép toán số học căn bản, thời hoặc mâu thuẫn hoặc không hoàn chỉnh. Hơn nữa, một hệ thống phi mâu thuẫn không thể chứng minh tánh phi mâu thuẫn của chính nó.

Kết quả xác quyết toán học không thể thu về một tập hợp tiên đề phi mâu thuẫn như hệ thống đề xướng trong Principia

Mathematica, từ đó dẫn xuất hết thảy mọi mệnh đề đúng của thuyết về số. Trớ trêu nhất là khi chứng minh định lý của ông, Gudel đã đem nghịch lý Epimenides vào ngay trung tâm của Principia Mathematica, pháo đài mà Russell và Whitehead tin tưởng kiên cố không thể nào bị tự qui chiếu tấn công.

Trong ngôn ngữ thường ngày cũng thấy xuất hiện tự qui chiếu, nhưng không nhất thiết nghịch lý. Đặc biệt là dạng thức tự qui chiếu trong tiếng Việt. Trên phương diện tự qui chiếu tiếng Việt rất phong phú so với tiếng Anh và tiếng của nhiều nước khác.

Trước hết, nói đến đại danh từ tự qui chiếu trong tiếng Việt (Vietnamese self-referential pronouns). Hãy chú ý đến các câu sau đây:

Bố suy nghĩ, đây là lời của một người cha;

Mẹ suy nghĩ, đây là lời của một bà mẹ;

Con suy nghĩ, đây là lời của một người con;

Anh suy nghĩ, đây là lời của một người anh;

Chị suy nghĩ, đây là lời của một người chị;

Em suy nghĩ. Đây là lời của một người em.

Những tiếng ‘bố’, ‘mẹ’, ‘con’, ‘anh’, ‘chị’, ‘em’, đều do người đang nói sử dụng để tự qui chiếu. Nếu dịch qua tiếng Anh thời chữ ‘I’ là chữ duy nhất thích hợp, nhưng chữ ‘I’ thiếu khả năng diễn tả tình huống phát biểu trong đó người nói và người nghe có quan hệ gia đình như trong các câu trên. Những từ cú tự qui chiếu tiếng Việt có ý nghĩa hợp cách hay không là tùy thuộc trạng thái của tình huống phát biểu, khác hẳn những trạng thái xác định bởi từ ‘I’. Mặt



khác, khi nói chuyện với cha mẹ, một người Mỹ dùng chữ ‘I’, chữ ‘me’ tự qui chiếu, nhưng người Việt không cho phép người con dùng chữ ‘tôi’. Dạng thức tự qui chiếu trong ngôn ngữ Việt bao hàm luôn cả lối xưng hô theo đạo đức truyền thống.

Chữ ‘I’ không thể qui chiếu bất cứ ai, ngoại trừ chính người đang nói. Trong cùng một câu chuyện với người khác, thời dùng chữ ‘you’ để chỉ người kia, không cần phân biệt người ấy là ai. Khi hai người nói chuyện với nhau, người nào cũng dùng chữ ‘I’ và chữ ‘you’ giống nhau, mặc dầu điểm qui chiếu khác nhau. Tiếng Việt khác hẳn. Trường hợp mẹ con nói với nhau, một bên xưng ‘mẹ’ nói với ‘con’ và bên kia phải đổi lại ‘con’ nói với ‘mẹ’. Thứ tự (mẹ, con) và (con, mẹ) xác định quan hệ gia đình giữa hai đối thoại viên.

Nhiều tiếng Việt tự qui chiếu như ‘ta’, ‘tôi’, ‘mình’, có công dụng phân nào giống tiếng ‘I’, và thường cũng được sử dụng như tiếng ‘I’ khi nói hay suy gẫm một mình. ‘Tôi’ nguyên là tiếng xưng của một vị quan khi nói với vua. ‘Ta’ được dùng khi một người trên nói với kẻ dưới. ‘Mình’ thường được sử dụng giữa vợ chồng hay bạn bè thân thiết. Khác với ‘I’, những tiếng ấy tuy không hàm ý quan hệ gia đình giữa người nói và người nghe, nhưng vẫn phụ thuộc tình huống của cuộc nói chuyện, không thể dùng để tự qui chiếu trong bất cứ cảnh ngộ nào.

Ngoài ra, tiếng Việt có những từ như bản ngã (self, ego, atman) hay vô bản ngã (egoless) nhưng không có tiếng nào tương ứng chính xác với chữ ‘myself’ dùng trong lời của người cha, bà mẹ, người con, ... tuy có thể dịch gần đúng là ‘chính bố’, ‘chính mẹ’, ‘chính con’, ... Như thế, có bao nhiêu cách xưng hô thời chữ ‘myself’ có bấy nhiêu nghĩa.

So sánh hai câu “Mẹ suy nghĩ” và “I am thinking”, thời điều kiện tiên quyết để có thể phát biểu câu đầu là người nói tin tưởng mình là mẹ của người nghe, câu sau không đòi hỏi một điều kiện như vậy. Nói như thế không có nghĩa là câu “Mẹ suy nghĩ” biểu dương phẩm chất Mẹ của bản ngã người nói. Thật ra, nó biểu dương bản ngã người nói với tư cách một người mẹ, tư cách này xem như một phương diện (profile) của bản ngã. Như vậy, điều kiện tiên quyết để có thể phát biểu câu tiếng Việt giả định một bản thể của những bản ngã phương diện (an ontology of ego-profiles), mỗi phương diện hiển bày một mối quan hệ của bản ngã.

Tuy nhiên, tiếng Việt không có đại danh từ khả dĩ biểu thị sự biểu dương chính ngay bản ngã trong các câu tự qui chiếu. Nhưng không phải vì thế mà người Việt không nhận ra tánh nhất thể của một bản ngã đơn thuần xuyên qua một kết hợp nhiều bản ngã phương diện. Bản ngã trong tư cách người mẹ và bản ngã trong tư cách người con đều là những cách thể hiển bày khác nhau của một bản ngã đơn thuần. Nhất thể của tất cả là một nhất thể hiện có trong mỗi phương diện. Tiếng Việt không cần một từ cú tự qui chiếu để biểu thị nhất thể như thị vì nhất thể như thị tiềm ẩn trong mỗi bản ngã phương diện. Tiếng Việt không tiếp cận bản ngã một cách trực tiếp và vô sai biệt mà buộc bản ngã phải tự nó trung dẫn cho chính nó nhiều bộ mặt khác nhau. Đây là một kiểu tác động tự qui chiếu hoàn toàn qua trung gian các bản ngã phương diện. Mỗi bản ngã phương diện biểu lộ toàn thể thống nhất hữu cơ của tất cả bản ngã phương diện.

Một vấn đề xuất hiện khi quan niệm ‘mẹ’ là ‘bản ngã trong tư cách mẹ của người kia’, và sử dụng logic thay thế ‘người kia’ với câu định nghĩa, ‘tha nhân trong tư cách con của mẹ’. Như vậy, ‘mẹ’ là ‘bản ngã trong tư cách mẹ của tha nhân

trong tư cách con của mẹ'. Không cần tiếp tục thay thế chữ 'mẹ' và chữ 'người kia' vì ngang đây ta đã nhận thấy sự phát khởi một trạng huống hồi qui bất tận (infinite regress). Sở dĩ gặp phải trạng huống hồi qui bất tận là vì nhận định trong chữ 'mẹ' ẩn nghĩa chữ 'I' ('I' bất biến trong bất kỳ tình huống phát biểu nào) và thay thế chữ 'mẹ' và chữ 'người kia' mà không lưu ý đến tình huống phát biểu và điều kiện hợp cách xung hô. Kết luận: từ cú tiếng Việt không thể cắt nghĩa theo ngữ nghĩa tiếng Anh trên phương diện luận lý.

Tuy nhiên 'mẹ' và 'con' cũng như mọi cặp tiếng Việt tự qui chiếu / lối xung hô khác định nghĩa lẫn nhau. 'Mẹ' biểu thị 'bản ngã trong tư cách mẹ của con' và đồng thời 'con' biểu thị 'tha nhân trong tư cách con của mẹ'. Trong thực tế không thể tự qui chiếu trong tư cách 'mẹ' mà không đồng thời giả định sự hiện hữu một người 'con'. Trên phương diện tồn tại, 'mẹ' và 'con' bất tương ly. Mọi tự qui chiếu bao hàm chẳng những người đối thoại mà cả sự tin vào sự tồn tại của người ấy.

Tóm lại, dạng thức tự qui chiếu trong tiếng Việt biểu trưng lối nhìn của người Việt xem bản ngã kinh nghiệm hằng ngày là bị 'cấu thành' (constituted; một khái niệm hiện tượng học của Husserl) xuyên qua các 'phương diện'. Nghĩa là, bản ngã biểu hiện dưới nhiều bộ mặt khác nhau gọi là bản ngã phương diện, mỗi bộ mặt là một mối quan hệ của nó. Nói cách khác, bản ngã xuất khởi tùy duyên như một nút (node) trong một tấm thảm bện chằng chịt sợi gọi là 'bản ngã phương diện', nhưng bây giờ đúng hơn nên coi đó là những dạng thức của quan hệ tương hỗ cá thể (intersubjective relatedness). Tương hỗ cá thể đến trước cá thể, một mạng lưới các sợi tương hỗ cá thể đến trước sự xuất khởi của bản ngã.

Hiện có một số lý thuyết xã hội học căn cứ trên động lực của tự qui chiếu chủ trương các vòng tái hồi đảo của tương tác xã hội (recursive loops of social interaction) cấu thành một mạng lưới các tương hỗ cá thể từ đó xuất sinh ý niệm nhất thể về một tự kỷ đồng nhất, một bản ngã. Đây thật đúng là ý tưởng Tương giao và Nhất thể phát xuất từ triết lý Hoa nghiêm do Pháp Tạng thiết lập. Ý tưởng này tương hợp với thuyết Phức tạp tính (Complexity theory) hiện đại giải thích sự xuất khởi hiện tượng từ một mạng lưới các vòng tái hồi đảo (tái nhập). Tánh xuất khởi cũng được đề cập trong một bài giảng thuyết về Thiền (cho những người Tây phương) có đoạn Thiền sư D. T. Suzuki trình bày năm ‘giai đoạn’ gọi là ‘ngũ vị’ trong pháp môn Thiền. Sau đây xin trích đoạn ấy từ tập sách *Thiền và Phân tâm học*, nguyên tác tiếng Anh là *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, do Erich Fromm biên soạn.

“Chữ ‘ngũ’ trong **ngũ vị** có nghĩa là ‘năm’ và ‘vị’ có nghĩa là ‘một vị trí’ hay ‘một nấc’ hay ‘giai đoạn’. Năm cái này có thể chia thành hai nhóm: lý tính và tình cảm hay ý chí. Ba giai đoạn đầu là lý tính và hai giai đoạn sau là tình cảm hay ý chí. Giai đoạn giữa, giai đoạn thứ ba, là điểm chuyển tiếp ở đó lý tính bắt đầu trở thành ý chí và kiến thức biến thành đời sống. Ở đây lý hội lý tính về sinh mệnh Thiền trở nên năng động. ‘Lời’ trở thành da thịt; cái ý niệm trừu tượng chuyển hóa thành một con người sống động, cảm giác, muốn, hy vọng, mong mỏi, chịu khổ, và có khả năng làm bất cứ công việc gì.

Trong giai đoạn thứ nhất của hai giai đoạn sau, Thiền gia nỗ lực thực hiện duệ trí của mình tới cùng cực khả năng mình. Trong giai đoạn cuối hẳn đến được mục tiêu mà thực ra chẳng là mục tiêu.

Ngũ vị theo Hoa ngữ như sau:

1. Chính trung thiên, Nhật ngữ: ‘cái thiên (hen) ở trong cái chính (shu).’
2. Thiên trung chính, Nhật ngữ: ‘cái chính (shu) ở trong cái thiên (hen).’
3. Chính trung lai, Nhật ngữ: ‘sự đến từ cái chính (shu).’
4. Kiêm trung chí, Nhật ngữ: ‘sự đến từ cái kiêm (ken).’
5. Kiêm trung đảo, Nhật ngữ: ‘sự ổn định trong cái kiêm (ken).’

Cái chính và cái thiên cấu thành một lưỡng nguyên tính như âm và dương trong triết học Trung Hoa. Chính nghĩa đen là ‘phải’, ‘thẳng’, ‘đúng’, ‘tiêu chuẩn’, và thiên là ‘thiên vị’, ‘một mặt’, ‘không cân đối’, ‘lệch’. Tương đương Việt ngữ (Anh ngữ trong nguyên tác) tương tự như vậy đây:

Chính	Thiên
Tuyệt đối	Tương đối
Vô hạn	Hữu hạn
Một	Nhiều
Thượng Đế	Thế gian
Tối (bình đẳng)	Sáng (sai biệt)
Đồng	Dị
Tánh Không	Danh sắc
Trí	Bi
Lý (cái phổ quát)	Sự (cái đặc thù)

(Lấy A chỉ ‘chính’ và B chỉ ‘thiên’).

(1) *Chính trung thiên*, Nhật ngữ: ‘cái thiên (hen) ở trong cái chính (shu)’, có nghĩa là cái một trong cái nhiều, Thượng Đế trong thế gian, cái vô hạn trong cái hữu hạn, v.v... Khi chúng ta suy nghĩ, chính và thiên đứng đối nghịch và không thể hòa giải được. Nhưng sự thật chính không thể là chính mà thiên cũng không thể là thiên khi mỗi cái đứng một mình. Cái làm cái nhiều (thiên) nhiều là bởi tại cái một ở trong nó. Nếu cái một không có đó, chúng ta cũng chẳng nói được về cái nhiều.

(2) *Thiên trung chính*, Nhật ngữ: ‘cái chính (shu) ở trong cái thiên (hen)’, bổ túc (1). Nếu cái một là cái nhiều, cái nhiều phải là cái một. Cái nhiều là cái làm cái một có thể có. Thượng Đế là thế gian và thế gian là Thượng Đế. Thượng Đế và thế gian tách biệt chứ không đồng nhất trong cái ý nghĩa là Thượng Đế không thể hiện hữu ngoài thế gian và không thể phân biệt Thượng Đế với thế gian. Hai cái là một nhưng mỗi cái vẫn duy trì cá tính của mình: Thượng Đế đặc thù hóa vô cùng và thế giới của những đặc thù thấy mình nương náu trong lòng Thượng Đế.

(3) Bây giờ chúng ta đến giai đoạn thứ ba trong đời sống của Thiền gia. Đây là điểm then chốt nhất ở đó cái tính chất lý trí của hai giai đoạn trên tự chuyển hóa thành ý chí và hẳn thực sự trở thành một cá nhân sống động, cảm giác, và ý muốn. Cho đến nay hẳn là cái đầu, là trí năng, dù ta có muốn hiểu điều này theo một nghĩa chính xác đến mấy đi nữa. Giờ đây nó được trang bị cái thân với tất cả những tạng phủ và cả với tứ chi, nhất là với đôi tay, mà số lượng có thể tăng tới cả ngàn (tượng trưng một cái vô hạn) giống như những tay của Quan Âm Bồ tát. Và trong đời sống nội tâm hẳn cảm thấy giống như đức Phật hài đồng thốt ra, ngay khi vừa lọt lòng mẹ, phán ngôn này: ‘Thiên thượng địa hạ duy ngã độc tôn.’

Tình cờ, khi tôi trích lời thô lộ này của đức Phật, những người có đầu óc khoa học có thể cười và nói: ‘Vô lý làm sao! Làm thế nào mà một đứa bé vừa ra khỏi lòng mẹ lại nói ra một câu triết lý sâu xa như vậy được? Hoàn toàn không tin được!’ Tôi cho rằng họ nói phải. Nhưng ta phải nhớ rằng, trong khi chúng ta là những sinh linh duy lý, tôi hy vọng, đồng thời chúng ta là những tạo vật phi lý nhất; ưa thích đủ thứ phi lý mà ta gọi là những phép lạ. Không phải rằng Christ đã phục sinh từ cái chết và đi lên cõi trời, dù ta không biết đó là thứ cõi trời gì? Không phải rằng thân mẫu người, đức Đồng Trinh Maria, ngay khi còn sống cũng đã làm một phép lạ như vậy? Lý trí cho ta biết một cái nhưng có một cái gì ngoài lý trí ở trong mọi người chúng ta sẵn sàng chấp nhận phép lạ. Thật ra, chúng ta, thứ chúng sinh thường tình nhất, cũng làm những phép lạ vào mọi giây phút của đời chúng ta, bất chấp những dị biệt tôn giáo.

Chính Luther đã nói, ‘Tôi đứng đây, tôi không thể làm gì khác.’ Chính Bách Trượng, khi được hỏi cái gì là điều tuyệt diệu nhất, đã đáp, ‘Ta ngồi một mình trên đỉnh Đại Hùng.’ (Tăng vấn Bách Trượng, Như hà thị kỳ đặc sự. Trượng vấn, độc tọa Đại Hùng phong.).

Núi Đại Hùng là nơi tự viện của Sư tọa lạc. Trong nguyên ngữ Trung Hoa không hề có sự đề cập đến một vật gì hay một người nào đang ngồi; chỉ độc có ‘Một mình ngồi đỉnh Đại Hùng’ (Độc tọa Đại Hùng phong). Người ngồi không tách biệt với núi. Cái đơn độc của Thiên gia, bất chấp việc hẩn hiện hữu trong một thế giới đa tạp, thật đáng chú ý.

‘Vô vị chân nhân’ của Lâm Tế chẳng là gì khác hơn là cái kẻ hiện giây phút này ở trước mặt mọi người chúng ta, chắc chắn đang lắng nghe giọng tôi khi tôi nói hay lời tôi khi tôi viết. Đây há không phải một sự kiện kỳ đặc nhất mà tất cả

chúng ta đang thể nghiệm? Do đó nó là cái cảm thức về ‘sự huyền nhiệm của hiện hữu’ của triết gia, nếu như ông ta thực sự cảm thấy nó.

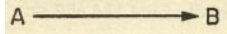
Chúng ta thường nói về ‘tôi’, nhưng tôi chỉ là một đại danh từ chứ không phải chính thực tại. Tôi luôn luôn thấy muốn hỏi, chữ ‘tôi’ nó chỉ cho cái gì? Khi nào ‘tôi’ còn là một đại danh từ như ‘anh’ hay ‘nó’ hay ‘nàng’ hay ‘cái ấy’, cái gì là cái đứng đằng sau nó? Quý vị có thể nhấc nó lên và nói với tôi, ‘Đây là cái ấy?’ Nhà tâm lý cho chúng ta biết rằng ‘tôi’ không hiện hữu, rằng nó chỉ là một khái niệm thuần túy chỉ thị một cơ cấu hay một tích hợp những tương hệ. Nhưng điều lạ là khi cái ‘tôi’ nổi giận, nó muốn hủy diệt cả thế giới, cùng với cả chính cái cơ cấu mà nó biểu tượng. Một khái niệm thuần túy lấy cái năng động tính của nó từ đâu? Cái gì đã khiến cái ‘tôi’ tuyên bố nó là cái thực sự độc nhất hiện hữu? Cái ‘tôi’ không thể chỉ là một ảo tưởng hay một vọng tưởng, nó phải là một cái gì thực sự và có thực chất hơn. Và nó đúng là thực hữu và có thực chất, vì nó có ‘ở đây’ nơi cái *chính* và cái *thiên* được hợp nhất như một đồng nhất tính sống động của sự mâu thuẫn. Tất cả những quyền năng mà ‘tôi’ có phát sinh từ đồng nhất tính này. Theo Meister Eckhart, con rận nơi Thượng Đế còn thực hơn vị thiên thần tự hữu. Cái ‘tôi’ vọng tưởng không bao giờ có thể là ‘đấng tôn quý nhất’.

Cái *chính* trong *chính trung lai* không được dùng với cùng ý nghĩa như trong *chính trung thiên* hay trong *thiên trung chính*. Cái *chính* trong *chính trung lai* phải được đọc chung với chữ *trung* theo sau là *chính trung*, có nghĩa là ‘ngay từ trong lòng của *chính* như là *thiên* và *thiên* như là *chính*’. *Lai* là ‘đến’ hay ‘xuất hiện’. Do đó, toàn bộ, ***chính trung lai***, có

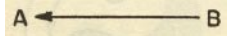


nghĩa là, ‘**cái đến ngay từ lòng của *chính* và *thiên* trong đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng.**’

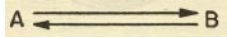
Nếu ta muốn lập những công thức sau đây trong đó *chính* là A và *thiên* là B, giai đoạn thứ nhất là



Và giai đoạn thứ hai là



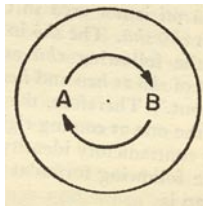
Vậy thì giai đoạn thứ ba sẽ là



Nhưng bởi vì giai đoạn thứ ba có nghĩa là khúc quanh của cái lý tính thành cái ý chí và của luận lý thành cá tính, nên phải biểu thị nó theo cách sau đây:



Thế có nghĩa là, phải biến mỗi đường thẳng thành một đường cong chỉ sự vận động, và chúng ta phải nhớ rằng, vì sự vận động này không phải chỉ là một cái gì cơ giới, mà sống động, sáng tạo, và vô tận, mũi tên cong không đủ. Có lẽ ta có thể đặt toàn thể biểu tượng vào một vòng tròn, biến nó tượng trưng cho một dharmacakra (pháp luân), cái bánh xe vũ trụ trong sự tuần hành bất tận của nó, như vậy:



Hay ta có thể phỏng theo cái biểu tượng của người Trung Hoa về triết lý Âm Dương của họ làm một biểu tượng của *Chính trung lai*:



*Lai* trong *chính trung lai* rất quan trọng. Ở đây vận động được biểu thị, cùng với *chí* trong giai đoạn thứ tư, *kiêm trung chí*. *Lai* là ‘xuất hiện’, và *chí* có nghĩa là ‘trong tiến trình đạt đến mục tiêu’, hay ‘đang chuyển động đến mục đích’. Cái trù tượng luận lý, Logos, giờ đây bước ra khỏi cũ và trở thành hóa thân, nhân cách hóa, và bước ngay vào một thế giới đa tạp như ‘kim mao sư tử’.

‘Kim mao sư tử’ này là cái ‘tôi’ đồng thời vừa hữu hạn vừa vô hạn, vô thường và thường, hạn hẹp và tự do, tuyệt đối và tương đối. Cái hình ảnh sống động này khiến tôi nhớ đến bức ‘Ki-tô vào Ngày Phán Xét’ danh tiếng của Michelangelo, một bích họa trong Tháp Chuông Sistine. Nhưng cái ‘tôi’ của Thiên, theo những biểu hiện ngoại diện của nó, không hề giống đấng Christ, quá nghị lực, uy nghi và oai vệ. Cái ‘tôi’ của Thiên thì nhu mì, hiền lành, và đầy khiêm tốn.

... ..

(4) Bởi vì Thiên gia có đầu óc luận lý hay lý trí, hẳn vẫn ý thức được cái *chính* và cái *thiên* và có thể thấy thích đề cập đến cái đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng. Nhưng khi hẳn bước vào *Kiểm trung chí*, hẳn ra ngoài con mắt của ngọn bão

và đã lao mình vào giữa cơn bão. Cả cái *chính* và cái *thiên* bị ném cho bốn cơn gió. Con người giờ đây là chính cơn bão.

*Kiêm* có nghĩa là ‘cả hai’ và ám chỉ cái lưỡng nguyên của đen và trắng, tối và sáng, yêu và ghét, thiện và ác — là hiện thực tính của cái thế gian mà trong ấy Thiên gia hiện đang sống cuộc đời mình. Trong khi *Chính trung lai* vẫn khiến ta nhớ đến một cái gì trong hai giai đoạn trước, *Kiêm trung chí* đã bỏ chúng lại đằng sau, vì nó là chính đời sống bị lột mất các nghịch lý trí thức của nó, hay đúng hơn, nó bao hàm một cách vô phân biệt, vô sai biệt, hay đúng hơn, một cách toàn thể, tất cả mọi thứ có tính cách trí thức hay tình cảm hay ý chí. Nó là cái thế giới như chúng ta có nó với tất cả những ‘sự kiện thô bạo’, như một số triết gia coi vậy, đối diện chúng ta một cách bất di dịch. Thiên gia giờ đây đã ‘đặt chân mình’ (*chí*) ngay vào chúng. Đời sống thực của hần bắt đầu nơi đây. Đó là ý nghĩa của *Kiêm trung chí*: ‘Bây giờ hần đã đi vào giữa những cái nhị nguyên (*kiêm*). Ở đây, đúng ra bắt đầu cuộc sống từ bi (*karunà*) của Thiên gia.

... ..

(5) Bây giờ chúng ta đến giai đoạn cuối cùng, *Kiêm trung đảo*. Dĩ biệt giữa giai đoạn này với giai đoạn thứ tư là sử dụng *đảo* thay vì *chí*. Thật ra *chí* và *đảo* ngụ ý cùng một hành động, ‘đến’, ‘tới’. Nhưng theo giải thích truyền thống, *chí* chưa hoàn thành cái tác động đến, người đi vẫn còn ở trên đường đến đích, trong khi *đảo* biểu thị sự hoàn thành của tác động. Ở đây Thiên gia đạt được mục tiêu, vì hần đã đến mục đích địa. Hần làm việc vẫn mãi liệt như bao giờ; hần ở lại trên thế gian này giữa đồng loại. Những sinh hoạt thường ngày của hần không thay đổi; cái thay đổi là cái chủ thể tính của hần.”

Trên đây, câu có ý nghĩa tách xuất khỏi của thuyết Phục tạp tính chính là câu “toàn bộ, **chính trung lai**, có nghĩa là, ‘**cái đến ngay từ lòng của chính và thiên trong đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng.**”



## 11. Tự lập và Qui mật luận chứng

### Ngôn ngữ Trung quán.

Mặc dầu về hình thức không được xem là một tác phẩm lớn như *Trung luận*, nhưng về nội dung *Hồi tránh luận* (*Vigrahavyāvartani*) là một bản văn luận lý học và nhận thức học cơ bản của hệ phái Trung quán. Bồ tát Long Thọ viết quyển này vào thời kỳ sau *Trung luận* trong đó ta có thể tìm hiểu cách Ngài sử dụng ngôn ngữ và biện chứng pháp để phá phá quan niệm tự tính và thuyết minh tánh Không bằng vào luận cứ của đối phương.

Tập *Vigrahavyāvartani* (*Hồi tránh luận*) do E. H. Johnston và Arnold Kunst biên soạn tuy gồm vồn vẹn 70 bài tụng nhưng trình bày cực kỳ bao quát cuộc tranh luận giữa nhà phê bình Trung quán không thừa nhận khái niệm tự tính và triết gia thực thể luận hay ngã hệ luận (*ātmavādin*; egocentrist) bên vực thuyết có tự tính (*svabhāva*). Theo thông lệ vào thời bấy giờ lập luận chia thành hai phần, trước nêu lên quan điểm của đối phương (*pūrvapaksa*), và sau biện luận bác bỏ chủ trương đối nghịch, cuối cùng đưa đến quan điểm của người lập luận (*uttarapaksa*). Ngài Long Thọ dành hai mươi bài tụng đầu kèm theo tản văn tự chú giải để phát biểu quan điểm của phe đối nghịch bác bỏ thuyết tánh

Không. Trong các bài tụng kế tiếp cùng với tản văn tự chú giải Ngài dùng luận pháp tấn công phản đáp và chỉ trích cách lập luận của đối phương dẫn tới những hệ quả phi lý.

Điều đáng lưu ý là sự tranh biện giữa Trung quán và các hệ phái Ấn độ khác chung qui xoay quanh vấn đề bất đồng trong cách sử dụng ngôn ngữ trên hai phương diện hình thức và ý nghĩa nội dung của ngôn luận. Đây có thể là hậu quả tất nhiên của phương pháp phê bình của Trung quán. Các nhà Trung quán chỉ chú trọng thi thiết một luận thức phê bình đả phá những nhận định lầm lạc của đối phương chứ không mấy quan tâm đến sự xây dựng một học thuyết rõ ràng và xác thực. Vì hai phía lập luận và đối luận thường không đồng tông phái, không chia sẻ chung một hệ thống tư tưởng căn bản cho nên luận pháp phê bình thường mang hình thức phản đối một số cách sử dụng ngôn ngữ. Cách sử dụng ngôn ngữ và lý luận của các nhà Trung quán vì thế mà có thể xem như phản ảnh những quan hệ giữa họ và các triết gia Ấn độ đối lập.

Ngoài ra, cách sử dụng ngôn ngữ liên quan mật thiết với đường lối thông giải thuyết Nhị đế. *Trung luận* phân biệt hai mức chân lý. Một, Chân đế hay chân lý tối thượng bất khả tư nghì, bất khả thuyết, và vô vi. Hai, thế tục đế hay chân lý thường nghiệm của cuộc sống hằng ngày có thể suy diễn và phát biểu bằng ngôn ngữ và lý luận do tập quán và công ước qui định. Hai đế riêng biệt nhưng thế tục đế được xem có công dụng của một cỗ xe dùng để biểu dương Chân đế. Cách sử dụng ngôn ngữ và lý luận nhất định ảnh hưởng đến quan điểm cá nhân của luận sư Trung quán về tính chất chính xác của sự phân biệt hai đế và về đường lối gián tiếp dùng đế này để biểu dương đế kia.

Chịu ảnh hưởng của các nhà văn phạm học tiếng Phạn chủ trương thuyết tương ứng sự thật: “Một lời nói là chân thật nếu tương ứng với một sự kiện”, từ mệnh đề tôn này các triết gia Ấn độ kể cả các luận sư A tì đàm đã vô ý thức suy rộng thành tiền đề của một thuyết về quy chiếu ý nghĩa: “Nếu một phát biểu đơn giản có ý nghĩa, tất có một vật thể đơn giản tương ứng”, nghĩa là, ý nghĩa của một chữ, một tiếng, hay một lời là thực thể mà chữ ấy, tiếng ấy, hay lời ấy quy chiếu. Ngược lại với thuyết về quy chiếu ý nghĩa và thuyết tương ứng sự thật Bồ tát Long Thọ nhận xét rằng tất cả mọi vật đều trống rỗng thực thể và những danh từ quy chiếu vào những vật ấy cũng trống rỗng thực thể, vì chẳng có thực thể nào để chúng quy chiếu. Nói theo thuật ngữ tiếng Phạn thời mệnh đề Ngài phát biểu là ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ (*sarvesam bhàvànàm sarvatra na vidyate svabhàvah*). Phát biểu như vậy gần như một xác quyết đặt ra một vấn đề căn bản về dụng của ngôn ngữ: “Nếu mọi pháp đều không tự tính thời ngôn từ quy chiếu các pháp cũng đều không tự tính.” Theo thuyết ngữ ý Ấn độ, một ngôn từ mà trống rỗng, nghĩa là không có quy chiếu, thời vô nghĩa. Như thế, bảo rằng ‘hết thảy mọi vật đều trống rỗng tự tính’ tức phát biểu lời khẳng định ‘mọi ngôn từ đều vô nghĩa’, kể cả những ngôn từ trong lời khẳng định. Do đó lời khẳng định vô dụng, không có ích gì trong tổ chức lập luận.

Trong phần đầu Hồi tránh luận, bài kệ 1 nêu ra lời chỉ trích của đối phương cho rằng Bồ tát Long Thọ đã phạm lỗi lập luận sai lầm khi phát biểu mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’: “Nếu tự tính của các hữu, bất cứ hữu nào, không tồn tại nơi nào, thời mệnh đề phát biểu điều đó cũng không tự tính. Như thế nó không thể phủ định tự tính của các hữu.” (Phạn: *sarvesam bhàvànàm sarvatra na vidyate*

*svabhàvascet/ tvadvacanamasvabhàvam na nivartayitum  
svabhà-vamalam//.)*

Bài kệ 9: “Nếu các hữu không tự tính thời ngay chữ vô tự tính (nihsvabhàva) cũng không thể được; tại vì không thể có danh xưng mà không có hữu [đặt tên với danh xưng ấy].” (Phạn: *yadi ca na bhavetsvabhàvo dharmànàm nihsvabhàva ityeva/ nàmàpi bhavennaivam nàma hi nirvastukam nàsti//*).

Trong phần phản đáp Ngài Long Thọ hay dùng thí dụ để trả lời các chỉ trích của đối phương. Chú giải bài kệ 22 Ngài nói: “Các người không hiểu ý nghĩa của tánh Không. ... Nếu các hữu tồn tại có tự tính thời chúng vẫn tồn tại đâu không có nhân và duyên sinh khởi. Nhưng chúng không tồn tại như vậy. Do đó chúng không tự tính, và như thế gọi là không. Cũng vậy, bởi tại do duyên sinh, nên mệnh đề ta phát biểu không tự tính, và bởi tại vô tự tính, nên nó là không. Tuy nhiên, những hữu như một cỗ xe, một cái bình, hay một chiếc áo, mặc dầu vô tự tính vì do duyên sinh, chúng vẫn có những công dụng riêng biệt. Thí dụ như chõ củi, cỗ, và đất, chứa mật, nước, hay sữa, hay che chở chống lạnh, gió, hay nóng. Cũng vậy, mệnh đề ta phát biểu mặc dầu vô tự tính vì do duyên sinh, vẫn tác dụng phơi bày sự kiện các hữu không tự tính.”

Các đoạn văn trên cho thấy một số đặc điểm quan trọng trong phương thức sử dụng ngôn ngữ và lý luận của Bồ tát Long Thọ. Điểm thứ nhất đáng lưu ý là ngôn ngữ giả thuyết Ngài dùng để phản bác lý lẽ người địch luận. Giả thuyết là phủ định, phủ nhận, phát biểu theo cách phản diện không phải là như thế. Ngài không để đối phương đẩy vào thế thừa nhận ngôn từ hay vật thể chúng quy chiếu tồn tại có tự tính. Đặc điểm thứ hai liên can đến hiệu dụng của ngôn từ mặc dầu chúng vô tự tính. Thật ra, để giải thích hiệu dụng của

mệnh đề, Ngài không đề xướng một thuyết ngôn ngữ nhất trí nào mà chỉ vin vào cách sử dụng ngôn ngữ thông thường theo quy ước cộng đồng. Những ngôn từ phát biểu tuy không tự tính nhưng tác dụng của chúng không khác của một cỗ xe. Cỗ xe khi được phân tích thời đâu có yếu tính quyết định nào có thể gọi là ‘tính xe’, thế mà nó vẫn có cách tác dụng rất có hiệu quả. Các ngôn từ Ngài dùng, cũng vậy, không xác quyết một điều gì mà chỉ tác dụng cho biết sự không tự tính. Một đặc điểm khác là mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ hàm ý một chân lý tổng quát về bản tính của tất cả mọi sự vật, không chừa sự vật nào, cho nên gây ra một số vấn đề nan giải. Chẳng hạn, có thể đặt ra câu hỏi: chân lý mệnh đề ấy chuyển đạt có tự tính hay không? Nếu có thì mệnh đề hóa ra sai. Nếu không thì không rõ mệnh đề muốn chuyển đạt cái gì hay làm thế nào để chuyển đạt cái đó. Bồ tát Long Thọ tự đặt câu hỏi như vậy dưới một hình thức khác: mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ có xác quyết điều gì hay không, và nếu không, thời tác dụng của nó như thế nào?

Ngài Long Thọ trả lời: “Nếu ta có một chủ trương (*pratijnā*; tôn), thời lỗi lầm ấy quả thật là của ta. Nhưng ta không đưa ra một chủ trương nào. Như thế, không có lỗi lầm nào là của ta cả.” (*Hồi tránh luận*, bài kệ 29). Ngài nói thêm: “Ta không phủ định cái gì cả, mà cũng không có cái gì để phủ định. Vì thế người vu báng ta khi bảo ‘Ông phủ định’” (bài kệ 63). [Lời chú giải] Nếu ta phủ định một điều gì, thời lời người nói là đúng. Nhưng ta đâu có phủ định điều gì vì không có gì để phủ định. Bởi vậy khi mọi pháp đều không, khi không có sự phủ định và điều phải phủ định, lời nói của người là một vu báng. Bài kệ 64: “Người nói: Phủ định một cái gì phi hữu không cần đến lời. Ta nhận xét: Lời ta nói cho biết cái đó là phi hữu, chứ nó không phủ định cái đó.” [Lời chú giải] Người nói: Cái gì không tồn tại có thể phủ định mà



không cần lời. Vậy lời phát biểu rằng hết thảy mọi pháp đều không tự tính là nhằm mục đích gì? Ta nhận xét: Lời ta nói mọi pháp vô tự tính không làm cho các pháp không tự tính. Nó đơn giản cho biết các pháp không tự tính. Thí dụ: Khi Devadatta không có trong nhà, người nào đó có thể bảo ‘Devadatta ở trong nhà’. Một người khác nói cho người này biết ‘Devadatta không ở trong nhà’. Lời này không tạo ra sự không có Devadatta trong nhà mà chỉ đơn giản cho biết sự không có Devadatta trong nhà. Cũng vậy, mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ không tạo ra sự không tự tính; nó đơn giản cho biết sự không tự tính.

Qua các đoạn văn trên Bồ tát Long Thọ khuyến cáo chớ hiểu lầm mệnh đề Ngài phát biểu là nhằm đề ra một chủ trương hay phủ định một thực thể nào. Ngài không đề đối phương dồn vào cái thế phải dùng ngôn ngữ biểu thuyên xác quyết một lập trường. Bằng vào những thí dụ thông tục Ngài chỉ cho thấy mặc dầu ngôn từ không xác thuyết điều gì chúng vẫn có những tác dụng đáng kể.

Tóm lại, Bồ tát Long Thọ lập luận là nhằm bác bỏ những lý lẽ của đối phương bên vực quan điểm các pháp đều có yếu tính quyết định. Ngài không đề bị địch luận lời cuốn xác quyết có một chủ trương. Mặt khác, tích cực hơn, luận chứng của Ngài tựa trên lối sử dụng ngôn ngữ theo quy ước cộng đồng minh xác rằng dầu không tự tính hay xác thuyết một chủ trương, mệnh đề Ngài phát biểu vẫn hiệu dụng. Các ngôn từ Ngài dùng không xác quyết điều gì cả, tuy nhiên tác dụng phơi bày cho thấy sự trống rỗng tự tính. Đường lối sử dụng ngôn ngữ như vừa trình bày phác họa những nét chính yếu về dụng của ngôn ngữ Trung quán.

Như thế, ngôn luận biện chứng của Bồ tát Long Thọ có hai công dụng. Một, với tính cách đả phá, vạch ra những điểm

trước sau không nhất trí khi dùng bất cứ loại ‘ngôn ngữ siêu hình’ (metaphysical language) nào, ‘ngôn ngữ siêu hình’ ở đây có nghĩa là ý nghĩa của ngôn từ và ý niệm sử dụng suy ra từ một cõi nguồn không nằm trong cộng đồng xã hội và ngôn ngữ phát sinh ra chúng. Hai, với tính cách xây dựng, tiếp cận ngôn ngữ và tư tưởng theo chủ trương ‘không quy chiếu’ (non-referential). Nghĩa là, (1) giá trị chính xác (truth value) của một tổ hợp ngôn từ và ý niệm là do nó được sử dụng một cách nhất trí với các khung khái niệm của cộng đồng xã hội và ngôn ngữ trong đó nó xuất hiện, và (2) ý nghĩa (meaning) của một ngôn từ hay ý niệm là dẫn xuất từ sự áp dụng nó trong một cộng đồng xã hội và ngôn ngữ riêng biệt nào đó chứ không do bởi sự quy chiếu nó vào một ‘vật thể riêng tư’ (private object).

Vào thế kỷ thứ sáu, Trung quán ở Tây Tạng phân chia thành hai hệ do bất đồng ý kiến về phương pháp trình bày yếu chỉ Trung quán trong các cuộc biện luận, liên quan đến cách thuyết minh thể tục đế nhân đó mà xiển dương Chân đế. Bên này là hệ Prāsangika (Quy Mậu Luận Chứng phái), đại diện là Phật Hộ (Buddhapalita; khoảng năm 470), chủ trương yếu chỉ của Trung quán chỉ có thể xiển minh qua cách lập luận của Ngài Long Thọ, dùng phép phản chứng (reductio ad absurdum) thuận theo lý lẽ đối phương đưa ra những lý do mà đối phương công nhận, rồi vin vào đó chỉ cho đối phương thấy hệ quả phi lý (quy mậu luận chứng). Bên kia là hệ Svātantrika (Tự Lập Luận Chứng phái) theo Thanh Biện (Bhāvaviveka; 500 – 570) chủ trương trong các cuộc biện luận với đối phương về thật tướng của các pháp và nhằm lập tôn theo yếu chỉ Trung quán, sử dụng quy mậu luận chứng không đủ để thuyết phục mà cần phải chứng minh quan điểm của mình một cách tích cực bằng vào tỷ lượng tự lập luận chứng theo dạng thức ba chi: tôn, nhân, dụ (tam chi tác

pháp).

Trong *Prajnāpradīpa* (tên gọi vắn tắt của tác phẩm dịch Hán là *Bát-nhã đặng Căn bản Trung quán luận thích*), để biện minh sự cần thiết của tỷ lượng tự lập luận chứng, Thanh Biện giải thích rằng *Trung luận*, Phẩm XIII: Quán về Hành, thuyết giảng tánh Không bằng cách phản đáp các lời bác bỏ của đối phương và sử dụng tỷ lượng tự lập luận chứng. Tự lập luận chứng, phiên dịch chữ Phạn *svatantra-anumāna*, là luận chứng nhân minh nhằm phát sinh nơi đối phương trí tỷ lượng suy đoán ra tôn chỉ chân chính. Tự lập (*svatantra*) có nghĩa là các phần tử của luận thức, tôn gồm có chủ từ và thuộc từ, nhân, dụ, có tính cách tự lập, được cả hai bên đồng chấp thuận chứ không chỉ tùy thuận một bên đối phương mà thôi.

Trong thời gian gần bốn thế kỷ, từ Ngài Long Thọ (khoảng năm 150) đến Ngài Thanh Biện (500 – 570), các quy tắc biện luận thay đổi rất nhiều, có thể một phần là do phản ứng đối với phương pháp lập luận ‘không có lập trường’ của Ngài Long Thọ. Điều này thấy rõ trong kinh Chánh Lý (Nyāya-sūtra) của Cù Đàm (Gautama; trùng tên nhưng không phải là đức Phật Thích Ca) thuộc phái Chánh Lý có nêu ra một dạng luận thức không thể chấp nhận gọi là vitandā (Hán dịch: ác chất bình luận, luận cật, hay vọng phê. Tuệ Sỹ). Theo định nghĩa, vitandā là luận pháp chỉ nhằm công phá lập luận của đối phương mà không bày tỏ chủ trương của mình. Như đã nói trong phần trên, Ngài Long Thọ tránh mọi khẳng định xác quyết bất cứ điều gì và không hề lưu ý đến lỗi vitandā. Trái lại, Thanh Biện rất lưu tâm đến lỗi này và trong các tác phẩm của Ngài ít nhất hai lần Ngài giải thích không hề phạm lỗi vitandā và không thể đổ lỗi ấy cho Ngài. Chẳng hạn, trong chương 3 của Tarkajvalā (Luận tranh diệm) là tập văn

chú giải *Mādhyamaka-hrdaya-kārikā* (Trung luận tâm kệ tụng), một tác phẩm khác của Ngài, Ngài viết: [trích dẫn từ luận án của Shotaro Iida: *An Introduction to Svātantrika Mādhyamika*, University of Wisconsin Ph. D. dissertation (Ann Arbor, Michigan University Microfilms, 1968)]

[Hỏi] Ông không trung bày chủ trương của chính ông (*svapaksa*) mà chỉ bác bỏ chủ trương của đối phương, như vậy ông có phạm lỗi *vitandā* hay không?

[Đáp] Chủ trương của chúng tôi là “không tự tính” (*svabhāva-sūnyatā*); vì đó là bản tính của sự vật nên chúng tôi không phạm lỗi *vitandā*.

Thanh Biện giải đáp thỏa đáng vấn đề không phạm lỗi *vitandā*, nhưng vì công nhận mệnh đề “không tự tính” là một chủ trương nên đã đi ngược lại đường lối sử dụng ngôn ngữ của Trung quán: ‘không quy chiếu’ (nonreferential; chỉ trống), nghĩa là không tìm cách nối kết thực tại với ngôn từ và không dùng ngôn thuyết diễn đạt những gì ‘siêu hình’, nghĩa là nằm ngoài cộng đồng xã hội ngôn ngữ từ đó ngôn từ và ý niệm xuất phát. Trước khi phân tích lý do vì sao Ngài Thanh Biện xác quyết có một chủ trương như vậy, hãy nhớ lại trong đoạn trên Ngài Long Thọ giải thích cách Ngài sử dụng ngôn ngữ. Các ngôn từ trong mệnh đề ‘Hết thấy mọi pháp đều không’ biểu dương một chân lý trọng yếu về bản tính của sự vật, mặc dầu chúng không tự tính và chân lý biểu dương không phải là đối tượng của một lời xác quyết. Giải thích của Ngài thật ra là một cách phát biểu về Nhị đế. Trong bài kệ 28, *Hồi tránh luận*, sự phân biệt hai mức chân lý được diễn tả trong câu, “Chúng tôi không thuyết chẳng y nơi thế đế (*samvyavahāram ca vāyam nānabhyupagāmya kathayāmah*).” Câu này được chú giải như sau.

Không phải không y nơi thế đế (*vyavahārasatya*), không phải xả bỏ thế đế mà chúng tôi thuyết ‘Hết thảy mọi pháp đều không’. Bởi vì Chân đế (*Dharma*) bất khả thuyết nếu lia thế đế. Như chúng tôi đã nói [trong *Trung luận*]: ‘Không y cứ thế đế thời không đạt Đệ nhất nghĩa đế. Không đạt Đệ nhất nghĩa đế thời không chứng được quả vị Niết bàn.’

Ở đây, Chân đế và thế tục đế có thể xem như hai mặt của ngôn thuyết. Mệnh đề ‘Hết thảy mọi pháp đều không’ tác dụng như một phương tiện ngôn ngữ để chuyển đạt Chân đế (*paramārtha*). Tuy nhiên, nên nhớ rằng Ngài Long Thọ chống lại mọi hình thức phát biểu biến Chân đế tức tánh Không thành đối tượng của một xác quyết có tính cách khẳng định. Đức Phật dùng ngôn thuyết chẳng qua vì lợi ích chúng sinh. Thế tục đế thật ra chỉ là một cỗ xe dùng để biểu dương Chân đế.

Vì muốn cải tiến mở rộng hệ thống Trung quán hầu bao gồm nhiều quan điểm và tập tục đương thời, thay vì áp dụng luận pháp Long Thọ chỉ chú trọng quan hệ giữa thế tục đế và Chân đế trên phương diện ngôn ngữ mà thôi, Thanh Biện sử dụng ngôn ngữ biểu thuyên và phép tự lập tỷ lượng luận chứng để trình bày yếu chỉ của Trung quán. Luận pháp đối tránh của Ngài dùng ngôn từ và điều kiện lập tôn, nhân, dụ nhất trí với các khuôn khổ khái niệm của cộng đồng xã hội ngôn ngữ trong đó nó xuất hiện. Nhằm giới thiệu quan điểm Trung quán bằng thứ ngôn ngữ thông thường dễ hiểu, luận thức tổ chức y cứ trên các thành phần được hai bên đồng công nhận ở mức thế tục đế. Hầu thực hiện một ý hướng cải tiến tốt đẹp như vậy Thanh Biện đã phải trả giá bằng một sự thỏa hiệp với đối phương: tạo ra một sự tách biệt hai đế. Nhưng bằng cách nào?

Ngài y cứ vào sự phân tích từ kép *paramārtha* theo quy tắc

văn phạm của tiếng Phạn. Xác định cách ghép giữa các từ tố với nhau trong một từ kép của tiếng Phạn có tầm quan trọng quyết định ý nghĩa của từ kép đó. Và như vậy, cùng một từ kép vẫn có thể có hai hay nhiều nghĩa khác nhau tùy theo xác định cách ghép vào loại kép nào, nhất là đối với những từ kép phức tạp. Ngài ghi lại cách phân tích trong cả hai tác phẩm, *Tarkajvālā* (*Luận tranh diệm*) và *Prajnāpradīpa* (*Bát-nhã đăng*).

Thay vì giải thích ý nghĩa của từ *paramārtha* theo cách phiên dịch thông thường là Chân đế, Đệ nhất nghĩa đế, hay Thắng nghĩa đế, Ngài cắt nghĩa theo ba cách ghép từ sau đây. (1) Nếu xem như ghép theo cách *karmadhāraya* (kép xác định mô tả) thời cả hai từ tố, *parama* (thù thắng) và *artha* (cảnh) đều quy chiếu về đối cảnh, tức tánh Không, bởi vì *paramārtha* vừa thù thắng vừa đối cảnh, nên là một đối tượng được tri nhận. (2) Nếu xem như ghép theo cách *tatpuruṣa* (kép xác định định tính) thời có nghĩa là đối cảnh của thù thắng, ‘thù thắng’ ở đây chỉ vào trí thù thắng tức trí Vô phân biệt, và ‘đối cảnh’ chỉ vào tánh Không, đối tượng cứu cánh thực chứng bởi trí Vô phân biệt. (3) Nếu xem như ghép theo cách *bahuvrīhi* (kép sở hữu) thời *paramārtha* là trí thù thắng tại vì *paramārtha* là ‘cái có đối cảnh thù thắng’. Nhưng Thanh Biện không giải thích *paramārtha* là một kép *bahuvrīhi* đơn giản, “cái có đối cảnh thù thắng”, chỉ vào tất cả mọi trí thực chứng tánh Không. Ngài nói *paramārtha* là “cái tùy thuận đối cảnh thù thắng. Vì thù thắng tồn tại đối với một trí tùy thuận một sự chứng đắc thù thắng, nên tùy thuận [cái trực tiếp chứng đắc] đối cảnh thù thắng.” [*Tarkajvālā*. Tibetan Tripitaka 5256, Vol 96 27.3.1-4].

Như vậy, trong ba cách giải thích từ kép *paramārtha*, hai cách đầu chỉ vào tánh Không vừa là đối cảnh thù thắng vừa

là đối cảnh của trí thù thắng. Theo cách giải thích thứ ba, một trí gọi là trí thù thắng tùy thuận được đồng nhất hóa với paramârtha. Hầu tìm hiểu trí thù thắng tùy thuận là gì xin mở đầu ngoặc ở đây để trình bày quá trình tu tập nhằm triển khai loại tuệ quán siêu thế là tuệ quán đặc biệt liễu tri tánh Không, một loại trí tuệ xuất phát từ thiên định [đừng làm lẫn với trí thức do học vấn] nhưng vẫn còn quan hệ với những hiện tượng đối đãi nhị nguyên.

Quá trình gồm năm giai đoạn ứng với những phương pháp tu tập càng lúc càng tinh thâm: tư lương đạo, gia hạnh đạo, kiến đạo, tu tập đạo, và vô học đạo. Trong giai đoạn Tư lương đạo điều cốt yếu là phải tra tâm toàn triệt với một tâm phân biệt rất vi tế để học tập quán tưởng tự rèn luyện một kiến giải chân chính về tánh Không qua hai cấp trí tuệ, văn tuệ và tư tuệ. Hành giả theo những điều kiện thích hợp như bên ngoài, chỉ giáo của bậc thầy, và bên trong, tích lũy công đức và thanh lọc bản thân.

Với hành giả mới bắt đầu, xác định loại vô ngã trong tương quan với con người là dễ nhất nên đối tượng đầu tiên của quán tưởng là nhân vô ngã. Ngoài ra, một số những lý luận về tánh Không cần phải xác định, như luận cứ dựa trên lý duyên khởi, luận cứ bảy phần của Nguyệt Xứng, hay luận cứ dùng biện chứng pháp Trung quán. Dễ hiểu nhất cho người sơ cơ là luận chứng về ngã không một không khác với năm uẩn. Luận chứng này gồm bốn điểm then chốt. Thứ nhất, phải thiên quán liên tục về sự nhận diện cái vật cần bác bỏ. Ở đây là ngã, vật tồn tại có tự tính. Điểm then chốt thứ hai là xác định toàn bộ những khả tính. Với ngã thời chỉ có hai khả tính, hoặc là một hoặc là khác với năm uẩn, không có khả tính thứ ba nào ngoài hai khả tính này. Điểm then chốt là đưa đến sự xác quyết rằng, “nếu ngã không phải là trường hợp

nào trong hai trường hợp ấy, thời nó không thể tồn tại.” Phải thiên định về điểm then chốt này cho đến khi đạt đến lòng tin không lay chuyển. Hai điểm then chốt cuối là xác định ngã và năm uẩn không thực sự là một và không thực sự là khác. Hai giai đoạn xác định cuối cùng này là cốt để hành giả tin chắc rằng, “ngã và năm uẩn đương nhiên không phải là một vật, một cái gì có tự tính riêng nó” và “ngã và năm uẩn nhất định không tự tính riêng biệt”.

Nếu chắc chắn rằng ngã, đối tượng của sự bác bỏ, không tồn tại, thời sự nhận thức không còn bị lay chuyển trong niềm xác tín của nó là đối tượng bác bỏ tự bản chất là phi hữu, và cái xuất hiện cho hành giả vào lúc ấy tất phải là một sự trống rỗng hoàn toàn do phủ nhận mọi lập luận chấp thật có đối tượng ấy. Niềm xác tín này phải được duy trì và thường xuyên theo đuổi. Nếu nó bắt đầu suy yếu hay không rõ rệt, hành giả trở lại với sự phân tích nhờ các điểm then chốt đã thực hiện trước đây. Khi niềm xác tín tìm lại được và tính mãnh liệt của nó được tăng cường, hành giả nhập vào tịnh chỉ trong khi duy trì tính sống động ấy.

Thời gian ở trong tịnh chỉ, một sự trống rỗng hoàn toàn hiện ra, giống như hư không. Đây là lúc nơi hành giả phát sinh một trí phân biệt tri nhận tánh Không của con người. Trí phân biệt này không xác quyết chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức. Lúc này, mọi ngôn luận về chủ thể và đối tượng đều dứt bật. Nói như thế có nghĩa là một trí phân biệt suy diễn tánh Không mà không xác quyết chủ thể và đối tượng. Tuy nhiên, chủ thể và đối tượng vẫn xuất hiện vào lúc ấy. Mặc dầu xuất hiện, chúng không được xác định, vì một trí phân biệt suy diễn tánh Không không nhận diện đối tượng tánh Không và chủ thể trí phân biệt. Hiện tượng duy nhất được xác quyết chỉ là sự trống vắng của một “cái tôi” tự hữu,



“cái tôi” như thường hiện ra và được chấp thủ theo bản năng. Nhưng đây chưa phải là tuệ quán đặc biệt mà chỉ là một nhận thức tỷ lượng.

Tuệ quán đặc biệt phát sinh chỉ khi nào hành giả thấy sự khinh an [khinh an nghĩa đen là nhẹ nhàng ổn định, mô tả trạng thái quân bình của cơ thể và tâm trí, không những không còn bất ổn trong hai trạng thái hôn trầm và trạo cử, mà còn nói đến trạng thái giác quan, nhất là cảm giác, được chế ngự, thuần hóa, cho đến siêu thoát] phát sinh nơi thân và tâm do đạt được tâm tịnh chỉ thù thắng và nhờ tập quen qua một thời gian dài, sử dụng vừa tịnh chỉ vừa tuệ quán, nhiều lần xen thiên tập trung với thiên phân tích đến độ thiên phân tích tự nhiên không cần nỗ lực mà vẫn theo sau thiên tập trung. Khi đạt đến trình độ này, hành giả có được tuệ quán đặc biệt trực chỉ vào chân không gọi là trí đẳng dần (*samāhita-jnāna*). Bây giờ tâm tịnh chỉ của hành giả phối hợp với tuệ quán đặc biệt.

Thành tựu phối hợp tâm tịnh chỉ và tuệ quán đặc biệt với tánh Không là đối tượng, hành giả bước vào giai đoạn hai, Gia hạnh đạo. Nhằm khắc phục diệt trừ hai thủ [hai thứ chấp thủ về hai thủ, tức chấp thủ kiến phần năng thủ (chủ thể) và chấp thủ tướng phần sở thủ (đối tượng)] tiến vào Kiến đạo, hành giả tu tập hiện quán Thánh để phát sinh bốn gia hạnh (*prayoga*) là Noãn, Đánh, Nhẫn, và Thế đệ nhất. Noãn và Đánh là trong giai đoạn tầm tư, Nhẫn là trong giai đoạn ngộ nhập. Phát khởi Noãn và Đánh là do nương thức năng thủ mà quán cảnh sở thủ là không. Đến khi khởi lên Nhẫn bậc hạ thời ấn chứng tướng không của cảnh. Khi chuyển vị sang Nhẫn bậc trung thời đối với thức năng thủ cũng thấy nó là không như cảnh. Đến khi Nhẫn bậc thượng khởi lên thời ấn chứng năng thủ không. Lên đến Thế đệ nhất pháp thời ấn

chứng cả năng thủ, sở thủ đều không. Các định trên đây là hiện quán biên, nghĩa là phương tiện của hiện quán, gần được hiện quán tức tuệ giác vô lậu chứng đắc chân như.

Tu Gia hạnh liên tục không gián đoạn đến khi trí Vô phân biệt phát sinh thời thể hội chân như. Lúc ấy hành giả vượt Thế đệ nhất vị bước vào giai đoạn thông đạt. Do mới trực nhận tánh Không lần đầu nên gọi là Kiến đạo. Hành giả trên đạo lộ Gia hạnh hiểu được mười sáu khía cạnh của bốn Thánh đế nhờ những hình ảnh trực tiếp trong tâm, rồi do phát sinh Vô phân biệt trí mà trên đạo lộ Kiến đạo trực tiếp nhận thức tánh Không không cần hình ảnh trong tâm. Sau đó là giai đoạn Tu tập đạo trải qua cho hết mười địa. Vô học đạo là quả vị hành giả đã dứt xong các hoặc trong Tam giới, đã chứng đủ hết lý Chân đế, trí huệ viên mãn, không cần ra công tu học nữa. Ở Thanh Văn thừa, tu chứng Vô học đạo là mức rốt ráo. Ở Bồ tát thừa, sau khi đắc Vô học đạo, Bồ tát còn phải tinh tấn nữa cho tới Phật đạo tức quả vị Phật.

Ở giai đoạn Kiến đạo, ngay khi hành giả xuất khỏi thiền chứng, một trí tuệ gọi là hậu đắc trí phát sinh nơi hành giả tùy thuận chân như, chịu ảnh hưởng của sự trực tiếp nhận thức tánh Không trước đó. Theo Jam-yang-shay-ba (1648-1721), trí thù thắng tùy thuận mà Thanh Biện đồng nhất hóa với *paramārtha* là hậu đắc trí (*prsthalabdha-jnāna*), trí phát sinh ngay sau khi trực nhận tánh Không lần đầu ở giai đoạn Kiến đạo. Hậu đắc trí là trí Vô phân biệt ở giai đoạn hoạt dụng, phân biệt và ngôn thuyết. Trí hậu đắc có thể xem như là thức đã được thanh lọc qua Vô phân biệt trí, là một đối tượng sở tri, hữu vi, thuộc tục đế. Cũng phân biệt và ngôn thuyết như hậu đắc trí, trí thù thắng tùy thuận là một đối tượng sở đắc thuộc tục đế liên quan đến cảnh giới của tu duy.

Theo Trung quán Tây Tạng, hai đế không phải là những khái niệm mơ hồ về chân, thiện, mỹ, mà là những đối tượng, như hiện tượng (*dharma*), cảnh (*visaya*), hữu (*sat*), hay pháp sở tri (*jneya*). Đế chân thật (truths) là đối tượng tồn tại đúng theo cách chúng xuất hiện, thật nghĩa theo sở kiến của hàng Thánh giả. Do đó, chỉ có Thắng nghĩa đế (*paramārtha-satya*) hay tánh Không mới là đế chân thật, Chân đế. Tất cả đối tượng khác đều hư giả, không phải là đế chân thật vì xuất hiện một cách mà tồn tại một cách khác. Tuy nhiên chúng thường được gọi là tục đế (*samvrti-satya*) hay phúc tục đế (Hán dịch chữ *samvrti-satya* theo Nghĩa Tịnh), vì đó là thật nghĩa theo sở tri của kẻ phàm phu với cái biết bị vô minh che phủ.

Như vậy sự phân chia hai đế y cứ trên các đối tượng sở tri (*jneya*) chứ không trên ‘chân lý’ (truth) tại vì tục đế không phải là chân lý. Hai đế là các cảnh giới phải thực chứng để được giải thoát và đạt Phật quả. Chẳng những cảnh giới là sở y của sự phân chia hai đế, ngoài ra hai đế bao hàm không thiếu sót hết thảy mọi cảnh giới. Bất cứ một sự vật nào chỉ có thể là một tục đế hay là một chân đế, không có đế thứ ba vì hai đế là một nhị phân (dichotomy) và triệt để loại trừ hỗ tương (mutually exclusive). A và B gọi là nhị phân nếu có thể bảo cái gì đó không hiện hữu nếu nó không phải là A hay là B. Một nhị phân A và B bao gồm hết thảy mọi hiện tượng thế nào để không có một phạm trù thứ ba, không có cái gì là vừa A vừa B, và không có cái gì là chẳng phải A chẳng phải B. Vì những cái được phân chia thành hai đế là đối tượng, mỗi đế là một hiện tượng, một cảnh, một hữu, hay một pháp sở tri. Như thế có nghĩa, tánh Không là một hiện tượng, một cảnh, một hữu, hay một pháp sở tri giống như hết thảy mọi đối tượng khác.

Giải thích *paramārtha* là một trí thù thắng tư biện thuộc tục đế, Thanh Biện đã chuyển đổi cách thông giải Nhị đế từ lập trường bản thể luận sang lập trường nhận thức luận, từ nội dung giáo lý ‘như thực’ (*yathabhutam*) chuyển sang một cảnh giới kinh nghiệm. Hai đế không chỉ quan hệ qua sự biểu dương bằng ngôn ngữ như Ngài Long Thọ đề cập trong Hồi tránh luận, mà quan trọng hơn nữa là quan hệ qua thời gian và nhân quả. Quan hệ này biểu dương một trình tự tu tập tiệm tiến qua các giai đoạn của Bồ tát đòi hỏi rất nhiều thời gian và được nói đến trong trong hai bài tụng 12-13, chương 3, *Tarkajvālā*, như sau: “Không thể leo lên chóp đài Chân đế mà không có thang tục đế. Bởi vậy trước hết phải chú tâm vào tục đế, khéo thông hiểu tự tướng và tổng tướng của sự vật.” Ngài Thanh Biện giải thích: “Không thể tức thời leo lên chóp đài đó. Tại vì nếu không leo thang tục đế qua bảy vô số kiếp thời không thể thành tựu viên mãn các độ, các lực, và các thắng trí.” Lấy cái thang làm thí dụ Thanh Biện bao gồm nhiều giai vị tu hành ở giai đoạn sơ khởi trên đạo lộ dẫn đến tánh Không.

Theo phái Tự Lập Luận Chứng, ở mức Chân đế, hiện tượng không tự tính, vô thể. Ở mức tục đế, chúng tồn tại theo một cách nào đó mặc dầu sự tồn tại không chân thật, và điều này được chứng minh bằng lập luận theo tục ước. Chẳng hạn, sự hiểu biết thông thường phân biệt thật với giả căn cứ trên khả năng tác dụng, như ảnh của một cái mặt trên gương tuy giống hệt cái mặt nhưng là giả vì không có khả năng tác dụng như một cái mặt. Dầu cái mặt trong ảnh đó không tự tính, nó vẫn tồn tại và có thể sắp hạng trong hai đế. Bởi vậy mỗi khi phát biểu ‘hiện tượng không tự tính’ thời các nhà Tự Lập Luận Chứng phụ thêm câu ‘ở mức Chân đế’. Họ cho rằng ở mức tục đế hiện tượng “tồn tại tự nhiên đúng như tự tướng của chúng” (*svalaksana-siddhi; rang gi mtshan nyid*

*kyis grub pa*). Tự tướng ở đây là bản chất hiện thực của các ngôn từ hay của những sự thể mà ngôn từ quy chiếu và phải được “tìm thấy” khi phân tích biện chứng được dùng để tầm cầu ý nghĩa cứu cánh của ngôn ngữ và tư duy. Nói “tồn tại đúng như tự tướng của hiện tượng” cũng như nói “hiện tượng có tự tính ở mức tục đế”. Bởi vậy ở mức tục đế có thể bàn luận và thi thiết những học thuyết về các hiện tượng mặc dầu ‘cứu cánh chúng là không’. Do đó, ngôn thuyết có ý nghĩa vẫn sử dụng được ở mức tục đế. Nếu biết sử dụng nhằm mục đích ngộ tha thời ngôn luận có thể hướng dẫn môn sinh tiệm tiến trên lộ trình tu tập. Cùng một lý do, thuyết cực vi của trường phái A tỳ đạt ma được lâm thời công nhận. Nhưng những gì phái A tỳ đạt ma cho là thật có ở mức Chân đế thời phái Tự Lập Luận Chứng cho là thật có ở mức tục đế mà thôi.

Nguyệt Xứng và phái Quy Mậu Luận Chứng bác bỏ mọi chủ trương nói trên. Chân đế bất khả thuyết, cho nên ngôn thuyết Chân đế là nguy tạo Chân đế. Tách biệt hai đế là đi lệch đường hướng của Ngài Long Thọ. Do đó khi tranh biện, các nhà Quy Mậu Luận Chứng không phô trương lập trường, không đề xuất một học thuyết nào. Luận thức phản chứng được dùng để chỉ đối phương thấy hệ quả phi lý suy ra từ chủ trương của họ. Đả phá các học thuyết là xiển dương Chân đế một cách gián tiếp. Bởi vậy không nên mà thật ra, không thể xây dựng tác thành một lý thuyết nào về tục đế. Các đối tượng thuộc tục đế đơn giản là những hiện tượng của kinh nghiệm thông thường được quy ước cộng đồng công nhận là thật có không qua một sự phân tích nào. Các nhà Quy Mậu Luận Chứng không quan tâm sáng lập học thuyết thông giải các đối tượng tục ước hay phân tích và bàn luận về chúng theo kiểu triết học Tây phương. Nói như thế không có nghĩa họ công nhận là đúng mọi ý kiến của người thường

mê muội làm chấp có thật ngã, thật pháp. Nói như thế có nghĩa là sự họ đơn giản thừa nhận không phân tích những sự vật và hiện tượng thường xảy ra trong kinh nghiệm hằng ngày là một phương pháp họ tiếp cận chân đế và một môi chất họ sử dụng để truyền thông với người đời.

Trong những tình huống tìm cách ngộ nhập bản thể của các hiện tượng, đặt ra những giả thuyết để giải thích cách vận hành của thế giới hiện tượng chỉ làm vấn đề thêm rối beng khó hiểu và ngăn trở sự tiếp cận tực đế một cách chính xác. Theo Nguyệt Xứng, thay vì làm sáng tỏ, hý luận làm mờ ám thêm. Chính ngay tực đế mới là phương tiện ngộ nhập chân đế, chứ lý thuyết về tực đế chỉ làm rời xa tực đế thường nghiệm.

Quan điểm trên là nguyên nhân vì sao trong những cuộc biện luận liên can đến vấn đề thực tại và hiện tượng các nhà Quy Mật Luận Chứng hạn chế từ ngữ và sự kiện trong phạm vi chủ trương của đối phương mà thôi. Họ triệt để tránh sử dụng luận sở y (lập luận y cứ vào thể tánh và nghĩa lý sai biệt của chơn năng lập, chơn hiện lượng, và chơn tỷ lượng), không để vướng vào ngôn luận đối tránh khả dĩ gây hiểu lầm rằng họ công nhận đề tài đang tranh luận là thực hữu. Nên nhớ rằng trong mọi biện luận giữa các nhà Trung quán và luận gia thuộc trường phái khác điểm tranh luận chính yếu là vấn đề thực hữu, vấn đề bản ngã của hiện hữu. Trung quán cực lực phản bác quan điểm của đối phương cho rằng hiện tượng thực hữu, hiện hữu có bản ngã. Bởi vậy, nếu ngôn luận các nhà Trung quán gây hiểu lầm họ thừa nhận hiện hữu có bản ngã tất nhiên luận pháp của họ sẽ mất hiệu lực thuyết phục.

Điểm quan trọng nên lưu ý là sự khác biệt giữa biện luận về sự tồn tại và biện luận về thuộc tính của một sự vật. Thí dụ

thường được nêu ra là biện luận về thể tính của âm thanh: Âm thanh là thường hay vô thường? Tuy chủ trương hoàn toàn đối lập nhưng cả hai bên đồng ý là đang nói đến cùng một sự vật gọi là âm thanh, một hiện tượng có thể quan sát. Điều hai bên không đồng ý là về thuộc tính của âm thanh.

Ngược lại, biện luận về sự tồn tại gặp ngay câu hỏi rất khó trả lời là tồn tại có phải là một thuộc tính hay không. Hiện giờ các triết gia Tây phương vẫn chưa hoàn toàn đồng ý với nhau về cách trả lời câu hỏi ấy. Có người nghĩ rằng nếu không có gì phi lý trong mệnh đề “Âm thanh hoặc thường hoặc vô thường” thì mệnh đề tương tự, “Âm thanh hoặc thật có hoặc không thật có”, cũng có thể chấp nhận được. Nhưng đó là một ảo tưởng tạo ra bởi cấu trúc ngôn ngữ của mệnh đề. Trong trường hợp đầu, vì khái niệm âm thanh không hàm ý sự phủ định thuộc tính thường hay vô thường cho nên khi sử dụng luận chứng phân tích ta có thể ly cách chủ thể và thuộc tính, mặc dầu trong kinh nghiệm chúng bắt tương ly. Trái lại, âm thanh và sự nó tồn tại là một, bất khả phân. Ta có thể thi thiết khái niệm một âm thanh thường còn hay một âm thanh vô thường, nhưng không thể thi thiết khái niệm một âm thanh không thật có, một âm thanh không có sự tồn tại. Tại vì không có sự tồn tại thì chẳng phải là một âm thanh, chẳng phải cái gì cả. Ngoài ra, ngay khi một sự vật được biết đến thì sự tồn tại hay tin tưởng vào sự tồn tại lập tức được hàm dung trong ngôn luận.

Vì những lý do trên, phái Quy Mậu Luận Chứng kết luận, trong những biện luận về sự tồn tại của hiện tượng, nếu thay vì tự bó mình trong công việc thẩm định giá trị của quan điểm đối phương lại lên tiếng đưa ra một lời xác quyết về hiện tượng đang tranh luận, thời chính ngay hành vi đó phải

chịu trách nhiệm hàm ý sự tán thành một chủ trương ngay tạo cho rằng hiện tượng thực hữu.

### **Quy Mậu và Tự Lập luận chứng.**

Sự phân biệt ngôn luận của hai hệ Trung quán Tây tạng như vừa trình bày trên y cứ vào phương pháp biện luận áp dụng trong những cuộc tranh luận liên can đến bản ngã của hiện tượng. Hai hệ ấy thường được gọi tên tiếng Phạn là Svātantrika và Prāsangika, do các học giả Tây Phương phiên dịch từ hai cụm từ Tây tạng, *rang rgyud pa* và *thal 'gyur pa*. Sự phân biệt ở đây là do sáng kiến của các học giả Tây tạng sử dụng như một phương pháp thuận lợi cho sự sắp hạng các quan điểm khác nhau của các tác giả Trung quán trong thời kỳ theo sau giai đoạn Nguyệt Xứng phê bình và chỉ trích Thanh Biện.

Nếu phân biệt mà chỉ y cứ trên sự sử dụng luận pháp phản chứng hay tự lập luận chứng thời kết quả là Phật Hộ và Nguyệt Xứng sắp hạng đứng về một phía, Thanh Biện và Sāntaraksita đứng về phía kia. Sự đồng nhất hóa quan điểm của Nguyệt Xứng và Phật Hộ là một điều dễ hiểu, nhưng sự sắp hạng Thanh Biện và Sāntaraksita về cùng một phía có vẻ không ổn đáng. Sāntaraksita ở vào thế kỷ 8 là nhà Trung quán rất được tôn sùng trong nhiều lãnh vực, triết lý Trung quán, luận lý Phật giáo, và mở đường truyền bá đạo Phật qua bên kia dãy Hi mã Lạp sơn. Được mời sang Tây tạng dưới triều vua Tri-song-day-dzen (740-798) Sāntaraksita nhận lãnh trách nhiệm tổ chức tu viện Tây tạng đầu tiên ở bSam-yas. Trong nỗ lực tổng hợp Trung quán với Du già, Sāntaraksita quả đã sử dụng tự lập luận chứng như Thanh Biện trước kia, nhưng nếu chỉ vì thế mà cho rằng Sāntaraksita và Thanh Biện đồng quan điểm thời tiêu chuẩn phân biệt thật quá đơn giản. Là vì hai vị cách nhau trong lịch



sử vào khoảng hai trăm năm, trong lúc đó Nguyệt Xứng xuất hiện gần như vào khoảng giữa hai vị. Như vậy, nếu cho rằng Sāntaraksita đồng quan điểm với Thanh Biện thời chẳng khác nào bảo rằng Sāntaraksita, một Đạo sư nổi tiếng tinh thông trong toàn lãnh vực triết lý và tôn giáo mà không hay biết gì về sự kiện lịch sử Nguyệt Xứng chỉ trích nặng nề và đích xác ngôn luận của Thanh Biện. Bởi thế sự phân biệt Svātantrika–Prāsangika căn cứ duy nhất trên phương pháp lập luận không hoàn toàn thích đáng để giải thích quá trình tiến hóa của Trung quán.

Một tập hợp tiêu chuẩn khác phân biệt và sắp hạng ba vị Đại sư, Thanh Biện, Nguyệt Xứng, và Sāntaraksita, y cứ trên cách thuyết giảng tục đế. Như trình bày trên, một trong những lý do Nguyệt Xứng chỉ trích Thanh Biện là theo quy tắc luận lý, sử dụng tự lập luận chứng là đương nhiên ngụ ý tán đồng quan điểm thực hữu của thể tính và thuộc tính của sự vật đang tranh luận. Thanh Biện cũng biết như vậy cho nên để ngôn luận nhất trí, Ngài sử dụng tự lập luận chứng y cứ trên quan điểm cho rằng ở mức tục đế hiện tượng tồn tại theo cách của chúng, “đúng như tự tướng của chúng”. Ngược lại, thái độ Nguyệt Xứng nghi ngờ vai trò của *pramāna* (lượng; nhận thức chân chính) trong sự thuyết minh tánh Không là nguyên nhân Ngài bác bỏ hoàn toàn sự tồn tại dù theo cách nào, ở mức tục đế hay mức Chân đế.

Tại Tây tạng, trước ngày Patsap Nyima Drak phiên dịch các tác phẩm của Nguyệt Xứng vào thế kỷ 12 và phái Quy Mậu Luận Chứng chiếm một địa vị có ảnh hưởng lớn, Trung quán được chia làm hai hệ phái. Sự phân biệt không theo tiêu chuẩn tổ chức luận pháp mà y cứ trên cách thuyết giảng tục đế. Đó là Sautrāntika–Mādhyamika (Kinh Lượng Bộ Trung quán), sáng tổ là Thanh Biện, và Yogācāra–Mādhyamika (Du

già tông Trung quán), sáng tỏ là Sāntaraksita. Phương pháp sắp hạng này có thể mở rộng để bao gồm phái Quy Mật Luận Chứng chủ trương tục đế là đối tượng cộng đồng nhất trí tri nhận.

Trong tập *Madhyamakālamkāra* (Kennard Lipman, ‘*A study of Sāntaraksita’s Madhyamakālamkāra*’, Ph. D. Dissertation: University of Saskatchewan, 1979), Sāntaraksita bằng một ẩn dụ tri nhận sự cần thiết phải tu tập đồng thời hai pháp Du già và Trung quán thời mới chứng đắc pháp Đại thừa:

“Tựa trên nền tảng duy tâm (*cittamātra*) thời liễu đạt ngoại vật không thật có, và nương vào giáo lý [Trung quán] này thời liễu đạt mọi pháp đều không.

Cỡi xe hai hệ thống ấy [tức là, Du già và Trung quán] và cầm vững dây cương pháp trí thời đắc pháp Đại thừa, mục tiêu của hai hệ.”

Tên của hai phái về sau được các học giả phái Mũ Vàng (dGe-lugs-pa) đổi thành Sautrāntika-Svātantrika-Mādhyamika và Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika để nhấn mạnh chúng thuộc cùng một hệ là Tự Lập Luận Chứng phái. Phái đầu do Thanh Biện sáng lập được gọi là Kinh Bộ-Tự Lập Luận Chứng là do phái này xác thuyết trưng tự Kinh lượng bộ rằng sự vật cảm giác qua năm thức thân đều là ngoại vật do cực vi hợp thành. Tuy nhiên, khác với Kinh lượng bộ ở chỗ không công nhận ngoại vật thật có và là chân đế. Mặt khác, Thanh Biện bác bỏ chủ trương của Du già cho rằng thế giới ngoại tại không hiện hữu, tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn.

Bàn về sự khác biệt giữa hai phái Kinh Bộ-Tự Lập Luận Chứng và Du già-Tự Lập Luận Chứng mKhas-grub-rje viết như sau: “Có hai phái Tự Lập Luận Chứng: Hai bậc Thầy

Thanh Biện và Jnānagarba (bổn sư của Sāntaraksita) chủ trương sắc (*rūpa*), âm thanh (*sabda*), v.v.. là ngoại vật vô cảm giác (*bāhyārtha*) khác với tâm (*citta*). Bậc Thầy Sāntaraksita và môn đệ chủ trương sắc, âm thanh, v.v... không phải là sự vật khác với tâm và không có ngoại vật nào hay sở y vô cảm giác nào của nhận thức tồn tại.” Như vậy các nhà Tự Lập Luận Chứng có quan điểm khác nhau đối với sự tồn tại theo quy ước của sự vật: phía Thanh Biện và Jnānagarba thừa nhận sự tồn tại của sự vật về mặt tục đế, phía Sāntaraksita thì không.

Thế tục đế tương ứng với thế giới thường nghiệm, cảnh giới nhận thức trong đó chúng sinh sống và tương tác. Đối với các nhà Trung quán, về mặt tu hành, thế tục đế hầu như là một phương tiện giao tiếp truyền thông giữa thầy với trò. Thầy cũng như trò đều phải bằng vào ngôn ngữ để truyền đạt và tiếp nhận. Nhằm khai thông Trung đạo, tức theo Ngài Long Thọ chỉ đường tu dưỡng ngộ nhập tánh Không, giáo lý của Phật cần phải thuyết giảng bằng nhiều cách khác nhau tùy theo trình độ hiểu biết của hàng thánh giả.

Cách thuyết giảng của Nguyệt Xứng và Phật Hộ có những đặc điểm sau đây. Khi biện luận về bản ngã của hiện tượng chỉ cần tháo gỡ lập luận sai lầm của đối phương, tránh dùng lời biện minh một quan điểm của chính mình, cũng như không lập một thuyết nào về tục đế. Về mặt Chân đế sự vật là không; về mặt tục đế chúng xuất hiện theo luật nhân duyên. Mọi hiện tượng tục ước được công nhận không phân tích đều là tục đế. Không biện hộ cho một thuyết nào về thể tính của hiện tượng, không gán hiện tượng một trạng thái tồn tại lâm thời nào. Thuyết giảng giáo lý Nhị đế như cách trên trông qua tưởng là giản dị, dễ hiểu, nhưng trên phương diện thực hành, thật quả không thế.

Một triết gia thực thể luận có thể chấp hiện tượng thật có trong cách thế nó xuất hiện. Nhưng khi bác bỏ quan niệm đó các nhà Quy Mậu Luận Chứng không hề có ý cho rằng hiện tượng không tồn tại. Trái lại, trạng thái chân thật của hiện tượng hoàn toàn siêu việt cả tồn tại và không tồn tại. Nó vi diệu, vượt ngoài khả năng tư duy và diễn đạt. Phái Quy Mậu Luận Chứng dùng phép hệ quả phi lý là để phát sinh nơi đối phương trí tỷ lượng suy đoán một tôn chỉ. Thí dụ trường hợp một đối phương chủ trương âm thanh là thường còn, âm thanh là do tạo tác mà có, và mọi pháp do tạo tác mà có đều vô thường. Trong trường hợp này, hệ quả của chủ trương đối phương phát biểu như sau:

“Hệ quả là chủ từ ‘âm thanh’ không phải do tạo tác mà có. Bởi tại thường còn.”

Trong hệ quả vừa phát biểu, ‘âm thanh không phải do tạo tác mà có’ là tôn và ‘thường còn’ là nhân. Nhân có ba tướng nhưng người phát biểu hệ quả không chấp nhận tướng thứ nhất (biến thị tôn pháp tánh), (1) ‘âm thanh là thường còn’, chỉ chấp nhận tướng thứ hai (đồng phẩm định hữu tánh), (2) ‘bất cứ gì thường còn thời tất nhiên không do tạo tác mà có’ và tướng thứ ba (dị phẩm biến vô tánh), (3) ‘bất cứ gì không không do tạo tác mà có thời tất nhiên vô thường’. Về phía đối phương cả ba tướng của nhân đều được chấp nhận. Do đó, đối phương không có cách gì để phản đáp hệ quả. Bởi vì đã chấp nhận mệnh đề (1) nên đối phương không thể đáp lại nhân thiếu tướng thứ nhất, nghĩa là nhân không xác lập như một thuộc tính của chủ từ. Bởi vì đã chấp nhận mệnh đề (2) và (3) nên đối phương không thể đáp lại nhân thiếu hai tướng kia. Ngay cả mệnh đề tôn ‘Âm thanh không phải do tạo tác mà có’ đối phương cũng không thể chấp nhận, vì làm như thế thời phản lại chủ trương của mình.

Hệ quả phát biểu trên dồn đôi phương vào thế phải cân nhắc lại chủ trương của mình hầu tránh khỏi một hệ quả không như ý là ‘âm thanh không phải do tạo tác mà có’. Trí tỷ lượng mà phép phản chứng phát sinh nơi một đôi phương thông minh có thể áp dụng quy tắc luận lý mà suy ra luận chứng nhân minh sau đây từ hệ quả phát biểu trên.

“Chủ từ ‘âm thanh’ là vô thường. Bởi tại do tạo tác mà có.”  
Như vậy, phép phản chứng khiến đôi phương suy ra mệnh đề tôn: “Âm thanh là vô thường.”

Cả hai phái Tự Lập Luận Chứng và Quy Mậu Luận Chứng đều sử dụng phép phản chứng và luận chứng nhân minh. Phái Tự Lập Luận Chứng dùng phép phản chứng để phá hủy sự đối phương chấp thủ một quan điểm sai lầm. Nhưng khác với hệ Quy Mậu Luận Chứng chủ trương chỉ cần phát biểu một hệ quả phi lý là đủ, họ nhận thấy sau đó phải sử dụng thêm luận chứng nhân minh mới có thể thuyết phục đôi phương. Trên thực tế, phát biểu một hệ quả phi lý mà không thêm một lời giải thích theo cách của Quy Mậu Luận Chứng chỉ có kết quả khi nào đối phương đủ trí thông minh và sẵn sàng chịu nghe lý lẽ. Bởi vậy Nguyệt Xứng cho rằng trong trường hợp đối phương không thừa nhận hệ quả của chủ trương chính họ đề ra thời tổ chức thêm luận chứng nhân minh để giải thích cũng vô ích. Thật ra, trong các biện luận giữa các nhà Quy Mậu Luận Chứng với nhau, họ vẫn sử dụng luận chứng nhân minh. Chung cùng, điểm hai hệ phái Trung quán tranh luận không phải về phép lập luận mà là phương tiện nào cần thiết và hữu hiệu nhất để phát sinh nơi đối phương khái niệm tánh Không tức quan điểm cho rằng hiện tượng không thật có, mọi pháp đều không.

Tánh thành thật và trí minh mẫn của đối phương cũng như tính chất chính xác và nhất trí của luận pháp ảnh hưởng

nhiều đến hiệu quả của phép phản chứng. Đối phương có khuất phục trước kết quả của luận pháp tấn công và tìm cách ứng dụng kết quả ấy để cầu chánh pháp hay không là tùy thuộc chẳng những trí thông minh mà cả công đức của đối phương nữa. Công đức chứa nhóm của đối phương có đủ để phát huy trí tuệ liễu tri tánh Không hay không?

Theo pháp môn tích không quán dùng quán sát và phân tích để thấy mọi pháp vô sanh [vô sanh, không, vô tự tính, và bất nhị, theo *Lãng già*, là những khía cạnh khác nhau của tánh Không] thiền giả có thể tổ chức luận pháp gồm một mệnh đề tôn: “Chủ từ ‘sự vật’ là vô sanh” và tứ cú bốn nhân Ngài Long Thọ đề cập trong bài tụng I.1, *Trung luận*: “Không có bất cứ sự vật nào ở bất cứ nơi nào sinh từ chính nó, từ những cái khác nó, từ cả hai cộng lại, hay không có nguyên nhân” [Xin xem bài *Nhân duyên và Tứ cú, Tánh khởi và Duyên khởi*, Hồng Dương]. Sự sinh nói ở đây là sự sinh-có-tự-tính chứ không phải là sự sinh suông mà thôi. Mỗi nhân được xem như là một tôn hay một kiến giải. Các nhân đều là những phủ định tuyệt đối không hàm chứa một khẳng định nào thay thế, như phản bác kiến giải ‘không sinh từ chính nó’ không có nghĩa là công nhận kiến giải đối nghịch ‘sinh từ những cái khác nó’. Tuy nhiên, chúng hàm chứa một phủ định tuyệt đối khác đồng loại. Đó là ‘sự vật là vô sanh’. Luận pháp chứng minh sự vật vô sanh không xác lập sự vật là sự hữu do ngôn thuyết hay do ước định. Nghĩa là, khi tỷ lượng hay hiện lượng tri nhận được tánh Không thời cái mà thiền giả thực chứng là *thiếu vắng* sự sinh-có-tự-tính chứ không phải là *có mặt* sự sinh giả danh. Vì bốn kiến giải phủ định trên có công dụng chứng minh một kiến giải khác, ‘sự vật là vô sanh’, cho nên có thể sắp đặt chúng lại thành một luận thức như trên.

Khi do phân tích mà bác bỏ một kiến giải như ‘sinh từ những cái khác nó’, thời chừng ấy thôi cũng đủ xác lập ‘sự vật là vô sanh’. Tuy nhiên vì bốn kiến giải của tứ cú bao gồm hết thấy mọi khả năng tồn tại có tự tính cho nên vẫn cần khảo sát thêm vấn đề sinh khởi tựa trên quan điểm của ba kiến giải kia. Xác lập được ‘sự vật là vô sanh’ sau khi hội đủ lý do để bác bỏ cả bốn kiến giải tức là xác lập sự vật là vô tự tính bởi vì điều kiện để sự vật tồn tại có tự tính là sự sinh-có-tự-tính. Thực chứng thiếu vắng sự sinh-có-tự-tính của một sự vật tức là thực chứng tánh Không của sự vật ấy. Đó là một chi của tiến trình tu tập nhằm phá chấp các pháp thật có. Người thường không hay phân tích để thiết định nhân và quả hoặc đồng hoặc khác, hoặc cả hai hoặc không đồng không khác. Tuy nhiên, nếu sự vật tưởng là tồn tại có tự tính quả thật tồn tại có tự tính thời tất nhiên sự vật đó tồn tại trong cách thể của một trong bốn kiến giải nêu trên. Do đó, sự phủ nhận bốn khả năng tồn tại trên mình chứng sự vật nhận lầm là tồn tại có tự tính thực ra không thật có. Do phá chấp tướng phần là thật có như vậy mà sự chấp kiến phần là thật có dần dần cũng bị phá. Nếu không dùng luận chứng nhân minh theo phái Tự Lập Luận Chứng để hướng dẫn thời hạng người tu hành có căn cơ không cao hay chậm lụt khó lòng thực chứng tánh Không của sự vật.

Theo phái Quy Mậu Luận Chứng sử dụng phương pháp phê bình theo thuyết tánh Không, Chân lý chỉ có thể đạt được bằng phủ định hay bài bác mọi hý luận. Phá và chỉ có phá mới có thể thực chứng chân lý cứu cánh. Tiếp cận tánh Không theo cách này thích hợp với hạng người có căn cơ cao, có tâm nhạy bén, có thể trực tiếp thể nhập tánh Không không thông qua phân tích bằng ngôn ngữ và lý luận.

Ngược lại, lập cước trên luận pháp nhân minh phái Tự Lập Luận Chứng đương nhiên chọn một tôn chỉ nương đó mà giải thích kinh nghiệm thế tục. Phương pháp thuyết giảng của phái này có thể xếp vào loại tiệm giáo, chỉ đường tu tập theo một diễn trình tiệm tiến đòi hỏi nhiều thời gian. Trong tình huống này do paramārtha được giải thích là trí hậu đắc cho nên có thể phân cách kinh nghiệm theo Chân đế và kinh nghiệm theo tục đế. Hai đế được tách riêng, tháo gỡ, và trình bày bằng ngôn từ và khái niệm. Sự phân cách thi thiết sự tương phản giữa công ước và tuyệt đối. Về mặt tuyệt đối, không có phân biệt nào khả dĩ xác lập. Quán sát phân tích hiện tượng chỉ thực hiện theo công ước về mặt tục đế. Phương pháp phân tích khác nhau tùy theo đối tượng. Có hai: một, gọi là phân tích thù thắng nhằm nghiên cứu và xác lập tánh Không của hiện tượng, và hai, gọi là phân tích công ước nhằm xác định một sự vật thật có hay không tùy thuận quy ước cộng đồng.

Trí Vô phân biệt không tầm tư phân tích và không phủ định sự tồn tại có tự tính. Ở mức tục đế trí thù thắng tùy thuận sử dụng ngôn ngữ và luận lý theo quy ước cộng đồng để phân tích xác định một đối tượng là thật có hay không ở mức Chân đế. Khi bảo một hiện tượng là “vô tự tính ở mức Chân đế” thời theo Thanh Biện có nghĩa là vin vào một sự phân tích bằng tự lập luận chứng trí thù thắng tùy thuận xác lập hiện tượng không tự tính ở mức Chân đế. Đối phương cho rằng sử dụng tự lập luận chứng là có lỗi. Sau đây là một thí dụ trong Tarkajvāla cho thấy cách Thanh Biện phản đáp khi đối phương nêu lỗi sử dụng tự lập luận chứng (svatantra-anumāna) tức loại luận chứng mà hệ phái của Thanh Biện mang tên. Luận chứng thí dụ được thành lập để thuyết minh các đại, đất, nước, gió, lửa không có tự tính, có thể tổ chức thành bốn phần như sau:



Chủ từ: Địa đại, v.v...

Thuộc từ: không có tự tính ở mức Chân đế,

Nhân: bởi vì sinh khởi từ nhân và duyên,

Dụ: như thức.

Kết hợp chủ từ với thuộc từ tạo thành mệnh đề tôn, tức là đương nhiên xác nhận tôn thể “Địa đại, v.v... không có tự tính ở mức Chân đế”, điều mà Thanh Biện muốn chứng tỏ không phạm lỗi *vitandā*. Tuy vậy, thuộc từ đặt ra một câu hỏi rất khó giải đáp. Theo cách tổ chức luận chứng trong thí dụ này, kết luận thuộc cảnh giới của Chân đế chứ không thuộc cảnh giới của tục đế là cảnh giới của ngôn từ và khái niệm. Như vậy Thanh Biện làm thế nào để có thể sử dụng ngôn từ và khái niệm trong cảnh giới thù thắng?

Hỏi: “*Paramārtha* siêu việt phân biệt và ngôn ngữ. Một phủ định tự tính của sự vật là thuộc cảnh giới ngôn ngữ. Đó là lý do sự phủ định của ông không thành.”

Đáp: “*Paramārtha* có hai nghĩa. Một nghĩa, xuất thế gian, vô nhiễm, pháp tánh ly ngôn, vô vi. Nghĩa thứ hai là thức phân biệt ngôn thuyết, hữu vi, gọi là thanh tịnh thế gian trí tùy thuận sự tích lũy công đức và trí tuệ.”

Vì *paramārtha* được hiểu là có hai nghĩa nên Chân đế tuy chỉ một, nhưng trí thù thắng có đối cảnh là Chân đế thời hai. Đây là hai mức kinh nghiệm khác nhau đồng một cảnh giới. Một mức vô hý luận, một mức có hý luận. Kết quả phân cách hai mức kinh nghiệm như vậy cho phép Thanh Biện dùng ngôn ngữ biểu thuyên ở mức “thù thắng”, đồng thời trên danh nghĩa vẫn duy trì ý nghĩa của Thật tướng mà Bồ tát Long Thọ nói đến trong bài tụng *Trung luận* XVIII.9. Trong một lần tranh luận, Thanh Biện nhắc lại bài tụng “định nghĩa

Thật tướng” này để trả lời đối phương rằng Ngài không phạm lỗi vitandā.

Hỏi: “Nếu ông cho rằng có thể tư duy được Thật tướng bằng cách loại trừ hoàn toàn tự tính của sự vật, tự tính được quan niệm một cách sai lầm bởi người khác, thì ông phải đề ra một định nghĩa về Thật tướng. Nếu không thì ông đã bác bỏ lập trường của người khác mà không xác định lập trường của mình. Như thế là phạm lỗi vitandā.”

Đáp: “Nếu định nghĩa Thật tướng có thể nói ra thì phải được nói ra. Nhưng nó không phải là một đối tượng nói ra được (phi năng thuyết). Tuy nhiên, để khích lệ người sơ cơ phát khởi, do trí phân biệt quán sát, nên nói rằng: “Không do duyên bởi cái khác, tịch tĩnh, không bị hý luận bởi các hý luận, không bị phân biệt, không đa thù, đó là tướng của thực thể (Thật tướng)” (*Trung luận* XVIII.9. La Thập: Tụ tri bất tùy tha/ Tịch diệt vô hý luận/ Vô dị vô phân biệt/ Thị tác danh Thật tướng./).

Thanh Biện chú giải: “Do không có sự phân biệt nên Thật tướng không bị hý luận bởi các hý luận. Do không bị hý luận bởi các hý luận nên là cảnh giới sở hành của trí vô phân biệt. Vì là cảnh giới sở hành của trí vô phân biệt nên không phải duyên từ cái khác. Cái không phải là duyên từ cái khác thì không có sự vận hành của ngôn ngữ. Vì vậy Thật tướng vượt ra ngoài sự hiển thị bởi ngôn ngữ của hữu thể. Nó không phải là một đối tượng nói ra được. Do tất cả các pháp xuất hiện như là sự phủ định của tự tính nên nói rằng tự tính của Thật tướng có thể được phân biệt. Thật tướng là vô sanh do thẩm sát âm vận, phù hợp với sự sanh bằng nguyên lý vô sanh là do nhận thức bởi trí vô phân biệt. Như vậy, Thật tướng được biểu thị thông qua cửa phương tiện tự chứng tri nên trên thực tế một định nghĩa Thật tướng đã được nói ra.

Chúng tôi không phạm lỗi *vitandà* và lời chỉ trích của ông không thành.” (Peking Tripitaka. Vol. 95. p. 227 folio 237a-b).

Thật ra, sự giải thích trí “tùy thuận đối cảnh thù thắng” mà Thanh Biện gọi là trí thù thắng tùy thuận, không hạn chế trí này chỉ là trí hậu đắc. Theo Kamalasila, đệ tử xuất sắc nhất của Santaraksita, các trí phát khởi do Thánh giáo lượng, tỷ lượng, và nhiệt liệt tu tập thiền định đều là nhận thức chân chính. Chúng đều gọi là thù thắng bởi tại đối cảnh của chúng là thù thắng. Như vậy trí thù thắng tùy thuận bao gồm luôn ba tuệ, “cái tuệ do nghe mà có và biết nghĩa của cái nó nghe, cái tuệ do nghĩ mà có và biết nghĩa của cái nó nghĩ, cái tuệ do tu chỉ quán mà có và biết nghĩa của cái nó tu.” Các tuệ này đều là trí phân biệt tư duy.

Mặc dầu kiến lập thêm phạm trừ trí thù thắng tùy thuận và xác quyết rằng trí này là trí phân biệt tư duy xác lập các hiện tượng thật có hay không ở mức Chân đế bằng sự phân tích cách chúng tồn tại, Thanh Biện không có ý phủ nhận sự cần thiết tu thiền đẳng dẫn phối hợp quân bình thiền tập trung và thiền phân tích trong sự xác định tánh vô tự tính của các hiện tượng ở mức Chân đế. Theo Ngài, sự thông đạt cách tồn tại của các hiện tượng ở mức Chân đế không cần đợi đến khi tiến vào Kiến đạo. Mọi trí thù thắng tùy thuận phát sinh trong hai giai đoạn Tư lương và Gia hạnh đều đủ khả năng tầm tư về cách tồn tại của một đối tượng và sau đó đủ khả năng xác quyết đối tượng không thật có ở mức Chân đế. Chính các tầm tư và như thật trí ở trong hai giai đoạn đầu của đạo lộ là nguyên nhân phát khởi sự trực tiếp nhận thức tánh Không ở giai đoạn ba, Kiến đạo.

Như vừa trình bày trên, Thanh Biện nhấn mạnh điểm người phàm cần phải chuyên tâm phân tích thực tại, lý luận và phân

tích đủ khả năng dẫn đến sự thông đạt tánh Không của sự vật ở mức Chân đế. Do gọi tên “thù thắng” cái “ý thức thuộc chủng loại đa văn huân tập và thuộc về tác ý đúng lý” sẵn có trong mọi chúng sinh, Ngài đã nhiệt tâm biện hộ một chỗ đứng cho lý luận và phân tích trên đạo lộ tu chứng.

Thanh Biện bị Nguyệt Xứng đả kích trên nhiều phương diện: chỉ trích Phật Hộ một cách sai lầm, lập luận có lỗi, nhận định lầm lạc bản tính lập luận, ngộ giải tánh Không, thác nhận ngôn từ và vật thể chúng quy chiếu là tồn tại có tự tính. Trước hết Nguyệt Xứng phản bác những lời Thanh Biện chỉ trích cách Phật Hộ luận giải bài tụng đầu của Phẩm I: Quán nhân duyên, Trung luận, (Xem bài Nhân duyên và tứ cú. *Tánh khởi và Duyên khởi*. Hồng Dương) Mục đích biện hộ là (1) chứng minh phép phản chứng đủ khả năng làm phát sinh nơi đối phương trí tỷ lượng suy ra tôn chỉ chân chính; chỉ rõ (2) tự lập luận chứng không nhất trí với triết lý Trung quán, và (3) cùng với hệ quả phi lý, các từ ngữ trong lời chú giải của Phật Hộ được sử dụng nhằm trình bày một luận chứng năm chi chân chính: tôn, nhân, dụ, hiệp, và kết.

Hơn nữa, khi sử dụng phép phản chứng, Phật Hộ không đưa ra tôn chỉ nào của cá nhân để xác lập. Do đó, tự lập luận chứng do Thanh Biện đề ra chẳng những không công hiệu nếu đối phương không khuất phục trước quy mâu luận chứng mà còn phạm lỗi đã xác quyết một tôn chỉ cá nhân nữa. Bình luận trên của Nguyệt Xứng được xem như tuyên ngôn chính thức về lập trường của phái Quy Mâu Luận Chứng và xác định sự khác biệt căn bản đối với phái Tự Lập Luận Chứng.

Một tự lập luận chứng đúng cần giả định sự thực hữu của những phần tử được hai bên đồng công nhận. Nhưng vì nhà Trung quán không công nhận một sự tồn tại có tự tính với bất cứ phần tử hay hữu thể nào nên khi đưa ra lý lẽ bác bỏ sự

sanh khởi chẳng hạn, dụng ý của họ là chứng minh không một phần tử hay hữu thể nào thực hữu. Trong tình huống này họ không thể sử dụng tự lập luận chứng vì làm như vậy tức tự gây mâu thuẫn trong lập luận. Nguyệt Xứng đưa ra nhiều thí dụ tự lập luận chứng của Thanh Biện, nêu rõ những sai lầm, và buộc tội Thanh Biện là chỉ muốn khoe bày tài năng lập luận của mình. Tuy công nhận triết lý Trung quán mà vẫn thi thiết tự lập luận chứng mọi khi xác lập tự tánh Không của sự vật, bởi thế mới phạm nhiều lỗi lầm trong lập luận.

Đối với Thanh Biện, vì hiện tượng được xác lập là tồn tại tự nhiên đúng như tự tướng của chúng, và được xác lập là tồn tại từ chính phía của chúng cho nên theo công ước không thể phủ nhận sự tồn tại có tự tính của chúng. Chỉ khi nào khoác thêm cho sự tồn tại có tự tính phẩm cách “ở mức Chân đế” hay “thực hữu” thời khi ấy mới có thể phủ nhận. Chúng tồn tại đúng như tự tướng của chúng, nhưng không tồn tại đúng như tự tướng của chúng ở mức Chân đế. Đối với phái Tự Lập Luận Chứng, thực hữu, tồn tại ở mức Chân đế, tồn tại không thi thiết bởi một chân tri lượng, và tồn tại có khả năng đương đầu sự phân tích biện chứng đều là đối tượng của sự phủ định và không hiện hữu ngay cả ở mức tục đế. Tồn tại đúng như tự tướng của đối tượng, tồn tại từ chính phía của đối tượng, tồn tại có tự tính, và tồn tại có khả năng chịu đựng sự phân tích tâm cầu đối tượng mang danh xưng đều được xác quyết là tồn tại theo công ước.

Ngược lại, phái Quy Mậu Luận Chứng chủ trương hiện tượng không tồn tại có tự tính ngay cả ở mức tục đế. Do đó khi phủ định sự tồn tại có tự tính hay sự tồn tại từ chính phía của hiện tượng phái này nhận thấy không cần thiết phải khoác thêm phẩm cách “ở mức Chân đế” hay “thực hữu”. Bởi vì nếu cái gì tồn tại có tự tính hay tồn tại đúng như tự

tướng của nó thời tất nhiên nó thực hữu và tồn tại ở mức Chân đế. Trong *Madhyamakāvātāra*, từ chủ trương của Thanh Biện cho rằng theo công ước hiện tượng tồn tại đúng như tự tướng của chúng, Nguyệt Xứng suy ra bốn hệ quả phi lý, tương ứng với bốn tri lượng: hiện lượng, tỷ lượng, thí dụ lượng, và chí giáo lượng.

(1) Nếu sự vật được xác lập tồn tại từ chính phía của chúng, chúng sẽ được xác lập trong thực tại và sẽ được chứng tri bởi trí đẳng dẫn của một Thánh giả. Tuy nhiên, khi tánh Không được thực chứng thời hiện tượng thực hữu không xuất hiện. Như vậy có nghĩa, một là không có hiện tượng thực hữu, hai là đã bị trí đẳng dẫn hủy diệt. Vì Thanh Biện xác quyết hiện tượng thực hữu, hệ quả phi lý là trí đẳng dẫn hủy diệt hiện tượng tồn tại có tự tính.

(2) Nếu hiện tượng tồn tại có tự tính, hệ quả phi lý là các đối tượng tục ước có khả năng đương đầu phép phân tích biện chứng bởi vì chúng thực hữu.

(3) Nguyệt Xứng phát biểu hệ quả thứ ba gọi là “hệ quả của sự không phủ định sự sinh khởi có tự tính” như sau: “Mọi luận chứng phân tích trình bày cho thấy tính cách phi lý của sự sinh khởi từ chính nó và sự sinh khởi từ cái khác nó ở mức Chân đế cũng cho thấy tính cách phi lý ấy ở mức tục đế. Như vậy thuyết sinh khởi của ông có công dụng gì?” (Phẩm VI. Bài tụng 36) Phân cách tự tướng (*svalaksana*) với tự tính (*svabhāva*) và phủ định tự tính, đồng thời cảm thấy cần có tự tướng để duy trì một trật tự luận lý trong thế giới hiện tượng, Thanh Biện xác thuyết một bản chất hiện thực theo công ước, hiện tượng có tự tính ở mức tục đế. Nguyệt Xứng chỉ trích Thanh Biện sử dụng ngôn ngữ sai lầm bởi theo định nghĩa, “công ước” là “tương đối, tức không phân tích tằm cầu bản chất hiện thực, giả danh”. Vì vậy không thể có hiện

tượng có tự tính theo công ước. Về mặt luận lý hệ quả này kết nối tự tướng với tự tính và cho thấy Thanh Biện đem tự tính bị phủ định ở mức Chân để trở lại thế giới hiện tượng.

(4) Nếu hiện tượng tồn tại có tự tính, hệ quả phi lý là đức Phật sai khi dạy rằng vạn pháp đều vô tự tính: “Kàsyapa! Không phải khái niệm tánh Không đã làm cho mọi sự vật đều trở nên không. Thực ra, chúng đều là không, gián dị chỉ có thế.” (Kinh *Bảo tích*).

Thanh Biện quả đã tự mâu thuẫn khi xác quyết hiện tượng một đằng, là do nhận thức thi thiết, và đằng khác được xác lập tồn tại đúng như tự tướng của chúng. Tuy cả hai phái Tự Lập và Quy Mậu đều chấp nhận hiện tượng được thi thiết bởi một chân tri lượng nhưng phái Quy Mậu Luận Chứng hiểu thi thiết có nghĩa là sử dụng ngôn ngữ tục ước để gọi tên, chỉ định một sự vật cho cơ sở được định danh. Định danh hoàn toàn có tính cách chủ quan. Không thể tìm thấy sự vật chỉ định nơi cơ sở mang danh xưng, cách tồn tại của sự vật chỉ định chỉ là danh tự giả tướng. Phái Tự Lập Luận Chứng xác quyết hiện tượng được thi thiết theo công ước bởi một nhận thức chân chính mà hiện tượng có khả năng xuất hiện như một đối tượng. Phái này chẳng những chủ trương không có cách tồn tại nào không thi thiết bởi một nhận thức mà hiện tượng có khả năng xuất hiện như một đối tượng, ngoài ra còn xác quyết cách tồn tại như vậy không chỉ là giả danh. Cái gì tồn tại tất phải tồn tại đúng như tự tướng của nó. Cách tồn tại tùy thuộc cơ sở mang danh xưng và tác dụng định danh của trí phân biệt. Sự tồn tại của đối tượng cũng thi thiết bởi khả năng hiện tượng của nó. Như vậy, nhận thức thi thiết một cái gì tồn tại chính từ phía của đối tượng.

Đối với phái Quy Mậu Luận Chứng, khả năng thi thiết sự tồn tại của một đối tượng chỉ có ở nơi nhận thức. Cụm từ “tồn tại

một cách khách quan” gọi nơi các nhà Quy Mậu ý nghĩ đối tượng tồn tại là tồn tại chính từ phía của chúng, tồn tại có tự tính. Như vậy, hai phái đồng một chủ trương là không có tồn tại khách quan không thi thiết bởi nhận thức. Nhưng đi xa hơn phái Tự Lập, phái Quy Mậu thêm rằng cũng không có tồn tại khách quan thi thiết bởi nhận thức. Khiếm khuyết một sự tồn tại thi thiết bởi nhận thức như vậy là tự tánh Không tức tánh Không của sự tồn tại có tự tính. Nguyệt Xứng cho rằng Thanh Biện phủ định chỉ một ngã thể thô của các pháp và khẳng định một ngã thể tế của các pháp, sự tồn tại có tự tính ở mức tục đế. Phái Quy Mậu luận chứng phủ định cả hai phần, thô lẫn tế.

Theo các nhà Trung quán lỗi lầm trọng đại Thanh Biện phạm phải là đã phản lại yếu chỉ “không quy chiếu” của Trung quán, gán ghép tự tính vào các ngôn từ của một mệnh đề hay vào những sự thể mà ngôn từ quy chiếu. Trong *Prasannapadā (Tịnh Minh Cú Luận)*, Nguyệt Xứng đã phá sự thi thiết “tự tướng” (*svalaksana*) ở mức tục đế tưởng làm nêu có một cơ sở hiện thực quy chiếu thời ngôn ngữ tác dụng có hiệu quả trong thế giới hiện tượng. Ngài không nêu tên những ai chủ trương như vậy, nhưng trong thực tế có nhiều hệ phái Phật giáo, từ Vaibhāsika (Tì bà sa) đến Svātantrika (Tự Lập Luận Chứng), nghĩ rằng có thể phân tích ngôn ngữ ở mức tục đế và tìm thấy ở đằng sau một cơ sở hiện thực mà họ không thấy có ở mức Chân đế. Thanh Biện tuy không trực tiếp xác quyết một cách minh bạch “tự tướng” là bản chất hiện thực của ngôn ngữ nhưng vì phân cách tục đế thành một cảnh giới riêng biệt với dụng ý đem tự tính bị phủ định ở mức Chân đế trở lại trong ngôn ngữ sử dụng theo tục ước, cho nên kể như là đối tượng bị Nguyệt Xứng đã kích.



Trong *Legs bShad sNying po* (Giáo sư Thurman dịch Anh: *Essence of True Eloquence*. Tạm dịch Việt: *Bản thể của Biện tài chân thật*), một kiệt tác của Tsongkapa, sáng tỏ tông phái Phật giáo Mũ Vàng, có trung dẫn luận chứng của Nguyệt Xứng phản bác Thanh Biện đã vin vào những thí dụ, “thân của một cái chày” hay “đầu của Rāhu”, để biện minh cho sự sử dụng mệnh đề “Tánh cứng là tự tướng của địa đại” như một phát biểu theo công ước có thể chấp nhận được. Rāhu là một con quỷ thần thoạt toàn là đầu không có thân và cái chày toàn là thân không có đầu. Ở đây “đầu” và “Rāhu” như “thân” và “chày” đều quy chiếu cùng một vật thể, “tánh cứng” và “địa đại” cũng vậy.

Lời chỉ trích nhắm vào khái niệm “tự tướng”, một khái niệm người thường không bao giờ nghe nói đến. Dầu sao câu “tánh cứng của địa đại” còn thích hợp với thí dụ trên, chứ khái niệm “tự tướng” thời người nghe không bao giờ hỏi “tự tướng của cái gì?” mà chỉ thắc mắc “tánh cứng của cái gì?” Tsongkapa bàn rằng theo quy ước truyền thông thường lệ mỗi lần nghe nói đến “thân” và “đầu” thời theo thói quen, hỏi ngay “thân của ai?” và “đầu của ai?” Kẻ phát ngôn phải trả lời “thân của chày” và “đầu của Rāhu” để đánh tan sự nghi ngờ của người nghe hầu tránh hiểu lầm thân ở đây là của một cái gì không phải chày và đầu không phải là đầu của Rāhu. Thí dụ trên không phù hợp với trường hợp phát biểu “tánh cứng là tự tướng của địa đại”, tại vì không địa đại nào mà không cứng, cho nên không cần đánh tan mỗi nghi ngờ nào cả.

Có hai luận cứ để bác bỏ thí dụ trên. Thứ nhất, Nguyệt Xứng bảo rằng có thể chấp nhận tu sức (*visesana*; sửa đổi hay hạn chế ý nghĩa) một từ bằng một từ khác quy chiếu cùng một sự thể chừng nào nghi ngờ về sự kiện hai từ ấy đồng nhất. Đây

là trường hợp dùng từ “chày” và từ “Ràhu” tu sức theo thứ tự hai từ “thân” và “đầu” vì có sự nghi ngờ thân không phải của chày và đầu không phải của Rāhu. Tuy nhiên, không có nghi ngờ nào trong trường hợp tự tương và địa đại đồng nhất vì theo định nghĩa, tự tương đồng với địa đại. Phát biểu “tự tương của địa đại” là vi phạm quy tắc công ước vì đã sử dụng hai từ trong một nối kết văn phạm chỉ hợp lệ khi nào hai từ ấy có thể quy chiếu sự thể khác nhau.

Luận cứ thứ hai thắt chặt hơn: “tự tương” là một từ không thể chấp nhận được. Nó là một thuật ngữ giả trang một từ ngữ thông thường, bởi thế không thể chấp nhận trong bất kỳ nối kết văn phạm nào theo quy ước cộng đồng. Trong mệnh đề “Tánh cứng là tự tương của địa đại”, tánh cứng đồng nhất với tự tương, tánh cứng = tự tương, thời đây đúng là một phát biểu triết học, nghĩa là, thuộc cảnh giới của trí phân biệt truy cứu bản chất Tuyệt đối. Vì vậy mệnh đề đó không thể xác lập ở mức tục đế. Tục đế chỉ được xác lập khi không thẩm sát phân tích. Nếu thẩm sát phân tích ngôn từ tục ước để tìm sự thể quy chiếu chân thật của chúng thời các ngôn từ ấy không còn được sử dụng theo công ước.

Cũng như Bồ tát Long Thọ, Nguyệt Xứng xác nhận không tìm cách hủy hoại cấu trúc của ngôn ngữ thông thường như phá thực thể luận chỉ trích, mà chỉ đặt ngôn ngữ trở lại trên cơ sở chính đáng của nó, nghĩa là trên quy ước cộng đồng. Ngài trình bày quan điểm của Ngài về dụng của ngôn ngữ ở mức tục đế khi giải đáp đôi phương bất bẻ rằng nếu luận cứ của Ngài đúng thời câu “đầu của Ràhu” cũng không thể chấp nhận như câu “tự tương của địa đại”, tại vì phân tích sẽ tìm thấy đôi tượng quy chiếu của chúng đồng nhất. Ngài giải thích: “Nếu ông bảo rằng thí dụ áp dụng được vì phân tích chứng minh [chày và Rāhu] không gì khác là thân và đầu,

bởi chỉ có thân [của chày] và đầu [của Rāhu] là được tìm thấy thời tôi cho ông biết là không phải như vậy. Lý do là theo quy ước xã hội, một phép phân tích như thế không được ứng dụng và hơn nữa, sự vật của thế giới chỉ tồn tại chừng nào không bị thâm sát phân tích. Mặc dầu phân tích cho thấy không có ngã đồng hay khác với sắc, v.v... , nhưng trên quan điểm thế tục, [một cái ngã như thế] tồn tại là do hồ tương y tồn với các uân. Rāhu và chày cũng vậy. Do đó, thí dụ không thành. Cũng thế, sau khi phân tích, không tìm thấy sự thể được tu sức như địa đại, v.v... , tách riêng với tu sức từ như tánh cứng, v.v... , và không có tu sức từ không có gì để tu sức tách riêng với sự thể được tu sức. Đó chỉ là công ước. Vì vậy các bậc Thầy (Bồ tát Long Thọ và Đề Bà) giải thích tồn tại là tồn tại trong cách thế hồ tương y tồn (*parasparāpeksā siddhih*) thuần túy công ước. Phải chấp nhận sự tồn tại trong cách thế như vậy. Nếu không, thời tục ước không còn là tục ước và trở thành Thật tướng (*tattva*).” Nguyệt Xứng cho rằng tồn tại là một quy ước xã hội cho nên không thể trình bày nó qua ngã phân tích.

Mấy lời giải thích trên cho thấy điểm tranh luận giữa Thanh Biện và Nguyệt Xứng tuy trên bề mặt là một vấn đề ngôn ngữ nhưng kỳ thực ở mức sâu hơn là quan niệm về nhị đế. Nguyệt Xứng biện luận chỉ rõ sự thiết lập một cảnh giới công ước độc lập trong đó có thể xây dựng những tiến trình lý luận là do hiểu sai lầm sự phân biệt giữa hai mức đế. Gán mức công ước một bản chất hiện thực, dẫu có lý do đáng khen là khuyến khích các cuộc tranh biện triết lý, chỉ là nguy tạo một mức đệ nhất nghĩa. Cũng là do hiểu sai lầm điểm tranh biện về ngôn ngữ. Theo Nguyệt Xứng, không cần đến một bản chất hiện thực để các từ quy chiếu hầu có ý nghĩa. Chỉ cần các từ được sử dụng như cách chúng là. Dẫu có bất

cứ ý nghĩa nào, ý nghĩa đó là do một quá trình hỗ tương y tồn (*parasparāpeksā siddhi*) mang lại, mỗi một từ có ý nghĩa lệ thuộc mạng lưới các từ được dùng trước nó.

Vì các nhà Quy Mậu Luận Chứng nêu đủ luận cứ chính xác để bác bỏ sự tồn tại có tự tính mà các nhà Tự Lập Luận Chứng chủ trương ở mức tục đế, đồng thời duy trì sự tồn tại của các hiện tượng trong Không của tự tính (tự tánh Không) cho nên Tsongkapa xếp giáo lý Quy Mậu Luận Chứng vào hạng cao nhất trong các giáo lý thuyết giảng tại Tây tạng. Sau đây là thứ hạng sắp xếp các giáo lý theo quan điểm của tông phái Mũ Vàng từ thấp lên cao: Vaibhāsika (Tì bà sa), Sautrāntika (Kinh lượng bộ), Cittamātra hay Yogācāra (Duy tâm hay Du già), Svātantrika (Tự lập Luận Chứng), và Prāsangika (Quy Mậu Luận Chứng).

Trong quá trình tiến tu từ Vaibhāsika đến Prāsangika, trung đạo của giáo phái hạng thấp trở thành cực đoan đối với giáo phái hạng cao cần phải lia bỏ. Đối với hệ phái Vaibhāsika tất cả các pháp đều hiện thực (*dravyasiddha*). Tông phái Sautrāntika không thừa nhận thực tại tính của mọi pháp, quan niệm vạn vật tồn tại là do sự kết hợp của những nhân quả nên là nền tảng tự nhiên mà giả danh và khái niệm khởi lên. Phái Du già bác bỏ thuyết đối tượng là nền tảng tự nhiên phát khởi giả danh và khái niệm, xác quyết các hiện tượng y tha khởi được xác lập là hữu thể giả tạm hay nhất thời và các pháp viên thành là pháp chân thật. Phái Svātantrika phủ nhận điều này bằng cách chứng minh không có hiện tượng nào được xác lập tồn tại từ chính phía của đối tượng mà không thi thiết bởi khả năng xuất hiện trước một nhận thức chân chính. Phái này xác quyết hết thảy mọi hiện tượng tồn tại chính từ phía của chúng, tồn tại đúng như tự tướng của chúng. Phái Prāsangika không chấp nhận hiện tượng được

xác lập chính từ phía của chúng và xác quyết không tìm thấy sự thể tên gọi quy chiếu nơi các cơ sở mang danh xưng.

Với tiến trình tu học giáo lý Phật qua các bậc thang trên, hành giả lần lượt lia xa sự tồn tại thực hữu, lia xa sự tồn tại tự hữu, hướng tới sự tồn tại giả danh, hướng tới sự tồn tại không tìm thấy được bằng phép phân tích biện chứng.



## 12. Trung quán và Chơn lượng tại Tây tạng

**Phật là Đấng Chân thật xứng lượng.**

Trong truyền thống Phật giáo Tây tạng có bốn trường phái chính: Nying-ma, Sa-gya, Ga-gyu, và Ge-luk tức giáo phái Mũ Vàng. Trên quan điểm tánh Không tất cả đều đồng lập trường với phái Quy Mậu Luận Chứng và chịu ảnh hưởng của Nguyệt Xứng (540-600) trong cách giải thuyết triết lý Trung quán. Tuy nhiên có trường hợp đặc biệt là Tsongkapa (1357-1419) và giáo phái Mũ Vàng của Ngài thường sử dụng ý kiến và phương pháp của Trần Na (Dignāga, 480-540) và Pháp Xứng (Dharmakīrti, 600-660) mọi khi luận giải các vấn đề liên quan đến nhận thức, luận lý, và triết lý ngôn ngữ, trái ngược với thái độ của Nguyệt Xứng không ngớt chỉ trích quan điểm về nhận thức luận và bản thể luận của Trần Na.

Trần Na, người sáng khởi phái Chơn lượng, mở đầu tác phẩm trọng yếu nhất của Ngài, tập *Pramānasamuccaya* (*Tập lượng luận*), với câu tán thán xưng tụng Phật bằng năm đức hiệu: “Kính lễ đức Đạo Sư, Đấng Thiện Thệ, Cứu thế, Đấng Chân thật xứng lượng, Đấng lợi lạc thế gian.” (Tuệ Sỹ dịch Việt từ Phạn: *Pramānabhūṭāya jagaddhītaisine prānamyā sāstre sugatāya tāyine*!) Bằng đức hiệu “Đấng Chân thật

xứng lượng” Trần Na đặc biệt mô tả Phật là hiện thân của Chơn lượng. Như vậy, theo Trần Na, Viên giác là Chơn lượng hoàn thành tuyệt đỉnh, trái với quan điểm nhị biên cho rằng phải siêu việt phân biệt năng sở bằng cách lia bỏ mọi chân thật xứng lượng. Pháp Xứng đã dành trọn Phẩm II: Hiện thân của Chơn lượng, một trong bốn phẩm của *Pramānavārttika* (*Luận giải Chơn lượng*), tác phẩm nổi tiếng nhất của Ngài, để luận giải về đức hiệu “Đấng Chân thật xứng lượng”. [Ba phẩm kia là, Tỷ lượng (Phẩm I), Hiện lượng (Phẩm III), và Luận thức Nhân minh (Phẩm IV)] Ý chính trong phẩm này là đức Phật được xưng tặng đức hiệu Đạo sư không phải do giáo thuyết dạy phải tòng phục uy quyền mà vì giáo lý của Ngài đáp ứng sở cầu của lý trí, hợp với trí thức phổ thông của hành giả. Vì vậy uy lực của đức Phật là căn cứ trên sự giác ngộ của Ngài, bởi đó Ngài trở thành hiện thân xác thực của Chơn lượng.

Tsongkapa thường xuyên nhấn mạnh không hề có mâu thuẫn giữa các giáo pháp khác nhau trong truyền thống Phật giáo Tây tạng. Ngài và môn đồ tìm cách, một mặt, giải thích lại một số khái niệm và ngôn từ trong hệ thống luận lý và nhận thức của Pháp Xứng nhằm giảm thiểu sự khác biệt giữa quan điểm triết lý của Trần Na - Pháp Xứng và Nguyệt Xứng và mặt khác, ứng dụng có hiệu quả phương pháp luận của phái Prāmānika (Chơn Lượng), hầu biện minh quan điểm cho rằng sự phân tích hoàn thành tột bậc sẽ thấu đạt trạng thái giác ngộ.

Tên phái Prāmānika là do chữ Phạn *pramāna* thường được phiên dịch là lượng hay xứng lượng (cân nhắc lượng biết), một ngôn từ tương quan với khái niệm “tánh biệt”. Từ *pramāna* dẫn xuất từ căn “mā” có nghĩa là đo lường hay xứng lượng, và tiếp đầu ngữ “*pra*” có nghĩa là hoàn hảo (Theo Monier-Williams thời có nghĩa là trước, phía trước).

Chữ *pramā* chỉ một trạng thái tâm nhận biết đối tượng, nghĩa là đang tri nhận một cái gì và có thể dịch là “sự biết” hay “sự tri nhận”. Thêm vào tiếp vĩ ngữ “ana” thành “*pramāna*”, có nghĩa là phương pháp hay công cụ mang lại sự tri nhận. Nói một cách tổng quát, các trường phái nhận thức học Ấn độ hiểu *pramāna* theo hai nghĩa. Theo nghĩa thứ nhất, *pramāna* là một công cụ hay phương pháp tri lượng, có nghĩa vừa là yếu tố thích đáng nhất hay nguyên nhân trọng yếu nhất của sự tri nhận vừa là tiêu chuẩn (chọn lượng) dùng để xác quyết sự biết là biết đúng. Chẳng hạn, khi nhìn một cái bình, nhãn thức là *pramāna*, là công cụ để tri giá (*pramtr*) tức bản ngã xét biết một cách đúng đắn cái bình là một cái bình. Công cụ ấy xác nhận quả quyết vật ấy là một cái bình. Đó là kết quả (*phala*) của *pramāna*, sự tri nhận cái bình là một cái bình.

Một nghĩa khác của *pramāna* là nhận thức chân chính. Các nhà nhận thức học Phật giáo hiểu *pramāna* theo nghĩa thứ hai này. Pháp Xứng giải thích, “Nhận thức chân chính là trí lượng biết không phá hoại ước định (*avisamvādi-jñāna*). Không phá hoại ước định là tánh một đối tượng sẵn sàng thực hiện một tác dụng.” (*pramānam avisamvādi jñānam arthakriyāsthithih. Pramānavārttika*) Như vậy, *pramāna* không phải là một công cụ dùng để xét biết sự vật. Không có chủ thể nhận thức đứng riêng, chỉ có nhận thức, đó là *pramāna*. Nhận thức gọi là chân chính nếu và chỉ nếu nó không phá hoại ước định, nghĩa là theo Pháp Xứng đối tượng nhận thức sẵn sàng thực hiện một tác dụng liên quan đến cách đối tượng được nhận thức. Tánh không phá hoại ước định nói ở đây là của đối tượng chứ không phải của nhận thức. Tuy nhiên, có thể mở rộng phạm vi để trở thành của nhận thức. Thí dụ, tánh không phá hoại ước định của lửa là khuynh hướng đốt cháy. Tánh không phá hoại ước định của nhận thức lửa là hiểu rõ lửa là cái đốt cháy, như thế là không

phá hoại ước định vì tương ứng với chính khuynh hướng của đối tượng. Trái lại nếu hiểu lừa là lạnh thời đó là nhận thức phá hoại ước định vì không nắm bắt đối tượng một cách đầy đủ (thích lượng). Hiểu nhận thức chân chính như vậy có tính cách thực dụng, chân chính hay không là tùy theo sự thành công hay thất bại của kết quả tri lượng. Hơn nữa, cách hiểu này hàm ý các đối tượng của chọn tri lượng đều thực hữu vì chỉ thực hữu mới có khả năng tính tác dụng để trở thành đối tượng nhận thức.

Trong một đoạn văn khác, Pháp Xứng mô tả đặc tính của nhận thức chân chính là “hiển thị một sự vật chưa từng được biết”. Như thế điều kiện cần và đủ để nhận thức chân chính là hiển thị một thực cảnh nào đó từ trước đến nay chưa hề được biết và hội đủ hai tánh, thật và mới. Theo cách hiểu thứ hai này, chân chính không có nghĩa mang lại kết quả thành công tùy thuận một quan hệ nhân quả thích đáng với đối tượng nhận thức, mà có nghĩa là ý hướng hoạt động (intentionality), hướng về một đối tượng. Thầy Tuệ Sỹ giải thích trong *Thắng Man giảng luận* ý hướng hoạt động của tâm thức là đặc tính hoạt động của các thức, tức quan năng tri giác, luôn luôn hướng đến một đối tượng bên ngoài nó, hay được giả định là bên ngoài nó. Nguyên lý sinh khởi và hoạt động của thức là cần phải có sự hiện diện của yếu tố làm sở duyên, tức là đối tượng tương ứng mà thức có thể vin vào để đứng dậy. Yếu tố ấy là ngoại cảnh. Chúng tồn tại trong liên hệ với thức, nhưng không bị chi phối hay điều động bởi thức. Nghĩa là thức không thể sáng tạo chúng theo ý thích hay tưởng tượng một cách tự do tự tại.

Nhận thức chân chính phải hiển thị một đối tượng thực hữu, nghĩa là đối tượng nhận thức hướng tới phải được xác nhận là thật. Hơn nữa, nội dung hiển thị bởi nhận thức chân chính



phải mới. Ký ức chẳng hạn, mặc dầu liên hệ với tỷ lượng, không chân chính vì chỉ là một sự lặp lại những khái niệm được thi thiết về trước mà không có quan hệ nào với thực tại.

Tóm lại, điều kiện để nhận thức được chân chính là phải đạt ba tiêu chuẩn sau đây: (1) không phá hoại ước định hiểu theo nghĩa thực dụng, nghĩa là có thể nương vào để hoàn thành một mục đích thực tiễn, (2) một ý hướng hoạt động nhằm tri nhận một cách chính xác đối tượng nhận thức, và (3) có tánh mới. Pháp Xứng cho rằng hai tiêu chuẩn đầu, giá trị thực hành và khả năng hiển thị một thực hữu, kết hợp lại biểu trưng đặc tính của mọi nhận thức chân chính. Ngài nói: “[Hiện lượng và tỷ lượng là nhận thức chân chính] tại vì chúng không phá hoại ước định đối với mục tiêu hoạt động áp dụng hướng về một đối tượng sau khi xác định được nó.”

Trần Na và Pháp Xứng hạn định chỉ có hai hình thái lượng biết chân chính là hiện lượng và tỷ lượng (Xem Nhân Minh luận và Biện chứng pháp Apoha. *Nhận thức và Không tánh*. Hồng Dương). Hết thấy mọi hình thái nhận thức chân chính khác đều có thể bao gồm trong hai chơn tri lượng này. Về mặt bản thể luận, với hiện lượng và tỷ lượng, đối tượng tương ứng theo thứ tự là tự tướng và tổng tướng. Chỉ có hiện lượng là trực tiếp nhận thức tự tướng bằng cảm giác đơn thuần, còn tỷ lượng thời gián tiếp nhận thức tổng tướng bằng suy luận. Vì không thực hữu nên tổng tướng không thể là đối tượng của hiện lượng. Cũng thế, tỷ lượng không thể trực tiếp nhận thức những sự thể thực hữu vì dụng của nó là luôn luôn vận dụng khái niệm và ngôn từ để mô tả, áp đặt cộng tướng tổng quát trên những vật tự thân đặc thù.

Theo trên, hệ thống nhận thức Pháp Xứng gồm hai tầng: một tầng là hoạt dụng của năm thức thân tứ cảm giác chứng tri sự thể thực hữu một cách chính xác nhưng tiêu cực và tầng

kia là tư duy phân biệt thi thiết khái niệm một cách tích cực nhưng sai lầm. Cảm giác chỉ nắm bắt chứ không xiển minh sự thể như thực. Mặt khác, tư duy phân biệt phân loại và tổng hợp các đối tượng nhận thức, mang lại ý nghĩa cho những dữ kiện do cảm quan cung cấp. Khác với cảm giác, hoạt dụng cấu tạo khái niệm của tư duy phân biệt không phản ảnh thực tại nhưng quan liên với những tổng tướng. Chính hoạt dụng cấu tạo khái niệm dựng lên vũ trụ ý nghĩa trong đó chúng ta đang sống. Pháp Xứng đã cô lập hoạt dụng cấu tạo khái niệm trong một cảnh giới riêng biệt không liên quan với thực tại. Cảnh giới này cũng là sở y của ngôn ngữ. Đối với các nhà nhận thức học Phật giáo ngôn ngữ và phân biệt (*kalpanā*) tương quan mật thiết đến độ có thể xem như đồng nhất. Pháp Xứng nói: “Cách ngôn từ biểu thị tổng tướng cũng là cách khái niệm nắm bắt đối tượng của nó.” Theo Ngài, thế giới ý nghĩa trong đó chúng ta đang sống phần lớn là do cấu trúc ngôn ngữ dựng khởi.

Về tư duy phân biệt (*kalpanā*) Pháp Xứng đưa ra hai định nghĩa tuy khác nhau nhưng liên quan với nhau. Định nghĩa thứ nhất kê trong *Pramānavārttika-kārikā* (*Luận giải Chơn tri lượng*) nhấn mạnh sự kết nối phân biệt và tổng tướng, đối tượng của khái niệm: “Tư duy phân biệt là cái thức nắm bắt đối tượng chỉ thị bởi ngôn từ tương quan liên hệ với sự vật hiện tại.” (*sabdārthagrāhi yad yatra tajjnānam tatra kalpanā*!) Ở đây, phân biệt là cái thức thủ đắc gián tiếp một sự vật hiện tại bằng cách áp dụng một khái niệm. Thí dụ: khi nghĩ đến một cây nào đó ta gọi lại khái niệm về cây, chứ không thể thiết tưởng một cây như thực. Khái niệm không những làm trung gian mà còn cung cấp ý nghĩa cho những gì ta nói để mô tả cái cây. Theo đó, đối tượng của khái niệm (tổng tướng) được gọi là đối tượng chỉ thị bởi ngôn từ

(*sabdārtha; sgra don*) và cái thức nắm bắt một đối tượng như vậy được gọi là tư duy phân biệt.

Định nghĩa thứ hai kê trong Pramāna-viniscaya (Quyết định của Chơn tri lượng) nhấn mạnh sự quan hệ giữa phân biệt và ngôn ngữ: “Tư duy phân biệt là cái thức trong đó hiện tướng (cái hiện ra ngoài) thích hợp (*yogya; rung ba*) để liên hiệp với ngôn từ thích đáng.” (Tây tạng: *rtog pa ni brjod pa dang ‘dres rung ba snang ba’i shes pa ste/*) Như thế, tư duy phân biệt định loại đối tượng của nó bằng cách liên hiệp hiện tướng của đối tượng với một ngôn từ. Nghĩa là, khi thủ đắc một sự vật, một cái bình chẳng hạn, chúng ta không trực tiếp nắm bắt cái bình. Thật ra, chúng ta nắm bắt nó qua trung gian cái hiện ra ngoài (hiện tướng) của nó ở trong tâm thức ta. Tuy nhiên, cái hiện ra ngoài của cái bình không phải là cái bình mà là một biểu tượng của nó được ta liên hiệp với một ký hiệu ngôn ngữ.

Các luận sư Tây tạng đồng ý định nghĩa tư duy phân biệt theo định nghĩa thứ hai. Họ cho rằng chữ *yogya* (thích hợp; fit; *rung ba*) dùng ở đây thực ra không cần thiết. Nó được sử dụng để nhấn mạnh rằng sự liên hiệp một biểu tượng với ngôn từ không thực hiện trong thực tại mà chỉ trong cảnh giới của hoạt dụng cấu tạo khái niệm. Hiện tướng được xem như thích hợp để liên hiệp với ngôn từ bởi tại sự kết nối chúng tùy thuộc công ước. Như thế, khả năng của một ngôn từ phát biểu bất kỳ ý nghĩa nào xem như không có giới hạn. Pháp Xứng xem ngôn ngữ (*sabda*) và phân biệt (*kalpanā*) như hai mặt của đồng tiền. Có một sự tương ứng một-đối-một giữa ngôn từ và khái niệm, giữa nghĩa của ngôn từ (Phạn: *artha*. Tây tạng: *brjod bya/ don*) và hiện tướng của khái niệm ấy (Tây tạng: *rtog pa’i snang yul*). Trong thực tế,

rất khó phân tách hai quá trình, thiết lập danh xưng và cấu tạo khái niệm, trong quá trình tư duy phân biệt.

Theo Pháp Xứng, trong quá trình cấu tạo khái niệm, các khái niệm x được tạo thành bằng cách khiến trừ những mâu thuẫn không-x của chúng. Thí dụ: khái niệm cây được tạo thành bằng cách khiến trừ không-cây. Tư duy phân biệt tạo ra một sự phân hai, một bên là phẩm tính được thi thiết (cây), và bên kia là mâu thuẫn của phẩm tính ấy (không-cây). Do khiến trừ phẩm tính mâu thuẫn, một khái niệm phẩm tính được xác định liên hiệp với một ký hiệu ngôn ngữ. Pháp Xứng nói: “[Tổng tướng ấy] hiện ra như là [những sự vật thực hữu] hoặc được nắm giữ như là đối tượng có thật. Cái [khái niệm] méo mó ấy được phóng chiếu do tập quán nhận thức [sự vật theo cách đó] từ vô thi. Cái mà ta gọi là tổng tướng của sự vật [thực hữu] có đặc tính là bị khiến trừ ra khỏi những cái khác nó. Chính là cái được chỉ thị bởi những ngôn từ ấy [và] không có gì là thật.” (*tasyàm rūpāvabhāso yas tattvenārthasya vā grahaḥ/ bhrāntih sàṇḍikàlīnadarsanābhyaśanirmitā// arthānām yac ca sāmānyam anyavyāvṛttilaksanam/ yannistās ta ime sabdā na rūpam tasya kincana//*. Luận giải Chơn tri lượng) Khái niệm được tạo thành bằng phủ định được phóng chiếu trên các sự vật thực hữu. Khi lượng đoán như nói “Cái này là một cây”, thời sự khác biệt giữa những cây khác nhau làm như không biết và những đồng dạng (tương tự) được kiến lập (*samāropa*; tăng ích) thành một phẩm tính phổ biến cộng hữu, chứ thực ra không gì khác là một giả tướng theo quy ước cộng đồng.

Trên phương diện ngôn ngữ, tư duy phân biệt phân chia vũ trụ ngôn thuyết ra làm hai. Một bên là những sự thể có thể đặt dưới danh xưng (x), và bên kia là những sự thể không thể

đặt dưới danh xưng (không-x). Tác dụng của danh xưng là khiến trừ đối tượng của danh xưng ra khỏi tập đoàn gồm các sự thể mà danh xưng không áp dụng được. Như vậy, ngôn ngữ không mô tả thực tại một cách khẳng định qua trung gian các tông tướng, mà trái lại mô tả thực tại một cách phủ định bằng phương pháp khiến trừ (*apoha*). Có hai điều đáng lưu ý trong quá trình cấu tạo khái niệm.

Thứ nhất, một khái niệm là một giả thiết về sự tồn tại của một cộng tướng giả tướng phóng chiếu trên sự vật do liên kết hai yếu tố: kinh nghiệm sự vật thực hữu và tiến trình thụ huấn ngôn ngữ trong đời sống xã hội. Do đó, quá trình cấu tạo khái niệm có thể xem như kết nối với thực tại mặc dầu qua trung gian môi giới. Thứ đến, khái niệm là một vọng pháp. Nó y cứ trên sự liên hiệp một biểu tượng tâm lý với một ngôn từ, ngôn từ này phú cho biểu tượng ý nghĩa sai lầm của một phẩm tính giả thiết là được nhiều cá thể chia sẻ. Đó là một vọng tướng vì thật ra những cá thể này không chia sẻ chung cái phẩm tính cộng hữu phóng chiếu trên chúng. Cộng tướng không chỉ do danh xưng mà còn cần đến tác dụng cấu tạo khái niệm y cứ vào sự áp đặt sai lầm cộng tướng trên những cá thể đặc thù riêng biệt.

Để giải thích tánh chân chính của hiện lượng và để phân biệt hiện lượng với tư duy, các nhà Chon lượng cho rằng nhãn thức nắm bắt một cái bình có cái bình chân thật trước mắt là đối tượng hiện tướng và toàn thể phẩm tính của cái bình như vị trí, hình dáng, màu sắc, tánh vô thường, ... cũng đồng thời không phân biệt hiện ra với nó. “Vì vậy đối tượng được thấy thời toàn thể – không phân biệt - phẩm tính cũng được thấy.” (*Tasmàd drstasya bhàvasya drsta evàkhilo gunah/. Pramànavàrttika. I.47*) Do đó, mới nói nhãn thức ngộ nhập đối tượng của nó một cách tích cực (*sgrub 'jug*), và nhãn

thức ngộ nhập hay liễu giải đối tượng của nó qua ngã ‘năng lực của hiện tượng’ (*snang ba'i sgo nas 'jug*), bởi vì, ngoài sự xuất hiện của toàn thể phẩm tính của nó, không còn có gì khả dĩ tri nhận là sự nắm bắt một đối tượng bởi hiện lượng. Vì đối tượng và toàn thể không phân biệt phẩm tính tự trình hiện với nhãn thức và vì tất cả hành tướng đều là phẩm tính chơn thật của đối tượng cho nên hiện lượng là nhận thức chân chính.

Làm thế nào để giải thích tỷ lượng là một nhận thức chân chính? Câu hỏi này tạo ra vấn đề khó giải quyết nhất trong hệ thống Pháp Xứng: xác nhận tư duy phân biệt là một chơn tri lượng. Câu trả lời của Pháp Xứng có tính cách thực dụng và công ước. Thi thiết khái niệm là chơn tỷ lượng chừng nào về mặt thực dụng khái niệm là những vọng pháp (*bhranta*) có lợi ích. Chúng ta thi thiết khái niệm bằng kinh nghiệm sống. Sử dụng những quy ước cộng đồng phát xuất từ kinh nghiệm chúng ta có thể thành đạt những mục tiêu thực tiễn. Về mặt thực dụng nhận thức bằng tỷ lượng không phá hoại ước định vì đưa đến những thành công trong đời sống hàng ngày. Không phá hoại ước định là do tỷ lượng quan hệ nhân quả với thực tại qua nẻo hiện lượng. Cần phân biệt tánh không phá hoại ước định (*avisamvādi*), một tác dụng của quan hệ nhân quả thích đáng giữa một nhận thức và thực tại, và tánh không mê lầm (*abhrānta*), một tác dụng của nhận thức thấy biết chính xác sự vật như thực. Một quan niệm sai lầm như tưởng khổi là thường còn và một nhận thức bằng tỷ lượng không khác nhau về mặt thiếu khả năng biểu tượng đầy đủ thực tại. Chúng khác nhau ở cách chúng tương quan liên hệ với thực tại. Quan niệm khổi là thường còn không phải do kết quả của kinh nghiệm mà do những khuynh hướng vọng niệm nội tâm. Vì thế chúng ta không thể nào thành đạt mục đích của chúng ta bằng cách nương vào quan

niệm khói là thường còn. Trái lại, lượng đoán sự hiện hữu của lửa khi thấy có khói là một kết nối thích lượng với thực tại. Lượng đoán như thế căn cứ trên những kinh nghiệm thành công và đưa đến sự thành tựu viên mãn. Do đó, nó không phá hoại ước định. Tánh chân chính thực dụng của nhận thức bằng tỷ lượng là một tác dụng chuyển tiếp của quan hệ ‘tỷ lượng / hiện lượng’ và quan hệ ‘hiện lượng / thực tại’. Tỷ lượng xác định sự hiện hữu của lửa y cứ trên sự hiện hữu của khói là nhận thức chân chính, không phải vì phản ảnh trung thực thực tại mà tại vì kết nối nhân quả một cách thích đáng hiện lượng nhận thức khói và hiện lượng nhận thức lửa: do nhân là hiện lượng nhận thức khói dẫn đến quả là hiện lượng nhận thức lửa. Tỷ lượng là chơn tri lượng vì gia tăng kinh nghiệm hiểu biết của chúng ta về sự vật như sự vật được nhận thức bằng hiện lượng.

Giải thích như trên tạo thêm nhiều vấn đề nan giải. Chẳng hạn, trong quá trình thi thiết khái niệm từ hiện lượng và từ khái niệm ấy mà thi thiết những nhận thức bằng hiện lượng khác, thử hỏi có gì bảo đảm khái niệm của chúng ta thật sự giao tiếp với thực tại hay không? Pháp Xứng giải đáp bằng cách phối hợp hiện lượng và tỷ lượng. Trên nguyên tắc, hiện lượng cung cấp sự tiếp xúc với thực tại, tỷ lượng cung cấp tiêu chuẩn để lượng đoán. Phối hợp chúng, ta có thể phân biệt thật và giả. Nhưng sự phối hợp khó thành bởi vì chúng không cùng một đối tượng nhận thức. Pháp Xứng cắt nghĩa: “Hết thấy nhận thức sinh ra từ các cơ quan cảm giác đều có đối tượng là những biệt tướng (visesa). Không thể liên kết ngôn từ với những biệt tướng ấy.” Ngôn từ, và từ đó khái niệm, chỉ có thể liên quan đến nội dung của vọng tướng, chứ không thể áp dụng trực tiếp vào thực tại là đối tượng của tri giác hiện tại. Mặt khác, hiện lượng không nắm bắt tổng tướng bất thực. Do đó, về mặt nhận thức luận khoảng cách

giữa hiện lượng và tỷ lượng là căn đề, làm sao phối hợp được tỷ lượng đui với hiện lượng cam?

Các nhà Trung quán quan niệm một phần công việc của họ là thẩm sát và phê bình tất cả mọi hiện tượng, kể cả khái niệm nhận thức chân chính. Một số đông kết luận rằng Trung quán không phù hợp với những yếu chỉ của phái Chơn Lượng (Prāmānika). Tựa vào một số đoạn kinh và các tác phẩm của Bồ tát Long Thọ và môn đệ của Ngài, họ cho rằng trong khái niệm “nhận thức chân chính” có những mâu thuẫn cố hữu và như thế một nhà Trung quán chân chính không thể nào chấp nhận những ý tưởng của phái Chơn Lượng.

Một số chủ trương bác bỏ hết thảy mọi hình thái chơn tri lượng. Một số khác giải thích Nguyệt Xứng phê bình chỉ trích tự lập luận chứng của Thanh Biện cốt yếu là nhằm bác bỏ nhận thức bằng luận lý nhân minh nói chung, đồng thời hàm ý đả phá khái niệm tỷ lượng của phái Chơn Lượng, một hình thái nhận thức phát sinh từ luận lý nhân minh. Theo đó, họ chủ trương chỉ bác bỏ hình thái nhận thức bằng tỷ lượng mà thôi. Tưởng nên biết trong hệ thống Pháp Xứng, danh từ tỷ lượng có nghĩa là chơn tỷ lượng. Tỷ lượng sai lầm thời gọi là tợ tỷ lượng.

Mặc dầu các luận sư Phật giáo không ngớt bàn cãi sôi nổi về những điểm khác biệt giữa hai hệ phái, Chơn Lượng và Trung quán, Tsongkapa và giáo phái Mũ Vàng tự hào một trong những thành công đáng kể nhất của họ là dung hợp được hai hệ phái ấy về mặt thực dụng. Họ không chấp nhận cả hai ý kiến, ý kiến cực đoan đòi bác bỏ hoàn toàn khái niệm pramāna và ý kiến tương đối yếu hơn chỉ đòi bác bỏ khái niệm tỷ lượng. Theo họ, cả hai hình thái chơn tri lượng, đặc biệt là tỷ lượng, đóng một vai trò quan trọng trong tiến trình giải thoát. Tánh Không của Trung quán là một học



thuyết rất tinh tế, cho nên trong bước đầu tu học liễu giải tánh Không rất cần đến tỷ lượng, đến sự sử dụng luận lý và ngôn ngữ để thẩm sát và phân tích. Lễ cố nhiên, cuối cùng phải siêu việt tỷ lượng bằng phép thiền quán cho đến khi phát sinh tuệ quán đặc biệt trực tiếp nhận thức tánh Không. Giây phút trực tiếp nhận thức tánh Không sẽ không bao giờ xảy đến nếu lúc ban đầu không nhờ tỷ lượng chỉ đường.

Đối với giáo phái Mũ Vàng trở ngại lớn nhất gặp phải khi tìm cách kết nối tư duy và thực tại là do Pháp Xứng nhất quyết phủ nhận tánh thực hữu của tổng tướng và phân chia một cách tuyệt đối đàng này, tỷ lượng với kết quả phân biệt vọng tưởng là tổng tướng bất thực và đàng kia, hiện lượng với đối tượng nhận thức bằng trực giác là tự tướng thực tại điểm. Tổng tướng là đối tượng của khái niệm, nên nếu cho rằng tổng tướng không thật thời làm thế nào giải thích được thực tại có thể nhận thức bằng khái niệm? Trái lại, nếu cho rằng đối tượng của khái niệm là thật thời làm thế nào tránh khỏi thiên hướng bản hữu của tâm thức là kiến lập gán cho sự vật những thuộc tính mà chúng không có, như áp đặt phẩm tính thực hữu trên những sự thể trừu tượng?

Để vượt qua những trở ngại trên các nhà thực tại luận Mũ Vàng tìm cách giải thuyết lại ngôn ngữ và luận lý của hệ thống Pháp Xứng bằng hai phương thức sau đây. Một, phá vỡ sự cô lập tư duy phân biệt bằng cách thi thiết lại khái niệm đối tượng của phân biệt. Hai, biến đổi nghĩa của hiện lượng để nó trở thành một hình thái nhận thức tích cực hơn, không thụ động nắm giữ một đối tượng trong tâm tri nhận của nó mà hoạt động nắm bắt đối tượng bằng cách nhận dạng những nét hiện tướng nổi bật của đối tượng ấy.

**Tác dụng của phân biệt và ngôn ngữ.**

Ngôn luận của Pháp Xứng được các nhà huấn cổ Mũ Vàng giải thuyết rất kỹ lưỡng về đủ mọi mặt: bản thể, nhận thức, luận lý, và triết lý ngôn ngữ. Trên phương diện nhận thức luận họ tìm cách cắt nghĩa làm thế nào hai hình thái nhận thức khác nhau một cách sâu rộng như vậy có thể đồng thời là nhận thức chân chính. Họ tạo ra một luận pháp căn cứ trên sự phân biệt giữa quyết định (*niscaya*) và hiện tướng (*avabhāsa*). Đại khái, nhận thức bất kỳ bằng cách nào, cảm giác hay suy luận, đều có hai loại đối tượng, đối tượng thủ đắc (*'dzin stang gi yul*) hay quyết định (*nges yul*) và đối tượng hiện tướng (*snang yul*). [Xin lưu ý chỗ nào chỉ ghi tiếng Tây tạng mà không ghi Phạn ngữ tương ứng là vì chỗ đó khái niệm đặc biệt do các nhà huấn cổ Tây tạng thi thiết] Đối tượng thủ đắc là đối tượng chính của một nhận thức riêng, và là đối tượng duy nhất trong bất cứ trạng thái tri nhận nào. Nói tổng quát, đối tượng thủ đắc là đối tượng chủ yếu được quyết định hay liễu giải bởi một thức. Thí dụ, nhãn thức nắm bắt một cái bình và tư duy suy tưởng 'cái bình', cả hai đều có cái bình, và duy nhất cái bình, như là đối tượng thủ đắc. Tuy nhiên, hai cách nhận thức ấy khác nhau ở nơi đối tượng hiện tướng của chúng. Trong trường hợp nhận thức bằng cảm quan, đối tượng thủ đắc (cái bình) và đối tượng hiện tướng (cái bình) đồng nhất. Trong trường hợp tư duy suy luận, hai đối tượng ấy khác nhau. Hơn nữa, trong trường hợp nhận thức bằng cảm quan, chẳng những chỉ có cái bình xuất hiện mà toàn thể - không phân biệt - phẩm tính của cái bình cũng đồng thời xuất hiện. Ngược lại, đối tượng hiện tướng của khái niệm rất hạn định. Trong thí dụ trên, cái hiện ra ngoài của cái bình về mặt nhận thức, tức nghĩa của ngôn từ 'cái bình' về mặt ngôn ngữ, là đối tượng hiện tướng của tư duy nắm bắt một cái bình.

Rắc rối hơn nữa, các nhà thực tại luận Tây tạng còn phân biệt sự hiện ra (*snang ba*) và đối tượng hiện tướng (*snang yul*). Kay-drup (1385-1438) mô tả đối tượng hiện tướng như là đối tượng trực tiếp của tư duy: “Đối tượng hiện tướng của nhận thức bằng tỷ lượng là cái hiện ra được tri nhận như là tồn tại trước mắt. Hơn nữa, đó là đối tượng hiện ra tương tục như một tổng tướng. Do đó về mặt tỷ lượng, các đối tượng hiện tướng là đối tượng duy nhất chỉ thị bởi ngôn từ (*sabdārtha; sgra don*).” Sự hiện ra của một đối tượng của thức phân biệt là một cấu tạo khái niệm. Nó hiện ra như là thực hữu nhưng kỳ thật chỉ là tổng tướng, và được xem như là đối tượng hiện tướng (*snang yul*) bất thực. Phải phân biệt nó với đối tượng có thật hiện ra của tỷ lượng ấy. Theo cách hiểu như vậy, thời một cái bình chẳng hạn, tuy hiện ra được tri nhận bởi một nhận thức bằng tỷ lượng nhưng không phải là đối tượng hiện tướng. Đối tượng hiện tướng trong trường hợp này là tổng tướng của cái bình.

Sự phân biệt rắc rối không tự nhiên nói trên là nhằm mục đích hòa đồng quan điểm Mũ Vàng chủ trương phân biệt và ngôn ngữ phân nào phản chiếu thực tại với quan điểm của Pháp Xứng quyết định rằng tỷ lượng không tri nhận sự vật thực hữu. Các nhà Mũ Vàng cho rằng Pháp Xứng không có ý bác bỏ sự hiện ra của sự vật thực hữu đối với tư duy phân biệt mà chỉ phủ nhận quan điểm nhìn nhận sự vật thực hữu là đối tượng hiện tướng. Sự vật thực hữu không phải là đối tượng hiện tướng của phân biệt mặc dầu chúng hiện ra đối với thức phân biệt. Chỉ các tổng tướng mới là đối tượng hiện tướng của tư duy phân biệt.

Thức phân biệt không thể phân biệt sự hiện ra và đối tượng hiện tướng, bởi vì phân biệt là vọng tưởng, đối tượng hiện tướng của nó chỉ là hình ảnh méo mó của thực tại mà nhận

lầm là tự thân của thực tại. Phân biệt không thể quyết định cái hiện ra ngoài của chính nó, tức tổng tướng của đối tượng mà nó phân biệt, vì nó nhận thức đối tượng ấy một cách sai lầm. Trên quan điểm biểu tượng luận của Pháp Xứng, đối tượng không hiện ra trực tiếp đối với thức phân biệt, mà qua trung gian một biểu tượng. Biểu tượng là dấu ấn đối tượng in trên thức khi “xúc chạm” giác quan, và được mô tả là ảnh tượng (*pratibimba*) hay hành tướng (*ākāra*) của đối tượng. Vì vậy khi nhận thức ngoại vật, thức nhận thức chính nó. Pháp Xứng gọi đó là tánh tự chiếu sáng (*svayam prakāsa*) của thức.

Một trong những luận chứng Pháp Xứng dùng để biện minh bản tính tự chiếu sáng của thức liên can đến mối quan hệ giữa bản tính của các tác dụng tâm lý và của đau khổ và hỷ lạc, giữa cảm giác (xúc) và cảm tình (thọ), hay nói rõ hơn, câu hỏi được đặt ra là thọ phát khởi sau xúc hay phát khởi đồng thời? Theo Pháp Xứng, khổ lạc không ở ngoài thức mà hợp nhất với sự nhận biết ngoại vật. Thí dụ, không phải nhận biết bị phỏng trước rồi sau đó mới cảm thấy đau. Thọ luôn luôn dính liền với sự tri nhận. Như vậy, những tác dụng tâm lý lãnh nạp đau khổ và hỷ lạc cũng là tác dụng tâm nhận biết ngoại vật. Cảm tình khổ lạc không nhận lãnh tách rời với sự vật nhận biết, mặc dầu chúng khác với những sự vật đó. Làm thế nào một tác dụng tâm lý đơn nhất mà có thể vừa nắm bắt một ngoại vật vừa lãnh nạp một cảm tình?

Pháp Xứng trả lời rằng câu hỏi trên cho thấy tánh phân hai của các tác dụng tâm lý. Một tác dụng tâm nắm bắt một sự vật, chẳng hạn, món ăn, mà ta cho là ngon. Như vậy, tác dụng tâm liền hợp với một lạc thọ. Khi tri nhận ngoại vật, thức ăn, ta biết ngay tức khắc cảm tình ta như thế nào khi nếm ngoại vật ấy. Trong tác dụng tâm đơn nhất đó ta phân

biệt hai hành tướng. Hành tướng đầu là ngoại vật, hay đúng hơn, biểu tượng của nó, tự hiển thị, được mô tả là sở thủ hành tướng (*grāhyākāra*), hành tướng đối tượng. Hành tướng thứ hai là năng thủ hành tướng (*grāhakākāra*), hành tướng chủ thể, được Pháp Xứng mô tả là tự chứng (*svasamvedana; svasamvitti; rang rig*). Sự vật được nhận thức bởi một quá trình gián tiếp trong đó sự vật tạo nên những hiện lượng trực tiếp nắm bắt biểu tượng của chúng. Nói “nắm bắt ngoại vật” tức là nói đến quá trình theo luật nhân quả trong đó một ngoại vật dẫn khởi một tác dụng tâm lý nhận biết một hành tướng nào đó của nó. Như vậy, mỗi khi thức nhận thức một đối tượng, nó có sự tri nhận về đối tượng ấy và đồng thời, có sự tri nhận về chính nó. Sự tự chứng đó không đối tượng hóa chính nó cho nên chúng ta không tri nhận chính chúng ta cùng một cách như tri nhận ngoại vật. Tự chứng có thể mô tả như là sự tự quy chiếu của một tác dụng tâm lý không thiết lập nó thành một đối tượng nhưng tri nhận chính nó được là do tri nhận một sự vật.

Theo Pháp Xứng, đối tượng hiện tướng của phân biệt được quyết định bởi tự chứng. Tự chứng là tác dụng ngầm kín của phân biệt, nhận dạng và xác định đối tượng hiện tướng bằng cách khiến trừ các áp đặt (*adhyāropita*) hư dối do kiến lập gắn vào đối tượng. Điểm đáng lưu ý ở đây là sự phân biệt tự chứng và đối tượng hiện tướng mà nó quyết định y cứ vào thuyết khiến trừ (*apoha*), khác hẳn với quan điểm của giáo sư Lê Mạnh Thát không nhìn nhận khái niệm ‘ngoại hiện’ biểu thị bởi từ ngữ *avabhāsana* (trong bài này được dịch là hiện tướng, cái hiện ra ngoài) và hiểu từ ngữ này theo nghĩa là sự tự biết. (Khảo sát lại về sự nhận biết. Tr. 306-307. *Triết học Thế Thân*. Lê Mạnh Thát. Nhà xuất bản Tổng hợp TP. Hồ Chí Minh. PL. 2549).

Đối tượng hiện tượng (tổng tượng) của phân biệt hết sức hạn định, bởi tại phân biệt, và vì thế ngôn ngữ, biểu thị đối tượng của nó một cách tiêu cực, nghĩa là bằng cách khiển trừ tất cả những gì không phải là đối tượng của nó. Nói phân biệt và ngôn ngữ biểu thị đối tượng của chúng một cách tiêu cực, nghĩa là qua cơ chế apoha (khiển trừ), hay nói phân biệt và ngôn ngữ ngộ nhập đối tượng của chúng qua ngã ‘năng lực của quyết định’ (*nges pa'i sgo nas 'jug*), tức là muốn nói rằng, cũng như ngôn từ ‘cái bình’ hoán khởi nghĩa của từ ‘cái bình’, khái niệm ‘cái bình’ hoán khởi đối tượng hiện tượng, ‘cái hiện ra ngoài của cái bình’, bằng cách khiển trừ tất cả những gì không phải cái bình.

Sự khác biệt giữa đối tượng quyết định và đối tượng hiện tượng có thể tóm lược như sau. Trước nhất, với cảm giác, đối tượng hiện tượng và đối tượng quyết định là một. Cái bình chân thật vừa là đối tượng hiện tượng, vừa là đối tượng quyết định của cảm giác. Nó tự trình hiện với toàn thể - không phân biệt - các phẩm tính của nó và cảm giác trực tiếp nắm bắt nó một cách khẳng định. Như vậy, theo các nhà Mũ Vàng, ta có thể bảo cảm giác quyết định cái bình, và hoạt dụng của năm thức thân là một hình thái nhận thức dính kết đối tượng của chúng qua ngã hiện tượng. Các phẩm tính tuy hiện ra nhưng không phải là đối tượng hiện tượng.

Thứ đến, với phân biệt, đối tượng hiện tượng và đối tượng quyết định khác nhau. Cái bình chân thật là đối tượng quyết định của phân biệt nắm bắt một cái bình. Tuy nhiên, cái bình chân thật không tự trình hiện trực tiếp, mà qua trung gian của ‘cái hiện ra ngoài’ (hiện tượng) của cái bình hay của nghĩa của từ ‘cái bình’. Đây chính là đối tượng hiện tượng. Nó không thật có, chỉ là tổng tượng. Bởi tại nhận lầm hai đối tượng hiện tượng và quyết định là một cho nên phân biệt là

vọng tưởng. Tuy là vọng tưởng, nhưng phân biệt quyết định đối tượng chủ yếu của nó không sai lầm. Cái bình được quyết định và hiện ra, nhưng không phải là đối tượng hiện tượng mà là đối tượng quyết định. Cái hiện ra ngoài hay nghĩa của từ ‘cái bình’ không được quyết định mới là đối tượng hiện tượng. Bởi tại phân biệt và ngôn ngữ tác dụng qua ngã khiến trừ những gì khác với đối tượng quyết định nên nói rằng chúng dính kết với đối tượng của chúng bằng cách phủ định. Vì có tính chọn lọc, nghĩa là hiểu rõ chỉ cái phần xuất hiện sau khi tất cả những phần khác đã bị khiến trừ, và tác dụng bằng cách phủ định, nên phân biệt và ngôn ngữ quyết định đối tượng của chúng một cách rất đặc biệt. Tác dụng quyết định của phân biệt, và nhất là của tỷ lượng, biểu hiện khả năng đối trị của tư duy chống lại sự kiến lập.

Nếu không có gì ngăn ngại sự quyết định về toàn thể phẩm tính hiện ra đối với cảm giác thời hết thấy các phẩm tính ấy đều được quyết định. Chẳng hạn, ngay khi nghe âm thanh, ta tức thời hiểu rõ tánh vô thường của nó, nó là một tạo tác phẩm, v.v... Nhưng trong thực tế thiên hướng kiến lập của tâm thức, một sắc tướng của vọng tưởng, ngăn trở sự hiểu rõ như vậy. Thí dụ: cái bình thật ra là vô thường, biến đổi từng sát na, nhưng ta không tri nhận nó là vô thường mà thấy nó an tĩnh thường còn. Có hai nguyên nhân, nội tại và ngoại tại. Nguyên nhân nội tại là tập khí từ lâu đời với quan niệm sai lầm về tự thể của các pháp khiến phán đoán sự thật một cách sai lầm. Nguyên nhân ngoại tại là sự kiện sát na thứ hai của cái bình tương tự sát na thứ nhất. Hai nguyên nhân ấy hợp lại làm ta nhận thức cái bình như tuồng thường hằng. Nếu không có kiến lập thời trực giác sẽ tác dụng dẫn sinh sự quyết định về phẩm tính vô thường. Nhưng vì có kiến lập cho nên trực giác bị ngăn ngại không hiểu rõ tánh vô thường của cái bình.

Nhằm mục đích loại trừ kiến lập, phân biệt và ngôn ngữ với đặc tính biểu thị đối tượng bằng cách khiến trừ (*apoha*) được sử dụng để dẫn sinh sự hiểu rõ đối tượng kiến lập, tánh thường hằng của cái bình, là không tồn tại. Phân biệt và ngôn ngữ “quyết định sự khiến trừ [sự không tồn tại] sự vật đối lập với đối tượng của nó.” Như thế, lượng đoán bằng suy luận liễu giải bằng cách phủ định tại vì nó phủ định sự vật đối lập đối tượng quyết định của chính nó. Hơn nữa, vì quyết định x là khiến trừ không-x và không gì khác nữa, nên mỗi ngôn từ và mỗi khái niệm minh định chính xác bằng cách chặn lại duy nhất một khái niệm kiến lập. Bằng một từ ta trực tiếp hiểu rõ một sự thể chứ không phải tất cả sự thể chỉ thị bởi những chữ đồng nghĩa. Do minh định chính xác đối tượng của kiến lập như vậy mà phân biệt và ngôn ngữ có thể loại trừ kiến lập. ”Quyết định và kiến lập loại trừ lẫn nhau. Điều được chấp chặt là có sự [quyết định] ấy trong khi không có kiến lập.” (*niscayāropamanasorbādhyabāvatah/samāropaviveke ‘sya pravrttiriti sajyate/*. Trích từ *Pramānavārttika*) Do đâu mà phân biệt và ngôn ngữ nói chung, tỷ lượng nói riêng, có khả năng minh định chính xác như vậy?

Chính là do bản tính tuyệt đối độc lập của những tự tướng. Theo Pháp Xứng, mỗi tự tướng (*svalaksana*) là một bản ngã độc đáo, đặc thù, tự hữu, riêng biệt, không tương quan liên hệ với bất kỳ sự thể nào khác trong không gian, thời gian, và bản thể. Bởi thế nên có thể nói rằng mỗi tự tướng là đối lập với tất cả tự tướng khác, kể cả những sự thể đồng phẩm hay dị phẩm với nó. Thí dụ: một đóa hoa riêng là đối lập với tất cả đóa hoa khác (sự thể đồng phẩm) và của tất cả hiện tượng khác như tánh thường tồn (sự thể dị phẩm) chẳng hạn. Do đó, ta có thể bảo rằng đóa hoa an trú trong bản thể của chính nó. Bản tính độc lập của các thực thể cho phép ta quy định



những phẩm tính khác nhau trên chúng. Đó là nguyên nhân của khả năng minh định chính xác của ngôn ngữ: bằng một từ ta trực tiếp hiểu rõ một sự thể chứ không phải tất cả sự thể chỉ thị bởi những chữ đồng nghĩa. Đối với phái Chon lượng, khả năng minh định chính xác của ngôn ngữ là bằng chứng phân biệt và ngôn ngữ tác dụng bằng cách phủ định.

Pháp Xứng trình bày sự lợi ích của khả năng minh định chính xác và khả năng quy định phẩm tính của ngôn ngữ dưới hình thức một nạn vấn liên can đến sự tương giao tác dụng giữa nhận thức, ngôn ngữ, và bản thể như sau.

Trước hết nên nhắc lại đây ý kiến của Thế Thân về vấn đề lập tỷ lượng hay tổ chức luận pháp để đối phương hiểu và công nhận cái tôn của mình thời một mệnh đề và một nhân là đủ, và ngôn từ cần thiết trong một luận thức nhân minh chỉ gồm có ba: thuộc từ (*sādhya*), chủ từ (*paksa*), và nhân (*hetu*). Ghép chủ từ (tôn tiền trần pháp) với thuộc từ (tôn hậu trần pháp) thời có mệnh đề tôn. Nhân phải hội đủ ba tướng. Một là có tính cách quan hệ đầy đủ với tiền trần hay nói cách khác, nhân phải là một phẩm tính của chủ từ. Hai là phải có tính cách quan hệ ít nhất với một tập hợp con gồm những tôn đồng phẩm tức những sự vật đồng phẩm tính với hậu trần pháp. Như vậy, nhân và thuộc từ đều là phẩm tính của chủ từ. Và ba là phải hoàn toàn không liên hệ gì với tập hợp tất cả những sự vật khác phẩm tính với hậu trần pháp. (Xem Nhân Minh luận. *Nhận thức và Không tánh*. Hồng Dương).

Trong *Nyāyabindu* (*Chánh lý điểm*), Pháp Xứng phân biệt ba cách lập tỷ lượng. Cách đầu tựa trên một nhân liên hệ với thuộc từ theo luật nhân quả (*tadutpatti*). Thí dụ: Ở đó có lửa, bởi vì có khói. Biết được có lửa (thuộc từ) là do nhận thức qua trung gian ‘khói’(nhân), một biểu tướng của lửa. Trong

thí dụ này mỗi tương quan liên hệ suy diễn quả ‘lửa’ từ nhân ‘khói’ (*kāryahetu*).

Cách thứ hai tựa trên tự tính (*svabhāva*) của nhân. Thí dụ: Cái này là cây, bởi vì cái này là cây đa. Hai khái niệm ‘cây’ (thuộc từ) và ‘cây đa’ (nhân) chỉ khác nhau trên phương diện luận lý. Trên phương diện bản thể chúng đồng nhất tự tính, quy hợp cùng chung một thực tại điểm, biểu hiện qua chủ từ ‘cái này’. Pháp Xứng gọi quan hệ giữa nhân ‘cây đa’ và thuộc từ ‘cây’ trong thí dụ này là quan hệ theo luật đồng quy nhất (*tādātmya*).

Cách cuối cùng tựa trên vô đắc (*anupalabdhi*; vô sở đắc), một nhân tri nhận sự thiếu vắng một thuộc từ nào đó tại một vị trí cho. Thí dụ: Ở đây không có bình vì ở đây sự không có bình được tri nhận. Trong *Nyāyabindu*, Pháp Xứng phân hạng nhiều loại tỷ lượng căn cứ trên vô đắc nhưng trong bài này ta không cần đi sâu vào chi tiết của sự phân loại này.

Vấn đề gây thắc mắc ở đây là trong cách lập tỷ lượng tựa trên tự tính của nhân (*svabhāvahetu*) hiện hữu một tương quan liên hệ, không phải quan hệ từ quả đến nhân theo như cách lập tỷ lượng thứ nhất, mà quan hệ về mặt bản thể, nhân và thuộc từ đồng nhất tự tính. Pháp Xứng trình bày vấn đề dưới hình thức biện luận giữa một người thuộc phái Chon lượng và một đối phương thuộc phái Chánh lý. Trong thí dụ sau đây:

Chủ từ: Âm thanh

Thuộc từ: là vô thường

Nhân: bởi do tạo tác mà có

hai cụm từ ‘do tạo tác mà có’ và ‘vô thường’ là chữ đồng nghĩa, quy chiếu hai sự thể khác danh xưng nhưng đồng thật

thể (*ekadravya*). Nếu thiếu vắng hay khiến trừ sự thể này thời kéo luôn sự thiếu vắng hay khiến trừ sự thể kia. Đó là ý nghĩa của bài kệ sau đây trích từ *Pramānavārttika*: “Trong cách lập lượng tựa trên tự tính cũng có một mối quan hệ tất yếu (*avinābhāva*) nhưng hoàn toàn trong tự tính [giữa nhân và thuộc từ (hữu thể)]. Khi [nhân] không tồn tại thời [thuộc từ] hữu thể không tồn tại bởi vì không có sự phân biệt tự tính của chúng.” (*Svabhāve 'nyavinābhāvo bhāvamātrānurodhini/Tadabhāve svayam bhāva-syābhāvah syādabhedatah*!)

Theo giáo lý Chon lượng, một luận thức nhân minh phải hội đủ ba tướng (*trairūpya*) thời mới chân chính. Một trong ba tướng ấy là mệnh đề do người lập lượng nêu ra phải gây nơi đối phương một thái độ thắc mắc muốn vặn hỏi. Nếu đối phương không thắc mắc vặn hỏi vì đã hiểu mệnh đề tôn chẳng hạn, thời luận thức trở nên vô nghĩa, do đó không chân chính.

Trong thí dụ trên, đối phương phân tích cấu trúc luận lý và quan hệ bản thể giữa các bộ phận của luận thức và chỉ trích Pháp Xứng quyết đoán lầm lỗi quan hệ đồng nhất tự tính giữa nhân và thuộc từ. Lý do: Nếu chúng đồng nhất tự tính thời khi nghe và hiểu ‘âm thanh là do tạo tác mà có’ (nhân) người đối luận lập tức tự động hiểu ngay ‘âm thanh là vô thường’ (thuộc từ). Như vậy, người đối luận không cần thắc mắc vặn hỏi, do đó luận thức trở thành vô nghĩa, không chân chính.

Pháp Xứng giải đáp vấn đề nêu trên y cứ trên khả năng minh định chính xác và khả năng quy định phẩm tính của ngôn ngữ. Vì ngôn ngữ minh định chính xác và vì khả năng quy định phẩm tính biểu thị đích xác duy chỉ phẩm tính được quy định cho nên không có mâu thuẫn giữa sự kiện ‘do tạo tác mà có’ và ‘vô thường’ là những chữ đồng nghĩa về mặt ngôn

ngữ và đồng nhất tự tính trên phương diện bản thể và sự kiện cụm từ ‘âm thanh là do tạo tác mà có’ không trực tiếp biểu thị phẩm tính ‘âm thanh là vô thường’. Vì vậy có thể xảy ra trường hợp có kẻ hiểu rõ khái niệm âm thanh là do tạo tác mà có nhưng vẫn nghi ngờ tánh vô thường của nó dù sự kiện hiển nhiên là ‘vô thường’ và ‘do tạo tác mà có’ là những chữ đồng nghĩa. Một luận sư Tây tạng phát biểu: “Pháp Xứng chẳng những cho thấy các ngôn từ ấy trở vào những sự thể biểu nghĩa khác nhau mà còn cho thấy chúng tác dụng nhiều cách khác nhau.”

Theo đường lối nói trên, nhằm biện hộ giá trị chân chính của nhận thức bằng suy luận Trần Na và Pháp Xứng thì thiết thuyết *apoha* để thành lập một khung khái niệm tổng quát dùng mô tả tác dụng của phân biệt và ngôn ngữ và sử dụng như một phương pháp để phân biệt hình thái nhận thức bằng tỷ lượng với hiện lượng. Thực ra, thuyết *apoha* là một phát biểu về khả năng minh định chính xác của ngôn ngữ. Nó dẫn sinh một sự hiểu rõ trực tiếp ý nghĩa đích xác của ngôn từ và không gì khác ngoài ý nghĩa đó. Đối với phái Chơn lượng, phân biệt và ngôn ngữ cũng cần thiết như trực giác. Trong khi những vật thể hiển nhiên như bàn và ghế, có thể nhận thức trực tiếp bởi cảm giác, những khái niệm quan trọng đối với tu chứng, như vô thường và tánh Không, lúc sơ khởi rất cần đến tư duy suy luận để thông đạt.

### **Tư duy và Quán tưởng.**

Trong hệ thống Pháp Xứng, nhận thức tỷ lượng hay hiện lượng nắm bắt ngoại vật không trực tiếp mà qua trung gian ảnh tượng hay hành tướng của đối tượng. Trong trường hợp tỷ lượng, hành tướng biểu tượng thuộc tính gán cho đối

tượng. Vì thuộc tính này không hiện hữu trong thực tế, nên biểu tượng không trực tiếp liên quan đối tượng chân thật, bởi thế mới mô tả khái niệm là vọng pháp. Trường hợp hiện lượng cũng vậy, không trực đạt đối tượng chân thật mà chỉ nhận biết hành tướng của nó. Tuy nhiên có sự khác biệt lớn giữa tỷ lượng và hiện lượng. Tỷ lượng có thể sinh khởi hoàn toàn độc lập không cần sự có mặt của những vật thể nó phân biệt. Hiện lượng, trái lại, cần sự có mặt của đối tượng nó nhận thức. Như thế hành tướng của đối tượng hiện lượng trực tiếp tương ứng với đối tượng mà nó biểu tượng. Căn cứ trên sự tương ứng một-đối-một ấy ta có thể bảo rằng hiện lượng nắm giữ chính ngay đối tượng mặc dầu nó nhận biết chỉ hành tướng, không phải là đối tượng. Vì vậy nó được mô tả là không mê lầm (*abhranta*). Tư duy phân biệt mê lầm là vì nó quan niệm đối tượng của nó không y cứ trên sự tương ứng trực tiếp giữa biểu tượng và đối tượng được biểu tượng.

Hành tướng quan trọng vì là trung gian giữa kinh nghiệm và đối tượng. Thức có khả năng nhận biết là do trực tiếp xúc chạm với hành tướng. Tuy nhiên, hành tướng ấy không ở ngoài thức. Nó là hình thái một ngoại vật tự trình hiện với thức. Nó cũng là hình thái của thức khi tri nhận ngoại vật ấy. Như thế, một hành tướng vừa là một biểu tượng của đối tượng ở trong thức, vừa là thức nhận biết biểu tượng ấy. Bản tính đôi của hành tướng là kết quả làm trung gian giữa ngoại giới và thức. Để đóng vai trò trung gian, hành tướng phải dự phần trong cả hai cảnh giới. Nghĩa là, nó phải tương tự ngoại vật và có bản tính của thức.

Thức chỉ có thể hiển thị hình thái của một đối tượng mà nó đồng hóa với nó bằng cách biến thành hình thái ấy. Như thế trong quá trình hiển thị ngoại vật, thức tự hiển thị chính nó. Nói theo Pháp Xứng, thức tự chiếu sáng, do đó tự quy chiếu

là bản tính cố hữu của thức. Pháp Xứng bảo đó là “kết quả được [Trần Na] gọi là tự chứng, vì khi xét đến bản tính của [tự chứng] thời thấy nó đồng nhất với sự nhận thức một đối tượng.” (*svasamvedanam phalam/ uktam svabhāvacinṭāyām tādātmyād arthasamvidah//. Pramāna-viniścaya*). Một mặt, thức có một phần hướng ngoại, hành tướng đối tượng, biến thái của một tác dụng tâm lý nhằm nhận thức một ngoại vật. Mặt kia, hành tướng chủ thể, phần hướng nội nhận thức các tác dụng tâm lý nhằm bảo chứng sự nhận biết hành tướng đối tượng, biểu tượng của đối tượng. Hai phần ấy bất tương ly, và như thế, mỗi tác dụng tâm lý bao gồm cả hai phần, tất nhiên tự quy chiếu.

Cái mà tự chứng của một tác dụng tâm lý tri nhận trực tiếp chính là tự thể của chính nó, cho nên tự chứng là nhận thức chân chính. Nhưng tự chứng không phải là tư duy phân biệt, thế nó là một chơn tri lượng thứ ba? Hệ thống Pháp Xứng chỉ chấp nhận hai hình thái nhận thức chân chính, tỷ lượng và hiện lượng, bởi thế cho nên tự chứng được mô tả như là một hiện lượng đặc thù. “Các tâm và tâm sở pháp đều chứng nghiệm tự thể, đó gọi là hiện lượng. Nếu không thế, thời cũng như không thể hồi ức những gì chưa từng trải ... Các tâm và tâm sở tuy có hơn kém nhưng vươn ra ngoại cảnh và chứng nghiệm tự thể bên trong. Như ánh sáng vừa soi sáng vật khác đồng thời soi sáng chính nó.” (Trần Na. Tập lượng luận. Trích từ *Luận Thành Duy thức*. Tuệ Sỹ dịch và chú thích) Sa-gya Pandita (1182-1251), gọi tắt là Sa-pan, bậc Thầy thứ tư trong năm bậc Thầy vĩ đại của trường phái Sa-gya, chủ trương tự chứng là trung gian kết nối tỷ lượng với hiện lượng, môi giới giữa tư duy và thực tại.

Theo Sa-pan, vì không trực tiếp kết nối với thực tại thường nhân hành động bằng vào những cấu tạo khái niệm. Chừng

nào những sáng tạo đó liên hệ có hiệu quả với thực tại và không hoàn toàn là ảo tưởng thời hành động của họ y cứ trên những lượng đoán như “cái bình màu xanh này đẹp” và vân vân... Những lượng đoán như thế trên quan điểm của phái Chánh lý là hiện lượng xác định, nhưng trên quan điểm của các nhà thực tại luận Tây tạng thời đó là khái niệm hóa các hành tướng đối tượng hiện lượng nắm giữ.

Sa-pan cho rằng kiến thức thường nghiệm thu hoạch được là do ứng dụng khái niệm thích đáng vào những hiện thực mà cảm giác cho ta. Nói như thế có nghĩa là ngoài hiện lượng, sự thu hoạch kiến thức còn cần đến nhận thức tỷ lượng để phân loại phạm trù (categorization). Hiện lượng không xác định tình thế mà nó nhận thức, nó chỉ dẫn khởi một số phương thức hoạt dụng phân biệt khiến ta ứng dụng hay dứt bỏ một số khái niệm thi thiết trước đây. Những khái niệm này được cấu tạo tương quan với ngôn ngữ và kinh nghiệm trước và như thế, chúng là những kinh nghiệm ức niệm. Thí dụ, lượng đoán “cái bình màu xanh này đẹp” không phải chỉ do nhìn thấy đối tượng mà còn là kết quả của một tác dụng thi thiết khái niệm khá phức tạp, ứng dụng những khái niệm của kinh nghiệm trước bằng cách khiến trừ những đối lập như “cái này không phải màu xanh”, “cái này không là một cái bình”, và “cái này không đẹp”. Hoạt dụng phân biệt như thế không tự ý nhưng không trực tiếp phản ảnh thực tại. Đó là sự phân loại phạm trù dẫn khởi bởi hiện lượng, phân loại các đối tượng kinh nghiệm trong hiện tại y cứ trên kinh nghiệm trong quá khứ.

Cả thấy lẫn phân biệt đều cần để tạo nên kiến thức về ngoại giới. Do đó sự hợp tác giữa hiện lượng và tỷ lượng là điều kiện không thể thiếu được trong sự tìm hiểu thực tại. Một sự hợp tác như vậy khó xảy ra trong hệ thống Pháp Xứng vì

trong đó hiện lượng và tỷ lượng có đối tượng hoàn toàn khác loại. Làm thế nào chúng có thể cộng tác để nhận thức thực tại? Sa-pan giải đáp bằng một thí dụ rất sáng tỏ: “Cảm giác là như một người cầm nhìn thấy và suy luận là như một người mù khéo nói. Tự chứng là như [một người] đầy đủ giác quan [đứng ra] giới thiệu người này với người kia.” Hiện lượng như người cầm, chỉ nhìn thấy đối tượng nhưng không có khả năng mô tả đặc tính của đối tượng đó. Mô tả là phần việc của tỷ lượng, người mù thông minh có tài mô tả những sự vật không nhìn thấy được. Sự hợp tác giữa hai hình thái ấy cần phải có một trung gian vì hiện lượng và tỷ lượng không nắm bắt những sự vật giống nhau. Sa-pan tìm thấy trung gian đó nơi tự chứng (*svasamvitti*).

Yếu tố tự quy chiếu là cái trực và lý do chính đáng để bảo chứng rằng tư duy diễn ra trên các đối tượng mà cảm giác tri nhận, do đó gián tiếp tương giao với thực tại. Vì tự chứng cố hữu trong hiện lượng cũng như trong tỷ lượng cho nên có thể tác dụng như một trung gian mặc dầu không phải là một hình thái nhận thức chân chính mới. Tự chứng tri nhận hành tướng và theo dõi thức tương tục chuyển biến không ngừng giữa hai chơn lượng.

Go-ram-ba (1429-1489), một trong những luận sư Sa-gya thuộc phái biểu tượng luận, nổi tiếng có công vạch rõ những điểm khác biệt giữa Sa-gya và Ge-luk (Mũ Vàng) trong cách biện giải nhận thức hiện lượng, đã phát biểu như sau: “Cái hiện ra đối với thức cảm giác [tồn tại] đồng thời [với thức và] ở ngoài [thức], tuồng như phân cách với thức, thường nhân gán cho cái nhãn hiệu một sự vật ở ngoài giới. Thật ra đó là hành tướng đối tượng mà các nhà Kinh lượng bộ công nhận là dấu ấn trên thức bởi ngoại vật. Đối với các nhà Duy thức, không có ngoại giới, chính ngay thức do công năng nội



tại hiện ra như đối tượng thủ đắc và in dấu một hành tướng trên thức.” Thay vì phân tích hiện lượng nhận thức trực tiếp một ngoại vật, Go-ram-ba mô tả hiện lượng nhận thức trực tiếp một biểu tượng ở trong thức, thông qua đó mà ngoại vật được nắm bắt. Hai phái Kinh lượng bộ và Duy thức tuy khác nhau trên quan điểm có hay không có một ngoại giới nhưng cả hai đều công nhận thức tự chứng có một hành tướng là thành phần của nó. Tuy nhiên, hai phái không đồng ý về quá trình nhân do phát khởi quá trình nhận thức. Kinh lượng bộ xác quyết hành tướng đối tượng là ảnh tượng và đồng thời là hiệu quả tác dụng của một ngoại vật, còn Duy thức thì phủ nhận ngoại vật và xác quyết hiện lượng là do lực của nhân duyên nội tại biến thành.

Kết quả phân tích của Go-ram-ba cho thấy hiện lượng chẳng qua là sự nắm bắt hành tướng đối tượng của nó, hiện lượng tự nắm bắt chính nó. Go-ram-ba giải thích: “Hành tướng chủ thể là cái hiện ra ngoài [của nhận thức] nắm bắt hành tướng đối tượng và là cảm thọ cái hiện ra ngoài đó đáng thích hay không đáng thích. Cái [hành tướng chủ thể] ấy được thường nhân kiến lập thành tự ngã, kẻ sử dụng [các ngoại vật]. Nó không được kiến lập như là [sự vật] sở đắc được sử dụng.” Sự nắm bắt các hiện thực là do hành tướng chủ thể của nhận thức nắm bắt biểu tượng của chúng. Tóm lại, theo phái Sagya, nhận thức sự vật bằng hiện lượng chung quy là tự chứng, hành tướng chủ thể nắm bắt hành tướng đối tượng. Phái Mũ Vàng không chấp nhận lối giải thích thuyết hiện lượng của Pháp Xứng như vừa trình bày.

Điểm đối nghịch then chốt giữa Mũ Vàng và Sa-gya là cách giải thích ý nghĩa của hành tướng đối tượng, tức là cái hiện ra ngoài của đối tượng đối với hiện lượng. Phái Mũ Vàng không chấp nhận hành tướng đối tượng là một biểu tượng.

Thường chúng ta đồng hóa cái hiện ra ngoài của đối tượng với chính đối tượng “đang ở ngay trước mắt”. Sự đồng hóa ấy không ổn vì có vấn đề thời gian cách khoảng giữa nhân và quả. Vì đối tượng là nhân gây ra cảm giác và vì nhân và quả không thể đồng thời tồn tại, ngoại vật không thể nào tồn tại khi cảm giác phát sinh. Như vậy làm thế nào ngoại vật được tri nhận?

Để giải quyết vấn đề thời gian cách khoảng, Go-ram-ba giải thích hiện lượng trực tiếp nắm bắt không phải đối tượng mà biểu tượng tức cái hiện ra ngoài của đối tượng. Biểu tượng ấy ở trong thức, một biến thái của thức, vì thức chỉ có thể nhận thức những gì do chính nó biến thái thành. Theo Go-ram-ba, sự tri nhận một đối tượng phải được phân tích như là tương tác giữa ba yếu tố: hành tướng chủ thể, hành tướng đối tượng, và ngoại vật. Nhận thức hiện lượng một ngoại vật, đối với một tác dụng tâm lý là tri nhận sự nó biến thái thành một biểu tượng, hành tướng đối tượng, thay thế ngoại vật, nhân tác thành biểu tượng. Tác dụng tri nhận bao gồm sự nắm bắt hành tướng đối tượng bởi hành tướng chủ thể. Trong quá trình đó, ngoại vật không được nhận thức trực tiếp, chỉ góp phần làm nhân phát sinh một biểu tượng nội tại thay thế nó.

Phái Mũ Vàng chỉ trích phái Sa-gya không về mặt chú thích mà trên phương diện triết lý. Theo cách giải thích của Sa-gya thời hành tướng, một biểu tượng thông qua đó ngoại vật được nắm bắt một cách gián tiếp, giống như một tấm màn căng giữa ngoại vật và nhận thức, phân cách hoàn toàn thực tại và sự tri nhận, ngăn chặn thức cảm giác tương tác với ngoại giới. Như thế là không đúng với quan điểm của Pháp Xứng. Theo Kay-drup (1385-1438), một môn đệ của Tsongkapa, “cái mà tự chứng thủ đắc, gọi là hành tướng đối tượng, chung quy chỉ là nhận thức. Điều bấy lâu đã được

chứng minh tường tận là hình thái của một hành tướng không phải là một tấm màn căng giữa nhận thức và đối tượng mà chính là biến thái của nhận thức được kích phát sinh khởi.” Trên quan điểm của Kay-drup hành tướng đối tượng không phải là một biểu tượng mà chính là nhận thức tri nhận một ngoại vật, còn hành tướng chủ thể là nhận thức tri nhận chính nó. Như thế, sự tri nhận một đối tượng là tương tác giữa hai chứ không phải ba yếu tố, một nhận thức và một ngoại vật.

Qua trình bày trên có thể nói quan điểm của Kay-drup gần quan điểm trực quan thực tại luận (direct realism) của Tì bà sa, theo đó thức nắm bắt đối tượng trong sự tiếp xúc trực tiếp với thực tại và sự không có mặt bất cứ hành tướng nào. Trực quan thực tại luận được thi thiết là để tránh vấn đề thời gian cách quãng. Nếu sự vật là nhân phát khởi nhận thức hiện lượng, thử hỏi làm thế nào hiện lượng có thể nắm bắt chúng khi chúng đã biến mất? Trên quan điểm trực quan thực tại luận, câu trả lời thông thường là tri lượng và đối tượng đồng thời tồn tại. Theo Tì bà sa, đối tượng và chủ thể cộng tồn mặc dầu chúng là nhân và quả.

Phái Mũ Vàng không chấp nhận quan điểm nhân và quả đồng thời tồn tại, cho nên cần đến khái niệm hành tướng của hệ thống Pháp Xưng để giải quyết vấn đề thời gian cách quãng. Theo phái này, một ngoại vật (đối tượng) kích phát một thức cảm giác (hiện lượng) hiện khởi và hướng đến đối tượng tương ứng. Trong quá trình nhận thức, đối tượng in dấu trên thức một hình thái tương tự nó, được gọi là hành tướng đối tượng. Đó chính là đối tượng thủ đắc, cái được thức nắm bắt. Giải thích như thế, hiện lượng có khả năng nắm bắt những ngoại vật đã biến mất. Do tác dụng của đối tượng theo luật nhân quả thức biến thái tương tự đối tượng.

Sự tương tự không biểu tượng thay thế đối tượng mà đó là sự tương tự của thức với ngoại giới. Một quan năng tri giác tương tự một ngoại vật có nghĩa là nó mang trên nó dấu in của ngoại vật. Sự tương tự của tâm với ngoại giới không phải là một tấm màn ngăn cách tâm và ngoại giới, mà chính là kinh nghiệm nhận thức của bản thân trong tương giao tác dụng với ngoại giới, biến thái của thức trong tiếp xúc với thực tại.

Hãy lưu ý trong sự phân tích trên đây của phái Mũ Vàng vai trò của tự chứng trở nên không mấy cần thiết. Với Pháp Xứng và Go-ram-ba, tự chứng được bao hàm trong sự phân tích hiện lượng theo quan điểm biểu tượng luận, nhưng với các nhà Mũ Vàng tự chứng không còn cần thiết trong sự phân tích hiện lượng theo quan điểm thực tại luận. Trái với khái niệm hành tướng vẫn được xem rất trọng yếu ngay cả khi nghiên cứu vấn đề hiện lượng theo quan điểm Trung quán, khái niệm tự chứng được các nhà Mũ Vàng sử dụng rất có giới hạn. Chẳng hạn, Gyel-tsap (1364-1432), một trong những đệ tử của Tsongkapa rất xuất sắc về các vấn đề luận lý và nhận thức luận, mô tả tự chứng là sở y căn cứ chỉ danh con người là một chủ thể. Tâm người không chỉ là những hiện tượng tâm lý kế tiếp nhau liên tục theo luật nhân quả. Các tác dụng tâm lý tuồng như có tánh cách nhất trí, liên quán, tạo cho ta khả năng suy tư và hành động như một chủ thể nhận thức sinh hoạt thường nghiệm trong một thế giới đối tượng. Khả năng ấy không y cứ vào sự tồn tại một tự ngã thường hằng mà y cứ vào khả năng tự chứng của tâm.

Các nhà Mũ Vàng không quan tâm đến những giải thích về tự chứng như trên, cho đó là phản ảnh lập trường cơ sở luận (foundationalism) của Trần Na và Pháp Xứng, cả hai đồng chủ trương hiện lượng và tỷ lượng phải có cơ sở trên thực

tại. Sự cương quyết đặt cơ sở nhận thức trên thực tại cũng như sự áp dụng những tiêu chuẩn nghiêm ngặt để xác định chon tri lượng cho thấy rõ khuynh hướng hệ thống hóa nhận thức của Trần Na. Nguyệt Xứng chỉ trích khuynh hướng đó vì trái với những ước lệ cộng đồng và không phù hợp với ngôn ngữ phổ thông được sử dụng trong sinh hoạt thường ngày.

Đối với những nhà nhận thức học thuộc các giáo phái khác tự chúng có một vai trò quan trọng trong sự giải thích trạng thái hiện lượng (trực quán) của hành giả (*yogipratyaksa*). Đây là một đề tài rất khó biện giải trong hệ thống Pháp Xứng, vì trong hệ thống này hiện lượng nhận biết một cách thụ động, không phân biệt, không có nội dung nhận thức, làm thế nào có thể mô tả trạng thái hiện lượng của hành giả? Làm thế nào kết nối khái niệm tự chứng với trạng thái trực quán của hành giả?

Trên quan điểm hiện lượng thuần túy cảm thọ của Pháp Xứng, trạng thái trực quán của hành giả được mô tả là một trạng thái tâm rỗng lặng, tự nhiên vô niệm, an trụ trong cái nhìn vạn pháp bất nhị, phát khởi sau khi chặt đứt tận gốc những lậu hoặc tội cùng vi tế, nguyên nhân của vô minh. Vị Thầy Tây tạng đầu tiên nghĩ đến có một sự tương quan giữa trạng thái tâm này và khái niệm tự chứng là Dri-gung Jik-den-gong-bo (1143-1217), tổ thứ nhất một chi phái của dòng Áo Vải (Ga-gyu). Theo ông, trí huệ của Đại Thủ Ấn (*Mahāmudrā*) là tự chứng, vì nhận biết “tánh biệt”, tác nhân ý niệm của các pháp hiện hữu, năng giác và năng khởi, hợp thể của rỗng lặng và sáng suốt, còn gọi là Đại Thủ Ấn, con ấn lớn của tánh Không. Trong trạng thái này có một cái biết trong sáng, rộng tỏa, thông suốt, không thể định nghĩa được. Bất cứ những gì khởi lên sẽ được trực nhận là Không ngay

trong tự tính. Tất cả các hiện tượng tự chứng đều trông rỗng một cách tự nhiên. Ở đây, khái niệm tự chứng được dùng để mô tả trạng thái tâm của hành giả an trụ trong cái biết rỗng sáng này, không xao lãng, mong cầu, hay lo lắng. Hành giả đang thường thức ngắm nhìn Đại Thủ Ấn, thể nghiệm Căn bản trí, nhận biết tánh bất nhị của vạn pháp.

Sākya Chok-den (1428-1507), bạn đồng môn của Go-ram-ba, cũng giải thích trạng thái trực quán của hành giả là tự chứng. Theo ông, đó là quan điểm của phái Sa-gya và là cách duy nhất để giải nghĩa trạng thái trực quán của hành giả. Đến đây, câu hỏi đặt ra là trạng thái trực quán của hành giả hay tự chứng phát khởi như thế nào trên đạo lộ tu chứng? Một cách tổng quát, thời ban đầu nhờ Thiền Định những chướng ngại và vọng niệm không còn khởi lên, tánh sáng suốt thanh tịnh, nghĩa là tánh tự chiếu sáng của tâm hiển lộ một cách tự nhiên không bị ngăn ngại. Vì trạng thái tâm này chỉ xuất hiện tạm thời, nên muốn có hiệu quả lâu dài trong việc tu chứng, cần phải phối hợp Thiền Định với Thiền Quán. Sự phối hợp này có công năng chặt đứt gốc rễ của vô minh, nhờ đó hành giả đạt đến một trạng thái rỗng lặng cực kỳ chiếu sáng trong đó tâm hoàn toàn trong suốt ngay với chính nó. Tâm rỗng lặng trong suốt này luôn luôn linh động, luôn luôn tỉnh thức và bén nhạy, nhận biết tất cả nhưng không nắm giữ bất cứ thứ gì và tự nhiên như thế ấy. Nó được mô tả là trạng thái tự chứng trong đó tánh thanh tịnh của tâm hiển lộ tròn đầy.

Phái Mũ Vàng, trong cố gắng dung hợp Trung quán và Chơn lượng, có khuynh hướng thiên về Tích Không quán, nương vào ngôn ngữ và lý luận mà quán sát phân tích nhằm thấu triệt tánh Không. Tâm được định nghĩa là “cái thanh tịnh và thường minh”, thể tánh của tất cả mọi hình thái nhận thức,

phân biệt hay không phân biệt. Vì thế khái niệm và cảm giác không những tương dung tương hợp, bổ sung cho nhau, ngoài ra, chúng đồng thể tánh. Do đó, các nhà Mũ Vàng tin tưởng vững chắc rằng tư duy suy lý sử dụng đủ mọi hình thức lý luận có thể toàn hảo và dẫn đến trạng thái trực quán của hành giả.

Khi quán Không theo phép Tích Không quán hành giả đặt đối tượng vào *một* tánh Không, tánh Không của một cái nhà chẳng hạn, thay vì tánh Không tổng quát thường được nói đến trong trường hợp hành giả đạt đến tuệ quán đặc biệt nhận thức tánh Không. Trong một cảnh huống tu tập hành giả nhận thức trực tiếp tánh Không, thời danh từ tổng quát tánh Không ở đây có nghĩa là tất cả mọi tánh Không được thể nghiệm trong cảnh huống đó đều hiện ra không khác nhau. Tuy nhiên, trước trình độ giác ngộ hành giả chọn *một* tánh Không làm đề mục vì một luận thức với một chủ từ, thuộc từ, và nhân được minh định chính xác chỉ chứng minh *một* tánh Không mà thôi.

Người và các hiện tượng khác là những cơ sở trên đó kiến lập áp đặt thuộc tính giả, tự ngã, hay tự tính. Ngay bây giờ tuy biết một số sự vật tồn tại, nhưng hành giả không biết chúng tồn tại như thế nào. Theo bản năng hành giả tưởng rằng mọi người và hiện tượng tồn tại có tự tính. Do đó, hành giả không biết chúng chỉ là những danh tự giả tướng, giả hữu theo quy ước cộng đồng. Chúng bị che phủ bởi lớp áp đặt hư dối nên hành giả thấy chúng không đúng với tính cách như thị của chúng.

Giả sử luôn luôn đeo kiếng màu xanh ta thấy một ngôi nhà trắng là xanh. Nếu có người cho biết ngôi nhà ấy màu trắng nhưng ta không biết màu trắng là gì thì ta không thể nói ta

biết màu của ngôi nhà ấy là trắng. Hành giả đang ở trong một tình trạng tương tự.

Thí dụ, một đối tượng nào đó, như một cái nhà, được phát biểu là chủ từ của một luận thức, thật ra là một giả hữu tồn tại theo quy ước cộng đồng hay chỉ do danh xưng, nhưng hành giả không biết nó thật sự là cái gì. Đối tượng cái nhà, chủ từ của luận thức hay đề mục của thiền quán, hiện ra có vẻ tồn tại có tự tính. Cái mà hành giả đang tìm cách phủ định hoàn toàn lẫn lộn với cái hiện ra ngoài của đối tượng. Nói tổng quát, cái cách sự vật hiện ra ngoài cũng là cách mà những sự vật cảm nhận là thực hữu (đối tượng để phủ định) xuất hiện. Theo các nhà Mũ Vàng, hiện lượng nhận biết của hành giả không chỉ giới hạn trong sự dẫn khởi lượng đoán mà còn xác định đối tượng. Xác định có nghĩa là khiến trừ các áp đặt hư dối trên đối tượng, khiến trừ bằng hai cách: tư duy và thiền quán.

Bởi vậy, hành giả phải nương vào cả thiền tập trung lẫn thiền phân tích, sử dụng luận lý để nhận rõ và dứt bỏ khái niệm tự tính do vọng tưởng và cảm giác tự tính do cảm nhận. Tuy nhiên, mặc dầu hiện tướng đúng và sai của đối tượng hoàn toàn lẫn lộn, chứng tri tánh Không không có nghĩa chỉ là nhận biết hiện tướng đúng của đối tượng. Giáo lý kinh điển dạy rằng cơ sở y cứ của tánh Không không hiện ra đồng thời với tánh Không trong giây phút chứng ngộ. Đối tượng khi ấy hoàn toàn biến mất ngoại trừ đối với Phật trí. Sự kiện như vậy xảy ra bởi tại trong lúc hành thiền phân tích hành giả sử dụng phép biện chứng Trung quán xét xem đối tượng đương đầu nổi hay không với biện chứng để xác định bản thể đối tượng có tự tính hay không. Cuối cùng biện chứng không tìm ra bất cứ cái gì để bảo đó là tự tính của đối tượng. Chỉ còn lại



một trạng thái trống không, dấu hiệu sự không có tự tính của đối tượng.

Mặc dầu đối tượng biến mất và không tìm thấy bất cứ cái gì, hành giả không rơi vào trạng thái hư vô tịch diệt vì đang ở trong trạng thái thiền phân tích. Trong trạng thái này cái nhà nếu hiện ra thì nó phải là hiện hữu có tự tính, nhưng bản tính của nó là tồn tại theo công ước. Hành giả tu tập an trụ trong trạng thái đặng dẫn này lần này qua lần khác, mỗi lần lâu dài tùy theo khả năng cá nhân. Sau một thời gian trở nên quen thuộc với cái trống không ấy, hành giả nhận diện được đối tượng để phủ định, cái tự tính áp đặt.

Như thế, thiền phân tích thành đạt tuệ quán đặc biệt là do thông qua sự xuất hiện một hành tướng của sự phủ định (sự không có) tự tính. Sự xuất hiện ấy dần dần biến mất khi hành giả tiến càng gần nhận thức hiện lượng. Lúc hành tướng của sự phủ định tan biến hẳn là lúc phát khởi một trạng thái hoàn toàn rỗng lặng, trong sáng, trạng thái trực quán của hành giả. Trạng thái này được ví như nước trong đổ vào nước trong, không thể phân biệt trí đặng dẫn và hành tướng của tánh Không trong đó trí đặng dẫn phát khởi. Giống như trong quá trình nhận thức hiện lượng của nhãn thức chẳng hạn, thức và hành tướng của đối tượng trong đó thức sinh khởi bất tương ly. Tuy nhiên có sự khác biệt quan trọng, bởi vì nhãn thức tùy thuộc hành tướng của đối tượng của nó trong quan hệ nhân quả, cho nên nhãn thức là lưỡng cực. Trái lại, trong trường hợp trực quán của hành giả, hành tướng của tánh Không không phải là nguyên nhân của trí đặng dẫn, nên không có quan hệ nhân quả nào giữa chủ thể và đối tượng đặc biệt đó. Vì vậy có thể bảo rằng trạng thái trực quán của hành giả là trạng thái tánh Không và trí nhận biết nó tuyệt đối đồng nhất. Đây là giai đoạn hành giả vượt qua Gia hạnh

đạo tiến vào Kiến đạo. Sự trực quán của hành giả không phải không có nội dung nhận thức: sự không có tự tính được *chứng tri*, được *nắm bắt*.

Sau một thời gian tu tập như vậy sự chấp thủ vào cái hiện tượng hư dối của tự tính cũng giảm bớt cường độ. Sự giảm bớt này lại gây ra sự thay đổi hiện tượng của đối tượng. Nói cách khác, hành giả chưa dứt bỏ được hiện tượng của tự tính, nhưng cái hiện tượng của cái nhà có vẻ vững chắc và đồ sộ do sự chấp thủ vào cái hiện tượng hư dối của nó biến mất đi một phần. Lại nữa, hành giả trở nên quen thuộc với ý nghĩa thâm sâu của biện chứng trong sự xác định cái nhà tồn tại không có tự tính, nên có thể xảy ra trường hợp hiện tượng hư dối của tự tính dẫn khởi nơi hành giả sự biết rõ hiện tượng ấy vô tự tính. Đến lúc này, sự tri nhận tánh cách đối nghịch giữa hiện tượng và thực tại đạt đến mức độ là chính ngay cái hiện tượng hư dối dẫn khởi sự nhận biết nó là hư dối. So với những màu sắc nhìn qua kiến râm, chính ngay hiện tượng của sự biến màu dẫn khởi sự tri nhận đó không phải là màu sắc thật.

Tóm lại, muốn đạt trạng thái giác ngộ của hành giả thời phải thử tìm ra một đối tượng tồn tại có tự tính. Khám phá không thể tìm thấy được một đối tượng như vậy, và với xác tín đối tượng đó không tìm thấy được, tiếp tục quán sát phân tích trở lại đối tượng ấy. Ban đầu, ở đầu ngón tay có một cái gì ngón tay đang chỉ vào và đó là cái nhà, bởi vì một hữu có tự tính thời có thể chỉ trở vào. Sau đó, nhờ phân tích mới biết thật ra không có cái gì để chỉ trở, cái hiện ra ngoài của cái nhà vững chắc và đồ sộ được nhận ra là hư dối. Thường xuyên tu tập quán sát phân tích sự vật như vậy, cuối cùng sẽ nhận ra hết thấy mọi pháp sở tri đều hư dối, như *Trung luận* nói: “Như trong các kinh đức Phật dạy/ Cảnh tượng vọng chấp là hư

đối/ Các pháp vọng chấp là pháp hữu vi/ Vậy mọi pháp hữu vi đều hư dối.//” (*Trung luận*, XIII.1. Như Phật kinh sở thuyết/ Hư cuồng vọng thủ tướng/ Chư hành vọng thủ cố/ Thị danh vi hư cuồng.//) Trung bày tánh hư dối của cái áp đặt chính là khiến trừ nó. Hay nói khẳng định hơn, đối tượng đã được nhận diện đúng.

Sự kiện phái Mũ Vàng tin tưởng phân biệt thức cũng như hiện lượng trí đóng một vai trò quan trọng trong quá trình triển khai tuệ quán đặc biệt có nghĩa là một số rất lớn phương pháp kỹ thuật khác nhau có thể sử dụng trong sinh hoạt tu tập. Những yếu tố cần thiết trong quá trình thi thiết khái niệm như thông minh, cơ trí, kiến thức, và mẫn tiệp, tất cả đều có công dụng tạo điều kiện tiền tu ba tuệ: văn, tư, và tu. Từ những cuộc biện luận căn cứ trên trạng thái tồn tại của các hiện tượng thường nghiệm cho đến những hoạt dụng nuôi dưỡng các ảnh tượng tâm thức vi tế, sự thi thiết các cấu trúc khái niệm để lập thành những phương pháp kỹ thuật tu hành không còn là chướng ngại mà là phương tiện thiện xảo để hoàn thành tuệ và thiền. Thông hiểu rõ ràng tư duy suy lý và công phu tuệ quán tương dung tương hợp là động lực khiến vững tin chỉ cần một tiếng vang dội vào tâm thức lúc đầu cuối cùng sẽ dẫn đến trạng thái trực quán của hành giả. Điểm khởi đầu chính là sự hoạt động cân não và tác dụng quan niệm của thường nhân hiện có trong mỗi người chúng ta. Hiểu rõ như vậy, hành giả sẽ nhẫn nại tu tập vượt qua những giai đoạn đòi hỏi thi thiết những phương tiện thiện xảo phức tạp, chi ly, vô cùng tinh chế, sở y của phép thiền Tích không quán mà hành giả đang thực hành.



### 13. Trung đạo Phật tánh

#### Không Giả là Trung đạo.

Bồ tát Long Thọ chiếm một địa vị ưu việt trong Thiên Thai tông và tông này có rất nhiều điểm tương đồng với Trung quán trên phương diện triết lý và giáo lý. Điều này không đáng ngạc nhiên vì Huệ Văn, khai tổ của tông này, tổ ngộ khi khám phá một bài tụng về Trung đạo trong *Trung luận* và một đoạn chú giải liên quan đến chữ ‘trí’ trong *Đại trí độ luận*, cả hai đều của Bồ tát Long Thọ. Ảnh hưởng Trung quán thấy rõ trong các tác phẩm của Thiên Thai Đại sư Trí Khải (538-597), tổ thứ ba của Thiên Thai tông. Chẳng những có rất nhiều đoạn nhiều câu trích dẫn từ *Trung luận* và *Đại trí độ luận*, ngoài ra quan niệm triết học của Đại sư cũng lập cước trên tư tưởng Trung quán.

Điều đáng ngạc nhiên là theo phán giáo Đại sư đề ra sắp giáo lý của Phật thành một hệ thống gồm bốn cấp bậc: Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo, (T38n1777\_p532b\_533a; T46n1929\_p721a\_722b) thời trong đó Trung quán chỉ đáng xếp vào Thông giáo. Mặt khác, tuy nhìn nhận Bồ tát Long Thọ là sáng tổ của tông, Đại sư vẫn thường xuyên chỉ trích nặng nề Thông giáo và cho rằng Viên giáo mà nền tảng là kinh *Pháp Hoa* là giáo lý thù thắng và cao hơn Thông giáo. Tại sao như vậy? Có những ngôn từ và khái niệm nào của Trung quán khiến Đại sư không vừa ý? Tại sao Đại sư xét định Viên giáo là giáo lý cao nhất?

Đạo Phật là đạo Giác ngộ. Giác ngộ hay Chứng quả Bồ đề là tự chứng cái chân lý tối thượng của Phật giáo thường được mệnh danh là ‘Thật tướng’ hay ‘Đế’ (*satya*). Các tông phái

Phật giáo mặc dầu đồng ý không Giác ngộ thời không Giải thoát, nhưng bất đồng ý kiến về quan niệm và phương pháp chứng nghiệm ‘Thật tướng’, nội dung của Giác ngộ. Bởi vậy để trả lời hai câu hỏi trên, trước hết hãy tìm hiểu quan niệm của Đại sư về Thật tướng và quan niệm ấy khác biệt như thế nào đối với quan niệm Thật tướng của Trung quán.

Theo Trung quán tánh Không là Thật tướng. Ý nghĩa của tánh Không được nêu lên dính liền với Duyên khởi, Giả danh, và Trung đạo, trong bài tụng *Trung luận* XXIV.18. Bản chữ Hán do La Thập dịch, đọc là: “Chúng nhân duyên sinh pháp/ Ngã thuyết tức thị Vô/ Diệc vi thị giả danh/ Diệc thị Trung đạo nghĩa.”

Theo văn phạm chữ Hán, bài tụng được xem như mô tả mối quan hệ giữa Duyên khởi theo thứ tự với Không, với Giả danh, và với Trung đạo. Duyên khởi là chủ từ, Không, Giả danh, và Trung đạo đều là thuộc từ như nhau, đồng vị đối với chủ từ Duyên khởi.

Theo nguyên văn chữ Phạn cấu trúc văn phạm của bài tụng có hơi khác: “yah pratīyasamutpādah sūnyatām tām pracakṣmahe/ sà prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā.”

Trong nửa phần trước của bài tụng, yah tương ứng với tām, liên hệ theo loại hình tương liên từ (correlative) và quan hệ từ (relative), và tām chỉ vào sūnyatām. Như thế, nửa đầu bài tụng có nghĩa là: “Tôi nói, duyên khởi chính là tánh Không”, không khác với bản dịch của La Thập. Nửa sau, tuy nhiên, có khác. Chủ từ lần này là sa, giống cái và số ít, chỉ vào sūnyata, ở trong nửa đầu của bài tụng, cũng giống cái và số ít. Và upādāya hay upā-dāya là loại hình “bởi vì ... cho nên” biểu thị một lý do. Như thế, nửa sau bài tụng có nghĩa là:

“Bởi vì tánh Không là Giả danh, cho nên nó (tánh Không) chính là Trung đạo.”

Lần này, tánh Không là chủ từ, còn Giả danh và Trung đạo là thuộc từ. Nguyên văn chữ Phạn nhấn mạnh ở điểm tánh Không là Trung đạo bởi vì Không là giả danh, không thật. Khi xác quyết tánh Không là Trung đạo, thời Trung đạo được sử dụng như một thuộc từ để mô tả chủ từ tánh Không và tăng gia sự hiểu biết của ta về tánh Không. Như thế, sự đồng nhất hóa với tánh Không được thi thiết căn cứ trên vai trò bổ túc của Trung đạo trong sự thuyên giải tánh Không. *Trung luận* không xác quyết Trung đạo là Thật tướng độc lập đối với Thật tướng Không và theo quan điểm Trung quán, Trung đạo không thể nâng lên mức độ của một Thật tướng cao hơn Thật tướng Không.

Làm thế nào tánh Không và Giả danh dẫn khởi ý niệm trọng yếu Trung đạo và sự đồng nhất hóa Trung đạo với tánh Không? Trước khi bàn về vấn đề tánh Không là Trung đạo bởi vì là Giả danh, tưởng nên ôn lại ý nghĩa của chữ Không hiểu thông qua *Trung luận* và *Đại trí độ luận*. Trong *Trung luận*, Không không được định nghĩa rõ ràng. Qua khái niệm Duyên khởi, Không được mô tả là không Tự Tính (svabhāva). Đáng lý nói đến Tự Tính như một thực thể không thể thay đổi, một thể thường hằng, *Trung luận* biểu thị Tự Tính bằng phủ định hiện tượng, như trong hai bài tụng sau đây.

Nếu tự tính (*svabhāva*) là cái được tạo tác/ Làm sao có nghĩa ấy/ Tự tính là cái không do tạo tác/ Không đợi pháp khác mới thành.// (*Trung luận* XV.2).

Nếu pháp thật có tự tính (*prakṛti*)/ Thời lúc sau không thể không tồn tại/ Tự tính nếu có tướng khác/ Thời sự kiện này

hoàn toàn không hợp lý.// (*Trung luận* XV.8).

Tưởng nên biết rằng khi phiên dịch Phạn ra Hán La Thập dịch không phân biệt hai chữ svabhāva và prakṛti là Tánh, trong bài này gọi là Tự Tính. Svabhāva, prakṛti, và Tự Tính, cả ba đều biểu thị tánh chất không thể thay đổi. Sự thể nào có Tự Tính tất không bị bất cứ một nguyên nhân nào có thể chuyển đổi từ một trạng thái tồn tại (hữu) qua một trạng thái không tồn tại (vô). Như vậy, Tự Tính được biểu thị bằng phủ định tánh chất được tạo tác, tánh chất thay đổi tướng, và tánh chất không tồn tại (vô), tất cả tánh chất này là những phẩm tính thường được áp đặt trên những sự thể thường nghiệm hay hiện tượng.

Tánh Không xuất hiện trong bài tụng *Trung luận* XIII.3 đồng thời với sự phủ định Tự tính: “Các pháp có tướng khác nhau/ Nên biết chúng đều không có tự tính/ Pháp không có tự tính cũng không tồn tại/ Vì tất cả pháp đều Không.//” Câu đầu của bài tụng mô tả các pháp là không Tự Tính (*niḥsvabhāvatva*; vô tánh), và câu sau, là Không (*sūnyatā*). Như vậy giữa Không và vô tánh có sự liên hệ chặt chẽ. Sự liên hệ ấy được bài tụng *Trung luận* XXIV.18 xác quyết là một sự đồng nhất vì Không đồng nhất với Duyên khởi và mọi pháp nhân duyên sanh (duyên khởi) đều không Tự Tính. Tánh Không do đó liên hợp với sự phủ định Tự Tính qua ngã Duyên khởi.

Mặt khác, bài tụng *Trung luận* XXIV.16: “Nếu ông thấy các pháp quyết định có tự tính, tức là thấy các pháp không có nhân, cũng không có duyên.” cảnh tỉnh chớ áp đặt trên các pháp một tự tính mà chúng thật không có, bởi vì khái niệm Tự Tính mâu thuẫn với lý Duyên khởi. Thanh Mục nói lên sự mâu thuẫn ấy trong lời chú giải sau đây: “Nếu pháp quyết định có tự tính thì không sinh không diệt, như thế đâu cần

nhân duyên? Nếu các pháp do nhân duyên sanh thời không có tự tính. Vậy các pháp quyết định có tự tính thời vô nhân duyên.” (T30.33b).

Duyên khởi như vậy không gì khác là bản tánh của thể giới thường nghiệm, của thể giới hiện tượng, trong đó mọi pháp đều là nhân duyên sanh. Điều đáng lưu ý là tánh Không nói ở đây là tánh Không của thể giới hiện tượng, hay chính xác hơn, tánh Không của Tự Tính của các hiện tượng, chứ không phải tánh Không nói một cách tổng quát. Có thể dùng ký hiệu logic để miêu tả quan hệ giữa tánh Không và thể giới hiện tượng. Nếu ‘p’ biểu tượng các hiện tượng, và ký hiệu ‘~’ biểu thị sự phủ định thời theo *Trung luận* Tự Tính phủ định các phẩm tính của hiện tượng nên viết là ‘~p’. Cuối cùng, tánh Không phủ định Tự Tính sẽ viết là ‘~(~p)’ tức là ‘p’. Tánh Không rốt cuộc quay trở lại các hiện tượng, hay thể giới hiện tượng. Điều này có nghĩa là không thể thi thiết tánh Không cách ly với thể giới hiện tượng. Đó chính là Thật tướng Không. Thật tướng là tánh vô tánh của thể giới hiện tượng.

“Các pháp nhân duyên hòa hợp sanh, pháp hòa hợp ấy không có tướng nhất định nên Không. Vì sao? Vì pháp nhân duyên sanh không có tự tính, vì không tự tính nên tức là rốt ráo Không. Rốt ráo Không ấy từ xưa đến nay vốn Không, chẳng phải Phật làm, cũng chẳng phải người khác làm.” (T25.581b-c) Trong đoạn văn này, trích từ *Luận Đại trí độ*, HT. Thích Thiện Siêu Việt dịch, ‘không có Tự Tính’ và Không đồng nhất trong cảnh giới của các pháp nhân duyên sanh.

Trong một đoạn văn khác, *Đại trí độ* luận tiến dẫn khái niệm tánh Không như sau. “Tánh là tự có, không nhờ nhân duyên. Nếu nhờ nhân duyên thời là pháp có tạo tác, không gọi là Tánh. Các pháp đều vô tánh. Vì sao? Vì hết thảy pháp hữu vi



đều từ nhân duyên sanh, nhân duyên sanh thời pháp có tạo tác. Nếu không từ nhân duyên hòa hợp sanh thời là không pháp. Như vậy hết thấy pháp, tánh không thể có được, nên gọi là tánh Không.” (T25.292b).

Tánh Không như vừa định nghĩa là một phủ định, phủ định Tự Tính (Tánh). Ngoài ra, bối cảnh trong đó tánh Không được đề cập là thế giới hiện tượng. Điều này nói lên sự kiện tất cả hiện tượng đều vô tánh, đều không Tự Tính. Sự phủ định Tự Tính có tính cách đáp lại câu hỏi, “Thế nào là ý nghĩa của tánh Không?” Câu trả lời biểu đạt ý nghĩa của “sự không có Tự Tính” bằng cách nói lên cái không có mặt thay vì cái đang có mặt. Nhận thức tánh Không bằng cách phủ định Tự Tính như vậy có nghĩa là nhận thức thế giới thường nghiệm là vô tánh.

Trên phương diện tu hành, một câu hỏi về tánh Không được đặt ra: Làm thế nào để chứng nhập tánh Không? Bài tụng *Trung luận* XIII.9 có câu: “Các bậc Đại Thánh dạy rằng: Không pháp là viễn ly các tà kiến.” [Xin lưu ý ở đây về cách dịch chữ Phạn ‘*drsti*’. Nguyên văn chữ Phạn: ‘*Sūnyatā sarva-drstīnām proktā nihsaranam jinaiḥ.*’ La Thập Hán dịch: ‘Đại Thánh thuyết Không pháp/ Vi ly chư kiến cố.’ Trong bài tụng này chữ ‘*drsti*’ được Hán dịch là ‘kiến’. Nhưng đến bài tụng cuối (thứ 27) tựa đề ‘*Drsti-parīksā*’, thời La Thập dịch là ‘Quán tà kiến phẩm’. Trong bài này, chữ ‘*drsti*’ được dịch là tà kiến, vì trong văn chương Phật giáo, kiến thường có nghĩa là tà kiến.].

*Trung luận*, một lần nữa, định nghĩa tánh Không bằng một phủ định; lần này, phủ định các tà kiến. Nhưng thế nào là tà kiến? Trong lời chú giải bài tụng trên Thanh Mục giải thích: “Đại Thánh vì phá trừ sáu mươi hai tà kiến và các phiền não vô minh, ái thủ, v.v... mà nói Không.” (T30.18c) Như vậy,

đôi với Thanh Mục, tà kiến nói trong bài tụng phần lớn gồm sáu mươi hai luận chấp về bản tính của ngã và ngoại giới bắt nguồn từ kinh nghiệm và suy luận, nói trong kinh Phạm Võng.

Ngoài ra, có một số đặc tính của Thật tướng được đề cập trong bài tụng *Trung luận* XVIII.9: “Tự mình chứng biết, không theo cái biết của người khác, tịch diệt không hý luận, không sai khác không phân biệt. Đó chính là Thật tướng.” (Hán: *Tự tri bất tùy tha/ Tịch diệt vô hý luận/ Vô dị vô phân biệt/ Thị tắc danh Thật tướng./*).

Chữ ‘tịch diệt’ được dùng trong một bài tụng khác, bài tụng *Trung luận* VII.17, đề chỉ vào Tự Tính của Duyên khởi: “Nếu pháp do các duyên sinh thời đó chính là tánh tịch diệt, thế nên sinh và khi đang sinh, cả hai đều tịch diệt.” (Nhược pháp chúng duyên sinh/ Tức thị tịch diệt tính/ Thị cố sinh sinh thời/ Thị nhị câu tịch diệt./) Thanh Mục chú giải ‘tịch diệt’ là ‘Không’: “Pháp do các duyên sinh, tức không có Tự Tính nên tịch diệt. Tịch diệt nên gọi là Không. ... .. pháp do các duyên sinh không có Tự Tính. Không có Tự Tính nên Không.” (T30.10c. Chúng duyên sở sanh pháp. Vô tự tính cố tịch diệt. Tịch diệt danh vi vô . ... .. tòng chúng duyên sanh pháp vô tự tính. Vô tự tính cố Không.) Do đó, Thật tướng nói đến trong bài tụng, chính là Thật tướng Không. Và những tính đối nghịch với các đặc tính của Thật tướng Không như hý luận, dị biệt, phân biệt, cũng như các tà kiến đều phải phủ định và phá bỏ. Sự phủ định như vậy không minh định một ý nghĩa nào mà chỉ là một phương pháp giảng luận làm thế nào để đạt được mục tiêu tu hành là chứng nhập tánh Không.

Tóm lại, tánh Không có hai nghĩa tương ứng với hai phủ định, phủ định tà kiến và phủ định Tự Tính. Nhưng hai phủ

định ấy tương quan liên hệ với nhau như thế nào? Tà kiến hàm dung một kiến về Tự Tính, xem Tự Tính như một thực thể. Đó là một khái niệm được kiến lập và áp đặt trên các hiện tượng thành một phẩm tính mà thực ra hiện tượng không có. Sự chấp trước vào Tự Tính như một thực thể là nguyên nhân sinh phiền não. Vì vậy *Trung luận* nhất quyết bác bỏ tà kiến ấy và sự phủ định Tự Tính chính là nghĩa của tánh Không.

Bây giờ giả sử có người hỏi nếu tánh Không là phủ định Tự Tính thì tánh Không có qui chiếu về một đối tượng hay tương ưng với một cái gì trong thế giới hiện tượng hay không? Tánh Không được định nghĩa bằng phủ định gây nên một ý niệm về sự đoạn diệt. Có thật Không là đoạn diệt hay không? Những câu hỏi như vậy phát xuất từ nhận thức điên đảo về Không: Không là Vô, do đoạn diệt, và Không là Hữu. Để đáp lại hãy dẫn phần sau của bài tụng XIII.9: “Nếu trở lại chấp có pháp Không thời chư Phật không thể hóa độ.”, hoặc lặp lại câu chú giải nổi tiếng “Không diệt phục Không” (T30.33b. Không cũng lại Không) hay những lời chú giải sau đây của Thanh Mục: “Có người vì tội nặng, tâm tham đắm sâu dày, trí tuệ non kém nên đối với ‘Không’ sinh ra kiến chấp hoặc nói có ‘Không’, hoặc nói không có ‘Không’, rồi vì chấp có và không ấy trở lại khởi lên phiền não.” (T30.18c) Đó là những tà kiến về Không cần phủ định.

Câu ‘Không cũng lại Không’ miêu tả một trong mười tám hình thức của Không gọi là Không Không, *Luận Đại trí độ* giải thích như sau: “Không phá hết thấy pháp, chỉ có Không còn lại. Không phá hết thấy pháp rồi, Không cũng phải bỏ. Vì vậy nên cần phải là Không Không. Lại nữa, Không duyên hết thấy pháp, Không Không chỉ duyên Không. Như một kẻ mạnh phá tất cả giặc, lại có người phá kẻ mạnh ấy, Không

Không cũng như vậy. Lại như uống thuốc, thuốc hay trừ bệnh, nếu bệnh đã lành thời thuốc cũng phải tống ra; nếu thuốc không tống ra thời thuốc lại là bệnh. Lấy Không trừ các bệnh phiền não, sợ Không trở lại làm bệnh, nên lại lấy Không xả Không. Ấy gọi là Không Không.” (T25.288a) Trong một đoạn văn khác, Luận Đại trí độ cảnh tỉnh nếu không khéo sử dụng và chấp trước pháp Không thời sẽ bị rơi vào đoạn diệt: ”Hành giả vì lo sợ có, mà dùng Không để phá tâm chấp có, song lại quý Không mà đắm vào Không, thời bị rơi vào đoạn diệt. Vì vậy nên tu hành Không ấy để phá có, cũng không đắm Không.” (T25.396a).

Bây giờ hãy trở lại vấn đề tánh Không là Trung đạo bởi vì Không là giả danh, không thật. Theo quan điểm Trung quán, Trung đạo có ý nghĩa như thế nào? Mặc dầu chữ Trung (madhyamā) là nguồn gốc của tên sách Mādhyamakakārikā (*Trung luận*) và danh xưng của học phái Trung quán (Mādhyamika), mặc dầu chủ ý của *Trung luận* là trình bày thuyết Trung đạo, nhưng trong suốt quyển sách chữ Trung đạo chỉ hiện ra rõ ràng một lần trong bài tụng XXIV.18 mà thôi. Một lần khác, Trung đạo được đề cập một cách gián tiếp trong bài tụng XV.8 nhắc đến kinh *Ca Chiên Diên Thi, Tương Ứng* bộ, trong đó đức Phật nói đến Trung đạo: “Xa lìa hai cực đoạn ấy [Vô và Hữu], này Kātyāyana, Như Lai thuyết pháp theo Trung đạo.”

Theo nguyên văn chữ Phạn của bài tụng *Trung luận* XXIV.18 thời phải hiểu ý nghĩa của Trung đạo trong khung ý niệm Không là Giả danh, Không là một danh tự biểu hiện trạng thái không Tự Tính của các pháp. Như vậy về vấn đề Trung đạo ta có thể biện biệt như sau.

a. Xác quyết Không là Giả danh hàm ý sự khuyên cáo đừng vọng chấp Không là cái gì có thật, đừng nhận thức điên

đảo về Không, và chỉ cần thông hiểu chính xác ý nghĩa của Không là có thể tránh được sự chấp trước tánh Không.

b. Bởi vì phải hiểu Trung đạo trong khung ý niệm Không là Giả danh, và vì xác quyết Không là Giả danh liên hệ với nhận thức chân chính (không điên đảo) về Không, nên ý nghĩa của Trung đạo không thể tách riêng khỏi sự nhận thức chân chính về Không.

c. Nhận thức điên đảo về Không phát sinh tà kiến về Không, ngược lại, nhận thức chân chính về Không có thể xem như lia bỏ tà kiến về Không. Vì Không pháp là viễn ly các tà kiến cho nên có thể thông hiểu tánh Không bằng cách thuyết minh sự nhận thức chân chính về Không.

d. Luận chứng vừa trình bày trên cho thấy sự thông đạt cả Trung đạo lẫn tánh Không có thể thực hiện bằng cách thuyết minh sự nhận thức chân chính tánh Không.

e. Tà kiến về Không (*sūnyatādrsti*) có thể là nhận thức điên đảo Không là Vô, do đoạn diệt, hay Không là Hữu. Nhận thức chân chính về Không có thể xem như vượt thoát cả Vô lẫn Hữu. Nhận thức điên đảo căn cứ trên sự phân hai giữa Hữu và Vô, còn nhận thức chân chính rõ ràng là vượt thoát sự phân hai đó.

f. Theo trên, về mặt ý nghĩa, thời cả Trung đạo lẫn tánh Không đều liên hệ mật thiết với sự vượt thoát lưỡng cực Hữu và Vô. Chính y cứ trên sự vượt thoát ấy mà Trung đạo và tánh Không được đồng nhất hóa.

Kết luận: Trung đạo có nghĩa là vượt thoát Hữu và Vô. Cách hiểu Trung đạo như vậy đúng với quan điểm của Thanh Mục: “Phải đầy đủ các duyên hòa hiệp thời pháp mới khởi. Pháp ấy thuộc các nhân duyên nên không có tự tính. Vì không tự tính nên Không. Không cũng lại Không. Chỉ vì dặt

dẫn chúng sinh nên mượn danh tự để nói (nên nó cũng là giả danh). Lìa hai bên Hữu, Vô, nên gọi là Trung đạo.” (T30.33b).

Trong lời chú giải vừa dẫn trên, tánh Không được đề cập qua các pháp nhân duyên sanh và không Tự Tính. Có hai điểm quan trọng đáng lưu ý. Một, nên nhớ Thanh Mục chú giải theo bản nguyên văn chữ Phạn chứ không phải theo bản Hán dịch của La Thập. Vì vậy tác dụng tự qui chiếu của Không, ‘Không cũng lại Không’, tương ứng với ‘Không là Giả danh’, chứ không phải với ‘bất kỳ pháp nhân duyên sanh (duyên khởi) nào là Giả danh’. Như vậy, xác quyết Không là Giả danh là nhằm dẫn tới lời cảnh cáo ‘Không cũng lại Không’ chống lại mọi dính mắc vào nhận thức điên đảo về Không và do đó chống lại mọi nhận thức điên đảo về Không. Hai, Thanh Mục minh xác Trung đạo là lìa bỏ hay vượt thoát cả hai biên kiến Hữu và Vô.

Đoạn văn sau đây trích từ luận *Đại trí độ*, HT. Thích Thiện Siêu Việt dịch, nói lên lý do cần thiết phải vượt thoát cả Hữu lẫn Vô.

“Hoặc có chúng sinh cho hết thấy đều Không, tâm chấp trước cái Không ấy. Vì chấp trước cái Không ấy nên gọi là vô kiến. Hoặc có chúng sinh cho các pháp do sáu căn biết được đều là có, ấy là hữu kiến. Người ái nhiều chấp trước hữu kiến, người kiến nhiều chấp trước vô kiến. Như vậy là chúng sinh chấp trước hữu kiến vô kiến. Hai thứ kiến ấy hư vọng phi thật, phá Trung đạo, ví như người đi đường hẹp, một bên nước sâu, một bên lửa lớn, hai bên đều chết. Chấp Hữu chấp Vô, hai bên đều sai. Vì sao? Vì các pháp thật nhất định có, thời không nhân duyên. Nếu từ nhân duyên hòa hợp sanh, pháp ấy không tự tính. Nếu không tự tính tức Không. Nếu không có pháp là thật, thời không tội phước, không trôi

không mở, cũng không có các pháp sai khác.” (T25.331b).

Đoạn văn trích dẫn trên soi sáng hai điểm. Một, giả thiết hai đối cực Hữu và Vô phá hoại Trung đạo. Bởi vậy Trung đạo cần được thi thiết vượt thoát cặp đối cực ấy. Hai, giả thiết hai đối cực Hữu và Vô mâu thuẫn với tánh vô tánh của các pháp nhân duyên sanh. Nếu là pháp thật có, tức có Tự Tính, thời chúng chẳng phải nhân duyên sanh. Nếu là pháp không thật có, phi hữu theo nghĩa đoạn diệt, thời tất cả đều không sai khác với đoạn Không, dấu đó là tội hay phước, trói hay mở, v.v..., không có các pháp sai khác, và như vậy chúng không thể là nhân duyên sanh. Trong cả hai trường hợp, giả thiết hai đối cực Hữu và Vô gây tai hại là phá lý Duyên khởi.

Tưởng nên biết Hữu và Vô ở đây chỉ biểu trưng hai đối cực. *Trung luận* thật ra bác bỏ hết thảy mọi đối cực vì chúng phân hai Thật tướng vô sai biệt thành nhị nguyên. Nói cách khác, theo *Trung luận*, Trung đạo vượt thoát hết thảy mọi đối cực. Về mặt luận lý, khi phủ định một cặp đối cực thời cũng phủ định luôn toàn cảnh giới của chúng. Trung đạo được thi thiết bằng phủ định Hữu và Vô, Hữu và Vô tương quan đối đãi. Như vậy, cái bị phủ định là toàn cảnh giới của tương đối tính, cảnh giới được kiến thiết bằng lưỡng nguyên tính. Khi vượt thoát tương đối tính thời ý nghĩa tuyệt đối của Trung đạo hiển lộ. Trung đạo biểu hiện một trạng thái có ý nghĩa tuyệt đối nhưng vẫn có thể nói đến được. Do đó, Trung đạo là một danh tự dùng để mô tả giống như danh tự tánh Không. Trung đạo không chỉ trở một thực thể nào, không biểu thị một vị trí cụ thể nào giữa hai đối cực hay hai sự thể. Trung đạo biểu hiện một trạng thái tâm thức cần phải ngộ nhập thời mục tiêu tu chứng mới thành đạt.

Giống như tánh Không, Trung đạo không những biểu hiện một trạng thái tuyệt đối cần phải chứng ngộ, mà còn là một

phương pháp tu tập ngộ nhập trạng thái tuyệt đối ấy. Vượt thoát mọi đối cực và lia bỏ kiến chấp các cực đoan, đó là phương thức tu hành Trung đạo thường được nhắc nhở trong luận *Đại trí độ*:

“Đệ tử Phật lia bỏ hai cực đoan ấy, hành xử theo Trung đạo.” (T25.538b)

“Hai kiến Hữu Vô ấy bỏ, lấy tuệ không hý luận, hành theo Trung đạo, ấy gọi là mắt tuệ.” (T25.348a)

“Lại nữa, thường còn là một bên, đoạn diệt là một bên, lia hai bên ấy, hành theo Trung đạo, ấy là Bát-nhã ba la mật.”

“Lại nữa, vô minh là một bên, vô minh hết là một bên, cho đến già chết là một bên, già chết hết là một bên, các pháp có là một bên, các pháp không có là một bên, lia hai bên ấy, hành theo Trung đạo, ấy là Bát-nhã ba la mật.”

“Bồ tát là một bên, sáu Ba la mật là một bên, Phật là một bên, Bồ đề là một bên, lia hai bên ấy, hành theo Trung đạo, ấy là Bát-nhã ba la mật.” (T25.370a-b).

Biểu hiện trạng thái vượt thoát các cực đoan, Trung đạo hiển lộ tướng trạng chân thật của các pháp, trong đó mọi phân hai, mọi phân biệt đều tan biến. Đó chính là Thật tướng của các pháp. Đó chính là Thật tướng Không. Thật vậy, như trình bày trên, có hai cách nhìn để nhận thấy tánh Không cũng vượt thoát các cực đoan như Trung đạo. Cách thứ nhất là nhận thức chân chính tánh Không: Không không phải là Hữu và Không không phải là đoạn Không. Cách thứ hai, Không là phủ định tà kiến. Tà kiến ở đây là nhận thức điên đảo và chấp trước tánh Không là Vô hay là Hữu.

Như vậy, một hành tướng của tánh Không phản chiếu trong Trung đạo, đó là sự vượt thoát các cực đoan. Bồ tát Long



Thọ sử dụng Trung đạo để làm nổi bật hành tướng ấy của tánh Không. Đó là lý do nói đến vai trò bổ túc của Trung đạo trong sự thuyên giải tánh Không. Trên phương diện biểu hiện một trạng thái vượt thoát các cực đoan, Trung đạo có thể xem hoàn toàn là Thật tướng, không phải một Thật tướng khác và riêng biệt với tánh Không. Trung đạo bổ túc tánh Không bằng cách biểu dương một trong những hành tướng đặc biệt của tánh Không: vượt thoát các cực đoan.

Trong thực tế không phải chỉ có Bồ tát Long Thọ và môn đồ giải thuyết Trung đạo là sự vượt thoát và lia bỏ chấp trước các cực đoan. Nhiều tác phẩm như *Tương Ứng A Hàm* (*Samyutta-nikāya*), văn chương Bát-nhã, *Thành thật luận* (*Satyasiddhi-sāstra*), v.v... cũng thuyết giảng Trung đạo như vậy. Tuy nhiên, Bồ tát Long Thọ là người đầu tiên đem Trung đạo vào cánh huông của tánh Không và đề xướng quan hệ bổ túc giữa Trung đạo với tánh Không. Ngoài cách thông hiểu theo truyền thống, thời đây là một quan điểm mới mẻ về Trung đạo.

### **Thiên Thai Đại sư và Trung quán.**

Sau phần trình bày ý nghĩa của tánh Không và Trung đạo hiểu theo *Trung luận* và *Đại trí độ luận*, bây giờ đến lúc bàn về thuyết phán giáo của Thiên Thai Đại sư hầu tìm hiểu lập trường của Ngài. Phán giáo của Đại sư được mô tả trong nhiều tác phẩm của Ngài như *Ma Ha Chỉ Quán* (T46n1911), *Pháp Hoa Huyền Nghĩa* (T33n1716), *Pháp Hoa văn cú* (T34n1718), *Tứ Giáo Nghĩa* (T46n1929), và *Duy Ma Kinh Huyền Sớ* (T38n1777). Đặc biệt là *Tứ Giáo Nghĩa*, trong đó sự phân loại bình nghị về giáo lý của Phật được phân tích rất có hệ thống và đầy đủ chi tiết.

Khác với ‘hóa nghĩa tứ giáo’ cũng do chính Đại sư đề

xương, phân chia giáo lý của Phật thành bốn giáo, Tiệm giáo, Đôn giáo, Bất định giáo, và Bí mật giáo, tùy theo phương thức giáo hóa của Phật, phán giáo của Đại sư là ‘hóa pháp tứ giáo’, phân chia thành bốn giáo tùy theo nội dung Phật thuyết. Đó là Tam tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo. Sự sắp hạng các giáo y cứ trên quan niệm về Thật tướng và phương pháp thực hành thể nhập Thật tướng. Theo Đại sư, Thật tướng thuyết giảng trong Tạng giáo và Thông giáo là đản Không, Ngài thường gọi là Thiên chân, và trong Biệt giáo và Viên giáo, Thật tướng là Trung đạo, được Ngài đồng nhất hóa với Phật tánh, và thường gọi là Viên chân. (T46.730a-b) Thiên chân thời tiêu cực, tịch tĩnh, và siêu việt, Viên chân thời tích cực, linh hoạt, và nội tại.

Về phương pháp tu chứng, Tạng giáo chủ trương ‘tích pháp nhập Không’, do quán sát phân tích các pháp thấy chúng không tự có mà phải do nhân duyên hòa hợp mới có, có một cách giả tạo, trống rỗng, không có Tự Tính. Trái lại, Thông giáo chủ trương ‘thể pháp nhập Không’, thể nhập trực tiếp tánh Không của sự vật không thông qua sự quán sát phân tích nhân duyên. Theo Đại sư, tích môn là vụng (chuyết) vì tu chứng Thật tướng Không bằng cách phân tích và đoạn tận các pháp. Trái lại, thể môn là khéo (xảo) do nhận thức đúng tất cả các pháp được biểu lộ đều là những pháp ở ngay trong Thật tướng của chính chúng. Nhìn theo khía cạnh Nhị đế, Đại sư cho rằng trong Tạng giáo Chân (tánh Không) và Tục (Thế giới) triệt để loại trừ hỗ tương: “Thực hữu thời vô chân. Diệt hữu thời vô tục. Nhị đế nghĩa bất thành.” (T33.702c) Tánh Không chỉ ngộ nhập bằng cách đoạn diệt hết thảy mọi pháp tức phải lìa bỏ thế gian (hiện tượng giới). Đó là kết quả của phép tích pháp nhập Không. Trái lại, trong Thông giáo hiện tượng và tánh Không không mâu thuẫn nhau. Do đó, có thể thiết lập đồng thời Chân và Tục bởi vì hiện tượng không

che phủ tánh Không và vì tánh Không đây là tánh Không của hiện tượng, chính trong hiện tượng giới mà tánh Không được chứng nhập. Hay diễn đạt theo kinh Pháp Hoa, ‘Thế gian tướng thường trụ’ (tướng dạng hiện tượng giới là thường trụ). Như vậy, quan điểm của Thông giáo về quan hệ giữa Chân và Tục là ‘tức Tục nhi Chân’ hay ‘Thể pháp tức Chân’ (T33.690a).

Đối với hai giáo kia, ‘thứ đệ nhập Trung’ là chủ trương của Biệt giáo, và ‘viên đốn nhập Trung’ là của Viên giáo. Trong *Trung luận* Trung đạo được đồng nhất hóa với Không căn cứ trên vai trò bổ túc trong sự thuyên giải tánh Không, nhưng đối với Thiên Thai Đại sư thời Trung đạo không thể là Thật tướng Không mà là Thật tướng Bất Không. Bởi vì theo Đại sư Thật tướng phải được gọi tên bằng danh tự biểu thuyên ‘Bất Không’. ‘Bất Không’ đồng nhất hóa với Trung đạo mới là Thật tướng đối với hai giáo Biệt và Viên: “Tạng Thông kiến Không quan bế hữu vi ác thú chi môn. Biệt Viên kiến Bất Không quan bế vô vi ác thú chi môn” (T38.579b) Đại sư cho rằng Bất Không chính là Phật tánh: “Đệ nhất nghĩa Không danh vi Phật tánh. Hựu vân. Trí giả kiến Không cập dĩ Bất Không. Thanh văn Bích chi Phật đãn kiến ư Không bất kiến Bất Không. Bất Không giả tức Phật tánh giả.” (T46.752a) Vì Bất Không là Trung đạo và Bất Không chính là Phật tánh, cho nên Trung đạo đồng nhất hóa với Phật tánh. (T46.729c) Nhân đó, Đại sư tiến dẫn khái niệm Trung đạo Phật tánh, cũng gọi là Phật tánh Trung đạo. Lý Trung đạo Phật tánh thường được đề cập trong *Duy Ma Kinh huyền số* (T38n1777), và theo Đại sư, đối với lý ấy, Thông giáo thời ‘bất tri’ (T38.546b), Biệt giáo thời ‘kiến’ (T38.540b), còn Viên giáo thời ‘nhập’ (T38.541b).

Phật tánh là một khái niệm rất cần thiết trong phán giáo của

Đại sư vì đó là đặc tính của Biệt và Viên giáo, là cái phân biệt Biệt và Viên giáo với Tạng và Thông giáo. Phật tánh biểu thị ba đức tính, thường trụ, linh hoạt, và nội tại. Thường trụ vì Phật tánh chính là Pháp thân, linh hoạt vì có công dụng, và nội tại vì đầy đủ tất cả các pháp (cụ nhất thiết pháp). Cách giải thích Phật tánh như vậy rất quan trọng, bởi vì Đại sư đồng nhất hóa Phật tánh với Trung đạo, và Trung đạo là Thật tướng đối với Biệt và Viên giáo, cho nên Thật tướng Trung đạo là thường trụ, linh hoạt, và nội tại. Đây là một cách thuyết minh Trung đạo rất tân kỳ, dùng khái niệm Phật tánh để làm rõ nghĩa Trung đạo.

Biệt và Viên giáo tuy đồng quan điểm cho rằng Trung đạo là Thật tướng với ba đức tính thường trụ, linh hoạt, và nội tại, nhưng bất đồng ý kiến về phương pháp tu hành thể nhập Thật tướng. Biệt giáo chủ trương ‘thứ đệ nhập Trung’, tu tập theo một diễn trình tiệm tiến đòi hỏi nhiều thời gian, trải qua ‘lịch kiếp tu hành’. Tuồng nên biết chữ ‘biệt’ ở đây có hai nghĩa. Một là khác với, tức là giáo lý của Biệt giáo khác với của ba giáo lý kia. Hai là ‘tiệm’, tức là tu tiệm đến khi thực chứng Thật tướng. Viên giáo chủ trương ngược lại, ‘viên đốn nhập Trung’, ‘viên đốn’ có thể thay thế bằng cụm chữ ‘bất thứ đệ’. Nghĩa là, Thật tướng có thể chứng ngộ tức thời, không cần tuần tự vì không có một quá trình tiến bộ nào hết. Tuy cả Biệt lẫn Viên giáo đều thuyết giảng Bất Không là Thật tướng nhưng Đại sư sắp hạng Viên giáo với lối tu viên đốn cao hơn Biệt giáo với lối tu thứ đệ, vì ‘Biệt trí tuy kiến Bất Không lịch biệt phi thật, Viên kiến Bất Không cùng hiển chân thật” (T33.781c).

Tóm lại, một số điểm đáng được chú ý trong phán giáo của Thiên Thai Đại sư. Đầu tiên là sự khác biệt về quan niệm Thật tướng giữa hai giáo Tạng và Thông và hai giáo Biệt và

Viên. Thật tướng Không của Tạng và Thông giáo thời tịch tĩnh và siêu việt. Thật tướng Bất Không của Biệt và Viên giáo thời linh hoạt và nội tại.

Thứ đến là sự khác biệt về phương pháp tu chứng giữa của Tạng và Thông giáo, Tạng thời tích pháp, Thông thời thể pháp. Giữa của Biệt và Viên giáo cũng vậy, Biệt giáo chủ trương thứ đệ môn, còn Viên giáo thời bất thứ đệ môn.

Về mặt luận lý, khái niệm Thật tướng được thi thiết trước khi phương pháp tu chứng được quyết định. Trong phán giáo của Đại sư, các giáo được sắp trên hai tầng khác nhau thay vì song song. Tầng cơ sở liên quan đến tánh của Thật tướng, tầng thứ hai đến phương pháp tu tập. Phương pháp tu tập quan hệ mật thiết với hay tùy thuộc quan niệm Thật tướng.

Điểm chót, các giáo được sắp hạng theo cấp bậc từ thấp lên cao, từ Tạng giáo lên Thông giáo, rồi lên Biệt giáo, và cuối cùng lên tới Viên giáo. Trong cách sắp hạng này, Đại sư xem Viên giáo như thật giáo và ba giáo kia là quyền giáo. (T33.764a-b) Thật tức là diệu pháp về Phật quả Phật tự chứng, quyền là quyền nghi có tính cách tạm thời, giả thi thiết, chỉ vì để thích ứng với thời đại và trình độ của chúng sinh đương thời nên đức Phật từ chỗ an trụ trong Đại thừa phương tiện giả thi thiết ra vô lượng quyền giáo. Cần vạch rõ tính cách tùy nghi của quyền giáo để hiển lộ điểm chơn thật của thật giáo. Như vậy, trong sự phân loại bình nghị về giáo lý của Phật, Thiên Thai Đại sư đã đem tất cả các giáo pháp Phật giáo qui hội về giáo lý tối thượng là Viên giáo, mỗi mỗi giáo pháp vẫn giữ nguyên quan niệm riêng về Thật tướng và phương pháp tu tập riêng để thực chứng.

Một câu hỏi được đặt ra: Trung quán, hay nói rõ hơn, *Trung luận* và *Đại trí độ luận*, được xếp vào giáo nào trong bốn

giáo trên? Trước khi tìm cách trả lời, tưởng cũng nên biết bốn giáo Thiên Thai Đại sư kiến lập bao gồm hết thầy mọi giáo pháp đề cập trong tất cả kinh sách (*sūtra*) và luận giải liên hệ (*sāstra*). Như vậy, không có kinh hay luận nào bị bỏ rơi ra ngoài bốn giáo. (T38.544b) Điều không may là Đại sư không quan tâm đến sự xếp đặt riêng phần, kinh luận nào chứa đựng những giáo pháp nào tương ứng với giáo nào trong bốn giáo. Ngoài kinh *Bát-nhã* và kinh *Pháp Hoa* được nói rõ là theo thứ tự thuộc Thông giáo và Viên giáo, *Trung luận* và *Đại trí độ* luận chẳng hề được sắp xếp một cách rõ ràng trong hệ thống bốn giáo. Tuy nhiên, trên phương diện giáo lý, hai bộ luận này có thể xem như thuộc Thông giáo, tựa vào những lý do sau đây.

a. Khái niệm căn bản của *Trung luận* là tánh Không, tánh Không của Tự tính của các hiện tượng. Đó là Thật tướng Không, có thể trực tiếp thể nghiệm ngay trong cảnh giới các duyên khởi vô tánh tức hiện tượng giới. Do đó, không cần diệt các pháp nhân duyên sanh như với phép tích pháp nhập Không của Tạng giáo. Sự hiện hữu như thị của chúng được duy trì đúng theo phương thức thể pháp nhập Không của Thông giáo. Mặt khác, đối với *Trung luận*, Thật tướng Không là một trạng thái được mô tả bằng ngôn ngữ giả thuyết, phủ định Tự Tính và phủ định tà kiến. Như thế, không thuận hợp với Biệt và Viên giáo, hai giáo này mô tả Thật tướng là Phật tánh, tích cực và hoạt dụng. Tánh Không của *Trung luận* rất khác với khái niệm Phật tánh mà Đại sư cho rằng có thể so sánh với Bất Không.

b. Thiên Thai Đại sư thường lồng giáo lý Tứ đế vào trong hệ thống Bốn giáo. 1. Tạng giáo, hay Tam tạng giáo, Phật thuyết mười hai nhân duyên, Sinh diệt Tứ đế cho hàng Thanh Văn và Bồ tát độn căn. 2. Thông giáo, hay Tam thừa

thông giáo, Phật thuyết Vô sinh Tứ đế, chung cho cả ba thừa. 3. Biệt giáo, thuyết Vô lượng Tứ đế, chỉ riêng cho Bồ tát. 4. Viên giáo, thuyết Nhất thật đế, Vô tác Tứ đế cho hàng Đại Bồ tát. (T33.521c) Như vậy, sự tri chứng Tứ đế trong Thông giáo là trí chứng lý Vô sinh. Đại sư giải thích Vô sinh là “Nếu pháp có sinh thời có diệt. Pháp vốn không sinh nên nay không diệt. (T33.721a. Pháp nhược hữu sinh, diệt khả hữu diệt. Pháp bản bất sinh, kim tác bất diệt.) Đại sư đem lý Vô sinh nhập vào Thật tướng. Thật tướng Vô sinh là chính ngay trong đương thể các pháp là bất sinh bất diệt, thể tánh các pháp vốn vượt thoát hết thảy mọi cực đoan kể cả sinh và diệt. Đó cũng là nghĩa Trung đạo mà Bồ tát Long Thọ nhấn mạnh qua cặp ‘bất sinh bất diệt’ trong Bát bất của bài tụng tán khởi mở đầu *Trung luận*. Đại sư xác quyết Thật tướng là chính ngay các pháp, chứ không phải sau khi diệt chúng. (T33.701a. Tức Sự nhi Chân. Phi diệt hậu Chân.) Đúng với *Trung luận* tánh Không là tánh Không của hiện tượng và chính trong hiện tượng giới mà tánh Không được ngộ nhập. Đại sư nhìn nhận tầm quan trọng của lý Vô sinh trong *Trung luận*: “Mỗi mỗi phẩm của *Trung luận* đều có mục tiêu riêng. Tuy nhiên, tất cả cùng hội về Vô sinh.” (T46.117a. *Trung luận* phẩm phẩm biệt ý. Nhi câu hội vô sinh.) Do đó, có thể bảo rằng *Trung luận* chẳng những thuộc Thông giáo mà còn là một tập văn quan trọng hiển bày Thông giáo.

c. Một lý do nữa để xếp Trung quán vào Thông giáo: tư tưởng của Bồ tát Long Thọ liên quan mật thiết với văn chương Bát-nhã. Thiên Thai Đại sư nhận xét về quan hệ này như sau: “[Long Thọ] hủy hoại mọi dính mắc với cái Không bất khả đắc đối lại với cái Không của tất cả pháp. Như thế gọi là tương ưng với Bát nhã.” (T33.742b. [Long Thọ] Dĩ bất khả đắc Không tủy đẳng phong trú tập ứng nhất thiết pháp Không. Thị danh nữ Bát-nhã tương ưng.) Đại sư cố nhiên

cũng thừa biết tầm quan trọng của luận *Đại trí độ*, luận giải thích kinh *Đại Phẩm Bát-nhã* là bộ kinh được Đại sư nói rõ là thuộc Thông giáo. Như thế, ta có thể bảo rằng đối với Đại sư, Trung quán xem như thuộc Thông giáo.

Với những lý do vừa trình bày, Trung quán xem như thuộc Thông giáo và mọi chỉ trích Đại sư nhằm vào Thông giáo có thể xem như nhắm vào Trung quán. Sự chỉ trích Thông giáo thấy rõ qua các tác phẩm lớn của Đại sư, lập cước trên kinh *Pháp Hoa* là bộ kinh cơ bản của Viên giáo. Trong *Diệu Pháp Liên Hoa kinh huyền nghĩa* (T33n1716), Đại sư hai lần phán rằng *Trung luận* không thể so sánh với kinh *Pháp Hoa* (Quyển 3, T33.713c; Quyển 9, T33.792b-c), và cũng cho biết Bồ tát Long Thọ xưng tụng ‘thán Pháp Hoa tối vi thậm thâm.’ (Quyển 10, T33.813b) Những phát biểu như vậy chứng tỏ Đại sư sắp hạng Viên giáo cao hơn Trung quán. Tuy nhiên, những lúc chỉ trích Thông giáo, Đại sư tránh không nêu danh Trung quán bởi tại Bồ tát Long Thọ chiếm một địa vị ưu việt trong Thiên Thai tông.

Với Trung quán được truyền giải thuộc Thông giáo, thử hỏi Thiên Thai Đại sư thông đạt tánh Không Trung quán như thế nào? Đại sư đề cập tánh Không Trung quán nhiều lần, như trong *Tứ giáo nghĩa*, Quyển 2 (T46n1929\_p727b) hay *Duy Ma kinh huyền số*, Quyển 3 (T38n1777\_p534b-c). Ngài nói nửa đầu bài tụng *Trung luận* XXIV.18, “Các pháp nhân duyên sanh, ta nói tức là Không”, là nhằm hiển bày Thông giáo (T46.727b; T38.534b). Tánh Không Trung quán phải được nhận thức đúng trong sự tương quan với lý Duyên khởi. Ngài còn nói “[Long Thọ] sau khi tịnh hóa các pháp, chỉ thị tánh Không để thuyết pháp.” (T33.742b. Tịnh chư pháp dĩ hiển Không thuyết pháp.) Nghĩa là, Ngài Long Thọ dùng tánh Không để thuyết minh các pháp nhân duyên sanh.



Chính do tánh Không mà các duyên khởi mới hiện thành. Điều này nhắc nhớ đến bài tụng *Trung luận* XXIV.14 diễn tả cùng một ý niệm: “Do có nghĩa Không nên tất cả các pháp được thành tựu, nếu không có nghĩa Không thì tất cả các pháp không thành” (*Dĩ hữu Không nghĩa cố/ Nhất thiết pháp đắc thành/ Nhược vô Không nghĩa giả/ Nhất thiết tắc bất thành.*).

Về mặt dụng, Đại sư tán thán Ngài Long Thọ thuyết tánh Không như một phương tiện đối trị, khiến lia bỏ kiến chấp sai lầm các pháp có Tự Tính, hiểu đúng Không là Không bất khả đắc, không phải là một Hữu có thể nắm bắt và chấp chặt. Tánh Không không ở bên ngoài các pháp nhân duyên sanh, đúng như quan điểm ‘thể pháp’ của Thông giáo theo đó các pháp được ngộ nhập đồng thời với sự thực chứng tánh Không.

Thiên Thai Đại sư tuy tán đồng sự sử dụng tánh Không một cách thực tiễn như vậy nhưng cực lực chỉ trích giáo lý tánh Không của Thông giáo. Trong *Pháp Hoa huyền nghĩa*, Ngài phê bình tánh Không của Thông giáo: “Bậc trí thấy Không, cũng ứng thấy Bất Không. Tại sao có thể hằng trụ nơi Không?” (T33.738a. *Trí giả kiến Không. Phục ứng kiến Bất Không. Na đắc hằng trụ ư Không?*).

Trong một đoạn khác, đồng nhất hóa giáo pháp Vô tướng với Bát-nhã [Bát-nhã vô tướng giáo (T33.803b) hay Vô tướng Bát-nhã giáo (T33.803c)], Ngài chỉ trích Bát-nhã Vô tướng giáo: “Giáo pháp Vô tướng làm sáng tỏ tánh Không và hủy hoại các tướng. Chưa làm sáng tỏ tánh thường trụ của Phật tánh nên vẫn còn ở trong cảnh giới vô thường” (T33.801c. *Vô tướng giáo minh Không đặng tướng. Vị minh Phật tánh thường trụ. Do thị vô thường.*).

Chỉ trích Bát-nhã Vô tướng giáo tức chỉ trích Thông giáo, vì *kinh Bát-nhã* thuộc Thông giáo. Cũng vậy, Trung quán thuộc Thông giáo nên chỉ trích tánh Không của Thông giáo tức chỉ trích tánh Không của Trung quán. Vậy Bát Không là gì? Đối với Đại sư, Bát Không chính là Phật tánh. (T33.700c; T38.538b-c; T38.555c) Như thế, tánh Không của Thông giáo hay của Trung quán mà Đại sư chỉ trích chủ yếu là đản Không, không Bát Không và không Phật tánh. Đại sư không quan tâm theo nghĩa từng chữ, không Bát Không là Không. Thật tướng dù gọi tên gì cũng phải bao hàm chẳng những ý nghĩa của Không mà còn của Bát Không hay Phật tánh. Tướng nên biết khái niệm Bát Không cũng xuất hiện trong các bài tụng *Trung luận*, XXIV.33, XXIV.35, XXV.2. Nhưng khác với Bát Không của Thiên Thai Đại sư đồng nhất hóa với Phật tánh, Bát Không của Bồ tát Long Thọ là đối nghịch của Không (vô Tự Tính), một Hữu có Tự Tính.

Trong các tác phẩm của Đại sư không thấy có giải thích ý nghĩa của Bát Không. Tuy vậy, qua sự cắt nghĩa giáo thuyết Nhị đế căn cứ trên pháp giáo của Ngài, ta có thể tìm hiểu phần nào ý nghĩa của khái niệm Bát Không. Theo Ngài, Nhị đế có thể định nghĩa ngắn gọn: Chân đế là “điểm pháp tánh” và tục đế là “Vô minh thập nhị nhân duyên”. (T33.702c6) Nhưng vì căn cơ của chúng sinh thiện căn không thể hiểu ý nghĩa thâm diệu của định nghĩa như vậy nên cần bày ra bảy loại Nhị đế tương ứng với bảy cấp độ hiểu biết. Bốn loại đầu là do nhìn theo thứ tự từ phía Tạng giáo, Thông giáo, Biệt giáo, và Viên giáo. (T33.702c-703b) Ba loại sau tựa trên quan điểm của “Biệt tiếp Thông”, “Viên tiếp Thông”, và “Viên tiếp Biệt”. ‘Tiếp’ có nghĩa là ‘tiếp dẫn’, hướng dẫn tiến đạo từ mức thể nghiệm cạn lên mức thể nghiệm sâu hơn. Mục đích chính yếu của sự phân loại Nhị đế là chỉ cho thấy sự tương quan liên hệ giữa bốn giáo.

Khi trình bày ba loại Nhị đế nhìn từ phía Thông, Biệt, và Viên giáo, Thiên Thai Đại sư đề xướng ba loại Bất Không: “Phá chấp Không, do đó nói là Bất Không. Chấp Không nếu bị phá thời chỉ thấy Không, không thấy Bất Không. Người lợi căn nói Bất Không là Diệu hữu. Vì vậy gọi là Bất Không. Người lợi lợi căn ngay khi nghe Bất Không liền nói đó là Như Lai tạng, và tất cả mọi pháp chuyển tới Như Lai tạng.” (T33.703a. Phá trừ không cố cố ngôn bất không. Không trừ nhược phá đản thị kiến không. Bất kiến bất không dã. Lợi nhân vị bất không thị diệu hữu. Cố ngôn bất không. Lợi lợi nhân văn bất không. Vị thị Như Lai tạng. Nhất thiết pháp thú Như Lai tạng.).

Trong trích dẫn trên, Bất Không do phá chấp Không nhắc nhớ đến khái niệm Không Không của Trung quán. Thiên Thai Đại sư không xem đó là Bất Không chân chính vì thiên trọng khía cạnh phủ định tiêu cực, tánh diệt phá của nó. Đại sư cho rằng hai loại Bất Không kia, Diệu hữu và Như Lai tạng, mới là Bất Không chân chính. Đó là Bất Không theo thứ tự của Biệt và Viên giáo. Nói rõ hơn, Đại sư liên kết Diệu hữu với những hành giả lợi căn lập cước trên quan điểm “Biệt tiếp Thông”. Trên quan điểm này, Biệt giáo vượt trội Thông giáo và do đó, Diệu hữu đương nhiên được xếp thuộc Biệt giáo. Cũng vậy, Đại sư liên kết Như Lai tạng, nơi tất cả mọi pháp chuyển tới, với những hành giả lợi căn lập cước trên quan điểm “Viên tiếp Thông”. Trên quan điểm này, Viên giáo vượt trội Thông giáo và do đó Như Lai tạng đương nhiên được xếp thuộc Viên giáo.

Như vậy, nói đến Bất Không tức nói đến Diệu hữu hay nói đến ‘Nhất thiết pháp thú Như Lai tạng’ (Tất cả mọi pháp chuyển tới Như Lai Tạng). Diệu hữu đây là Diệu hữu tức Chân Không, cái Không của Bát nhã. Diệu hữu chỉ sự tồn tại

của vạn pháp mặc dầu không có Tự Tính, do trạng thái năng động của tánh Không hiển hiện. Như vậy, nói đến Diệu hữu tức là chú trọng Thật tướng về phương diện thể hiện cụ thể có tính cách khẳng định tích cực. Ngang đây, xin mở đầu ngoặc. Tác giả sức nhớ tới ‘*Huyền thoại Duy Ma Cật*’ của Thầy Tuệ Sỹ và không ngăn được ý nghĩ Duy Ma Cật là một thí dụ rất sáng tỏ về Diệu hữu.

Cùng một ý nghĩa với câu ‘Nhất thiết pháp thú Như Lai tạng’ có câu tương tự, ‘cụ nhất thiết Phật pháp’ (đầy đủ tất cả mọi Phật pháp), trong đoạn: “Người Viên giáo ngay khi nghe Bất Không liền biết là đầy đủ tất cả Phật pháp, không thiếu sót. Nên nói tất cả mọi pháp đều chuyển tới Bất Không.” (T33.703b. Viên nhân văn bất không. Tức tri cụ nhất thiết Phật pháp. Vô hữu khuyết giảm. Cố ngôn nhất thiết thú bất không dã.). Như thế có nghĩa là đầy đủ hết thảy mọi pháp Như Lai tạng đúng là một thực tại, gọi là Phật tánh.

Cả Diệu hữu lẫn Nhất thiết pháp chỉ vào thế giới thường nghiệm, thế giới các hiện tượng. Chính trong tình huống liên hệ mật thiết với thế giới mà Đại sư nói đến Bất Không. Và cũng chính trong tình huống ấy mà Bất Không được xem như có một ý nghĩa tích cực. Tóm lại, điều mà Thiên Thai Đại sư chỉ trích là tánh Không của Trung quán quá tiêu cực, thiếu quan hệ với thế giới vì không hề đả động đến khái niệm Diệu hữu và tính đầy đủ tất cả mọi pháp là những thuộc tính có thể qui cho Thật tướng.

### **Trung đạo Phật tánh.**

Bây giờ đến lượt tìm hiểu quan điểm của Đại sư về Trung đạo. Với Ngài Trung đạo có hai nghĩa. Một, Trung đạo biểu hiện trạng thái vượt thoát các cực đoan, đồng quan điểm với Trung quán. Ngài nói: “Nếu hữu bất định thời là phi hữu.

Nếu vô bất định thời là phi vô. Phi hữu thời không sanh. Phi vô thời không diệt. Biểu hiện trạng thái vượt thoát hữu và vô gọi là Trung đạo. Đồng với *Trung luận*.” (T46.66b. *Nhược bất định hữu, tắc phi hữu. Nhược bất định vô, tắc phi vô. Phi hữu giả, phi sanh dã. Phi vô giả, phi diệt dã. Xuất vu hữu vô chi biểu. Thị danh Trung đạo. Dĩ Trung luận đồng*).

Hai, Trung đạo biểu hiện Phật tánh, đồng nhất hóa với Phật tánh, gọi là Trung đạo Phật tánh hay Phật tánh Trung đạo. Nghĩa này khác với nghĩa thứ nhất: “Vượt thoát hai cực đoan, đoạn và thường, gọi là Trung đạo, không phải là Phật tánh Trung đạo.” (T46.7a. *Ly đoạn thường danh Trung đạo, phi Phật tánh Trung đạo*). Đại sư xác nhận Trung đạo theo nghĩa thứ nhất khi luận giải Nhị đế trong Thông giáo. Theo Ngài, Không và Trung đạo hợp nhất trong Chân đế, và Trung đạo được hàm nhiếp trong Chân đế. (T46.35a. *Thông giáo Chân đế, Không Trung hợp luận*; T38.702b. *Như Thông giáo sở minh Nhị đế, Hàm Trung đạo tại Chân đế trung*). Trong Thông giáo, Chân đế là Không, tục đế là Giả. Như thế, Trung đạo không phải là một Thật tướng khác với tánh Không. Trái lại, Trung đạo là một khái niệm tùy thuộc tánh Không và do đó có vai trò bổ túc tánh Không, đúng với quan điểm của Bồ tát Long Thọ.

Đại sư thường đứng về phía Trung đạo Phật tánh để chỉ trích quan niệm Trung đạo của Trung quán. Bây giờ có thêm chân lý Trung đạo thời Nhị đế, Không và Giả, trở thành Tam đế, Không, Giả, và Trung. Bảy loại Nhị đế nói trên trở thành bảy loại Tam đế. Tuy nhiên, Đại sư gạt bỏ hai loại đầu là hai loại theo thứ tự thuộc Tạng và Thông giáo. Lý do: Đại sư cho rằng hai giáo này không biết thuyết giải Trung đạo Phật tánh. Đối với Biệt và Viên giáo, Trung đạo Phật tánh là Thật tướng. Do đó, Đại sư chỉ nói đến năm loại Tam đế, tức năm

cách giảng Tam đế theo quan điểm của năm giáo, Biệt nhập Thông, Viên nhập Thông, Biệt giáo, Viên nhập Biệt, và Viên giáo (T33.704c-705a). Ở đây chữ “nhập” được Đại sư sử dụng đồng nghĩa với chữ “tiếp” trong “Biệt tiếp Thông”, “Viên tiếp Thông”, và “Viên tiếp Biệt”.

Mô tả cách thuyết giảng Tam đế thứ nhất theo quan điểm của Biệt nhập Thông, Đại sư nói: “Trung đạo luận giải trong đương giáo chỉ khác Không. Trung đạo này vô công dụng và không đầy đủ tất cả các pháp.” (T33.704c-705a. *Đương giáo luận Trung, đản dị Không nhi dĩ. Trung vô công dụng, bất bị chư pháp*). Theo văn phạm chữ Hán, Trung đạo nói trong câu trên có thể liên hệ với Biệt giáo hay với Thông giáo, cả hai đều xem là “đương giáo”. Nhưng trong trường hợp loại Tam đế thứ nhất này, Biệt giáo vượt trội Thông giáo nên Trung đạo bị chỉ trích tất phải liên hệ với Thông giáo. Đây là một trường hợp rất hiếm có trong các tác phẩm chủ yếu của Đại sư, Trung đạo của Thông giáo bị chỉ trích rõ ràng như vậy.

Trung đạo bị chỉ trích cũng là Trung đạo của Trung quán, vì vậy liên hệ với sự vượt thoát các cực đoan. Nói tổng quát, theo quan điểm của Đại sư “công dụng” và “đầy đủ tất cả các pháp” là những cụm từ biểu tượng theo thứ tự tánh năng động và nội tại của Trung đạo Phật tánh. Ngược lại, Trung đạo Trung quán biểu hiện trạng thái vượt thoát các cực đoan chẳng qua là một trạng thái hay một nguyên lý, vì thế mà có tính cách tịch tĩnh và siêu việt. Ta có thể hiểu rõ hơn sự chỉ trích Trung Đạo Trung quán khi đọc biết thêm đoạn văn Đại sư bình giải giáo thuyết Nhị đế trong Duy Ma kinh lược số, Quyển 10: “Nhị đế không có Trung đạo thể. Do đó khi Chân đế được soi sáng thời Chân đế vĩnh viễn tịch nhiên như Không. Khi Hữu được soi sáng thời Hữu giống như vàng ở

trong đá. Cả vàng lẫn đá đều là Hữu, tuy nhiên khác nhau. (T38.702c. *Nhị đế vô Trung đạo thể. Cố minh chân thời. Tắc vĩnh tịch như Không. Minh hữu thời. Như thạch lý hữu kim. Thạch kim hữu dị.*).

Chữ ‘thể’ trong ‘Trung đạo thể’ khiến nghĩ đến cách hiểu Trung đạo theo mô thức thể-dụng hay gốc-ngọn. Trung đạo Phật tánh là tiềm năng có thể phát khởi hành động và công dụng. Khái niệm ‘Trung đạo thể’ được thiết lập đối nghịch với khái niệm ‘vĩnh tịch như Không’. Trong Quyển 8 trước đó, Ngài nói đến tầm mức quan trọng của Trung đạo Phật tánh về mặt tu chứng: “Giải thoát tức kiến Trung đạo Phật tánh.” (T38.674b) Trong Quyển 9 tiếp theo, lại nói rõ thêm: “Biệt Viên nhập Trung tức thị Phật đạo” (T38.683a) Trung đạo nói ở đây là Trung đạo Phật tánh vì nhìn từ phía hai giáo, Biệt và Viên. Như vậy, Đại sư xem Trung đạo Phật tánh là Thật tướng, hành giả phải chứng nhập thời mới đạt Phật quả và giải thoát. Đối với Thiên Thai Đại sư, Trung đạo Trung quán chỉ là một loại Không tịch tĩnh. Đại sư tin rằng Trung đạo chân chính được xem là Thật tướng phải được đồng nhất hóa với Bất Không và thường xuyên năng động.

Thường trụ, công dụng, và cụ nhất thiết pháp (đầy đủ tất cả các pháp) là ba đức tính thường được nhắc đến trong các tác phẩm chủ yếu của Đại sư để phân biệt Trung đạo Phật tánh với Trung đạo Trung quán.

Thường trụ biểu thị đức tính tồn tại vĩnh viễn mà Đại sư cho đó chính là đặc tính của Pháp thân. Thân ở đây có nghĩa là một thể xác tâm linh hay một thể xác vũ trụ tồn tại vĩnh viễn. Pháp thân có thể là Thánh điển, yếu tố, lý tắc, vũ trụ, tâm linh, và lý tưởng. Pháp thân hay Pháp tánh thân không bị nhiễm ô bởi phiền não như sinh thân (T38.632a. *Chân Pháp thân vô thử tật dã.*) và được Đại sư ví với thể của kim cương:

“Thân Như Lai là thể của kim cương. Đó chính là thân thường trụ của Pháp thân. Sở dĩ dùng kim cương làm thí dụ là để nêu rõ tánh kiên, tánh lợi ích, và sự đến tận cùng bản thể (vô tận quá khứ). Tánh kiên ví với Pháp thân thường trụ bất biến không bị xâm nhiễm bởi vọng hoặc sinh tử. Tánh lợi ích ví với trí đức của Pháp thân. Công dụng chiếu soi của Bát-nhãbao quát đầy đủ. Sự đến tận cùng bản thể ví với đoạn đức của Pháp thân. Chung cùng giải thoát, đoạn hết hoặc chướng.” (T38.632a-b. *Như lai thân giả kim cương chi thể tức pháp thân thường thân. Sở dĩ dụ kim cương giả thể kiên dụng lợi triệt chí bản thể. Kiên thí pháp thân bất vi vọng hoặc sanh tử sở xâm. Thường trụ bất biến. Lợi dụ pháp thân trí đức. Bát-nhãchiếu dụng chi công, vô sở bất bị. Triệt chí bản thể thí pháp thân đoạn đức. Giải thoát chung cùng. Hoặc chướng tư đoạn.*).

Trong trích dẫn trên, Đại sư ví ba đức tính của Pháp thân với thể của kim cương: thường trụ với tánh kiên, công dụng với tánh lợi ích, và Thật tướng với bản thể. Ngoài ra, Đại sư thường nói đến ‘Phật tánh thường trụ’ hay ‘thường trụ Phật tánh’, đương nhiên công nhận thường trụ cũng là một đức tính của Phật tánh. Đại sư có khuynh hướng xem Trung đạo như là một thân nên Ngài đồng nhất hóa Trung đạo với Pháp thân và đặt tên ‘Trung đạo Pháp thân’. Như thế, đối với Đại sư, Trung đạo, Pháp thân, và Phật tánh, tất cả đều biểu thị ‘Trung đạo Phật tánh’. Do đó, Trung đạo Phật tánh cũng có tánh thường trụ biểu thị bởi thể, dụng, và bản thể. Đại sư nhiều lúc chỉ trích Thông giáo, tức chỉ trích Trung quán, thiếu sót không thông giải tánh thường trụ. Đúng vậy, trong suốt hai mươi bảy phẩm, *Trung luận* không hề đề cập khái niệm Phật tánh, nói chi đến tánh thường trụ là đặc tính của Phật tánh.



Về đức tính công dụng của Trung đạo Phật tánh, Đại sư nhấn mạnh phương diện hóa tha và ích tha. “Công nói về sự tự tiến tu, dụng nói về lợi ích kẻ khác. Hợp lại có nghĩa là hóa tha.” (T33.736c. *Công luận tự tiến. Dụng luận ích vật. Hợp tự giải giả. Chính ngữ hóa tha.*). *Pháp Hoa huyền nghĩa*, một trong những tác phẩm trọng yếu của Đại sư, gồm có năm phần, phần thứ tư dành trọn để luận giải về ‘dụng’. Trong một đoạn giải thích rất chính xác năm đề mục của năm phần (Tiêu danh, Thể, Tông, Dụng, Giáo tướng), cho biết ‘dụng’ là đề mục của phần thứ tư, Đại sư nói ngắn gọn, “Dụng là biến hóa kẻ khác” (T33.685a. *Dụng thị hóa tha*), và một lúc sau nói thêm, “Dụng là lợi ích cho kẻ khác” (T33.685b. *Dụng thị ích tha*).

Theo Đại sư, nhằm lợi ích kẻ khác, ‘nhập Giả’ là bước tu cần thiết: “Nếu trụ trong Không, thời không bao giờ lợi ích chúng sinh. Ý muốn lợi tha, đó là ý nghĩa của ‘nhập Giả’” (T46.75c. *Nhược trụ vu không tắc ư chúng sinh vĩnh vô lợi ích. Chí tồn lợi tha tức nhập Giả chi ý dã.*). Nhân duyên và tiến trình tu tập để thành tựu nhập Giả được đề cập nhiều lần trong *Ma Ha Chỉ Quán* (T46n1911). Điểm khá lý thú là trong đoạn văn sau đây, xuất hiện chữ ‘tu xuất’ đồng nghĩa với chữ ‘nhập Giả’, mặc dầu ‘xuất’ và ‘nhập’ là hai từ đối nghịch: “Bồ tát nguyên tu Không chẳng phải vì coi trọng Không mà vì lợi ích chúng sinh. Không coi trọng Không nên không trụ trong Không. Vì lợi ích chúng sinh nên Bồ tát tu xuất.” (T46.79c. *Bồ tát bốn bất quý không nhi tu không. Bốn vì chúng sanh cố tu không. Bất quý không cố bất trụ. Vì ích chúng sanh cố tu xuất.*) Chúng sinh sống trong thế giới thường nghiệm, một thế giới giả tạm. Hầu lợi ích chúng sinh, Bồ tát phải hội nhập thế giới này, phải ‘xuất Giả’. Trong cảnh huống đương hiện, ‘xuất’ và ‘nhập’ đồng nghĩa. Cần lưu ý nhập Giả với tánh Không thời không sa vào mê lầm

chấp trước thế giới giả tạm có Tự Tính.

Tóm lại, theo Thiên Thai Đại sư, dụng có nghĩa là dẫn độ chúng sinh: “Nếu không dẫn độ chúng sinh thì không thể tác dụng.” (T33.689c. *Bất độ chúng sinh, cố bất năng dụng.*) Thử hỏi dụng vận hành như thế nào để độ chúng sinh? Hay chính xác hơn, chúng sinh được dẫn độ như thế nào? Đại sư giải đáp vấn đề trong đoạn Ngài mô tả Viên giáo: “Bồ tát nghe Viên Pháp, khởi Viên tín, lập Viên hành, trụ Viên vị, dùng Viên công đức mà tự trang nghiêm, lấy Viên lực dụng kiến lập chúng sinh. ... .. Làm thế nào để Viên kiến lập chúng sinh? Bồ tát có thể phóng quang minh, khiến chúng sinh được lợi ích thấu đáo Viên dung tam đế (tức Không tức Giả tức Trung) và pháp môn tứ cú (nhập, xuất, song nhập xuất, bất nhập xuất), trong khi đi, đứng, ngồi, nằm, nói, im, hay tác dụng. ... .. [Long Vương] dấy lên đủ thứ mây, rung lên đủ thứ sấm, chiếu đủ thứ chớp, giáng đủ thứ mưa. Ở trong cung không lay động mà vẫn thi thiết đủ mọi thứ như vậy. Bồ tát cũng thế. Bồ tát ngộ nhập Viên dung tam đế Pháp tánh bất động mà vẫn khiến [chúng sinh] được mọi thứ lợi ích, đắc đủ thứ khả năng. Như thế gọi là ‘lấy Viên lực dụng kiến lập chúng sinh.’” (T46.2a-b. *Bồ tát văn viên pháp. Khởi viên tín. Lập viên hành. Trụ viên vị. Dĩ viên công đức nhi tự trang nghiêm. Dĩ viên lực dụng kiến lập chúng sanh. ... .. Vân hà viên kiến lập chúng sanh. Hoặc phóng nhất quang. Năng lệnh chúng sanh đắc tức không tức giả tức trung ích. Đắc nhập xuất song nhập xuất bất nhập xuất ích. Lịch hành trụ tọa ngọa ngữ mặc tác diệc như thị. ... .. [Long Vương] Hung chủng chủng vân chấn chủng chủng lôi diệu chủng chủng điện hàng chủng chủng vũ. ư bốn cung bất động bất diêu. Nhi ư nhất thiết thi thiết bất đồng. Bồ tát diệc như thị. Nội tự thông đạt tức không tức giả tức trung bất động pháp tính. Nhi lệnh hoạch chủng chủng ích đắc chủng chủng*

*dụng. Thị danh viên lực dụng kiến lập chúng sanh.*)

Tưởng nên biết trong đoạn văn trên ‘lực dụng’ là một trong ba chữ, hai chữ kia là ‘công dụng’ và ‘dụng’, Đại sư thường dùng biểu thị tánh năng động của Thật tướng. Để cắt nghĩa, ‘lực dụng’ được phân thành ‘lực’ và ‘dụng’, giống như trước đây chữ ‘công dụng’ được phân thành ‘công’ và ‘dụng’. ‘Lực’ chỉ vào thật trí, trí chứng Lý hay Thật tướng, ‘dụng’ chỉ vào quyền trí, trí biết phương tiện trình bày tùy cơ vào tướng sai biệt của sự vật để ứng đối, ứng dụng. (T33.683a. *Tự hành nhị trí chiếu lý lý chu, danh vi lực. Nhị chủng hóa tha nhị trí giám cơ cơ biến, danh vi dụng.*).

Trong chiều hướng giải thích ý nghĩa của dụng là giáo hóa độ sinh, Thiên Thai Đại sư so sánh dụng với Ứng hóa thân, một trong ba thân của Phật, hai thân kia là Pháp thân và Thọ dụng thân. Ứng hóa thân là thân thể xuất hiện qua nhiều hình thức để cứu rỗi chúng sinh. Đại sư nhận xét: “Ngay khi chúng đắc bản thể của Pháp thân, dụng của Ứng hóa thân tức thời khởi lên trong bản thể [của Pháp thân].” (T33.764c. *Sơ đắc Pháp thân bốn cố, tức thể khởi Ứng thân chi dụng.*) Đại sư nói đến Pháp thân như bản (gốc) hay thể và Ứng thân như dụng. Ngài nói dụng của Ứng thân biểu hiện Pháp thân. (T33.764c. *Do vu Ứng thân, đắc hiển Pháp thân.*) Do quan hệ dụng-thể giữa Ứng thân và Pháp thân và do sự đồng nhất hóa Pháp thân và Trung đạo Phật tánh, dụng nói ở đây là dụng của Trung đạo Phật tánh.

Dụng của Trung đạo Phật tánh biểu hiện tánh đầy động lực của Thật tướng. Nghĩa là, Thật tướng có khả năng tác động, đầy khởi hành động nhằm giáo hóa chúng sinh. Quan niệm Thật tướng đầy động lực khác với quan niệm Thật tướng như Lý có tính cách thường tồn và phổ biến. So với Trung đạo của Trung quán, Trung đạo Phật tánh phong phú hơn nhiều.

Một mặt, có nghĩa là Trung đạo hay Lý, tương ứng với ‘tánh’, một Như trong mười Như. {Như, Thật tướng của các pháp, có nghĩa là các pháp như là biểu hiện của chúng; như thị tướng, như thị tánh, như thị thể, như thị lực, như thị tác, như thị nhân, như thị duyên, như thị quả, như thị báo, như thị bản mạt cứu cánh đấng. (T09.5c10)] Tánh, theo Đại sư, hàm ý bất cải hay bất động và thật tánh hay lý tánh (T46.53a), chung qui đều là tánh tĩnh.

Mặt khác, Trung đạo Phật tánh có nghĩa là Phật tánh, tức trên quan điểm của Viên giáo, là Tâm: “Nếu quán Tâm là Phật tánh và Viên tu Bát chính đạo, tức chép kinh Trung đạo. Thông giải tất cả pháp đều từ Tâm mà ra thời Tâm là Đại thừa, Tâm là Phật tánh.” (T46.31c. *Nhược quan tâm tức thị Phật tính viên tu bát chính đạo. Tức tả Trung đạo chi kinh. Minh nhất thiết pháp tất xuất Tâm trung. Tâm tức Đại thừa Tâm tức Phật tính.*) ‘Chép kinh Trung đạo’ có nghĩa là thành đạt Phật quả. Đại sư kết hợp Tâm với Phật tánh, tức với dụng và tác động, chứng tỏ Tâm có tánh năng động, tương ứng với hai Như, lực và tác: “Như thị lực là lực có khả năng tác dụng. Giống như lực sĩ của Vua có thiên vạn kỹ năng, nhưng lâm bệnh thời xem như không có. Bệnh giảm thời có khả năng tác động. Tâm cũng như vậy. Có đủ thứ lực. Do bệnh phiền não nên không có khả năng vận động. Quán Tâm như thật thời Tâm đầy đủ hết thảy mọi lực. Đối với Như thị tác, ‘tác’ là danh gọi vận vi và kiến lập. Nếu lia xa Tâm thời không có vật để tác dụng. Do đó, biết được Tâm đầy đủ tất cả mọi tác động.” (T46.53b. *Như thị lực giả. Kham nhiệm lực dụng dã. Như vương lực sĩ thiên vạn kỹ năng. Bệnh cố vị vô. Bệnh sai hữu dụng. Tâm diệc như thị. Cụ hữu chư lực. Phiền não bệnh cố bất năng vận động. Như thật quan chi cụ nhất thiết lực. Như thị tác giả. Vận vi kiến lập danh tác. Nhược ly tâm giả canh vô sở tác. Cố tri tâm cụ nhất thiết tác*

dã.).

Qua đoạn văn trích dẫn trên, với những từ ngữ ‘lực’, ‘dụng’, ‘vận vi’, ‘kiến lập’, Thiên Thai Đại sư muốn nhấn mạnh điểm Tâm là nguồn gốc của mọi tác động. Nếu đối tượng của tác động ở ngoài cảnh hưởng các tác động xuất khởi từ Tâm, thời nói đến đối tượng của tác động là vô nghĩa. Đối với Đại sư, duy nhất Tâm là có tánh đầy động lực. Sự đồng nhất hóa Tâm và Phật tánh đem đến kết quả là Trung đạo Phật tánh có công dụng, đầy động lực.

Đứng trên quan điểm Viên giáo, Đại sư chỉ trích Trung đạo thuyên giải trong Thông giáo và Trung quán là vô công dụng và không đầy đủ tất cả các pháp. Như thế có nghĩa là công dụng và đầy đủ tất cả các pháp phải là đặc tính của Trung đạo Phật tánh. Quả vậy, trong phần luận về năm loại Tam đế, cũng là phần trong đó Đại sư chỉ trích Trung đạo Trung quán, Đại sư xác quyết đầy đủ tất cả các pháp là đức tính đặc trưng Trung đạo Phật tánh: “Gạt bỏ hai loại Nhị đế đầu bởi vì không minh giải Trung đạo. Thêm vào Trung đạo để, năm loại Nhị đế trở thành năm loại Tam đế. Trong ‘Biệt nhập Thông’, hành tướng ‘phi hữu lậu phi vô lậu’ được nêu rõ và nghĩa của Tam đế được thuyết giáo đầy đủ. Điều này có nghĩa là hữu lậu là tục, và vô lậu là Chân, ‘phi hữu lậu phi vô lậu’ là Trung đạo. Trung đạo luận trong đương giáo chỉ khác tánh Không. Trung đạo đó không có công dụng và không đầy đủ tất cả các pháp. Trong Tam đế của ‘Viên nhập Thông’, Nhị đế của Tam đế không khác với Nhị đế của ‘Biệt nhập Thông’. Tuy nhiên, nêu rõ Trung đạo ‘phi [hữu] lậu phi vô lậu, đầy đủ tất cả các pháp’. Trung đạo này khác với Trung đạo trong ‘Biệt nhập Thông’. Trong Tam đế của Biệt giáo, tục đế khai triển thành hai đế [Không và Giả], Chân đế là Trung đạo để. Đây chỉ là quan niệm Trung đạo như Lý.

Trong Tam đế của ‘Viên nhập Biệt’, Nhị đế không khác với Nhị đế của Biệt giáo [Không và Giả]. Tuy nhiên, nêu rõ Chân Trung đạo, đầy đủ tất cả các pháp. Trong Tam đế của Viên giáo, hết thấy mọi Phật pháp chẳng những được bao bị trong Trung đạo mà cả trong Chân đế lẫn tục đế.” (T33.704c-705a. *Khước tiền lương chủng nhị đế. Dĩ bất minh trung đạo cố. Tựu ngũ chủng nhị đế đắc luận trung đạo. Tức hữu ngũ chủng tam đế. Ước biệt nhập thông điểm phi hữu lậu phi vô lậu tam đế nghĩa thành. Hữu lậu thị tục vô lậu thị chân. Phi hữu lậu phi vô lậu thị trung . Đương giáo luận trung đản dị không nhi dĩ. Trung vô công dụng bất bị chư pháp. Viên nhập thông tam đế giả. Nhị đế bất dị tiền. Điểm phi [hữu] lậu phi vô lậu cụ nhất thiết pháp. Dĩ tiền trung dị dã. Biệt tam đế giả. Khai bi tục vi lương đế. Đối chân vi trung trúng lý nhi dĩ (vân vân). Viên nhập biệt tam đế giả. Nhị đế bất dị tiền. Điểm chân trung đạo cụ túc Phật pháp dã. Viên tam đế giả. Phi đản trung đạo cụ túc Phật pháp. Chân tục diệt nhiên.).*

Trong đoạn văn trích dẫn trên Đại sư nhận xét trong thuyết Nhị đế của Trung quán và Thông giáo, Chân đế là Không và tục đế là Giả, Trung đạo chỉ khác tánh Không, vô công dụng, và không cụ nhất thiết pháp. Tam đế của Biệt giáo với đế thứ ba là Trung đạo đế, cũng vẫn chưa hoàn hảo vì Trung đạo xem như Lý, không đầy đủ tất cả các pháp. (T33.709c. *Thử Trung đản Lý, bất cụ chư pháp.*) Chỉ trong Tam đế của Viên giáo, Trung đạo đồng nhất hóa với Phật tánh, Trung đạo là Trung đạo Phật tánh, là Chân Trung đạo đầy đủ Phật pháp, thời mới đầy đủ tất cả các pháp.

Nhưng thế nào là ‘cụ nhất thiết pháp’ (đầy đủ tất cả các pháp)? Trước hết cần lưu ý chữ ‘cụ’ ở đây nhắc đến từ ngữ ‘Tánh cụ’ hay ‘Tánh bản cụ’ mà các học giả Thiên Thai tông

xem như biểu thị yếu chỉ của tông. Tuy vậy, không một đoạn văn nào trong các tác phẩm trọng yếu của Thiên Thai Đại sư sử dụng từ ngữ ấy với ý nghĩa là ‘Phật tánh đầy đủ tất cả các pháp’. ‘Tánh cụ’ có xuất hiện trong *Duy Ma kinh văn số*, Quyển 11, nhưng mang một ý nghĩa khác. Điều này chứng tỏ khái niệm ‘Tánh cụ’ được đề xướng bởi các học giả về sau, chủ ý là quảng diễn khái niệm ‘tánh cụ’ của Phật tánh. Tuy nhiên, chưa hẳn các học giả hậu tiến này hiểu ‘tánh cụ’ đúng như ý của Đại sư.

Theo Đại sư, giải thoát là thể nghiệm Trung đạo Phật tánh. (T38.674b. *Giải thoát giả, tức kiến Trung đạo Phật tánh.*) Đại sư thừa nhận hết thảy chúng sinh đều có Phật tánh và tu hành đắc quả có nghĩa là ngộ nhập Phật tánh. Hơn nữa, Đại sư cho rằng vô tình cũng như hữu tình đều có Phật tánh: “Phật tánh tức thị Pháp tánh. (T38.681a)” Như vậy, Pháp tánh hàm sẵn trong tất cả các pháp, không tách rời các pháp, tức đầy đủ tất cả các pháp. Vì Pháp tánh đồng nhất hóa với Phật tánh nên Phật tánh cũng đầy đủ tất cả các pháp. Chính theo nghĩa đó mà chữ ‘cụ’ được dùng trong câu ‘Trung đạo Phật tánh cụ nhất thiết pháp’. Chữ ‘pháp’ ở đây bao trùm hết thảy hữu tình lẫn vô tình.

Nói ‘Trung đạo Phật tánh cụ nhất thiết pháp’ và nếu pháp là hữu tình thời tức là muôn nói, tánh Phật là tiềm năng giác ngộ của tất cả chúng sinh và thực chứng tánh ấy sẽ được giải thoát. Trong trường hợp này chữ ‘cụ’ (đầy đủ) nguyên là chủ động nay biến thành thụ động, có nghĩa là ‘tiềm ẩn trong’ hay nói nôm na, ‘bị chứa trong’. Nếu pháp là vô tình, thời có thể dẫn giải câu nói bất hủ sau đây của Đại sư, phát biểu tựa trên quan điểm của Viên giáo: “Đơn nhất một sắc một hương cũng là Trung đạo; Pháp Trung đạo đầy đủ tất cả các pháp” (T46.42b. *Nhất sắc nhất hương, vô phi Trung đạo. Trung*

*đạo chi pháp, cụ nhất thiết pháp.*)

Phần sau của câu trên có hai nghĩa. Xét về mặt bản thể, vì Trung đạo đầy đủ tất cả các pháp nên những hữu như sắc hay hương đều phát xuất từ Trung đạo. Chữ ‘cụ’ hiểu như thế có nghĩa chủ động: ‘chứa đầy đủ’. Nhưng nếu xét trên phương diện tu dưỡng, thời đơn nhất một sắc hay hương cũng biểu hiện Trung đạo. Nghĩa là, Trung đạo có thể hiển hiện ngay trong một hữu vô tình. Chữ ‘cụ’ bị động theo nghĩa thứ hai này: ‘tiềm ẩn trong’. Trong các tác phẩm trọng yếu của Ngài, Thiên Thai Đại sư không hề quan tâm đến các vấn đề liên hệ bản thể luận. Như vậy, chữ ‘cụ’ có nhiều cơ duyên để hiểu theo nghĩa thứ hai: ‘Trung đạo Phật tánh cụ nhất thiết pháp’ có nghĩa là ‘Trung đạo Phật tánh tiềm ẩn trong tất cả các pháp’. Ngộ nhập các pháp tức là ngộ nhập Trung đạo Phật tánh hay Thật tướng ở ngay bên trong các pháp.

Đại sư xác quyết: “Nếu biết các pháp bất sinh, tức đầy đủ tất cả Phật pháp.” (T38.684b. *Nhược tri chư pháp bất sinh, tức cụ nhất thiết Phật pháp.*) ‘Biết các pháp bất sinh’ có nghĩa là quán các pháp vốn không sanh không diệt, tức vượt thoát mọi cực đoan, tức ngộ nhập Thật tướng Trung đạo, và được giải thoát. Nói ‘tức đầy đủ tất cả Phật pháp’ là muốn nói, Thật tướng Trung đạo ngộ nhập ở ngay bên trong các pháp chứ không ở đâu khác. Thể hiện được vậy là chỉ khi nào Trung đạo Phật tánh hàm sẵn trong các pháp.

Tương nên biết rằng khái niệm ‘vô tình hữu tánh’, Phật tánh hàm sẵn trong chúng vô tình, xuất hiện trong Thiên Thai tông thời gian sau Ngài Thiên Thai, được Ngài Trạm Nhiên (711-782) biện minh và khai triển mạnh mẽ. Chủ ý là quảng diễn tánh châu biến hàm dung của Trung đạo Phật tánh.

Bây giờ thử hỏi có thể nào hiểu được chữ ‘cụ’ theo nghĩa



chủ động, ‘chứa đầy đủ’, hay không? Nếu xét về mặt từ bi thời câu trả lời là được: Từ bi đầy đủ tất cả các pháp. Đại thừa nhấn mạnh trên ý nghĩa tâm nguyện đại bi của lý tưởng Bồ tát. Khát vọng giác ngộ thực sự khởi lên từ tâm Đại bi, mong bao bọc hết thảy chúng sinh và tâm Đại từ, luôn luôn muốn làm lợi ích cho hết thảy chúng sinh. Nhưng thế nào là từ bi đầy đủ các pháp vô tình? Đoạn trích dẫn sau đây từ *Huyền thoại Duy Ma Cát*, Tuệ Sỹ, sẽ giúp giải đáp thắc mắc đó.

“Nhu đã biết, các luận sư Phật học chia thế giới làm hai phạm trù, hữu tình và khí thế gian. Các nhà chú giải Duy Ma Cát cũng dựa trên đó để thuyết minh ý nghĩa tịnh độ Phật quốc. ... .. Như vậy, căn bản của tịnh độ Bồ tát vẫn là quốc độ chúng sinh. Nhưng nội dung quốc độ ấy là thanh tịnh hay uế trước, tùy theo loại chúng sinh tồn tại trong đó. Theo ý nghĩa này, đối tượng hành đạo của Bồ tát là thế giới hiện thực bao gồm chúng sinh và môi trường sống của chúng sinh. Vì lợi ích và an lạc của chúng sinh, Bồ tát cần làm sạch môi trường sống. Làm sạch môi trường sống là tạo điều kiện tốt, thuận duyên, để chúng sinh tu tập và phát triển thiện căn như là gốc rễ của an lạc. Nhưng không thể làm sạch môi trường sống nếu Bồ tát không làm sạch tâm tư của chúng sinh. Đồng thời, không thể làm sạch tâm tư chúng sinh nếu không cải thiện môi trường sống. Mọi quan hệ nhân quả phản hồi ấy thực chất là bất khả tư nghị. Không thể tồn tại cái này mà không tồn tại cái kia.”

Câu ‘đối tượng hành đạo của Bồ tát là thế giới hiện thực bao gồm chúng sinh và môi trường sống của chúng sinh’ có thể giải thích là từ bi hàm dung đầy đủ các pháp hữu tình và vô tình. Ngoài ra, tánh chứa đầy đủ tất cả các pháp là lý do dùng từ Như Lai tạng để gọi Thật tướng Trung đạo Phật tánh.

(T33.783b. *Phật tính đa sở hàm thụ. Cố danh Như Lai tạng. ... .. Hàm bị chư pháp cố danh Như Lai tạng.*)

Theo trên, sự khác biệt giữa Trung đạo Phật tánh và Trung đạo của Thông giáo và Trung quán có thể tóm tắt như sau.

Một, đối với Thiên Thai Đại sư, Thật tướng là Trung đạo Phật tánh, một khái niệm rất quan trọng trong thuyết Phán giáo của Ngài. Đối với Trung quán, Thật tướng là tánh Không, không phải là Trung đạo. Trung đạo Trung quán chỉ có vai trò bổ túc tánh Không, biểu hiện trạng thái vượt thoát các cực đoan, đặc biệt là Hữu và Vô.

Hai, Trung đạo Phật tánh, một mặt hàm ý Trung đạo Trung quán, nghĩa là vượt thoát các cực đoan. Mặt khác, có công dụng, một đức tính biểu hiện tánh đầy động lực của Thật tướng mà Trung đạo và tánh Không của Trung quán không có. Đại sư quan niệm Trung đạo không những như Lý mà còn như Tâm. Chính Tâm có công dụng và dẫn khởi tác động. Trong *Trung luận*, không có bài tụng nào đề cập tánh dụng và luận bàn về quan hệ giữa Tâm, Trung đạo, và tánh Không. Công dụng rất quan trọng trong vấn đề tu dưỡng vì có khả năng làm biến chuyển thế giới thường nghiệm.

Ba, do đồng nhất hóa Trung đạo với Pháp thân và Phật tánh, Trung đạo Phật tánh có tánh thường trụ. Tánh thường trụ lại được kết hợp với tánh kiên tức tánh không thể hủy diệt của Pháp thân. Ngược lại, *Trung luận* chẳng hề đề cập Pháp thân và Phật tánh, do đó, không nói đến tánh thường trụ và tánh kiên. Thiên Thai Đại sư chỉ trích Nhị đế của Ngài Long Thọ không có ‘Trung đạo thể’, tỏ ra không đồng ý với quan niệm về Thật tướng của Ngài thiếu tánh thường trụ và tánh kiên.

Bốn, *Trung luận* không có bài tụng nào nói đến tánh đầy đủ tất cả các pháp. Tuy nhiên, có một ý tưởng đáng nêu ra.

Phẩm XXV: Quán về Niết bàn nhận định không có mảy may sai biệt giữa Niết bàn và thế gian, giữa thật tế Niết bàn và thật tế thế gian, nghĩa là, cảnh giới Niết bàn và thế giới sinh tử là một. Nếu thay các từ ngữ Niết bàn và thế gian theo thứ tự bởi Thật tướng và các pháp, thì ta có thể nói rằng Thật tướng thực chứng không ở đâu khác mà ở ngay trong các pháp. Nói như thế tuồng như hàm ý bảo rằng dù Thật tướng là tánh Không hay Trung đạo, Thật tướng cụ nhất thiết pháp (đầy đủ tất cả các pháp). Chữ ‘cụ’ ở đây có nghĩa bị động.

Cuối cùng, theo Thiên Thai Đại sư, quan niệm Thật tướng của Thông giáo và Trung quán quá tiêu cực và thiếu tính cách xây dựng đối với thế giới thường nghiệm bởi tại Trung đạo và tánh Không của Thông giáo và Trung quán thiếu ba đức tính đặc trưng Trung đạo Phật tánh: thường trụ, công dụng, và cụ nhất thiết pháp. Trong các tác phẩm trọng yếu của Ngài, đặc biệt trong *Duy Ma kinh văn sớ*, Đại sư rất nhiều lần chỉ dẫn con đường giải thoát xem như tóm tắt trong cái tên ‘Trung đạo Phật tánh’. Sau đây là một số thí dụ trích dẫn từ *Duy Ma kinh văn sớ*: “Nhược hữu Đại thừa viên cơ. Tức vũ Trung đạo Thật tướng cam lộ. Tức khai Phật tri kiến, kiến Phật tánh, trụ Đại Niết bàn dã.”; “Chánh quán Trung đạo, đắc Phật tánh, thành Sư tử hống tam muội dã”; “Bồ tát quán Trung đạo, kiến Phật tánh cố, phi phạm phu nhân dã.”; “Giải thoát giả kiến Trung đạo, tức thị kiến Phật tánh, tức trụ Đại Niết bàn.”; “Bồ tát tông sơ tâm tu thử [Không, Giả] nhị quán, thị quyền nghĩa, đắc nhập Trung đạo, đắc ư Phật tánh. Thị thật nghĩa.” Nghĩa là, theo chủ trương tu đốn của Viên giáo, trên đường giải thoát, chứng tri Phật tánh ngay trong sự tu tập và thành tựu Trung đạo.



## 14. Tứ cú và Tam quán

### Thiên Thai Đại sư và Tứ cú Trung quán.

Trong tiến trình tra tằm, quán sát, và phân tích thực tại nhằm chứng tri Thật tướng, Đại sư thường sử dụng Tứ cú và Tam quán. Tuy cả hai đều xuất phát từ Trung quán nhưng Đại sư không ngần ngại biến đổi chúng theo kiến giải riêng. Trước hết hãy bàn đến tứ cú được trình bày trong *Trung luận* và *Đại trí độ luận*. Có hai dạng, dạng khẳng định và dạng phủ định. Trong bài này danh từ “tứ cú” thường dành để gọi tên tứ cú dạng khẳng định.

Bài tụng *Trung luận* XVIII.8 là một thí dụ tứ cú dạng khẳng định: “Hết thảy mọi pháp đều thật, hay phi thật, hay vừa thật vừa phi thật, hay chẳng phải thật chẳng phải phi thật. Đó chính là giáo pháp của chư Phật.” Có thể biểu thị tứ cú bằng ký hiệu như sau: Thiên kiến đầu, A, và thiên kiến thứ hai,  $\sim A$  (phi A), mâu thuẫn nhau. Thiên kiến thứ ba liên kết hai thiên kiến mâu thuẫn, A và  $\sim A$ , có tính cách phủ nhận luật phi mâu thuẫn của logic Aristotle. Thiên kiến thứ tư, “ $\sim A$  và  $\sim(\sim A)$ ”, viết lại theo qui tắc  $\sim(\sim A) = A$  là, “ $\sim A$  và A” (phi A và A), thời không khác thiên kiến thứ ba và tự mâu thuẫn như thiên kiến này. Mặc dầu đầy dẫy mâu thuẫn, tứ cú được xem là giáo pháp của chư Phật, nhằm giải và chứng Thật tướng.

Tứ cú dạng khẳng định rất hiếm thấy trong *Trung luận*. Ngoài bài tụng XVIII.8 trên, chỉ có thêm bài tụng *Trung luận* XVIII. 6: “Chư Phật hoặc dạy về ngã, hoặc dạy về vô ngã. Thật tướng của các pháp thời không phải ngã không

phải vô ngã.” Tứ cú ở đây không trọn vì thiếu thiên kiến thứ ba. Nhưng điều đó không ảnh hưởng đến cấu trúc hay bản chất của tứ cú. Trong bài này, “ngã” được khẳng nhận, phủ nhận, và cuối cùng cả “ngã” lẫn “vô ngã” được vượt thoát theo dạng tứ cú khẳng định, thiên kiến thứ tư được liên hợp với Thật tướng của các pháp.

Trong *Đại trí độ* luận (T25n1509\_p97b) có bài kệ sau đây thuộc dạng tứ cú khẳng định: “Chư pháp bất sinh bất diệt, phi bất sinh phi bất diệt, cũng bất sinh diệt phi bất sinh diệt, cũng phi bất sinh diệt phi phi bất sinh diệt.” Tuy đề mục tứ cú ở đây là tánh bất sinh bất diệt, nhưng ý của bài kệ sâu rộng hơn, muốn khuyến cáo xả bỏ lối phân tích nhị nguyên hầu có thể chứng tri Thật tướng các pháp: “Pháp thiện, pháp bất thiện, hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi, v.v..., với các pháp như vậy mà vào bất nhị pháp môn, vào thật pháp tướng môn. Vào như vậy rồi, ở trong đó, khi thâm nhập thật tướng các pháp, ..., thâm nhập Phật pháp, tâm thông suốt không ngại, bất động bất thôi, gọi là Vô sanh nhẫn.”

Làm thế nào tứ cú đầy đầy mâu thuẫn mà vẫn được liên hợp với Thật tướng và được Trung quán xem như phương pháp xúc thành sự chứng tri Thật tướng? Để giải đáp thắc mắc thiết tưởng nên lưu ý đến nội dung của mỗi một thiên kiến và cơ hội nào khiến chọn lựa thiên kiến liên hệ thay vì khảo sát tứ cú về mặt luận lý hay hình thức. Trên cơ sở nhận thức như vậy, tứ cú có hai công dụng. Giáo hóa chỉ đường thức tỉnh tùy theo căn cơ và khả năng tu tập của mỗi hạng chúng sinh là công dụng thứ nhất, được Thanh Mục giải thích như sau.

“Chư Phật có vô lượng lực phương tiện, biết các pháp không có tướng quyết định, nhưng vì độ chúng sinh nên hoặc nói hết thấy thật, hoặc nói hết thấy không thật, hoặc nói hết thấy thật không thật, hoặc nói hết thấy chẳng phải thật chẳng phải

không thật.

‘Hết thấy thật’ là suy tìm thấu đến thật tính các pháp, thời đều hội nhập Đệ nhất nghĩa một tướng bình đẳng, đó là vô tướng. Như các dòng nước, màu sắc, mùi vị khác nhau, khi vào biển cả thời đồng một sắc một vị.

‘Hết thấy không thật’ là các pháp khi chưa hội nhập thật tướng, phân biệt quán sát mỗi pháp đều không thật có, chỉ do các duyên hòa hợp nên có.

‘Hết thấy thật không thật’ là chúng sinh có ba hạng: trên, giữa, dưới. Hạng trên xem các pháp tướng chẳng phải thật chẳng phải không thật. Hạng giữa xem các pháp tướng hết thấy thật, hết thấy không thật. Hạng dưới trí lực cạn nên xem các pháp tướng một ít thật một ít không thật. Xem Niết bàn là pháp vô vi bất hoại nên thật, xem sinh tử là pháp hữu vi hư nộ nên không thật.

‘Hết thấy chẳng phải thật chẳng phải không thật’ là vì pháp ‘thật không thật’, nên nói ‘chẳng phải thật chẳng phải không thật’”. (*Trung luận*. Thích Thiện Siêu dịch và tóm tắt).

Theo trên, Thanh Mục xem tứ cú là một phương thức giáo hóa rất hiệu nghiệm, mỗi thiên kiến đáp ứng một hoàn cảnh riêng biệt. Trong *Prasannapadā* (*Tịnh Minh Cú Luận*. Mervyn Sprung dịch Anh từ Phạn ngữ), Nguyệt Xứng giải thích tứ cú là phương tiện Phật dùng để khai mở giáo lý tối thượng dần dần từ cạn đến sâu tùy theo căn cơ của người nghe pháp. Với hạng sơ cơ còn mê muội Ngài nói đến các pháp đối với họ là thật (*tathyam*). Sau khi hạng này được dẫn dắt chứng thấy Phật trí, Ngài dạy mọi pháp mà họ đương nhiên tưởng thật đều là phi thật (*na tathyam*). Đến lúc này, cái gì thật thời không biến đổi. Nhưng trong thực tế mọi pháp hữu vi đều biến đổi bởi vì chúng hoại diệt trong từng

sát na và do biến đổi như vậy nên chúng phi thật. Với một số người, Ngài giảng mọi hiện tượng trong thế giới đều vừa thật vừa phi thật, thật theo thể tục đế, phi thật theo Thánh đế. Lại có hạng người tu tập lâu năm, nhận thức sự vật là thể (như thị), chướng tận giải thoát. Đối với hạng này, Ngài thuyết mọi pháp đều chẳng phải thật chẳng phải phi thật. Cả hai thiên kiến đều bị phủ định hầu hoàn tất sự đoạn tận hết thảy các chướng còn lại giống như phủ nhận những phẩm tính đen hay trắng thuộc đứa con của một người đàn bà không sinh sản được.

Trong vai trò giáo hóa tứ cú được sử dụng theo hai cách khác nhau. Trong cách thứ nhất, mỗi một thiên kiến được xem như biểu dương sự hiểu biết sự vật hay Thật tướng theo một góc độ nhận thức riêng tùy thuộc điều kiện cá nhân của người nghe pháp. Nói chung, có đến bốn góc độ nhận thức khác nhau tương ứng với bốn nhóm nghe pháp. Nhưng đôi lúc chỉ có ba nếu là trường hợp tứ cú không trọn. Giữa các góc độ nhận thức không cần phải có mối tương quan liên hệ nào. Điều quan trọng là thiên kiến chọn lựa phải được thuyên giải thế nào để người nghe thông đạt Thật tướng. Thanh Mục cũng như Nguyệt Xứng trong các chú giải nói trên đã làm nổi bật cách giáo hóa thứ nhất này. Hơn nữa, các thiên kiến được sắp theo thứ tự trước cạn sau sâu, so với thiên kiến trước thiên kiến sau thích đáng với sự hiểu biết thâm sâu hơn về Thật tướng.

Trong cách thứ hai, cả bốn thiên kiến và góc độ nhận thức của tứ cú được sắp theo thứ tự từ thấp lên cao. Mức hiểu biết của người nghe pháp được hướng dẫn lên cao một cách tiệm tiến. Trường hợp này chỉ gồm độc nhất một người hay một nhóm người nghe. Quá trình giáo hóa lần lượt phát hiện, phân tích, và giải trừ mâu thuẫn giữa các thiên kiến. Thiên

kiến sau được tiến dẫn chỉ khi nào thiên kiến trước được giải ngộ. Đây là phương pháp giáo hóa theo phép biện chứng. Ngoại trừ thiên kiến đầu, mỗi thiên kiến phủ định và tiêu dung thiên kiến trước đó. Toàn luận chứng tiến đến thiên kiến thứ tư, phủ định hết thảy các thiên kiến trước. Ba thiên kiến đầu có thể xem như phương tiện để đưa tới thiên kiến thứ tư hiện bày cảnh giới của Thật tướng.

Công dụng thứ hai của tứ cú là phân hạng. Trong Bát-nhãđăng luận thích (T30n1566\_p108a) Thanh Biện thuyết giải tứ cú trong bài tụng *Trung luận* XVIII.8 theo quan điểm tứ cú là một công cụ phân hạng: “Phật nói: ‘Những gì thế gian xác nhận (*saṃmatam*), Ta cũng xác nhận. Những gì thế gian không xác nhận, Ta cũng không xác nhận.’ Vì trong thế tục đế, các nội xứ gồm mắt, v.v..., và các ngoại xứ gồm sắc, v.v..., thấy đều chống trái lẫn nhau và không chân thật, do đó nói rằng ‘tất cả thảy đều không thật.’ Trong đệ nhất nghĩa đế, những gì sinh khởi do quan hệ đều như huyễn, không thể chứng minh được tự thể tồn tại của chúng, không tồn tại như ảnh tượng đang thấy, vì vậy nói là ‘không phải là thật’. Do sự quan hệ của hai đế mà nói ‘vừa thật, vừa không thật.’ Các hành giả trong khi hiện quán (*abhisamayakāle*) hoàn toàn không phân biệt thật tánh của tất cả pháp (*sarvadharmatattva*), do đó nói là ‘không phải thật cũng không phải không thật.’” (Tuệ Sỹ dịch từ bản tiếng Phạn).

Tuy cùng một vấn đề là các hiện tượng trong thế giới thường nghiệm, nhưng có nhiều cách thuyết giảng căn cứ trên những quan điểm khác nhau biểu thị qua các thiên kiến của tứ cú. Theo thiên kiến thứ nhất tương ưng với sự hiểu biết thông thường, mọi sự vật đều thật. Theo thiên kiến thứ hai, ngược lại, tựa trên quan điểm Duyên khởi hay tánh Không mọi sự vật đều không có tự tính, do đó, đều bất thật. Thường thức và



tánh Không là hai quan điểm tuy khác biệt nhưng tương quan liên hệ. Hầu tránh sự dính mắc vào một trong hai thiên kiến ấy, thiên kiến thứ ba tổng hợp chúng lại và xác quyết mọi sự vật đều thật mà cũng bất thật. Tuy nhiên, “thật” và “bất thật” là hai cách hiểu biết sinh phát từ phân biệt vọng tưởng nên không có chỗ đứng trong cảnh giới Chứng Ngộ. Bởi vậy thiên kiến thứ tư xác quyết sự vật phi thật phi bất thật, vượt thoát cả thật lẫn bất thật.

Như thế, tứ cú tạo thành một cái sườn dùng sắp xếp các cách thông giải khác nhau về cùng một sự vật được phân hạng tương ứng với các thiên kiến liên hệ là khẳng nhận, phủ nhận, tổng hợp, và vượt thoát. Mỗi cách thông giải được xem là chân chính đối với một quan điểm nhận thức riêng biệt. Điều đáng lưu ý là thứ tự các quan điểm nhận thức liên hệ với bốn thiên kiến cũng là thứ tự từ cạn đến sâu của các cách thông giải sự vật.

Như trình bày trên, dạng tứ cú khẳng định có hai công dụng, giáo hóa và phân hạng. Phân hạng trước rồi mới khởi dụng giáo hóa, bởi vì trước khi chọn lựa một giáo pháp thích hợp để truyền dạy, đạo sư phải quen thuộc mọi cách thông giải đề mục giảng dạy và có khả năng phân hạng chúng theo thứ tự luận lý và thực hành. Sự giáo hóa chúng sinh bằng phương pháp tứ cú có hiệu quả hay không là tùy thuộc sự ứng dụng một phân hạng như thế.

Nay hãy bàn đến dạng tứ cú thứ hai, dạng phủ định, điển hình là bài tụng *Trung luận* I.1 thường được Thiên Thai Đại sư và các học giả Thiên Thai tông trích dẫn: “Tất cả mọi tồn tại (sự tồn tại - vật tồn tại) (bhava), cho dù nó có ở đâu, cho dù nó là cái gì, thời rõ ràng không thể xảy ra chuyện từ chính bản thân nó sinh ra (tự), từ một cái khác sinh ra (tha), từ cả hai (tự lẫn tha) sinh ra (tự tha), từ không có nguyên nhân mà

sinh ra (vô nhân).” (Nguyễn Tiên Yên dịch từ chữ Phạn: *na svato nàpi parato na dvàbhyàm nàpyahetutah/ utpannà jàtu vidyante bhàvành kvacana ke cana//*).

Bài tụng *Trung luận* I.1 được xem điển hình của một tứ cú có dạng phủ định bởi vì nó phủ định bốn thiên kiến của một tứ cú dạng khẳng định: (1) sinh ra từ chính tự thể, (2) sinh ra từ một tha thể, (3) sinh ra từ cả hai tự tha, (4) sinh ra từ không có nguyên nhân. Nếu tự sinh được chọn làm đề mục, thời thiên kiến (1), tự sinh, là một khẳng định, thiên kiến (2), tha sinh, bác bỏ thiên kiến (1) nên là một phủ định. Thiên kiến (3), tự tha sinh, là một tổng hợp. Thiên kiến (4) chủ trương sinh ra từ không có nguyên nhân, và vì nguyên nhân chỉ gồm tự sinh và tha sinh cho nên theo thiên kiến (4) tồn tại là từ không tự sinh không tha sinh. Vậy thiên kiến (4) vượt thoát cả tự sinh lẫn tha sinh. Bốn thiên kiến này bao gồm khẳng định, phủ định, tổng hợp, và vượt thoát, do đó có thể xem như thành phần của một tứ cú dạng khẳng định. Vậy tứ cú dạng phủ định là một hình thức phủ định tứ cú.

Vì mục đích gì mà sử dụng tứ cú dạng phủ định? Thanh Mục giải thích như sau: “*Không tự sinh* có nghĩa là vạn vật không sinh ra từ chính tự thể mà nhất định phải chờ đủ nhân duyên mới sinh ra. ... Vì tự không có, nên tha cũng không có. Vì sao? Vì có tự nên mới có tha. Nếu không sinh từ chính nó thời cũng không sinh từ cái khác, nên *không tha sinh*. *Tự và tha cộng sinh*, thời bị hai lỗi là lỗi tự sinh và lỗi tha sinh như trên. Nếu tự nhiên không có nguyên nhân mà có vạn vật sinh, như thế có nghĩa là thường, việc ấy không đúng, vì không có nhân thời không có quả. ... Trong các duyên không có tự tính. Vì tự tính không có nên không tự sinh. Vì tự tính không có nên tha tính cũng không có. Vì sao? Vì nhân nơi tự tính mà có tha tính. Tha tính đối với cái khác thời cũng là tự

tính.” (T30.2b. Thích Thiện Siêu dịch Việt)

Thanh Mục giải thích lý do phủ định bốn thiên kiến nương vào giả thiết mọi pháp đều vô tự tính. Vô tự tính là nguyên nhân bất tự sinh, vô tự tính là nguyên nhân vô tha tính. Thanh Mục bác bỏ khái niệm tự tính và tha tính, bác bỏ các thiên kiến tự sinh, tha sinh, và tự tha sinh. Sự sinh không có nguyên nhân trái với lý Duyên khởi cũng bị bác bỏ. Bốn thiên kiến về sự sinh ra từ tự, từ tha, từ tự tha, và từ không tự không tha đều bị phủ định. Như thế có nghĩa là mọi pháp đều bất sinh. Do đó, phủ định tứ cú là để hiển bày chân lý Vô sinh. Điều bác bỏ ở đây là sự sinh khởi theo quan điểm Tự tính, chứ không theo quan điểm Duyên khởi. Giáo sư David J. Kalupahana nhận xét: “Khi bảo rằng ‘Tự tính của một tồn tại không ở trong các duyên, v.v...’ (*Na hi svahavo bhàvànàm pratyayàdisu vidyate*, *Trung luận* I.3), ngài Long Thọ phủ nhận không phải các duyên mà chỉ Tự tính, cái được các triết gia kiến lập trong các duyên để vin vào đó giải thích sự sinh ra quả.” Vì vậy lý Vô sinh có thể xem như một dạng phủ định Tự tính, và do đó, biểu thị tánh Không. Như thế dạng tứ cú phủ định hiển bày lý Vô sinh cũng là một phương thức phủ định Tự tính, hiển bày tánh Không.

Nên nhớ rằng theo Trung quán, ngoài nghĩa phủ định Tự tính, tánh Không còn có nghĩa tương ưng với phủ định tà kiến. Các thiên kiến của tứ cú đều là kiến giải cực đoan trái với tánh bình đẳng và thể tính tuyệt đối của Thật tướng nên xem như tà kiến cần phủ định. Do đó, ta suy ra kết luận như trên: dạng tứ cú phủ định là một phương thức phủ định tà kiến, hiển bày tánh Không. Tóm lại, chính do phủ định cùng một lúc bốn thiên kiến, khẳng định, phủ định, tổng hợp, và vượt thoát, mà tánh Không được hiển bày.

Thiên Thai Đại sư có lần trong Duy Ma Kinh Lược số

(T38.695a) trích dẫn từ *Đại trí độ* luận một bài tụng điển hình (*Nhất thiết pháp thật, bất thật, diệc thật diệc bất thật, phi thật phi bất thật*), bảo rằng trong *Trung luận*, Phẩm Quán Pháp, cũng có bài tụng như vậy (*Trung luận* XVIII.8), và đưa ra những nhận xét về ý nghĩa của tứ cú như sau: “Vì thế biết rằng chư Phật thuyết pháp theo phương thức bốn cửa. Nếu là thật tức Pháp tánh, Thật Lý, thời dùng Hữu làm cửa. Nếu là phi thật thời Tất cánh Không làm cửa. Nếu cả hai thật và bất thật tức như đã nói trên, đồng hóa vô minh và minh, đồng hóa minh và Tất cánh Không. Đó là cửa của thật và bất thật. Nếu phi thật phi bất thật tức là song thế phủ định Không và Hữu thời dùng Trung đạo chẳng phải Không chẳng phải Hữu làm cửa. Bốn cửa này chỉ đường cho những ai muốn đạt Đạo. Ngay khi nghe thuyết như vậy họ tức thời giác ngộ.” (*Có tri chư Phật thuyết pháp vô bất ước thủ tứ môn. Nhược thật giả tức thị pháp tính thật lý dụng hữu vi môn. Nhược phi thật tức thị ước tất cánh không vi môn. Nhược diệc thật diệc bất thật tức thị thượng văn vô minh tức minh. Minh tức tất cánh không. Tức thị diệc thật diệc bất thật vi môn. Nhược phi thật phi bất thật tức không hữu song phi chi nghĩa. Như dụng trung đạo phi không phi hữu vi môn. Như thị tứ môn vi hướng đạo nhân. Văn thuyết tức ngộ.*).

Một mặt, về phương diện tu hành, dạng tứ cú khẳng định dẫn trên được Đại sư mô tả như bốn cửa nhập Đạo: Hữu, Không, Hữu và Không, phi Hữu phi Không. Mặt khác, trên phương diện nhận thức luận, bốn thiên kiến được liên kết với bốn quan điểm về thế giới hay sự vật: thật, bất thật, thật và bất thật, phi thật phi bất thật. Bốn quan điểm này xem như là bốn cách tiếp cận Thật tương tương ứng với sự thành tựu bốn tầng của Thật tướng qua bốn cửa. Sự sử dụng tứ cú như một phương pháp tu Đạo, gọi là “tứ môn nhập Đạo” hay “tứ môn nhập Lý”, tương quan liên hệ với thuyết pháp giáo của Đại

sư. Tạng giáo nhấn mạnh và sử dụng cửa Hữu, Thông giáo cửa Không, Biệt giáo cửa Hữu và Không, và Viên giáo cửa phi Hữu phi Không. Đoạn văn trích dẫn sau đây cho thấy Đại sư sắp các cửa theo thứ tự từ thấp lên cao giống như thứ tự phân hạng bốn giáo.

“Chúng sinh sống trong ba cõi (dục giới, sắc giới, và vô sắc giới) thấy ba cõi là dị. Thanh Văn và Bích Chi Phật thấy ba cõi là như. Bồ tát thấy ba cõi là như và dị. Phật thấy ba cõi phi như phi dị, Phật quang song chiếu như và dị. Nay nhận lấy sở kiến của Phật là chánh thể của Thật tướng.” (T33.682b-c. *Nhược tam giới nhân kiến tam giới vi dị. Nhị thừa nhân kiến tam giới vi như. Bồ tát nhân kiến tam giới diệc như diệc dị. Phật kiến tam giới phi như phi dị. Song chiếu như dị. Kim thủ Phật sở kiến vi thật tướng chánh thể dã.*).

Trong tứ cú trên Đại sư nói đến dị và như thay vì Hữu và Không. Thứ tự từ thấp lên cao của bốn thiên kiến và bốn cửa thấy rõ trong cách sắp cấp bậc từ chúng sinh, đến các hàng Thanh Văn, Bích Chi Phật, và Bồ tát, lên đến Phật, tiếp cận Thật tướng qua bốn cửa khác nhau. Thật tướng chánh thể, sở kiến của Phật, theo Thiên Thai Đại sư, là trác việt. Như vậy, cửa dẫn tới chánh thể của Thật tướng thiết lập trên cơ sở của thiên kiến thứ tư là cao nhất. Điều này chứng tỏ Đại sư sắp thiên kiến thứ tư vào hạng cao nhất về phương diện tu chứng.

Cũng như Bồ tát Long Thọ Thiên Thai Đại sư sử dụng dạng tứ cú khẳng định như phương tiện giáo hóa. Tuy nhiên, căn cứ trên phán giáo của Ngài phân chia giáo lý của Phật thành bốn giáo, Đại sư coi tứ cú như một công cụ tương tự bốn cửa khác nhau biểu thị bốn quan niệm khác nhau về Thật tướng. Mỗi giáo quan niệm Thật tướng theo một cách, vì thế mỗi

thiên kiến tương tợ một cửa dẫn tới một Thật tướng đặc thù. Nhưng chớ vội nghĩ rằng đây là một sự chia chẻ Thật tướng, mà đúng ra là ý muốn cho thấy có thể tiếp cận Thật tướng qua nhiều cửa hay chiều hướng. Đại sư nói rõ: “Thật tướng không thể [gán cho ngay cả số] 1; làm thế nào có thể [gán cho số] 4? Nên biết ‘4’ đây là [bốn] cửa vào Thật tướng.” (T33.784a. Thật tướng thượng phi thị nhất na đặc ngôn tứ. Dương tri. Tứ thị nhập thật tướng môn nhĩ.).

Theo Đại sư, cái gì có thể dùng số mà nói đến đều đếm được và có tính tương đối. Thể tính của Thật tướng là tuyệt đối, vượt thoát cảnh giới của tính đếm được. Không thể đếm với số 1 thời làm sao đếm với số lớn hơn 1? Nếu Thật tướng là ‘nhất’ thời là ‘nhất’ theo nghĩa tuyệt đối: Tuyệt đối Nhất. Số 4 hay bốn cửa là những cách thông giải khác nhau về Thật tướng. Như vậy, sử dụng tứ cú theo phép tương tợ, tức xem tứ cú như một công cụ tương tợ bốn cửa, chẳng khác nào dựng lập một phương án phân hạng và tổng hợp các học thuyết khác nhau về giáo lý của Phật nhằm thuyết giải Thật tướng một cách đầy đủ và rộng rãi.

Tuy nhiên, phép tương tợ có tính cách giả tạm và công ước vì biểu thị thông qua những khái niệm và danh từ đối đãi như ‘Không’ và ‘Hữu’, ‘như’ và ‘dị’, ‘thật’ và ‘bất thật’ là những chướng ngại cản đường trực chỉ tánh Không. Như thế có nghĩa là, tứ cú dạng khẳng định bị hạn định trong phạm vi đối đãi, chỉ thông giải được Thật tướng tương đối chứ không có khả năng chỉ đường thực chứng Thật tướng tuyệt đối. Đại sư phân biệt hai khái niệm ‘tư nghị’ và ‘bất tư nghị’ và liệt tứ cú dạng khẳng định vào loại tư nghị và tuyệt đãi chỉ quán vào loại bất tư nghị: “[Những gì] lập danh theo phương thức tứ cú đều do nhân duyên sanh và tương đối, có thể dùng tâm suy nghĩ và lời nói luận bàn. ... [Tuyệt đãi chỉ quán]

vượt thoát đối đãi và vì vậy không phải là hữu vi, không thể nghĩ bàn theo phương thức tứ cú. Do đó, không thể diễn tả bằng ngôn ngữ và không phải là một đối tượng nhận thức.” (T46.22a. *Tứ cú lập danh thị nhân đãi sanh. Khả tư khả thuyết. ... [Tuyệt đãi chỉ quán] Đãi đối ký tuyệt tức phi hữu vi. Bất khả dĩ tứ cú tư. Cố phi ngôn thuyết đạo phi tâm thức cảnh.*).

Bây giờ hãy bàn đến vai trò của dạng tứ cú phủ định trong hệ thống bốn giáo của Thiên Thai Đại sư. Ngài hoàn toàn đồng quan điểm với Bồ tát Long Thọ cho rằng tứ cú dạng phủ định hiển thị Thật tướng theo nghĩa tuyệt đối. Trong Quán tâm luận, một tác phẩm ngắn viết không bao lâu trước khi mất, Đại sư nhận xét bài tụng *Trung luận* I.1 (*Chư pháp bất tự sinh/ Diệc bất tòng tha sinh/ Bất cộng bất vô nhân/ Thị cố tri vô sinh./*), điển hình của một tứ cú dạng phủ định, có mục đích thuyết giải giáo lý Vô sinh, hiển minh tánh Không. Theo Ngài, “mỗi mỗi phẩm của *Trung luận* đều có mục tiêu riêng. Tuy nhiên, tất cả cùng hội về Vô sinh.” và để hiển dương Thật tướng tuyệt đối *Trung luận* thuyết giải lý Vô sinh bằng tứ cú dạng phủ định.

Bài tụng *Trung luận* I.1 đưa ra một phương pháp quán sát và phân tích sự sanh bằng phép Tứ cú. Luận thức dẫn đến kết luận là mọi pháp đều vô sinh tức không có sự sanh có Tự tính, nghĩa là do năng lực dẫn sanh quả từ Tự tính của nhân. Điều đáng lưu ý là Bồ tát Long Thọ không xác định một đề mục đặc thù nào mà sự sanh được quán sát và phân tích theo phép Tứ cú. Ngài dùng chữ ‘*bhāva*’ có nghĩa là tồn tại, sự tồn tại hay vật tồn tại, Hán dịch là ‘hữu’, để nói đến một cách rất tổng quát sự vật mà hành giả phải quán sát và phân tích sự sanh khởi. Thiên Thai Đại sư có lần nhận xét về phép Tứ cú như sau: “Các pháp không tự sinh thời làm sao biết tự

sanh có Tự tính? Không sinh từ cái khác thời làm sao biết tha sanh có Tự tính? Không sinh từ cả hai thời làm sao biết nhân duyên sanh có Tự tính? Không sinh từ phi cả hai thời làm sao biết tự nhiên sanh có Tự tính? Nếu chấp bốn thiên kiến ấy (tự sinh, tha sinh, tự tha sinh, và vô nhân sinh) thời mọi thứ ngu hoặc nổi lên, sao gọi là trí biết? Nay [hiểu biết các pháp] không tự sinh, không tha sinh, v.v... thời phá chấp bốn sự sanh có Tự tính. Phá chấp Tự tính thời không còn tùy thuộc [Tự tính], không còn nghiệp, khổ, v.v... Với tâm thanh tịnh bình đẳng bất nhị thời có thể trực kiến Bát nhã.” (T46.29a-b. *Chư pháp bất tự sanh. Na đắc tự cảnh trí. Vô tha sanh. Na đắc tương do cảnh trí. Vô cộng sanh. Na đắc nhân duyên cảnh trí. Vô vô nhân sanh. Na đắc tự nhiên cảnh trí. Nhược chấp tứ kiến trí. Ngu hoặc phân luân hà vị vi trí. Kim dĩ bất tự sanh đẳng phá tứ tính. Tính phá có vô y ý nãi chí vô nghiệp khổ đẳng. Thanh tịnh tâm thường nhất tắc năng kiến Bát nhã.*)

Qua những nhận xét trên, Đại sư hình như liên kết bốn thiên kiến với thiên chấp Tự tính và khuynh hướng kiến giải phân đôi của tâm. Do đó, phủ định bốn thiên kiến tức phủ định Tự tính và tà kiến, đúng là phương pháp hiển dương Thật tướng theo phép Tứ cú. Đại sư rất nhiều lần sử dụng dạng tứ cú phủ định với nhiều đề mục khác nhau, như vô minh, chân như, mộng tưởng, nhiều pháp khác nhau, và vọng tâm. Trên phương diện lý thuyết, sự lựa chọn bất kỳ đề mục nào vẫn không làm thay đổi vai trò của tứ cú là thức tỉnh chúng sinh tri kiến Thật tướng thông qua sự thực chứng tánh Vô sinh. Trong số các đề mục, vọng tâm được Ngài chọn nhiều lần nhất. Sau đây là một đoạn văn cho thấy mối quan tâm của Ngài về cách thức sử dụng tứ cú.

“Quán dục tâm ấy, là sinh từ căn (giác quan)? là sinh từ trần



(cảnh; đối tượng của căn)? là sinh từ cả hai? là sinh từ phi cả hai? Nếu sinh từ căn, thời tâm đó tự khởi khi chưa đối trần. Nếu sinh từ trần, trần khác ngã, thời trần liên hệ với ngã như thế nào? Nếu sinh từ cả hai, thời có hai tâm như vậy sinh khởi. Nếu sinh từ phi cả hai, thời không thể được. Cầu tìm dục theo phép Tứ cú thời thấy dục không từ nơi nào đến. ... Rốt ráo không tịch.” (T46.70b. *Quan thứ dục tâm. Vi tông căn sanh vi tông trần sanh. Vi cộng vi ly. Nhược tông căn sanh. Vi đối trần thời tâm ứng tự khởi. Nhược tông trần sanh trần ký thị tha u ngã hà dục. Nhược cộng sanh giả ứng khởi lưỡng tâm. Nhược vô nhân sanh vô nhân bất khả. Tứ cú thời dục. Dục vô lai xử. ... .. Tất cảnh không tịch.*).

Dục tâm là một vọng tâm. Đại sư dùng tứ cú để tìm nguồn gốc sinh khởi dục nhưng không có kết quả vì cả bốn thiên kiến đều gặp khó khăn. Tuy nhiên tứ cú dạng phủ định soi sáng hai điểm. Một, vọng tâm không có chỗ nương để sinh khởi. Sự sinh khởi của tâm hay suy rộng ra, của bất kỳ sự vật nào dưới bất kỳ hình thức nào, tự sinh, tha sinh, v.v..., là không có Tự tính hay căn cứ sở y. Hai, thể tánh của vọng tâm là Không. Đây là một hệ quả tất nhiên của tánh vô tự tính. Theo luận chứng của Đại sư, mục đích sử dụng tứ cú dạng phủ định là nhằm thực chứng thể tánh tuyệt đối của Thật tướng Vô sinh, Vô sinh thật ra là một biểu thức khác của tánh Không.

Minh xác vọng tâm làm đề mục trong dạng tứ cú phủ định là một cách dẫn dắt rất thiết thực về lối tu chỉ quán bằng phép Tứ cú. Trong Ma Ha Chỉ Quán, Đại sư phân chia các đề mục chỉ quán thành mười phạm trù. (T46.49a-b. *Khai chỉ quan vi thập. Nhất âm giới nhập. Nhị phiên não. Tam bệnh hoạn. Tứ nghiệp tương. Ngũ ma sự. Lục thiện định. Thất chư kiến. Bát tăng thượng mạn. Cửu nhị thừa. Thập bồ tát.*) Trong phạm

trừ thứ nhất gồm năm âm, mười hai nhập, và mười tám giới, Ngài chú trọng thức âm và khuyên cáo nên tập trung công phu chỉ quán vào đề mục này vì thức âm quan hệ mật thiết với mỗi một chúng ta. Thức âm chính là vọng tâm, gốc rễ của phiền não. Ngài dạy: “Tâm là gốc của hoặc, nghĩa của tâm là như thế. Nếu muốn quán sát, thời phải tu đốn tận rễ. Như muốn châm cứu trị bệnh thời phải tìm cho ra huyết. Nay hãy lia trượng [cái xa] tới xích [cái ít xa; 1 trượng bằng 10 xích], lia xích tới thốn [cái ít xa nhất; 1 xích bằng 10 thốn; mỗi thốn dài độ 3 phân]. Hãy để riêng ra bốn âm, sắc, v.v..., chỉ quán sát thức âm. Thức âm là tâm.” (T46.52a-b. *Tâm thị hoặc bốn, kỳ nghĩa như thị. Nhược dục quan sát, tu phạt kỳ căn. Như chích bệnh đắc huyết. Kim đương khứ trượng tị xích, khứ xích tị thốn. Trí sắc đẳng tứ âm dẫn quan thức âm. Thức âm giả tâm thị dã.*).

Phép Tứ cú sử dụng dạng tứ cú phủ định, phủ định Tự tính và tà kiến, rất thích đáng và đầy đủ để xúc thành sự thực chứng Thật tướng tánh Không. Tuy nhiên, đối với Thiên Thai Đại sư, Thật tướng là Trung đạo Phật tánh, nội dung rất phong phú, bao gồm cả Không và Bất Không, thời dạng tứ cú phủ định không hoàn toàn xứng hợp. Đó là lý do cần đến phép Nhất tâm tam quán để hiển minh Thật tướng đủ cả hai mặt, Không và Bất Không.

### **Nhất tâm tam quán.**

Phép Tứ cú hiển bày Thật tướng bằng cách phủ định, nói lên cái gì Thật tướng không phải là, chứ không có thể hiển bày một cách khẳng định cái gì Thật tướng là. Thiên Thai Đại sư quan tâm nhiều đến tính cách xây dựng và tích cực của quan hệ giữa Thật tướng và thế giới thường nghiệm. Theo quan điểm Thật tướng là Trung đạo Phật tánh với ba đặc tính, thường trụ, công dụng, và cụ nhất thiết pháp, không thể

thuyền giải Thật tướng một cách toàn bị nêu không qui chiếu thể giới thường nghiệm. Tam quán, Không quán, Giả quán, và Trung quán, ứng phó không những với tánh Không và tánh giả tạm hay thể tục của đối cảnh, mà cả với tổng hợp hai tánh ấy. Trong *Ma Ha Chi Quán* (T46.25b và T46.55b), Đại sư nói rõ Tam quán bắt nguồn từ bài tụng *Trung luận* XXIV.18 mà Đại sư và môn đệ thường gọi là ‘Bài kệ Tam đế’ (Tam đế kệ). Như thế, có nghĩa là các khái niệm Không, Giả danh, và Trung đạo của bài kệ liên quan mật thiết với Tam quán. Do đó, sự tìm hiểu ba khái niệm ấy theo nghĩa của Trung quán là rất cần thiết cho sự thông đạt phép Tam quán của Thiên Thai Đại sư. Trong phần trên của bài này, ý nghĩa của tánh Không và Trung đạo đã được trình bày. Nay xét đến ý nghĩa của Giả danh.

Trong bài tụng *Trung luận* XXIV.18, Bồ tát Long Thọ nói đến tính giả tạm của tánh Không. Tánh Không là một Giả danh tạm thi thiết để biểu thị Thật tướng. Là một tên gọi hay một khái niệm, tánh Không không có thật. *Trung luận* không qui định Giả danh một ý nghĩa tích cực nào. Giả danh còn xuất hiện trong bài tụng *Trung luận* XXII.11: “Không, phi Không, cả hai Không và phi Không, hay phi cả hai đều không thể thuyết. Chỉ theo Giả danh mà nói.” [Hãy lưu ý, *Trung luận* phân biệt ‘thuyết’, tiếng Phạn là *vaktavya*, và ‘nói’, tiếng Phạn là *kathyate*. Thuyết có tính cách buộc phải chấp nhận, nói thời có thể sửa đổi tùy tình huống] (Hán: *Không tắc bất khả thuyết/ Phi Không bất khả thuyết/ Cộng bất cộng phá thuyết/ Dẫn dĩ Giả danh thuyết./*) Bốn thiên kiến, Không, phi Không, cả hai, hay phi cả hai đều bị phủ định. Những khái niệm hay danh xưng ấy đều có tính cách giả tạm. Một lần nữa, *Trung luận* không qui định Giả danh một ý nghĩa tích cực nào. Chữ Hán “giả” có nghĩa là “mượn, vay”. Ở đây, tên gọi được “mượn”, được “chọn, định” để

phân biệt và chỉ vào những khái niệm và dùng làm công cụ truyền thông. Như vậy, Giả danh chỉ thị một sự định danh. Định danh một tự thể khác với tự thể. Nói đến tự thể tức là đề cập một cái gì tồn tại trong thế giới thường nghiệm. Định danh là một tác dụng tâm lý liên can đến sự thi thiết khái niệm và sử dụng ngôn ngữ. Vì định danh là đặt tên để gọi một cái gì trên căn bản giả tạm hay theo ước lệ, nên tự nhiên truyền đạt tính giả tạm và ước lệ cho cái tên gọi. Vì vậy, Giả danh có thể xem như biểu thị cái tính giả tạm và theo ước lệ.

Khi Bồ tát Long Thọ xác quyết Không là Giả danh trong bài tụng *Trung luận* XXIV.18, Ngài chỉ vào tính giả tạm của tánh Không coi như một tên gọi hay khái niệm. Trong trường hợp này, Giả danh là một tác dụng, tác dụng định danh hay thi thiết khái niệm. Và khi Ngài giải thích bốn thiên kiến trong bài tụng *Trung luận* XXII.11 là những khái niệm hay danh xưng có tính cách giả tạm hay Giả danh, Ngài xem tứ cú như là một sự vận dụng ngôn ngữ mà nội dung chính yếu là danh xưng và khái niệm. Giả danh vẫn được hiểu theo nghĩa là tác dụng định danh hay sử dụng ngôn ngữ.

Trong *Đại trí độ* luận, Giả danh chẳng những có ý nghĩa như trong *Trung luận* mà còn đi xa hơn. Các trích dẫn sau đây cho thấy Giả danh được hiểu là tác dụng định danh:

“giả danh chúng sinh do năm uẩn hòa hợp” (T25.630b; *ngữ chúng hòa hợp, giả danh chúng sinh*); “lia hai bên ấy nên giả danh là Trung đạo” (T25.622a; *ly nhị biên cố, giả danh vi Trung đạo*); “các pháp hòa hợp, giả danh là giả” (T25.622b; *chư pháp hòa hợp, giả danh vi lão*).

Nhưng có đoạn Giả danh được kết hợp với sự vật, lúc ấy Giả danh là một pháp sở tri: “phàm phu điên đảo thấy nên có, còn trí giả đối pháp hữu vi không tìm được tướng nó, biết nó

chỉ là Giả danh.” (T25.289a; *phàm phu điên đảo kiến cố hữu, trí giả u hữu vi pháp bất đắc kỳ tướng, trí dẫn giả danh.*) Khuynh hướng kết hợp Giả danh với sự vật thấy rõ trong sự sử dụng hai cụm chữ, “giả danh hữu” và “giả danh tướng”. Hữu và tướng được thi thiết trên căn bản của Giả danh hay tính giả tạm. Một đoạn văn trong *Đại trí độ* luận nói về giả danh hữu như sau: “Giả danh hữu giống như sữa chua có sắc, hương, vị, xúc. Bốn sự nhân duyên ấy hợp lại nên Giả danh là sữa chua. Tuy có, không đồng với pháp nhân duyên có. Tuy không, cũng không như sừng thỏ lông rùa.” (T25.147c. *Giả danh hữu giả . Như lạc hữu sắc hương vị xúc tứ sự . Nhân duyên hiệp cố giả danh vi lạc . Tuy hữu bất đồng nhân duyên pháp hữu . Tuy vô diệc bất như thỏ giác mao vô.*).

Trong trích dẫn sau đây, Giả danh được đồng nhất hóa với các pháp: “[Tu Bồ Đề] không phá hoại Giả danh mà thuyết Thật tướng các pháp. ... Bồ tát biết hết thấy pháp Giả danh, thời nên học Bát-nhã ba la mật. Vì có sao? Vì hết thấy pháp chỉ có Giả danh, đều thuận theo tướng Tất cánh Không của Bát-nhãba la mật.” (T25.453a. *[Tu Bồ Đề] bất hoại giả danh, nhi thuyết chư pháp thật tướng. ... Bồ tát tri nhất thiết pháp giả danh, tắc ứng Bát-nhãba la mật học, sở dĩ giả hà? Nhất thiết pháp dẫn hữu giả danh, Giai tùy thuận Bát-nhãba la mật tất cánh Không tương cố.*).

Nói “Không hoại Giả danh mà thuyết Thật tướng các pháp” là muốn diễn tả phương pháp tu chứng ‘thể pháp nhập Không’ của Thông giáo. Giả danh biểu tượng thế giới thường nghiệm và Thật tướng biểu tượng tánh Không. Sự thực chứng Thật tướng tuyệt đối không thể tách biệt với sự vật thường nghiệm tương đối. Hiểu Giả danh theo nghĩa tác dụng định danh là do quan tâm đến khái niệm và ngôn từ.

Giải thích Giả danh là các pháp sở tri được gọi tên là do quan tâm đến thể giới thường nghiệm. Sự phân biệt này rất quan trọng, nhất là trong trường hợp xác định thái độ đối với thể giới thường nghiệm.

Ý nghĩa của Giả danh được trình bày trên đây trong khung khái niệm Trung quán thay đổi nhiều trong hệ thống tư tưởng của Thiên Thai Đại sư. Hai chữ ‘Giả danh’ được rút gọn lại còn một, ‘Giả’. Đây không chỉ là thay đổi danh tự mà hơn nữa, thay đổi thái độ. Tác dụng định danh hay thi thiết khái niệm của Giả danh không được chú trọng bằng sự tri nhận Giả danh là cảnh, đối tượng của căn.

Ngoài ra, Đại sư quan niệm Không, Giả, và Trung đạo là ba cảnh. Khi miêu tả Tam quán, Ngài có những nhận xét sau: “Quán mà quán cảnh, thời một cảnh là ba cảnh. Quán mà khởi quán, thời một quán là ba quán. ... Quán ba [cảnh] là một và khởi một [quán] thành ba là bất khả tư nghì.” (T46.25b. *Dĩ quan quan ư cảnh, tắc nhất cảnh nhi tam cảnh. Dĩ quan phát ư quan, tắc nhất quan nhi tam quan. ... Quan tam tức nhất, phát nhất tức tam, bất khả tư nghì*). Quán đây là Tam quán, ba cảnh đây là ba mặt của cảnh: Không, Giả, và Trung đạo. Ba cảnh cũng được đề cập trong đoạn văn sau: “Ba trí thành tựu trong Nhất tâm Tam quán thấy biết ba cảnh bất tư nghì.” (T46.26b. *Nhất tâm tam quan sở thành tam trí, tri bất tư nghì tam cảnh*).

Đối với Đại sư, Không và Trung đạo không phải là cảnh thật, chỉ Giả là có thể giải thích theo đúng nghĩa của cảnh, nghĩa là tự thể hay thể giới các tự thể. Ngài nói: “Cái Giả sở quán có hai loại bao gồm hết thảy mọi pháp. Một là ái Giả, hai là kiến Giả.” (T38.525c. *Sở quan chi Giả giả, hữu nhị chủng Giả, nhiếp nhất thiết pháp. Nhất giả ái Giả. Nhị giả kiến Giả*). Đại sư có ý phân hạng Giả. Ngoài ra, nói Giả bao gồm

hết thấy mọi pháp tức là muốn nói Giả là thế giới thường nghiệm, thế giới của hữu tình lẫn vô tình. Thế giới này bản thể là Không, các hiện tượng và biến cố là do nhân duyên sanh, giả tạm, và hư dối. Quan điểm của Ngài về tính giả tạm và hư dối của các pháp không bi quan vì theo Ngài, ‘pháp nhĩ như thị’, giả tạm và hư dối, các pháp là thế đó. Do tính giả tạm của các pháp mà những hoạt dụng của Trung đạo Phật tánh có khả năng làm biến chuyển và thay đổi thế giới thường nghiệm.

Sau khi so sánh quan điểm của Đại sư với quan điểm Trung quán về ba khái niệm, Không, Giả danh, và Trung đạo, bây giờ đã đến lúc bàn về Tam quán. Quán được Đại sư định nghĩa tổng quát như sau.

“Nhập và chiếu Pháp giới, {hết thấy} đều vô cùng trong sáng. Như vậy gọi là quán.” (T46.56c. *Pháp giới đồng lăng. Hàm giai đại minh. Danh chi vi quan*).

“Pháp tính tịch nhiên [thể hiện] là Chi. [Tâm] tĩnh tịch mà thường chiếu soi là Quán.” (T46.1c-2a. *Pháp tính tịch nhiên danh chi. Tịch nhi thường chiếu danh quan*).

Ở đây, đối tượng của quán không phải là một hiện tượng mà chính ngay Thật tướng. Do quán mà Thật tướng được giải và chứng. Đại sư thường nói đến “quán đạt” và “quán xuyên”. Quán đạt là nhằm thấu đạt Thật tướng và bản nguyên thanh tịnh của chúng sinh. Quán xuyên là nhằm đoạn trừ các hoặc (kiến tư hoặc, trần sa hoặc, và vô minh hoặc) và thể nhập vô ngại Tuyệt đối. (T38.672b. *Quan dĩ quan đạt vi nghĩa. Diệc thị quan xuyên. Ngôn quan đạt giả đạt chúng sanh bản nguyên thanh tịnh. Như tông Giả nhập Không quan chi sở chiếu đạt. Tuy phục phạm thánh hữu thù. Đông quy không tịch nhất như vô nhị. ... .. Quan xuyên nghĩa giả. Bồ tát*

*tòng Giả nhập Không thời. Quán xuyên tục để kiến tư chi bàn thạch. Trệ chân vô tri chi sa vô minh phúc tế nhất thật chi lịch. Đỗng triệt vô ngại. Tức thị cùng chí tâm tính bản tế kim cương. T38.525c. Quan dĩ quan xuyên vi nghĩa. Diệc thị quan đạt vi năng. Quan xuyên giả xuyên kiến tư hằng sa vô minh chi hoặc cố danh quan xuyên dã. Quan đạt giả đạt tam để chi lý dã).*

Như vậy, quán là nhằm thực chứng không những Thật tướng mà cả bản tánh trong sáng của chúng sinh, tức giác tâm hay Phật tánh. Đại sư gọi tánh tịnh đó là Tâm, đúng theo quan điểm của Ngài, Thật tướng là Trung đạo Phật tánh, vừa là Đạo hay Thật tướng vừa là Phật tánh hay Tâm. Nhưng chớ vội nghĩ đây là một lối tư duy nhị biên, Phật tánh hay Tâm là chủ thể, Đạo hay Thật tướng là khách thể. Trong hệ tư tưởng của Đại sư, cả hai phần ấy được tổng hợp và đồng hóa trong khái niệm Trung đạo Phật tánh. Một điểm khác đáng chú ý là quán được định nghĩa “tịch mà thường chiếu” trái ngược với chi, “Pháp tính tịch nhiên”. Như thế, quán được thiết lập trên một cơ sở thường xuyên năng động và hoạt dụng. Cảnh quán là Thật tướng Trung đạo Phật tánh, đầy đủ tất cả các pháp, đúng là Thật tướng của thế giới thường nghiệm. Do đó, quán liên quan mật thiết với các pháp sở tri. Quan niệm quán có tánh năng động và liên hệ chặt chẽ với thế giới thường nghiệm rất thích hợp với ba đức tính, thường trụ, công dụng, và cụ nhất thiết pháp, của Trung đạo Phật tánh.

Sau đây sẽ nói về pháp môn Tam quán (Ba quán), một sáng tạo của Thiên Thai Đại sư nhằm chỉ dạy phép tu chỉ quán chứng nhập Thật tướng. Ngài cắt nghĩa: “Được chiếu là Ba đế. Được khởi là Ba quán. Quán thành là Ba trí.” (T46.55c. *Sở chiếu vi tam đế. Sở phát vi tam quán. Quán thành vi tam trí*). Trên phương diện nhận thức luận, Ba đế tương ứng với



đối tượng nhận thức, Ba quán với nhận thức, và Ba trí, với chủ thể nhận thức. Chữ “Ba” trong Ba đế, Ba quán, và Ba trí chỉ vào Không, Giả, và Trung đạo. Ba đế là Không đế, Giả đế, và Trung đạo đế. Ba trí là Nhất thiết trí tương hợp với Không hay trí chiếu soi Không, Đạo chủng trí tương hợp với Giả hay trí chiếu soi Giả, và Nhất thiết chủng trí tương hợp với Trung đạo hay trí chiếu soi Trung đạo.

Đoạn văn sau đây trích từ *Tinh hoa Triết học Phật giáo*, Junjiro Takakusu, Tuệ Sỹ dịch Việt, giảng rõ về Ba trí.

“Huệ Văn [(505-577) Khai tổ của Thiên Thai tông] lại còn tìm thấy trong *Đại trí độ* luận (T25.257c19-262a17) một đoạn nói về nhận thức những chủng loại của đạo lý (Đạo chủng trí), nhận thức về vạn sự hữu (Nhất thiết trí), và nhận thức về các chủng loại của tất cả vạn sự hữu (Nhất thiết chủng trí). Do Đạo chủng trí mà chứng được Nhất thiết trí. Rồi nhờ trí này mà đạt được Nhất thiết chủng trí. Và do trí này, quá trình ngưng trệ của tham ái bị cắt đứt.

Khi chú thích về đoạn văn trên đây, Long Thọ nói: “Tất cả những khía cạnh của trí tuệ bàn ở đây đều được chứng ngộ ngay cùng một lúc. Nhưng để tăng tiến sự lý giải về trí tuệ viên mãn (Bát-nhã ba la mật), chúng được trần thuật riêng rẽ theo thứ tự.” (T25.260b20) Đọc chú thích này, Huệ Văn hội ngay ý nghĩa. Nhận thức về các chủng loại của đạo lý (Đạo chủng trí) là nhận thức về đạo lý soi sáng thế giới của sai biệt và giả danh. Nhận thức về vạn sự hữu (Nhất thiết trí) là nhận thức về tất cả cái gì đang hiện hữu đều là phi hữu hay Không (sūnyatā) và khám phá thế giới vô sai biệt và bình đẳng, trong khi nhận thức về các chủng loại của vạn sự hữu (Nhất thiết chủng trí) là nhận thức của quan điểm trung dung soi sáng Trung đạo không nghiêng về hữu hay vô, sai biệt hay vô sai biệt. Thế là chứng ngộ ba trí của tông phái này đạt

đến.”

Trong *Ma Ha Chỉ Quán* (T46n1911), có đoạn Thiên Thai Đại sư thuyết về Tam quán như sau: “Quán có ba. [Thứ nhất] ‘tòng Giả nhập Không’ gọi là ‘Nhị đế quán’. [Thứ hai] ‘tòng Không nhập Giả’ gọi là ‘Bình đẳng quán’. Hai phép quán này là phương tiện dẫn đạo đưa đến sự chứng nhập Trung đạo và đồng thời chiếu soi hai đế [Không đế và Giả đế]. Tâm tâm tịch diệt thời tự nhiên trôi vào biển Nhất thiết trí (*sarvajdā*; Tát bà nhã). Như thế gọi là ‘Trung đạo Đệ Nhất nghĩa đế quán’.” (T46.24b. *Quan hữu tam. Tòng giả nhập không danh nhị đế quán. Tòng không nhập giả danh bình đẳng quán. Nhị quán vi phương tiện đạo dẫn nhập trung đạo song chiếu nhị đế. Tâm tâm tịch diệt tự nhiên lưu nhập Tát bà nhã hải. Danh trung đạo đệ nhất nghĩa đế quán*).

Không quán là quán Nhị đế, theo hướng “tòng Giả nhập Không”, tiêu điểm là Không. Giả quán là quán Bình đẳng, theo hướng “tòng Không nhập Giả”, tiêu điểm là Giả. Trong Nhị đế quán, Giả là sở y của Không và Không được biểu đạt thông qua Giả. Như vậy, Giả là năng thuyên (cái biểu đạt), Không là sở thuyên (cái được biểu đạt). Hợp năng thuyên với sở thuyên, nói là Nhị đế quán. (T46.24b. *Sở ngôn nhị đế giả. Quan Giả vi nhập Không chi thuyên. Không do thuyên hội. Năng sở hiệp luận. Cố ngôn nhị đế quán*).

Quán Bình đẳng là “tòng Không nhập Giả”. Tòng Không có nghĩa là chứng Không mà không thủ chứng Không, biết Không chưa đích thực là Thật tướng, và quay trở lại thế giới sai biệt nhằm hóa độ chúng sinh. Nhập Giả có nghĩa là khéo léo cho thuốc thích hợp với các căn bệnh khác nhau của chúng sinh. Gọi là Bình đẳng vì đối chiếu với Nhị đế quán trong đó Tự tính của Giả bị phủ định và Giả được xem là Không. Như vậy là dùng Không mà phủ định Giả, nhưng

không trở lại dùng Giả phủ định Không. Trong Bình đẳng quán, không chấp trước Không và trở về với Giả, dùng Giả phủ định Không. Không và Giả được dùng đồng đều để phủ định lẫn nhau. Vì thế nên gọi là Bình đẳng quán. [T46.24c. Tuệ Sỹ dịch Việt: (Từ) Không mà nhập Giả, gọi là Bình đẳng quán; điều này có nghĩa rằng nếu nhập Không, thì cái Không còn không thể có vậy có cái Giả nào để có thể nhập? Nên biết, phép quán này là vì mục đích hóa độ chúng sinh. Biết rằng Chân vốn không phải là Chân, bằng phương tiện mà xuất Giả, do đó nói là "từ Không". Phân biệt bệnh mà cho thuốc, không có gì sai lầm, do đó nói là "nhập Giả". Đối chiếu với cái trước mà nói là "bình đẳng". Trước phá bệnh Giả, không dùng pháp Giả mà chỉ dùng pháp Chân; phá một cái này mà không phá một cái kia, ấy chưa phải là bình đẳng. Sau đó quán phá bệnh Không lại dùng pháp Giả. Phá và dựng quân bình, thời gian khác nhau nhưng quan hệ đối đãi nhau, do đó nói là "Bình đẳng".]

Về quán Trung đạo hay Quán Trung đạo Đệ nhất nghĩa đế, đoạn văn *Ma Ha Chỉ Quán* trích dẫn ở trên giải thích là “đồng thời chiếu soi hai đế, Không đế và Giả đế”. Đoạn văn tiếp theo thêm nhiều chi tiết: “Trước quán Không vốn là Giả, đó là sanh tử vốn Không. Sau quán Không vốn là Không, đó là Niết bàn vốn Không. Loại trừ cả hai biên, đó gọi là hai phép quán về Không làm phương tiện đạo mà được khế hội Trung đạo. Vì vậy nói rằng tâm tâm tịch diệt trôi vào biển Tát-bà-nhã (*sarvajñā*). Lại nữa, đầu tiên quán dùng Không; sau quán dùng Giả. Đó là phương tiện lưu tồn cả hai mà nhập Trung đạo khi ấy cùng lúc soi chiếu cả hai đế.” (T46.24c. Tuệ Sỹ dịch Việt).

Trong Quán Nhị đế đề mục quán là sự phủ định Tự tính của thế giới thường nghiệm, thế giới này thường được gọi là thế

giới luân hồi sinh tử (*samsàra*). Đó là tánh Không của Giả, hay sự phủ định Giả. Trong Quán Bình đẳng đề mục quán là sự phủ định Tự tính của Không. Đó là tánh Không của Không, hay sự phủ định Không. Mỗi phủ định riêng rẽ là một cực đoan, không thích hợp với trạng thái Chứng ngộ. Bởi vậy phải tổng hợp chúng lại thành một “song già”, sự đồng thời phủ định cả hai, Không và Giả, và do đó, biểu thị trạng thái Trung đạo. Tuy nhiên, có thể nhìn hai quán, Nhị đế và Bình đẳng, dưới một góc độ khác. Nghĩa là, có thể cắt nghĩa sự dùng Không phủ định Giả trong Nhị đế quán là một sự khẳng định Không. Mặt khác, trên phương diện luận lý, sự dùng Không để phủ định Không trong Bình đẳng quán hàm ý sự trở lại Giả, hay một sự khẳng định Giả. Kết quả tổng hợp là một “song chiếu”, sự đồng thời khẳng định hay chiếu soi cả hai, Không và Giả, và do đó, biểu thị trạng thái Trung đạo. Như vậy, trong Quán Trung đạo Đệ Nhất nghĩa đế, chẳng những chỉ phủ định và vượt thoát cả Không lẫn Giả đạt tới trạng thái siêu việt bất nhị, mà còn tổng hợp Không và Giả. Sự tổng hợp này biểu hiện một lối nhìn bất nhị và dẫn phát một thái độ tích cực và xây dựng đối với thế giới thường nghiệm.

Trên đây, ba quán, Không quán, Giả quán, và Trung đạo quán, được tuần tự giải thích riêng rẽ, nhưng khi thực hành Tam quán thời cả ba cùng khởi một lượt. Đại sư gọi là Nhất tâm Tam quán và thuyết giảng tên gọi đó như sau: “Nếu một pháp là tất cả pháp, tức là ‘pháp được sanh bởi nhân duyên’ (*Trung luận* kệ); đó là Giả danh, gọi là phép quán về Giả. Nếu tất cả pháp là một pháp, đó là “Tôi nói đó là Không” (*Trung luận* kệ); đây là quán về Không. Nếu không phải một, không phải tất cả, đó tức là phép quán Trung đạo. Một Không, tất cả Không, không có Giả, Trung nào không phải là Không, đó là phép quán Không tổng thể. Một Giả, tất cả Giả,

không có Không và Trung nào không phải là Giả; đó là phép quán Giả tổng thể. Một Trung, tất cả Trung, không có Không, Giả nào không phải là Trung; đó là phép quán Trung tổng thể. Tức điều mà *Trung luận* nói là một Tâm với ba phép quán, là bất khả tư nghị.” (T46.55b. Tuệ Sỹ dịch Việt).

Hãy lưu ý đến những chữ ‘một pháp’ và ‘tất cả pháp’ Đại sư dùng để nói đến theo thứ tự, Không và Giả. ‘Một pháp’ chỉ vào tánh phổ quát của tất cả mọi pháp, tức là Không. ‘Tất cả pháp’ chỉ vào tánh đa dạng của những tồn tại trong thế giới thường nghiệm, tức là Giả. Đồng hóa ‘Một pháp’ và ‘Tất cả pháp’ có nghĩa là không phân cách Không và Giả, mà xem chúng liên hệ với nhau về mặt ý nghĩa. Không thể thông giải cái này mà không đề cập cái kia. Mối tương quan giữa Không và Giả giống như quan hệ giữa Không và Duyên khởi nói đến trong bài tụng *Trung luận* XXIV.18.

Trở lại với đoạn văn (T46.55b) vừa trích dẫn trên, nửa phần sau có ý nghĩa rất đặc biệt: nếu khởi bất kỳ quán nào trong ba quán, thời cả hai quán kia tức thời cùng khởi, nghĩa là, tuy nói ba quán nhưng thật ra là một toàn thể hợp nhất gọi là Tam quán. Do quán viên mãn cả ba quán đồng loạt chứ không lần hồi nên gọi là Nhất tâm tam quán. Câu nói nổi danh, “tức Không, tức Giả, tức Trung”, của Thiên Thai Đại sư có dụng ý mô tả sự kiện chỉ một quán thôi mà chứng đạt Không, Giả, và Trung đạo cùng một lượt. Ngài dạy: “Ba đế đầy đủ chỉ trong một Tâm. Phân biệt tướng mạo như được nói theo thứ tự. Nếu luận đạo lý, duy chỉ tại một Tâm, tức Không, tức Giả, tức Trung. Như một sát na mà có đủ ba tướng.” (T46.84c-85a. Tuệ Sỹ dịch Việt).

Ba đế là Không đế, Giả đế, và Trung đạo đế. Nên lưu ý Đại sư nhấn mạnh ở điểm Ba đế được thực chứng cùng một lúc và là một vấn đề thuần túy thuộc Tâm. Giống như ba quán là

một toàn thể hợp nhất gọi là Tam quán, Ba đế cũng vậy, thật ra là Nhất Thật đế, tức Không, tức Giả, tức Trung, tức là Thật tướng. (T33. 781b. *Nhất Thật đế tức Không tức Giả tức Trung ... .. Nhất Thật đế giả tức thị Thật tướng. Thật tướng giả tức kinh chi chánh thể dã. Như thị Thật tướng tức Không Giả Trung.*) Nhưng về mặt thực tế, thử hỏi làm thế nào có thể cùng một lúc thực hành ba quán khác nhau?

Chìa khóa để giải đáp thắc mắc ấy là Trung đạo Phật tánh. Đối với Thiên Thai Đại sư, Trung đạo Phật tánh là Thật tướng đích thực. Ngài có lần thuyết: “Không quán thông ư Tiểu, Đại, Thiên, Viên.” (T46.85b. Không quán được thực hành trong bốn giáo, Tiểu, Đại, Thiên, và Viên) Như thế có nghĩa Không là một khái niệm thông dụng được mọi trường phái Phật giáo chấp nhận. Vậy Không có thể xem như được ngầm trở trong Trung đạo Phật tánh, Thật tướng đối với Viên giáo. Ngoài ra, vì Đại sư xem Giả là biểu tượng của thế giới thường nghiệm, thế giới của tất cả các pháp, và Trung đạo Phật tánh đầy đủ tất cả các pháp, cho nên Trung đạo Phật tánh ám chỉ Giả. Lại nữa, Trung đạo trong Trung đạo Đệ Nhất nghĩa để quán, lẽ cố nhiên, phải được ngầm trở trong Trung đạo Phật tánh. Sự ngầm trở này là cả hai, Không và Giả, đều bị phủ định (song giả) song đồng thời cũng được khẳng định (song chiếu). Như thế, Không, Giả, và Trung đạo là ba mặt của Trung đạo Phật tánh.

Nhưng thế nào là quán ba mặt ấy trong một Tâm đơn nhất? Gọi là Nhất tâm tam quán bởi vì quán ở đây là quán Trung đạo Phật tánh như quán một toàn thể gồm đủ ba mặt không thiên chấp mặt nào. Thuyên giải Tam quán như vậy có vẻ hợp lý, nhưng về phương diện nhận thức luận vẫn còn có vấn đề. Quán sát ở đây không phải là sự quán sát một đối tượng độc lập theo phương pháp khoa học. Tam quán không mưu

câu nhận biết thông qua quan hệ nhị biên, chủ và khách, dấu cái nhận biết có thể là Trung đạo Phật tánh hay bất kỳ cái gì. Vì mục đích tu chứng Tam quán chú tâm tham nhập một biên cố. Thiên Thai Đại sư biện minh ý nghĩa biên cố bằng cách giải thích Tam quán là thể nhập và chuyển hóa như sau: “Trước nhất, [Quán] từ Giả nhập Không là nhằm phá các pháp và hàng phục chúng. Thứ đến, [Quán] từ Không nhập Giả là nhằm lập các pháp và bảo trì chúng. Trung đạo chánh quán là nhằm giáo hóa chúng sinh chứng đạt tuệ giác nhập Thật. Nhập Thật gọi là tánh trụ lâu dài của Pháp. Tánh trụ lâu dài của Pháp là tánh thường tồn của Pháp thân.” (T38.597b. *Sơ tông giả nhập không thị phá pháp chiết phục nghĩa dã. Thứ tông không nhập giả thị lập pháp nhiếp thụ. Trung đạo chánh quan tức thị giáo hóa chúng sanh nhập thật tuệ dã. Nhập thật giả danh pháp cứu trụ. Pháp cứu trụ giả tức pháp thân thường tồn*).

“Tánh trụ lâu dài của Pháp có nghĩa là dẫn độ chúng sinh tri kiến Phật tánh và an trụ Đại Niết bàn.” (T38.597a-b. *Pháp cứu trụ giả lệnh kiến phật tính trụ đại niết bàn*).

Lập các pháp và giáo hóa chúng sinh là những biên cố biểu dương ý nghĩa của ba đức tính, thường trụ, công dụng, và cụ nhất thiết pháp, của Trung đạo Phật tánh. Quả vậy, trong Tam quán, vai trò của Không quán là phá và hàng phục các pháp. Nói thể không có nghĩa là phủ định thể giới thường nghiệm. Không ở đây không phải là đản Không mà là Không kết hợp với Giả như được ám chỉ trong câu ‘tông Giả nhập Không’. Do đó, bị phá chẳng phải các pháp mà là sự chấp trước các pháp. (T38.597a. *Thất ngoại chiết phục tức thị phá tha chấp pháp chi phương tiện*).

Vai trò của Giả quán là lập và bảo trì các pháp, nhằm giáo hóa và khuyến khích chúng sinh cần hành tinh tấn để được

thân Phật. Đại sư nói: “Khuyến cầu Phật thân tức thị lập pháp nhiếp thọ.” (T38.597a) Như vậy, các pháp hay thế giới thường nghiệm rõ ràng là được khẳng định. Đối với Đại sư, thế giới thường nghiệm biểu thị nghĩa của Giả. Giả ở đây kết hợp với Không như được ngầm trở trong câu ‘tòng Không nhập Giả’. Bởi thế, thế giới thường nghiệm được khẳng định với sự hiểu biết thế giới này không có Tự tính, nên không có gì để chấp trước.

Vai trò của Trung đạo quán là nhằm giáo hóa chúng sinh chứng đạt tuệ giác nhập Thật. Thật đây là Thật tướng, được Đại sư kết hợp với thế giới thường nghiệm: “Nhập Thật là tánh trụ lâu dài của Pháp.” Hơn nữa, do đồng hóa tánh trụ lâu dài của Pháp với Pháp thân thường tồn và với Phật tánh, Pháp thân và Phật tánh là nơi trụ của Pháp, nơi nương tựa của thế giới thường nghiệm. Do đó, thế giới thường nghiệm thừa hưởng tánh thường trụ của Pháp thân và Phật tánh. Đối với Thiên Thai Đại sư, Pháp thân không khác Phật tánh và là Trung đạo Phật tánh tức Thật tướng. Sự thực chứng Trung đạo Phật tánh bao hàm sự thực chứng tánh thường trụ của thế giới thường nghiệm, dẫn tới sự đồng hóa nhập Thật và Pháp cửu trụ (tánh trụ lâu dài của Pháp).

Nói tóm lại, Tam quán là chuyển hóa lối nhìn thế giới thường nghiệm trong sự thực chứng Trung đạo Phật tánh. Sự chuyển hóa dẫn khởi một ý niệm sâu sắc về sự khẳng định và bảo trì thế giới thường nghiệm, thuận hợp với tánh đầy đủ tất cả các pháp của Trung đạo Phật tánh. Những phân tích và luận chứng trình bày trên giúp giải đáp câu hỏi, làm thế nào có thể cùng một lúc thực hành ba quán khác nhau?

Một, sự lập pháp và sự phá pháp chấp bất tương ly. Ngay khi pháp chấp bị đoạn tận, thế giới thường nghiệm tức thời được thiết lập. Đó không phải là hai mà chỉ là một biến cố. Do đó,



Không quán và Giả quán là hai mặt của một Quán. Quán này lập các pháp tức thiết lập thế giới thường nghiệm.

Hai, sự giáo hóa chúng sinh và chứng đạt tuệ giác nhập Thật xảy ra đồng thời với sự thiết lập thế giới thường nghiệm. Đó không phải là hai mà chỉ là một biến cố. Do đó, hai Quán đầu và quán Trung đạo thật ra chỉ là một Quán, chính là Tam quán. Trong Tam quán này thế giới thường nghiệm được chuyển hóa trong sự thực chứng Trung đạo Phật tánh, và Trung đạo Phật tánh được thực chứng trong sự chuyển hóa thế giới thường nghiệm. Đó là kinh nghiệm Giác ngộ hiểu theo Thiên Thai Đại sư. Như vậy, Tam quán là Quán Trung đạo Phật tánh, quán ở đây vừa có nghĩa nhận biết, vừa có nghĩa tu chứng. Tam quán chỉ chú tâm thực chứng Trung đạo Phật tánh trong một biến cố đơn nhất nên trong thực tế không có vấn đề thực hành ba quán khác nhau cùng một lúc.



## 15. Già thuyền, Biểu thuyền

### Ngôn ngữ Hoa nghiêm.

Bài tụng *Trung luận* XVIII.5 xác nhận: “Một khi thâm nhập tánh Không thời mọi hý luận đều bị tận diệt.” Sau đó, bài tụng XXII.15 nói rõ: “Đức Như Lai đã siêu việt qua mọi hý luận, thế nhưng con người cứ sanh khởi ra hý luận. Vì hý luận phá hủy tuệ nhãn nên không thể thấy Phật.” Như vậy, theo chủ trương của Trung quán, tiêu diệt hý luận là cốt để đoạn trừ nguồn gốc của mê hoặc phiền não, và cứu cánh “vô hý luận, ngôn vong lự tuyệt” hay chân lý chỉ có thể thấu đạt bằng phủ định hay phá bỏ các tà kiến và sai lầm.

Các học phái như Duy thức, Như Lai tạng, và Hoa nghiêm đồng ý với Bồ tát Long Thọ về sự cần thiết tiêu diệt hý luận. Nhưng họ cho rằng ngôn ngữ giả thuyên của biện chứng phủ định Trung quán chỉ có thể bác bỏ những tà kiến và sai lầm, chứ không đủ khả năng làm sôi động tâm linh của hành giả đến độ đột nhiên nhảy vọt lên khía cạnh khác của luận lý và bắt đầu một thủ thuật biện chứng riêng biệt của mình để tiến tới giác ngộ. Hơn nữa, biện chứng phủ định có thể gây ra những sai lầm vi tế hơn và ngăn chặn tâm từ bi phát khởi.

Một thí dụ về sự biến chuyển trong cách thuyết giảng giáo lý, thay thế ngôn ngữ giả thuyên của Không tông bằng ngôn ngữ biểu thuyên của Hoa nghiêm, có thể tìm thấy trong tập văn *Hoa nghiêm Pháp giới quán môn* của Đỗ Thuận (557-640), khai tổ của Hoa nghiêm tông. Đây là tập sách căn bản thiết lập cơ sở biện chứng Hoa nghiêm, từ đó bắt nguồn nhiều thuyết chủ yếu của tông như Bốn pháp giới và Mười huyền môn. Ý niệm về bốn cách nhìn Pháp giới Hoa nghiêm khởi sáng với tập sách này, về sau được quảng diễn bởi Trí Nghiêm và Pháp Tạng, và do sự thiết định cuối cùng của Trùng Quán mà triết lý Hoa nghiêm được đồng nhất với thuyết Bốn pháp giới. Pháp giới quán được Pháp Tạng thuật lại trong phần Biểu đức của *Hoa nghiêm phát Bồ đề tâm chương* (T45n1878 \_p652b09-\_p654a28), được Trùng Quán chú giải trong *Hoa nghiêm Pháp giới huyền kính* (T45n1883 \_p672a15-\_p683a14) và Tông Mật trong *Chú Hoa nghiêm Pháp giới quán môn* (T45n1884 \_p684b18-\_p692b06).

*Hoa nghiêm Pháp giới quán môn* gồm ba phép quán: Chân không quán, Lý sự vô ngại quán, và Châu biến hàm dung quán. Thể sở y của ba phép quán này là tổng ba pháp giới: Lý pháp giới, Lý Sự vô ngại pháp giới, và Sự sự vô ngại pháp giới. Phép quán đầu, Chân không quán, thuyết giải tánh

đồng nhất của Sắc và Không, chia làm bốn phạm trù: 1. Hội Sắc quy Không quán; 2. Minh Không tức Sắc quán; 3. Không Sắc vô ngại quán; 4. Dẫn tuyệt vô ký quán.

Hai phạm trù đầu mỗi phạm trù gồm bốn môn. Bốn môn của phạm trù thứ nhất, Hội Sắc quy Không quán, được giải thích: 1. Sắc không phải là đoạn Không, thể của nó là Chân Không. 2. Các tướng của Sắc không phải là lý của Chân Không. Nhưng theo Chân đế, sắc tướng vô thể nên Không. Mặt khác, tánh Không của sắc tướng khác với sắc tướng, bởi vậy nói là Sắc bất tức Không. 3. Không có Sắc trong Không nên nói bất tức Không. Nhưng toàn bộ của Sắc là vô thể nên nói Sắc tức Không. Vậy Chân Không và Sắc phi nhất phi dị. 4. Sắc tức là Không, vì hết thấy sắc pháp đều do duyên sinh nên vô tự tính tức Không.

Bốn môn của phạm trù thứ hai, Minh Không tức Sắc quán, được giải thích: 1. Chân Không tất không khác Sắc cho nên đoạn Không không phải là Sắc. 2. Lý của chân Không không phải là sắc tướng nên Không bất tức Sắc. Chân Không không đồng nhất với Sắc cũng không hoàn toàn ngoài Sắc, nên nói tức Sắc. 3. Không là sở y, chẳng phải là năng y, nên bất tức Sắc. Không tất phải là sở y cho năng y nên tức là Sắc. Vậy do bất tức Sắc nên tức Sắc. 4. Vì lý của các pháp là vô ngã nên không đoạn diệt, do đó, Không tức là Sắc.

Trong mỗi phạm trù nói trên, ba môn đầu dùng lý để giản trừ tình thức (loại trừ sai lầm do nhận thức giác quan), môn cuối khai hiển chân lý. Theo chú giải của Trùng Quán, tình thức giản trừ có ba loại: tức và ly (đồng nhất và phân biệt), loạn ý (tư tưởng sai lầm), hình sắc và hiển sắc (hiển tướng).

Về giản tức ly, cú nghĩa môn thứ nhất giải thích Chân Không không ly Sắc, do đó loại bỏ nhận thức Không ly Sắc. Cú

nghĩa môn thứ hai giải thích Không bất tức Sắc, do đó giản trừ thái tức (đồng nhất Sắc Không một cách thái quá). Cứ nghĩa môn thứ ba giải thích bất tức bất ly, do đó giản trừ cả tức và ly. Do giản trừ cả ba tình thức nên cú nghĩa thứ tư hiển bày chánh lý: Sắc tức Không, Không tức Sắc.

Về giản loạn ý, có ba nhận thức điên đảo về Không. 1. Không, do đoạn diệt. Nhận thức sai lầm này được loại trừ bằng cú nghĩa môn thứ nhất: Không bất ly Sắc. 2. Ngoại Không, do thủ Sắc. Nghĩa là, do nhận thức có Sắc tồn tại nên nhận thức Không ngoại tại. Nhận thức sai lầm này được loại trừ bằng cú nghĩa môn thứ ba: bất tức bất ly. 3. Không là hữu, loại trừ bằng cú nghĩa môn thứ hai: Không bất tức Sắc.

Về giản hình hiển, tức là giản trừ hình sắc (như vuông tròn, dài ngắn) và hiển sắc (như xanh, vàng): 1. Cứ nghĩa môn thứ nhất giải thích thể của hình sắc là Không, chứ không do đoạn trừ mà là Không. 2. Cứ nghĩa môn thứ hai giải thích hiển sắc không có tự thể, tự tính vốn không. 3. Cứ nghĩa môn thứ ba giải thích Không, do nhất thể nên Không. Cả hiển lẫn hình sắc đều là tức Không. 4. Cứ nghĩa môn thứ tư giải thích Sắc Không là bất nhị, thấy đều Không Không.

Phạm trừ thứ ba, một môn: Không Sắc vô ngại quán. Tông Mật chú giải môn này như sau: “Tuy đoạn này có hai từ Sắc và Không, nhưng bản ý của tác giả (Đỗ Thuận) là qui Sắc về Không, tại vì Sắc là hư danh hư tướng, một hạt bụi thể cũng không có. Cho nên tu tập môn này phải quán đề mục đó. Điều này thấy rõ nơi hai câu đầu trong đó Sắc là chủ từ: ‘... Toàn thể là cái Không tận hết Sắc, tức Sắc chẳng tận mà Không hiện.’ Nhưng trong câu kế tiếp, Không là chủ từ, thời không nói Sắc hiện (đối với Không hiện) mà lại nói: ‘Toàn thể là Sắc tận hết Không, tức Không tức Sắc, mà Không không ẩn.’ Do đó, môn quán này phải được gọi là Chân

Không quán chứ không phải Chân Không Vọng Sắc quán.” (T45n1884\_p686b20-\_p686b24).

Phạm trừ thứ tư, một môn: Dẫn tuyệt vô ký quán. Có hai phần. Phần đầu giải thích phép quán thuộc phạm trừ thứ tư, phần sau tổng kết tất cả bốn phạm trừ. Trong phần giải thích phép quán, Chân Không được quán ở đây không thể nói là tức Sắc hay bất tức Sắc, tức Không hay bất tức Không. Chân Không là Không tối hậu, không hề có đối nghịch, tuyệt đối không là loại hay tính gì cả. Tự thể các pháp vốn vô tướng nên không có dấu hiệu nào để nhận thức và mô tả. Tánh Không là tự tính không sinh khởi của tất cả Hữu, loại trừ hai thái cực, siêu nhị nguyên đối đãi của hữu thể và vô thể. Mọi pháp đều Không, ngay cả Không cũng Không. Do tác dụng tự quy chiếu của Không mà Không tự phủ định chính mình, không là một thuộc tính quyết định, và không là một hữu.

Trong phần tổng kết tất cả bốn phạm trừ, nói rõ tám môn của hai phạm trừ đầu là để loại trừ những sai lầm do nhận thức giác quan hậu hiển bày giải ngộ. Phạm trừ thứ ba là môn giải cuối cùng để khởi sự tu hành. Phạm trừ thứ tư là môn chính thức thành thể của hành. Lý do cơ bản của trình tự mười quán môn là trước hết phân định chính xác giải và hành. Thứ đến, hiểu rõ giải và hành tuy phân biệt nhưng bổ sung nhau như mắt và chân. Một mắt, phải do hiểu thông suốt (giải) thời mới tu hành giải ngộ được. Nếu không rộng suốt giải trước sẽ không sao có thể bước lên nơi hành này. Mặt khác, nếu không thông hiểu nguyên lý của hành này, thời pháp tuyệt nơi giải trước không sao thành được giải chân chính. Lại nữa, nếu bảo thủ giải không xả thời không sao vào được chánh hành này. Cho nên hành do giải thành. Hành khởi thời giải tuyệt. Nói thế có nghĩa là hai tướng giải hành kết thành một phép quán Chân Không vô tướng, trong và ngoài nhập

một, duyên và quán cùng tịch.

Tông Mật chú giải phần tổng biện bốn phạm trừ như sau: “Đoạn trên, là sự phân chia giải và hành. Từ đây trở xuống giải thích rõ sự hỗ tương tác dụng (của bốn phạm trừ quán tưởng), như mắt và chân hỗ trợ lẫn nhau vậy. Lại nữa, với phép quán thứ nhất là hội Sắc quy Không, không có sự xuyên tạc bởi tăng ích (nhận thức sai lầm do thêm thât hay cường gán sự thực, hậu quả của chấp hữu). Với phép quán thứ hai, minh Không tức Sắc, không có sự xuyên tạc do bởi tổn giảm (nhận tức sai lầm do bởi giảm trừ thực tại, hậu quả của chấp vô). Thứ ba, Không Sắc vô ngại, không khẳng định, phủ định cả hai, không dẫn đến xuyên tạc do bởi hý luận (nhận thức sai lầm do bởi suy lý). Thứ tư, dẫn tuyệt vô ký, không khẳng định, là Không mà cũng là Sắc, không dẫn đến xuyên tạc do bởi mâu thuẫn nội tại (sai lầm do bởi mâu thuẫn biện chứng). Do không có bốn sự xuyên tạc (bốn nhận thức sai lầm) nên bách phi (hàng loạt phủ định) cũng dứt hẳn, như vậy hoàn toàn phù hợp với tám bộ kinh *Bát-nhã*, đạt đến chỗ tuyệt đối của Đại thừa vô tướng.” (T45n1884\_ p0687a13- a20. Tuệ Sỹ dịch Việt).

Theo trên, Đỗ Thuận đã thuyết giải Chân Không bằng phủ định. Ngài bác bỏ ba kiến chấp điên đảo về Không: Không là đoạn diệt, Không ở ngoài Sắc, và Không là Hữu. Trong đoạn kết, Ngài nhấn mạnh Không không chấp nhận bất cứ ngôn thuyết khẳng định nào về nó và khuyến cáo chỉ có một cách duy nhất để thuyết giải chân chính tánh Không là giản trừ tình thức để giải ngộ hành và xả giải ngay khi hành khởi.

Đến đây, thật ra không có gì mới mẻ trong cách thức Đỗ Thuận dùng ngôn ngữ giả thuyết để thuyết giảng Chân Không, mặc dầu ngắn gọn và chính xác hơn so với các luận thuyết về tánh Không vào đầu thế kỷ 5 và trước đó. Nhưng

qua phần thứ hai của Pháp giới quán môn trình bày Lý Sự vô ngại quán, thời khác hẳn. (Xem Lý Sự vô ngại quán trong bài Bốn Pháp giới. *Tánh khởi và Duyên khởi*. Hồng Dương) Có một sự chuyển hướng rõ rệt rời bỏ lẽ lối thi thiết khái niệm và cách thức phát biểu của các luận sư Phật giáo Ấn độ, đánh dấu một sự chuyển biến từ ngôn ngữ già thuyên sang ngôn ngữ biểu thuyên. Điều đáng lưu ý trước nhất là nhiều từ ngữ mới được sử dụng. Thay vì Sắc và Không và tánh đồng nhất bất khả thuyết của chúng, Đỗ Thuận nói đến Lý và Sự và những quan hệ giữa Lý và Sự.

Sự sử dụng những từ ngữ mới có ý nghĩa gì? Có lợi ích gì khi chọn Lý thay Không, chọn Sự thay Sắc, chọn dung dung, phổ biến, v.v... thay tức và bất tức? Nếu Lý và Không hay Sự và Sắc là những chữ đồng nghĩa thời sự sử dụng những từ ngữ mới cố nhiên chẳng có ích lợi gì. Có thể những từ Lý và Sự không bị ràng buộc bởi những liên hệ mà các từ Không, Sắc, và pháp phải chịu theo phương cách thi thiết khái niệm của Phật giáo Ấn độ. Như thế thời với những từ ngữ mới công việc dịch thuật sang ngôn ngữ riêng của Trung Hoa có phần nào dễ dàng hơn. Nhưng những từ Lý và Sự đâu chỉ là những từ ngữ riêng của Trung Hoa, chúng còn mang rất nhiều ý nghĩa riêng của chúng. Do đó, sự sử dụng chúng cho thấy sự chuyển từ phép quán thứ nhất sang phép quán thứ hai không chỉ là trên hình thức. Thật ra, ngoài sự thay đổi ngôn từ còn có sự thay đổi sâu xa hơn về cách thi thiết khái niệm và về cách thuyết giảng giáo lý trên một bình diện mới.

Phép quán thứ hai, Lý Sự vô ngại quán, mở đầu với câu: Lý Sự dung dung, tồn vong, nghịch thuận, thông suốt có mười môn. Trừng Quán chú giải câu này như sau.

“Trong phép quán trước, Chân Không quán, Không biểu tượng Lý và Sắc biểu tượng Sự. Nhưng tại sao không gọi là

phép Lý Sự vô ngại quán? Có bốn lý do.

Thứ nhất, trong phép quán trước (Chân Không quán), mặc dầu liên hệ đến Sắc hay Sự, nhưng điểm chủ yếu là xác lập Lý của Không và sự vô ngại giữa Sắc và Không. Như vậy chủ yếu là một phép quán Chân Không.

Thứ hai, trong phép quán trước, chỉ bình diện Không được giải thích, còn bình diện diệu hữu của Chân như không được hiển dương.

Thứ ba, trong phép quán Dẫn tuyệt vô ký cả Sự lẫn Lý đều tiêu vong.

Thứ tư, phép quán trước không quảng hiển cảnh giới của vô ngại là cảnh giới biểu minh vô vi mà hữu vi, vô tướng mà hữu tướng, tất cả Sự và Lý hiện tướng rõ ràng, dung thông vô ngại.”

Như thế, theo Trùng Quán, lý do thứ nhất là tại vì phép Chân Không quán không có công dụng nào khác ngoài sự làm sáng tỏ một chủ trương trừu tượng hay Lý, đó là chủ trương “Sắc Không vô ngại vi Chân Không”. Lý do thứ hai là tại vì sự phát biểu Lý ấy tuy sử dụng những từ ngữ cũ mà thành công làm sáng tỏ chân lý của tánh Không, nhưng mặt khác đã không “hiển Chân như chi diệu hữu”. Lý do thứ ba là tại vì thường xuyên chỉ nhấn mạnh đến tánh đồng nhất của Sắc và Không tức quan tâm quá nhiều đến một tánh bất khả thuyết, nên rất ráo rảnh tới tiêu “vong Lý Sự”. Lý do cuối cùng là tại vì các khái niệm cũ xem như không thích đáng để “quảng hiển vô ngại chi tướng”. Tông Mật cũng đưa ra những lý do như vậy trong *Chú Hoa nghiêm Pháp giới quán môn*. Đại sư Bản Tung, đời nhà Tống, trong *Hoa nghiêm thất tự kinh đề Pháp giới quán tam thập môn tụng* (T45n1885 \_p701a13 - \_707c17), có đưa thêm ý kiến là phép Chân



Không quán chỉ “đản thị giản tình hiển lý” (giản trừ tình thức để khai hiển chân lý), tình nguyên nhưng vô dụng, “như kim xuất quang vị vi khí dụng” (vàng ra khỏi quặng nhưng chưa chế thành khí cụ để sử dụng).

Ba nhà chú giải trên có chung một nhận xét: thuyết giảng tánh Không mà chỉ bằng vào ngôn từ Sắc và Không thời tuy phân biệt được với đoạn Không nhưng có cơ làm tan biến hay giảm trừ tánh đa dạng của thế giới thường nghiệm. Trong ánh sáng chói lọi của tánh Không thế giới hình hiển Sắc hóa ra ám đạm, vô hình hiển, mọi nét đặc thù đều tiêu tán. Nói cách khác, Đỗ Thuận và các nhà chú giải sách Ngài đều thấy rõ cốt nghĩa theo cách cũ làm mất hết ý nghĩa quyết liệt tích cực của tánh Không và đưa đến một khái niệm vô cùng tiêu cực: Chân Không không phải là hư vô. Như thế tánh Không rất dễ trở thành một sở tri chướng (*jneyāvarana*) ngăn cản tiến tu trên con đường Bồ tát đạo.

Không và Sắc được thay thế bởi Lý và Sự, hai từ này thích đáng để mô tả tánh đa dạng của kinh nghiệm hằng ngày một cách khẳng định hơn. “Sự” ở đây là những pháp sở tri, những sự vật và biến cố. “Sắc” là một trong năm uẩn, là một trong những yếu tố căn bản thành lập vạn hữu. Bởi thế sắc có thể là sự, nhưng có những sự không phải là yếu tố căn bản của các pháp sở tri. Do đó, “Sự” bao hàm ý nghĩa rộng lớn hơn “Sắc”.

Pháp giới quán chú trọng đến các ngoại hiện nhiều hơn là thể của Không. Hãy nhận xét sự khác biệt giữa hai thế giới, thế giới trước gồm những pháp như sắc, thọ, tưởng, xúc, v.v... và thế giới sau tạo thành bởi những sự vật và hoạt dụng của kinh nghiệm hằng ngày không bị phân tích chia chẻ hay quy giảm để khảo sát các thành phần cơ sở. Lẽ cố nhiên, cái thế giới sau hiện sẵn trước mắt, trong đó mọi sự đều Không, và

có ý nghĩa hơn nữa là rất thích đáng “hiền Chân như chi diệu hữu”.

Như Sự không hẳn là Sắc, Lý không hẳn là Không. Nhưng không phải vì vậy mà bảo đó là một sự phủ nhận tánh Không. Trong phép quán Chân Không, Không là một vế của một mệnh đề phát biểu quan hệ giữa nó và Sắc. Điều này luôn luôn đúng đầu quan hệ ấy là bất khả thuyết, không phải tức không phải bất tức. Lý, trái lại, nhiếp nạp mệnh đề ấy với luôn cả hai vế của nó. Lý không phải là nguyên lý của tánh Không, mà đúng ra là nguyên lý hết thảy mọi pháp đều Không. Trên phương diện ngôn ngữ học, từ ‘Không’, giống mọi từ ngữ khác, có tác dụng chỉ danh hay qui chiếu (nominative or referential function). Với tác dụng chỉ danh, từ ‘Không’ là một danh xưng, biểu thị một cái gì đó. Bởi vậy nó thường gây tà kiến cho rằng ‘tánh Không’ là bản chất nguyên sơ nơi hậu cứ của những vật thể cá biệt.

Tuy trong phép quán thứ nhất Không đã được minh giải không phải là một hữu, nhưng trong phép quán thứ hai, Lý được dùng thay thế Không với dụng ý chỉ rõ sự khác biệt là các nguyên lý có ý nghĩa không phải về mặt bản thể mà chỉ về mặt tư duy suy lý mà thôi. Tiếng ‘Lý’ khiến nghĩ ngay đến tánh tuần quy hay đúng sai thay vì thực hữu hay phi hữu. Bởi vì trên phương diện ngôn ngữ học tác dụng của nguyên lý không phải là chỉ danh hay qui chiếu mà để thi thiết những quy tắc xác định giá trị chính xác (truth value) của một mệnh đề là luôn luôn đúng hay không luôn luôn không đúng. Tác dụng của Lý thuộc phạm trù được Bertrand Russell gọi theo thuật ngữ Toán học là hàm số mệnh đề (propositional function).

Mệnh đề ‘x là vô tự tính’ là một thí dụ hàm số mệnh đề:  $x \rightarrow C(x)$ . Sự thế thay vào ‘x’ gọi là đối số và kết quả của sự

thay thế gọi là trị của hàm số. Chẳng hạn, hàm số ‘x là vô tự tính’ cho ta trị là nguyên lý (mệnh đề):

C (hết thấy mọi pháp) = ‘Hết thấy mọi pháp là vô tự tính’ khi thay thế x bởi đối số ‘hết thấy mọi pháp’.

Theo Russell, khi phân tích một hàm số mệnh đề, phải tránh động chạm đến quan hệ biểu thị hay quan hệ qui chiếu giữa câu biểu thị của mệnh đề và những gì được biểu thị. Chẳng hạn, khi phân tích câu biểu thị nguyên lý ‘Hết thấy mọi pháp là vô tự tính’, theo qui tắc là chỉ cần biết rằng cụm từ ‘hết thấy mọi’ một mặt, xác định giá trị chính xác ‘luôn luôn đúng’ và mặt khác, tương ứng với dạng thức ‘nếu ..., thời ...’. Do đó, nguyên lý ‘Hết thấy mọi pháp là vô tự tính’ phải được phân tích như sau:

Mệnh đề ‘Nếu x là một pháp, thời x là vô tự tính’ luôn luôn đúng.

Ở đây, ‘luôn luôn đúng’ có nghĩa là một hàm số mệnh đề đúng với mọi đối số: với bất kỳ sự thể nào có thể thay thế x, mệnh đề kết quả vẫn luôn luôn đúng.

Một thí dụ khác về cách phân tích một hàm số mệnh đề: Mệnh đề ‘Một số pháp vô lậu’ (tương đương với ‘Có một pháp vô lậu’) phải được phân tích như sau:

Mệnh đề ‘x là một pháp và x vô lậu’ đôi lúc đúng.

Ở đây, ‘đôi lúc đúng’ có nghĩa là ‘không luôn luôn không đúng’ tức ‘không luôn luôn sai’. Cần biết rằng theo qui tắc phân tích thời trong câu biểu thị ‘Một số pháp vô lậu’, cụm từ ‘một số’ một mặt, xác định giá trị chính xác ‘đôi lúc đúng’ và mặt khác, tương ứng với dạng thức ‘... và ...’.

Như vậy, nguyên lý ‘Hết thấy mọi pháp là vô tự tính’ không gây nơi ta một ý hướng đi tìm kiếm một cái bản chất, dấu cái

bản chất đó bất khả thuyết, gọi là ‘vô tự tính’ hay ‘tánh Không’. Một nguyên lý như vậy là một mệnh đề mà giá trị chính xác (truth value) ‘luôn luôn đúng’ hay ‘đôi lúc đúng’ được xác định bằng cách nương vào câu biểu thị nguyên lý. Tóm lại, hãy tạm mượn hai câu Pháp Tạng diễn tả ‘thể tự tính thanh tịnh viên minh’ trong *Hoa nghiêm áo chỉ vọng tận hoàn nguyên quán* để nói về Lý: “Phi sanh nhân chi sở sanh. Duy liễu nhân chi sở liễu.” (không do sanh nhân sanh ra mà do liễu nhân liễu biệt).

Sau khi khảo sát sự tương phản giữa các khái niệm cũ, Không và Sắc, và các khái niệm mới, Lý và Sự, nay xét đến quan hệ tương giao vô ngại, thời cũng thấy rõ sự tương phản, bên này, quan hệ tương giao vô ngại duy nhất giữa Không và Sắc là quan hệ tức hay bất dị, và bên kia, quan hệ tương giao vô ngại vô cùng đa dạng giữa Lý và Sự gồm ít nhất mười dạng được sử dụng làm đề mục quán tưởng của mười môn sau đây: (1) Lý phổ biến nơi Sự. (2) Sự phổ biến nơi Lý. (3) Y Lý thành Sự. (4) Sự năng hiển Lý. (5) Lấy Lý đoạt Sự. (6) Sự năng ẩn Lý. (7) Chân Lý tức Sự. (8) Sự pháp tức Lý. (9) Chân Lý phi Sự. (10) Sự pháp phi Lý. Mười môn này được dẫn ra cốt làm sáng tỏ ba đối (quan hệ nghịch nhau) giữa Lý và Sự: dung dung, tồn vong, và thuận nghịch.

Trước hết, do căn tánh vô ngại nên Lý Sự dung dung. Dung có nghĩa là nấu chảy. Lý tiêu tán Sự như lò luyện kim nấu chảy quặng. Dung cũng có nghĩa là dung hòa nên Lý Sự dung hòa, hai mà không hai. Lại nữa, Lý Sự dung dung nên Lý Sự tương biến nơi nhau, bởi vì tương biến thời mới hỗ dung. Như thế, hai nghĩa dung dung được minh giải trong hai môn đầu, 1 và 2: Lý biến ư Sự và Sự biến ư Lý.

Thứ đến, “tồn” của Lý và Sự được giải rõ trong hai môn 9 và 10, vì hai môn này xác quyết Chân Lý không phải là Sự và

Sự không phải là Lý. Như thế Sự và Lý cộng tồn nhưng vẫn là hai. “Vong” được minh giải trong hai môn 7 và 8, vì hai môn này xác quyết Chân Lý tức Sự, Sự pháp tức Lý. Đồng với tha tức tự phê mình. Do đó, tự tha đều tiêu vong.

Sau cùng, “nghịch” giữa Lý và Sự được giải rõ trong hai môn 5 và 6, vì hai môn này xác quyết giữ Chân Lý bỏ Sự, có nghĩa là Lý nghịch với Sự, và Sự che phủ Lý, tức Sự nghịch với Lý. “Thuận” được minh giải trong hai môn 3 và 4, vì hai môn này xác quyết nương Lý mà thành lập Sự, có nghĩa là Lý thuận với Sự, và Sự hiển dương Lý, tức Sự thuận với Lý.

Theo trên, mười môn quan hệ vô ngại giữa Lý và Sự có thể phân thành năm đối: tương biến đối, tương thành đối, tương hại đối, tương tức đối, và tương phi đối. Như vậy, với những khái niệm mới, số đề mục quán tưởng về quan hệ vô ngại giữa Lý và Sự tăng gia gấp bội so với khi sử dụng hai khái niệm cũ, Không và Sắc.

Tuy nhiên, nếu Sự là những sự vật và biến cố kinh nghiệm hằng ngày và Lý là nguyên lý những sự vật và biến cố ấy không có yếu tính quyết định, thì phải hiểu hai câu “Lý phổ biến nơi Sự” và “Sự phổ biến nơi Lý” như thế nào? Đễ Thuận chắc đã biết trước những thắc mắc như vậy, vì Ngài đã đặt ra những câu hỏi: “Lý ký toàn thể biến nhất trần hà cố phi tiêu” (Lý đã là toàn thể phổ biến nơi một hạt bụi vì sao nó không nhỏ lại?) và “Nhất trần toàn tấp ư lý tính hà cố phi đại” (Một hạt bụi rải khắp toàn tánh của Lý vì sao nó không lớn lên?) Làm thế nào có thể gán cho Lý những phẩm tính như kích thước lớn hay bé chỉ thích hợp với những vật thể như hạt bụi? Theo ngôn ngữ thông tục một sự là một vật thể hay một đối tượng quan sát. Lý thật ra là một mệnh đề. Làm thế nào có thể bảo rằng một vật thể phổ biến nơi một mệnh đề hay ngược lại? Vì vật thể và mệnh đề thuộc hai phạm trù

ngôn ngữ khác nhau, nên các nhà triết học Tây phương hiện đại gọi đó là một sai lầm phạm trù (category mistake).

Nhưng theo Phật giáo các phạm trù ngôn ngữ của Tây phương chỉ là ước lệ, không có thẩm quyền cố hữu nào cả. Khi thành tựu quán chiếu Sự phổ biến nơi Lý thời hành giả tự giải thoát ra khỏi những câu thúc áp đặt bởi quy ước ngôn ngữ cộng đồng và thay đổi hẳn quan niệm về Sự. Các sự bây giờ không còn là những tự thể riêng biệt, đối tượng kinh nghiệm thích nghi các phạm trù ngôn thuyết. Mỗi sự trở thành một biểu hiện của Chân Lý. Hết thấy mọi vật thể cá biệt chẳng những vô tự tính mà còn lệ chứng chân lý vô tự tính. Do đó, Quán môn nói: Do Sự ôm Lý nên Sự hư mà Lý thật (Do Sự lẫm Lý cố tắc Sự hư nhi Lý thực), và vì Sự hư, nên Lý trong toàn Sự sừng sững hiển hiện (Dĩ Sự hư cố. Toàn sự trung chi lý đĩnh nhiên lộ hiện). Nói như thế không có nghĩa là chủ trương một thuyết nhất nguyên thôn vào Lý tất cả đa dạng và biệt thể của thế giới hiện tượng nói chung, của thế giới tu hành nói riêng. Quán môn nói rõ: “Cử thể toàn Lý nhi Sự tướng uyển nhiên” (Toàn thể toàn là Lý mà tướng của Sự rành rành). Như thế, mọi sự đều là diệu dụng của Lý nên có tướng hư dối và Lý là diệu thể vô tướng nên không có gì sai lầm khi bảo Lý Sự tương biến nơi nhau. Đúng như Đỗ Thuận giải đáp câu hỏi về hạt bụi nói trong đoạn trên: “Lý và Sự đối đãi nhau không là đồng nhất, không phải dị biệt. Cho nên, toàn thu hút nhau mà không hoại bản vị của mình (Lý Sự tương vọng các phi nhất dị. Cố đắc toàn thu nhi bất hoại bản vị).” Đây quả là một ‘tu chỉnh phạm trù’ (category revision) chứ không phải một ‘sai lầm phạm trù’.

Trong phép quán Lý Sự vô ngại như vừa trình bày trên nên lưu ý đến môn thứ hai, Sự phổ biến nơi Lý, được thuyết giảng dài hơn tất cả chín môn kia hợp lại. Điều này nói lên

vai trò chủ yếu của môn thứ hai trong phép quán Lý Sự vô ngại. Môn này xiển minh và xác nhận mọi sự trong thế giới thường nghiệm đều là diệu dụng của Lý, các sự là biểu hiện của tánh Không. Điều này chuẩn bị một sự thay đổi đối tượng quán chiếu trong phép quán thứ ba của Pháp giới quán, Châu biến hàm dung quán: quán Sự thay quán Lý. Phép quán thứ ba này ở vào giai đoạn cuối cùng của tiến trình biến chuyển cách thuyết giảng giáo lý tánh Không, thay thế ngôn ngữ già thuyên bằng ngôn ngữ biểu thuyên.

Trùng Quán chú giải như sau câu khởi đầu phép quán Châu biến hàm dung: “Sự như Lý dung, phổ biến và bao nhiếp vô ngại, giao tham tự tại. Tóm tắt để biện giải, có mười môn.” (Sự như Lý dung biến nhiếp vô ngại. Giao tham tự tại. Lược biện thập môn.)

Nếu chỉ nhìn vào Sự thời tự tha tương ngại. Nếu chỉ nhìn vào Lý thời không có gì có thể tương ngại. Nay Lý dung chứa Sự, cho nên Sự vô ngại. Bởi thế mới nói Sự như Lý dung. Lý hàm chứa vạn hữu, không thể lấy gì làm đồng dụ. Nói sơ lược thời giống hư không. Hư không thường có hai nghĩa. Một là châu biến, tức phổ biến khắp mọi cõi, hữu sắc hay vô sắc. Hai là hàm dung, tức bao hàm hết thảy mọi pháp, không để lọt bất cứ một pháp nào ra ngoài hư không. Như hư không, Lý cũng có hai nghĩa như vậy vì Lý phổ biến và bao hàm. Sự như Lý cho đến một hạt bụi cũng có khả năng bao biến. Bởi thế mới nói Sự như Lý dung biến nhiếp vô ngại. Nhiếp có nghĩa là hàm dung. Vô ngại có hai nghĩa. Một, thiên (biến) không ngại nhiếp. Hai, nhiếp không ngại biến. Tất cả mọi sự năng nhiếp năng biến vô ngại, giao tham tự tại.

Mười môn của phép quán Châu biến hàm dung gồm có: (1) Lý như Sự. (2) Sự như Lý. (3) Sự hàm Lý Sự vô ngại. (4) Thông cục vô ngại. (5) Quảng hiệp vô ngại. (6) Biến dung vô

ngại. (7) Nhiếp nhập vô ngại. (8) Giao thiệp vô ngại. (9) Tương tại vô ngại. (10) Phổ dung vô ngại. Tuy có một số từ ngữ mới được thêm vào như ‘quảng hiệp’ (rộng hẹp), ‘nhiếp nhập’ (thâu chứa vào trong), nhưng chỉ đề bổ túc các khái niệm căn bản Sự, Lý, và vô ngại đã nói đến trong phép quán trước. Về mặt khái niệm, hai phép quán, Lý Sự vô ngại và Châu biến hàm dung, khác nhau như thế nào?

Điểm khác biệt nằm ngay trong môn thứ ba của Châu biến hàm dung quán, Sự hàm Lý Sự vô ngại. Môn này là môn chủ yếu của phép Châu biến hàm dung quán và cốt lõi của Pháp giới quán môn. Mỗi mỗi sự bao hàm Lý và Sự, hóa hợp cả Không lẫn Hữu, vừa bản thể vừa hiện tượng. Theo nghĩa đồng thể thời làm nhân sinh khởi, theo nghĩa dị thể thời sinh khởi do tương y tương đối. Như vậy, Sự sự vô ngại pháp giới là một toàn thể tự tác tự thọ trong đó mỗi sự luôn luôn đồng thời là quả, do nhân duyên mà có, và là nhân, tác dụng trong mạng lưới các quan hệ hỗ tương y tồn của vạn hữu. Thật ra, ba pháp giới kia, Sự pháp giới, Lý pháp giới, và Lý Sự vô ngại pháp giới, chỉ là phương tiện giảng luận cần thiết để tiến dần và tiếp cận Sự sự vô ngại pháp giới.

Phân tích câu đầu của môn này: “Các sự pháp cùng với Lý không phải là một, cho nên tồn tại một sự nguyên bản mà có thể dung chứa rộng rãi. (Vị chư sự pháp dữ Lý phi nhất. Cố tồn bản nhất sự nhi năng quảng dung)”, cho thấy có một bước nhảy vọt từ lý luận của Lý Sự vô ngại sang lý luận của Sự sự vô ngại. Phép quán Lý Sự vô ngại quy giảm toàn Sự về Lý, Lý đây là Lý Sự vô ngại pháp giới, một thể giới trong đó Sự và Lý cùng hòa điệu và Lý thể hiện trong Sự. Sự phổ biến nơi Lý thời mới phổ biến khắp cả pháp giới, và Sự không có thể riêng, phải nhân Chân Lý mới được thành lập. Trong phép quán Châu biến hàm dung, không cần phải quy



giảm như vậy. Lý và Sự không phải nhất, mọi tính chất đặc thù và cá biệt của Sự giữ nguyên. Tuy vậy, mỗi và mọi sự khắp mười phương tương biến tương nhiếp vô ngại, giao tham tự tại. Thế giới bây giờ tương giao hòa điệu giữa chính các sự, sự vật hay biến cố. Trong tiến trình thuyết giải tánh Không, đây là cực điểm của Pháp giới quán môn, đối tượng quán chiếu chuyển đổi từ Lý qua Sự.

Thật vậy, trong Quán môn, từ ngữ Lý không còn được nhắc tới sau môn thứ ba của phép Châu biến hàm dung quán. Sự sự tương biến tương nhiếp, hỗ tức hỗ nhập không nương vào một nguyên lý nào. Chúng tự chứng thực chúng. Trên phương diện thuyết giảng, Sự sự vô ngại pháp giới là một chủ giải về hai nguyên lý tựa vào đó Pháp giới được thành lập, nguyên lý hỗ tức và nguyên lý hỗ nhập. Về mặt ngôn ngữ, qua ba lớp quán, Đỗ Thuận đã chuyển đổi ngôn từ và khái niệm, sử dụng những từ hay cụm từ tương đối biểu tượng như Lý, Sự, sự sự hỗ dung, tương ưng với những khái niệm khẳng định thay thế các từ hay cụm từ tương đối giả thuyết như Không, Sắc, hội Sắc quy Không thích ứng với những khái niệm phủ định. Các ngôn từ và khái niệm mới đó chẳng những đủ khả năng bác bỏ tà kiến và sai lầm, ngoài ra còn có những tác dụng mà ngôn từ và khái niệm cũ không có, như ngăn chặn ảnh hưởng của chủ nghĩa hư vô trên ý hướng hành động do hiểu tánh Không một cách tiêu cực theo lối thuyết giảng cũ và khích lệ sự thấy biết chân thật các quan hệ tương y tương đối của vạn hữu, nguyên do của sự phát khởi tâm Bồ đề.

Tường cũng nên biết rằng các môn trong Quán môn không nhằm mục đích dựng lập những mẫu khái niệm về thế giới, và các dụng ngữ biểu tượng của Hoa nghiêm không phải là những thành phần cấu tạo các dụng lập như vậy. Ngược lại,

## PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TU CHỨNG

mục tiêu cứu cánh của những môn đó là giải hoặc khiến hành giả lia bỏ mọi chấp thủ khái niệm. Giải thoát, lẽ cố nhiên, là bất khả tư nghị. Tuy nhiên, đoạn trừ là đoạn trừ sự chấp thủ chứ không phải đoạn trừ khái niệm. Như *Luận Khởi tín* nói, nhân ngôn khiến ngôn, dùng danh từ để trừ bỏ danh từ, ở đây, các ngôn từ và khái niệm như Lý, Sự, và vô ngại, thành phần cấu tạo các phép quán trong Quán môn, là những công cụ được thiết lập để phá trừ tà kiến hầu nhìn thấy thực tại qua phép quán Không mà không dính mắc vào khái niệm. Kỳ thật rất khó mà thiên chấp một trong hai khái niệm, Lý và Sự, của Đổ Thuận. Vì vô ngại nên không có tĩn điếm cho tâm dính mắc. Vì tương biến tương nhiếp nên điếm tập trung tâm trí thay đổi như trong kính vạn hoa, có thông có cuộc, tức rộng, tức hẹp, vừa dung chứa, vừa thu nhập, v.v... Những khái niệm trong Quán môn và phép phân tích liên hệ hoàn toàn khác biệt với những khái niệm do vọng tưởng phân biệt thiết lập như ngã, thường, nhân và quả, v.v... Dính mắc vào những khái niệm tục ước này phát sinh ngã chấp, pháp chấp, do đó mà khởi lên hai chướng, phiền não chướng và sở tri chướng. Trái lại, những khái niệm Lý và Sự của Đổ Thuận là những biến thái của “chánh tư duy”, cuối cùng tương hủy tương diệt để thực tại tự do hiển lộ.

Sau đây là bản *Hoa nghiêm Pháp giới quán môn* của Đổ Thuận, do Pháp Tạng thuật lại trong phần Biểu đức của *Hoa nghiêm phát Bồ đề tâm chương*, Tuệ Sỹ dịch Việt.

### **Hoa nghiêm Pháp Bồ đề tâm chương**

Pháp Tạng thuật

I. Phát tâm. II. Giản giáo. III. Hiện quả. IV. Biểu đức.

IV. Biểu đức

Phần này chia làm năm môn: 1. Chân Không quán. 2. Lý Sự

vô ngại quán. 3. Châu biến hàm dung quán. 4. Sắc Không chương, mười môn chỉ quán. 5. Lý Sự viên dung nghĩa.

### I. Chân không quán.

Trong môn này lại chia làm bốn cú, mười môn. Bốn cú là: 1. Hội Sắc quy Không quán; 2. Minh Không tức Sắc quán; 3. Không Sắc vô ngại quán; 4. Dẫn tuyệt vô ký quán.

(1). Hội Sắc quy Không quán. Môn thứ nhất lại chia làm bốn: 1. Sắc bất tức Không vì tức Không. Vì sao vậy? Vì Sắc bất tức đoạn Không nên không phải là Không. Nhưng toàn thể Sắc là Không nên nó tức Không. Vì nó là chân Không nên không phải là đoạn Không, do đó nói nó là Không mà không phải là Không. 2. Sắc bất tức Không vì tức Không. Vì sao vậy? Vì tướng xanh, vàng, không phải là lý của chân Không nên nói là bất tức Không. Nhưng xanh, vàng là vô thể, không chỗ nào không phải là Không, nên nói là tức Không. Bởi lẽ, cái Không vô thể của xanh vàng không phải tức xanh vàng nên nói là bất tức Không. 3. Sắc bất tức Không vì tức Không. Vì sao vậy? Vì trong Không không có sắc nên bất tức Không. Hội Sắc vô thể nên tức Không. Bởi lẽ, hội Sắc quy Không, trong Không tất không có Sắc. Cho nên do Sắc là Không nên Sắc không phải là Không. Ba phạm trừ trên lấy pháp mà giản trừ tình thức. 4. Sắc tức là Không. Vì sao? Phạm là Sắc pháp thì không khác với Chân Không. Vì các Sắc pháp thay đều vô tánh, do đó Sắc tức thị Không. Như Sắc Không đã vậy, hết thay pháp cũng vậy. Hãy suy nghĩ điều này.

(2). Minh Không tức Sắc quán. Trong đây cũng chia làm bốn môn: 1. Không bất tức Sắc, vì Không tức Sắc. Vì sao? Đoạn Không không phải tức thị Sắc, cho nên nói không phải là Sắc. Chân Không tất không khác Sắc, nên nói Không tức

Sắc. Vì vậy, phải do chân Không tức Sắc mới khiến cho đoạn Không không tức Sắc. 2. Không bất tức Sắc, vì Không tức Sắc. Vì sao vậy? Vì lý của Không không phải là xanh, vàng nên nói Không bất tức Sắc. Nhưng cái chân Không không phải xanh vàng tất không khác xanh vàng nên nói Không tức Sắc. Phải do không khác xanh vàng nên không tức xanh vàng. Do đó nói Không tức Sắc mà bất tức Sắc. 3. Không bất tức Sắc vì Không tức Sắc. Vì sao vậy? Không là sở y, không phải là năng y, nên không tức Sắc. Nó tất phải là sở y cho năng y nên nó tức thị Sắc. Vì lẽ nó là sở y của cái đó nên nó bất tức Sắc. Chính nó là sở y nên nó tức thị Sắc. Vì vậy mà nói, do bất tức Sắc nên tức thị sắc. Cả ba phạm trừ trên đều lấy pháp mà giản trừ tình thức. 4. Không tức là Sắc. Vì sao? Phạm là chân Không tất không khác Sắc. Vì vậy lý của pháp vô ngã không phải là đoạn diệt, cho nên Không tức thị Sắc. Như Không Sắc, hết thủy pháp cũng đều như vậy. Hãy suy nghĩ điều này.

(3). Không Sắc vô ngại quán. Sắc, toàn thể không khác Không. Toàn thể là cái Không tận hết Sắc, tức Sắc không tận mà Không hiện. Không, toàn thể không khác Sắc. Toàn thể là Sắc tận hết Không, tức Không tức Sắc mà Không không ỉn. Thế nên Bồ tát quán Sắc mà không khi nào không thấy Không; quán Không mà không phải là không thấy Sắc. Không chướng không ngại, chỉ một vị pháp. Hãy suy nghĩ sẽ thấy.

(4). Dẫn tuyệt vô ký quán. Chân Không được quán ở đây không thể nói là tức Sắc hay bất tức Sắc; cũng không thể nói là tức Không hay bất tức Không. Hết thủy pháp đều bất khả. ‘Bất khả’ cũng bất khả. Lời này cũng không nhận. Dứt bật, không để lại dấu vết. Lời không thể tới. Giải không thể đến. Đó là cảnh của hành. Vì sao? Hễ tâm sanh động niệm tức trái

pháp thể, mất chánh niệm.

Lại nữa, trong bốn phạm trừ trên, hai phạm trừ đầu gồm tám môn đều giản trừ tình thức để hiển bày giải ngộ. Phạm trừ thứ ba có một môn, giải cuối cùng dẫn đến hành. Phạm trừ thứ tư, một môn, chánh thức thành thể của hành. Nếu không rỗng suốt giải trước sẽ không sao có thể bước lên nơi hành này. Nếu không giải ngộ hành này, pháp tuyệt nơi giải trước không sao thành được giải chân chánh. Nếu bảo thủ giải không xả không sao vào được chánh hành này. Cho nên, hành do giải thành. Hành khởi thì giải tuyệt.”

## II. Lý Sự vô ngại quán.

Lý Sự dung dung, tồn vong, nghịch thuận, thông suốt có mười môn:

(1). Lý phổ biến nơi Sự. Tánh của Lý năng biến (phổ biến) không có phần hạn. Phần vị của Sự sở biến có sai biệt. Lý phổ biến toàn thể trong mỗi một Sự, chứ không phải phổ biến từng phần. Vì sao? Vì Lý chân thật không thể phân chia. Cho nên, mỗi một hạt bụi nhỏ xíu mà tóm thâu Lý chân thật vô biên, tròn đầy vừa khảm.

(2). Sự phổ biến nơi Lý. Sự năng biến (phổ biến) thì có phần hạn, mà Lý sở biến thì không có phần hạn. Sự có phần hạn này đồng nhất toàn phần, chứ không phải từng phần, với Lý không phần hạn. Vì sao? Vì Sự vô thể nên hoàn như Lý. Cho nên, một hạt bụi không bị hủy hoại mà phổ biến khắp cả pháp giới. Như một hạt bụi, hết thầy pháp cũng vậy. Hãy suy nghĩ điều này.

Môn toàn biến này lia tình thức, siêu việt kiến giải, không có thí dụ thế gian nào có thể mô tả. Như toàn đại hải trong một con sóng mà biển không nhỏ lại. Như một con sóng nhỏ lan khắp toàn biển cả, mà sóng không lớn thêm. Đồng thời toàn

## *PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TU CHỨNG*

biển trong các sóng mà biển không khác. Cùng một lúc lan khắp biển lớn mà sóng không trở thành một. Lại nữa, khi biển lớn toàn biển trong một con sóng, bấy giờ toàn thể của nó không bị trở ngại để toàn biển nơi sóng. Khi một sóng lan cùng biển lớn, mỗi con sóng đều lan khắp mà không chướng ngại nhau. Hãy suy nghĩ điều này.

Hỏi: Lý đã là toàn thể phổ biến nơi một hạt bụi vì sao nó không nhỏ lại? Nó đã không nhỏ lại bằng hạt bụi, làm sao có thể nói nó toàn biển nơi một hạt bụi? Lại nữa, một hạt bụi rải khắp toàn tánh của Lý vì sao nó không lớn lên? Nếu đồng với Lý mà nó không lớn lên, làm sao nó có thể biến khắp toàn thể tánh của Lý? Điều đó thành mâu thuẫn, nghĩa lý chống trái nhau cực kỳ.

Đáp: Lý và Sự đối đãi nhau không là đồng nhất, không phải dị biệt. Cho nên, toàn thu hút nhau mà không hoại bản vị của mình.

Trước hết, Lý nhìn từ Sự có bốn vẻ: 1. Chân Lý và Sự không phải dị, cho nên toàn thể của Chân Lý ở trong một Sự. 2. Chân Lý với Sự không phải nhất, cho nên Lý tánh hằng không biên tế. 3. Vì phi nhất tức phi dị, cho nên Lý tánh vô biên mà hoàn toàn ở trong một hạt bụi. 4. Vì phi dị tức phi nhất, cho nên Lý tánh của một hạt bụi không có phần hạn.

Thứ đến, Sự được nhìn từ Lý cũng có bốn đề nghị: 1. Pháp của Sự và Lý là không phải dị, cho nên một hạt bụi mà rải khắp toàn Lý tánh. 2. Pháp của Sự và Lý không phải nhất, cho nên một hạt bụi không bị hoại. 3. Phi nhất tức phi dị, cho nên một hạt bụi rải khắp toàn chân Lý vô biên. 4. Phi dị tức phi nhất, cho nên rải khắp Lý vô biên mà hạt bụi không lớn lên. Hãy suy nghĩ điều này.

Hỏi: Khi Lý tánh vô biên toàn biển trong một hạt bụi, những

nơi ở bên ngoài Sự có Lý tánh hay không có Lý tánh? Nếu ngoài hạt bụi có Lý, thì toàn thể Lý không biên khắp trong một hạt bụi. Nếu ngoài hạt bụi không có Lý, thì không phải rằng toàn thể Lý phổ biến nơi một hạt bụi. Ý nghĩa rất là trái ngược nhau.

Đáp: Tánh của Lý nhất thể mà tiêu dung, Sự đa thù mà không chướng ngại, cho nên toàn tại trong mà cũng toàn tại ngoài. Trong ngoài không chướng không ngại. Cho nên, mỗi trường hợp có bốn vế.

Trước hết, bốn vế nói về Lý: 1. Khi tánh của Lý toàn thể tại trong hết thấy Sự, bấy giờ nó không bị chướng ngại để cho toàn thể ở nơi một hạt bụi. Do đó, ở ngoài tức ở trong. 2. Khi toàn thể ở trong một hạt bụi, nó không bị trở ngại để cho toàn thể ở nơi hết thấy Sự khác. Do đó, ở trong tức ở ngoài. 3. Tánh vô nhị của từng cái cá biệt ở trong hết thấy mọi cái khác, cho nên vừa ở trong vừa ở ngoài. 4. Tánh vô nhị không phải là hết thấy, cho nên không phải vừa ở trong vừa ở ngoài. Ba vế đầu mình giải, cùng với hết thấy pháp, nó phi dị. Một vế này mình giải, cùng với hết thấy pháp phi nhất. Vì rằng phi nhất phi dị nên trong ngoài vô ngại.

Thứ đến, bốn vế về Sự: 1. Khi một Sự toàn thể rảo khắp Lý mà không cản ngại hết thấy Sự pháp khác cũng rảo khắp. Cho nên ở trong tức ở ngoài. 2. Khi hết thấy Sự pháp mà từng mỗi cái rảo khắp nơi Lý không cản ngại một hạt bụi cũng hoàn toàn rảo khắp; cho nên ở ngoài tức ở trong. 3. Các Sự pháp đồng rảo khắp từng cái một, cho nên toàn tại trong mà cũng toàn tại ngoài. 4. Mỗi một trong các Sự pháp không cái nào bị hoại, cho nên đây kia đối nhau không phải trong cũng không phải ngoài. Hãy suy nghĩ điều này.

(3). Y Lý thành Sự. Sự không có thể riêng, phải nhân chân

## PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TU CHỨNG

Lý mà được thành lập. Vì các duyên khởi đều không có tự tánh; do Lý vô tánh mà Sự mới thành. Cũng như sóng, do quây nước mà thành động. Do quan hệ với nước mà sóng được thành lập. Y Như Lai tạng mà có các pháp, nên biết, cũng như vậy. Hãy suy nghĩ điều này.

(4). Sự năng hiển Lý. Do Sự ôm Lý nên Sự hư mà Lý thật. Sự hư, nên Lý trong toàn Sự sừng sừng hiển hiện. Cũng như tướng của sóng vốn hư nên thể của nước hiển hiện. Nên biết, đạo lý trong đây cũng vậy.

(5). Lấy Lý đoạt Sự. Sự đã do ôm Lý mà thành, cho nên tướng của Sự thấy đều tiêu hết, duy chỉ một chân Lý bình đẳng hiển hiện. Vì tách ngoài chân Lý không một mảnh Sự nào có thể nắm bắt được. Như nước đoạt mất sóng; không con sóng nào mà không tiêu mất, chỉ còn lại nước, sóng đã bị hoại hết.

(6). Sự năng ẩn Lý. Chân Lý tùy duyên mà thành các Sự pháp. Nhưng Sự pháp này đã trái nghịch với Lý, cho nên Sự hiển mà Lý không hiện. Như nước thành sóng; cái động thì hiển, cái tĩnh thì ẩn. Kinh nói: Pháp thân lưu chuyển trong năm đạo được gọi là chúng sanh. Cho nên khi chúng sanh hiện thì Pháp thân không hiện.

(7). Chân Lý tức Sự. Phạm là chân Lý tất không phải ngoài Sự, vì pháp này là Lý vô ngã. Sự tất y Lý. Lý hư, vô thể. Cho nên, Lý ấy, toàn thể là Sự, nó mới là Lý chân. Như nước tức sóng. Sóng không động mà không phải ướt; cho nên nước là sóng.

(8). Sự pháp tức Lý. Duyên khởi Sự pháp tất không có tự tánh. Không tự tánh nên toàn thể Sự tức Chân. Do đó nói, chúng sanh tức Như, không đơi diệt. Tướng động của sóng, mà toàn thể là nước, nên không có tướng gì khác.



(9). Chân Lý phi Sự. Lý của tức Sự mà không phải là Sự, vì chân thật và giả dối khác nhau. Vì thật không phải là hư. Vì sở y không phải năng y. Như nước của tức sóng mà không phải là sóng. Vì động và ướt khác nhau.

(10). Sự pháp phi lý. Sự của toàn thể Lý, Sự hằng không phải là Lý. Vì tánh và tướng khác nhau. Vì năng y không phải sở y. Cho nên, toàn thể toàn là Lý, mà tướng của Sự rành rành. Như sóng của toàn nước, nhưng hằng không phải là nước. Vì động không phải là ướt.

Mười nghĩa nêu trên đồng một duyên khởi. Ước Lý mà nhìn đến Sự thì có thành có hoại, có tức có ly. Sự nhìn đến Lý thì có hiển có ẩn, có nhất có dị. Nghịch thuận tự tại không chướng không ngại, đồng thời đốn khởi. Hãy tư duy thật sâu để quán trở nên rõ ràng hiển hiện. Đó là Lý Sự viên dung vô ngại quán.”

### III. Châu biến hàm dung quán.

Sự như Lý, tiêu dung, phổ biến, bao nhiếp, vô ngại, giao tham tự tại. Tóm tắt đề biện giải, có mười môn:

(1). Lý như Sự. Sự pháp vốn hư thì không có tướng nào của nó mà không biến mất. Lý tánh chân thật, thể của nó hoàn toàn hiển hiện. Như thế, Sự, không có Sự nào khác mà tức toàn Lý là Sự. Cho nên Bồ tát tuy nhìn xem Sự mà tức là quán Lý. Nhưng nói Sự này không tức là Lý.

(2). Sự như Lý. Các Sự pháp cùng với Lý không phải dị, cho nên Sự tùy Lý mà phổ biến tròn đầy, khiến cho một hạt bụi mà phổ biến cả pháp giới. Khi toàn thể pháp giới phổ biến các pháp, một hạt bụi nhỏ xíu này cũng như Lý tánh hoàn toàn ở trong hết thủy pháp. Như một hạt bụi, hết thủy Sự pháp cũng vậy.

(3). Sự hàm Lý Sự vô ngại. Các Sự pháp cùng với Lý không phải là nhất, cho nên tồn tại nguyên một Sự như cũ mà có thể dung chứa rộng rãi. Như một hạt bụi nhỏ, tướng của nó không lon thêm lên, mà có thể thấu chứa vô biên pháp giới. Vì các pháp trần sát vốn không tách lìa pháp giới, cho nên cùng hiện diện trong một hạt bụi. Như một hạt bụi, hết thấy pháp cũng vậy.

Sự Lý dung thông này phi nhất phi dị, cho nên tổng quát có bốn vé: 1. Một trong một; 2. Tất cả trong một; 3. Một trong tất cả; 4. Tất cả trong tất cả. Mỗi vé đều có lý do. Hãy tư duy.

(4). Thông cục vô ngại. Các Sự pháp cùng với Lý phi nhất, tức phi dị, cho nên Sự pháp này không rời khỏi một chỗ mà tức phổ biến trong tất cả hạt bụi khắp mười phương. Do phi nhất tức phi dị, cho nên toàn biến khắp mười phương mà một vị trí cũng không động. Tức xa, tức gần, tức biên, tức trụ, không chướng, không ngại.

(5). Quảng hiệp vô ngại. Các Sự pháp cùng với Lý phi nhất tức phi dị, cho nên một hạt bụi không bị hoại mà rộng chứa cả mười phương biến quốc độ. Do phi dị tức phi nhất, cho nên nó rộng chứa cả mười phương pháp giới mà một hạt bụi nhỏ không trở thành lớn. Thế thì, Sự của một hạt bụi tức rộng tức hẹp, tức lớn tức nhỏ, không chướng, không ngại.

(6). Biến dung vô ngại. Một hạt bụi này, nhìn sang tất cả, do phổ biến tức thị rộng chứa. Cho nên khi biến khắp trong tất cả, nó lại thấu tóm tất cả pháp kia hoàn toàn trú trong cái một của chính nó. Lại nữa, do rộng chứa tức phổ biến, nên một hạt bụi này tức biến khắp trong tất cả pháp sai biệt ở bên trong chính nó. Do đó, khi một hạt bụi này tự nó biến khắp tha thể tức tha biến khắp tự, vừa dung chứa, vừa thu nhập,

đồng thời thâm tóm cùng khắp vô ngại.

(7). Nhiếp nhập vô ngại. Tất cả kia nhìn sang một pháp, vào trong (nhập) cái khác (tha) cũng tức thâm chứa (nhiếp) cái khác (tha); cho nên khi tất cả toàn nhập trong một tức khiến cho cái một kia trở lại tự ở trong tất cả, đồng thời vô ngại. Lại nữa, thâm chứa cái khác tức nhập vào trong cái khác (tha); cho nên khi một pháp toàn tại trong tất cả, lại khiến cho tất cả hằng ở trong cái một, đồng thời, vô ngại.

(8). Giao thiệp vô ngại. Một pháp nhìn sang tất cả, có nhiếp có nhập, thông bốn vé: Một nhiếp tất cả, một nhập tất cả; tất cả nhiếp một, tất cả nhập một; một nhiếp một pháp, một nhập một pháp; tất cả nhiếp tất cả, tất cả nhập tất cả; đồng thời giao tham vô ngại.

(9). Tương tại vô ngại. Tất cả nhìn sang một cũng có nhập có nhiếp, cũng có bốn vé: nhiếp một nhập một; nhiếp tất cả nhập một; nhiếp một nhập tất cả; nhiếp tất cả nhập tất cả; đồng thời giao tham, không chướng, không ngại.

(10). Phổ dung vô ngại. Tất cả và một thấy đều đồng thời, hỗ tương quan hệ, mỗi một trường hợp gồm hai lớp bốn vé, phổ dung, vô ngại, chuẩn theo trên mà suy diễn, khiến cho tròn sáng hiển hiện, cảnh giới xứng hợp với hành, không chướng không ngại. Hãy suy nghĩ sâu để cho xuất hiện ngay trước mắt.”

### **Tông Mật Phán giáo.**

Phán giáo tức phân loại bình nghị về giáo lý của Phật có ba tác dụng thường rất khó tách biệt: sắp đặt các kinh điển theo chủ trương giáo phái vào trong một khung giáo lý có tính cách nhất trí để dễ bề thuyết giải; biện minh giáo lý chủ trương là đại biểu chân chính bản ý đích thật của Phật; và vạch ra một bản đồ tu chứng. Bất cứ phán giáo nào cũng tùy

thuộc cách phán đoán riêng về giá trị và cũng nương trên kiến giải riêng về sự thật để thuyết minh những kinh điển nào là đại biểu. Những phán đoán và kiến giải đó chính là nguồn gốc phát xuất những chủ trương khác nhau.

Trong Hoa nghiêm tông, Nhị tổ Trí Nghiễm sử dụng nhiều cách phân loại bình nghị tùy theo tình huống. Mặc dầu phán giáo của Ngài luôn luôn quan tâm đến những quy định tu dưỡng nhưng chủ yếu là đề xướng phương pháp thuyết giải kinh điển theo đường lối do khai tổ Bồ Thuận vạch ra. Phán giáo của Pháp Tạng, vị tổ kế tiếp, thời hoàn toàn có tính cách giáo phái. Pháp Tạng chủ trương Nhất thừa Biệt giáo trong đó Nhất thừa được nêu lên hoàn toàn khác biệt hay độc lập với những thừa khác, như trường hợp giáo lý Hoa nghiêm trong đó nói lên học thuyết về thế giới hỗ tương dung nhiếp. Do đó, kinh *Hoa nghiêm* được dùng làm nền tảng cho chủ trương theo đó Hoa nghiêm tông là đại biểu chân chính giáo pháp của Phật. Trong Tông Mật phán giáo những vấn đề thuyết giải kinh điển và biện minh kinh điển nào là đại biểu chân chính không trọng yếu bằng vấn đề tu dưỡng. Tông Mật theo phép biện chứng sắp đặt các giáo khoa tùy theo trình độ giải hành của một hành giả tiến bộ trên đường tu tập dẫn tới giác ngộ.

Thuyết Như Lai tạng đối với Tông Mật chẳng những là nền tảng hợp lý và thích ứng để giải thích triết lý Thiền, mà còn đưa ra mô thức thể-dụng, một lý luận cơ sở để thay biện chứng phủ định của Trung quán bằng một lối thuyết giải lý chân không có tính cách tích cực hơn. Tông Mật thuyết minh tánh Không nương theo thuyết Như Lai tạng là nhằm chống lại những khuynh hướng cực đoan như của dòng Thiền Hồng Châu chỉ quan tâm tùy duyên ứng dụng mà bỏ quên tự tính bản dụng hay của phái Bảo Đường quảng diễn giáo lý Vô

niệm của Thần Hội đến độ bỏ hết tất cả sự tướng của Thích môn.

Phán giáo của Ngài được giải thích tường tận trong hai tác phẩm, *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* và *Thiền nguyên chú thuyết tập đồ tự* (gọi tắt *Thiền tự*). Trong đó vai trò của phán giáo là cấu trúc nội dung của Nguyên nhân luận và thiết lập khung ý niệm để *Thiền tự* y cứ mà phán định đặc điểm của các giáo thuyết đang thịnh hành và xiển dương quan điểm Thiên Giáo nhất như của Tông Mật.

Đầu đề của tác phẩm thứ nhất là *Hoa nghiêm nguyên nhân luận* tức do nơi lý thuyết của kinh *Hoa nghiêm* bàn xét cho tận cùng cái gốc đầu tiên của loài người nhưng thật ra không duy chỉ của loài người vì theo Luận tự thời “đối với nguyên thi của loài người đã biết được rồi thời với cả ‘sáu phàm bốn thánh’ so đó khá biết luôn”. Nói cách khác, đối tượng nghiên cứu của Luận là toàn thể thế giới luân hồi, thế giới của khổ đau và mê hoặc trong đó chúng sinh không ngớt trôi lăn trong vòng sinh diệt. Giáo lý từ cạn đến sâu của Phật sơ lược có năm bậc trong Nguyên nhân luận: (a) Nhân thiên giáo; (b) Tiểu thừa giáo; (c) Đại thừa pháp tướng giáo; (d) Đại thừa phá tướng giáo; và (e) Nhất thừa hiển tánh giáo. Nhưng trong Thiền nguyên chú thuyết tập đồ tự (gọi tắt *Thiền tự*), thời chia làm ba: (1) Mật ý y tánh thuyết tướng giáo; (2) Mật ý phá tướng hiển tánh giáo; và (3) Hiển thị chân tâm tức tánh giáo. Tuy vậy nội dung của hai phán giáo vẫn giống nhau, bởi vì giáo khoa thứ nhất lại chia thành ba lớp tương ứng với ba bậc đầu của phán giáo trong Nguyên nhân luận. Đó là: 1. Nhân Thiên nhân quả giáo; 2. Đoạn hoặc diệt khổ giáo; và 3. Tương thức phá cảnh giáo.

Khoa thứ nhất, Mật ý y tánh thuyết tướng giáo, được cắt nghĩa như sau:

*PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TU CHỨNG*

“Phật thấy tam giáo lục đạo thấy đều là tướng của chân tánh, chỉ vì chúng sanh mê tánh mà khởi, chứ không có tự thể riêng biệt nào khác, cho nên nói là y tánh. Tuy nhiên hàng độn căn vẫn khó tỏ ngộ, nên tùy theo cảnh tướng mà chúng thấy thuyết pháp tiệm độ, cho nên nói là thuyết tướng. Sự thuyết giáo chưa bộc lộ rõ ràng nên nói là mật y.” (T48.403a16-18. Tuệ Sỹ dịch)

Lớp thứ ba của giáo khoa này, Tương thức phá cảnh giáo, chính là Pháp tướng giáo của Du già, còn gọi là Tướng tông. Các lớp trong giáo khoa này xem như tương ứng với giáo thuyết nghiệp báo ba đời, thiện ác nhân quả, trụ tâm quán tịnh theo tôn chỉ Túc vọng (đình chỉ vọng) tu tâm, tiêu biểu là Bắc tông, tông chủ là Thần Tú.

Giáo khoa thứ hai, Mật ý phá tướng hiển tánh giáo, được giải thích như sau:

“Căn cứ trên sự liễu nghĩa chân thật, tức cái bị vọng chấp vốn không nên không có gì để phá. Các pháp vô lậu vốn là chân tánh. Tùy duyên mà điều dụng, mãi mãi không đoạn tuyệt. Lại cũng không nên phá. Nhưng chỉ vì một hạng chúng sanh chấp tướng hư vọng, chướng ngại chân thật tánh, khó đạt được huyền ngộ, cho nên Phật và chẳng không lựa riêng thiện ác, câu tịnh. tánh tướng, mà chê trách và phá tất cả. Vì chân tánh và điều dụng không phải là không, nhưng lại nói là không, cho nên nói là mật y. Lại nữa, ý nhắm ở chỗ hiển tánh, mà lời lại nhắm phá tướng. Ý không hình dung nơi lời cho nên nói là mật.” (T 48.404a7-9. Tuệ Sỹ dịch)

Tông Mật xem giáo khoa thứ hai tương ứng với giáo lý tánh Không khai triển trong kinh *Bát-nhã* và trong các tác phẩm Trung quán và được Tông Mật liệt kê là Đại thừa phá tướng giáo, bực phán giáo thứ tư trong *Nguyên nhân luận*. Đây là

giáo lý của Không tông, chủ trương tất cả pháp đều Không, mọi sự vật đều vô sở trụ, theo tôn chỉ Dẫn tuyệt vô ký (xóa sạch không dấu vết), tiêu biểu là phái Thiền Nguưu Đầuu, tự tổ là Pháp Dung.

Tông Mật nói hai giáo khoa đầuu là “mật ý” vì đức Phật đã dùng sự ẩn mật mà chuyển pháp luân. Như thế theo Tông Mật hai giáo này “bất liễu nghĩa”, nghĩa lý chưa hoàn hảo. Tuy nhiên giáo khoa thứ hai, Mật ý phá tướng hiển tánh giáo, vì “mật hiển” (ngầm tỏ) nên sâu hơn giáo khoa thứ nhất, Mật ý y tánh thuyết tướng giáo.

Giáo khoa thứ ba, Hiển thị chân tâm tức tánh giáo, mới thật là liễu nghĩa, vì khác với hai giáo trước, giáo này trực chỉ chân tánh.

“Giáo nghĩa chỉ rõ chân tâm tức là tánh. (Chỉ thẳng tự tâm chính là chân tánh. Không ước theo sự tướng mà hiển thị, cũng không ước theo tâm tướng mà hiển thị, cho nên nói là tức tánh. Đây không phải là ý phương tiện ẩn mật, nên nói là hiển thị.) Giáo thuyết này nói rằng tất cả chúng sanh chân tâm không tịch, từ vô thủy bản lai tánh tự thanh tịnh. (Không nhân bởi đoạn trừ mê hoặc mà thành tịnh, cho nên nói là tánh tịnh. Luận Bảo tánh nói: Thanh tịnh có hai, 1. thanh tịnh bởi tự tánh; 2. thanh tịnh bởi ly cấu. Thắng man nói: Tự tánh thanh tịnh tâm thật khó mà thấu hiểu rõ. Tâm ấy bị nhiễm ô bởi phiền não, cũng khó mà liễu tri. Giải thích rằng: Tâm này siêu xuất lý của hai tông Không và Hữu, cho nên khó có thể liễu tri. Sáng vắng vặc không mù mờ, thường biết rõ rành rành. Tiếp theo là dẫn lời Phật.) Cho đến suốt cùng vị lai thường trụ bất diệt, gọi là Phật tánh, cũng gọi là Như lai tạng, cũng gọi là tâm địa (Cái mà Đat-ma truyền, chính là tâm này).” (T 48.404b26-c3. Tuệ Sỹ dịch).

## PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TU CHỨNG

Giáo khoa thứ ba tương ứng với giáo lý Như Lai tạng, Tông Mật còn gọi là Tánh tông. Đây là giáo lý của Chân hiển tâm tánh tông, theo tôn chỉ Trực tâm tánh, tiêu biểu là hai dòng Thiền, dòng Hà Trạch của Thần Hội và dòng Hồng Châu của Mã Tổ Đạo Nhất.

Xét đồ biểu phương trình tâm ở cuối tập *Thiền tư*, trong đó quá trình mê vọng ứng với nghĩa bất giác của a lại da thức lưu chuyển thuận dòng sinh tử, thời ba giáo khoa trên được sắp theo chiều hoàn tịnh nghịch dòng sinh tử của quá trình ngộ chân ứng với nghĩa giác của a lại da thức. Quá trình mê vọng mà cơ sở là bản giác bao hàm nhiều bậc: bất giác, niệm khởi, kiến khởi, cảnh khởi, pháp chấp, ngã chấp, phiền não, tạo nghiệp, và thọ báo.

Nhân Thiên nhân quả giáo, lớp đầu của giáo khoa thứ nhất, tương ứng với Nhân thiên giáo, giảng dạy thuyết nghiệp báo và phép tu ngữ hành cho những người mới phát tâm, phiên chuyển hai bậc, Thọ báo và Tạo nghiệp, trong quá trình mê vọng. Theo giáo pháp này, chịu cái thân ở năm ngã là vì do tạo nghiệp (“ký do tạo nghiệp thụ ngũ đạo thân”) cho nên chất phác khẳng định có thân tâm tạo nghiệp, chịu báo, có một “ngã thường nhất chủ tử”. Đó là cái chỗ của Nhân thiên giáo còn mê muội, bởi thế cần đến giáo lý của lớp thứ hai để năng phá.

Lớp thứ hai, Đoạn hoặc diệt khổ giáo, tương ứng với Tiểu thừa giáo, dạy phép quán làm phương tiện để phân tích tứ đại, ngũ uẩn. Quán và hành thành thực, thật trí (Đạo đế) nảy sanh. Trí có hai công dụng: dứt hoặc và chứng lý. Hoặc chẳng sanh thời nghiệp tự thôi nghỉ. Lý chứng ở đây là lý “ngã không chân như”. Phép quán sát phân tích cho thấy hữu tình là một hợp thể gồm nhiều thành tố tụ tập chứ không phải là một thể thuần nhất, đơn độc, và cố định. Các hiện tượng



tâm lý luôn luôn lưu chuyển biến đổi, trong đó không có cái gì được gọi là ngã thể thường trụ cả. Trong quá trình ngộ chân, Tiểu thừa giáo tương ứng với hai bậc, Khai phát và Ngã không, phiên chuyển theo thứ tự bậc Phiền não và bậc Ngã chấp trong quá trình mê vọng.

Các bộ phái Tiểu thừa tuy phủ định cái ngã thường nhất chủ thể nhưng nói hết thấy pháp gồm 75 pháp, trong số đó trừ Tâm và Tâm sở, khẳng định các pháp khác đều thật có. Để phá sự khẳng định đó nên cần đến giáo lý của lớp thứ ba, Tương thức phá cảnh giáo, tương ứng với Đại thừa pháp tướng giáo, bậc thứ ba của pháp giáo trong *Nguyên nhân luận*. Giáo này tựa trên *Luận Thành Duy thức*, bản luận căn bản của Pháp tướng tông, dạy rằng các tướng ngã pháp là những hình thái sai biệt nương trên biến thái của thức mà giả lập khái niệm. Thức, cá biệt nhận thức, là biểu thức (liều biệt) thủ đặc từng đối tượng riêng biệt. Biến thái là thể của thức biểu hiện thành hai phần ngoại hiện. Bởi vì tướng phần và kiến phần đều y tự chứng phần mà hiện khởi. Y trên hai phần này mà ngã và pháp được giả thiết. Hai phần này mà lia thức thể thời không có gì làm sở y. Như thế chủ điểm của giáo pháp này là Duy thức, đặt sự hiện hữu của tất cả ngoại giới nơi thức, hay nói tắt, chỉ có thức là thực hữu.

Bốn bậc trong quá trình ngộ chân tương ứng với Đại thừa pháp tướng giáo gồm có: Pháp không, Sắc tự tại, Tâm tự tại, và Ly niệm. Bốn bậc này phiên chuyển theo thứ tự các bậc sau đây trong quá trình mê vọng: Pháp chấp, Cảnh khởi, Kiến khởi, và Niệm khởi. Tuy Pháp tướng giáo minh giải sự tạo khởi thế giới ngoại tại là do thức, nhưng không giải thích căn nguyên của Tàng thức và không biện biệt trạng thái chân thật của vạn hữu trong vũ trụ.

Để phá chấp thức là thực hữu và để thuyết minh tất cả pháp

không pháp nào chẳng phải là Không, nên cần đến giáo lý của Không tông, tức Đại thừa phá tướng giáo, bực phán giáo thứ tư trong *Nguyên nhân luận*, tương đương với giáo khoa thứ hai, Mật ý phá tướng hiển tánh giáo, của phán giáo trong *Thiền tự*. Giáo lý này phiên chuyển bậc Bất giác trong quá trình mê vọng.

Tông Mật xem lý luận của Không tông cũng chưa rõ nghĩa: “Nên biết giáo ấy mới chỉ phá cái chấp tính, cũng chưa nói bằng cách thật rõ ràng về cái tánh chân linh. Nên kinh *Pháp Cốt* nói: ‘tất cả kinh của Không tông đều là cái thuyết hữu dư’ (Hữu dư là nghĩa chưa được rõ). Kinh *Đại phẩm Bát-nhã* nói: ‘Pháp Không là cửa ban sơ của Đại thừa.’” Giáo lý tánh Không được thuyết bằng ngôn từ già thuyên (phủ định), nói tâm cảnh đều không tức chỉ nói cái gì thực tại tối hậu chẳng phải là, chứ không khai thị cái gì thực tại tối hậu là, nghĩa là không nói rõ đến “cái tánh chân thật bất không”. Vậy hỏi: “Nếu tất cả đều không có ‘thật pháp’ thời nương vào đâu để hiện ra ‘chư hư vọng’?” Bởi thế nên cần đến Nhất thừa hiển tánh giáo, bực phán giáo cuối cùng trong *Nguyên nhân luận*, ứng với Bản giác, cơ sở của quá trình mê vọng, và tương đương với khoa phán giáo thứ ba trong *Thiền tự*, Hiển thị chân tâm tức tánh giáo. Giáo này minh chứng Tàng thức của mỗi người được quy định bởi bản tính của nó và bản tính này là hình thái động của Chân như tức Như Lai tạng. Giáo “thuyết thể giai không, hựu khai thị linh giác chân tâm thanh tịnh, toàn đồng chư Phật.” Nghĩa là, thuyết tất cả đều không, lại mở chỉ ra cho thấy cái chân tâm sáng suốt thanh tịnh trọn đồng chư Phật.

### **Biểu thuyên tánh Không.**

Có thể giải thích Tông Mật phán giáo tựa vào tiến trình biện chứng xuyên qua các giáo pháp suốt lịch sử tư tưởng của

Phật giáo căn cứ trên quan hệ giữa một và nhiều, hay giữa chủ và khách.

Bực thứ nhất: Nhân thiên giáo khẳng nhận ngã chủ tể và ngoại giới thật có, và như thế cả một lẫn nhiều đều được khẳng định tương quan đối lập và đối ngại.

Bực thứ hai: Tiểu thừa giáo phủ nhận ngã chủ tể, khẳng nhận các pháp thật có, và như thế, một bị phủ định, nhiều được khẳng định.

Bực thứ ba: Đại thừa pháp tướng giáo khẳng nhận thức thực hữu, phủ nhận ngoại giới, và như thế, một được khẳng định, nhiều bị phủ định.

Bực thứ tư: Đại thừa phá tướng giáo phủ nhận cả thức lẫn ngoại giới, và như thế, cả một lẫn nhiều đều bị phủ định.

Bực thứ năm: Nhất thừa hiển tánh giáo thuyết minh giáo lý tánh Không bằng ngôn từ biểu thuyên, mô tả pháp giới lý sự vô ngại và pháp giới sự sự vô ngại dung thông. Một và nhiều, chủ và khách được khẳng định hỗ tức hỗ nhập nói lên học thuyết về thế giới hỗ tương dung nhiếp.

Mặt khác, có thể nhận thấy trong phán giáo của Tông Mật các giáo lý được sắp đặt theo thứ tự của một quá trình biện chứng thuyết giáo bắt đầu bằng ngôn từ biểu thuyên (khẳng định) chất phác của Nhân thiên giáo, sau đó lần hồi do sự phủ định bởi các giáo lý kế tiếp dẫn đến cực điểm của ngôn từ già thuyên (phủ định) của Không tông, rồi cuối cùng sử dụng ngôn từ biểu thuyên ở mức độ mới và cao hơn để hiển dương Hiển tánh giáo. Biện chứng thuyết giáo nêu rõ vai trò quan trọng của giáo lý tánh Không trong lộ trình tu tập.

Nguyên nhân luận nói rõ rằng Đại thừa phá tướng giáo thuyết giảng tánh Không là nhằm phá các chấp của Đại thừa

pháp tướng giáo đồng thời “mật hiển” (ngầm tỏ) lý chân tánh không tịch. Do đó, giáo lý tánh Không có tác dụng chuyển hóa toàn bộ tâm thức thay đổi tập khí mê làm phân biệt năng sở và đấm dập trần tướng thành tập khí giác ngộ nhận rõ mọi pháp như huyền chỉ là tính diệu chân như của Như Lai tạng.

Trong *Thiền tự Tông Mật* giải thích Tướng tông và Không tông thuyết giáo bằng ngôn từ giả thuyết vì cho rằng văn tự đối với người sơ học và hạng cơ cạn là căn nguyên sanh chấp. Giáo pháp hai tông này nhằm nói cho người trung hạ căn, tuy nói chân tánh nhưng chỉ tùy cơ mà nói bằng cách úp mở, quanh quất, chưa tiện nói rõ ngay. Tướng tông theo thể tục để phân rành các pháp sai biệt về năm uẩn, mười hai xứ, mười tám giới, ... , chỉ rõ từ nơi duyên, nhiều điều kiện tạm hợp với nhau mà có pháp này, tướng nọ, hầu dạy cho thấu hiểu dần dần tất cả pháp đều vốn không có yếu tính quyết định. Tướng tông nói pháp không là để phá cái chấp các pháp có tự tính. Đây chỉ phá trừ cái chứng bệnh (chấp) chứ không phá trừ phương thuốc (giáo pháp).

Nhưng nói các pháp vô tự tính và chấp vô tự tính là tự tính của các pháp, tức chấp có Không tính của các pháp thời đây là trường hợp thuốc chữa lành bệnh nguyên thủy mà vẫn còn ở lại trong bao tử không bị tổng xuất. “Đức Phật bảo: Này Kàsypa, đó chính là tánh Không đoạn tận hết thảy mọi luận chấp. Kể nào còn chấp tánh Không là một học thuyết thời ta bảo kẻ đó không thể hóa độ.” (Kinh *Bảo tích*). Không tông phá trừ luôn cả cái chấp pháp không là cứu cánh.

Tuy nhiên giáo pháp của Tướng tông và Không tông không chỉ thẳng chân tánh, nghĩa lý chưa hoàn hảo. Trái lại, Tánh tông là giáo pháp trực hiển chân nguyên, chân thật liễu nghĩa, thuyết tất cả chúng sinh đều có “chân tâm bản giác”.

“Đối với người học đã lâu là hạng thương căn, khiến cho quên bỏ đi lời mà nhận lấy thể. Cho nên bằng một lời mà chỉ thẳng (nhất ngôn trực thị).” (T48. p407a1-2. Tuệ Sỹ dịch) “Một lời” ở đây theo Tông Mật chính là chữ Tri: “Tri chỉ nhất tự chúng diệu chi môn” (Một chữ Tri, là cánh cửa đi vào mọi lẽ diệu). (p403a1-2. Tuệ Sỹ dịch) Tông Mật coi đó là biểu tượng giáo pháp của dòng Thiền Hà Trạch do Thần Hội sáng lập, đồng với Hiền tánh giáo của Ngài.

Sắp đặt các giáo lý theo thứ tự của một quá trình biện chứng thuyết giáo như trình bày trên, Tông Mật quả đã ý thức được bản chất và tác dụng của ngôn từ tôn giáo. Đối với các giáo pháp không trực chỉ chân tánh, nghĩa lý chưa hoàn hảo, thời tác dụng của ngôn từ tôn giáo là phá trừ những thành quả do mê lầm lẫn lộn danh và thể. Ngôn từ tự nó quay lại khiến trừ ngay chính nó thường được sử dụng để bộc lộ tính cách thường tại của sự thể mặc dầu sự thể không thường tại ở bản thân.

So Không tông với Tánh tông, Thiền tự ghi ra mười điểm khác nhau: 1. Khác về chân và tục của pháp nghĩa. 2. Khác về hai tên gọi tâm và tánh. 3. Khác về hai chữ tánh. 4. Khác về chân trí và chân tri. 5. Khác về hữu ngã và vô ngã. 6. Khác về già thuyền và biểu thuyê. 7. Khác về nhận danh và nhận thể. 8. Khác về hai đế và ba đế. 9. Khác về Không Hữu của ba tánh. 10. Khác về Không Hữu của Phật đức. Sau đây trích dẫn những đoạn văn nói khác nhau về già thuyền và biểu thuyên, về nhận danh và nhận thể. (T48. 406b17-c22. Tuệ Sỹ dịch).

6. Khác về già thuyền và biểu thuyên.

“Già, là loại bỏ điều được cho là sai (sở phi). Biểu, là nêu rõ điều được cho là đúng (sở thị). Lại nữa, già là lựa bỏ những

cái dư thừa; biểu là chỉ thẳng đương thể. Như điều các kinh nói là lý tánh chân diệu. Mỗi khi nói: bất sanh bất diệt, bất cấu bất tịnh, không nhân không quả, vô tướng vô vi, không phải phạm không phải Thánh, không phải tánh không phải tướng, vân vân, đó thấy đều là giả thuyết. (Trong các Kinh luận, mỗi mỗi dùng từ phi để phi bác các pháp. Động tức có ba mươi, năm mươi từ phi. Từ bất và vô cũng vậy. Cho nên nói là tuyệt bách phi.) Nếu nói: tri kiến giác soi, như ánh sáng của tấm gương linh diệu (linh giác), sáng rõ ràng, tỉnh tỉnh mà lặng lẽ, vân vân, đó thấy đều là biểu thuyết. Nếu không có thể của tri kiến vân vân, thì hiển pháp gì là tánh, nói pháp gì là không sinh không diệt? Tất cần phải nhận được cái thấy nay đã tỏ rõ, mà tri (cái biết) tức là tánh của tâm, khi ấy mới nói tri (cái biết) này không sinh không diệt. Như nói: muối không nhạt, đó là giả. Nói mặn, đó là biểu. Nói nước không khô ráo đó là giả; nói ướt, đó là biểu. Các giáo thuyết mỗi mỗi nói tuyệt bách phi, thấy đều là từ giả; chỉ thẳng cái nhất chân, như thể mới là từ biểu. Ngôn từ của Không tông đều chỉ là giả thuyết. Ngôn từ của Tánh tông có giả có biểu. Chỉ có giả thì chưa thấu triệt. Phải gồm cả biểu mới là đến đích. Học nhân thời nay đều cho rằng ngôn từ giả là sâu, mà ngôn từ biểu là cạn, do đó chỉ trọng phi tâm phi Phật, vô vi vô tướng, cho đến nói, tất cả đều bất khả đắc; đây là vì chỉ lấy từ giả phi bác cho là diệu, không muốn tự thân tự chứng nhận pháp thể.

#### 7. Khác về nhận danh và nhận thể.

Phật pháp và thế pháp, mỗi một pháp đều có danh và thể của nó. Và như thế gian nói là "lớn" (đại) thì không quá bốn vật. Như Trí luận nói: Đất, nước, lửa, gió, là tên gọi của bốn vật. Cứng, ướt, nóng, động, là thể của bốn vật. Nay hãy nói về nước. Giả sử có người hỏi: "Tôi thường nghe nói, cái mà

lóng thì trong, khuấy thì đục; đắp đê thì ngưng, khơi ngòi thì chảy. Nó có thể tưới ướt vạn vật, rửa sạch mọi thứ bẩn. Vật ấy là cái gì? (nêu lên công năng mà hỏi). Đáp: Cái đó là nước (nêu danh mà đáp). Người ngu nhân danh mà cho là mình đã hiểu. Người trí thì nên hỏi thêm: "Nước là gì?" (trung thể của nó). Đáp: cái mà ướt, đó là nước (khắc vào thể mà trả. Chỉ một lời này là đã xác định, không cần thêm chữ khác để thay thế. Nếu nói: sóng nước, trong, đục, ngưng, chảy, đó là nước. Thế thì có khác gì với lời mà người kia hỏi). Phật pháp cũng vậy. Giả sử có người hỏi: "Tôi có nghe kinh nói: Mê tức là cấu bẩn. Ngộ tức là sạch. Buông thả nó là phàm. Tu nó là Thánh. Nó sanh ra tất cả các pháp thế gian và xuất thế gian. Vật đó là cái gì? (nêu lên công năng mà hỏi). Đáp: Đó là tâm (nêu danh mà trả lời). Người ngu nhận được cái danh liền cho là mình đã hiểu. Nhưng người trí thì lại hỏi thêm: "Tâm là cái gì?" (trung thể của nó). Đáp: Tri tức là tâm (trả vào thể của nó. Đây là từ chính xác nhất; các chữ khác đều không bằng. Nếu nói: nó không phải tánh, không phải tướng; nó biết nói năng, nó có thể vận động. Cái đó là tâm. Thế thì có khác gì với từ được hỏi.) Lấy đây mà suy, danh và thể của nước, mỗi cái là một chữ; còn lại là nghĩa dụng. Danh và thể của tâm cũng vậy. Một từ "ướt" xuyên suốt qua muôn nghĩa, muôn dụng như trong, đục, vân vân. Một chữ "tri" cũng vậy xuyên suốt mọi trường hợp, muôn nghĩa muôn dụng qua tham, sân, từ, nhân, thiện, ác, v.v... Người học thiên thời nay phần nhiều nghi rằng Đạt Ma chỉ nói tâm, sao Hà Trạch lại nói "tri"? Nghi như vậy há không giống như nghi rằng, chỉ nghe nói trong giếng có nước, nay bỗng nhiên sao lại hay tỏ trong giếng có cái ướt? Hãy nên suy nghĩ điều này. Chỉ cần chỉ thẳng đê tỏ ngộ được "nước" là danh chứ không phải ướt. Ướt là nước chứ không phải danh. Tức thì đục, trong, nước, sóng, ngưng,

chảy, không nghĩa nào không thông suốt. Suy theo đó, "Tâm" là danh chứ không phải biết (tri). Biết (tri) là tâm chứ không phải danh. Tức thì chân, vọng, cấu, tịnh, thiện, ác, không nghĩa nào không thông. Không tông và Tướng tông là đối với người sơ học và hạng cơ cạn, e rằng phỏng theo lời mà sanh chấp, cho nên chỉ nêu danh mà không bác bỏ cái phi của nó. Chỉ rộng rãi lấy nghĩa dụng để dẫn dắt ý. Tánh tông đối với người học đã lâu là hạng thượng căn, khiến cho quên bỏ đi lời mà nhận lấy thể. Cho nên bằng một lời mà chỉ thẳng (nhất ngôn trực thị). (Đạt Ma nói: Trỏ một lời mà chỉ thẳng. Ý người đời sau không hiểu, suy tầm cái gì là "một lời". Nếu nói "Tức tâm là Phật" là "một lời" thì đó có đến bốn lời chứ đâu phải một.)"

Thầy Tuệ Sỹ trong *Triết học về tánh Không* phân tích vai trò của ngôn ngữ trong diễn đạt Tuyệt đối thể bằng cách đặt cái danh vào định thức duyên khởi. "Khi đi tìm Tuyệt đối thể tất nhiên Tuyệt đối thể ấy hiện hữu như một đối tượng, nghĩa là được mắc vào một tên gọi nào đó. Nói cách khác, nó được định nghĩa. Những định nghĩa đều là những suy luận căn cứ trên kinh nghiệm hiển nhiên. Kinh nghiệm đó, như ta thấy, không có bảo đảm chân thực nào cả. Nếu dựa vào đó để tạo dựng lên một hình ảnh gọi là Tuyệt đối thể, hình ảnh đó chỉ là vọng tưởng sai lầm. Tuy nhiên bất cứ một phát biểu định nghĩa nào đều chứa đựng trong đó tính chất mâu thuẫn. Biểu thị cho chủ thể được định nghĩa là những thuộc tính. Nhưng mỗi thuộc tính đều là một khả hữu chủ thể. Đó là mâu thuẫn giữa tự và tha. Chủ thể không thể tự hữu, nếu không có những thuộc tính. Những thuộc tính này, khi bị đưa xuống hàng thứ yếu để quay vào tâm điểm là chủ thể, thời chúng là những tha thể. Nhưng khi lấy chúng làm trọng tâm, mỗi thuộc tính là chủ thể, nghĩa là không thể tự hữu. Đứng ở đây nó là tự. Đứng ở kia nó là tha. Do đó, chính nó, không phải



là tự hay tha gì cả. Tự hữu cũng không đúng, tha hữu cũng không đúng. Tự tha không thể có và phi tự tha cũng không thể có. Đây là một tỉ dụ về cách áp dụng duyên khởi để chứng minh tính chất phi thực của một mệnh đề. Điều này cho thấy không một phát biểu về định nghĩa nào mà không chứa đựng những sai lầm nội tại. Chính đó là khuyết điểm lớn nhất của ngôn ngữ, không thể định nghĩa được Tuyệt đối thể. Nhưng khuyết điểm đó lại chính là ưu điểm. Ngôn ngữ là tập hợp những kinh nghiệm, liên hệ chặt chẽ với kinh nghiệm, nhưng kinh nghiệm hiển nhiên không tự chứng tỏ những sai lầm của nó. Nếu ngôn ngữ bắt lực trong diễn đạt Tuyệt đối tất nhiên không thể dựa vào kinh nghiệm hiển nhiên – cố nhiên là sai lầm vọng tưởng – để mang lại cho Tuyệt đối một tên gọi cố định. Như vậy chỉ có ngôn ngữ mới mở ra được con đường giữa mà thôi. Đó là con đường duy nhất tiến về Tuyệt đối.”

Trong Tông Mật phán giáo, các giáo pháp được sắp đặt theo thứ tự phủ định tăng lên đến cực điểm của ngôn từ già thuyên của Không tông, đến mức độ tự chứng bản chất của ngôn ngữ là Không. Khi chứng nghiệm tính cách tục đế của ngôn ngữ phụ thuộc rất nhiều điều kiện thời lúc đó ngôn từ mở ra con đường giữa duy nhất tiến về Tuyệt đối là “một chữ Tri, cánh cửa đi vào mọi lẽ diệu.” Tông Mật giải thích (T48. 404c28-a12) “Tri” đây không phải là chứng tri, chẳng phải là thức phân biệt, cũng không phải là “Trí”. Dẫn đoạn cuối của Phẩm Bồ tát Văn minh, kinh *Hoa nghiêm*, Tông Mật giải thích trí và tri khác nhau như thế nào bằng cách chú giải câu hỏi của chư Bồ tát và lời đáp của Bồ tát Văn Thù. Trong đoạn văn trích dẫn sau đây các câu trong dấu ngoặc (...) và chữ nghiêng là lời Tông Mật chú giải.

“Các Bồ tát hỏi: Phật cảnh giới trí, trí nhận thức cảnh giới

*PHÂN BIỆT, NGÔN NGỮ, VÀ TU CHỨNG*

Phật, là gì? (Trí chứng ngộ) Phật cảnh giới tri, tri thức về cảnh giới của Phật, là gì? (Chân tâm bản hữu).

Văn Thù trả lời về trí: Trí của Chư Phật tự tại không bị chướng ngại bởi ba đời (các sự trong quá khứ, hiện tại, vị lai, không sự nào mà Phật trí không thấu suốt cho nên nói là tự tại vô ngại).

Văn Thù trả lời về trí: không phải là cái được nhận thức (biết) bởi thức (không thể lấy thức mà thức, vì thức thuộc phân biệt. Phân biệt tức không phải chân tri. Chân tri duy chỉ là vô niệm, khi ấy mới thấy), cũng không phải là cảnh giới của tâm (không thể dùng trí mà biết/tri. Nếu dùng trí mà chứng, tức thuộc cảnh sở chứng. Chân tri không phải là cảnh giới nên không thể dùng trí mà chứng.)” (T48. 405a7-13. Tuệ Sỹ dịch).

Trong phần câu hỏi của chư Bồ tát, Tông Mật chú giải trí là “trí chứng ngộ” và tri là “bản hữu chân tâm”. Trí, người phàm không có, còn Tri, thời cả phàm lẫn Thánh đều có. Theo cách chú giải các câu trả lời của Bồ tát Văn Thù, “Tri” không phải là một quan năng tri nhận mà “chỉ là cái khiến ta biết”, dùng từ ngữ của Thầy Lê Mạnh Thát nói trong tập *Triết học Thế Thân*: ‘Cái như thế’ (Chân như) này được Thế Thân gọi là “chỉ là cái khiến ta biết”. Đối với Tông Mật, Tri là “liễu liễu thường tri. Cho đến suốt cùng vị lai thường trụ bất diệt, gọi là Phật tánh, cũng gọi là Như Lai tạng, cũng gọi là tâm địa”.

Theo Tông Mật, lý do Đạt Ma và Thần Hội một đảng không nói đến chữ Tri và đảng khác nói đến, chẳng phải vì pháp thuyết khác nhau, mà bởi tại dùng trí phương tiện khéo quán sát hoàn cảnh lịch sử khác nhau vào thời kỳ thuyết pháp. Về quan điểm này, Tông Mật viết trong *Thiền tự* như sau (T48.

405b3-15. Tuệ Sỹ dịch. Các chữ trong dấu móc [...] là do tác giả thêm vào để rõ nghĩa):

“Ở Tây vực sự truyền tâm phần nhiều bao gồm cả kinh luận, không có hai đường. Nhưng phương này (Trung Hoa) mê tâm, chấp văn tự, lấy đó làm giáo thể. Đạt Ma thiện xảo lựa bỏ văn mà truyền tâm. Nêu lên cái danh của nó (tâm là danh) ngầm chỉ thể của nó (tri tức là tâm). Lấy bích quán làm thí dụ để khiến [Huệ Khả] dứt tuyệt các duyên.

[Đạt Ma] Hỏi: ‘Khi các duyên dứt tuyệt, khi ấy có sự đoạn diệt chăng?’ [Huệ Khả] Đáp: ‘Tuy tuyệt các niệm nhưng cũng không phải là đoạn diệt.’ [Đạt Ma] Hỏi: ‘Lấy gì chứng nghiệm?’ [Huệ Khả] Đáp: ‘Rành rành tự biết, lời không thể bắt kịp.’ Sư [Đạt Ma] tức thì ấn chứng rằng: ‘Duy chỉ cái này là tự tánh thanh tịnh tâm, không nên nghi ngờ thêm nữa.’

Nếu sự trả lời [của Huệ Khả] mà không khớp, ấy là bác bỏ bằng các phi khiến cho quán sát thêm, chứ thật sự không nói đến chữ Tri trước [Huệ Khả], đợi đến khi nào [Huệ Khả] tự ngộ thì chứng nghiệm. Đó là thân chứng thể của [Huệ Khả], sau đó mới ấn khả để dứt tuyệt các nghi ngờ khác. Cho nên nói: mặc truyền tâm ấn. Điều nói là mặc, là chỉ cho mặc tri chứ không phải hoàn toàn không nói gì. Sáu đời truyền thừa đều như vậy cả. Cho đến thời của Hà Trạch, nhiều tông khác tranh nhau nổi lên, [Thần Hội] mới nhắm đến sự mặc khế (âm thầm mà khế hội) chứ không đợi gặp cơ duyên. Lại nữa, hãy suy nghĩ về huyền ký của Đạt Ma về sợi tơ (Đạt Ma nói: pháp của ta đến đời thứ sáu thì mạng như sợi tơ treo). Vì e rằng tông chỉ diệt tuyệt nên mới nói rõ rằng một chữ Tri là cánh cửa đi vào mội lẽ diệu.”



### III.

## TÍN, GIẢI, HÀNH, CHỨNG TRONG HOA NGHIÊM

16. Phép đếm Hoa nghiêm
17. Chân như và Duyên khởi
18. Tương giao và Nhất thể
19. Lưới tương giao
  - i. Mạng lưới ngẫu duyên
  - ii. Mạng lưới sống
  - iii. Mạng toàn cầu
  - iv. Thông tin lượng tử
20. Tham Đồng Khế
21. Tổ tín và Giáo tín
22. Đốn ngộ Tiệm tu
23. Hoa nghiêm Nhất thừa Pháp giới đồ

## 16. Phép đếm Hoa nghiêm

### Số đếm: Tự biến hay Cộng biến?

Nhiếp luận thống nhiếp các pháp thành mười một loại, gọi là thức, trong đó có số thức tức thức số mục. Ba loại đầu là 6 căn: thân thức tức cái tổng thể gồm 5 giác quan, thân giả thức là ý ô nhiễm, và thọ giả thức là ý vô gián diệt; loại 4, bỉ sở thọ thức là 6 cảnh; loại 5, bỉ năng thọ thức là 6 thức; loại 6, thể thức là thời gian; loại 7, số thức là số mục; loại 8, xứ thức là thể giới chúng sinh cư trú; loại 9, ngôn thuyết thức là ngôn ngữ xuất từ thấy nghe hay biết; loại 10, tự tha sai biệt thức là bản thân với tha nhân; và loại 11, thiện thú ác thú tử sinh thức là những neo đường sinh tử. Năm loại cuối là chi tiết của 6 căn, 6 cảnh, và 6 thức. Tất cả 11 loại bao gồm hết thấy mọi sự sai biệt của nhân sinh vũ trụ. Mọi sự sai biệt này toàn liên hệ với thức, nên gọi là duy thức, dưới cái dạng gọi là nhiều thứ. (*Nhiếp luận*. Thích Trí Quang dịch giải).

Nói duy thức thời phải nói về a lại da. A lại da là bản chất hiện hữu của sinh mệnh và của môi trường trong đó sinh mệnh tồn tại. A lại da có hai tác dụng: năng trì và năng biến. Năng trì là khả năng duy trì căn thân (thân mệnh) và khí giới (thể giới vật lý). Năng biến là khả năng phát hiện hiện tượng từ chủng tử thành hiện hành. Sự phát hiện này tuân theo nguyên tắc nhân duyên và nghiệp báo. Sinh mệnh và môi trường sinh hoạt của sinh mệnh là những phát hiện của a lại da theo tổng thể những giá trị của nghiệp báo đã qua. Thể giới tánh cảnh, lĩnh vực tự thân của thực tại tức cảnh giới của thực tánh, là thể giới thực tại trong đó thân căn sinh hoạt cũng là một phần của nghiệp báo ấy. Mặc dầu là một phát

hiện từ thức a lại da, thể giới thực tại là một phần của a lại da gọi là tướng phần, là sở duyên nghĩa là đối tượng cho kiến phần của a lại da.

Duy thức học chủ trương sinh mệnh và thể giới là do hai loại thức biến phát hiện tự thành, tự biến tức phát hiện cá nhân và cộng biến tức phát hiện tập thể. Chẳng hạn, tịnh sắc căn là hoàn toàn tự biến, có gốc rễ từ a lại da, được phát hiện thành một phần của sinh mệnh cá nhân, và không liên hệ gì đến kẻ khác. Những pháp khác, như mắt, tai, mũi, lưỡi, óc, v.v... không hoàn toàn là những hiện tượng tự biến. Người khác có thể trông thấy chúng, và chúng có thể ảnh hưởng tới họ. Còn những hiện tượng trời, mây, sông, núi, thời gian, không gian, v.v... thời được xem như là những pháp hoàn toàn cộng biến.

Các a lại da giống nhau về tính chất và tác dụng, bởi vậy chúng có thể tạo nên thể giới tánh cảnh trong đường lối cộng biến, phát hiện cộng đồng. Điều này giải thích sự chung đưng, thụ hưởng, và chia xẻ của những kẻ có cộng nghiệp, nghĩa là có những hành động giống nhau, và nhận chịu những quả báo giống nhau. Thiền sư Nhất Hạnh cho một thí dụ rất dễ hiểu về tự biến và cộng biến. "Nếu chúng ta thắp đây đó trong phòng một trăm cây nến cỡ lớn nhỏ khác nhau, ánh sáng do tất cả những cây nến ấy cung cấp có thể gọi là ánh sáng "cộng biến". Nhưng ta biết mỗi cây nến phát ra ánh sáng riêng của nó, ánh sáng "tự biến". Mỗi cây nến xuất hiện dưới ánh sáng cộng biến, nhưng trước hết là dưới ánh sáng của chính cây nến ấy, ánh sáng từ tự thân nó phát ra và gần gũi thân thiết với nó hơn cả. Khi một cây nến bị thổi tắt, ánh sáng nó không còn hiện hữu, nhưng ánh sáng cộng biến trong phòng vẫn còn. Vì vậy, khi một cá nhân chết đi, thể giới tánh cảnh vẫn còn tồn tại như là sự phát hiện cộng đồng của tất cả các a lại da khác." (*Vấn đề nhận thức trong Duy*

thức học. Thích Nhất Hạnh).

Như vậy, các số nguyên tự nhiên 1, 2, 3, v.v... và hết thảy đối tượng toán học đúng là những pháp hoàn toàn cộng biến, những phát hiện cộng đồng của tất cả các a lại da. Nói theo ngôn ngữ thông thường, những hiện tượng cộng biến như số nguyên tự nhiên là sản phẩm của kết quả tương giao giữa tâm thức cá nhân, xã hội, và thể giới vật lý. Các đối tượng toán học phát hiện từ văn hóa và lịch sử nhân loại, văn hóa và lịch sử nhân loại nảy sinh từ thân tâm con người và môi trường sinh vật lý học của nó. Do đó ngôn ngữ toán học ứng hợp với thể giới tánh cảnh (thực tại) cũng giống như phổi của chúng ta ứng hợp với bầu khí quyển quanh trái đất.

Giải thích sự phân biệt thực tại xã hội và thực tại tâm vật, nhà khoa học xã hội Pháp Émile Durheim viết: "Lẽ lối hành động và suy tư tập thể có một thực tại nằm ngoài cá nhân mà cá nhân tùy thuận mỗi giây mỗi phút. Các lẽ lối suy tư và hành động hiện hữu là do nơi bản tính của chúng. Cá nhân nhận thấy chúng đã được tác thành và không thể hành động như về không có chúng hay khác với hình thái chúng đương hiện. ... Lẽ dĩ nhiên cá nhân có một vai trò trong sự phát khởi chúng. Nhưng để cho một sự kiện xã hội hiện hữu, nhiều cá nhân tối thiểu phải góp phần hành động của mình; và chính do hành động kết hợp như vậy mới tạo ra một sản phẩm mới. Vì sự tổng hợp tác thành bên ngoài mỗi một chúng ta (bởi vì có nhiều tâm thức tham dự), kết quả tất nhiên là thiết định bên ngoài chúng ta một số cách thức hành động và phán đoán không tùy thuộc ý muốn cá biệt riêng rẽ." (*The rules of sociological method*. 1938. Émile Durkheim)

"Có hai lớp trạng thái tâm thức khác nhau về nguồn gốc và bản tính, và về kết quả nhắm tới. Một lớp biểu thị các cơ thể của chúng ta và đối tượng các cơ thể ấy trực tiếp liên hệ



nhiều nhất. Hoàn toàn cá nhân, các trạng thái tâm thức thuộc lớp này nối kết chúng ta duy chỉ với chúng ta, và chúng ta không thể tách chúng ra khỏi chúng ta như không thể tách chúng ta ra khỏi thân thể chúng ta. Các trạng thái tâm thức thuộc lớp thứ hai thời trái lại đến với chúng ta từ xã hội; chúng chuyển xã hội vào trong chúng ta và nối kết chúng ta với cái gì đó vượt quá chúng ta. Với tính cách tập thể, vô nhân cách, chúng xoay chúng ta hướng về những mục đích chung với những người khác; chỉ qua chúng và chúng mà thôi chúng ta mới có thể truyền thông với kẻ khác... Tóm lại, tính nhị nguyên ấy tương ứng với cuộc sống song phương chúng ta đang sống: một diện thuần túy cá nhân và có gốc rễ trong cơ thể chúng ta, diện kia có tính cách xã hội và không gì khác là sự thân triển của xã hội." (*Essays on Sociology and Philosophy*. 1964. Émile Durheim).

Vào cuối đời Carl Jung dự định nghiên cứu tường tận sự tương quan liên hệ giữa số và nguyên lý đồng thời tương ứng. Theo ông, số không phải chỉ là khái niệm do tâm thức thi thiết, mà còn là một nguyên hình, nghĩa là một thành phần cấu tạo của thiên nhiên: "Số là một nguyên hình của trật tự đang ở trong quá trình trở thành thức." (Number is an archetype of order that is in the process of becoming conscious).

Hãy dùng số "2" làm thí dụ. Nó có hai vai trò trong ngôn ngữ, có khi là một hình dung từ, có khi là một danh từ. Trong một câu chuyện về kinh nghiệm toán, có hai khủng long tìm đến một hồ nước vào thời kỳ Jura và gặp hai khủng long khác đang vui chơi đùa vẫy nước, như vậy là có bốn khủng long ở tại hồ nước mặc dầu không một người nào ở đó để suy ra "2+2=4". Martin Gardner, nhà báo chuyên vấn đề toán, bảo rằng đó là bằng chứng 2+2 thật bằng 4 trong thực

tế, không phải chỉ là một tác dụng của thức, mà thật sự  $2+2=4$  là một định luật của thiên nhiên, độc lập với tư duy của con người.

Trong "hai khủng long", chữ "hai" là một hình dung từ tập thể (collective adjective). Câu "hai khủng long cộng hai khủng long bằng bốn khủng long" là một mệnh đề về khủng long. Khi tôi nói: "Hai đối tượng riêng biệt, tạm thời tồn tại, và đồng thời có mặt, góp lại với hai đối tượng khác thành ra bốn đối tượng như thế" là tôi đang muốn phát biểu phần nào ý nghĩa về tính cách tương giao giữa các đối tượng riêng biệt, tạm thời tồn tại, và đồng thời có mặt. Câu nói đó là một mệnh đề trong khoa vật lý học sơ cấp. Điều đáng lưu ý là trong trường hợp đối tượng riêng biệt, tạm thời tồn tại, và đồng thời có mặt, thời kinh nghiệm cho biết  $2+2=4$ .

Đối lại, câu "hai là một số nguyên tố nhưng bốn là số hợp" là một mệnh đề về số trừu tượng trong khoa số học sơ cấp. Ở đây, "hai" và "bốn" là danh từ, chứ không phải hình dung từ. Chúng biểu thị số trừu tượng là những khái niệm. Đó là những khái niệm đối tượng mà mọi người hiểu biết số học sơ cấp thừa nhận ý nghĩa và được diễn tả bởi các tiên đề và định lý quen thuộc.

Những hình dung từ tập thể hay "số đếm" (counting numbers) đều hữu hạn. Giới hạn là số đếm lớn đến nỗi không ai có thể đếm thấu. Tuy nhiên không có số nào là số đếm cuối cùng. Nếu đếm lên chẳng hạn, đến một tỷ thời vẫn có thể đếm tới một tỷ cộng một, luôn luôn ở trong tình trạng gọi là tiềm thế vô hạn. Trong số học trừu tượng, hai tính chất, hữu hạn và tiềm thế vô hạn, mâu thuẫn nhau, bởi vậy số đếm không thể là số trừu tượng.

Bây giờ chọn số trừu tượng 10 lũy thừa 10 lũy thừa 10

(1010<sup>10</sup>). Ta có thể chứng minh một vài tính chất của số này, ví như: “Số này chỉ có hai thừa số nguyên tố là 2 và 5 mà thôi”. Nhưng không ai có thể đếm thâu số này. Nói cách khác, không có số đếm nào bằng một số như vậy.

Thời xưa, người Hy Lạp đã phân biệt số đếm (hình dung từ tập thể) và số trừu tượng (danh từ), gọi chúng là arithmos và logistiké. Như vậy, “hai” và “bốn” đều có hai nghĩa, số đếm hay số trừu tượng. Công thức  $2+2=4$  cũng có hai nghĩa. Nghĩa đầu là về đếm, về cách tương giao giữa các đối tượng riêng biệt, tạm thời tồn tại, và đồng thời có mặt. Theo nghĩa thứ hai thời đó là một định lý số học, số học Peano chẳng hạn. Thường không nhận thấy sự khác biệt giữa số đếm và số trừu tượng thời đó là do tính chất hàm hồ của ngôn ngữ. Số trừu tượng sinh xuất từ số đếm. Trong một tiến trình trừu tượng hóa, số đếm lia xa sự vật cụ thể và số trừu tượng phát hiện trong tâm não những người hiểu biết số học sơ cấp như là những phát hiện cộng biến. Theo Duy thức, mỗi chủng tử của các pháp đều có thể là bản hữu hay tân huân. Chủng tử số thức cũng vậy, số đếm là do chủng tử bản hữu và số trừu tượng là do tân huân.

**Đếm lên: trí sai biệt, đếm xuống: trí bình đẳng.**

Trong tác phẩm *Hoa nghiêm nhất thừa thập huyền môn*, Trí Nghiêm, kế tổ của Hoa nghiêm tông, đã dùng phép đếm từ một đến mười làm thí dụ để minh giải nguyên lý Pháp giới duyên khởi. Ngài tựa trên bài kệ sau đây của Tinh Tấn Lâm Bồ tát, kinh Hoa nghiêm, Phẩm 20 - Dạ Ma cung kệ tán:

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

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

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

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

Trí Nghiễm cắt nghĩa: “Thí dụ phép đếm đến mười cho thấy hai mặt của một và nhiều, dị thể và đồng thể. Mặt dị cũng có hai mặt:

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

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

Về đồng thể: Mặt đồng này giống mặt dị kia là làm sáng tỏ ý nghĩa của nhiều trong một, một trong nhiều, một là nhiều, nhiều là một. Bây giờ nhằm giải thích “trong một”, thời phải cắt nghĩa rõ ràng phép đếm lên đếm xuống, trong đó có tiến có thoái, mỗi hướng gồm mười diện. Giả sử mô tả tiến trình một cách tóm lược thời khi nói đến một và mười, trong một có mười là bởi tại một và mười do tương y tương đối mà thành, vì không có mười thời một không thành được, và cũng vậy, với hai, ba, v.v.... Trong trường hợp mười đồng nhất một cũng lý luận như thế.”

Phép đếm đến mười của Trí Nghiễm được Pháp Tạng áp dụng một cách cụ thể vào “Phép đếm mười tiên” (Số thập tiên pháp) để chứng minh tánh đồng nhất là kết quả của quan hệ tương y tương đối trong *Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tễ chương*.

### **Phép đếm mười tiên của Pháp Tạng.**

Kinh nghiệm cho thấy trí Bát-nhã chỉ thực chứng đối tượng cứu cánh mà thôi chứ không chứng kiến và tri nhận các hiện tượng tục ước. Nghĩa là, trí Bát-nhã tuy chứng ngộ tánh

Không nhưng trong giây phút chứng ngộ không thấy xuất hiện những hiện tượng tục ước như sắc tướng, sinh khởi, hoại diệt, .... đồng thời với tánh Không của chúng. Tự thân và tha thể không thể thực chứng cùng một lúc, trực thị Chân tâm thời không còn thấy trần giới, theo đuổi trần giới thời không thể giác ngộ. Bởi thế khi nghe nói Phật thuyết kinh Hoa nghiêm trong đại định, có người hỏi: “Làm thế nào Phật nhập định Hải âm mà có thể trong một lúc đồng thời diễn thuyết 10x10 pháp môn? Trong tam muội, cả chúng sinh lẫn thế giới đều tiêu biến thời Phật nói pháp là nói cho ai?”

Để giải đáp thắc mắc trên Pháp Tạng triển khai thuyết đếm mười tiên (số thập tiên pháp). Pháp Tạng ví quan hệ giữa Phật và thế gian giống như giữa Một và Tất cả. Đếm từ một lên là hướng tới thế giới sai biệt, đếm lui lại một là trở về pháp bình đẳng của chư Phật, hướng đến cảnh giới của Như Lai. Thường khi đang đếm tới thời không thể đồng thời đếm lui hay ngược lại. Duy chỉ có đức Phật trong tam muội mới có thể đồng thời vừa đếm tới vừa đếm lui cùng một lúc, nghĩa là đồng thời quán được tánh Không mà vẫn ở trong trạng thái thấy biết mọi pháp. Chỉ có Phật trí mới đủ khả năng trực nhận đồng thời tục đế lẫn chân đế, thấy biết cùng một lúc mọi hiện tượng tục ước và tánh Không của chúng. Chỉ có chư Phật mới có một cái nhìn viên dung kết hợp hiện tượng và bản thể, tục đế và chân đế, không thiên chấp.

Sở dĩ không trực ngộ cùng một lúc cả thể tục đế (hiện tượng) lẫn chân đế (tánh Không của hiện tượng) là do đối với toàn thể cảnh giới sở tri, trí Bát-nhã chưa phải là cái trí thấy biết tinh tế không còn vướng mắc không còn chướng ngại. Đây là trí Bát-nhã thành tựu ở Bồ tát địa thứ sáu, Hiện tiền địa. Trên lộ trình Bồ tát đạo, sau khi hoàn tất sáu sự tu học: thí độ, giới độ, nhẫn độ, tiến độ, định độ, và tuệ độ, Bồ tát chứng Bát-

nhãBa la mật tức trí Bát-nhã. *Kinh Bát-nhã* chắm dứt ở đỉnh cao là trí Bát-nhã. *Kinh Hoa nghiêm đi xa hơn. Nhằm thực hiện tinh thần Đại thừa chân không diệu hữu, thượng cầu bồ đề hạ hóa chúng sinh, kinh Hoa Nghiêm* triển khai thêm bốn pháp Ba la mật: phương tiện, nguyện, lực, và trí. Theo *kinh Giải thâm mật*, bốn độ này làm sự hỗ trợ cho sáu độ kia, thành cái gọi là Mười Ba la mật. Phương tiện độ làm sự hỗ trợ cho ba độ đầu, thí độ, giới độ, nhẫn độ; nguyện độ làm sự hỗ trợ cho tiến độ; lực độ làm sự hỗ trợ cho định độ, trừ hẳn phiền não, thành đạt tịnh lự biết cả tục đế lẫn chân đế và tịnh lự dẫn ra lợi ích chúng sinh. Cuối cùng, trí độ làm sự hỗ trợ cho tuệ độ và do trí độ mà Bồ tát hiểu rõ các pháp, giữ vững Trung đạo, không chán sinh tử, không ham niết bàn, có đại xả tâm, thương xót chúng sinh. Từ đó mới có thể dẫn ra cái tuệ xuất thế tức Phật trí (*Jnàna*). Khác với trí thuần lý của Bồ tát chứng Bát-nhã Ba la mật ở địa thứ sáu, “trí tuệ nơi quả vị Phật trí thấy hết mọi sự trong không thời gian, vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt” (*Thiền luận*, D. T. Suzuki, Tập Hạ).

Sau đây là những đoạn văn trong Ngũ giáo chương do Thầy Tuệ Sỹ dịch giải, liên hệ đến phép đếm mười tiên.

*Hoa nghiêm Nhất thừa giáo*, quyển 4:

Phần thứ 10, nghĩa lý phân tề, có 4 môn: 1. Ý nghĩa đồng dị của ba tính (biến kế, y tha, viên thành thật); 2. Sáu nghĩa pháp của duyên khởi nhân môn; 3. Pháp vô ngại của Thập huyền duyên khởi; 4. Nghĩa viên dung của sáu tướng.

Trong đó, mục 3, Thập huyền duyên khởi vô ngại pháp môn phân làm hai đoạn: 1 Trình bày quả chứng, tức cảnh giới của Mười Phật; 2. Tùy nhân, ước duyên, biện giáo nghĩa, nói về

cảnh giới Phổ Hiền. Giáo nghĩa quả chứng là viên dung tự tại, nhất tức nhất thiết, nhất thiết tức nhất. Để giải thích ý nghĩa này, Nhất thừa giáo nêu thí dụ phép đếm 10 tiên.

(T. 45, 1866, 503b) "Dùng thí dụ để trình bày, ở đây là phép đếm 10 tiên (số thập tiên pháp). Nói là 10, để phù hợp với ý nghĩa viên giáo (tròn đầy), nêu rõ lý vô tận. Trong đây có hai: 1. dị thể; 2. đồng thể. Sở dĩ có hai môn này là vì trong các duyên khởi môn đều có hai nghĩa: 1. Không hỗ tương quan hệ (bất tương do nghĩa); bởi vì mỗi cái tự thân đầy đủ các phẩm tính (cụ đức), như trong nhân không cần hội đủ duyên (bất đãi duyên). 2. Hỗ tương quan hệ (tương do nghĩa), như cần hội đủ các duyên vậy. Nghĩa đầu là đồng thể; nghĩa sau là dị thể. Trong dị thể, có hai môn: tương tức và tương nhập."

... ..

### 1. Dị thể.

"Trong đây, trước hết nói về tương nhập. (T. 45, 1866, 503b24 - 503c25)

Thứ nhất, đếm số 10 theo chiều lên (hướng thượng). 1 là 1, đó là số cơ bản. Vì sao? Vì duyên thành vậy. Cho đến, 10 là 10 trong 1. Vì sao? Nếu không có 1, thì 10 bất thành. 1 tức toàn có lực nên bao hàm 10 vậy; tuy nhiên, 10 vẫn không phải là 1. Chín số còn lại cũng vậy. Mỗi mỗi đều có 10. Chuẩn theo đó mà biết.

Đếm số 10 theo chiều xuống (hướng hạ), cũng có 10 môn. 1 là 10 tức bao hàm 1. Vì sao? Vì duyên thành vậy. Nếu không có 10 tức 1 bất thành. Tức 1 toàn vô lực nên quy về 10; nhưng 1 vẫn không phải là 10. Số còn lại, suy diễn theo đây mà rõ.



Như vậy, trong hai môn căn bản (gốc) và chi ngọn (ngọn), mỗi môn đủ cả 10 môn. Còn lại, trong mỗi một tiền, chuẩn theo đây mà suy diễn.

Trên đây là ước theo dị môn quan hệ lẫn nhau mà nói.

Hỏi: Đã nói là 1; làm sao có thể trong 1 có 10?

Đáp: Trong pháp đại duyên khởi đà-la-ni, nếu không có 1, tức thì tất cả (nhất thiết) bất thành. Xác định biết như vậy. Nghĩa này là thế nào? Cái gọi là 1, không phải tự tính của nó là 1, vì do duyên thành. Cho nên, trong 1 có 10, là do duyên mà thành 1. Nếu không vậy, tự tính không do duyên khởi nên không thể nói đến số 1. Cho đến 10, không phải tự tính là 10. Vì do duyên thành. Trong 10 mà có 1, đó là cái 10 do duyên thành, vô tính. Nếu không vậy, tự tính, không duyên khởi, không thể nói đến số 10. Cho nên, tất cả duyên khởi đều không phải tự tính. Vì sao? Bất cứ khi nào, loại bỏ duyên là 1 thì tất cả (nhất thiết) bất thành. Cho nên trong 1 tức đủ cái nhiều, như thế mới gọi là cái 1 duyên khởi.

Hỏi: Nếu loại bỏ duyên 1 tức bất thành, đây là vô tính. Không có tự tính, làm sao có thể thành duyên khởi của một và nhiều?

Đáp: Chỉ do vô tính mà có thể thành duyên khởi một-nhiều. Vì sao? Do bởi duyên khởi này là yếu tính chân thực của pháp giới, nên cảnh giới của Phổ Hiền mới có đầy đủ phẩm tính, tự tại vô ngại. Kinh Hoa nghiêm nói: Bồ tát khéo quán pháp duyên khởi, trong một pháp mà thấu hiểu nhiều pháp; trong nhiều pháp mà thấu hiểu một pháp. Do đó mà biết, 1 trong 10, 10 trong 1, tương dung vô ngại, mà cái này vẫn không phải là cái kia (bất tương thị). Trong phạm trù số 1 (nhất môn) đầy đủ cả 10 nghĩa. Rõ ràng, trong phạm trù số 1 (nhất môn) có vô tận nghĩa. Các phạm trù (môn) khác cũng

vậy.

Hỏi: Trong số 1, có bao hàm cùng tận số 10 không?

Đáp: Cùng tận và không cùng tận. Vì sao? 1 trong 10, cho nên cùng tận. 10 trong 1, cho nên không cùng tận.

Điều lý của duyên khởi là như vậy.”

Đoạn sau đây nói về tương tức (T. 45, 1866, 503c25 – 504a22)

"Trong đây, có hai phương diện (môn), theo chiều đi lên (hướng thượng), và theo chiều đi xuống (hướng hạ). Trong trường hợp đầu, có 10 môn: 1 là 1. Vì sao? Duyên thành, cho nên 1 tức là 10. Vì nếu không có 1 thì không có 10. Do bởi 1 có tự thể (hữu thể), còn lại thấy đều không; cho nên, 1 này chính là 10. Theo chiều đi lên như vậy cho đến 10, chuẩn theo đó mà suy diễn.

Theo chiều đi xuống cũng có 10 môn: 1 là 10. Duyên thành, cho nên 10 tức là 1. Nếu không có 10, tức là không có 1. Do bởi 1 là vô thể, còn lại là hữu; cho nên, 10 này tức là 1. Theo chiều hướng hạ như vậy, cho đến 1, cũng chuẩn theo đó mà suy diễn.

Do ý nghĩa này, nên biết, mỗi một tiền là nhiều tiền.

Hỏi: Nếu 1 không tức là 10, có sai lầm gì?

Đáp: Nếu 1 không tức là 10, có hai sai lầm. Sai lầm thứ nhất là không thành 10 tiền. Vì nếu 1 không tức là 10, nhiều cái 1 cũng không thành 10; vì mỗi cái 1 đều không phải là 10. Nay đã có thể thành 10, cho thấy rõ 1 tức là 10 vậy. Sai lầm thứ hai là 1 không thành 10. Nếu 1 không tức là 10, 10 không thể thành. Do không thành 10, nghĩa 1 cũng không thành. Nếu không có 10, thì đó là 1 của cái gì? Nay đã có 1,

cho thấy rõ 1 tức 10.

Lại nữa, nếu không tương tức (cái này tức là cái kia), trong duyên khởi môn, hai nghĩa Không và Hữu sẽ không hiện tiền, như vậy là sai lầm lớn. Như khái niệm về tự tính, v.v..., suy nghiệm rõ thì có thể biết.

Tiếp theo là phương diện đồng thể (Đồng thể môn), chuẩn theo đây mà rõ. Các môn khác cũng chuẩn theo đó mà suy diễn.

Hỏi: Nếu 1 tức 10, nó không phải là 1. Nếu 10 tức 1, nó cũng không phải 10.

Đáp: Chính vì 1 tức 10 nên gọi nó là 1. Nói là 1, không phải cái đó là 1. Do duyên thành, vô tính, nên nó là 1. Vì chính 1 này tức là nhiều nên gọi nó là 1. Nếu không như vậy, nó không được gọi là 1. Vì nó không có tự tính. Không duyên, không thành vậy.”

## 2. Đồng thể môn. (T. 45, 1866, 504b07 – 504c08)

“Cũng có hai nghĩa: Một, 1 trong nhiều; nhiều trong 1. Hai, 1 tức nhiều, nhiều tức 1.

Một, 1 trong nhiều; nhiều trong 1.

A. 1 trong nhiều, có 10 môn bất đồng: 1 là 1. Do duyên thành nên nó là số cơ bản; trong 1 đủ 10. Bởi vì, đây là 1 tiền, mà tự thể là 1. Rồi nó lại là 1 (đơn vị) cho số 2; tức là 2 (lần) cái 1. Cho đến, nó là 1 (đơn vị) cho 10; tức là 10 (lần) cái 1. Như vậy, trong cái 1 này, chính tự nó có đủ 10 cái 1. Dù vậy, 1 vẫn không phải là 10. Vì đây chưa phải là phạm trù tương tức (tức môn).

Đồng tiền số 1 đã vậy; còn lại, 2,..., 9, cũng đều như vậy. Chuẩn theo đó mà suy.

B. nhiều trong 1, cũng có 10 môn: 1 là 10. Duyên thành, cho nên 1 trong 10. Do cái 1 này làm 1 (đơn vị) cho 10. Tức là, cái 1 ban đầu là 1 trong 10 lần 1. Ngoài cái 10 lần 1, không có cái 1 ban đầu. Cho nên, cái 1 này chính là 1 trong 10. Dù vậy, 10 vẫn không phải là 1. Trở xuống: 9, 8, ..., 1, cũng vậy; chuẩn theo đó mà suy diễn.

Hỏi: trường hợp này cùng với dị thể trên kia, khác nhau chỗ nào?

Đáp: Trong phạm trù dị thể trên kia, cái 1 ban đầu đối chiếu 9 cái sau là dị môn tương tức (cái này tức cái kia trong phạm trù cá thể dị biệt). Ở đây, trong phạm trù đồng thể này, trong 1 đủ cả 10. Không phải do quan hệ thứ tự trước sau trong phạm trù dị thể.

Hai, 1 tức 10 (nhiều), 10 (nhiều) tức 1.

Cũng có 2 môn:

A. 1 tức 10 cũng có 10 môn bất đồng. 1 là 1; vì duyên thành. 1 tức 10, vì do chính 10 (lần) cái 1 này là cái 1 ban đầu; và vì không có tự thể riêng biệt. Cho nên, 10 chính là 1 vậy. 9 số còn lại cũng vậy.

B. 10 tức 1 cũng có 10 môn bất đồng. 1 là 10; do duyên thành, 10 tức 1. Vì cái 1 ban đầu kia chính là 10, chứ không có cái 1 nào nữa của chính nó. Cho nên, chính cái 1 ban đầu là 10 vậy. 9 số còn lại cũng vậy.

Hỏi: Trong đồng thể này, 1 tức 10, đó chỉ bao hàm trong số 10 thôi hay bao hàm cho đến vô tận?

Đáp: Tùy theo trí mà thành; cần thiết 10 tức 10, hay cần thiết vô tận tức vô tận. Như vậy, tăng hay giảm vận hành tùy theo trí. 10, như đã giải thích trên. Vô tận, đó là, trong phạm trù 1 có 10. Nhưng cái 10 này tự nó tiến vào tương tức, tương

nhập, trùng trùng thành vô tận. Tuy nhiên, vô tận trùng trùng này cũng được bao hàm ngay trong phạm trù ban đầu vậy.”

Với khái niệm đồng thời đếm lên và đếm xuống, phép này giúp ta thông đạt ý nghĩa của Hải ấn tam muội, trong đó chẳng hề rời tuyệt đối vô sai biệt của tánh Không, mà vẫn có thể chứng kiến mọi sự sai thù, biến động của thế giới hiện tượng. Sau đây là đoạn văn (T. 45,1866, 482b21 - 482c04) trong Ngũ giáo chương do Thầy Tuệ Sỹ dịch giải, nói về trong hai tuần thất đầu sau khi mới thành đạo, Phật ở trong định Hải ấn mà thuyết pháp.

"Trong định hải ấn, diễn thuyết đồng thời 10 (lần) mười pháp môn, chủ bạn đầy đủ (tính thống nhất của chủ thể - khách thể), viên thông tự tại; bao trùm nơi 9 thế x 10 thế (cộng với căn bản 10 = 10 x 10 thế), suốt tất cả cảnh giới vi tế của mạng lưới nhân-đà-la. Tức là, ngay chính nơi thời gian này mà tất cả sự lý của nhân quả, tất cả pháp môn trước và sau, cho đến đời tối hậu với sự thấy nghe xá-lợi được lưu thông; hết thấy sự ấy đồng thời hiển hiện. Vì sao? Vì giản nở và co rút (thư quyền) một cách tự tại. Ở đây, co rút chính là giản nở; giản nở chính là co rút. Vì sao vậy? Vì đồng nhất duyên khởi, không có tướng hai, nhị nguyên tính. Kinh (Hoa nghiêm) nói: trong một hạt bụi mà thể hiện tất cả Phật sự suốt cả ba thời, v.v... Trong một niệm mà hiện thành tám tướng thành đạo, cho đến nhập niết bàn, lưu thông xá lợi, v.v... Chi tiết như được nói trong Kinh. Do đó, căn cứ trên nhận thức phổ quát này (phổ văn: nghe khắp), tất cả Phật pháp được bao gồm trong tuần thất thứ hai. Trong một thời mà sự thuyết có thứ tự trước sau; thứ tự trước sau được thuyết trong một thời. Như phương pháp ấn (đóng dấu ấn) của thế gian; khi đọc văn thì cú nghĩa có thứ tự trước sau; nhưng khi ấn thì đồng thời hiển hiện. Lý tính của thứ tự

trước sau và đồng thời không mâu thuẫn lẫn nhau."

Một số thắc mắc nhân đọc đoạn văn trên được Thầy Tuệ Sỹ giải thích như sau.

Hỏi: Thế nào là "cho đến đời tối hậu với sự thấy nghe xá-lợi được lưu thông"? "xá lợi lưu thông" nghĩa là gì?

Đáp: Sau khi Phật đã nhập Niết-bàn, tất cả đều trở thành tịch diệt, không còn gì tồn tại, nhưng xá-lợi tức tro cốt vẫn còn được lưu truyền phổ biến. Nghĩa là, những sự việc xảy ra trong lúc Phật tại thế và sau khi Phật đã nhập Niết-bàn rất lâu, cho đến thời tận thế, tất cả đều hiển hiện đồng thời: tất cả sự lý nhân quả, hết thấy pháp môn trước và sau, đồng nhất thời hiển hiện.

Hỏi: Kinh nói: "... Trong một niệm mà hiện thành tám tướng thành đạo, cho đến nhập niết bàn, lưu thông xá lợi, v.v...". "Tám tướng thành đạo, cho đến nhập niết bàn" nghĩa là gì? Trong Phẩm nào kinh *Hoa nghiêm* nói như vậy?

Đáp: Tám tướng thành đạo chỉ tám sự kiện quan trọng trong đời đức Phật Thích-ca: 1. Đâu-suất giảng thân, 2. Ma-da thai tạng (thác thai), 3. Lâm tì ni viên vô ưu thọ hạ thị hiện đản sinh (giáng sinh), 4. Tỷ dạ du thành thanh sơn đoạn phát (xuất gia), 5. Hàng phục ma quân (hàng ma), 6. Đổ tinh thành đạo (thành đạo), 7. Sơ chuyển Pháp luân (thuyết pháp), 8. Sa-la song thọ thị hiện Niết-bàn (Niết-bàn). Thị hiện tám tướng thành đạo hình như không phát xuất từ kinh *Hoa nghiêm*, mà từ các Luận về sau như *Nhiếp đại thừa*, *Thập địa kinh luận*. Theo Mochiyuki (*Phật giáo Đại từ điển*), thuyết "bát tướng" này bắt đầu từ thời đại của Vô Trước trở đi.

Hỏi: Có hai câu chữ Hán: "Thư tác cai ư cửu thế, quyển tắc tại ư nhất thời" (T45n1866 p0482b25 - p0482b26) nên dịch như thế nào? Phải hiểu như thế nào để đi đến ý của câu "co

rút chính là giãn nở, giãn nở chính là co rút"? Hai cụm chữ "cửu thể" và "nhất thời" liên hệ với nhau có phải như "lý tính của thứ tự trước sau và đồng thời không mâu thuẫn lẫn nhau"?

Đáp: Hán: "thu" là trải ra (stretching, spreading, developing), chỉ sự triển khai theo hướng tăng gia. Hán: "quyển" là cuốn lại, chỉ sự giản lược theo hướng giảm thiểu hay giảm trừ. Cửu thể: trong ba thời, mỗi thời lại chia thành ba thời, tổng cộng thành 9 thời: 1. Quá khứ của quá khứ, 2. Hiện tại của quá khứ, 3. Vị lai của quá khứ, ...

Quan niệm về thời gian, khi được triển khai thì thành 9 (thu); khi được thống nhất thì trở thành một (quyển). Phật thuyết pháp có thứ tự trước sau nhưng xét theo lý thì trước và sau xảy ra trong nhất thời. Pháp được thuyết trong nhất thời nhưng vẫn có thứ tự trước sau. Như phương pháp in (ấn văn). Khi đang in, cú nghĩa theo tuần tự trước sau xuất hiện; khi in và đọc xong, văn nghĩa đồng nhất thời hiển hiện. Trong thí dụ hải ấn, khi in thời khắc chữ theo thứ tự; khi đọc cũng theo thứ tự, nhưng khi hiểu thời đồng loạt và đồng thời.

Để tóm tắt, đây là những nét chính yếu của phép đếm Hoa nghiêm: đếm lên là trí sai biệt, đếm xuống là trí bình đẳng. Sai biệt thời đếm nhiều, bình đẳng thời đếm một. Trong Hải ấn tam muội, đếm lên đếm xuống cùng một lúc. Vì đồng nhất duyên khởi, giãn nở chính là co rút, co rút chính là giãn nở. Lý tính của thứ tự trước sau và đồng thời không mâu thuẫn lẫn nhau.

Ý nghĩa tương giao nhất thể, hỗ tức hỗ nhập của phép đếm Hoa nghiêm được tìm thấy bao hàm trong các thuyết về mạng lưới (networks) hiện đang được khai triển với sự phối hợp của nhiều ngành khoa học, như vật lý học, sinh học, y

khoa, tâm lý học, xã hội học, kinh tế học, chính trị học, sinh thái học, tín học, v.v.... Các lý thuyết này tìm cách sử dụng toán học giải thích sự sinh khởi các mẫu hình tổ chức, các cấu trúc năng động, và các tiến trình tự hội tập và tự phối trí trong thương mại, trong khoa học, và trong cuộc sống hằng ngày.

**Tổng thể hòa điệu: một hiện tượng tất nhiên.**

Phép đếm mười tiên của Pháp Tạng thuyết giải tiến trình duyên khởi của vạn hữu, theo đó Pháp giới được thành lập tựa trên hai nguyên lý, nguyên lý hỗ tức và nguyên lý hỗ nhập. “Hỗ tức” phổ diễn ý nghĩa của câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong *Tâm kinh*. “Hỗ nhập” vẽ ra ba công thức: đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung để thuyết minh lý duyên khởi. Không có sự vật nào hiện hữu độc lập, có sẵn định tánh nơi bản thể của nó. Vạn hữu khởi lên đồng thời, nương tựa lẫn nhau, ảnh hưởng lẫn nhau, cái này không chướng ngại sự hiện hữu và hoạt động của những cái kia, do đó tạo ra một bản đại hòa tấu vũ trụ của tổng thể hòa điệu. Đúng trên quan điểm viên dung, “hỗ nhập” miêu tả tính cách tương quan vô tận và vô ngại, “hỗ tức” miêu tả tính cách không phân biệt, không sai khác của vạn hữu.

Gần đây, trong thập niên qua, các nhà khoa học lưu tâm nghiên cứu tánh đồng nhất của một số hiện tượng rất phổ biến trong thiên nhiên, có tính cách huyền bí, từ hiện tượng hàng vạn đom đóm đồng bộ lóe sáng trong đêm thành nhịp sóng của một thác đổ, hiện tượng hàng ngàn tế bào kích thích nhịp đập (pacemaker cells) của tim tự động khử cực (depolarization; tác dụng giám điện thế xuyên qua màng tế bào) đồng loạt dẫn khởi sự co cơ làm tim đập theo đúng một nhịp không thay đổi phút này qua phút khác, ít nhất ba tỷ lần



trong suốt một đời người, hiện tượng nhất tề phù hợp pha (phase coherence) của một tia laser do hàng tỷ nguyên tử đồng thời xung động, phát khởi quang tử trùng pha và đồng tần số, cho đến hiện tượng mặt trăng quay chung quanh địa cầu cùng một chu kỳ khi nó quay chung quanh trục của nó, vì thế cho nên luôn luôn ta chỉ thấy một phía không thay đổi của mặt trăng, phía thẳm Cuội ngồi gốc cây đa. Nhìn qua các hiện tượng sai khác ấy thời không thấy có gì chứng tỏ chúng tương quan liên hệ với nhau. Kỳ thật, chúng hiển thị hai nguyên lý hỗ tức và hỗ nhập, nối kết nhau ở một tầng mức sâu thẳm qua những quan hệ duy chỉ ngôn ngữ toán học mới có thể hình dung và diễn tả được. Tất cả các hiện tượng nêu trên là những biến thái của cùng một đề tài toán học: tánh tự tổ chức, tự tạo tự sanh, sự đột khởi trật tự từ hỗn độn. Xin lưu ý ở đây hỗn độn (chaos) không có nghĩa là hoàn toàn vô trật tự như thường hiểu. Hỗn độn theo nghĩa toán học là một trạng thái tưởng như ngẫu nhiên nhưng kỳ thật phát khởi từ những định luật không ngẫu nhiên. Vì thế, hỗn độn chiếm một vị trí lưng chừng giữa trật tự và vô trật tự, không ổn định trên bề mặt, nhưng ẩn tàng một mẫu hình thần bí và điều khiển bởi những qui luật cứng rắn. Có thể tiên đoán trong ngắn hạn, nhưng không thể tiên đoán trong dài hạn. Hỗn độn thời phi tuần hoàn. Thí dụ: Xem Hiệu quả bướm đập cánh Lorenz, bài *Hữu thể và Thời gian*.

Các nhà khoa học trong nhiều ngành riêng biệt bắt đầu nhận thức các hiện tượng nói trên chính là những mạng lưới tự trị (autonomous), tự tổ chức (self-organization), tự tạo tự sinh (autopoietic, self-making networks) trù xuất từ Pháp giới trùng trùng duyên khởi. Đến nay, công trình phân tích và dự đoán định lượng về cấu trúc và vận hành của các mạng lưới tự trị đạt được nhiều thành tích đáng kể. Do đó, các nhà khoa học tin rằng công cuộc nghiên cứu và khám phá các thuyết

về mạng lưới tự trị sẽ đem đến kết quả lớn lao là cải biến hoàn toàn kiến thức về mọi mặt, từ vật lý toán học đến tế bào sinh học, đến cả khoa học xã hội, giúp giải đáp phần nào những câu hỏi như: Làm thế nào có thể mô tả tánh phức tạp của cấu trúc các mạng? Sắc thái mới mẻ nào hiện khởi khi đem những hệ thống động lực học móc nối chặt vào nhau thành những mạng lưới đa phức? Các câu trả lời không hạn cục tùy thuộc những tính chất riêng của các mạng, mà trái lại dẫn khởi các nguyên lý có tính cách nhất ban, thích ứng với hầu hết các hệ thống của sự sống, như các mạng thức ăn, cộng đồng vi khuẩn, các mạng chuyển hóa, các hệ gen, các mạng phát điện, mạng Internet, và các mạng xã hội.

Hai diện của mạng lưới tự trị được quan tâm nhiều nhất là diện đồng thời câu khởi hay tính phát đồng bộ (synchronization) và diện giao liên nối kết (connectedness). Đồng thời câu khởi hay tính phát đồng bộ là tánh tự tổ chức trong thời gian, mẫu hình tổ chức bao gồm hết thủy phần tử hữu lực (nodes; nút) của mạng lưới đồng thời biểu hiện tương dụng tập thể của tổng thể hòa điệu. Giao liên nối kết mô tả cấu trúc mạng lưới gồm nút và đường nối các nút (links) liên kết nhau có quy củ, theo phép tắc nhất định chứ không tình cờ ngẫu nhiên, hình thành một mạng lưới quan hệ giữa những quá trình biến dịch theo luật nhân duyên của các phần tử của mạng.

Ngôn ngữ toán học dùng mô tả hai diện trên là những hệ động lực (dynamical systems) tức hệ thống các phương trình vi phân phi tuyến tính. [Xem “Phương trình vi phân phi tuyến tính” trong bài *Hữu thể và Thời gian*]. Nút (phần tử) của mạng lưới, như đom đóm, tế bào kích thích nhịp đập, nguyên tử xung động, được biểu diễn bởi những bộ dao động (oscillators) là những phương trình vi phân dánh pha của

chuyển động. Giao liên nối kết giữa các nút được miêu tả bằng những bộ dao động móc nối (coupled oscillators). Theo thuyết hệ thống, đa phức không những có nghĩa là phi tuyến tính, mà còn có nghĩa bao gồm vô lượng phần tử với rất nhiều cách biến đổi. Do đó, không thể theo dõi hay tiên đoán biến chuyển của mỗi và mọi phần tử cá biệt, chỉ có thể tính xác suất phân bố vị trí của chúng mà thôi. Thay thế sự mô tả có tính cách quyết định là sự mô tả tiến trình biến chuyển của các phân bố xác suất (probabilistic distributions). Bởi vậy, ngoài các hệ động lực diễn tả tiến trình biến chuyển của toàn mạng theo thời gian, còn cần đến cơ học thống kê (statistical mechanics) để tính phân bố xác suất trong sự vận hành của vô lượng phần tử.

Hầu tìm hiểu cách vận hành của các hệ thống dao động phi tuyến và áp dụng chúng vào vật lý học và công nghệ, các nhà khoa học đã dùng máy tính cao tốc mô phỏng (simulation) sự vận hành của các hệ động lực. Chính do sự mô phỏng trên máy tính mà nhà thời tiết học Edward Lorenz khám phá hiện tượng hỗn độn gọi là “hiệu quả bướm đập cánh” (Butterfly effects), toán gia Benoit B. Mandelbrot tạo ra trên máy tính những bức họa tuyệt đẹp về các hình thể biến lập (fractals) biểu thị hoạt động của thị trường chứng khoán, chuyển động của phân tử, sự sinh trưởng của cây cối, ... , và nhà toán sinh học Arthur T. Winfree sử dụng phương pháp phân tích hệ động lực bằng hình học để mô tả nhịp tim đập và nhịp sống với chu kỳ gần 24 tiếng đồng hồ (circadian rhythm).

Một khám phá quan trọng của toán mạng lưới: Hiện tượng đồng thời duyên khởi hay tính phát đồng bộ không gì khác là một sự chuyển tiếp pha (phase transition), như nước đóng băng chuyển thành nước đá, chẳng hạn. Khi nhiệt độ là 1 độ bách phân, các phân tử nước còn chuyển động tự do, và

chạm lẫn nhau. Lúc này nước ở pha lỏng. Bây giờ hạ nhiệt độ thấp dưới điểm đóng băng, tinh linh như quỷ thuật tỷ tỷ phân tử đồng thời tự động kết mạng thành những tinh thể rắn gọi là nước đá. Tương tự như vậy, khi thông số trật tự (order parameter) của một hệ thống dao động đạt trị tới hạn (critical value) tức khắc hết thảy bộ dao động đồng loạt điều chỉnh tần số giống nhau dẫn khởi tính phát đồng bộ. Về mặt vật chất, chuyển tiếp pha có nghĩa là chuyển từ một trạng thái tạm thời ổn định này sang một trạng thái ổn định khác. Nếu xem mỗi trạng thái ổn định như một trạng thái đối xứng, thời chuyển tiếp pha có nghĩa là phá gãy đối xứng do sự biến thiên của các dao động lực gây ra. Sự chuyển tiếp pha hay phá gãy đối xứng dẫn khởi một mẫu hình vĩ mô mới trong không thời gian và một trật tự mới.

Nói một cách tổng quát, tạo dựng những mô hình toán học để tìm hiểu quá trình tiến hóa của vũ trụ, các nhà khoa học tin rằng sự sinh khởi các cấu trúc với mức độ phức tạp gia tăng (hạt cơ bản, nguyên tử, phân tử, hành tinh, sao, thiên hà, v.v...) có thể giải thích nương trên các chuyển tiếp pha hay phá gãy đối xứng. Vũ trụ nguyên thủy là một trạng thái hầu như đồng nhất (homogeneous) và đối xứng (symmetric), nghĩa là không hạt cơ bản nào khu biệt được tuy chúng có thể biến đổi lẫn nhau. Nói theo thuật ngữ Phật giáo, các hạt cơ bản bình đẳng (đồng nhất), được thành lập trên quan hệ hỗ tương y tồn (đối xứng), mỗi và mọi hạt đều vừa là nhân vừa là quả trong quan hệ tương đãi tương thành, hỗ tức hỗ nhập với toàn thể các hạt khác. Trong quá trình tiến hóa, bước này đến bước khác, do dao động và sai lệch, các trị tới hạn thành tựu phá gãy đối xứng và sinh khởi những hạt và lực mới. Khoa học gia Pierre Curie có lần nói: “Chính tánh không đối xứng tạo nên hiện tượng” (C’est la dissymétrie qui crée le phénomène). Sự tương hợp giữa ý nghĩa của danh từ

toán học “đối xứng” và quan điểm viên dung của Hoa nghiêm đã được trình bày trước đây trong bài Hữu thể và Thời gian. Tưởng cần nhắc lại đây các tiến trình phá gãy đối xứng và chuyển tiếp pha, tức tính phát đồng bộ hay đồng thời câu khởi là những suy diễn toán học tựa trên thí nghiệm và các thuyết vật lý năng lượng cao đại (high energy physics).

**Sai biệt: Đếm nhiều. Bình đẳng: Đếm một.**

Hãy lấy tánh siêu dẫn (superconductivity) làm thí dụ. Tánh siêu dẫn liên can đến hiện tượng không có điện trở (resistance). Quan sát một dây đồng dẫn điện chẳng hạn. Nhiệt độ của dây tăng mỗi lần có dòng điện chạy qua. Vì sao? Vì dòng điện là âm điện tử (electrons) lưu động, và dây dẫn điện là một mạng lưới nguyên tử dao động (nguyên tử đồng) cho nên các âm điện tử lưu chuyển va chạm và dội phản lung tung trên các nguyên tử dao động, làm tăng nội năng của mạng, do đó tăng nhiệt độ của dây, và đồng thời ngăn ngại sự lưu chuyển các âm điện tử làm phát sinh điện trở. Nhiệt độ của dây càng cao, thời điện trở càng lớn. Như vậy, theo lý thuyết, nếu hạ thấp nhiệt độ của dây, điện trở tất sẽ đều đặn giảm, vì nhiệt độ của dây thấp xuống có nghĩa là các nguyên tử không còn dao động mạnh, va chạm sẽ dịu bớt và số va chạm cũng giảm theo. Các nhà vật lý học thắc mắc điện trở sẽ giảm thiểu như thế nào khi nhiệt độ hạ thấp đến zero tuyệt đối, tương đương với  $-273.15$  độ bách phân, tức nhiệt độ thấp nhất ở đó mọi chuyển động nguyên tử ngưng hẳn.

Vào năm 1911 vật lý gia người Hòa Lan, Heike Kamerlingh-Onnes, khám phá dưới trừ 269 độ bách phân, tức chừng 4 độ Kelvin trên zero tuyệt đối, thủy ngân hóa đặc hoàn toàn mất hết điện trở. Gần nhiệt độ tới hạn điện trở của thủy ngân vẫn

còn đo được, chỉ lạnh thêm một tí chút thôi, tất cả điện trở đột ngột biến mất chứ không tiếp tục giảm thiểu từ từ. Kamerlingh-Onnes vừa khám phá tánh siêu dẫn (superconductivity).

Đối với vật lý học cổ điển, đó là một điều không thể tưởng tượng. Một vật dẫn điện không điện trở tuy không tác công trong môi trường chung quanh nhưng cũng có thể ví với một máy chuyển động vĩnh cửu chạy hoài chạy mãi không cần năng lượng hay không bị ma sát. Quả vậy, thí nghiệm cho thấy một xung động của dòng điện có thể chạy trong một vòng dây điện siêu dẫn năm này qua năm khác mà không hề mất năng lượng. So sánh với điện trở của một dây điện đồng ở nhiệt độ trong phòng, điện trở của một dây siêu dẫn tỷ tỷ lần bé thua. Bởi vậy, có thể xem điện trở của dây siêu dẫn là zero.

Các khoa học gia đặt ra nhiều câu hỏi về tánh siêu dẫn. Tại sao điện trở biến mất một cách đột ngột như vậy? Làm thế nào điện trở biến mất ở nhiệt độ trên zero tuyệt đối trong khi mạng lưới nguyên tử vẫn cứ tiếp tục dao động? Làm sao tưởng tượng được khi thả một mớ trái banh nhỏ từ bên trên một tấm gỗ phẳng dựng đứng và đóng đinh chằng chịt như một mạng lưới mà nhìn thấy chúng chạy rất nhanh xuyên qua khoảng giữa các đinh (đúng hơn phải giả thiết thêm đinh dao động do một động cơ điều khiển) không vấp vấp xoang vào hay va chạm dội phản bất cứ cái đinh nào!

Muốn giải đáp thắc mắc trên, cần mở một dấu ngoặc ở đây để nói đến những luật tắc vận hành của các nhóm hạt (lượng tử), điểm then chốt để giải thích tánh siêu dẫn vì tánh siêu dẫn là do các hạt âm điện tử có khả năng kết đôi và chuyển động đồng bộ. Trước hết, nên biết trạng thái lượng tử được xác định bởi bốn độ lượng: vị trí, xung lượng, khối, và spin

(Xem bài Đồng thời tương ứng). Nếu tựa trên spin mà phân lớp các hạt thời có hai lớp: fermion và boson. Fermion, đặt theo tên của vật lý gia Enrico Fermi, là hạt có spin là nửa số nguyên như  $1/2$ , hay  $3/2$ ,  $5/2$ , ... Thí dụ: electron (âm điện tử), proton (dương điện tử), và neutron (trung hòa tử) là fermion có spin  $1/2$ . Boson, đặt theo tên của nhà vật lý học Satyendra Nath Bose, là hạt có spin 0 hay số nguyên 1, 2, 3,... Thí dụ: photon (quang tử) hay graviton (hạt hấp dẫn) là boson có spin 1.

Điểm khác nhau quan trọng giữa fermion và boson là chỉ có fermion tuân theo nguyên lý trừ khử Pauli (Pauli exclusion principle): “Không thể có hai fermion đồng nhất cùng chung một trạng thái lượng tử.” (Do khám phá nguyên lý này mà Wolfgang Pauli đoạt giải Nobel Vật lý 1945). Như vậy có nghĩa là fermion có tánh ưa khu biệt, tách riêng, không chia sẻ trạng thái lượng tử với fermion khác. Chính tánh ưa khu biệt của fermion là nguồn gốc phát hiện các định luật hóa học căn bản, cấu trúc của bảng tuần hoàn Mendeleev, những qui tắc tạo liên kết hóa học giữa các nguyên tử, và tập tính của nam châm. Sắc thái sai biệt của thế giới vật lý, hiện trạng sâu la vạn tượng của vũ trụ là hiện thành của nguyên lý trừ khử Pauli, một nguyên lý phản đối xứng về tánh ưa khu biệt.

Boson, trái lại, ưa quần tập, hòa nhập. Số boson đồng thời trú chung một trạng thái lượng tử không bị giới hạn, nhiều bao nhiêu cũng được. Trạng thái càng nhiều boson càng thu hút thêm nhiều boson khác nữa. Nói một cách chính xác, xác suất một boson chọn trú một trạng thái tỉ lệ thuận với số boson đã trú sẵn ở đó, cộng một. Nghĩa là, một trạng thái lượng tử chứa 99 boson chẳng hạn, 100 lần hấp dẫn hơn một trạng thái không có boson nào. Theo nghĩa đó, boson có khuynh hướng hội tập, thích hợp xứng đồng ca.

Người đầu tiên có ý nghĩ về một ban hợp xướng lượng tử là Einstein. Đó là vào năm 1924 vừa lúc ông thích thú đọc xong lá thư kèm bài khảo cứu “Định luật Planck và Giả thiết lượng tử ánh sáng” (Plank’s law and Light quantum hypothesis) của Satyendra Nath Bose, một nhà vật lý học Ấn độ trẻ tuổi vô danh. Nguyên vào khoảng năm 1900, Planck ước đoán một công thức toán học mô tả quan hệ giữa cường độ và tần số năng lượng bức xạ của vật đen (blackbody; một vật thể lý tưởng hấp thụ và phát xạ hoàn hảo, nhận năng lượng vào 100% và phát trở lại 100%. Thí dụ vật thể tương tự: sao trên trời hay một cái hốc kín phát xạ qua một lỗ hờ rất bé trong phòng thí nghiệm). Công thức này, gọi là định luật bức xạ Planck, phù hợp hoàn toàn với số liệu thực nghiệm ở mọi nhiệt độ và mọi tần số bức xạ. Khi dẫn khởi nó Planck cần phải tựa vào một hằng số mới rất quan trọng, hằng số  $h$ , nay gọi là hằng số Planck. Planck giải thích bằng một giả thiết khác thường: Năng lượng bức xạ không liên tục theo nghĩa của vật lý học cổ điển mà trái lại có tánh gián đoạn, gồm những lượng tử bất khả khu biệt. Với định luật bức xạ, Planck mở đầu khoa vật lý học lượng tử và đoạt giải Nobel Vật lý năm 1918.

Mười bảy năm sau (1917), Einstein cho biết những lượng tử bất khả khu biệt đó chính là những photon (quang tử) với năng lượng  $E = hf$ ,  $f$  là tần số bức xạ. Phải đợi thêm chín năm nữa (1926), cách thức dẫn khởi định luật Planck mới được Dirac giải đáp đầy đủ. Vào năm 1924, không vừa lòng với lối Planck đặt giả thiết mà không tựa trên căn bản thí nghiệm nào cả, vật lý gia Bose tìm cách dẫn khởi định luật Planck từ phương pháp thống kê Boltzmann với những qui tắc đếm mới áp dụng vào phép đếm photon. Bài khảo cứu dài bốn trang được gửi đến nhiều tạp chí khoa học trong nước cũng như ở hải ngoại, nhưng tất cả đều từ chối không



đăng. Trong lúc khốn đốn, Bose đánh bạo gửi bài đến Einstein, nghĩ rằng sau đó công trình nghiên cứu của mình sẽ nhờ uy tín của Einstein mà được phổ biến.

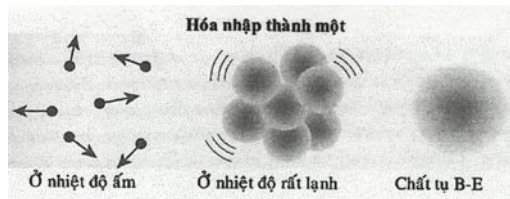
Einstein không những thích thú đọc mà còn tự tay dịch ra tiếng Đức để đăng trên tạp chí Đức ngữ *Zeitschrift fuer Physik*, với chú thích: “Một bước tiến quan trọng.” Điểm đặc sắc trong bài là khi liệt kê hết thảy mọi cách sai biệt các hạt photon có thể chiếm cứ các mức năng lượng, Bose đã đề xướng những qui tắc đếm mới. Đại khái có thể ví như hỏi: Khi một cặp sinh đôi, Ất và Giáp, ngồi vào hai cái ghế, thử hỏi có bao nhiêu cách khác nhau? Theo lối đếm thông thường, câu trả lời là có hai cách: Ất ngồi phía trái và Giáp phía phải, hay ngược lại. Nhưng nếu như Ất và Giáp giống nhau như đúc, thò khi quay lưng trong chốc lát rồi nhìn trở lại, chắc chắn ta không thể biết chúng có thay đổi chỗ ngồi hay không, do đó câu trả lời là cặp sinh đôi chỉ có một cách ngồi trên hai ghế mà thôi. Vậy theo Bose, trong trường hợp boson bất khả khu biệt, hay bình đẳng nói theo thuật ngữ Phật giáo, thò nhiều phải đếm là một.

Phương pháp thống kê của Bose áp dụng trong phạm vi năng lượng bức xạ gồm các hạt không có khối lượng như photon được Einstein khai triển rộng ra cảnh giới vật chất gồm những nguyên tử có khối lượng và trở thành môn thống kê Bose-Einstein. Môn thống kê này dự đoán một hiện tượng lạ kỳ: Hạ nhiệt độ xuống khá thấp sẽ làm cho tất cả boson nhất tề tác động như một. Các boson mất hết cá tánh và hòa nhập thành một chất mới, không đặc, không lỏng, không thể mô tả được.

Ta có thể áp dụng nguyên lý bất định Heisenberg để tìm hiểu đại khái tiên trình phát sinh cái chất kỳ lạ mà Einstein dự đoán bằng toán thống kê. Nói đến boson, thò nên hình dung

nó như là một khối cầu mây mờ gồm nhiều lớp vỏ xác suất bao quanh một trung tâm tối sậm là nơi có cơ may nhiều nhất để tìm thấy boson. Khi nhiệt độ hạ thấp xuống gần zero tuyệt đối, vận tốc boson giảm dần đến một trị số xác định. Trong lúc ấy, theo nguyên lý bất định Heisenberg, vị trí của boson sẽ dần dần trở thành bất định, do đó các vỏ xác suất tán mỏng rộng ra và trở nên mờ mịt hơn.

Ở nhiệt độ tới hạn, các đám mây xác suất phủ quanh các boson khuếch tán đến độ chúng chồng lên nhau và hòa trộn lẫn nhau. Lúc này, theo sự dự đoán bằng toán học của Einstein, đa số boson tự nhiên quần tụ cùng chung trạng thái lượng tử, trạng thái năng lượng thấp nhất, hiện thành cái chất kỳ lạ sau này được đặt tên là chất tụ B-E (Bose-Einstein condensate).



Bảy mươi một năm sau (1995), hai vật lý gia Eric Cornell và Carl Wieman thành công hạ nhiệt độ của một khí loãng các nguyên tử rubidium đến dưới một phần triệu độ trên zero tuyệt đối. Ở mức nhiệt độ thấp chưa từng thấy đó, hàng ngàn nguyên tử vận hành và tác động như một. Năm 2001, giải Nobel Vật lý được trao cho Cornell, Wieman, và Wolfgang Ketterle, Đại học MIT, công nhận giá trị công trình tạo được trạng thái chất tụ B-E. Trong bản loan tin, Hàn lâm viện Khoa học Hoàng gia Thụy điển nói rõ ba vị được giải là vì đã thành công làm nguyên tử “hát đồng thời” (sing in unison). Trên phương diện toán học, “hát đồng thời” có nghĩa là sự sinh khởi chất tụ B-E là do tất cả sóng lượng tử

tương hợp với boson (trong đoạn trên gọi là mây xác suất) đồng thời tác động phù hợp pha (phase coherent), hỗ tương hiệp nhập hợp thành một sóng. Chất tụ B-E là một thí dụ về hiện tượng lượng tử đồng thời câu khởi hay tính phát đồng bộ.

Laser là một thí dụ khác. Vì photon là thứ hạt bất khả khu biệt tùy thuộc phép thống kê Bose-Einstein cho nên có thể quần tụ vô lượng photon cùng chung trạng thái lượng tử. Trong trạng huống này, tất cả photon đồng thời tác động như một sóng ánh sáng đơn nhất vô cùng lớn mạnh, tạo thành cái gọi là tia laser [(L)ight (A)mplification by (S)timulated (E)mission of (R)adiation].

Bây giờ hãy trở lại với tánh siêu dẫn. Phải đợi đến năm 1957, gần nửa thế kỷ sau ngày khám phá tánh siêu dẫn, John Bardeen, Leon Cooper, và Robert Schrieffer, đề xướng một lý thuyết gọi tắt là thuyết BCS theo chữ đầu tên của ba ông để giải thích cơ cấu phát sinh tánh siêu dẫn. Chính do thuyết này mà ba ông được trao tặng giải Nobel Vật lý 1972. Điểm chủ yếu của lý thuyết là giả thiết cho rằng phần tử tải điện không phải những electron (âm điện tử) đơn nhất mà là những electron kê cặp đặc biệt gọi là cặp Cooper (Cooper pairs). Mỗi và mọi electron đơn nhất đều là fermion cho nên có tính ưa khu biệt, không thích hội tập. Nhưng nếu có một cơ cấu tinh mật kết chúng thành những cặp Cooper, thời những cặp này trở thành boson ưa quần tập, thích hòa nhập. [Phân biệt fermion và boson giống như phân biệt số lẻ và số chẵn; kê cặp hai fermion tạo một boson giống như cộng hai số lẻ thành một số chẵn.] Một khi kết thành cặp Cooper rồi thời chúng tìm mọi cách hòa nhập với những boson khác cho đến khi chúng quần tụ cùng chung trạng thái lượng tử, trạng thái năng lượng thấp nhất. Chúng mất hết cá tánh, nhất tề

phù hợp pha cùng một lúc, hóa hợp thành một chất tụ B-E. Chúng trở thành một tập hợp đồng thời câu khởi có khả năng dẫn điện xuyên qua kim loại không gặp trở lực. Thuyết BCS cho thấy sự hòa đồng nhất thể từng cặp electron sai biệt có khả năng dẫn khởi tánh siêu dẫn với điều kiện thuận tiện.

Cơ cấu tinh mật nào khiến hai electron kếp cặp thành cặp Cooper mặc dầu chúng luôn luôn xô đẩy nhau vì cùng là điện tích âm? Hiện giờ, tuy mọi người đồng ý cho rằng các chất siêu dẫn vận chuyển điện là do các cặp Cooper, nhưng chưa một học thuyết nào về cơ cấu sinh khởi các cặp Cooper được xem là hoàn toàn đúng. Theo thuyết BCS, một electron khi chạy vụt xuyên qua sẽ làm méo lệch mạng lưới nguyên tử tí chút, do đó tạo nên một vùng thặng dư điện tích dương chỉ tồn tại trong thoáng chốc. Nếu có một electron thứ hai ở gần, nó sẽ bị hút và hợp với electron thứ nhất thành một cặp Cooper.

Thuyết BCS cắt nghĩa vì sao điện trở tiêu biến khi nhiệt độ đạt một trị tới hạn. Ở trong một điện trường tập hợp các cặp Cooper (một chất tụ B-E ở nhiệt độ tới hạn gồm boson là những cặp Cooper) nhất tề phù hợp pha, di chuyển thông qua chất siêu dẫn. Va chạm với bất cứ vật gì gây trở ngại có thể đẩy bật một cặp Cooper ra khỏi tập hợp và đưa nó vào một trạng thái lượng tử khác. Nhưng theo lý thuyết, tập hợp các cặp Cooper chứa hàng tỉ boson (cặp Cooper) tất nhiên hấp dẫn tỉ tỉ lẫn hơn bất kỳ trạng thái nào khác, cho nên chẳng có cặp Cooper nào tự ý tách khỏi tập hợp. Muốn tạo điện trở thì phải chẻ bỏ tập hợp chia cách hàng tỉ cặp Cooper cùng một lúc, đó là điều không bao giờ hiện thực. Bởi vậy điện trở là zero.

Mặt khác, các nhà vật lý học thường thắc mắc tại sao những chất dẫn điện tốt như bạc và đồng đều không biến thành siêu

dẫn khi nhiệt độ hạ thấp dưới một phần ngàn độ trên zero tuyệt đối. Theo thuyết BCS, dẫn điện tốt có nghĩa là có mạng lưới nguyên tử vững cứng các electron của dòng điện không thể làm méo lệch khi chúng chạy vọt xuyên qua. Do đó không thể phát sinh các cặp Cooper, nguyên nhân của tách siêu dẫn.

Thuyết BCS còn giải thích vì sao điện trở biến mất một cách đột ngột ở nhiệt độ tới hạn. Giống như các phân tử nước giảm dần chuyển động để lực hấp dẫn của chúng nối kết chúng thành một tinh thể ở nhiệt độ đóng băng, các mạng nguyên tử giảm dần dao động để electron kết thành những cặp Cooper ngưng tụ tạo nên một chất tụ B-E ở nhiệt độ chuyển tiếp pha. Trong cả hai trường hợp, nhiệt độ chỉ cần giảm tí chút là nước đá hay chất tụ B-E đột nhiên hiện khởi.

Tuy mình giải hợp lý một số lớn thắc mắc về tách siêu dẫn, toàn thuyết BCS không được chấp nhận vì đã dự đoán sai lầm rằng không một chất nào trở thành siêu dẫn ở một nhiệt độ cao, có lẽ từ 20 đến 50 K (Kelvin, độ trên zero tuyệt đối). Lần đầu tiên khám phá được một chất trở thành siêu dẫn ở nhiệt độ chừng 35 K là vào năm 1986. Sau đó khám phá thêm nhiều chất khác với nhiệt độ tới hạn cao hơn và chỉ hai năm sau, với nhiệt độ cao nhất đến nay, 125 K. Đến giờ phút này, các nhà vật lý vẫn chưa hiểu nguyên nhân của tách siêu dẫn ở nhiệt độ cao.

Tách siêu dẫn rất lợi ích về phương diện tiết kiệm năng lượng và gia tăng cường độ dòng điện. Một dòng điện cực lớn có thể dẫn động những nam châm điện cực mạnh, đủ sức nâng nổi cả một đoàn tàu nhằm khởi cộ xát với đường sắt. Năm 1999, Nhật bản đã thử nghiệm một đoàn tàu Maglev (magnetically levitated; nâng nổi bằng dòng điện siêu dẫn) chạy với tốc độ gần 600 kilômét một giờ.

Ngoài đặc tính không có điện trở, các chất siêu dẫn còn có những từ tính không giống bất cứ chất nào. Một mặt chúng phát sinh những từ trường cực mạnh, mặt khác chúng dùng chế tạo các khí cụ đo lường, kiểm soát, và lợi dụng các từ trường thấp yếu. Mặc dầu ứng dụng tánh siêu dẫn gặp nhiều khó khăn trên phương diện kỹ thuật và chi phí rất cao, các khoa học gia đã thành công chế tạo rất nhiều thiết bị lợi ích, từ những nam châm điện siêu dẫn trong các máy tăng gia tốc các hạt cơ bản (particle accelerator), cho đến những vòng SQUID (superconducting quantum interference device; vòng tiếp giáp lượng tử siêu dẫn) trong các máy dò (detector) rất nhạy và rất chính xác dùng trong thiên văn học để phát hiện những bức xạ rất yếu đến từ các thiên hà xa xăm, trong vật lý địa cầu để xác định vị trí các mỏ dầu, hay trong các bệnh viện để phát hiện những từ trường sinh khởi từ não bộ, vị trí những ụ bướu trong não, những nguồn phát cơn động kinh, hay những nguồn làm tim đánh loạn nhịp.

Nói đến SQUID thời phải nói đến Brian D. Josephson, một nghiên cứu sinh 22 tuổi, tại Đại học Cambridge, Anh quốc, đã dùng toán học dự đoán một hiện tượng lượng tử vô cùng quan trọng, dòng điện siêu dẫn đào đường hầm (tunneling supercurrent) xuyên qua bức tường thế (potential barrier). Chính do sự khám phá này mà Josephson được giải Nobel Vật lý 1973 cùng với hai vật lý gia khác, Leo Esaki và Ivar Giaever, chuyên khảo hiện tượng đào đường hầm (tunneling) xuyên qua chất bán dẫn và siêu dẫn.

Josephson viết thành phương trình câu hỏi ông tự đặt ra là điều gì sẽ xảy đến nếu nối kết hai chất siêu dẫn đồng điện thế với một lớp oxit mỏng độ chùng hai phần tỉ của mét? Ông rất đỗi ngạc nhiên thấy hệ thống phương trình của ông xác nhận một dòng điện (gồm những cặp Cooper) chạy xuyên qua lớp

oxit không bị cản trở. Vật lý học cổ điển không chấp nhận một hiện tượng như vậy, bởi lớp oxit là chất cách điện (insulator) tất phải chặn đứng dòng điện. Theo lối giải thích của vật lý lượng tử thời trái lại, hiện tượng đó gọi là đào đường hầm (tunneling; quật toại đạo), vì các cặp Cooper nhất tề phù hợp pha, đỉnh và chân của tất cả sóng lượng tử tương hợp với các cặp Cooper trùng chồng lên nhau tạo thành một sóng duy nhất. Nếu lớp oxit vừa đủ mỏng thì làn sóng hợp nhất đó đủ sức rỉ lọt qua và tràn vào chất siêu dẫn phía bên kia tạo nên cái gọi là dòng điện siêu dẫn đào đường hầm. Hơn nữa, theo phương trình của Josephson, dòng điện siêu dẫn đào đường hầm là một dòng điện xoay chiều, dao động với một tần số  $f$  tỉ lệ thuận với điện thế  $V$  của chất siêu dẫn, và tỉ số  $V/f$  là một hằng số cơ bản, nghĩa là tỉ số ấy không thay đổi bất kỳ với tần số dao động nào và bất cứ với chất siêu dẫn nào. Tất cả những hiệu quả mà Josephson dùng phương trình để dự đoán như trên đều được xác nhận bởi thí nghiệm. Tập hợp hai chất siêu dẫn nối nhau qua một lớp cách điện rất mỏng được gọi là tiếp giáp Josephson (Josephson junction). Tiếp giáp Josephson được dùng chẳng những để ghép thành vòng SQUID trong các máy dò, mà còn có thể để chế tạo những bộ nhớ và bộ xử lý trong các máy tính. Các bộ này không tiêu tán nhiệt vì siêu dẫn nên có thể lắp xếp kề nhau rất sát sao, tạo thành những máy tính kích thước rất bé nhưng truyền chuyển thông tin cực nhanh.

Hai khoa học gia, D. E. McCumber, Bell Lab và W. C. Stewart, RCA Lab khám phá ra rằng phương trình điều động sự vận hành của tiếp giáp Josephson là một dạng trá hình của phương trình chuyển động con lắc và phi tuyến tính. Một sự trùng hợp như vậy thường làm giật mình các nhà toán học. Con lắc là hiện tượng dao động thấy hằng ngày trước mắt, tiếp giáp Josephson trái lại, kích thước không lớn hơn một vi

khuẩn, dao động điện 100 tỉ lần nhanh hơn nhịp tim đập, kết quả dòng âm điện tử vượt qua một bức tường không thể xuyên quá như ma đi xuyên qua vách. Thế mà chúng đồng nhất, tuy khác tướng nhưng cùng chung một cách vận hành. Mẫu hình theo thời gian của chúng giống nhau: chúng là biến thiên của cùng một đề mục toán học.

Hơn nữa, phương trình Josephson của một mạng vô số tiếp giáp cũng là phương trình biểu thị cơ năng phát sinh hiện tượng đom đóm đồng bộ lóe sáng, để mèn đồng loạt hòa điệu trong đêm, chu kỳ sinh hoạt hàng ngày theo ánh sáng mặt trời của động vật và thực vật, hay động lực vận hành laser, transistor, hay các mạng lưới hàng ngàn máy phát điện.

“Quả là một cảm giác kỳ diệu”, Einstein bảo, “khi nhận biết những hiện tượng phức tạp đối với mắt thường tưởng như sai biệt thật ra là đồng nhất.” Toán học là ngôn ngữ thích đáng để mô tả tánh đồng nhất của tất cả sai biệt, tính phát đồng bộ hay đồng thời câu khởi của các sóng sinh xuất từ những hệ thống bộ dao động móc nối phi tuyến tính.

Sau đây xin kể thêm câu chuyện Josephson đã gây nhiều bất bình trong giới vật lý gia ở Anh. Số là sau khi nhận giải Nobel Vật lý 1973 vào năm 33 tuổi, Josephson ngưng mọi công trình nghiên cứu thuần túy vật lý học và chuyển qua chuyên khảo các vấn đề huyền học như siêu cảm giác (extrasensory perception, gọi tắt là ESP), thần giao cách cảm (telepathy), tiên thức điều cảm (precognitive remote perception, gọi tắt là PRP), ... Tháng 10, 2001, Cục Bru chính Hoàng gia Anh phát hành một bộ tem đặc biệt để kỷ niệm một trăm năm giải Nobel. Kèm theo bộ tem là một tập sách nhỏ trong đó các người Anh được giải, mỗi loại giải chỉ một người được mời, viết một bài ngắn gọn nói về giải mình được. Giải Vật lý người được mời là Josephson. Sau đây là



bài của ông.

### **Vật lý học và các giải Nobel**

Brian Josephson, Ban Vật lý học, Đại học Cambridge.

*Các vật lý gia tìm cách quy giảm tánh phức tạp của thiên nhiên về duy nhất một thuyết hòa đồng nhất quán; thuyết thành công và phổ dụng nhất, thuyết lượng tử, được gắn liền với nhiều giải Nobel, thí dụ những giải trao cho Dirac và Heisenberg. Một trăm năm trước đây, những nỗ lực đầy sáng tạo của Max Planck để giải thích tổng số năng lượng chính xác phát ra từ những vật thể nóng khởi đầu một tiến trình thu nhiếp vào dạng toán học một thế giới bí ẩn, khó nắm bắt, đầy những “tương tác ma quỷ qua khoảng cách” (“spooky interactions at a distance”), nhưng có thật, đủ để dẫn khởi những phát minh như laser và transistor.*

*Thuyết lượng tử hiện nay được kết hợp rất hữu hiệu với các thuyết thông tin và kế toán. Những phát triển như thế có thể dẫn đến một cách thuyết minh các quá trình mà khoa học công ước hiện thời chưa thông hiểu, như thần giao cách cảm, một lĩnh vực mà Anh quốc đang ở tiền tuyến của sự nghiên cứu.*

Những “tương tác ma quỷ qua khoảng cách” mà Josephson đề cập chính là tính nổi kết phi cục bộ, tính pha bất tương ly của lượng tử. Điểm đáng ghi nhận là niềm tin Josephson đặt nơi toán học, không những đang áp dụng trong những ngành khoa học hiểu theo nghĩa công ước hiện nay, mà còn sử dụng để nghiên cứu những hiện tượng bấy lâu được xem thuộc phạm vi huyền học. Ở Hoa kỳ, tại nhiều Đại học và Phòng thí nghiệm danh tiếng đã thành lập chương trình nghiên cứu những hiện tượng phản thường (anomalies), tra tầm ảnh

hường của tâm thức trên xuất lực dữ kiện (output) của nhiều thiết bị vật lý. Tại Đại học Princeton chẳng hạn, có PEAR (The Princeton Engineering Anomalies Research Laboratory, Phòng kỹ thuật nghiên cứu các hiện tượng phản thường), được thành lập từ 1977 do sáng kiến của giáo sư Robert G. Jahn, một chuyên gia về tên lửa, và đã sáng chế nhiều khí cụ đo lường nhằm thâm định những dữ liệu tiền thức điều cảm.



## 17. Chân như và Duyên khởi

### **Bất biến tùy duyên.**

Trong *Tinh Hoa Triết học Phật giáo (Essentials of Buddhist Philosophy)*, Tuệ Sỹ dịch, Junjiro Takakusu tóm lược bốn thuyết duyên khởi sắp hạng theo thứ tự từ thời Pháp Tạng từ Nghiệp cảm duyên khởi, đến A lại da duyên khởi, Chân như duyên khởi, và cuối cùng, Pháp giới duyên khởi.

Trước hết, trong quá trình nhân quả, có định luật và trật tự. Đó là lý thuyết về nghiệp cảm. Tuy nhiên đây không phải là nhân quả hiệu theo khoa học Tây phương. Không có nguyên nhân đầu tiên hay nguyên nhân cứu cánh (mục đích). Những sáng hóa hay biến thành của các nguyên nhân đi trước nối tiếp trong liên tục thời gian như một chuỗi dây xích. Chuỗi xích này được chia thành 12 bộ phận gọi là Mười hai chi Duyên khởi. Cả 12 chi tạo thành một vòng tròn liên tục gọi là Bánh xe Sinh hóa hay bánh xe luân hồi. Sự tiếp diễn của đời sống luân hồi trong một vòng tròn và cứ thế mà vòng tròn được tái diễn mãi mãi. Mỗi giai đoạn của luân hồi là một nhân khi được nhìn từ hiệu quả của nó và là một hiệu quả nếu nhìn từ nhân đi trước. Cũng có thể nói, có nhân có quả, và có quả trong nhân. Không có gì cố định trong lý

thuyết này. Về duyên khởi luận, giáo lý Tiểu thừa thuộc về nghiệp cảm duyên khởi.

Thứ đến là a lại da duyên khởi. Pháp tướng tông nêu lên thuyết này là để giải thích căn nguyên của nghiệp. Nghiệp được chia thành ba nhóm, thân, khẩu, và ý nghiệp. Nhưng tâm là cứ điểm căn để nhất của tất cả mọi hành động, luật duyên sinh phải được đặt vào kho tàng tâm ý, tức Tàng thức hay A lại da thức. Do lai tức cái động lực tạo ra dòng vận động của duyên khởi chính là tâm thức.

Theo Duy thức, a lại da thức là "kho chứa hạt giống" của mọi hiện hữu. Hạt giống hay chủng tử là "công năng sai biệt trực tiếp sản sinh kết quả của chính nó". Khi trào vọt vào thế giới khách quan (hiện hành), nó sẽ được phản ảnh để trở thành một chủng tử mới (tân huân). Những chủng tử cố hữu, những hiện hành, và những chủng tử tân huân hỗ tương phụ thuộc lẫn nhau, tạo thành một vòng tròn mãi mãi tái diễn tiến trình trước sau như nhất. Đây gọi là a lại da duyên khởi.

Duy thức tông không nhìn nhận sự đồng nhất của tánh (*svabhāva*) đối với tướng (*lakṣana*) của các pháp. Vì vậy, không sao có thể nối kết Chân như, bản tính của các pháp, đến tướng của các pháp. Sai khác với các tông phái khác, Duy thức chủ trương Chân như là tĩnh, luôn luôn ở trong trạng thái ngưng nhiên tĩnh tại, không bao giờ biến động trong cảnh giới của các pháp, và a lại da thức là tướng của các pháp. Chân như là viên thành thật (*pariniṣpana*) trong khi a lại da thức là y tha khởi (*paratantra*), tức dựa vào pháp khác mà khởi lên.

Duy thức tông ví quan hệ giữa Chân như và thế giới hiện tượng như giữa mặt đất và ngôi nhà. Tất cả hiện tượng riêng biệt như nhà và cây được phân biệt theo tướng (*lakṣana*)

khác nhau của chúng. Tự thể (*svabhāva*) của chúng là Không. Tánh Không (*sunyatā*) này chính là pháp tánh phổ quát, ví như mặt đất của mọi hiện tượng, sở y của thế giới vọng tưởng phân biệt. Mặt đất sở y không thể đồng nhất với nhà hay cây.

Ngược lại, Pháp Tạng ví với quan hệ giữa nước và sóng. Trong bản chuyên luận Vọng tận hoàn nguyên quán, căn cứ trên thí dụ sóng và nước trong Khởi tín luận, Pháp Tạng ví chân như bản giác như tánh phản chiếu của đại hải. Do gió cảnh thổi nên sóng thức nổi dậy. Đạt được ngoại cảnh vốn không thời biển tâm tự vắng lặng. Tâm cảnh đều lặng thời việc gì cũng sáng tỏ, ví như biển cả lặng gió thời vạn vật đồng loạt in bóng rõ ràng.

“Tất cả tướng của tâm thức (thế giới hiện tượng) đều là hiện tướng của vô minh, song cái tướng vô minh (vọng) không rời tánh giác (chơn). Bởi thế cho nên không thể phá hoại (vì không rời tánh giác), và cũng không phải không phá hoại được (vì là tướng vô minh).

Thí như nước biển cả (dụ tánh giác) vì gió (vô minh) nên nổi sóng (tâm thức); sóng và gió đều động và không rời nhau, song tánh nước chẳng động. Đến khi gió lặng thời sóng dừng, song tánh ướt của nước không vì vậy mà diệt.

Cũng thế, biển tâm thanh tịnh của chúng sinh bị gió vô minh thổi động, nên sóng tâm thức nổi lên. Sóng tâm thức, gió vô minh đều động, lại không hình tướng và chẳng rời nhau, song biển chân tâm chẳng hề chao động. Nếu gió vô minh dừng, thời sóng tâm thức tương tục kia cũng lặng, song nước trí thuần tịnh (chân) không vì thế mà diệt.” (*Đại thừa Khởi tín luận*. Thích Thiện Hoa dịch giải)

Nước lấy tánh ướt làm thể, thể thời không động. Sóng lấy

động làm tướng vì nhân gió mà dấy khởi. Tánh nước, tướng sóng, động với chẳng động, nên chẳng phải một. Nhưng ngoài nước không có sóng, ngoài sóng không có nước. Tánh ướt là một nên chẳng phải khác. Đứng về mặt động tịnh thời không thể nói một, nhưng đứng về nghĩa bất tương ly thời không thể nói hai. Cũng vậy, hiện tượng (sóng, tánh ướt) và Chân như (nước, tánh ướt) không một không khác.”

Để giải thích sự sinh khởi thế giới hiện tượng từ "Chân như động", nghĩa là Chân như không hoàn toàn ngưng nhiên tĩnh tại, mà tùy duyên sinh khởi hiện tượng, Pháp Tạng đề xướng thuyết Chân như duyên khởi, còn gọi là Như Lai tạng duyên khởi, nương theo luận Đại thừa khởi tín là bộ luận Pháp Tạng y cứ để thuyết giảng giáo lý Như Lai tạng của Đại thừa Chung giáo. Đó là giáo lý về lý sự dung thông vô ngại, đặc điểm là Như Lai tạng duyên khởi hay “tánh khởi”.

Khởi tín luận đưa ra một hình ảnh của thực tại cứu cánh gọi là Nhất tâm, tùy nhân duyên mà có hai mặt. Một mặt là tự thân của Chân như hay thực tại cứu cánh, tự tánh thanh tịnh, mặt kia là những biểu lộ của Nhất tâm trong luân hồi sinh tử, mang hình thức ô nhiễm. Như vậy có nghĩa chúng sinh là một hỗn hợp chân và vọng, một giao tuyến giữa tuyệt đối và hiện tượng. Vì Chân như tự biểu hiện tùy theo duyên hoặc tịnh hoặc nhiễm nên Chân như không ở ngoài thế giới hiện tượng. Hơn nữa, Chân như không hoàn toàn sai khác thế giới hiện tượng. Theo Khởi tín luận, Chân như là thể của Nhất tâm thanh tịnh không động, và Như Lai tạng là tướng của Nhất tâm tuy cũng chơn tịnh, nhưng còn bị phiền não che phủ, làm nhân cho động, cho nên Luận nói, "Tâm Chân như là cái tâm tánh bất sinh bất diệt", và "Do Như Lai tạng mà có tâm sinh diệt".

Trong *Thắng Man giảng luận*, có đoạn về Như Lai tạng,

Tạng tức ẩn phủ, Thầy Tuệ Sỹ giảng: “Phật tính luận nói, chính Như Lai tự ẩn không hiện nên nói là “tạng”. Đây là điều mà Thắng Man gọi là “Không nghĩa ẩn phủ chân thật”. Không nghĩa tức là Không tính. Không tính tức Như Lai tính. Như Lai cũng là một từ có thể được dùng để chỉ yếu tính của tồn tại. Vì Như Lai cũng đồng nghĩa với Chân như, cũng đồng nghĩa với pháp bất sinh, đồng nghĩa với pháp đoạn diệt, với pháp tuyệt đối không sinh khởi. Trong ý nghĩa liên hệ này, thì “như” về mặt nhận thức là “chân thực không điên đảo”. Về mặt tự thể, “như” là tồn tại hiện tiền thường hằng bất biến.

Và tựa vào hai bài kệ *Trung luận*, XXII.16 và XXIV.14,

XXII.16: Như Lai có tự thể cho nên thế gian này có tự thể;

Như Lai không có tự thể, thế gian này cũng không có tự thể.

XXIV.14: Tất cả thích ứng vì nó thích ứng với Không tánh;

Tất cả không thích ứng vì nó không thích ứng với cái Không.

Thầy tiếp tục giải thích: “Như Lai Tạng ở đây tức là lý tính duyên khởi, là Không tính, quy luật mà từ đó các pháp tồn tại và được nhận thức, tùy theo trình độ nhận thức. Vì là lý tính, cho nên luôn luôn tàng ẩn. Và vì là lý tính của tồn tại nên nó thường hằng tồn tại. Nói tóm lại, Như Lai tính thường hằng hiện hữu ngay hiện tiền, trong mọi tồn tại, nhưng Như Lai tính ấy bị màng phiền não che khuất nên chúng sinh không thấy.”

Như vậy, Như Lai tạng là sở y của luân hồi và niết bàn đúng như ý của Bồ tát Long Thọ trong bài tụng XXV.9, *Trung luận*:

“Vì chấp thọ các nhân duyên nên xoay vần trong vòng sinh tử;

Không chấp thọ các nhân duyên, ấy gọi là niết bàn.”

Theo quan điểm Khởi tín luận, chúng sinh là một hỗn hợp Không và hữu. Mặt khác, Pháp Tạng nhận thấy mỗi mỗi sự vật là cả hữu lẫn Không, cho nên mặc dầu tướng dụng của vạn vật sai khác, nhưng cứu cánh chúng đồng nhất thể vì cùng nương tựa chung trên tánh Không là căn bản y của chúng. Tánh Không hay Như Lai tạng tùy duyên mà khởi lên diệu dụng, sinh khởi thế giới sum la vạn tượng và xuất sanh vô lượng hằng sa công đức.

Pháp Tạng gọi đó là tánh bất biến của Như Lai tạng và đồng nhất hai mặt tùy duyên và bất biến của Như Lai tạng với hai mặt của Nhất tâm, một nhìn theo tục đế và một, theo Chân đế. Theo Chân đế, thời tuy thanh tịnh bất biến mà vẫn tùy duyên sinh diệt; theo tục đế, thời tuy tùy duyên sai biệt mà vẫn như như bất biến.

“Hỏi: Trong Thánh giáo, cũng đều nói Chân như là thường một cách ngưng nhiên. Như vậy, Chân như không tùy duyên, kinh há không sai lầm sao?

Đáp: Thánh nói Chân như là ngưng nhiên, đó là nói, khi tùy duyên mà thành nhiễm, hằng trở thành nhiễm tịnh mà không mất tự thể. Đó tức là cái thường không khác với vô thường, và được gọi là "bất tư nghị thường." Không phải do không tác thành các pháp như cái mà thói thường gọi là ngưng nhiên. Nếu nói vì không tác thành các pháp nên nói là ngưng nhiên, đó là quan niệm theo thường nghiệm, nó đánh mất lẽ chân thường. Vì cái chân thường kia là cái thường không khác với cái vô thường, mà cái thường không khác với cái vô thường thì vượt ra ngoài nhận thức thường nghiệm. Cho nên, kinh nói: Không nhiễm mà nhiễm. Đó là nêu rõ, thường trở thành vô thường. Nói nhiễm mà không nhiễm, đó là khi nó

trở thành cái vô thường vẫn không mất tính thường của nó.”  
(T45,1866, 500a; Tuệ Sỹ dịch)

### **Mười môn tánh khởi.**

Để chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự), Pháp Tạng đã mượn danh từ "tánh khởi" từ nơi đề mục của Phẩm 32: "Bảo vương Như Lai tánh khởi chương", theo bản dịch Hoa nghiêm 60 quyển của Phật đà bạt đà la (Buddhabhadra), Theo học giả Takasaki Jikido, nguyên văn tiếng Phạn của đề mục ấy là "*Tathāgatotpattisambhava*", trong đó "*Utpatti*" có nghĩa là Phật xuất hiện hay chứng đắc Bồ đề, "*sambhava*" chỉ sự tùy ứng thị hiện nhiều sắc tướng khác nhau của Pháp thân Phật. Chữ đầu biểu thị Trí tuệ (*jnāna*), chữ sau, Bi tâm (*karuṇā*). Như vậy, trong nguyên văn chữ Phạn không có gì liên hệ đến lý pháp tánh khởi. Vậy nên hiểu Như Lai tánh khởi trong "Bảo vương Như Lai tánh khởi chương" như thế nào?

Thầy Tuệ Sỹ dịch giải sau đây đoạn văn *Hoa nghiêm kinh thám huyền ký giải thích* phẩm 32: "Bảo vương Như lai Tánh khởi chương".

I. THÍCH DANH.- Bảo vương, đó là bảo châu ma-ni, rất trân quý. Vì sản sinh các bảo vật một cách tự tại, vì là sở y của mọi bảo vật, nên gọi là vương. Nó được dùng làm thí dụ cho tánh khởi.

Tánh khởi có ba nghĩa: xuất trí, tối thắng, sở y. Phật tánh luận, phẩm Như lai bảo tạng nói: "Từ tự tánh trụ (= bản tánh trụ, một trong hai chủng tánh: 1. bản tánh trụ, chủng tánh tự nhiên có sẵn; 2. tập tánh, chủng tánh do ảnh hưởng chung quanh) mà đi đến chỗ đắc quả, nên gọi là Như lai. Không cải biến, nên gọi là tánh. Hiện dụng, nên gọi là khởi. Tức Như lai là Tánh khởi.



(...)

II. TÔNG THỨ (tông chỉ). Tông chỉ của phẩm này (Như lai tánh khởi) thuyết minh pháp môn Như lai tánh khởi. Giải thích ý nghĩa này được phân biệt thành 10 môn: 1. Phân tướng; 2. Y trì; 3. Dung nhiếp; 4. Tánh đức; 5. Định nghĩa; 6. Nhiệm tịnh; 7. Nhân quả; 8. Thông cục; 9. Phân tề; 10. Kiến lập.

(dưới đây tóm tắt các môn).

### 1. Phân tướng.

Tánh có ba: lý, hành, và quả. Khởi cũng có ba: (a) Tánh của Lý do được liễu nhân mà hiển hiện, gọi là khởi. (b) Tánh của Hành do được văn huân (huân tập do nghe) hỗ trợ mà phát sinh quả, gọi là khởi. (c) Tánh khởi của quả; tánh của quả này không có tự thể riêng biệt. Tức khi mà từ chính Lý và Hành mà xuất sinh sự tu toàn diện, bấy giờ thành tánh của quả. Dụng ứng theo cơ mà giáo hóa, gọi đó là khởi. Do đó, trong cả ba giai đoạn, mỗi tánh và mỗi khởi đều vẫn gọi là tánh khởi.

### 2. Y trì.

(a) Hành được chứng mà Lý được thành. Tức lấy Lý làm tánh, lấy Hành làm khởi. Đây là ước theo vị của Bồ tát. Vì ở địa vị phàm phu, có tánh nhưng không khởi. (b) Chứng quả viên thành. Tức Lý-Hành là tánh. Quả được chứng là khởi. Đây là ước theo phẩm đức bản thân của Phật. (c) Quả của sự viên thành của Lý-Hành là tánh. Dụng tùy theo cảm ứng cơ là khởi. Đó tức là từ Lý Hành quán triệt đến dụng của quả là khởi. Tức duy chỉ tánh khởi.

### 3. Dung nhiếp.

Hành đã nói là y Lý mà khởi, tức hành thì hư mà tánh thì

thật. Khi hư đã diệt tận, thật hiển hiện. Khởi duy chỉ là khởi của tánh. Cho đến, dụng của quả duy chỉ là dụng của chân tánh. Như vàng chế thành trang sức. Đồ trang sức hư, mà vàng thì thật. Đó duy chỉ là sự khởi của vàng. Hãy tư duy thì sẽ rõ.

#### 4. Tánh đức.

Vì tánh của Lý tức tánh của Hành, cho nên khởi duy là tánh khởi của Lý. Ở đây có sự khác nhau như thế nào với phương diện nói trên? Ở trên ước theo Lý để đoạt Hành mà nói. Nay ước theo Lý, vẫn có đủ Hành.

Hỏi: Lý thì vô vi. Hành thì hữu vi. Lý hiển hiện là Pháp thân. Hành khi viên mãn là Báo thân. Pháp Báo bất đồng, vì hữu vi và vô vi khác nhau. Vậy, vì sao tánh của Lý tức Hành?

Đáp: Vì trong Như lai tạng hàm chứa đủ hằng sa công đức của tánh. Trong Khởi tín nói, Bất không Chân như có ánh sáng của trí tuệ vĩ đại, soi sáng khắp cả pháp giới... Kinh Niết-bàn nói, Phật tánh là đệ nhất nghĩa Không. Đệ nhất nghĩa Không là trí tuệ. Giải rằng, đây chính trong tánh của vô vi có đủ công đức của pháp hữu vi. Kinh Như lai tạng nói về pho tượng trong khuôn đức, và luận Báo tánh nói Chân như là chủng tánh, v..v..., thấy đều chỉ cho ý nghĩa này. Cho nên, mượn sự tu mà dẫn đến địa vị thành tựu, đó là tánh của quả. Tánh của quả tùy cơ phó cảm nên nói là tánh khởi.

#### 5. Định nghĩa.

Hỏi: Văn đoạn sau nói, "Không phải chỉ một ít nhân duyên mà thành Đẳng chánh giác." (dẫn kinh văn) Đó chính là duyên khởi, nhưng sao lại nói là tánh khởi?

Giải thích: Có bốn nghĩa. (a) Tự thể của biển quả là bất khả thuyết. Tánh vốn bất khả thuyết, nhưng tùy theo cơ cảm mà

hàm chứa đủ mọi duyên. Ước theo duyên để thuyết minh duyên khởi. Đã khởi nhưng vẫn không mâu thuẫn với duyên, mà vẫn thuận với tự tánh. Do đó, bỏ duyên mà chỉ nói là tánh khởi. (b) Thể của tánh là bất khả thuyết. Nếu đã thuyết tức gọi là khởi. Nay cứ theo duyên mà nói khởi. Ngoài sự khởi ấy không có sự khởi nào khác, mà chính nơi tánh là khởi. Do đó nói tánh khởi mà không nói duyên khởi. (c) Khởi tuy ôm lấy duyên, nhưng duyên tất vô tánh. Lý của vô tánh hiển hiện nơi duyên. Cho nên, y trên sự hiển hiện mà nói là tánh khởi. Như từ gốc vô trụ mà thiết lập hết thảy pháp. (d) Nếu cái được khởi ấy tương tự với tướng của duyên kia, tức thuộc duyên khởi. Nay thuyết minh cái sở khởi duy chỉ cứ nơi dụng thanh tịnh. Thuận chứng tánh của Chân như, nên nói là tánh khởi.

#### 6. Nhiễm tịnh.

Hỏi: Hết thấy các pháp đều y trên tánh mà lập, vì sao đoạn văn dưới nói pháp tánh khởi chỉ ước theo pháp tịnh chứ không lấy pháp nhiễm?

Đáp: Pháp nhiễm và tịnh tuy cũng đồng y trên Chân, nhưng trái và thuận khác nhau. Nhiễm thuộc vô minh. Tịnh quy về tánh khởi.

Hỏi: Nhiễm không phải là tánh khởi, vậy nó phải tách rời Chân?

Đáp: Vì nó trái với Chân nên không tách rời Chân được. Vì trái với Chân nên nó không thuộc về dụng của Chân. Như người điên đảo, đội giày làm mũ, không phải là sở dụng của giày. Nên biết, đạo lý trong đây cũng vậy. Vì nhiễm không tách rời thể của Chân nên nói chúng sanh tức là như. Vì nó không thuận với dụng của Chân, nên cũng không được bao hàm trong tánh khởi này. Nếu ước theo sự lưu tồn mê hoặc,

có dụng của tịnh, cũng được kể vào trong tánh khởi.

Hỏi: Chúng sanh và phiền nào thấy đều là tánh khởi chẳng?

Đáp: Đúng vậy. Vì sao? Đó là đối tượng được cứu độ, là cái bị đoạn trừ, là cái được biết. Cho nên, tất cả không gì không phải là tánh khởi.

#### 7. Nhân quả.

Hỏi: Thiện căn của Bồ tát cũng thuận với tánh khởi, vì sao đoạn văn dưới chỉ biện giải Phật quả?

Đáp: Vì chưa viên mãn nên phải bàn. Nếu ước theo phương diện và quyền thuộc của tánh khởi, thấy đều là tánh khởi. Như văn đoạn sau nói, khi cây được thọ nảy chồi, tất cả cây khác cũng đồng thời nảy chồi. Nếu theo nghĩa này, kể từ sơ phát tâm bồ đề trở đi thấy đều thuộc về tánh khởi. Trừ phạm phu và Tiểu thừa, vì hai chỗ này không nảy chồi. Nếu y theo duyên để vị ấy sanh thiện, nó cũng được kể là tánh khởi. Như mặt trời rọi đến người mù.

#### 8. Thông cục.

Hỏi: Tánh khởi này duy chỉ cứ theo Phật quả, vì sao đoạn văn dưới nói Bồ tát tự biết trong thân có bồ-đề của tánh khởi? Trong tâm của hết thấy chúng sanh cũng vậy?

Đáp: Nếu y theo giáo nghĩa của Ba thừa, trong tâm của chúng sanh chỉ có tánh của nhân, chứ không có dụng và tướng của quả. Trong Viên giáo, quả pháp của Lô-xá-na bao hàm cả chúng sanh giới. Cho nên trong thân của chúng sanh cũng có tướng của quả. Nếu không thế, chỉ có tánh mà không có khởi. Đây không phải là điều mà phẩm này nói. Ý vẫn cũng vậy. Vì thuyết minh tánh khởi duy chỉ là quả pháp, nhưng vì trong quả có đủ cả ba thế gian, cho nên chúng sanh cũng được bao gồm trong đó.

Hỏi: Đã hạn cuộc nơi Phật quả, vì sao đoạn văn dưới nói, thông hết thủy pháp?

Đáp: Trong giáo nghĩa của Ba thừa, tánh của Chân như thông cả tinh và phi tinh. Khai giác Phật tánh duy chỉ hữu tinh. Cho nên, Niết bàn nói, phi Phật tánh là cây cỏ. Trong Viên giáo, Phật tánh và tánh khởi đều thông cả y và chánh. Như được biện giải trong đoạn văn dưới. Cho nên, thành Phật đủ cả ba thế gian; quốc độ thân đều là Phật thân. Do đó, cục bộ thì chỉ hạn cuộc nơi Phật cả. Thông thì phổ biến cả phi tinh.

#### 9. Phân tễ.

Tánh của Chân này hàm dung phổ biến khắp tất cả, cho nên khi nó khởi thì cũng hàm đủ tất cả, không có giới hạn của thành phần và toàn thể. Do đó, trong mỗi thành phần đều có toàn thể; không cái nào là không hàm đủ vô tận pháp giới. Cho nên, nó phổ biến tất cả thời, tất cả xứ, tất cả pháp, như mạng lưới của Nhân-đà-la, không chỗ nào là không đầy đủ toàn thể.

#### 10. Kiến lập.

Hỏi: Pháp môn thì không bờ, vì sao đoạn văn dưới chỉ biện giải có 10?

Đáp: Để hiển tính vô tận. Mười ấy là gì? (1) Tổng biện do nhiều duyên mà thành Chánh giác. (2) Chánh giác thân. (3) Ngữ nghiệp. (4) Trí. (5) Cảnh. (6) Hành. (7) Bồ-đề. (8) Chuyển pháp luân. (9) Nhập niết-bàn. (10) Ích lợi do thấy, nghe, cung kính, cúng dường. Mười điều này tóm thâu nghiệp dụng của Phật quả, không tăng không giảm. Mười nghĩa này thông cả chín vị trước. Chuẩn theo đó mà diễn đủ. Các nghĩa khác sẽ được thấy trong đoạn văn dưới.

**Chân như là căn bản của sự huân tập.**

Nếu dựa vào bản thể của vạn hữu để kiến thiết một thế giới lý niệm gọi là Chân như có tính cách bất biến, thử hỏi trong thế giới lý niệm đó vạn hữu sinh khởi như thế nào? Sau đây sẽ trình bày hai cách luận giải vấn đề sinh khởi thế giới hiện tượng, một trên phương diện tu tập, một trên phương diện nhận thức.

Trên phương diện tu tập, đặt trọng tâm vào sự huân tập, *Luận Đại thừa khởi tín* giải thích các pháp tập nhiệm và thanh tịnh sinh khởi không dứt là do huân tập bởi Vô minh và Chân như. Nhưng trước hết, thử hỏi Vô minh sinh khởi như thế nào?

***Nguồn gốc của vô minh:*** Về nguồn gốc của vô minh, Luận nói rất ngắn gọn: "Do không thông suốt pháp giới nhất thể tuyệt đối (*ekadharmadhātu*), nên không tương ưng với tâm mà hốt nhiên khởi vọng niệm, do đó gọi là vô minh."

Pháp Tạng giải thích chữ "hốt nhiên" ở đây không liên quan đến thời gian mà dùng để nói vô minh là nguyên nhân độc nhất phát sinh tất cả mọi khát vọng ô nhiễm. Không có pháp nào là nguyên nhân của nó, bởi thế mới bảo nó hốt nhiên xuất hiện. Hốt nhiên cũng có nghĩa là vô thủy, ở ngay tại buổi tối sơ. Thật sự là có khởi thủy, nhưng không có một pháp nào có trước vô minh, do đó nói hốt nhiên tức vô thủy (T. 44, trang 267a). Có luận giải cho rằng hốt nhiên có nghĩa là bất thức (unconsciously) hay không ý thức lý do. Đạo sư Tử Tuần (964-1038) thuộc Hoa nghiêm tông ví vô minh với bụi hay mây thành linh hiện khởi: "[Vô minh] giống như bụi bồng dựng tụ lại trên mặt gương, hay giống như mây thành linh kéo phủ trời" (T. 44, trang 360c).

***Vô minh huân tập:*** Về vấn đề vô minh huân tập, Pháp Tạng

giải thích trong phần đầu Quyển thượng, *Đại thừa Khởi tín luận nghĩa ký*, Tuệ Sỹ dịch giải:

"Huân tập bởi vô minh có hai ý nghĩa. (1) Huân tập bởi căn bản, vì thành tựu nghiệp thức. (2) Huân tập bởi ái và kiến đã khởi, vì do đây mà thành tựu phân biệt sự thức.

Trong vô minh huân tập, tức huân tập bởi vô minh, nói căn bản huân tập hay huân tập bởi căn bản, đó là do bất giác thuộc gốc rễ (căn bản bất giác), Chân như bị lay động và huân tập (huân động) mà thành nghiệp thức v.v... Huân tập bởi kiến và ái đã khởi, đó là do bất giác thuộc ngọn ngành (chi mạt bất giác) huân tập thể của tâm khiến trở thành thức phân biệt sự. Văn đoạn trên nói, thức này y trên phiền não ái và kiến mà tăng trưởng. Nhưng ngọn sinh từ gốc, nên nói là "đã khởi" (sở khởi). Đó là điều mà kinh Thắng man nói, "Vô minh trụ địa sinh khởi hết thảy bốn trụ phiền não."

**Chân như huân tập:** Về vấn đề Chân như huân tập, vì "vô minh" (avidya) phủ định "minh" (vidya) nên vô minh không có thực thể, vô minh là một vô thể (non-entity). Trên phương diện luận lý, vô thể không thể bị huân tập hay che phủ. Do đó, hầu tránh vấn đề huân tập một vô thể như vô minh, Nguyên Hiểu, một Luận sư người Triều Tiên, đề xướng thuyết nội huân, tức "pháp lực huân tập. Đó là lực do nội huân bởi pháp Chân như. Y trên lực huân tập này mà tu tập tư lương, dẫn đến phát triển sự tu hành như thực trong hàng Thập địa, cho đến Vô cầu địa thời phương tiện được mãn túc. Từ đó, phá tướng sinh diệt bên trong của hòa hiệp thức (tức a lại da thức), hiển lộ tính bất sinh bất diệt. Đó là ý nghĩa câu văn: phá hòa hiệp thức tướng, hiển hiện pháp thân. Lúc bấy giờ bèn diệt tâm tương tục (tức ý thức, thức thứ sáu) trong nghiệp tướng chuyên tướng, khiến cho tâm bản giác tùy nhiễm được trở về căn nguyên, thành trí thuần tịnh Trong

đây, tương tục thức cũng vẫn là tâm sinh diệt nội tại của hòa hiệp thức. Nhưng để hiển hiện pháp, nên nói là phá hòa hiệp thức. Vì để thành tịnh trí của Ứng thân nên nói là diệt tướng của tương tục thức. Song, không diệt tâm tương tục mà chỉ diệt tướng của tâm tương tục." (*Khởi tín luận sớ*. Nguyễn Hiểu. Tuệ Sỹ dịch).

Pháp Tạng nương theo thuyết nội huân để thuyết minh thế nào là Chân như huân tập.

"Thế nào là sự huân tập sinh khởi pháp tịnh không dứt đoạn? Do có pháp Chân như có khả năng huân tập vô minh, rồi do lực của nhân duyên huân tập khiến cho vọng tâm trở thành nhàm chán cái khổ và lạc của sinh tử để mong cầu Niết-bàn. Do bởi nhân duyên là vọng tâm này có sự nhàm chán và mong cầu mà Chân như được huân tập.

Đoạn trước chia làm hai. Phần đầu thuyết minh Chân như nội huân vô minh khiến thành nghiệp thanh tịnh (tịnh nghiệp). Sau đó, chính dụng thanh tịnh (tịnh dụng) này huân ngược trở lại Chân như, tăng thế lực. Cái trước là huân tập bản hữu (bản huân), Cái sau là huân tập tân sinh (tân huân)." (T44, 1846, 271a. Tuệ Sỹ dịch giải).

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

Nói là từ vô thủy, v.v..., cho đến nghiệp bất tư nghị (dẫn văn đoạn trên), nghĩa là, bản giác vốn bất không, nó được gọi là



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

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

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

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

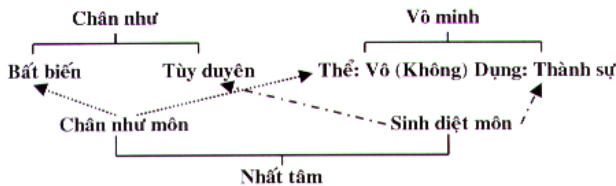
**Dụng huân tập:** Về dụng huân tập, thời dụng của chân như huân tập là duyên tố ngoại lực. Theo Phật pháp thời cái gì cũng phải có nhân tố và duyên tố, nhân duyên hội đủ mới được hoàn thành. Chẳng hạn, phải có nội lực của chân như huân tập, lại phải gặp Phật đà, Bồ tát, và Thiên hữu làm duyên tố cần yếu thời mới biết chán cái khổ của sinh tử, biết tin cái vui của niết bàn, biết tu những điều lành căn bản, mới đi thẳng một cách mau lẹ đến tuệ giác niết bàn.

**A lợi da thức: Tâm sinh diệt nội tại của Luân hồi sinh tử.**

Sau đây là những đoạn văn trong *Đại thừa Khởi tín luận*

*nghĩa ký*, Quyển Trung, Tuệ Sỹ dịch giải, Pháp Tạng đứng trên quan điểm nhận thức luận trình bày các lớp sinh khởi vạn hữu từ cửa Luân hồi sinh tử của Như Lai tạng.

Trước hết, Pháp Tạng thiết lập sự tương ứng, một bên là tương giao giữa hai môn trong thuyết "Chân như động" của Pháp Tạng, Chân như và Vô minh, và bên kia, là tương giao giữa niết bàn và luân hồi, hai cửa của Như Lai tạng, tức Chân như môn và sinh diệt môn, hai tướng của Nhất tâm

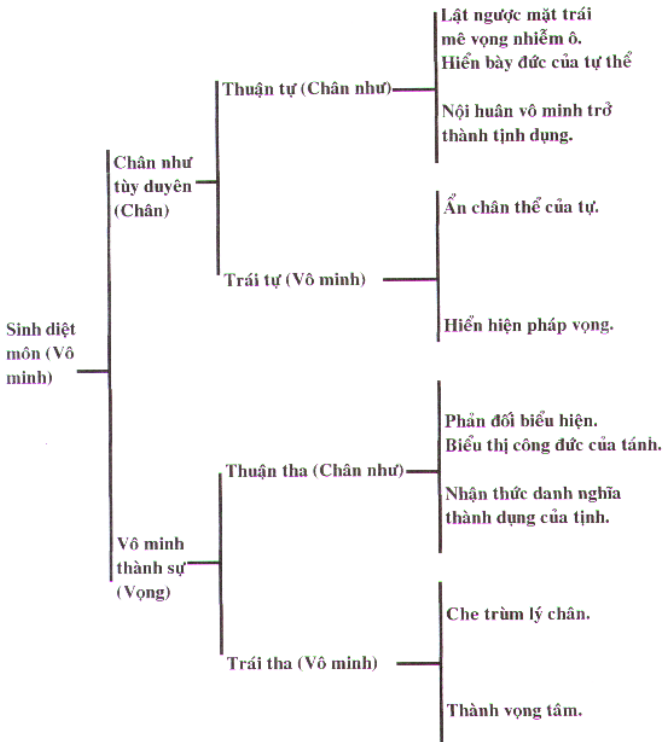


Biểu đồ I: Nhất tâm: Chân như môn và Sinh diệt môn

trong *Khởi tín luận*.

"Chân như có hai nghĩa: bất biến và tùy duyên. Vô minh cũng có hai nghĩa: Thể là vô nên tức Không; Dụng thì hữu nên thành sự. Trong cái Chân và vọng này, mỗi cái do nghĩa đầu mà thành Chân như môn ở đoạn trên. Mỗi cái do nghĩa thứ hai mà thành sinh diệt môn ở đây."

Tiếp theo đây, Pháp Tạng lập luận theo lối nhị biên giữa chân và vọng, tự và tha, động và tĩnh để mô tả chi tiết cấu trúc của cửa Luân hồi sinh tử. Lối lập luận hình như chịu ảnh hưởng của Kinh Dịch: Thái cực sinh ra hai nghi, hai nghi



Biểu đồ II: Triển khai từ Một ra thành tám

sinh ra bốn tượng, bốn tượng sinh ra tám quái. Khởi đầu là cửa Luân hồi, chia ra hai phía, phía chân và phía vọng. Mỗi phía chân hay vọng lại chia ra hai nghĩa, thuận tha trái tự hay thuận tự trái tha, như thế là đã vạch ra bốn nghĩa. Mỗi một trong bốn nghĩa lại có hai nghĩa, động hay tĩnh, vị chi cuối cùng, tất cả có tám nghĩa, bao trùm toàn thể thế giới luân hồi sinh tử.

"Chân như tùy duyên và vô minh thành sự ở đây, mỗi cái

cũng có hai nghĩa. Một, trái tự thuận tha. Hai, trái tha thuận tự. Trong vô minh, trường hợp đầu, trái tự thuận tha (Chân như) cũng có hai nghĩa: Một, phản đối biểu hiện (phản đối thuyên: mâu thuẫn nội tại của vô minh) và biểu thị công đức của tính (thị tính công đức: tùy thuận Chân như). Hai, nhận thức danh nghĩa (vô minh) thành dụng của tịnh (Chân như).

Trái tha thuận tự cũng có hai nghĩa: che trùm lý chân; và thành vọng tâm. Trong Chân như, trái tha thuận tự (Chân như) có hai nghĩa: Một, lật ngược mặt trái mê vọng nhiễm ô (phiên đối vọng nhiễm: trái tha: vô minh), hiển bày đức của tự thể (thuận tự: Chân như). Hai, nội huân vô minh trở thành tịnh dụng.

Trái tự thuận tha cũng có hai nghĩa: Một, ẩn chân thể của tự. Hai, hiển hiện pháp vọng."

Sau khi triển khai một thành tám để diễn tả sự sinh khởi của thế giới luân hồi khách quan, Pháp Tạng thu rút tám vào lại một để chứng minh hết thấy đều duy thức: a lại da thức tóm thâu tất cả các pháp và xuất sanh tất cả các pháp.

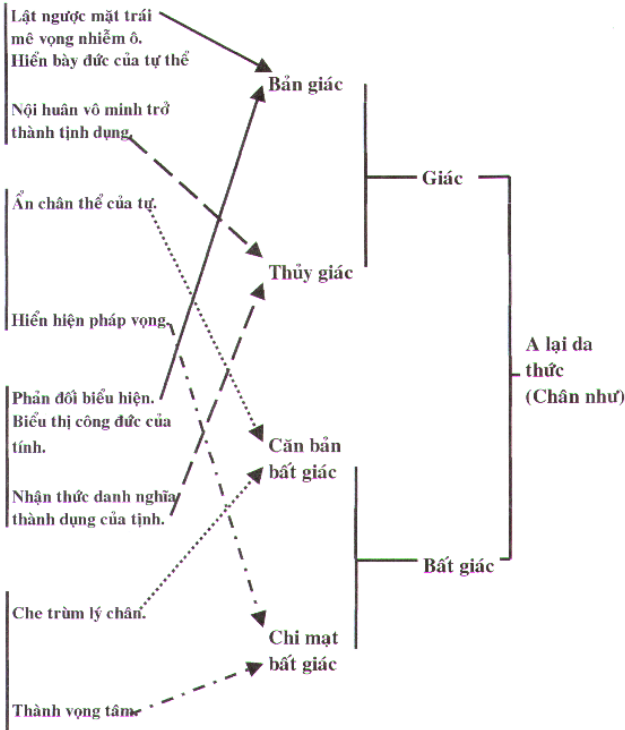
"Trong mỗi thứ có bốn nghĩa của Chân và vọng trên đây, do trong vô minh mà có nghĩa phản đối thuyên thị; do trong Chân như mà có nghĩa phiên vọng hiển đức. Từ hai nghĩa này mà có bản giác.

Lại nữa, do trong vô minh có nghĩa nhận thức danh; do trong Chân như mà có nghĩa nội huân. Từ hai nghĩa này mà có thù giác.

Lại nữa, do trong vô minh mà có nghĩa che trùm chân; do trong Chân như mà có nghĩa ẩn tàng thể. Từ hai nghĩa này mà có căn bản bất giác.

Lại do trong vô minh mà có nghĩa thành vọng; và do trong

Chân như mà có nghĩa hiện vọng. Từ hai nghĩa này mà có chi mật bất giác."



Biểu đồ III: Thu rút từ tám trở về Một.

Bằng cách giải thích sự sinh khởi thế giới luân hồi sinh tử như trên và sự tìm thấy thức a lại da trong thế giới ấy, Pháp Tạng đã thuyết giảng giáo lý Như Lai tạng như là một giáo lý về lý sự dung thông vô ngại: “Ước Lý mà nhìn qua Sự, thì có thành, có hoại; có (tương) tức, có (tương) ly. Từ Sự nhìn qua Lý thì có hiển, có ẩn; có nhất, có dị. Nghịch thuận tự tại,

không chướng, không ngại, đồng thời nhất loạt hiện khởi. Hãy tư duy thật sâu để quán hiện rõ ràng. Đó gọi là "Lý Sự viên dung vô ngại quán." (*Hoa nghiêm phát Bồ đề tâm chương*. Pháp Tạng. Tuệ Sỹ dịch)

Như vậy, với thuyết lý sự vô ngại, Pháp Tạng không những đã dẫn khởi khái niệm đồng nhất tính trong không gian mà còn đề xướng khái niệm đồng thời câu khởi hay đôn khởi, từ đó mà thiết lập thuyết pháp giới duyên khởi.



## 18. Tương giao và Nhất thể

### Ba tánh hay hai tánh?

Theo Bồ tát Long Thọ, Chân không trong thuyết Chân không của Bát-nhã có nghĩa là hết thấy hiện tượng chỉ là hiện hữu tương quan, do đó không có tự tính. Vì vô tự tính nên hiện khởi do nhân duyên và vì duyên sinh vô tính nên duyên sinh là Không. Duyên khởi đồng nghĩa với Không được xác nhận trong bài tụng XXIV.18, *Trung luận*: "Các pháp do duyên khởi (*pratitya samutpada*), nên ta nói là Không (*sùnyatà*)."

Theo nghĩa tiếng Phạn, *pratitya samutpada* dịch là duyên khởi có thể hiểu là "hiện khởi tương y tương đối (*interdependence*)" hay "do các duyên phối hợp mà pháp sinh khởi". Về chữ *sùnyatà*, theo T. Stcherbatsky, hay nhất nên dịch là "tánh tương đối hay tánh ngẫu duyên" (*relativity or contingency*). Ông viết: "Toàn bộ văn học Đại thừa chung qui cho thấy sùnyatà đồng nghĩa với duyên khởi và có nghĩa

không phải cái gì rỗng không, mà là cái gì không có tự thể độc lập (svabhàva-sùnya)" (*The Conception of Buddhist Nirvāna*).

*Trung luận* cho rằng đức Phật thuyết về pháp Không như là phương tiện đối trị và đã tuyên thuyết giáo lý của mình cho chúng sinh bằng phương tiện Nhị đế. Chính theo tục đế mà đức Phật giảng rằng tất cả pháp đều có là do nhân duyên; nhưng theo Chân đế thời tất cả pháp đều Không, nghĩa là bản tính của tất cả các pháp là không có tự tính. *Trung luận* đã đứng trên lập trường Chân đế để đả phá sự quan sát và phân tích sai lầm của tục đế. Do đó, có thể hiểu một cách tiêu cực Duyên khởi hay tánh Không là vô tự tính, không có thực tại cứu cánh, tất cả đều không và bình đẳng, không giá trị, và không có gì đáng để chấp trước.

Pháp Tạng ngược lại muốn hiểu tánh Không hay Duyên khởi theo nghĩa tích cực là "hiện khởi tương y tương đối". Vì tương y tương đối cũng có nghĩa là vô tự tính, là Không, cho nên trên quan điểm nhận thức của Pháp Tạng, đồng thời với sự phủ định hay bài bác các tà kiến và những sai lầm của tri thức thường nghiệm, phát sinh một đường lối nhận thức mới mẻ, rất tích cực, là nhận chân tánh đồng nhất và quan hệ hỗ tương y tồn của muôn vật đúng theo yếu chỉ của kinh Hoa nghiêm.

Trong Chương Hai: "Duyên khởi môn lục nhân nghĩa", *Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tề chương*, gọi tắt là Ngũ giáo chương, Tuệ Sỹ dịch, đứng trên phương diện thể và dụng Ngài giải thích lại sáu nghĩa của pháp chủng tử và gọi đó là sáu nghĩa của nhân [Xem Nhân duyên và tứ cú, *Tánh khởi và Duyên khởi*. Hồng Dương. Sáu nghĩa của nhân là 1. Không, có lực, không đợi duyên; 2. Không, có lực, đợi duyên; 3. Không, vô lực, đợi duyên; 4. Hữu, có lực, không

đội duyên; 5. Hữu, có lực, đội duyên; 6. Hữu, vô lực, đội duyên]. So với bốn song thế phủ định (bát bất) mà Bồ tát Long Thọ sử dụng để biểu dương đạo lý Duyên khởi của đức Thế Tôn, Ngài viết:

"Hỏi: Quan hệ (phân tề) giữa sáu nghĩa với bát bất như thế nào?

Đáp: Bát bất căn cứ phủ định (già). Sáu nhân căn cứ khẳng định (biểu). Lại nữa, bát bất ước theo sự phân tề (tình chỉ sáu căn thức) để lý tự hiển. Sáu nghĩa căn cứ theo sự hiển lý mà tình tự chúng mất. Hai môn này chỉ là hai mặt của một đồng tiền."

Nghĩa là, bát bất phủ định mọi lượng đoán về sinh và diệt, thường và đoạn, đồng và khác, đến và đi để chứng minh sự vật vô tự tính, để hiển minh tánh Không. Trái lại, những lượng đoán ấy đương nhiên bị phủ định do nghĩa sáu nhân hiển bày lý duyên khởi. Pháp Tạng một mặt, chỉ cho thấy làm thế nào mỗi sự vật tác dụng như một nhân năng động theo sáu nghĩa khác nhau, và mặt khác, vừa nhấn mạnh đến lực tác động và sáng tạo của mỗi sự vật trên tất cả sự vật khác, vừa chứng minh các hiện tượng chỉ hiện hữu trong sự tương quan giao thiệp và không có tự thể.

Tuy đạt cùng một kết quả như Bồ tát Long Thọ là chứng minh được sự vật không hiện hữu cái này độc lập đối với cái kia, nhưng phương cách lập luận thời khác hẳn. Để giải thích thế nào là sự vật hỗ tương y tồn trong tiến trình chúng biến vị, Pháp Tạng cắt nghĩa thế nào là một pháp (*dharma*) làm nhân sáu cách khác nhau và vì các hiện tượng tương giao làm nhân cho nhau, nên mọi pháp hay sự vật đồng thời cũng là quả của những nhân khác. Như thế, sự hiện hữu của pháp là chỉ do nương vào những điều kiện hỗ trợ và không có tự



thể độc lập. Với lối nhìn tích cực thấy mỗi pháp là duyên tố hỗ trợ cần thiết đối với tất cả pháp khác, nên bất kỳ hiện tượng nào cũng được công nhận có một giá trị tuyệt đối trong mạng lưới hiện tượng tương ứng hỗ trợ, thay vì xem tất cả pháp lưu xuất từ tánh Không đều bình đẳng, không trọng yếu.

Để xây dựng một nền tảng hợp lý xác chứng quan điểm nhận thức phát xuất từ Thiên quán cho rằng vạn vật đồng nhất trên cơ bản và chỉ hiện hữu trong thể tương giao vô tận, Pháp Tạng trong Ngũ giáo chương tìm cách giải thích tại sao và như thế nào vạn hữu hiện khởi hỗ trợ nhiếp nhập vô ngại. Luận chứng đại cương có thể tạm chia làm ba phần. Phần đầu đề cập tánh đồng nhất của vạn hữu, kế tiếp là vấn đề hỗ trợ tương y tồn, và cuối cùng chứng minh một là tất cả, tất cả là một.

Trước tiên, Pháp Tạng thuyết minh sự bao hàm và dung nạp lẫn nhau giữa Hiện tượng và Bản thể, giữa Sự và Lý, đúng theo ý nghĩa câu “Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc” trong Tâm kinh. Đó là bước đầu cần thiết cho sự thiết lập hệ thống tư tưởng gọi là thuyết sự sự vô ngại. Ba khí cụ được sử dụng trong giai đoạn mở đầu này. Một là lý duyên khởi, căn cứ sở y của hệ thống, thứ đến là thuyết ba tánh dùng làm khung ý niệm để thảo luận các vấn đề duyên khởi, và cuối cùng là phép tứ cú của Trung quán, phương thức thích hợp nhất để quán sát và phân tích ba tánh.

Có nhiều nguyên nhân được nêu ra khác với lý do cần thiết để cắt nghĩa tại sao Pháp Tạng dùng thuyết ba tánh của phái Duy thức theo truyền thống Huyền Tráng làm khung ý niệm để luận chứng về thuyết sự sự vô ngại hay pháp giới trùng trùng duyên khởi. Bao gồm một học thuyết quan trọng của phái Duy thức như thuyết ba tánh có thể là để hiển bày đặc

tính viên dung của hệ thống tư tưởng của Ngài. Lại nữa, đưa thuyết ba tánh làm một phần của toàn bộ tư tưởng của Ngài là một cách gián tiếp chỉ trích thuyết này có tính cách phiến diện chỉ soi sáng một phần của toàn thể mà thôi. Ngoài ra, theo một số học giả Nhật bản, Pháp Tạng muốn chứng tỏ với triều đình nhà Đường rằng triết lý viên dung của Hoa nghiêm theo cách Ngài giải thích đầy đủ hơn thuyết Duy thức của Huyền Tráng và cung cấp một cơ bản lý do thích ứng với các mối quan hệ giữa Triều đình Thiên tử và các nước chư hầu lúc bấy giờ. Ngang đây, tác giả bài này không thể không băn khoăn về tình thế hiện tại trên hoàn cầu và không ngăn chặn được ý nghĩ nếu Hoa kỳ mê muội không biết học hỏi và tìm cách ứng dụng lý thuyết tương dung của Hoa nghiêm trong chính sách toàn cầu hóa thời quả là một điều bất hạnh cho nhân loại!

Tương cũng cần nhắc lại ba tánh là y tha khởi tánh, biến kế chấp tánh, và viên thành thật tánh. Trong hệ thống Pháp Tạng, y tha khởi tánh là tánh của một vật mà sự hiện hữu hoàn toàn tùy thuộc ngoại duyên. Biến kế chấp tánh là tánh của cũng vật ấy do phạm phu mê muội vọng tình phân biệt biểu hiện như cảnh ở bên ngoài một chủ thể nhận thức và chấp cho là thật pháp, đối tượng nhận thức của một thật ngã. Viên thành thật tánh của vật ấy là tự thân thực tại, là chân như của vật ấy, không thể dùng danh tự để kêu gọi, không thể dùng lời nói luận bàn, không thể dùng tâm suy nghĩ được, chỉ chứng nhập khi lìa các vọng niệm phân biệt.

Ba tánh là sắc thái của các pháp sở tri (sở tri là được biết đến) bao gồm tất cả có không, tâm vật, nhiễm tịnh, thiện ác, mê ngộ, thánh phàm. Mỗi pháp đều cùng lúc có cả ba tánh. *Nhiếp luận* nói **ba tánh là các pháp sở tri** và viên thành là nơi y tha mà không còn biến kế ngã pháp. Y tha tánh là trực

chính của thuyết ba tánh, bởi vì “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.”

Ba tánh là ba cách có của cùng một vật. Tánh có ba bởi vì mỗi tánh **co** mỗi cách: biến kế có một cách sai lầm và vô thường, gọi là vọng hữu, y tha có một cách tương đối nhưng vô thường, gọi là giả hữu, và viên thành có một cách đích thực và thường, gọi là thật hữu. Lại nữa, có một sự tương phản triệt để giữa biến kế và viên thành, và y tha là y tha, chẳng phải biến kế chẳng phải viên thành. Biến kế và viên thành là hai đối cực biểu hiện bản chất của vô minh và giác ngộ, của vọng và chơn. Trên quan điểm của thuyết ba tánh, muốn được giác ngộ giải thoát hoàn toàn thời phải tìm cách chuyển bên từ biến kế sang viên thành nương nơi y tha.

Trái với quan điểm Duy thức, Pháp Tạng cho rằng cái gọi là chơn và vọng không phải là hai thứ trật tự của thực tại hoàn toàn riêng biệt và đối nghịch nhau mà thật ra chúng bất tương ly và vô sai biệt. Để chứng minh chỉ có một thực tại trong đó chơn vọng hòa hiệp, không một không khác, Pháp Tạng trước hết giải thích tánh nào trong ba tánh cũng có hai nghĩa giống nhau là vọng và chơn hay Hữu và Không. Từ đó Ngài đồng nhất hóa ba tánh, giảm trừ khoảng cách và sự sai biệt giữa hai đối cực, biến kế và viên thành, vọng và chơn, mê và ngộ, luân hồi và niết bàn, tục đế và chân đế, ... đến độ chúng hóa đồng nhất. Hơn nữa, bằng phương pháp rút ba về hai Pháp Tạng chỉ cho thấy cái thế giới ngoài kia chẳng những là một thế giới sắc tướng mà còn chính là Pháp thân của chư Phật. Sau đây là những đoạn văn luận chứng của Pháp Tạng trong *Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tế chương*, Tuệ Sỹ dịch. (T. 1866, 499a).

	Nghĩa 1	Nghĩa 2
Viên thành thật tánh	Bất biến	Tùy duyên
Y tha khởi tánh	Vô tánh	Tợ hữu
Biến kế chấp tánh	Lý vô	Tình hữu

Bắt đầu là ghép hai nghĩa cho mỗi tánh: “Trong ba tánh, mỗi tánh đều có hai nghĩa. Trong Chân (Viên thành thật tánh), có hai nghĩa: 1. Tùy duyên, 2. Bất biến. Trong Y tha, có hai nghĩa: 1. Tợ hữu, 2. Vô tánh. Trong Biến kế sở chấp, có hai nghĩa: 1. Tình hữu, 2. Lý vô.”

### **Ba tánh với các nghĩa của chúng**

Với Viên thành, bất biến có nghĩa là tự tánh thanh tịnh thường còn không biến đổi mặc dầu được nhận biết như là những hiện tượng. Tùy duyên tưởng chừng trái nghịch với bất biến bởi vì Chân như điều động bởi sức nhân duyên mà xuất hiện dưới hình thức các pháp thanh tịnh hay ô nhiễm. Với y tha khởi, tợ hữu có nghĩa là hình tướng hiển hiện tưởng chừng tồn tại và thật có. Trái lại, vô tánh có nghĩa là không có tự thể, có là do duyên sinh nên có mà không. Cuối cùng, với biến kế, tình hữu là có đối với giác quan, nghĩa là tướng dạng các pháp biểu hiện trước mắt cho là có thật. Tuy nhiên, nghĩa thứ hai kiểu chính lại là lý vô tức phi hữu.

Nhìn vào bảng trên và xét các trọng tính khác nhau của ba tánh, ta thấy mặc dầu giữa chơn và vọng, tức giữa viên thành và hai tánh kia, nghĩa rất khác nhau trên ba phương diện, tu dưỡng, bản thể, và nhận thức, chung cánh ba tánh giống nhau bởi vì cả ba đều do chơn vọng hòa hiệp mà thành. Thật vậy, theo Pháp Tạng, ba nghĩa trong cột Nghĩa 1 thật ra có

cùng một nghĩa. Nghĩa là, vô tánh của y tha chính là bất biến của viên thành và lý vô của biến kế. Hơn nữa, cả ba đều là chơn và đồng hóa với Không. Cũng thế, ba nghĩa trong cột Nghĩa 2 đồng một nghĩa, đều là vọng và đồng hóa với Hữu. Hữu đây tương đương với Sắc, Sắc trong văn học Bát nhã. Rồi cuộc tánh nào trong ba tánh cũng có hai môn, chơn và vọng, Không và Hữu. Vì lý do ấy mà nói ba tánh đồng nhất, tuy ba nhưng thật ra chỉ là một.

Pháp Tạng giải thích: “Do bất biến trong Chân, vô tánh nơi Y tha, lý vô nơi Sở chấp, cho nên ba tánh đồng một tể, không dị biệt. Đó tức là không hoại ngọn mà gốc thường. Kinh nói: Chúng sinh tức Niết bàn, không cần phải diệt thêm nữa.

Lại ước theo tùy duyên của Chân như, tợ hữu của Y tha, tình hữu của Sở chấp; do ba nghĩa này, chúng cũng không dị biệt. Đó tức là, gốc không động mà ngọn thường. Kinh nói: Pháp thân lưu chuyển trong năm đường, gọi là chúng sanh. Do ba nghĩa này cùng với ba nghĩa trước là bất nhất. Cho nên, Chân bao trùm đến ngọn vọng. Vọng thấu suốt tận nguồn Chân. Tánh tướng dung thông, không chướng ngại.

HỎI: Y tha tợ hữu, há cũng đồng với Sở chấp là tình hữu chăng?

ĐÁP: Do hai nghĩa, nên chúng không khác. 1. Sở chấp chấp cái tương tợ cho là thật, cho nên không có pháp nào khác. 2. Nhưng nếu rời Sở chấp, cái tợ không xuất hiện. Tùy duyên ở trong Chân, nên biết, cũng như vậy. Vì không có Sở chấp thì không có tùy duyên.

HỎI: Vì sao, trong ba tánh, mỗi tánh đều có hai nghĩa, mà không mâu thuẫn nhau?

ĐÁP: Do hai nghĩa này mà không tánh dị biệt. Vì sao không

có dị biệt? Như Viên thành, tuy tùy duyên mà trở thành nhiễm tịnh, nhưng hằng không mất tự tánh thanh tịnh. Chính do không mất tự tánh thanh tịnh, nó mới có thể trở thành nhiễm tịnh. Cũng như gương sáng làm hiện rõ nhiễm tịnh. Tuy hiện nhiễm tịnh, mà hằng không mất tính minh tịnh của gương. Chính do gương không mất đi tính minh tịnh, nó mới có thể hiện rõ các hình tướng nhiễm tịnh. Bằng sự hiện rõ nhiễm tịnh mà nhận thức được sự minh tịnh của gương. Bằng sự minh tịnh của gương mà nhận thức được sự hiện rõ của nhiễm tịnh. Vì vậy cả hai nghĩa duy chỉ một tính. Tuy hiện pháp tịnh mà gương không sáng thêm. Tuy hiện pháp nhiễm mà gương không làm ố sự sáng của gương. Không những không bị làm ố đi, trái lại nó còn hiển lộ cái minh tịnh của gương. Nên biết, đạo lý Chân như cũng vậy. Cho nên, toàn thể tướng của hai nghĩa thâm vào một tính, không hai. Há có mâu thuẫn chăng?

Trong Y tha, tuy hiển hiện nhân duyên tợ hữu, nhưng cái tợ hữu này tất nhiên vô tự tánh. Vì các duyên sanh đều vô tự tánh. Nếu không phải là vô tự tánh, tức không mượn duyên. Vì không mượn duyên, nên không phải là tợ hữu. Tợ hữu nếu thành, tất do các duyên. Do các duyên tức vô tự tánh. Cho nên, do vô tự tánh mà có thể trở thành tợ hữu. Do thành tợ hữu, cho nên là vô tánh. Trí luận nói: Quán tất cả pháp từ nhân duyên sanh. Từ nhân duyên sanh tức vô tự tánh. Vô tự tánh cho nên là Tất cánh Không. Tất cánh Không, đó là Bát-nhã la mật. Đây là do duyên sanh, cho nên hiển vô tánh vậy. *Trung luận* nói: Vì có nghĩa Không, nên các pháp được thành. Đây là do vô tánh mà thuyết minh duyên sanh vậy. Kinh *Niết bàn* nói: Nhân duyên, cho nên hữu. Vô tánh, cho nên không. Đây là nói vô tánh tức nhân duyên, nhân duyên tức vô tánh. Đó chính là pháp môn bất nhị. Không những tánh và tướng của hai nghĩa không mâu thuẫn nhau, mà toàn

cả thể và tướng được thâu vào tuyệt đối vô nhị.

Trong Sở chấp, tuy ngay nơi tình mà chấp hiện hữu, nhưng nơi đạo lý nó tắt cánh là vô. Vì ở nơi chỗ cái vô mà suy luận sai lầm thành hữu. Như thấy cây cụt ngọn mà nhầm tưởng là quý không đầu. Quý đối với cây là tắt cánh vô. Như ở nơi cây mà quý không là vô, tức không thể nói là suy luận nhầm có quý. Như vậy biết rõ, về lý, nó là vô. Do lý vô nên thành có suy luận nhầm. Vì thành suy luận nhầm nên biết rằng lý vô. Cho nên, cả hai không có hai, mà duy nhất là một tính. Nên biết, trong đạo lý Sở chấp cũng vậy.”

Sau đó, Pháp Tạng dùng tứ cú chỉ rõ ba tánh mô tả với các nghĩa ghép như trên rốt ráo là Không:

“HỎI: Chân như là hữu chăng? Đáp: Không phải. Vì tùy duyên. HỎI: Chân như là vô chăng? Đáp: Không phải. Vì bất biến. HỎI: Vừa hữu vừa vô chăng? Đáp: Không phải. Vì không có hai tính. HỎI: Phi hữu phi vô chăng? Đáp: Không phải. Vì đủ các phẩm tính.

Lại hỏi: Hữu chăng? Đáp: Không phải. Vì bất biến. Vì sao? Do bất biến, tùy duyên hiển thị.

HỎI: Vô chăng? Đáp: Không phải. Vì tùy duyên. Vì sao? Do tùy duyên, nên bất biến, thường trụ.

Hai cú còn lại, theo đó mà suy.

Lại hỏi: Hữu chăng? Đáp: Không phải. Vì vượt ngoài đối tượng ngôn thuyết. Ba cú còn lại, cũng vậy.

Lại hỏi: Hữu chăng? Đáp: Không phải. Vì là không Chân như. HỎI: Vô chăng? Đáp: Không phải. Vì bất không Chân như. HỎI: Vừa hữu vừa vô chăng? Đáp: Không phải. Vì vượt ngoài mọi mâu thuẫn. HỎI: Phi hữu phi vô chăng? Đáp: Không phải. Vì xa lìa hý luận.

Lại hỏi: Hữu chẳng? Đáp: Không phải. Vì xa lia vọng niệm.  
Hỏi: Vô chẳng? Đáp: Không phải. Vì là hành xứ của Thánh trí. Còn lại chuẩn theo đó.

Về Y tha. Hỏi: Y tha là hữu chẳng? Đáp: Không phải. Vì duyên khởi vô tánh. Hỏi: Y tha là vô chẳng? Đáp: Không phải. Vì vô tánh duyên khởi. Hỏi: Vừa hữu vừa vô chẳng? Đáp: Không phải. Không có hai tính. Hỏi: Phi hữu phi vô chẳng? Đáp: Không phải. Vì có nhiều nghĩa môn.

Lại hỏi: Hữu chẳng? Đáp: Không phải. Vì duyên khởi. Vì sao? Những gì là duyên khởi đều vô tánh. Hỏi: Vô chẳng? Đáp: Không phải. Vì vô tánh. Vì vô tánh mà thành duyên khởi. Hai cú còn lại, chuẩn theo đó."

Về Sở chấp, cũng lý luận tương tự. Kết luận: Chung cánh ba tánh với hai nghĩa Pháp Tạng ghép cho mỗi tánh như trên đều có tự thể Không, chẳng có gì đáng chấp trước. *Tam thập tụng* của Thế Thân nhấn mạnh rằng tánh viên thành thật, chân tướng của thực tại, cũng chính là y tha khởi: "Viên thành thật có nghĩa là sự vắng mặt vĩnh viễn của biến kế chấp nơi y tha khởi. Do đó nó (viên thành thật) với y tha khởi không phải một mà cũng không phải khác." Vì vậy nếu thế giới các pháp hữu vi (hiện tượng) không gì khác là Chân như (Viên thành thật) bất biến tùy duyên thời sự biệt lập ba tánh bị phế bỏ và cái còn lại là một thế giới hiện tượng (vọng) tàng ẩn trong Chân như thường hằng bất biến (chơn). Như thế, Bản thể khi tĩnh là Chân như, khi động là Hiện tượng. Bản thể tức thị Hiện tượng, Hiện tượng tức thị Bản thể, đúng là một cách phô diễn ý nghĩa của câu "Sắc tức thị Không, Không tức thị Sắc" trong Tâm kinh.

Nói cách khác, Bản thể là hóa hợp của Chơn và Vọng, Không và Hữu (Sắc). Trên Chơn thời tùy duyên, trên Vọng



thời thể Không, nên chi Chơn chẳng khác Vọng. Trên Chơn nó chẳng biến, trên Vọng nó thành sự, nên chi Chơn chẳng đồng nhau với Vọng. Như vậy, Chơn và Vọng, Không và Hữu phi đồng phi khác, bất tức bất ly. Mỗi mỗi sự vật là hóa hợp vọng và chơn, nghĩa là, vừa hiện tượng vừa bản thể, cả hữu lẫn Không.

### **Đồng nhất trong dị biệt.**

Sau bước đầu chứng minh sự bao hàm và dung nạp lẫn nhau giữa hiện tượng và bản thể, giữa Sự và Lý, nay đến giai đoạn giải thích thế nào là vạn hữu đồng nhất thể. Vì “Do tánh Không mà tất cả pháp được thành tựu và hợp lý” (*Trung luận*) và “Cái Một luân lưu toàn vẹn trong thế giới đa thù” (dẫn chứng kinh *Hoa nghiêm* trong Lăng già sư tư ký của Huệ Khà), cho nên vạn vật dù tướng dạng sai khác đến đâu, chúng cũng đồng nhau ở chỗ tất cả đều Không. Đồng nhất ở đây là đồng nhất trong dị biệt, nghĩa là **sự vật giống nhau vì chúng khác nhau.**

Chủ trương đồng nhất trong dị biệt của Pháp Tạng được thấy trong cách phân tích mọi hữu thành hai thể, đồng thể và dị thể. Đây là kết quả của luận chứng phân tích ba tánh. Riêng mỗi tánh và toàn ba tánh đều có hai nghĩa, tùy lúc gọi tên khác nhau, khi thời chơn và vọng, khi thời Không và Hữu. Vì ba tánh là các pháp sở tri cho nên pháp sở tri nào cũng theo đó mà có hai nghĩa như vậy. Lần này, hai nghĩa là đồng thể và dị thể và do hai nghĩa này mà các pháp thành tương tức tương nhập. “Sở dĩ có hai môn này là vì trong các duyên khởi môn đều có hai nghĩa: 1. Không hỗ tương quan hệ (bất tương do nghĩa); bởi vì mỗi cái tự thân đầy đủ các phẩm tính (cụ đức), như trong nhân không cần hội đủ duyên (bất đãi duyên). 2. Hỗ tương quan hệ (tương do nghĩa), như cần hội đủ các duyên vậy. Nghĩa đầu là đồng thể; nghĩa sau là dị

thể.” (T. 45, 1866, 503b. Tuệ Sỹ dịch).

Hiểu một cách tiêu cực, đồng thể có nghĩa là hết thầy pháp đều giống nhau ở chỗ có tự thể Không. Tuy nhiên, tất cả pháp là dị thể tại vì trên phương diện Hữu mỗi pháp có mỗi cách khác nhau. Như lửa và nước đồng nhất thể vì bản thể chúng là Không, nhưng cách thức mỗi môn hiện có thời rõ ràng là dị biệt.

Áp dụng sáu nghĩa của nhân, Pháp Tạng giải thích hai môn đồng thể và dị thể một cách tích cực hơn. Mỗi biến cố hay sự vật là một cá thể riêng biệt, có tướng và dụng của riêng nó, và trong cách thế một cá thể, nó hỗ tương giao thiệp với môi trường chung quanh. Theo Hoa nghiêm tông, môi trường ấy bao gồm toàn thể vũ trụ. Mặt khác, một biến cố hiện khởi không thể vì duy nhất một nguyên nhân, mà phải cần vô số điều kiện. Một pháp mà thôi không đủ tính cách dẫn sanh ra một quả nào đó. Một cọng lúa chẳng hạn không phải chỉ do một hạt giống sinh ra mà còn cần đến vô số điều kiện khác nữa như đất, nước, ánh sáng mặt trời, phân bón, v.v..., không kể xiết. Theo Hoa nghiêm thời toàn thể vũ trụ tác dụng như một điều kiện để sanh cọng lúa. Nói như thế, không có nghĩa thông thường là hạt giống cần đến vô số điều kiện khác, mà ở đây có nghĩa là hạt giống mượn hay chiếm đoạt tất cả tính chất của các điều kiện khác. Pháp Tạng muốn nói rằng hết thầy tính chất tất yếu của các điều kiện khác đều hàm nhiếp trong hạt giống. Đó là ý nghĩa của chữ tương nhập theo thuật ngữ Hoa nghiêm. Bất kỳ biến cố nào trong cách thế một cá thể trở thành một điều kiện đối với toàn thể, do đó mà nói nó thu nhiếp trong nó hết thầy mọi điều kiện khác.

Tuy nhiên, cọng lúa nói trên là thí dụ nhân tác dụng chỉ theo một chiều trong thời gian. Trong Hoa nghiêm, trái lại, nhân tác dụng khắp mọi chiều. Bởi thế cái thường thấy là nhân

cũng đồng thời là quả của các nhân khác. Biến cố A, nhân của quả B cũng đồng thời là quả của B (và của vô số điều kiện khác). Các phạm trù "nhân", "quả", và "trợ duyên" chẳng những không còn phân cách sai biệt rõ rệt nữa mà còn có thể hoán đổi cho nhau. Lý do: những điều kiện chung hợp với một biến cố làm nhân sinh ra một quả ngay chúng cũng là quả của nhân bởi vì mỗi biến cố được xem như nhân của toàn thể. Các trợ duyên, cũng là quả của nhân, đồng thời là nhân của cái biến cố đang được xem như là nhân của toàn thể. Như vậy, không có biến cố nào chỉ là nhân, chỉ là quả, hay chỉ là trợ duyên, mà đúng ra là cả ba. Cọng lúa quả thật lớn lên từ hạt giống. Tuy vậy, hạt giống là nhân chỉ trong quan hệ với sự mọc mộng. Nếu không mọc mộng thì hạt giống không phải là một nhân, do đó, nhân bị quả điều phối. Ngoài ra, các điều kiện khác như mưa, đất, và hơi nóng là những yếu tố hỗ trợ hạt giống, là nhân do của hạt giống và đồng thời do nhân bởi hạt giống.

Tóm lại, hết thảy mọi pháp theo nghĩa đồng thể thời làm nhân sinh khởi, theo nghĩa dị thể thời sinh khởi do tương y tương đối, nghĩa là pháp nào cũng vừa Không vừa hữu.

Trong trường hợp lấy thân thể con người làm thí dụ, bảo rằng cái mũi và gan của tôi đồng nhất không có nghĩa là muốn tiêu trừ sự sai khác về hình dạng, vị trí, và chức năng của hai bộ phận ấy. Thật vậy, nếu tôi nâng nặc bảo gan của tôi chỉ đồng nhất với mũi của tôi, và nếu tôi nâng nặc bảo chúng không dị biệt, thì con người của tôi hóa ra là một lỗ mũi lớn và không thể là cái thân thể này vì nó phải có mũi, gan, mắt, tay, não, v.v... Nhưng khi tất cả các bộ phận là "như thế", "trụ pháp vị", tác dụng theo cách thức của chúng, thì tôi chính là cái thân thể đó. Nói đến toàn thể tức là đã ngụ ý bộ phận vì không thể có toàn thể nào tách riêng khỏi

các bộ phận cấu thành. Khi mỗi bộ phận tác dụng trong cách thể hiện hữu của chúng thời phát hiện một toàn thể, và tánh đồng nhất của các bộ phận cá biệt là do trạng huống trong đó mỗi mỗi bộ phận cá biệt tác dụng cùng một cách giống nhau như một điều kiện tất yếu của toàn thể. Nếu tất cả đều hoàn toàn không dị biệt, thời toàn thể không thể hình thành. Đồng nhất thể và hỗ tương y tồn thật ra là hai lối nhìn vào cùng một trạng huống, một tính một động. Cả hai lối nhìn đều chấp nhận rốt ráo hết thảy đều Không. Sự vật là Không vì chúng hỗ tương y tồn, và trong quan hệ hỗ tương y tồn chúng đồng nhất thể.

Thầy Tuệ Sỹ cho biết trong *Hoa nghiêm kinh Minh pháp* Phẩm nội lập Tam bảo chương, có Chương Pháp giới duyên khởi trình bày tóm tắt qua bốn môn, môn đầu tiên là Duyên khởi tương do môn, nói đến đồng thể và dị thể. Để hiểu ý nghĩa của hai khái niệm đồng thể và dị thể, xin trích ra đây đoạn văn Thầy dịch về Duyên khởi tương do môn.

## "PHÁP GIỚI DUYÊN KHỞI CHƯƠNG

Pháp giới duyên khởi, tóm tắt trình bày qua bốn môn: 1. Duyên khởi tương do môn, 2. Pháp tánh dung thông môn, 3. Duyên tánh song hiển môn, 4. Lý sự phân vô môn.

### I. DUYÊN KHỞI TƯƠNG DO

Trong phần, chia thành ba tiểu mục: 1. Chư duyên hỗ dị, tức dị thể; 2. Chư duyên hỗ ứng, tức đồng thể; 3. Ứng dị vô ngại, tức song biện đồng dị. Trong ba tiểu mục này, mỗi mục có ba nghĩa: (a) Hỗ tương y trì lực vô lực, do nghĩa này mà thành tương nhập. (b) Hỗ tương hình đoạt thể vô thể, do nghĩa này mà thành tương tức. (c) Thể dụng hữu vô, do đây mà tương tức và tương nhập đồng thời tự tại.

#### 1. *Duyên khởi hỗ dị (hỗ tương dị biệt)*

(a) Trong đại duyên khởi, các duyên quan hệ lẫn nhau, thể và dụng của chúng khác biệt nhau. Vì chúng không xen tạp nhau nên nói là dị. Nói là y tri, tức Một duy trì Nhiều. Vì Một hữu lực nên có thể bao hàm Nhiều. Nhiều y trên Một, Nhiều vô lực. Cho nên nó tiềm nhập vào trong Một. Đây tức là không có cái Một nào mà không bao dung Nhiều; vì không có cái Một nào là không duy trì. Không có cái Nhiều nào mà không nhập vào Một; vì không có cái Nhiều nào mà không y trên Một. Cũng như Nhiều y Một; nghĩa của tri cũng vậy. Một y Nhiều, tri cũng vậy. Cho nên, cũng không có cái Nhiều nào mà không bao hàm Một. Do Một quy chiếu Nhiều mà có y, có tri, toàn lực, vô lực, cho nên năng nhiếp (sự bao hàm), năng nhập (sự hội nhập), không có gì chướng ngại. Do Nhiều quy chiếu Một mà có y, có tri, vô lực, toàn lực, do đó năng nhiếp, năng nhập cũng không có gì chướng ngại. Cả hai cùng tồn tại, cùng triệt tiêu, hoàn toàn vô ngại; chuân theo đó mà diễn dịch. Đã nói xong nghĩa tương nhập.

(b) Các duyên tương đoạt (triệt tiêu lẫn nhau), thể và vô thể: Nhiều duyên là vô tánh, do Một mà thành. Cho nên, Nhiều tức Một. Do Một có tự thể nên bao hàm Nhiều. Do Nhiều vốn vô tánh, một cách tiềm thể đồng với Một; do đó, không cái Một nào không phải là của Nhiều. Cũng không có cái Nhiều nào không phải là của Một. Một là vô tánh do Nhiều mà thành. Nhiều có Một là Không, nên tức Nhiều cũng vậy. Một quy chiếu Nhiều, có vô thể của hữu thể, cho nên nó bao hàm cái khác đồng với tự thân. Phế bỏ tự thân để đồng với cái khác, không có gì chướng ngại. Nhiều quy chiếu Một, có hữu thể của vô thể, nên có thể phế bỏ tự thân để đồng với cái khác mà bao hàm cái khác đồng với tự thân, cũng không có gì chướng ngại. Vừa là ta đồng với cái khác vừa là cái khác đồng với ta; không phải ta đồng cái khác cũng không phải cái khác đồng ta. Cả hai đều vô ngại, viên dung, tự tại. Tự

duy thì có thể thấy. Đã nói xong nghĩa tương tức.

(c) Thể dụng song dung hữu vô môn, tiểu mục này có sáu vế:

(c1) Không có thể nào mà không có dụng. Trọn cả thể là toàn dụng, tức duy dụng mà không có thể. Nhưng hữu tương nhập vô, vì tương tức.

(c2) Không có dụng nào không có thể, cho nên toàn dụng quy thể. Duy thể mà không có dụng. Nhưng hữu tương tức vô, vì là tương nhập.

(c3) Dụng quy thể nhưng không chướng ngại dụng. Thể của toàn dụng mà không mất thể. Cho nên, thể và dụng cùng song song tồn tại mà không chướng ngại lẫn nhau. Tức là, vừa (tương) tức vừa (tương) nhập. Không có gì chướng ngại, tiêu dung, dung giải, tự tại.

(c4) Thể của toàn dụng là thể mất dấu. Dụng của toàn thể là dụng mất hút. Như vậy, thể và dụng giao triệt nhau, hình thành nhau và triệt tiêu nhau, cả hai đều phi. (Tương) tức và (tương) nhập đồng nguồn, viên dung, một vị.

(c5) Tổng hợp bốn vế trên, đồng nhất duyên khởi, không trở ngại sự cộng tồn.

(c6) Triệt tiêu cả 5 vế trước, tuyệt đối không quan hệ, ly ngôn.

## 2. Chư duyên hỗ ứng (hỗ tương đáp ứng)

(a) Trong các duyên sai biệt, lấy một duyên mà đáp ứng nhiều duyên. Từng duyên một cùng với Nhiều, hợp toàn thành Một. Cho nên, cái Một này hàm đủ nhiều cái một. Song, cái Một của Nhiều (=nhiều cái Một) này tuy vẫn do từ cái Một cơ bản, vì đáp ứng nhiều duyên nên nó là Một của Nhiều. Tuy vậy, nó cùng với cái Một cơ bản không có gì sai

biệt. Do đó, gọi đây là đồng thể môn.

Về y trì dung nhập, cái Một cơ bản này vì là hữu lực nên nó duy trì nhiều cái một kia. Do vậy, trong cái Một cơ bản, nó bao dung cái Một của Nhiều kia. Một của Nhiều là vô lực vì y trên Một cơ bản, cho nên Một của Nhiều hội nhập vào trong Một cơ bản.

Đó tức là, không cái Một cơ bản nào mà không bao dung Một của nhiều. Cũng không có cái Một của nhiều nào mà không hội nhập vào trong Một cơ bản. Cũng như Một cơ bản vì hữu lực nên nó là cái duy trì. Một của nhiều vì là vô lực nên nó là cái y tựa. (Bao) dung và (hội) nhập đã vậy, thế thì, Một của nhiều hữu lực nên trì, Một cơ bản vô lực nên y; dung và nhập cũng vậy.

Đó tức là, không có cái Một của nhiều nào mà không bao dung Một cơ bản. Không có Một cơ bản nào mà không hội nhập Một của nhiều. Đó tức là do Một cơ bản quy chiếu lên Một của nhiều, vì có trì có y, hữu lực vô lực, nên sự bao dung và hội nhập không bị chướng ngại. Một của nhiều quy chiếu lên Một cơ bản, có y có trì, vô lực hữu lực, nên sự hội nhập và bao dung cũng không có gì chướng ngại. Cùng tồn tại và cùng triệt tiêu, cả hai đều vô ngại. Cũng chuẩn theo đó mà diễn dịch. Đã nói xong nghĩa dung nhập trong đồng thể môn.

(b) Hỗ tương hình đoạt (hình thành và triệt tiêu) thể vô thể:

Một của nhiều là vô tánh, do Một cơ bản mà thành nhiều cái Một. Toàn thể của nó là Một cơ bản. Như vậy, Một cơ bản có tự thể mà bao hàm nhiều cái Một. Một của nhiều là vô thể, vì tiêu dung đồng với Một cơ bản. Không cái Một cơ bản nào không bao hàm Một của nhiều (= nhiều cái một). Cũng không có Một của nhiều nào mà không tức là (=tương

tức) Một cơ bản. Cũng như Một cơ bản là hữu thể, Một của nhiều là vô thể, sự bao hàm (nhiếp) và (trương) tức đã như vậy; thể thì, Một của nhiều là hữu thể mà Một cơ bản là vô thể, sự bao trương tức và bao hàm cũng vậy.

Cho nên, cũng không có Một của nhiều nào mà không bao hàm (nhiếp) Một cơ bản; cũng không Một cơ bản nào mà không tức là (trương tức) Một của nhiều. Đó là, Một cơ bản quy chiếu lên Một của nhiều, vì có hữu thể vô thể, nên nó bao hàm cái khác đồng với tự thân, phé bỏ tự thân đồng với cái khác; không có gì chướng ngại. Một của nhiều quy chiếu lên Một cơ bản, cũng là thể vô thể, nhiếp và tức, theo đó mà biết. Vừa nhiếp vừa không nhiếp, vừa tức vừa không tức; không phải vừa nhiếp vừa không nhiếp, vừa tức vừa không tức, cả hai vế đều vô ngại. Hãy tư duy sẽ thấy rõ. Đã nói xong nghĩa trương tức trong đồng thể môn.

(c) Thể dụng cùng tiêu dung, trương tức tương nhập vô ngại:

Cũng có sáu cú (vế) vô ngại như trên. Chuẩn theo đó mà tư duy sẽ thấy rõ. Đã nói xong đồng thể môn.

### 3. Ứng dụng vô ngại, song biện đồng thể dị thể

Vì cả hai phương diện (môn) này cùng đồng một duyên khởi, không tách rời nhau. Nếu không có dị thể, các duyên trở thành tạp loạn, không còn là duyên khởi nữa. Nếu không có đồng thể, các duyên không tương trợ, cũng không phải là duyên khởi. Cần phải do sự không tạp loạn mà có sự tương trợ. Cho nên, nếu phi đồng thể không có dị thể; nếu phi dị thể không có đồng thể. Theo đó mà thông biện. Cũng có bốn vế.

(a) Trọn cả thể toàn là dị thể, đủ cả tương nhập trương tức.

(b) Toàn thể là đồng thể, cũng đủ cả tương tức tương nhập.



Vì pháp dung thông, mỗi pháp được bao hàm trong toàn thể.

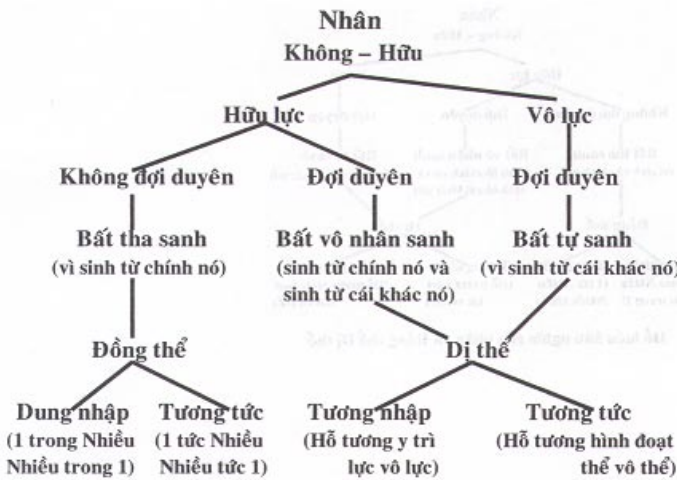
(c) Cả hai, đồng thể và dị thể. Vì đồng và dị vô ngại, cả hai cũng hiện tiền.

(d) Song phi. Vì triệt tiêu lẫn nhau, cả hai đều tận diệt, nên song phi.

Các trường hợp tương nhập tương tức khác, chuẩn theo đó, tư duy sẽ thấy rõ.

Trên đây đã nói xong phần một, Duyên khởi tương do môn.”

Đồ biểu sau đây trình bày sự liên hệ giữa sáu nghĩa của nhân và khái niệm đồng thể dị thể.



Đồ biểu Sáu nghĩa của nhân và Đồng thể Dị thể

### Tương tức tồn tại: Tánh đồng nhất.

Theo trên, tánh đồng nhất chỉ vào sự kiện các pháp giống nhau ở chỗ tất cả đều có tác dụng làm nhân. Nghĩa là, một

pháp bất kỳ nào cũng tác dụng làm tổng nhân (total cause) của toàn thể mà không cần pháp khác làm trợ duyên. Bởi vì toàn thể (tức toàn thể các pháp đối với pháp bất kỳ đó) không thể là một toàn thể nếu pháp bất kỳ đó không góp phần tác dụng làm nhân và bởi vì pháp nào cũng tác dụng giống vậy, nên nói mỗi mỗi pháp đều có một nhân thể (causal essence) đồng nhất với hết thảy mọi nhân thể khác. Khái niệm đồng thể được suy ra từ khả năng của mỗi mỗi pháp tác dụng như một tổng nhân không cần trợ duyên. Nói cách khác, bởi có khái niệm không đợi duyên (bất đãi duyên) nên mới có phạm trù đồng thể. Nghĩa là, một nhân đơn nhất thôi mà tác dụng bao quát như nhiều duyên, thành thử có nhiều nhân cá biệt trong nhân đơn nhất. Những nhân cá biệt và cái nhân đơn nhất nguyên thì không sai khác nhau, cho nên gọi chúng là “đồng thể”.

Thí dụ: nếu áp dụng nguyên lý đồng thể để giải thích mười hai chi duyên khởi thời chi nào cũng có cùng nhân thể giống như các chi kia và toàn thể các chi hỗ tương liên đới như trong một chuỗi mắc xích, diễn tiến đồng thời, chi nào cũng được công nhận tự nó có tác dụng làm tổng nhân không cần sự giao thiệp với hay hỗ trợ của các chi khác. Do đó mười hai chi đồng nhất về mặt nhân thể. Đối với chuỗi mười hai nhân duyên, trên quan điểm của vô minh, tất cả mười hai chi đều xem như vô minh. Nếu nhìn từ một chi khác như thức chẳng hạn, thời có thể nói có mười hai thức. Như thế, đồng thể chỉ vào tánh đồng nhất của hết thảy pháp trên phương diện khả năng làm nhân không đợi duyên của chúng.

Tương nên biết ở đây nói đến tánh đồng nhất của các pháp, tức là nói đến các pháp ở trong khung ý niệm mọi pháp là hóa hợp đồng thời của Không và hữu. Hữu có nghĩa vật thể là do duyên sinh; Không chỉ vào sự kiện mọi vật thể do

duyên sinh đều vô tự tính. Bây giờ nếu khảo sát mối quan hệ giữa một vật thể đơn nhất được xem như là nhân và nhiều vật thể khác được xem như quả của cái nhân đơn nhất ấy, ta sẽ thấy mặc dầu chúng khác nhau về tính chất và về số lượng bên một bên nhiều, trên phương diện bản thể chúng không sai khác: là vật thể, chúng đồng nhất trong căn bản vừa Không vừa hữu. Để chứng minh tánh đồng nhất là kết quả của quan hệ hỗ tương y tôn, Pháp Tạng dùng phép đếm mười tiền (Số thập tiền pháp. Mười biểu tượng toàn thể theo thuật ngữ Hoa nghiêm).

Hãy tưởng tượng mười đồng tiền sắp ra thành một hàng, coi chúng như đồng thời câu khởi. Chúng biểu tượng toàn thể sự vật hiện hữu trong cách thể tương y tương đối. Quan hệ giữa bất kỳ đồng tiền nào với toàn thể các đồng tiền còn lại ví như quan hệ giữa bất kỳ vật gì với toàn thể vô lượng vật hiện hữu khác. Trước tiên, chọn tùy ý một đồng làm đồng tiền số 1. Nếu bắt đầu với đồng tiền số 1 và phân tích quan hệ giữa nó với mỗi một và toàn thể chín đồng tiền kia, thời có thể nói đồng tiền số 1 là nhân do của đồng tiền số 2, số 3, đi lên cho đến đồng tiền số 10. Tại sao?

Vi vạn hữu vô tự tính cho nên đồng tiền số 2 không phải là một vật thể tự hữu trong trạng huống hỗ tương y tôn của toàn thể mười tiền. Là quả của đồng tiền số 1, nó là số 2. Trên quan điểm đồng tiền số 1, số 1 là nhân và số 2 là quả, tức số 2 là duyên khởi. Nếu không thế, thời đâu không có số 1, số 2 vẫn là số 2, có nghĩa là tự hữu, có tự tính. Đâu có thể như thế được! Nếu nhìn từ đồng tiền số 1 là một hữu có tướng riêng và có bản thể cá biệt, đồng tiền số 2 là Không vì hiện hữu là do sự có mặt và tác dụng làm nhân của đồng tiền số 1. Kết quả: đồng tiền số 1 là một hữu thể, một hiện tượng, trong lúc đồng tiền số 2 là vô thể, là Không, vì tùy thuộc duyên mà có.

Lặp lại lý luận trên đối với đồng tiền số 3, số 4, ... nhìn theo quan điểm đồng tiền số 1. Quan hệ nhân quả và nghĩa hữu Không giữa đồng tiền số 1 và các đồng tiền số khác cũng vậy, giống như trình bày trên.

Nhưng đồng tiền số 1 là số 1 ở trong trạng huống hỗ tương y tồn của toàn thể mười tiền. Do đó, nó là Không. Nó tùy thuộc điều kiện đồng tiền số 10, đồng tiền số 9, hạ lần đến đồng tiền số 2. Như thế chín đồng tiền còn lại bây giờ là hữu thể, tác dụng làm nhân trên đồng tiền số 1 và số 1 là quả do duyên sinh nên Không.

Lập luận như trên, thử hỏi tánh đồng nhất phát hiện từ đâu? Nếu nhìn vào quan hệ giữa hai đồng tiền số 1 và số 2, có thể nói rằng số 1 hiện hữu trong tánh Không của nó, có nghĩa nó là nhân, trong khi số 2 là Không trong sự hữu của nó, có nghĩa nó tùy thuộc điều kiện và là kết quả. Nhưng vì nguyên lý hỗ tương y tồn có tính phổ quát, và vì đồng tiền số 1 là duyên khởi tùy thuộc lực dẫn sanh quả của đồng tiền số 2 cũng như của tất cả đồng tiền khác, cho nên số 2 đồng thời hiện hữu trong tánh Không của nó và số 1 là Không trong sự hữu của nó. Hai đồng tiền 1 và 2 đồng nhất ở chỗ chúng đồng thời hóa hợp cả Không lẫn Hữu.

Tình trạng này xảy ra cho bất kỳ đồng tiền nào đối với chín đồng tiền kia. Tất nhiên phải thế vì quan hệ nhân quả phát hiện khắp mọi chiều chứ không chỉ trong một chiều duy nhất. Lẽ tất nhiên, trong trạng huống tương y tương đối của toàn thể mười tiền, mỗi và mọi đồng tiền của toàn thể tác dụng giống nhau như một tổng lực dẫn sanh quả. Bởi vậy mỗi đồng tiền đồng thời là nhân do và do nhân, là Không và hữu.

Hữu là hữu trong trạng huống hỗ tương y tồn bởi vì sự tương

giao tác động làm nhân giữa tất cả pháp phát khởi một cách phổ quát, đồng thời, và hỗ tương. Lý do không ngớt nhắc nhở hữu là pháp làm nhân một phần là muốn nhấn mạnh pháp đó thực hữu vì có tác dụng, và phần khác là muốn lưu ý về tánh Không của quả do pháp làm nhân ấy sinh khởi. Tuy nhiên, chớ đồng nhất pháp nhân với hữu và pháp quả với Không, vì trong thực tế, pháp được xem là nhân đồng thời cũng là Không. Lý do: Do những pháp thực hữu khác làm nhân, nó là quả duyên sinh cùng một lúc nó làm nhân tác dụng ngay trên những pháp thực hữu đó.

Tóm lại, thấy biết vạn hữu đồng nhất thể là do thấy biết vạn hữu tương giao tác dụng, hỗ tương y tồn, thấy biết cuộc đời của mình và người rất mong manh và đầy ngẫu duyên. Và đồng thời thấy biết tánh Không, do đó mà khám phá ra rằng sinh mệnh cá nhân tồn tại được là nhờ nương tựa nơi và duy trì bởi vô lượng hữu khác, hữu tình và vô tình, gần cũng như xa. Vì vậy sự thấy biết chân thực các quan hệ tương y tương đối của vạn hữu là nguyên do của sự phát khởi Bồ đề tâm và sự phát khởi này tạo một sự đáp ứng trong cảnh giới của hết thảy chư Phật. “Một Phật tử Chân tông khi diễn tả ý nghĩa này thời nói rằng mỗi khi có một người mới phát tâm theo giáo lý Tịnh độ tông thời có một đóa sen mới nở nụ trong ao của cõi Phật Di Đà.” (*Thiền luận*. D. T. Suzuki. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch)

### **Tương giao tác dụng: Hỗ tương y tồn.**

Theo Pháp Tạng, hữu có hai nghĩa: do nhân duyên mà có và làm nhân trong mạng lưới các quan hệ hỗ tương y tồn của vạn hữu. Bất kỳ hữu nào cũng là tổng cộng tất cả các nhân kiên trợ và là một nhân liên kết trong một tiến trình lưu chú không đình chỉ. Trên phương diện đồng thể, các nhân đồng nhất ở chỗ tự chúng có đủ khả năng dẫn sanh quả mà không

cần pháp nào khác làm trợ duyên. Trên phương diện dị thể, vì vạn hữu sinh khởi tương y tương đối, nên cũng pháp làm nhân ấy nhưng lần này là nhân đãi duyên, nghĩa là cần các pháp khác làm trợ duyên mới sinh quả.

Thí dụ một hạt lúa giống, nhìn trên phương diện đồng thể thời nó bao gồm hết thủy tính chất của tất cả các điều kiện cần thiết để sanh ra cọng lúa, như đất, nước, ánh sáng mặt trời, phân bón, ... cho nên tự nó có thể sinh ra cọng lúa không cần điều kiện nào khác. Nhưng trên phương diện dị thể, hạt giống có tánh riêng của nó, mặt trời có tánh nóng, nước có tánh ướt, và đất có tánh nhiều màu mỡ. Tánh tuy khác nhưng tất cả cùng chung góp phần trợ duyên làm sinh khởi cọng lúa. Hạt giống thiếu tất cả tính chất của các pháp kia, nên một mình không đủ lực dẫn sinh quả, mà phải nhờ đến tất cả các pháp đó làm duyên hỗ trợ.

Chính sự cần trợ duyên là nguyên nhân phát khởi quan hệ tương nhập. Một pháp là nhân khi nó hàm nhiếp tất cả tính chất tất yếu của hết thủy pháp trợ duyên hay nói cách khác, các pháp trợ duyên nhiếp nhập trong pháp làm nhân. Và vì bất kỳ hiện hữu nào cũng làm duyên hỗ trợ pháp nhân ấy cho nên chung cùng tất cả hỗ nhập trùng trùng vô tận.

Trong vũ trụ, nhân duyên tác dụng khắp mọi chiều chứ không hướng theo chỉ một chiều như từ hạt giống nhân sinh ra cọng lúa quả. Nghĩa là, cái gì là nhân theo quan điểm này hóa ra là quả theo quan điểm kia. Hơn nữa, các điều kiện hỗ trợ pháp nhân để sinh quả lại là quả của pháp nhân và những điều kiện-kiềm-quả này cũng là nhân của pháp nhân. Sự tương nhập là kết quả của một trạng huống trong đó pháp nhân hàm nhiếp các điều kiện, đồng thời các tính chất của pháp nhân bị các nhân khác thu nhiếp vì nó là quả của các nhân khác ấy. Nói một cách trừu tượng, thành phần hàm

nhiệp toàn thể và toàn thể hàm nhiếp thành phần. Cuối cùng, toàn thể thu nhiếp trong một thành phần cũng là một toàn thể hàm nhiếp thành phần, do đó, pháp pháp tương nhập trùng trùng vô tận.

Tương nên nhắc lại trong thí dụ phép đếm mười tiên, tánh pháp pháp đồng nhất thể được thiết lập căn cứ trên sự hóa hợp của Không và hữu, hai nghĩa của mỗi pháp. Ở đây, vấn đề không phải là tánh đồng nhất, mà là sự hỗ tương giao thiệp năng động giữa các pháp. Tương duyên và tương nhập là kết quả tùy theo pháp hữu lực và vô lực trong tác dụng dẫn sanh quả. Pháp Tạng giải thích:

“Trong dị thể, có hai môn: tương tức và tương nhập. Sở dĩ có hai môn như vậy vì các duyên khởi pháp đều có hai nghĩa: 1. Nghĩa Không hữu, trong mối quan hệ tự thể; 2. Nghĩa lực vô lực, trong quan hệ lực dụng. Do nghĩa thứ nhất mà được tương tức; do nghĩa thứ hai mà được tương nhập. Trong nghĩa đầu, do bởi khi tự tồn tại thì tha không, cho nên tha tức tự. Do bởi tha vốn vô tính, vì được tác thành bởi tự. Trong nghĩa thứ hai, khi tự là không thì tha tất là tự hữu, vì tự tức tha. Do bởi tự vốn vô tính nên cần đến tác dụng của tha.

Bởi vì cả hai hữu và hai không đều không câu hữu; không có cái kia thì không tương tức. Có không, không có, không có cái hai, cho nên thường tương tức. Nếu không vậy, duyên khởi bất thành; phạm sai lầm là có tự tính. Hãy suy nghiệm thì có thể thấy.

Về lực dụng, do tự có toàn lực nên có thể bao hàm tha. Tha không toàn lực cho nên có thể nhập vào tự. Tha có lực và tự không lực, trái với trên, hãy suy nghiệm thì biết.

Do không y cứ tự thể nên không phải là tương tức. Lực dụng giao triệt nên thành tương nhập. Lại nữa, do hai lực hữu và

hai lực vô nên mỗi cá biệt không câu hữu. Không có kia thì không tương nhập. Lại nữa, do dụng bao hàm thể nên không có thể riêng biệt; duy chỉ là tương nhập. Do thể bao hàm dụng nên không có dụng riêng biệt, duy chỉ có tương tức. Điều này y theo nghĩa sáu nhân, chuẩn theo đó mà suy nghiệm.” (T. 45, 1866, 503b. Tuệ Sỹ dịch giải)

Pháp làm nhân tác dụng bằng cách thu nhiếp lực của các trợ duyên, do đó ta bảo pháp nhân là hữu lực và các điều kiện bị thu nhiếp là vô lực. Tuy nhiên pháp nhân ấy vô lực khi nhìn nó như là quả của một hay nhiều nhân khác và trên quan điểm này, nhân mới trở thành hữu lực. Do đó, pháp nào cũng hữu lực và vô lực tùy theo cách nhận thức nó như nhân hay như quả của nhân khác.

Hãy lấy mười hai chi duyên khởi làm thí dụ. Mười hai chi thường được trình bày như đồng thời câu khởi và tương quan tương duyên. Trên phương diện hữu lực và vô lực, nếu bắt đầu từ chi vô minh và xem chi này là nhân của toàn thể (ở đây toàn thể là tất cả mười hai chi) thời trước hết phải nhận thức chi này hoàn toàn dị biệt so với mười một chi kia. Bởi thế để làm nhân, chi vô minh phải chiếm đoạt và thu nhiếp hết thảy điều kiện trợ duyên của các chi kia. Nếu vô minh có thể sinh khởi toàn thể mà không cần các chi kia làm duyên hỗ trợ thời toàn thể hóa ra không gì khác là vô minh! Cũng như thân thể tôi nếu chỉ nhờ cái mũi mà tác thành thời toàn thân tôi chỉ là cái mũi!

Khi vô minh thu nhiếp hết thảy điều kiện trợ duyên thời nó có khả năng tác dụng như vô minh và dẫn sanh quả. Mặt khác, vô minh là do các chi kia sinh khởi, các tính chất của nó bị các chi kia thu nhiếp, và tương nhập có nghĩa là sự thu nhiếp hết thảy mọi tính chất vào trong tất cả mười hai chi nhân duyên. Như vậy, chi nào cũng có đủ tính chất của tất cả



các chi khác. Thêm nữa, vì vô minh là một phần của quả và cũng là nhân đối với quả, sự nó chiếm đoạt lực của mười một chi kia có nghĩa là, chính do sức hỗ trợ và sáng tạo của các chi kia mà nó có năng lực để thành vô minh (thê) và tác dụng như vô minh (dụng).

Toàn thể mô tả như trên là một toàn thể “tự tác, tự thọ” trong đó mỗi sự vật luôn luôn đồng thời hữu lực và vô lực, đồng thời là lực tác dụng làm nhân và lực bị chiếm đoạt bởi các sự vật khác. Thi thiết khái niệm hữu lực và vô lực là nhằm hợp lý hóa tánh tương giao tác dụng của các pháp. Nhìn từ quan điểm của một pháp đơn nhất tác dụng làm nhân của toàn thể, các điều kiện trợ duyên, cũng là quả, phải xem như vô lực để cho thấy pháp đơn nhất ấy tự nó có khả năng tác dụng như nhân đơn độc của toàn thể. Hữu lực như vậy là tuyệt đối cần thiết cho sự tác thành toàn thể.

Thí dụ: Muốn tạo dựng một toàn thể như một ngôi nhà, phải cần đến một thành phần như cái rui chẳng hạn để cái nhà có thể hình thành. Lẽ cố nhiên cũng cần nhiều thành phần khác, cần đinh, cần ngói lợp, v.v..., tất cả phối hợp lại thành toàn bộ một cái nhà. Nhưng vì muốn nhấn mạnh sự hoàn toàn cần thiết phải có một cái rui ngôi nhà mới được tác thành, cho nên mới nói cái rui là hữu lực và các thành phần kia bị thu nhiếp trong cái rui nên hóa ra vô lực. Đến khi chú tâm vào một thành phần khác như ngói lợp chẳng hạn, thời khi ấy cái rui là vô lực.

Nên nhớ rằng mỗi khi đề cập vấn đề tương tức và tương nhập, thời tất cả phạm trù sáu nghĩa của nhân, Không và hữu, hữu lực và vô lực, đợi duyên và không đợi duyên, đều là phạm trù của bất kỳ vật thể nào và của hết thảy vật thể trên phương diện toàn thể. Một vật thể đơn nhất như một đồng tiền, một cái rui, một chi trong mười hai nhân duyên,



thể) với thể của các pháp khác có nghĩa là, trên phương diện nhân thể, pháp đơn nhất này có khả năng phát khởi nhân.

Đồng nhất thể và hỗ tương y tồn thật ra là hai mặt của cùng một hiện tượng. Cả hai chung một căn bản hữu pháp là tánh Không. Bởi vậy các pháp đồng nhất trong tánh Không trên phương diện thể, và sự đồng nhất trong tánh Không trên phương diện dụng không gì khác là các pháp nương nhau đồng thời hiện khởi và cộng đồng hiện hữu. Nói cách khác, các pháp tương tức nếu xét về bản tính tĩnh và tương nhập nếu xét về bản tính động của chúng.

### **Một tức Tất cả, Tất cả tức Một.**

Hãy mượn lời của D. T. Suzuki trong *Thiền luận* để mô tả sơ qua cái thế giới Pháp Tạng phác họa trên đây, trong đó vạn vật đồng nhất thể và chỉ hiện hữu trong thể hỗ tương y tồn, tương tức tương nhập. “Đó là thế giới của Hoa nghiêm, gọi là Pháp giới cho những Thực tại cá biệt được bao hàm trong một Thực tại bao la, và Thực tại bao la này lại thấy tham dự trong từng mỗi Thực tại cá biệt. Không phải duy chỉ thế; mà mỗi hữu cá biệt bao hàm trong chính nó tất cả những hữu khác và những hữu khác cũng như vậy. Như thế có thể nói có một sự hỗ tương giao thiệp toàn diện trong pháp giới. ... Đây là một thế giới của kinh nghiệm tâm linh thực thụ. ... Cảnh vực tâm linh này thuộc hàng Bồ tát cao vọng trên thế giới tương giao vô tận của những cái cá biệt và đa thù.” (*Thiền luận*. Tập Hạ. Tuệ Sỹ dịch giải).

Đó là thế giới của lý tắc Một tức Tất cả, Tất cả tức Một, kết hợp hai tánh đồng nhất và hỗ tương y tồn của các pháp. Lý tắc này được Pháp Tạng thuyết minh trong Ngũ giáo chương tựa trên thuyết sáu tướng. Sáu tướng được đề cập thoáng qua lần đầu tiên trong kinh *Hoa Nghiêm*, Phẩm Thập Địa, Bồ tát

Hoan hi địa, như sáu mặt tương y tương đối của mười trí địa. Trong *Ngũ giáo chương* gồm bốn quyển, chia làm mười phần, giáo nghĩa sáu tướng thuộc đoạn thứ tư trong phần 10 là phần cuối sách. Đoạn này được Thầy Tuệ Sỹ dịch giải đầy đủ và lần lượt dẫn chứng dưới đây hầu giúp theo dõi phương cách biện thuyết rất cụ thể và khéo léo của Pháp Tạng. Gồm có ba phần. Trước hết là Liệt danh, giải thích vấn tất đặc tính của mỗi tướng. Thứ đến là Giáo ý, đề cập nguồn gốc xuất sinh thuyết sáu tướng. Sau cùng là phần Vấn đáp giải thích, dùng hình thức hỏi và trả lời để cắt nghĩa sáu tướng.

#### “PHẦN IV: Ý NGHĨA VIÊN DUNG CỦA SÁU TƯỚNG

(Trích dịch: *Hoa nghiêm nhất thừa giáo nghĩa chương*, quyển 4, T45n1866, tr. 507c03)

Nhất thừa giáo nghĩa gồm 4 quyển, chia làm mười phần, gọi là mười môn: 1. Kiến lập Nhất thừa; 2. Giáo nghĩa nhiếp ích; 3. Cổ kim lập giáo; 4. Phân giáo khai tông; 5. Thừa giáo khai hiệp; 6. Khởi giáo tiền hậu; 7. Quyết trạch kỳ ý; 8. Thi thiết dị tướng; 9. Sở thuyên sai biệt; 10. Nghĩa lý phân tề.

Đoạn trích dịch dưới đây là đoạn thứ tư trong phần 10. Giáo nghĩa phân tề.

Phần này chia làm 4 tiểu đoạn: 1. Tam tánh đồng dị; 2. Duyên khởi nhân môn lục nghĩa pháp; 3. Thập huyền duyên khởi vô ngại pháp; 4. Lục tướng viên dung nghĩa. Đoạn dịch: T45n1866\_p0507c03 - T45n1866\_p0509a04.”

#### “i. LIỆT DANH

Sáu tướng gồm có: tổng tướng, biệt tướng, đồng tướng, dị tướng, thành tướng, hoại tướng.

Tổng tướng, như một ngôi nhà có nhiều phẩm đức.

Biệt tướng, nó có nhiều phẩm đức, và các phẩm đức ấy không phải là một. Biệt y nơi tông, và làm đầy tông.

Đồng tướng, nhiều nghĩa nhưng không chống trái nhau, đồng tác thành một tông.

Dị tướng, nhiều nghĩa đối đãi nhau, một cái mỗi cá biệt.

Thành tướng, do đây mà các duyên khởi thành.

Hoại tướng, từng cái cá biệt của các nghĩa tồn tại trong bản pháp của mình, không di động.”

Pháp Tạng lấy một ngôi nhà làm thí dụ toàn thể và tìm cách chứng minh bất kỳ một phần tử riêng biệt nào như cái rui chẳng hạn, ngay trong lòng của chính nó đều có sáu tướng tức sáu bản chất đặc biệt, sở y của tánh đồng nhất thể và hỗ tương y tồn. Tổng tướng là ngôi nhà toàn bộ. Ngôi nhà này chứa đựng nhiều phần tử riêng biệt, biệt tướng chính là những phần tử đó, nhiều không phải là một, nhưng không ly cách với nhau. Đồng tướng có nghĩa là tất cả những phần tử không xung đột nhau mà cùng liên hệ tạo thành ngôi nhà toàn bộ; dị tướng có nghĩa là tất cả những phần tử của ngôi nhà vẫn giữ y những biệt tướng của riêng chúng. Thành tướng là sự kết hợp toàn vẹn của tất cả những bộ phận, một quan hệ nhân quả liên đới của một và nhiều; hoại tướng có nghĩa là tất cả những phần tử, mỗi cái đứng trong vị trí riêng của nó, giữ y những biệt tướng của chúng.

## “ii. GIÁO Ý

Giáo nghĩa này có mục đích trình bày pháp giới duyên khởi của Nhất thừa, vốn vô tận, viên dung, tự tại, tương tức, vô ngại, dung dung (vừa tiêu dung vừa hàm dung), cho đến nhân-đà-la, vô cùng sự lý, v.v. Trong ý nghĩa này, tất cả mê hoặc và chướng ngại hiện tiền, khi mà một cái bị đoạn trừ thì

tất cả cùng vị đoạn trừ. Khi đạt được sự diệt trừ mê hoặc trong chín thể mười thể, thì về hành đức tức một thành tất cả cũng thành; về lý tánh, một hiển tất cả cùng hiển. Cùng lúc, cái phổ quát và cái cá biệt đều đầy đủ, thủy và chung thấy đều đồng loạt. Khi mới phát tâm tức đã thành Chánh giác. Vì rằng, sáu tướng của pháp giới duyên khởi như vậy tiêu dung lẫn nhau và hàm dung lẫn nhau, nhân quả đồng thời, tương tức, tự tại, đầy đủ thuận nghịch. Nhân tức giải và hành của Phổ Hiền, và quả chứng nhập là mười cảnh giới Phật được hiển hiện vô cùng tận. Chi tiết như được nói trong Kinh *Hoa nghiêm*.”

Đoạn trên lược bày đặc tính viên dung của pháp giới duyên khởi do thuyết sáu tướng mà được chứng tỏ. Pháp giới duyên khởi của Nhất thừa nói ở đây là sự sự vô ngại pháp giới hay Nhất chân pháp giới, bao gồm vô biên thể giới, mười thứ huyền môn tổng nhiếp vô lượng pháp môn, tức sự tức lý, tức tánh tức tướng, tức tục tức chân, tức nhân tức quả, tức năng tức sở, tức thánh tức phàm, tức đa tức nhất, tức chánh báo tức y báo, như lưới báu của Đế Thích, trùng trùng hiển hiện, chẳng phải thần thông làm thành, vốn là pháp tánh như thế, kẻ mê gặp đâu đều chướng ngại, kẻ ngộ ngay đó toàn hiển bày.

Theo tinh thần Hoa nghiêm, khi một mê hoặc hay chướng ngại bị đoạn trừ thì tất cả cũng bị đoạn trừ. Khi tu một hạnh, hạnh ấy thu nhiếp dung nạp tất cả các hạnh khác. Như khi tu bố thí, đồng thời có thể tu tất cả các ba la mật khác trong một hành động bố thí ấy. Sự tương và chân lý hoàn toàn vô ngại. Khi quan sát một chân lý có thể thấu triệt vô lượng hạnh môn. Khởi sự tức là hoàn tất, phát tâm tức đã thành Phật. Tu một bước là tu mọi bước, thông đạt pháp này tức thông đạt tất cả pháp khác.

Chín thể là nói ba thời quá khứ, hiện tại, và vị lai, mỗi thời lại có quá khứ, hiện tại, và vị lai của nó, thành ra chín thời hay thể giới. Mười thể là cộng thêm toàn thể chín thể hiện trong tâm thức vào bất cứ lúc nào kể như một thể. Các pháp tự tại, dung thông, nghĩa là đồng thời câu khởi, hỗ tức hỗ nhập, viên dung vô ngại. Công năng vô song của Bồ đề tâm là tiếp tục vận hành vô tận hạnh nguyện của Bồ tát Phổ Hiền, còn gọi là Bồ tát của đại hạnh. Vì Ngài đại biểu cho tinh thần tinh tấn, tu mọi pháp môn không nhằm moi, không gián đoạn, không giới hạn. Chữ giải ở đoạn này có nghĩa là thấu triệt không bằng tỷ lượng mà bằng thể nghiệm sự vắng lặng trong sáng của nội tâm. Chữ giải sòng đôi với chữ hành vì phải thực hành, phải quét sạch bụi phiền não che phủ thời sự vắng lặng mới hiển lộ, bồ đề tâm mới được nuôi lớn. Mười cảnh giới Phật hay thập thân (Bồ đề thân, Oai thể thân, Phước đức thân, Tùy ý thọ sinh thân, Tướng hảo trang nghiêm thân, Nguyện thân, Hóa thân, Pháp thân, Trí thân, Lực trì thân) là cảnh giới tự tại vô ngại nhất khi pháp giới tánh hiển hiện, khi bồ đề tâm viên mãn. Chữ thân ở đây phải được hiểu như năng lực hay đặc tính, không phải là một thân thể bằng xương bằng thịt. Thập thân là biểu hiện của chân tâm, khi được vận dụng trong sự nghiệp độ sinh. Theo Hoa nghiêm, chỉ có thập thân mới hình dung rõ ràng tính chất tự tại, viên mãn, và vô ngại của một vị Phật.

### “iii. VẤN ĐÁP GIẢI THÍCH

Nhưng, pháp duyên khởi thông cho tất cả mọi trường hợp, nay chỉ tóm tắt duyên thành tựu để hoàn tất ngôi nhà.

#### 1. TỔNG TƯỚNG

HỎI: Tổng tướng là gì?

ĐÁP: Đó là cái nhà (xá).

HỎI: Đó chỉ là các duyên, như rui các thứ (chuyên), chứ có cái gì là nhà đâu?

ĐÁP: Rui tức là nhà. Vì sao? Vì toàn thể rui tự chúng độc lập có thể tác thành nhà được. Nếu loại bỏ rui, nhà tức không thành. Khi có được rui cũng là lúc có được nhà vậy.

HỎI: Nếu toàn thể rui tự chúng độc lập có thể tác thành nhà, vậy khi chưa có ngói các thứ cũng đã thành nhà?

ĐÁP: Khi chưa có ngói thì nó không phải là rui, cho nên không tác thành được; chứ không phải rui không tác thành nhà được. Ở đây nói sự tác thành (năng tác), là luận về sự tác thành của rui, chứ không phải là sự tác thành của cái không phải là rui (phi chuyên). Vì sao? Rui là nhân duyên. Do bởi khi chưa thành nhà thì không có nhân duyên, cho nên nó không phải là duyên. Nếu cái đó là rui, thì nó hoàn toàn tác thành toàn thể (toàn thành). Nếu nó không phải là cái tác thành toàn thể, nó không phải là rui.”

Đoạn này nói đến rui, mặc dầu “rui tức là nhà”, rui vẫn còn là rui. Pháp Tạng không những đồng nhất rui với nhà mà còn đồng nhất hóa nó với tất cả vật thể cá biệt khác cấu thành cái nhà, bởi vì không có nhà độc lập riêng biệt với các vật thể cấu thành. Và lại không vật thể nào tự hữu và mọi hiện hữu đều do duyên sinh, cho nên cái vật thể gọi là “rui” không thể hiện hữu riêng biệt cái nhà mà nó là một thành phần, cái nhà mà nhiều duyên đồng nhất với nó tác thành. Nhà biểu tượng sự hiện hữu của toàn thể, bởi vậy không có sự hiện hữu của cá thể trước khi cá thể nhập nhập toàn thể. Trong trường hợp này, một thanh gỗ dùng làm rui nếu còn nằm giữa đất không thể gọi là rui được. Như vậy có nghĩa là, chính cái nhà mà thanh gỗ ấy ăn khớp tạo nó thành cái rui, nhưng đồng thời rõ ràng cái rui tác dụng làm duyên tác thành cái nhà.



Pháp Tạng nhấn mạnh cái rui không những tác dụng như điều kiện tất yếu để thành cái nhà mà hơn nữa, cái rui trở thành hay đồng nhất cái nhà. Đồng nhất ở đây có hai nghĩa. Một, đồng nhất với toàn thể: vì toàn-thể-nhà không hiện hữu độc lập tách riêng các biệt-thể-duyên như rui, cho nên cái rui phải là cái nhà, nếu không thế thì phải tìm kiếm một cái nhà riêng biệt với các vật thể như rui, kèo, đỉnh, ... Hai, đồng nhất với mọi thành phần khác: vì mỗi thành phần tham gia tác thành cái nhà tác dụng giống hệt các thành phần khác trong cách thể hoàn toàn tương y tương đối, và vì không một thành phần nào tự hữu độc lập riêng biệt, cho nên trên phương diện khả năng làm duyên, các thành phần xem như đồng nhất.

Nhưng Pháp Tạng xác quyết rui không phải chỉ là một trong nhiều duyên hay một trong nhiều nhân mà rui là cái nhân duy nhất. Khi rui trở thành một cái rui qua sự nhiếp nạp nó vào trong cái nhà, thời tổng hợp lực của hết thấy điều kiện gom lại mà ta gọi là nhà nhiếp nhập trong rui, do đó rui trở thành tổng nhân tác thành nhà. Bởi vậy, Pháp Tạng mới bảo “luận về sự tác thành của rui chứ không phải là sự tác thành của cái không phải là rui (phi chuyên)”, vì vô thể “phi chuyên” không làm nhân tác thành nhà được. Khi tất cả điều kiện khác hiện có mặt tạo rui thành một cái rui, thời cái rui đó hội đủ toàn lực tác thành cái nhà. Nếu không, thời chẳng có vật gì để gọi là nhà, đúng hơn, một cái nhà toàn hảo. Lẽ cố nhiên, bất cứ thành phần nào của nhà được xét đến cũng đồng thời tác dụng giống vậy.

“HỎI: Nếu các duyên như rui v.v., mỗi thứ chỉ cho ra một ít lực cộng tác chứ không toàn tác, thế thì có sai lầm gì?”

ĐÁP: Có sai lầm về đoạn và thường. Nếu không toàn thành, mà chỉ là một ít lực, các duyên mỗi thứ một ít lực, thì đó chỉ

là nhiều cái ít lực, không tác thành được cái nhà nhất toàn (nhất toàn xá), cho nên phạm lỗi đoạn kiến. Các duyên cũng góp một ít lực thầy đều không có sự toàn thành. Chấp có cái nhà toàn (toàn xá), đó là không có nhân, cho nên phạm lỗi thường kiến. Nếu không toàn thành, khi bỏ đi một cái rui, nhà vẫn tồn tại. Nhà đã không toàn thành, do đó biết rằng không phải do những cái một ít lực cũng góp lại mà thành.”

Ở đây, Pháp Tạng muốn thuyết minh mỗi thành phần cá biệt đều hữu lực nghĩa là tác dụng toàn lực bằng cách thu nhiếp lực của mọi thành phần làm duyên khác thành một tổng nhân của toàn thể nhà. Luận chứng rất đơn giản. Nếu cái rui không hữu lực, thời khi rút cất cái rui, toàn thể cái nhà vẫn còn đó, phạm lỗi thường kiến. Chẳng khác nào bảo toàn thân tôi nguyên vẹn khi một cái chân bị chặt đứt! Lẽ cố nhiên, không thể như vậy. Bởi thế Pháp Tạng mới nói muốn cho toàn thể là một toàn thể, thành phần phải tác dụng toàn lực để tác thành cái nhà. Mặt khác, nói “mỗi thứ chỉ cho ra một ít lực cộng tác chứ không toàn tác” tức là nói đến lực riêng của mỗi thành phần, như rui có lực rui, tức cái ít lực rui cho ra cộng tác. Vậy nếu rui chỉ tác dụng cái lực của riêng cái rui thời không bao giờ nó thật sự nhiếp nhập trong toàn thể và trở thành cái nhà. Như thế, nhà không thành, phạm lỗi đoạn kiến. Tuy nhiên, một khi nhiếp nhập trong toàn thể nhà, rui trở thành một tổng nhân tác thành toàn thể nhà.

“HỎI: Khi thiếu mất một cái rui, há đó không phải nhà?

ĐÁP: Đó chỉ là cái nhà hư, không phải là nhà đẹp. Do đó biết rằng nhà đẹp hoàn toàn tùy thuộc một cây rui. Đã là tùy thuộc một cây rui, cho nên biết rui tức là nhà vậy.

HỎI: Nhà đã là rui, thế thì các thứ ván, ngói khác cũng chính là rui chăng?

ĐÁP: Tổng thể là rui. Vì sao? Bỏ rui đi thì không có nhà. Sở dĩ như vậy là vì, nếu không rui, thì nhà bị hủy. Nhà bị hủy thì những thứ kia chẳng được gọi là ván hay ngói. Cho nên, ván ngói các thứ cũng là rui. Nếu chúng không phải là rui, nhà tức không thành. Và do đó, rui hay ngói góp lại cũng đều bất thành. Nay chúng góp lại mà thành, nên biết đó là nghĩa tương tức vậy. Một cây rui như thế, nhiều cây rui cũng như thế. Cho nên, hết thấy pháp duyên khởi, nếu không thành thì thôi, mà đã thành là tương tức. Dung dung vô ngại, tự tại tròn đầy cùng cực, khó tư duy đến, vượt ngoài tầm lương của tình thức. Pháp tánh duyên khởi, hết thấy mọi nơi, chuẩn theo đây mà biết.”

Muốn hiểu dễ dàng luận chứng về tương tức (tánh đồng nhất) trong đoạn này, chỉ cần nhớ tánh đồng nhất của các thành phần là do tánh Không và tánh Không hay Duyên khởi có nghĩa là hiện khởi tương y tương đối. Ở đây, nếu rui không nhiếp nhập trong toàn thể nhà, thì ta không thể nói đến ván, ngói, đinh, ..., bởi vì sự hiện hữu của những vật này tùy thuộc sự hiện hữu của rui. Sự kết tập các thành phần tạo nên cái gọi là nhà và cái thành phần cá biệt gọi là rui, chúng vì vậy mà tác dụng trong cách thế cái này là điều kiện tất yếu của sự hiện hữu cái kia. Trong quan hệ tương y tương đối, chúng không có tự thể độc lập và do tánh phổ biến vô tự tính đó mà thành tương tức (đồng nhất).

## “2. BIỆT TƯỚNG

Các duyên như rui là biệt đối với tổng. Nếu chúng không phải là biệt, thì nghĩa của tổng bất thành. Bởi vì, khi không có biệt thì cũng không có tổng.

Ý nghĩa này như thế nào? Bản lai, do biệt mà thành tổng. Do không có biệt nên tổng không thành; cho nên, biệt tức do

tổng mà thành biệt.

HỎI: Nếu tổng tức là biệt, thế thì nó không thành là tổng chẳng?

ĐÁP: Do tổng tức biệt nên tổng mới thành. Như rui chính là nhà, cho nên nhà được nói là tổng tướng. Nhà chính là rui, cho nên rui được nói là biệt tướng. Nếu đây không phải là nhà thì những cái đó không phải là rui. Nếu những cái đó không phải là rui thì đây không phải là cái nhà. Nghĩa tương tức của tổng và biệt theo đó mà có thể tư duy.

HỎI: Nếu là tương tức, làm thế nào để nói là biệt?

ĐÁP: Chỉ do tương tức mới thành biệt. Nếu không tương tức, tổng ở ngoài biệt, vậy nó không phải là tổng; và biệt cũng ở ngoài tổng nên nó không phải là biệt.

HỎI: Nếu không biệt, thì có sai lầm gì?

ĐÁP: Có lỗi về đoạn và thường. Nếu không có biệt, tức không có các thứ cá biệt như rui, ngói. Không có các thứ cá biệt như rui ngói thì tổng thể nhà không được tác thành. Đó là lỗi về đoạn. Nếu không các thứ cá biệt như rui, ngói, nhưng tồn tại tổng thể nhà, thế thì cái nhà này không do nhân. Đó là lỗi về thường.”

Trong đoạn này, câu hỏi: ‘Khi đã bảo thành phần tức toàn thể thời làm thế nào để còn nói đến thành phần?’ được trả lời một cách rất đơn giản: ‘Toàn thể tất nhiên bao gồm nhiều thành phần, và nói đến thành phần tức hàm ý thành phần của toàn thể. Cái này không hiện hữu độc lập riêng biệt với cái kia. Nếu hiện hữu tách riêng, hóa ra toàn thể hiện hữu độc lập riêng biệt các thành phần, như vậy có lỗi về thường và thành phần không là thành phần của toàn thể nào cả, như vậy là vô nghĩa! Câu “biệt tức do tổng mà thành biệt” biểu tượng

quan hệ hỗ trợ giữa thành phần và toàn thể, có nghĩa là, khi thành phần được hàm nhiếp trong toàn thể và do đó trở thành toàn thể thì nó và toàn thể bất nhị.

Sáu tướng biểu hiện thể, tướng, và dụng của vạn pháp được tóm tắt trong bảng sau đây. Với hai tướng đầu (1) và (2) vừa giải thích như trên, lý tắc Một tức Tất cả, Tất cả tức Một xem như đã được chứng giải. Phần luận chứng về bốn tướng còn lại chỉ để làm sáng tỏ thêm một số chi tiết mà thôi.

Thể	(1) Tổng tướng	(2) Biệt tướng
Tướng	(3) Đồng tướng	(4) Dị tướng
Dụng	(5) Thành tướng	(6) Hoại tướng

Điều đáng lưu ý là ba tướng (1), (3), và (5) biểu lộ tính cách bình đẳng, Tất cả là Một; ngược lại, ba tướng (2), (4), và (6) biểu lộ tính cách sai biệt, Một là Tất cả.

### “3. ĐỒNG TƯỚNG

Các duyên như rui v.v... hòa đồng tác thành ngôi nhà. Chúng không chống trái nhau; thấy đều được gọi là duyên của nhà. Những duyên này không tác thành vật gì khác. Đó là đồng tướng.

HỎI: Điều này có gì khác biệt với tổng tướng không?

ĐÁP: Tổng tướng chỉ được nói trong quan hệ với ngôi nhà. Nói đồng tướng là ước theo các duyên như rui các thứ. Thể của chúng tuy cá biệt nhưng lực hợp thành thì đồng nhau cho nên nói là đồng tướng.

HỎI: Nếu không có đồng tướng thì có lỗi gì?

ĐÁP: Lỗi về đoạn và thường. Nếu không đồng, thì các

duyên như rui, ngói trái nghịch lẫn nhau không đồng hợp tác thành ngôi nhà. Như vậy, nhà không tồn tại. Đó là lỗi đoạn kiến. Nếu chúng chống trái nhau không tác thành nhà mà vẫn chấp có nhà; nhà như vậy không do nhân. Đó là lỗi thường kiến.”

Tổng tướng và đồng tướng khác nhau ở chỗ phía tổng tướng thời quy chiếu vào quan hệ giữa thành phần với toàn thể và vào trạng huống trong đó thành phần được tổng tướng hóa do bởi sự nhiếp nạp nó vào trong toàn thể. Phía kia, đồng tướng chú trọng đến quan hệ giữa một thành phần với bất kỳ thành phần nào khác. Đặc biệt là chú trọng đến sự có thể hoán đổi hai thành phần bất kỳ lẫn nhau vì thành phần nào cũng là duyên tác thành toàn thể. Như thế, một Đại vương và một con bọ chết đồng nhất theo nghĩa cả hai đều Không, cả hai tương giao lệ thuộc, cả hai là điều kiện tác thành toàn thể của sự hữu. Nếu khác nhau thời đó là do vọng tướng phân biệt, do nhận thức theo công ước của thế tục.

#### “4. DỊ TƯỚNG

Các duyên như rui các thứ tùy theo hình loại riêng biệt của chúng mà có sai biệt khi đối chiếu với nhau.

HỎI: Nếu là dị, thì không thể đồng?

ĐÁP: Chính do dị mới thành đồng. Nếu không dị, thì cây rui dài một trượng hai, ngói cũng dài như vậy. Do hoại cái pháp làm căn bản là duyên, nên mất ý nghĩa đồng thời hợp tác thành nhà. Bây giờ nhà đã thành, tất cả chúng đồng tên gọi là duyên; nên biết, đó là dị.

HỎI: Điều này có gì khác với biệt tướng không?

ĐÁP: Biệt tướng nói trên chỉ là các duyên như rui các thứ cá biệt đối với một cái nhà; theo đó nói là biệt tướng. Ở đây, dị

tướng là các duyên như rui các thứ khi được đối chiếu lẫn nhau, thì mỗi thứ là một dị tướng

HỎI: Nếu không dị, có lỗi gì?

ĐÁP: Lỗi đoạn thường. Nếu không là dị, ngói cũng dài tương hai đồng với rui. Pháp làm duyên căn bản bị hoại, chúng không cộng tác thành nhà. Nhà không tồn tại, nên phạm lỗi đoạn kiến. Duyên bị hoại, nhà không thành, mà vẫn chấp có nhà; nhà đó không do nhân. Đó là lỗi thường kiến.”

“Chính do dị mới thành đồng”, đây là câu nói xác nhận chủ trương đồng nhất trong dị biệt của Pháp Tạng: vì khác nhau nên sự vật giống nhau.

#### “5. THÀNH TƯỚNG

Do các duyên này mà nghĩa của nhà được thành. Nhà được thành, bây giờ rui các thứ được nói là duyên. Nếu không vậy, cả hai đều bất thành. Thực tế cho thấy chúng được thành, do đó mà biết thành tướng, là hỗ tương tác thành.

HỎI: Thực tế cho thấy rằng các duyên như rui các thứ riêng biệt tồn tại trong bản pháp của nó, bản lai chúng không tác thành nhà. Vậy, do nhân gì mà nghĩa của nhà được thành?

ĐÁP: Chính do các duyên như rui các thứ không tác thành nên nghĩa của nhà mới được thành. Vì rằng, nếu rui tác thành (trở thành) nhà, nó không là pháp mà bản lai là như là rui cho nên nghĩa của nhà bất thành. Do nó không tác, tức không trở thành nhà, cho nên các duyên như rui các thứ mới hiện tiền, nghĩa là xuất hiện như là rui. Do chúng hiện tiền nên nghĩa của nhà mới được thành. Lại nữa, nếu rui các thứ không tác thành cái nhà, chúng không được gọi là nhiều duyên. Nay chúng được gọi là duyên, rõ ràng ta biết rằng chúng nhất định tác thành nhà.

HỎI: Nếu không thành, có lỗi gì?

ĐÁP: Lỗi đoạn thường. Nhà vốn y các duyên như rui các thứ mà thành. Nay chúng đã không tác, thì nhà không thể có. Đó là đoạn. Do bởi các duyên này tác thành nhà nên chúng được gọi là rui. Nếu chúng không tác thành nhà, rui không tồn tại. Đó là đoạn. Nếu chúng không thành, vậy nhà tồn tại mà không do nhân. Đó là thường. Lại nữa, các duyên như rui không tác thành nhà nhưng vẫn được gọi là rui; đó là thường.

## 6. HOẠI TƯỚNG

Các duyên như rui các thứ riêng biệt tồn tại trong bản pháp, không tác thành cái gì cả. Đó là hoại tướng.

HỎI: Thực tế cho thấy các duyên như rui các thứ làm cho nhà được thành tựu, vì sao nói chúng bản lai không tác thành cái gì cả?

ĐÁP: Chính do nó không tác thành cái gì cả, nên pháp nhà mới được thành. Nếu khi tác thành nhà, nó không tồn tại trong bản pháp riêng biệt của nó, nghĩa của nhà tức bất thành. Vì sao? Vì tác thành tức trở thành cái gì đó để mất tự thể, thì nhà cũng không thành. Ở đây, nhà đã thành, rõ ràng chúng không tác.

HỎI: Nếu nó tác thành cái gì đó thì có lỗi gì?

ĐÁP: Lỗi đoạn thường. Nếu nói rui tác thành nhà, tức rui trở thành nhà, nó đánh mất pháp như là rui. Mất pháp như là rui, nhà mà không có rui thì không thể có. Đó là đoạn. Nếu mất pháp như là rui mà vẫn có nhà; không có rui mà vẫn có nhà; đó là thường.

Lại nữa, tổng tức một nhà. Biệt tức là các duyên. Đồng tức là chúng không chống trái lẫn nhau. Dị tức là các duyên tồn tại biệt. Thành tức các duyên hoàn tất cả. Hoại tức mỗi cái tồn



tại trong bản pháp của nó.

BÀI TỤNG ĐẠI Ý:

Một tức đủ nhiều là tổng tướng  
Nhiều không phải một là biệt tướng  
Nhiều loại tự đồng thành nơi tổng  
Mỗi thể biệt dị hiện nơi đồng  
Diệu lý duyên khởi một nhiều thành  
Hoại pháp tự tướng thường bất tác  
Duy trí cảnh giới, phi sự thức  
Bằng phương tiện này hội Nhất thừa.”

*Ngũ giáo chương* chấm dứt với bài tụng này. Pháp Tạng chỉ cho thấy thể tánh các pháp, mỗi một sự, mỗi một tướng đều đủ sáu tướng viên dung. Vì sáu tướng viên dung nên các pháp tức là nhất chân pháp giới vô tận duyên khởi. Lý viên dung này của vạn pháp do sáu tướng mà được chứng tỏ. Viên dung là nhân quan căn bản của kinh *Hoa nghiêm*. Lúc Phật nhập định giảng kinh *Hoa nghiêm*, Ngài hiện thân ra bảy nơi, thuyết đồng thời chín hội trong một lúc. Mỗi hội là một loại pháp môn riêng biệt. Để giải thích nội dung tu hành, kinh chia làm bốn phần chính: Tín phần thuyết minh cảnh giới nội chứng của chư Phật; Giải phần giải thích cận kề các hạnh tu của Bồ tát đạo; Hạnh phần tóm tắt tất cả cách tu trì Bồ tát đạo từ lúc mới phát tâm cho tới hạnh vị Đăng giác; Chứng phần trình bày cảnh giới rốt ráo của Bồ tát đạo.

Bảy hội đầu theo thứ tự mà thuyết, gọi là Pháp môn Hành bố (Hành bố đề cập việc tu tiến theo thời gian lên từng bước, từng giai đoạn, ví như hoa đào hoa lý, hoa trước quả sau).

1. Hội thứ nhất giảng về y báo và chánh báo của Như Lai

dưới gốc bồ đề, nơi Phật thành đạo.

2. Hội thứ hai gọi là hội Thập tín, giảng ở điện Phổ Quang Minh.

3. Hội thứ ba gọi là hội Thập trụ, giảng ở cung trời Đao Lợi.

4. Hội thứ tư gọi là hội Thập hạnh, giảng ở cung trời Dạ Ma.

5. Hội thứ năm gọi là hội Thập Hồi hướng, giảng ở cung trời Đâu Suất.

6. Hội thứ sáu gọi là hội Thập địa, giảng ở cung trời Tha Hóa.

7. Hội thứ bảy gọi là hội Đẳng giác và Diệu giác, giảng ở điện Phổ Quang Minh.

Hội đầu thuộc Tín phần, sáu hội kế tiếp thuộc Giải phần.

Hội thứ tám thuộc Hạnh phần, gọi là hội Viên dung hạnh, giảng ở điện Phổ Quang Minh và hội thứ chín thuộc Chứng phần, gọi là hội Nhập Pháp giới, giảng ở rừng Thệ Đa.

Hội Viên dung hạnh, Bồ tát Phổ Huệ đề ra hai trăm vấn, Bồ tát Phổ Hiền trả lời hai ngàn đáp, phàm nói một pháp thời tất cả pháp đều bao gồm trong đó, gọi là Pháp môn Viên dung. Tu theo Viên dung thời sử dụng đặc tính của Pháp giới để thực hiện sự viên dung trong hành bố, tu bước thứ nhất nhưng viên mãn bước thứ bảy. Tu theo Viên dung ví như hoa sen, hoa quả đồng thời, do đó có hai nghĩa: (1) Nhân gồm biển quả (quả hải), (2) Quả thấu nguồn nhân.

(1) Nhân gồm biển quả là khi đề Thập tín thời Thập trụ, Thập hạnh, Thập hồi hướng, Thập địa, Đẳng giác, Diệu giác đều bao gồm trong đó.

(2) Quả thấu nguồn nhân là khi đề Đẳng giác, Diệu giác thời

Thập địa, Thập hồi hướng, Thập hạnh, Thập trụ, Thập tín cũng đều bao gồm trong đó. Cho nên nói Hành bố thời giáo tướng sai biệt, nói Viên dung thời tánh tướng vô ngại. Tướng là tướng của tánh, nên Hành bố chẳng ngại Viên dung. Tánh là tánh của tướng nên Viên dung chẳng ngại Hành bố. Vì Viên dung chẳng ngại Hành bố, nên một tức vô lượng. Hành bố chẳng ngại Viên dung nên vô lượng tức một. Vô lượng tức một thời ẩn ẩn dung thông, một tức vô lượng thời trùng trùng thấu nhập. Đó chính là lý tắc Một tức Tất cả, Tất cả tức Một.



## 19. Lưới tương giao

### (I)

#### **Mạng lưới ngẫu duyên.**

Chắc ai cũng có lần chứng kiến một em bé ngồi khóc vì đã lỡ tháo đồ chơi ra từng bộ phận rồi sau đó không thể lắp lại nguyên vẹn như cũ. Hiện giờ, các nhà khoa học cũng ở trong tình trạng giống hệt. Với trí sai biệt, suốt ba thế kỷ qua, tổn hao vô kể tiền tài và công sức, họ tiếp tay nhau phân xẻ vũ trụ thành mảnh, cuối cùng đến nay lâm vào ngõ cụt, không thấy manh mối làm thế nào để tiên phát, ngoại trừ tiếp tục “đếm lên”, phân tán nhỏ thêm các mảnh.

Lực dẫn khởi mọi công trình nghiên cứu khoa học trong thế kỷ 20 là nguyên lý quy giảm (Principle of reductionism). Theo nguyên lý này, muốn thông hiểu thiên nhiên thời phải khai phá các thành phần của thiên nhiên. Một khi thấu đạt thành phần, thời nắm bắt toàn thể sẽ không gặp khó khăn.

Bởi thế nhiều thập niên qua quan điểm chung là muốn hiểu vũ trụ thời phải hiểu nguyên tử và các siêu sợi (superstring); muốn hiểu sự sống thời phải hiểu các phân tử; muốn hiểu tập tính con người thời phải hiểu các gen cá nhân. Các hệ thống phương trình vi phân tuyến tính của vật lý học cổ điển rất thích hợp với phép phân tích và tổng hợp như vậy. Có thể phân chúng ra từng phần, mỗi phần đem giải riêng biệt, cuối cùng hợp các lời giải riêng biệt thời có lời giải chung. Do đó, một hệ tuyến tính hoàn toàn bằng tổng các phần của nó.

Kinh nghiệm cho thấy càng đếm lên, càng sai biệt, thời mức phức hợp (complexity) càng gia tăng. Theo nghĩa toán học, phức hợp chẳng những có nghĩa là phi tuyến tính mà còn có nghĩa bao gồm vô lượng phân tử biến chuyển với nhiều số độ tự do (number of degrees of freedom). Nghĩa là, không thể sử dụng hệ tuyến tính mà phải dùng hệ thống phương trình vi phân phi tuyến tính (còn gọi là hệ động lực; dynamical systems) để mô tả sự tương tác giữa vô lượng phân tử của một hệ phức hợp. Toán học tách phức hợp là toán hình học về các mẫu hình được phân tích trong khung tô pô do Poincaré khởi xướng, như quỹ đạo hấp dẫn kỳ dị (strange attractors), hình thể biến lập (fractals), chân dung pha (phase portraits), ... Ngoài ra, phải áp dụng cơ học thống kê (statistical mechanics) để tính phân bố xác suất trong chuyển động của vô lượng phân tử vì không thể mô tả đầy đủ chi tiết sự vận chuyển của từng cá thể phân tử. Cơ học thống kê cho phép thành lập những lý thuyết thâm sâu về trật tự thế giới vĩ mô, khám phá sự hiện hữu những tính chất thiết yếu của các hệ thống phức hợp mà không cần tìm hiểu chi tiết chính xác của những chuyển động ngẫu nhiên phức tạp và bất quy tắc ở mức vi mô.

Càng ngày càng đông khoa học gia công nhận không có hiện

tượng hay biến cố nào hiện khởi độc lập riêng biệt. Họ khám phá nguồn gốc phát sinh tách phức hợp chính là mạng lưới gồm các giao liên nối kết và quan hệ nhân quả giữa tất cả mọi sự mọi vật trong vũ trụ. Do đó họ tin rằng mạng lưới phức hợp có một cấu trúc rất chính xác và tề chỉnh cần được nghiên cứu tường tận vì liên quan mật thiết và ảnh hưởng sâu xa đời sống con người. Con người cùng với mọi sự mọi vật là những mắt lưới vừa là thành quả tác dụng của hết thảy các mắt lưới khác, vừa là nhân hữu lực dự phần cấu tạo, bồi dưỡng, phát triển, và vận chuyển toàn thể mạng lưới.

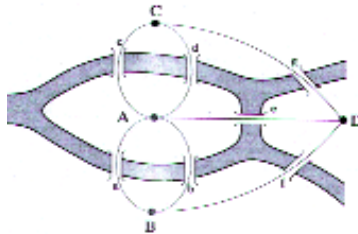
Trong những năm gần đây, nhờ sử dụng toán học biểu tượng những mạng lưới trừu xuất từ pháp giới trùng trùng duyên khởi, nhiều định luật toán học và nhiều mẫu hình có ý nghĩa được khám phá trong thế giới hiện tượng và trong các sinh hoạt xã hội. Do toán học, các nhà xã hội học, vật lý học, sinh học, và nhiều khoa học gia khác tìm thấy nhiều quan hệ bất ngờ giữa những sinh hoạt xã hội và tác dụng của nhiều hiện tượng tưởng như không liên can nhau: từ tế bào sống và hệ sinh thái toàn cầu (global ecosystems) đến Internet và não bộ người. Sự nhận biết những quan hệ này thuần túy phát xuất từ toán học mạng lưới, soi sáng một số vấn đề bấy lâu chưa được giải quyết trong nhiều ngành khoa học kể cả tâm lý học và xã hội học.

Toán gia Leonhard Euler được xem như là người khởi xướng toán học mạng lưới vào năm 1736, khi ông chứng minh không thể có một con đường chạy qua bảy chiếc cầu, mỗi cầu chỉ một lần, trên sông Pregel, thành phố Königsberg. Một biểu đồ ông phác họa kèm theo phần luận chứng đã làm phát khởi cả một ngành toán học rộng lớn và rất quan trọng. Đó là thuyết biểu đồ (graph theory), cốt lõi của thuyết mạng lưới hiện nay.

## TÌN GIẢI HÀNH CHỨNG TRONG HOA NGHIÊM

Luận chứng của Euler tuy đơn giản và ưu mỹ, rất dễ hiểu ngay đối với người không chuyên toán, nhưng chính cái lối nhìn của ông mới thực sự làm nên lịch sử. Đối với ông, vùng bảy chiếc cầu ở Königsberg hiện ra như một biểu đồ (graph), nghĩa là một tập hợp gồm nút (nodes) nối lại với nhau bởi những đường dây nối nút (links).

Các nút biểu diễn bốn vùng đất bị sông chia cách, đặt tên là A, B, C, và D. Các đường dây nối nút là những chiếc cầu nối kết các vùng ấy với nhau.



Biểu đồ bảy chiếc cầu ở Königsberg

Lý do không có đường nào đi qua tất cả bảy chiếc cầu mỗi cầu chỉ một lần là vì nút nào có một số lẻ đường dây nối thì nút đó phải là điểm khởi đầu hay điểm cuối cùng của hành trình. Một con đường liên tục đi qua hết bảy chiếc cầu chỉ có thể có một điểm khởi đầu và một điểm cuối cùng. Như thế, con đường này không thể hiện hữu trong một biểu đồ có nhiều hơn hai nút với một số lẻ đường dây nối. Vì biểu đồ Königsberg có bốn nút với một số lẻ đường dây nối cho nên không thể tìm ra con đường nói trên.

Nên lưu ý sự hiện hữu của con đường nói trên không tùy thuộc trí thông minh suy lý của con người mà thật ra là một tính chất của biểu đồ. Với cách bố trí các chiếc cầu như ở Königsberg hồi đó, dẫu tài giỏi đến đâu ta cũng không tìm ra được con đường nói trên. Dân chúng thành phố Königsberg

đồng ý với Euler không còn thắc mắc về sự hiện hữu của một con đường như vậy nữa và đến năm 1875 xây thêm một cầu mới nối liền B và C, gia tăng số đường dây nối ở B và C lên thành bốn. Do đó chỉ còn lại hai nút, A và D, với một số lẻ đường dây nối, trở thành điểm khởi đầu và điểm kết thúc một hành trình qua tám chiếc cầu, mỗi cầu chỉ đi qua một lần mà thôi.

Tóm lại, câu chuyện trên chỉ cho thấy trong cấu trúc của các biểu đồ hay mạng lưới ẩn khuất những tính chất mà tác dụng có thể hạn chế hay tăng gia khả năng giao liên tác động của chúng ta với chúng. Cấu trúc luôn luôn ảnh hưởng trên tác dụng, chẳng hạn địa hình các mạng lưới xã hội ảnh hưởng sự loan truyền tin tức hay lan tràn các bệnh truyền nhiễm. Một trường hợp địa hình mạng lưới các trạm phát điện ảnh hưởng đến tánh bền vững của sự truyền dẫn điện: Ngày 10 tháng tám, 1996, một lỗi lầm trên hai đường dẫn điện ở Oregon, Hoa kỳ, làm phát khởi một dây hỏng máy điện qua các trạm phát như dòng thác đổ, tắt điện trong 11 tiểu bang ở Hoa kỳ và 2 tỉnh ở Gia nã đại, hơn 7 triệu nhà không điện suốt 16 tiếng đồng hồ. Một thí dụ khác về ảnh hưởng của cấu trúc mạng lưới trên tác dụng: Ngày 4 tháng năm, 2000, con sâu Love Bug, một chương trình phá hoại máy tính tồi tệ nhất chưa từng thấy, bò lan khắp thế giới qua Internet gây thiệt hại hàng tỉ Mỹ kim.

Bởi thế nghiên cứu sự hình thành cấu trúc của mạng lưới là then chốt để thông hiểu thế giới phức hợp quanh ta. Chỉ cần một vài thay đổi nhỏ trên các nút hay đường dây nối nút cũng đủ phát khởi nhiều khả năng mới từ sau những cánh cửa ẩn kín. Hiện nay hết thảy mọi ngành khoa học nghiên cứu hệ thống phức hợp đã bắt đầu quan tâm khảo sát sự hình thành và biến chuyển cấu trúc và động lực của các mạng lưới

tương giao.

Ban đầu, các nhà toán học chỉ chú tâm khám phá và sắp hạng các loại mạng lưới. Thí dụ: các mạng do nguyên tử tạo thành trong một tinh thể hay các mạng lục giác do ong thiết lập làm tổ là những mạng lưới có sắp đặt (ordered graphs). Nhưng về sau, vấn đề đặt ra là các mạng hiện khởi như thế nào? Những định luật nào qui định địa hình, tướng dạng, và cấu trúc của chúng? Phải đợi đến thập niên giữa thế kỷ 20, các vấn đề ấy mới được giải quyết lần đầu tiên do bởi công trình xây dựng thuyết mạng lưới ngẫu duyên (random networks) của hai nhà toán học Hungary, Paul Erdos và Alfréd Rényi.

Hãy tưởng tượng tổ chức một buổi tiệc gồm khoảng một trăm thực khách. Họ được chọn và mời là vì họ không quen biết bất kỳ ai trong danh sách những người được mời dự tiệc. Khi rượu thịt dọn ra thời bầu không khí xa lạ giữa họ đối hẳn. Họ bắt đầu trò chuyện, làm quen với nhau. Không bao lâu, có chừng từ ba mươi đến bốn mươi nhóm họp thành, mỗi nhóm gồm độ hai hay ba người. Bây giờ đến kê tai một thực khách nói cho người này hay rằng rượu chát đỏ đựng trong những chai màu lục đậm không dán nhãn hiệu là thứ rượu rất quý và trăm lần ngon hơn rượu đựng trong những chai có dán nhãn hiệu màu đỏ. Và yêu cầu vị thực khách đó truyền tin này đến chỉ những người mà vị ấy mới làm quen mà thôi. Chớ vội nghĩ rằng làm như thế thời chỉ có thêm hai hay ba người nữa biết tin rượu quý cất ở đâu. Thực ra, khách thường chán nói chuyện với một người và hay di chuyển nhập vào nhóm khác. Có những nối kết xã hội giữa hai thực khách vừa gặp nhau trước đó nay ở trong hai nhóm khác nhau. Kết quả là nhiều đường dây rất tinh tế bắt đầu nối kết những người đang còn xa lạ. Chẳng hạn, Ất chưa bao giờ



gặp Giáp tuy cả Giáp và Ất đều quen Bính, như vậy tức có đường dây nối kết Ất và Giáp qua Bính. Nếu Ất biết cái tin về rượu quý thời bây giờ Giáp cũng có cơ may biết đến, vì do Bính nghe Ất nói rồi thuật lại. Với thời gian trôi qua, các thực khách càng lúc càng vướng mắc nhau qua những nối kết không thể xúc mạt tạo thành một mạng lưới quen biết tinh vi bao gồm một số khá lớn thực khách. Giả thiết mỗi thực khách chuyển tin rượu quý cho tất cả những người mình mới quen, thử hỏi trước khi tan tiệc tin ấy có lan truyền khắp đủ mọi người dự tiệc hay không? Theo Erdos và Rényi, chỉ cần ba mươi phút là đủ thời giờ để hình thành một mạng lưới nối kết xã hội vô hình bao gồm hết thầy thực khách của buổi tiệc. Nghĩa là, nếu mỗi thực khách làm quen với ít nhất một người, thời trong thoáng chốc tất cả đều biết tin và tìm đến cạn hết những chai rượu quý.

Thực khách trong buổi tiệc là nút và mỗi gặp gỡ giữa hai thực khách là một đường dây nối nút xã hội. Xuất hiện với một số nút kết nhau qua những đường dây nối nút, mạng lưới quen biết là một biểu đồ. Để tìm hiểu bí ẩn của những mạng lưới lẫn xen vào cuộc sống hằng ngày của chúng ta, các khoa học gia tìm cách triển khai thuyết biểu đồ, thường gọi là thuyết mạng lưới (network theory), đặt trọng tâm nghiên cứu vào những mẫu hình tương giao tác dụng giữa những cá thể. Máy tính kết nhau qua dây điện thoại, phân tử trong cơ thể kết nhau qua tác dụng sinh hóa, công ty và người tiêu thụ kết nhau qua giao dịch, tế bào thần kinh kết nhau qua sợi trục (axon), máy phát điện kết nhau qua đường dây cao thế, đảo kết nhau qua chiếc cầu, tất cả là những thí dụ biểu đồ. Một nhà chuyên khảo mạng lưới khi nhìn vào bất cứ hệ thống thành phần kết liên nào sẽ hình dung nó như là một mẫu hình trừu tượng, một biểu đồ, gồm nút kết nhau qua những đường dây nối nút. Họ không quan tâm đến góc tích và thể tích cá

biệt của các nút mà chỉ chú trọng đến mẫu hình và cấu trúc của mạng lưới các quan hệ, nhằm tìm cách khám phá tánh đồng nhất của một số nhiều mạng lưới. Nói theo Phật giáo, những mẫu hình và cấu trúc họ quán sát là những mạng trừu xuất từ mạng lưới bao la pháp giới trùng trùng duyên khởi.

Vấn đề đơn giản hóa các mạng lưới thành những biểu đồ gặp nhiều khó khăn thách đố. Tuy xã hội, Internet, tế bào, hay não bộ tất cả đều có thể tượng hình bằng biểu đồ, nhưng biểu đồ của chúng đâu có giống nhau! Khó mà tưởng tượng một sự dung hợp giữa một bên là xã hội con người, trong đó sự làm quen và tìm bạn là do phối hợp những cuộc gặp gỡ ngẫu nhiên với những quyết định có ý thức, và một bên là tế bào, trong đó các định luật nhân quả tất yếu hóa học và vật lý học chi phối hết thảy mọi tương tác phản ứng giữa các phân tử. Chắc chắn có sự sai biệt giữa các qui luật cai quản cách phối trí các đường dây nối nút trong những mạng lưới khác nhau. Vì mục đích của mọi khảo sát khoa học là phát hiện cách giải thích đơn giản nhất để cắt nghĩa những hiện tượng vô cùng phức tạp, cho nên các khoa học gia nỗ lực phát minh một mô hình chung để miêu tả tất cả những mạng lưới phức hợp khác nhau.

Một lời giải toán học ưu mỹ miêu tả tất cả mọi biểu đồ phức hợp cùng trong một khung ý niệm đã được Erdos và Rényi đề nghị. Nhận thấy các hệ thống khác nhau tùy thuận những luật tắc dị biệt qui định sự hình thành cấu trúc của chúng, Erdos và Rényi quyết định gạt bỏ mọi bất đồng và chọn một giả thiết hết sức đơn giản là các nút nối kết nhau một cách ngẫu nhiên. Như vậy dưới mắt của hai nhà toán học Hungary, biểu đồ và thế giới biểu tượng đều có bản tính ngẫu nhiên, hoàn toàn ngược lại với quan điểm của Albert Einstein (bạn thân của Erdos) cho rằng “Thượng đế không

chơi súc sắc với vũ trụ (God does not play dice with the universe).” Nói cách khác, mọi mạng lưới trừu xuất từ pháp giới duyên khởi không hình thành do ngẫu duyên, mà thường do một số định luật cơ bản xác định và điều khiển.

Hãy trở lại câu chuyện buổi tiệc và tìm hiểu đặc tính của mạng lưới ngẫu duyên. Ban đầu, biểu đồ gồm một số lớn nút cô lập. Sau đó các nút được nối kết bởi những đường dây ngẫu duyên phỏng theo sự gặp gỡ tình cờ giữa các thực khách. Khi một số đường dây nối kết được kẻ thêm, các nút sẽ kết thành nhiều cặp. Tiếp tục thêm nữa thời không làm sao tránh khỏi nối kết các cặp nút ấy lại với nhau tạo thành những quần tụ (cluster) tập trung nhiều nút. Nếu kẻ thêm đến chừng mỗi nút có trung bình một đường dây nối, thời đột nhiên hiện khởi một quần tụ khổng lồ duy nhất. Nghĩa là, hầu hết mọi nút trở nên thành phần của một quần tụ đơn nhất, từ bất kỳ nút nào làm khởi điểm ta có thể di chuyển đến một nút khác thông qua những đường dây nối nút. Đó là lúc tin đồn về rượu quý có thể lọt đến tai của bất cứ thực khách nào trong buổi tiệc. Hiện tượng đó là sự xuất khởi (emergence) một bộ phận khổng lồ gồm đa số nút đối với các toán gia, là một sự ngấm lọc (percolation) dẫn khởi một chuyển tiếp pha (phase transition) đối với các nhà vật lý học, là sự hình thành một cộng đồng đối với các nhà xã hội học. Mặc dầu ngành khác nhau đặt tên khác nhau, nhưng tất cả đồng ý rằng khi chọn ngẫu nhiên nút trong một mạng lưới để nối kết thành cặp thời một biến chuyển lớn đột khởi khi số đường dây nối kết đạt trị tới hạn. Trước đó, các nút nối kết hợp thành quần tụ nhỏ cô lập, thực khách gặp gỡ quen biết trong vòng nhóm nhỏ rời rạc. Sau đó, xuất hiện một quần tụ khổng lồ với sự tham dự của hầu hết thực khách.

Mỗi người trên quả đất là thành phần của một mạng lưới

rộng lớn, mạng lưới xã hội thế giới hay mạng lưới nhân loại. Không một ai bị gạt bỏ ra ngoài. Giữa hai người bất cứ ở đâu trên quả đất đều không quen biết nhau vẫn có một đường dây nối kết họ lại với nhau. Cũng vậy, có một đường dây nối kết bất cứ hai neuron (tế bào thần kinh) nào trong não bộ, bất cứ hai công ty nào trên thế giới, bất cứ hai hóa chất nào trong thân thể con người. Paul Erdos và Alfréd Rényi giải thích điều kiện nối kết với bất cứ nút nào khác trong mạng là mỗi và mọi nút chỉ cần có *một* đường dây nối. Cá nhân làm quen ít nhất một người, neuron có ít nhất một đường dây nối với một neuron khác, hóa chất có khả năng tham gia ít nhất một phản ứng trong thân thể con người, công ty giao dịch với ít nhất một công ty khác. *Một* là ngưỡng (threshold) nối kết. Toàn mạng sẽ phân tán thành nhiều quần tụ nhỏ rời nhau nếu các nút có trung bình ít thua một đường dây nối; nếu có trung bình nhiều hơn một đường dây nối thì cơ nguy mạng lưới phân tán có thể tránh được.

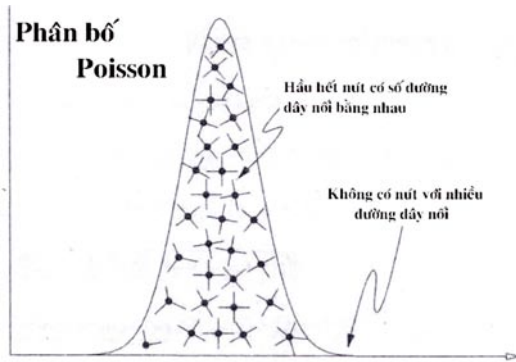
Trong thực tế, các nút thường có nhiều hơn một đường dây nối. Các nhà xã hội học ước lượng mỗi chúng ta quen biết tên họ độ chừng từ 200 đến 5 000 người. Trung bình một neuron nối kết với hàng tá, có khi với cả ngàn neuron khác. Mỗi công ty nối kết với hàng trăm hãng cung cấp và khách hàng, nhiều công ty lớn nối kết với hàng triệu. Trong thân thể con người, hầu hết các phân tử tham gia một số rất nhiều phản ứng, như nước chẳng hạn, tham gia đến hàng trăm phản ứng. Theo thuyết mạng lưới ngẫu nhiên khi số trung bình đường dây nối của mỗi nút tăng quá trị tới hạn, số nút bị gạt bỏ ra ngoài quần tụ khổng lồ sẽ giảm bớt theo hàm số mũ. Nghĩa là, thêm càng nhiều đường dây nối thì càng khó tìm ra những nút cô lập. Như thế các mạng lưới quanh ta rất dày đặc, không nút nào thoát khỏi, trong đó mỗi nút nối kết với mọi nút.

Trước Erdos và Rényi, tiêu điểm của thuyết biểu đồ không phải là các buổi tiệc, các mạng xã hội, hay các mạng lưới ngẫu nhiên, mà hoàn toàn là các biểu đồ tuần quy (regular graphs; ordered graphs; biểu đồ có sắp đặt) có cấu trúc xác định. Đặc tính của biểu đồ tuần quy là nút nào cũng có một số đường dây nối kết giống nhau. Thí dụ trong một mạng lưới phẳng ô vuông do các đường trục giao tạo thành, nút nào cũng có bốn đường dây nối. Hoặc trong mạng lưới lục giác tổ ong, nút nào cũng có ba đường dây nối. Tánh tuần quy đó không tìm thấy trong những mạng phức hợp hiện hữu như Internet hay tế bào.

Erdos và Rényi là những người đầu tiên khám phá, từ những mạng lưới xã hội đến những mạng dây điện thoại, hầu hết những biểu đồ trong thực tế đều không có tánh tuần quy và vô cùng phức tạp. Đứng trước bức tường phức hợp khó vượt qua, hai ông thấy chỉ có cách duy nhất là giả thiết mạng lưới hình thành ngẫu nhiên. Hai ông mở rộng cửa toán học cho thấy một thế giới mới, một thế giới bình đẳng. Vì các đường dây được thiết lập hoàn toàn ngẫu nhiên, nên mọi nút có cơ hội đồng đều tiếp nhận một đường nối. Tuy nhiên, chớ tưởng lầm do ngẫu nhiên mà có nút tiếp nhận rất nhiều đường dây nối và có nút quá rủi ro không tiếp nhận được đường nối nào cả. Cái thế giới ngẫu nhiên hai ông đề xướng tuồng như có tính cách vừa bất công vừa độ lượng. Thật ra không phải vậy. Nếu là một mạng lưới rộng lớn thời mặc dầu các đường dây nối thiết lập ngẫu nhiên, nút nào cũng tiếp nhận một số xấp xỉ như nhau.

Để thấy được điều đó, hãy phỏng vấn các thực khách sau buổi tiệc, hỏi mỗi thực khách làm quen được bao nhiêu người tất cả. Rồi vẽ một tuyến đồ (histogram) biểu diễn bao nhiêu thực khách làm quen  $k$  ( $k=1, 2, \dots$ ) người trong suốt

buổi tiệc.



Mô dạng của tuyến đồ được chứng minh là một phân bố Poisson [do Béla Bollobás, một môn sinh của Erdos, giáo sư tại Đại học Trinity College, Anh quốc, 1982]. Nghĩa là có một chóp đỉnh nổi bật chỉ cho thấy đa số nút đều tiếp nhận một số đường nối gần bằng số đường nối của nút trung bình. Hai bên chóp đỉnh, sự phân bố giảm xuống rất nhanh, cho thấy không có nhiều nút lệch xa nút trung bình.

Nếu áp dụng phân bố Poisson vào một xã hội 6 tỉ người thì kết quả là số bạn bè quen thuộc của mỗi người trong đa số chúng ta xấp xỉ bằng nhau. Như vậy, nếu ghép ngẫu nhiên những đường dây nối kết xã hội, thuyết mạng lưới ngẫu nhiên dự đoán tiến tới một xã hội “dân chủ” trong đó tất cả chúng ta ai cũng là trung bình và rất ít kẻ lệch xa chuẩn (norm) để trở thành quá xã giao hay vô cùng cô lảnh. Mạng lưới ngẫu nhiên, một mạng lưới tương đồng với trung bình là chuẩn, quả là một mạng tương giao lý tưởng.

Mãi đến gần đây để mô tả vũ trụ các tương giao, hầu hết toán gia không tìm thấy cách gì khác hơn là đồng ý với Erdos và Rényi giả thiết các mạng phức hợp hình thành trên cơ sở

ngẫu duyên: các mạng phức hợp là những mạng lưới ngẫu nhiên. Thuyết mạng lưới ngẫu nhiên được xem như phát minh vào năm 1959 khi Paul Erdos đề nghị lời giải bài toán rất nổi tiếng của thuyết biểu đồ, bài toán tìm số đường dây nối bé nhất nối kết các nút của một biểu đồ để bất kỳ hai nút nào cũng được nối nhau.

Tương cần nhắc lại đây một số định nghĩa và kết quả quan trọng của toán mạng lưới. Toán mạng lưới sử dụng tỉ số  $m/N$  để tiêu biểu một mạng lưới gồm  $N$  nút và  $m$  đường dây nối, mỗi đường nối hai nút. Số đường dây nối dính vào một nút gọi là độ của nút ấy. Để tính mỗi nút trung bình có bao nhiêu đường dây nối, hãy cộng độ của tất cả nút, rồi đem chia cho tổng số nút kể cả những nút không có đường dây nối. Gọi  $k$  là số trung bình đường dây nối tại mỗi nút, ta có  $k = 2m/N$ ;  $k$  gọi là độ trung bình. Erdos và Rényi chứng minh một định lý nổi tiếng nay được gọi là định lý Erdos-Rényi: “Xác suất xuất hiện của một bộ phận khổng lồ đơn nhất gồm hầu hết mọi nút của mạng nhảy vọt từ 0 đến 1 khi tăng tỉ số tiêu biểu  $m/N$  quá trị tới hạn 0.5.” Tại điểm này,  $k = 1$ . Theo Erdos và Rényi,  $k = 1$  là ngưỡng nối kết, nghĩa là mỗi và mọi nút chỉ cần có 1 đường dây nối thì sẽ nối với bất kỳ nút nào khác trong mạng. Một dạng khác của định lý Erdos-Rényi: “Khi số đường dây nối ngẫu nhiên  $m$  lớn hơn hay bằng  $(N/2)\ln(N)$  với  $\ln(N)$  là logarit tự nhiên của  $N$ , hay  $k \geq \ln(N)$ , thì “hầu hết mọi” mạng lưới ngẫu nhiên đều hoàn toàn nối kết.”

Giả thiết biểu đồ có 50 nút, mỗi nút là một thành phố chẳng hạn. Nếu không tính toán, nhắm mắt nối mỗi thành phố với 49 thành phố kia thì phải xây 1 225 đường. Nhưng theo Erdos, nếu nối một cách ngẫu nhiên thì chỉ cần xây độ chừng 98 đường, nghĩa là 8 phần trăm số 1 225 đường, là đủ để nối kết hầu hết các thành phố với nhau. Erdos khám phá

số nút đầu lớn bao nhiêu, chỉ cần một tỷ lệ phần trăm nhỏ các đường dây nối ngẫu nhiên cũng đủ thắt nối kết hợp mạng lưới thành một toàn thể. Tỷ lệ phần trăm ấy giảm thiểu rất nhanh khi mạng lưới bành trướng rộng lớn thêm. [Công thức toán của tỷ lệ ấy là  $\ln(N)/N$ ]. Thí dụ: với 300 nút, trong số gần 50 000 đường có thể nối chúng, chỉ cần 2 phần trăm là đủ. Với 1 000 nút, tỷ lệ ấy bé thua 1 phần trăm. Với 10 triệu nút, tỷ lệ là 0.0000016.

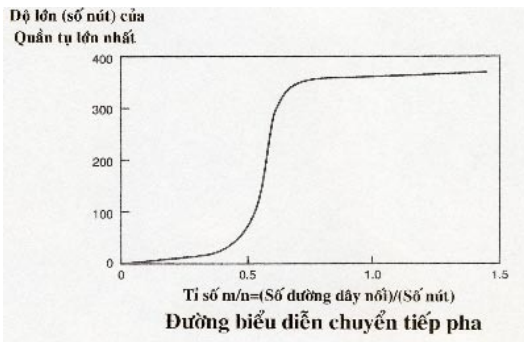
Trở lại với mạng lưới xã hội 6 tỉ người trên mặt đất, thử hỏi số bạn bè quen thuộc của mỗi người trung bình là bao nhiêu để hai người, bất kỳ là ai, bất cứ ở đâu, một làm nghề đánh cá ở Bắc cực, một làm thủ tướng ở Úc chẳng hạn, nối kết nhau? Theo Erdos và Rényi, tỷ lệ là 4 phần tỉ. Nghĩa là, trung bình mỗi người chỉ cần quen biết 24 người là đủ để bắt kỳ hai người nào trên mặt đất nối kết nhau.

Sau đây là một thí nghiệm mô phỏng bài toán mạng lưới ngẫu nhiên của Erdos và Rényi. Tưởng tượng vung vãi một số nút áo trên nền nhà. Chọn một cách ngẫu nhiên hai nút và nối chúng bằng một sợi dây. Lại chọn ngẫu nhiên hai nút nữa và nối chúng bằng một sợi dây khác. Lúc đầu những nút được chọn không thuộc cặp nào đã nối trước đó. Nhưng về sau thế nào cũng chọn nhầm một nút đã kết cặp để nối vào một nút khác, tạo thành một quần tụ ba nút. Nếu tiếp tục nối các cặp nút ngẫu nhiên như thế, thời một lúc sau, các nút nối với nhau bắt đầu trở thành một quần tụ rộng lớn. Trong thời gian thí nghiệm, lâu lâu thử nhắc lên một nút bất kỳ và đếm xem có bao nhiêu nút khác cùng nhắc theo. Tất cả nút cùng nhắc theo đó tạo thành cái gọi là một bộ phận của mạng lưới ngẫu nhiên. Cuối cùng, có những nút không nối với nút nào, trong khi số lớn nối thành cặp, thành bộ ba, hay quần tụ lớn.

Khi tỉ số tiêu biểu vượt quá 0.5 thì một chuyển tiếp pha



phát khởi, một quần tụ khổng lồ đột nhiên xuất hiện. Chẳng hạn, nếu số nút  $n=10\ 000$ , bộ phận khổng lồ sẽ đột khởi khi số đường dây nối đạt mức vào khoảng  $m=5\ 000$ . Lúc bộ phận khổng lồ phát hiện, hầu hết mọi nút hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp nối lại với nhau. Nếu nhắc lên một nút, sẽ có cơ may nhắc theo một loạt độ chừng 8 000 trong số 10 000 nút. Số đường dây nối càng tăng thời số nút lẻ loi còn lại và số quần tụ riêng biệt càng giảm thiểu vì nối nhau sáp nhập và bành trướng bộ phận khổng lồ.



Trên đây là đường biểu diễn chuyển tiếp pha của một mạng lưới ngẫu nhiên có 400 nút. Đường có dạng chữ S. Số nút trong quần tụ lớn nhất lúc đầu tăng chậm, rồi tăng rất nhanh, rồi tăng chậm lại, tương ứng với sự tăng của tỉ số tiêu biểu  $m/n$ . Sự tăng rất nhanh là dấu chỉ của hiện tượng chuyển tiếp pha. Đường biểu diễn vọt cao lên với độ góc gần thẳng đứng khi tỉ số tiêu biểu vượt qua trị 0.5. Độ góc đứng tại trị tới hạn 0.5 tùy thuộc tổng số nút của mạng lưới. Khi số nút bé thời phần góc đứng của đường biểu diễn “cạn”, nhưng khi số nút tăng, chẳng hạn từ 400 đến 100 triệu, thời phần góc đứng dựng đứng thẳng hơn. Ví như số nút tăng đến vô cực, thời khi tỉ số tiêu biểu vượt qua trị tới hạn 0.5, độ lớn của bộ phận lớn nhất của mạng lưới nhảy vọt một cách gián

đoạn từ bé tí đến khổng lồ. Hiện tượng đột khởi được xem như là một chuyển tiếp pha, giống trường hợp vô lượng phân tử nước đột nhiên đóng băng thành nước đá khi nhiệt độ vừa giảm thấp dưới 0 độ bách phân.

Định lý Erdos-Rényi hết sức lợi ích trong sự tìm hiểu và chế ngự các hiện tượng phức hợp như tánh bền vững của hệ sinh thái, động lực tính của thị trường, và tổ chức phản ứng của hệ miễn dịch. Kết quả quan trọng của định lý là khi tỉ số tiêu biểu  $m/n$  vượt quá 0.5, rất nhiều nút bỗng nhiên được nối với nhau tạo thành một mạng rộng lớn trong hệ thống. Sự đột khởi một bộ phận khổng lồ như vậy không có gì là huyền bí mà chỉ là một tính chất tự nhiên và tất yếu của mạng lưới ngẫu duyên. Theo Stuart Kauffman, nhà nghiên cứu nổi tiếng về nguồn gốc của sự sống, mẫu hình tổ chức của hết thảy mọi hệ thống sống (living systems) thường gọi là mạng lưới sống cũng đột khởi như vậy. Mạng lưới sống là một hiện tượng chuyển hóa tự xúc tác (autocatalytic metabolism), một mạng phản ứng tự duy trì, một xuất hiện tánh (emergent property), đồng thời câu khởi như một chuyển tiếp pha khi tánh phức hợp của mạng các hóa chất trước thời sinh vật và tương giao phản ứng giữa chúng đạt mức tới hạn. Mạng lưới sống xuất hiện phức hợp và hoàn chỉnh, tiếp tục y nhiên phức hợp và hoàn chỉnh.

## (II)

### **Sự xuất hiện mạng lưới sống.**

Đã từ lâu các khoa học gia chuyên về sự sống nhận thấy mẫu hình tổ chức của các hệ thống sống luôn luôn là một mẫu hình mạng lưới. Tuy nhiên không phải mạng lưới nào cũng là hệ thống sống. Mạng lưới là một hệ thống phức hợp, được

cấu thành bởi một số lớn thành phần (nút) giao hỗ tác dụng một cách không đơn giản. Các hệ phức hợp không những chỉ phức tạp mà thôi. Hoa tuyết phức tạp, nhưng chúng sinh xuất từ những luật tắc đơn giản. Hơn nữa, cấu trúc hoa tuyết không thay đổi, và kết tinh, từ khi hiện đến lúc tan không giống các hệ phức hợp thường xuyên biến đổi theo thời gian. Nhưng sự biến đổi của hệ phức hợp khác hẳn sự biến đổi hỗn độn của một dòng nước chảy cuộn cuộn trong một lòng sông chật hẹp đầy thác ghềnh. Trật tự của hệ phức hợp xuất hiện trong khoảng từ hoàn toàn trật tự của hoa tuyết kết tinh đến vô trật tự của dòng nước lưu chuyển hỗn độn. Đó là biên duyên của hỗn độn, ở xa vị trí cân bằng, thường gọi là “trên bờ hỗn độn” (at the edge of chaos).

Trong hệ thống phức hợp, toàn thể nhiều hơn tổng các thành phần. Ở đây không nói theo nghĩa siêu hình học mà nói theo nghĩa thực dụng, nghĩa là dù biết những tính chất của các thành phần và những luật tắc chi phối sự giao hỗ tác dụng giữa chúng thời cũng chẳng dễ gì suy diễn tìm ra những tính chất của toàn thể. Nhưng khi bảo toàn thể nhiều hơn tổng các thành phần, thử hỏi cái gì có thêm nhiều nơi toàn thể mà không có nơi các thành phần? Xuất hiện tánh (emergence) là câu trả lời. Thuyết hệ thống phức hợp tìm cách giải thích sự xuất hiện một số hiện tượng vĩ mô qua những giao hỗ tác dụng phi tuyến tính giữa các phần tử vi mô trong hệ phức hợp mà không cần biết đến hết thủy mọi chi tiết của các tương giao tương tác. Cơ học thống kê được sử dụng để giải thích xuất hiện tánh tức sự xuất hiện những hiện thành thống kê tuân qui tương ứng với sự xuất hiện các hiện tượng vĩ mô. Các luật thống kê phát biểu rằng trong những phạm vi rộng lớn các hiện thành thống kê tuân qui có thể xuất hiện ở mức vĩ mô, hầu như hoàn toàn không liên hệ với những chi tiết chính xác của những chuyển động ngẫu nhiên phức tạp và

bất qui tắc đang vận hành ở mức vi mô.

Thuyết xuất hiện tánh (emergence theory) giải thích nguồn gốc phát sinh những tính chất sinh học thiết yếu của các hệ thống sống không tùy thuộc các chi tiết giao hỗ tác dụng giữa các thành phần của hệ. Đến nay mọi chủ trương về nguồn gốc của sự sống không nương vào thuyết xuất hiện tánh đều gặp nhiều khó khăn không giải quyết được. Thí dụ, trong một bài viết đăng tập san Scientific American trong năm 1954, George Wald, giải Nobel Sinh lý học 1967, đưa ra thắc mắc không hiểu làm thế nào có thể xảy ra hiện tượng một tập hợp phân tử tự hội đúng cách tạo thành một tế bào sống. Theo Wald, sau vô số lần thử tự hội theo cách này hay cách khác, cuối cùng với thời gian, các phân tử thành tựu hình thành một tế bào sống. Thời gian là yếu tố quyết định sự cải biến bất khả thành khả năng, khả năng thành hoặc hữu, hoặc hữu thành thực tế.

Để phản bác ý kiến yếu tố thời gian, Robert Shapiro trong tập sách Origins (Nguồn gốc) đã tìm cách trước hết tính trong lịch sử của trái đất có bao nhiêu lần thử để tạo sự sống một cách ngẫu nhiên và thấy rằng con số ấy vô cùng lớn: 25 nhân 10 lũy thừa 50 ( 25 đèo theo 50 zero). Sau đó cần phải tính mỗi lần thử có bao nhiêu cơ duyên thành tựu. Ông cho biết hai nhà thiên văn học, Fred Hoyle và N. C. Wickramasinghe, đã tính xác suất thành tựu của mỗi lần thử là 1 phần của 10 lũy thừa 40 000. Để thấy 10 lũy thừa 40 000 lớn như thế nào, hãy so sánh với số nguyên tử Hydro hiện có trong vũ trụ là 10 lũy thừa 40 mà thôi. Như thế với xác suất 1 phần của 10 lũy thừa 40 000, sự sống gần như không bao giờ có cơ duyên sinh khởi.

Một số khoa học gia khác bảo đó là một sự phát sinh tự nhiên (spontaneous generation). Nhưng nếu tính xác suất để

một biến cố tự phát như vậy xảy ra thời có thể so sánh xác suất tính được với cơ duyên để một con lốc xoắn ốc thổi quét một bãi đồ phế thải góp nhặt các thứ vật liệu ở đó tạo thành một chiếc Boeing 747!

Theo Stuart Kauffman, sự sống là một xuất hiện tánh, xuất hiện theo cách thức một chuyển tiếp pha từ những hệ thống hóa chất xa vị trí cân bằng bao gồm những chu kỳ xúc tác (catalytic cycles). Chất xúc tác thông thường là enzym, là bất kỳ phân tử nào thôi xúc tốc độ của một phản ứng hóa học mà không biến đổi hay bị tiêu thụ trong quá trình. Một sinh vật là một hệ thống hóa chất có khả năng xúc tác sự tự tái sản xuất.

Kauffmann mô phỏng sự xuất hiện một hệ thống tự xúc tác bằng cách thiết lập một biểu đồ phản ứng gồm nút là các polymer [hợp chất hóa học gồm nhiều chất đơn phân (monomer); thí dụ: protein, phân tử RNA] và đường dây nối là những phản ứng hóa học. Mỗi polymer có hai nghĩa: vừa là quả vì là cơ chất hay sản phẩm của một phản ứng hóa học, vừa là nhân vì là chất xúc tác trong một phản ứng khác. Trong thực tế hết thấy mọi phân tử hữu cơ đều có hai nghĩa như vậy. Trypsin chẳng hạn, là một enzym có chức năng phân cắt các protein ta ăn vào thành mảnh nhỏ (nhân của sự phân cắt) đồng thời tự phân cắt nó ra mảnh nhỏ (quả của sự phân cắt). Cũng thế, các protein và phân tử RNA là polymer cơ chất (substrate; chất trên đó enzym tác dụng) hay sản phẩm của các phản ứng, nhưng đồng thời tác dụng xúc tác các phản ứng khác.

Biểu đồ phản ứng được giả thiết gồm chỉ hai loại phản ứng, phản ứng buộc thắt (ligation; kết liên nhau) và phản ứng phân cắt (cleavage; chia phân ra). Thí dụ một polymer gồm bốn chất đơn phân **abbb**. Nếu xét trên phương diện phản ứng

buộc thắt thời nó có thể là kết quả buộc thắt **a** với **bbb**, hay **ab** với **bb**, hay **abb** với **b**, như vậy nó hình thành ba cách khác nhau, do ba phản ứng khác nhau. Nếu tăng độ dài của polymer thêm một chất đơn phân, **abbba**, số phản ứng của polymer sẽ tăng: **abbba** có thể là kết quả buộc thắt **a** với **bbba**, hay **ab** với **bba**, hay **abb** với **ba**, hay **abbb** với **a**. Vì một polymer có độ dài  $L$  thường có  $L-1$  liên kết cho nên nó có thể hình thành từ những polymer bé hơn theo  $L-1$  cách khác nhau. Nếu xét trên phương diện phản ứng phân cắt, thời **abbb** có thể xem như kết quả phân cắt **a** ra khỏi phía bên phải của polymer **abbba**. Nói tổng quát, số phản ứng có khả năng sản xuất các polymer nhiều hơn số polymer.

Bây giờ giả thiết thêm rằng các phản ứng trong biểu đồ đều là phản ứng có xúc tác, nghĩa là không xảy ra tự nhiên mà có sự thôi xúc của các polymer trong hệ thống. Tựa trên phương pháp nối ngẫu nhiên các nút của Erdos và Rényi, Stuart Kauffman ghép ngẫu nhiên với mỗi polymer một số phản ứng mà polymer ấy có thể xúc tác. Tỷ số  $m/N$  (đường dây nối/nút) tức tỷ số (phản ứng có xúc tác/polymer) tăng theo với sự gia tăng mức phức hợp của các polymer trong hệ thống. Khi tỷ số ấy vượt quá trị tới hạn thời một bộ phận không lồ gồm toàn phản ứng có xúc tác đột khởi theo cách thức một chuyên tiếp pha, tạo thành cái gọi là tập hợp phân tử tự xúc tác (autocatalytic set of molecules). Nghĩa là, mỗi phân tử của tập hợp là sản phẩm của ít nhất một phản ứng được xúc tác bởi ít nhất một phân tử khác của tập hợp. Do polymer này có thể xúc tác phản ứng phát sinh polymer kia, các tập hợp tự xúc tác sinh khởi, tiến hóa với thời gian, có khả năng xúc tác tập thể mạng lưới phản ứng hóa học và tạo nhiều loài phân tử phức hợp, hết thảy đều nối kết qua một chuỗi phản ứng. Bằng cách tiêu tán vật chất và năng lượng, hay nói vắn tắt là ăn và bài tiết, chúng tự tổ chức và duy trì

cấu trúc phức hợp của chúng mặc dầu có một số bộ phận hiện đến và biến đi với thời gian. Ngoài ra, chúng còn tự tái sản xuất nữa. Các đức tính tự xúc tác, tự tổ chức, tự duy trì, và tự tái sản xuất là đặc tánh của sự sống.

Kết quả mô phỏng nói trên cho thấy sự xuất hiện của mạng lưới sống là một tính chất của biểu đồ phản ứng, một mạng lưới ngẫu nhiên. Khi mức phức hợp của hệ thống các hóa chất có trước thời sinh vật tăng gia vượt quá ngưỡng phức hợp thời toán học chứng minh sự đột khởi của sự sống. Trên quan điểm xuất hiện tánh, sự sống xuất hiện toàn thể, viên dung, hoàn chỉnh. Sự sống không ở trong các phần tử cấu thành mà ở trong những tính chất xuất hiện tập thể của cái toàn thể mà chúng tạo sinh. Không có gì huyền bí về xuất hiện tánh (emergence) và toàn thể tánh (holism) mặc dầu sự xuất hiện của sự sống có tính cách huyền diệu. Không một sinh lực hay chất liệu nào có mặt trong cái toàn thể đồng thời câu khởi và tự tái sản xuất. Tập thể hệ sống có một tính chất kỳ diệu mà các thành phần của nó không có. Đó là khả năng tự tái sản xuất và tiến hóa. Tập thể hệ sống linh hoạt, các thành phần chỉ là hóa chất.

Nhiều nhà sinh học cho rằng vì DNA và RNA cất giữ bền vững các thông tin di truyền nên rất cần thiết để có tiến hóa. Nhưng nếu tiến hóa cần khuôn DNA để tái bản và mã di truyền để sản xuất protein thì đây đúng là bài toán vòng vo gà - trứng cái nào đến trước. Bởi vì không thể có tiến hóa nếu không có những cơ chế tái bản hay sản xuất và những cơ chế này chỉ xuất hiện khi có tiến hóa. Như vậy cần đặt câu hỏi: Nếu khởi đầu sự sống là một tập thể tự xúc tác, thử hỏi làm thế nào sự sống có thể tiến hóa mà không cần đến những biến hóa phức tạp của một bộ gen?

### **Mạng lưới nhị phân.**

Để giải đáp thắc mắc trên, Kauffman khai triển thuyết mạng lưới nhị phân (binary networks) để khảo sát sự phát triển và tiến hóa của hiện tượng chuyển hóa tức của toàn thể các tiến trình vật lý và hóa học trong một cơ thể (metabolism). Ta có thể hình dung mạng lưới nhị phân như một mạng dây điện nối kết nhiều bóng điện. Nút (bóng điện) có thể là các phân tử enzym, cơ chất, hay sản phẩm của các phản ứng hóa học. Giả thiết giao hồ tác dụng giữa các phân tử chỉ có hai cách: kìm hãm hay xúc tác phản ứng sản xuất. Do đó mỗi bóng điện ví như cái công tắc đóng-mở, không điện hay có điện. Như vậy, nút nào trong mạng lưới nhị phân cũng có hai khả năng, HỮU (ON) và KHÔNG (OFF). Các nút được nối kết một cách rất phức tạp không như trong một mạng có sắp đặt. Các mạng nhị phân còn gọi là mạng lưới Boole, theo tên của nhà toán học người Anh George Boole đã sử dụng các phép toán nhị phân (yes-no, có-không) vào giữa thế kỷ 19 để khai triển một logic ký hiệu thường gọi là đại số Boole.

Kết quả kỳ lạ của sự tương giao đóng mở các nút không phải là một trạng thái hoàn toàn hỗn độn mà ngược lại, là khả năng mạng lưới tự tổ chức thành những mẫu hình hoạt động bền vững. Làm thế nào những thao tác đóng-mở tuồng như ngẫu nhiên của mỗi nút cá biệt điều động được toàn thể mạng lưới tự phối trí thành một cấu trúc bền vững hữu hiệu? Nếu đây là mạng lưới gen của tế bào, thời thuyết Darwin không thể giải đáp thỏa mãn vì thuyết này chủ trương những kiểu cơ thể mới chỉ có thể sinh khởi do những đột biến ngẫu nhiên và sự chọn lọc tự nhiên mà thôi. Theo Kauffman, nguyên do là các hệ thống phức hợp có đặc tính tự động tổ chức thành những mẫu hình bền vững hữu hiệu. Ông bảo: “Darwin không biết gì về tánh tự tổ chức.”



Với hệ thống chuyển hóa tự xúc tác, tổng số đủ loại phân tử của mạng lưới nhị phân có thể lên đến 1 000. Mỗi phân tử có hai khả năng, HỮU (xúc tác) và KHÔNG (kim hãm), do đó tổng số trạng thái khả hữu lên đến 2 lũy thừa 1 000. Mỗi mẫu hình (pattern) hay trạng thái (state) được xác định bởi 1 000 biến số nhị phân (HỮU-KHÔNG). Tập hợp hết thảy trạng thái khả hữu tạo thành cái gọi là không gian trạng thái (state space), trong đó mỗi điểm biểu tượng một trạng thái. Khi mạng lưới biến đổi từng bước kế tiếp từ trạng thái trước sang trạng thái sau, điểm trạng thái vẽ một quỹ đạo trong không gian trạng thái. Quỹ đạo của các trình tự biến thái được phân hạng theo loại vùng hấp dẫn (attractors). Có thể tưởng tượng một loại vùng hấp dẫn là một cái hồ và lưu vực vùng hấp dẫn là vùng nước chảy vào hồ. Giống như một vùng núi có nhiều hồ, một mạng lưới nhị phân có nhiều chu kỳ biến thái, mỗi chu kỳ lưu chuyển trong lưu vực vùng hấp dẫn của nó.

Kauffman và nhóm cộng sự ở Viện Santa Fe, New Mexico, đã dùng mạng lưới nhị phân mô phỏng những hệ thống hóa chất và cơ thể vô cùng phức hợp mà phương trình vi phân không thể miêu tả được. Trình tự biến thái của những hệ thống phức hợp ấy được biểu diễn bởi những quỹ đạo trong không gian trạng thái. Vì tổng số trạng thái khả hữu của bất kỳ mạng lưới nhị phân nào cũng hữu hạn mặc dầu có thể vô cùng lớn, cho nên mạng lưới bắt buộc phải quay trở lại một trạng thái đã trải qua trước kia. Vào lúc đó, hệ thống tái diễn trình tự biến thái trước kia vì tập tính của hệ thống hoàn toàn quyết định. Do đó, hệ thống sẽ lặp lại mãi mãi vẫn một chu kỳ biến thái, mạng lưới nhị phân vẽ ra một quỹ đạo trong lưu vực vùng hấp dẫn tuần hoàn. Bất kỳ mạng lưới nhị phân nào cũng có ít nhất một lưu vực vùng hấp dẫn tuần hoàn. Nếu để tự nhiên thời cuối cùng hệ thống sẽ vận hành mãi mãi trong một lưu vực vùng hấp dẫn tuần hoàn nào đó. Theo kết quả

của nhiều công trình nghiên cứu, số lớn hệ thống sống như mạng gen, mạng miễn dịch, mạng tế bào não, hệ thống các cơ quan, và hệ sinh thái, đều có thể biểu tượng bởi những mạng lưới nhị phân với nhiều loại vùng hấp dẫn.

Trong một mạng nhị phân, độ dài của các chu kỳ biến thái có thể khác nhau nhiều. Có những chu kỳ với độ nhất một trạng thái bền vững, nhưng cũng có những chu kỳ với số trạng thái vô cùng lớn không tương tự được. Trong nhiều mạng, độ dài chu kỳ tăng theo hàm số mũ khi số nút tăng. Kauffman đặt tên những vùng hấp dẫn có chu kỳ vô tận với tỉ tỉ trạng thái khác nhau là vùng hấp dẫn hỗn độn (chaotic attractor). Nếu chu kỳ biến thái bé, thời hệ thống vận hành có trật tự. Nhưng nếu chu kỳ quá lớn thời hệ thống vận hành hỗn độn, không lường trước được. Hỗn độn ở đây có nghĩa là trật tự bậc vô hạn, đối lại với hoàn toàn trật tự là trật tự bậc thấp nhất. [Xem bài Hữu thể và Thời gian].

Để tìm hiểu quan hệ giữa hoàn toàn trật tự và hỗn độn trong các mạng nhị phân, Kauffman khảo sát vô số mạng nhị phân phức hợp với nhiều qui luật đóng-mở khác nhau, kể cả những mạng trong đó tại các nút khác nhau, số (đường dây) tín hiệu vào khác nhau. Hai thông số,  $N$ , số nút, và  $k$ , số trung bình (đường dây) tín hiệu vào tại mỗi nút, được sử dụng để tóm lược sự vận hành của các mạng ấy. Sau 30 năm gia công tìm kiếm điều kiện thuận lợi để động lực trật tự xuất hiện từ mạng lưới nhị phân, ông trình bày những kết quả gặt hái được trong tập sách *At home in the universe* do ông viết vào năm 1995.

Hãy tưởng tượng một mạng lưới nhị phân gồm  $N=80\ 000$  bóng điện, mỗi bóng (nút) trung bình nhận vào  $k$  tín hiệu ( $k$  đường dây nối) và được kết hợp ngẫu nhiên với một qui luật đóng-mở (một hàm số Boole khả hữu).

Khi  $k=1$ , mỗi bóng điện nhận một tín hiệu vào từ một bóng khác. Trình tự biến thái của mạng biến đổi rất nhanh chuyển thành nhiều quỹ đạo với chu kỳ rất ngắn, có chu kỳ gồm duy nhất một trạng thái. Trong mạng xuất hiện một bộ phận khổng lồ đóng băng gồm những bóng cố định trong khả năng HỮU hay KHÔNG và nhiều đảo nhỏ gồm những bóng nhấp nháy giữa HỮU và KHÔNG. Đây là một mạng hoàn toàn trật tự, lặp đi lặp lại một mẫu hình đồng đặc không thay đổi, không vùng hấp dẫn.

Ở đầu kia thang,  $k=N$ , mỗi bóng điện nhận tín hiệu vào từ khắp tất cả bóng điện, kể cả chính nó. Trong trường hợp này, độ dài các chu kỳ biến thái tính ra là 2 lũy thừa 40 000, bằng căn số bậc hai của số trạng thái khả hữu 2 lũy thừa 80 000. Như thế quá dài, không thể quán sát hay đoán định bất kỳ chu kỳ biến thái nào. Tuy nhiên nếu tính số vùng hấp dẫn ( $=N/e$ ,  $e=2,71828\dots$  là cơ sở của logarit tự nhiên) thì mạng sẽ có độ 30 000 vùng hấp dẫn. So với tổng số 2 lũy thừa 80 000 trạng thái khả hữu thì số 30 000 quá bé. Bởi vậy có thể bảo đó là dấu hiệu của trật tự. Đáng tiếc là khi mạng lưới bị nhiễu loạn đôi chút, chẳng hạn đổi khả năng một bóng điện HỮU thành KHÔNG hay ngược lại, thì sự tiến hóa của mạng sẽ thay đổi đại quy mô không thể lường trước được. Những trạng thái đầu tương tự trở thành mỗi lúc mỗi dị biệt hơn, do đó lưu chuyển theo những quỹ đạo càng lúc càng tách ra xa. Nhạy cảm đối với điều kiện đầu mạng  $k=N$  là một mạng lưới hỗn độn. Hầu hết các mạng nhị phân đều hỗn độn. Ngay những mạng trong đó  $k$  nhỏ hơn  $N$  nhiều,  $k=4$  hay  $k=5$ , sự vận hành cũng hỗn độn, không thể dự đoán được.

Khi  $k=2$ , trật tự tức thời kết tinh. Không gian trạng thái gồm tất cả 2 lũy thừa 80 000 trạng thái khả hữu, tức vào khoảng 1 đèo theo 24 000 zero, dồn nén lại trong một số vùng hấp dẫn,

trung bình là  $\sqrt{N}=283$ . Chu trình trong các lưu vực vùng hấp dẫn thường gồm một số nhỏ trạng thái, nhưng cũng có khi thu gọn thành một điểm bền vững. Chẳng khác nào mạng lưới rộng lớn bị ép vào trong một phần nhỏ xíu của không gian trạng thái. Như vậy trong mạng lưới nhị phân  $k=2$ , động lực trật tự tự phát đã thôi động dồn ép hệ thống vào một góc vô cùng bé của không gian trạng thái, và giữ mãi ở đó.

Trong những mạng nhị phân  $k=2$  trật tự biểu hiện theo nhiều cách khác nhau. Những trạng thái đầu tương tự trở thành càng tương tự hơn, do đó lưu chuyển theo những quỹ đạo hội tụ gần nhau hơn, và tập trung hệ thống về cùng một vùng hấp dẫn. Những hệ thống như vậy không nhạy cảm đối với điều kiện đầu nên không hỗn độn. Hệ quả là mạng lưới một khi chuyển vào một lưu vực vùng hấp dẫn thời hầu như luôn luôn quay trở lại lưu vực ấy dẫu bị nhiễu loạn. Đó gọi là tánh nội cân bằng (homeostasis), điều kiện cần để hệ thống là một mạng lưới có trật tự. Mạng lưới có trật tự có thể trải qua một đột biến (mutation) như sửa đổi cách đặt đường dây nối hay qui luật đóng-mở mà không trở thành hỗn độn. Vùng hấp dẫn và lưu vực vùng hấp dẫn thay đổi rất ít và hệ thống tiến hóa đều đặn. Cuối cùng, tuy có trật tự nhưng không hoàn toàn trật tự đóng băng như các mạng  $k=1$ , mạng lưới  $k=2$  đủ khả năng hành hoạt như một hệ phức hợp.

Bernard Derrida và Gerard Weisbuch, giáo sư vật lý trạng thái rắn tại École Normale Supérieure, Paris, cho biết trong trường hợp độ trung bình  $k$  lớn hơn 2, có thể dùng một thông số gọi là  $P$  để chuyển một mạng hỗn độn thành mạng có trật tự. Thông số thiên áp  $P$  (bias parameter) mô tả khuynh hướng nhiều khả năng HỮU hay nhiều khả năng KHÔNG trong hàm số Boole kết hợp với mỗi bóng điện (qui luật đóng-mở).

Tóm lại, chỉ cần hai thông số,  $k$  và  $P$ , là đủ để điều khiển mạng lưới nhị phân vận hành trật tự hay hỗn độn. Nếu bộ phận không lò đóng băng xuất hiện, thời mạng lưới ở trong chế độ trật tự. Nếu nó không xuất hiện thời mạng lưới ở trong chế độ hỗn độn. Ngay giữa hai chế độ trật tự và hỗn độn, ngay gần lúc chuyển tiếp pha, ngay trên bờ hỗn độn, có thể xuất hiện những mạng phức hợp nhất, có trật tự đủ để bảo đảm tánh bền vững, nhu nhuyễn, và luôn luôn đổi mới. Kauffman tin rằng chính luật tiến hóa là nguyên nhân hệ thống phức hợp hiện hữu trên, hay trong chế độ trật tự gần, bờ hỗn độn. Sự chọn lọc tự nhiên thiên vị và chi trì các hệ thống sống trên bờ hỗn độn, bởi vì chúng có ưu điểm là điều hợp bền vững với nhu nhuyễn, có khả năng thích nghi và tiến hóa.

Mô hình mạng lưới nhị phân được Kauffman áp dụng khảo cứu các hệ gen của sinh vật. Mỗi gen là một nút nhị phân, có thể HỮU hay KHÔNG. Khả năng HỮU hay KHÔNG của mỗi gen tùy thuộc hoạt động điều tiết của một số gen khác. Phản ứng của mỗi gen khi nhận tín hiệu vào được xác định bởi hàm số Boole, qui luật đóng-mở kết hợp ngẫu nhiên với nó. Như vậy, hệ gen là một mạng lưới nhị phân trên bờ hỗn độn.

Có hai cách nhiễu loạn mạng gen. Cách thứ nhất, nhiễu loạn tối thiểu là do một nút nhị phân tình cờ chuyển từ HỮU qua KHÔNG hay ngược lại. Do tánh nội cân bằng, đặc tính của mọi hệ sống, các chu kỳ biến thái của mạng không bị lay chuyển bởi nhiễu loạn tối thiểu. Cách thứ hai, nhiễu loạn thay đổi vĩnh viễn cấu trúc của hệ thống. Chẳng hạn, biến đổi mẫu hình nối kết các nút hay thay đổi qui luật đóng-mở. Nhiễu loạn như vậy xem như một đột biến trong hệ gen. Thường đột biến không mấy ảnh hưởng tập tính của mạng

gen ở trên bờ hỗn độn. Tuy nhiên một số ít đột biến có thể xô đẩy quỹ đạo của mạng vào trong một lưu vực vùng hấp dẫn khác, tạo một chu kỳ biến thái mới và một mẫu hình tập tính mới. Do đó, Kauffman nghĩ rằng mạng gen, một mạng lưới nhị phân trên bờ hỗn độn, có thể dùng làm mô hình của sự thích nghi tiến hóa.

Mô hình mạng lưới nhị phân trên bờ hỗn độn giải thích hiện tượng tế bào biệt hóa (cell differentiation) trong quá trình phát triển cơ thể. Mặc dầu hình dáng và chức năng sai khác, tất cả kiểu tế bào (cell type) trong một cơ thể chứa những lệnh di truyền giống nhau. Vì vậy các nhà sinh học cho rằng kiểu tế bào khác nhau không phải vì chứa gen khác nhau, mà thật ra vì các gen trong tế bào có hoạt tính khác nhau. Nói cách khác, trong tất cả tế bào cấu trúc mạng lưới gen giống nhau, nhưng trạng thái (mẫu hình) hoạt động của gen khác nhau. Các trạng thái hoạt động của gen tương ứng với các chu kỳ biến thái khác nhau trong mạng nhị phân cho nên theo Kauffman các kiểu tế bào tương ứng với các chu kỳ biến thái khác nhau, và do đó, với các vùng hấp dẫn khác nhau. Kiểu tế bào trong cơ thể ví như vùng hấp dẫn trong mạng gen.

Quan điểm xem tế bào biệt hóa như những vùng hấp dẫn cho phép dự đoán nhiều kết quả khá chính xác. Mỗi tế bào trong thân thể con người chứa một mạng gen độ chùng 80 ngàn gen. Số trạng thái hoạt động khả hữu của gen vô cùng lớn: 2 lũy thừa 80 000. Tuy nhiên, số vùng hấp dẫn trong một mạng như vậy bằng  $\sqrt{80\ 000}=283$ . Do đó, theo Kauffman, một mạng 80 000 gen biểu hiện 283 kiểu tế bào khác nhau. Số 283 ấy rất gần số 256 tế bào biệt hóa tìm thấy trong thân thể con người.

Một trong những vấn đề khó giải quyết nhất trong sinh học

là giải thích chức năng của gen trong quá trình phát triển cá thể (ontogeny). Trong con người, quá trình ấy bắt đầu là một gen đơn nhất, trứng thụ tinh hay zygote. Zygote trải qua độ chùng 50 lần phân bào tạo ra vào khoảng 10 lũy thừa 15 (1 đèo theo 15 zero) tế bào cấu thành đứa trẻ sơ sinh. Cùng một lúc, zygote biệt hóa hình thành chừng 260 kiểu tế bào trong thân thể, như tế bào mô mềm của gan, tế bào thần kinh, tế bào hồng huyết cầu, tế bào bắp thịt, ... Những kiểu tế bào khác nhau của phôi và những quỹ đạo trong quá trình phát triển cá thể biểu thị tập tính của mạng gen phức hợp. Mạng gen trong mỗi tế bào của bất kỳ cơ thể nào tuy là thành quả của ít nhất một tỷ năm tiến hóa, nhưng trật tự xuất hiện (emergent order) trong quá trình phát triển cá thể không do luật tiến hóa phát khởi.

Thuyết mạng lưới nhị phân thuyết minh trật tự xuất hiện là trật tự tự phát, biểu hiện tánh tự tổ chức và tự điều chỉnh vô cùng phức hợp của mạng lưới. Các mẫu hình bền vững tự phát giống như những vùng hấp dẫn của một hệ động lực. Và chính do sự giao hỗ tác dụng giữa các vùng hấp dẫn bền vững và không bền vững, giữa các hoạt động hợp tác và cạnh tranh, mà các mẫu hình của sự biến đổi và các thời kỳ của trạng thái ngưng nhiên có thể dần dần tiến hóa. Sự hình thành những mẫu hình bền vững, theo Kauffman, là điều không thể tránh được, dẫu mạng lưới lúc khởi đầu hỗn độn đến đâu. Sự giao hỗ tác dụng giữa các nút là động lực xô đẩy mạng lưới tự tổ chức thành một cấu trúc có khả năng tồn tại.

Mô hình toán học mạng lưới nhị phân là một công trình nghiên cứu lợi ích nhằm góp phần chứng minh chính do sự giao hỗ tác dụng phức tạp giữa sự vật với nhau và với toàn thể tất cả sự vật trong vũ trụ mà mọi sự vật xuất hiện luôn luôn mới toanh và không ngừng chuyển biến. Trên quan

điểm Phật giáo, mạng lưới nhị phân đó chỉ là tượng trưng xuất từ một toàn thể cấu trúc duyên khởi tương do rộng lớn hơn: Pháp giới trùng trùng duyên khởi. Đây là Pháp giới duyên khởi của Nhất thừa tức sự sự vô ngại pháp giới hay Nhất chân pháp giới, “bao gồm vô biên thế giới, mười thứ huyền môn tổng nhiếp vô lượng pháp môn, tức sự tức lý, tức tánh tức tướng, tức tục tức chân, tức nhân tức quả, tức năng tức sở, tức thánh tức phàm, tức đa tức nhất, tức chánh báo tức y báo, như lưới báu của Đế Thích, trùng trùng biểu hiện, chẳng phải thần thông làm thành, vốn là pháp tánh như thế, kẻ mê gặp đâu đều chướng ngại, kẻ ngộ ngay đó toàn hiển bày.” (*Hoa nghiêm nhất thừa giáo nghĩa chương*. Tuệ Sỹ dịch)

Pháp Tạng dùng thí dụ Lưới báu của Đế Thích (Nhân đà la võng) để diễn hình cho cách thể hiện hữu của vạn pháp trong Pháp giới Hoa nghiêm. Hết thấy mọi pháp đều vừa Không vừa Hữu bởi vì theo nghĩa đồng thể thời làm nhân sinh khởi, theo nghĩa dị thể thời sinh khởi do tương y tương đối. Một sự vật duyên tất cả sự vật, tất cả sự vật duyên một sự vật, trong một có tất cả, trong tất cả có một, một tức tất cả, tất cả tức một. Ảnh hưởng giao tiếp của các loại pháp đối với mỗi pháp không giống nhau, cái thời trực tiếp, cái thời gián tiếp qua một hay nhiều lớp, do đó tác động cũng không giống nhau. Toàn thể các quan hệ phức hợp giữa các duyên được thí dụ bằng một tấm ảnh lưới của trời Indra, mỗi mắt lưới là một hạt ngọc. Hạt này hạt nọ phản chiếu nhau, chói sáng nhau, lớp lớp không cùng tận. Trong mỗi pháp có nhiều pháp khác, trong nhiều pháp khác lại trùng trùng điệp điệp vô số pháp khác nữa.

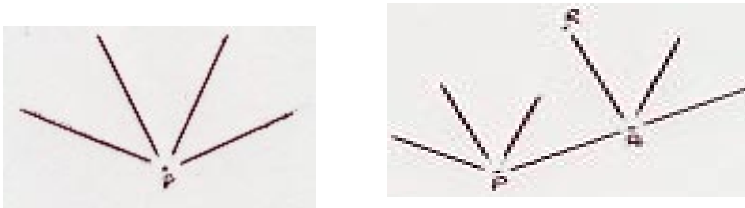
Cuộc giao thoa toàn diện của các luồng sáng biểu hiện những quan hệ hỗ tương cấu thành mạng lưới Pháp giới có thể ví với chuyển động thu nhiếp của ánh sáng laser dùng trong



phép ghi ảnh toàn ký (holography). Hết thấy luồng sáng laser di chuyển từ mọi phần của vật thể ta muốn chụp ảnh đều thu nhiếp vào trong mỗi và mọi vùng nhỏ của tấm kính ảnh. Do đó dù nhìn ảnh toàn ký trên bất cứ mảnh phần nhỏ nào của tấm kính ảnh ta vẫn thấy hình ảnh toàn bộ của vật thể giống như khi nhìn nó trên toàn cả tấm kính ảnh.

Giải đồ Feynman (phát minh bởi Richard P. Feynman, giải Nobel Vật lý 1965, chung với hai vật lý gia khác khai triển lượng tử điện động lực học) có thể giúp ta có một ý niệm về trật tự thu nhiếp nằm trong chuyển động phức tạp của các điện tử trường dưới dạng sóng ánh sáng. Sóng ánh sáng chuyển động truyền dẫn khắp nơi và trên nguyên tắc, sự chuyển động truyền dẫn đó thu nhiếp toàn thể không thời gian của vũ trụ vào trong mỗi mỗi vùng. Khi ý niệm nhận biết khởi lên thời với một cặp mắt tốt hay một kính viễn vọng là có thể thấy mọi sự vật thu nhiếp phóng khai trở lại, tương dạng hiện ra như những tượng trừu xuất từ toàn thể hoàn chỉnh của vũ trụ.

Giải đồ Feynman là một cấu trúc gồm những đường thẳng biểu hiện chuyển động của các sóng. Trước hết một sóng nhỏ phát ra từ một điểm cố định P được vẽ ra như sau.



Các đường thẳng tuôn ra từ P cho thấy cách thức sóng truyền từ điểm ấy. Sau đó một điểm bất kỳ Q, nơi gặp sóng nhỏ từ P lan đến, trở thành nguồn phát khởi một sóng nhỏ khác, và cứ như vậy mà có sóng lan đến điểm R, điểm này trở thành

nguồn phát khởi một sóng nhỏ khác, v.v...

Điều đáng lưu ý ở đây là mỗi mỗi điểm thu nhiếp mọi sóng truyền đến từ khắp hết thảy các điểm khác và đồng thời là nguồn phát khởi một sóng với cường độ lớn hay bé tùy theo cường độ của làn sóng lan đến.

Nếu nhìn quá trình truyền dẫn sóng như một toàn thể, thời tất cả sóng xuất phát từ một điểm A truyền dẫn đến một điểm B trải qua rất nhiều bước chuyển tiếp trung gian, tạo thành một sóng tổng hợp tại B bao gồm hết thảy các sóng truyền dẫn theo hết thảy mọi quỹ đạo khả hữu nối A với B. Mặt khác, khi nhìn hình các đường thẳng tuôn ra từ P diễn tả trật tự phóng khai từ mỗi một điểm lan ra khắp toàn thể, đồng thời ta nhận thấy các sóng từ toàn thể đổ dồn vào trong mỗi một điểm theo trật tự thu nhiếp, như hình sau đây.



Như vậy chuyển động sóng là tổng hợp hai biến chuyển đồng thời và nghịch chiều, thu nhiếp và phóng khai, cuốn lại và mở ra, co rút và giãn nở theo lý đồng nhất duyên khởi, không nhị nguyên tánh của Hoa nghiêm.

Pháp Tạng giải thích chuyển động ấy như sau. “Hạt bụi không có tự tánh. Khi bản thể lên trước và hoàn toàn thấu nhập khắp mười phương, thời đó là giãn nở. Mười phương không có bản thể và hoàn toàn hiện thành trong hạt bụi do duyên khởi, thời đó là co rút. ... .. Khi co rút, mọi vật đều hiện thành trong một hạt bụi. Khi giãn nở, một hạt bụi thấu nhập phổ cập khắp mọi vật. Giãn nở là luôn luôn co rút, vì

một hạt bụi liên can mọi vật. Co rút là luôn luôn giãn nở, vì mọi vật liên can một hạt bụi. Đó là cắt nghĩa thế nào là giãn nở và co rút một cách tự tại.” (*Hoa nghiêm nghĩa hải bách môn*).

### (III)

#### **Mạng Toàn Cầu.**

“Giả thử hết thấy thông tin chứa đựng trong máy tính khắp nơi được nối kết ... Tất cả những thông tin giá trị nhất trong mọi máy tính của CERN (Trung tâm Âu châu Nghiên cứu Hạt nhân) và trên thế giới sẵn sàng để tôi và mọi người sử dụng. Thế là xuất hiện một không gian thông tin toàn cầu đơn nhất.” Đó là mộng ước của Tim Berners-Lee khi ông làm việc thảo chương tại CERN, Geneva, Thụy Sĩ. Chương trình điện toán ông lập vào năm 1980 để nối kết máy tính hầu chia sẻ thông tin không ngờ mười năm sau biến thành Mạng Toàn Cầu www (World Wide Web), mạng lưới nhân tạo rộng lớn nhất từ trước đến nay. Mạng Toàn Cầu là diện bộ của Internet, Internet là hình thù hóa thân của Mạng Toàn Cầu, là một mạng máy tính nối kết qua những đường truyền dẫn điện.

Hầu giúp tìm kiếm dễ dàng tài liệu cất giữ với một bộ máy sưu cầu (search engine) đơn giản, nội dung các trang Mạng (Webpage) được sắp xếp theo thông liệu (information; tài liệu thông tin) chứ không theo vị trí (location). Ted Nelson, giáo sư Đại học Brown, Hoa kỳ, là người đầu tiên có ý kiến dùng máy tính thiết kế một hệ thống tổ chức thông liệu mới mà ông gọi là siêu bản (hypertext). Ông có nhu cầu viết một quyển sách về triết lý trên máy tính trong đó ông muốn trình bày toàn bộ tư tưởng của ông một cách có hệ thống. Theo

ông siêu bản với những đường dây nối (links) đi khắp mọi hướng mới có thể truy dụng tức thời trên máy giám thị (monitor) những lời ông chú thích, kể cả bất kỳ bản văn nào khác mà ông dẫn chứng.

Trong bản sách chữ in, câu, đoạn, chương, và trang nối nhau theo một trật tự được quyết định không những bởi tác giả mà còn bởi cấu trúc vật lý và thứ tự theo chuỗi của chính cuốn sách. Tuy có thể ngẫu nhiên lật đến bất cứ trang nào và tình cờ đặt mắt nhìn vào bất kỳ đoạn nào, cuốn sách chữ in mãi mãi bị giữ chặt trong khuôn khổ cố định ba thứ nguyên. Không gian thông tin không bị hạn chế như vậy. Câu văn phô diễn một ý niệm hay một chuỗi tư tưởng thường dính theo một mạng dấu hiệu đa thứ nguyên chỉ nơi cất giữ những chú giải đầy đủ hay những luận chứng biện minh để nếu cần thời móc ngay ra trên máy giám thị. Cấu trúc của bản văn có thể ví với một mô hình phân tử phức hợp trong một không gian nhiều thứ nguyên. Chữ và câu có thêm thứ nguyên thời giống như thủy tinh với vô số khắc diện. Chúng có thể hiện ra dưới nhiều góc độ khác nhau, đặt kề nhau hay chồng chập lên nhau.

Các mẫu thông liệu có thể sắp đặt lại theo thứ tự mới, câu văn có thể viết lại dài hơn, và danh từ được định nghĩa ngay tại chỗ. Những đường dây nối đó có thể do chính tác giả thêm vào khi “xuất bản” hay do độc giả ghép thêm sau này. Vì có khả năng truy dụng tức thời bất kỳ bản văn nào cho nên đường dây nối xem như hàm ý một bước nhảy. Với bước nhảy, tất cả mọi bản văn đều xem như đồng thời câu khởi và sẵn sàng ứng hiện trên máy giám thị nếu cần.

Song song với sự phát triển dung lượng các bộ nhớ chứa đựng thông liệu và với sự truyền dẫn dữ liệu qua các vệ tinh thông tin, nhóm Berners-Lee và đồng sự ở CERN khai triển

siêu bản thành một môi trường thích ứng với ngôn ngữ thính thị, biến siêu bản thành đa môi trường (multimedia) [điện thị (video), thành âm (audio), và dữ liệu (data)], và tạo ra một khổ siêu bản đặt tên là HTML (hypertext markup language; ngữ pháp siêu bản) rất thích dụng. Ngữ pháp riêng của các máy tính có thể chinh hợp để thích nghi với khổ siêu bản của toàn Mạng. Ngoài ra, nhóm ấy còn thiết lập một thủ tục truyền chuyên siêu bản (hypertext transfer protocol) gọi tắt là HTTP với mục đích hướng dẫn sự truyền thông giữa những bộ máy tầm triển hồ sơ (browser) và các trạm cất giữ tài liệu trên mạng (web servers). Họ còn đặt ra một mẫu địa chỉ tiêu chuẩn gọi là URL (uniform resource locator; thiết bị định vị tài nguyên nhất luật), một loại đường dây nối phối hợp thông tin trên thủ tục truyền chuyên với thông tin trên địa chỉ của máy tính đang có yêu cầu truy dụng. Thí dụ trên Mạng sử dụng thủ tục truyền chuyên HTTP một đường dây nối URL có thể là:

<http://www.ietf.org/rfc/rfc2396.txt>

Đường dây nối URL này nêu rõ ba điều: (1) http tức ứng dụng thủ tục truyền chuyên HTTP, (2) www.ietf.org tức địa chỉ máy tính đang có yêu cầu truy dụng, và (3) rfc/rfc2396.txt tức con đường dẫn đến vị trí của bản văn rfc2396.txt trong máy tính ấy.

Tóm lại, Mạng Toàn Cầu là một mạng lưới ảo, nút là các trang nhà (Webpage) trưng bày hầu hết mọi thứ thông liệu như tin tức, hát bóng, quảng cáo, chuyện tâm phào, địa đồ, hình ảnh, tiểu sử, sách, v.v.... Bất cứ thứ gì có thể viết ra, vẽ hình, hay chụp ảnh đều có thể tìm thấy được trong một nút của Mạng Toàn Cầu dưới một hình thức nào đó. Công năng của Mạng là do các thiết bị URL cho phép click trên con chuột là có thể di chuyển từ trang này sang trang khác. Nhờ

các đường dây nối URL mà ta có thể lướt (surf), định vị và xâu nối thông tin lại với nhau. Do các đường dây nối này mà thu tập những tài liệu cá nhân biến chuyển và do những click trên con chuột mà một mạng lưới thông tin khổng lồ được bện thành. Nếu cắt bỏ các đường dây nối thì Mạng Toàn Cầu bị hủy diệt, vô số cơ sở dữ liệu hóa thành vô dụng.

Do siêu bản hủy bỏ giới hạn của trang chữ in, cuộc sống trên mạng trở nên độc lập đối với một vị trí nhất định vào một lúc xác định. Ngoài ra, vị trí còn có thể truyền chuyển nữa. Ngồi tại một nơi mà vẫn có thể chứng kiến trên Mạng cảnh hoạt động ồn ào náo nhiệt ở một nơi khác như tuồng đang đứng tại đó. Có những việc của sở có thể làm ngay tại nhà ngồi trước một máy tính cá nhân, không khác gì ngồi trong văn phòng tại sở. Ngay định nghĩa thế nào là địa chỉ cũng đã thay đổi vì hiện nay mang một ý nghĩa mới có tính cách như một số an sinh xã hội (Social security number) chứ không còn là tọa độ trên một con đường. Địa chỉ hóa thành ảo.

Hãy ví siêu bản với một tập hợp thông điệp co giãn, thun lại hay trương ra tùy theo tác động của người đọc. Ý tưởng có thể khai phát và phân tích ở nhiều mức độ chi tiết khác nhau. Ta có cảm giác hết thấy biểu tượng khắp mười phương và nơi chín thế đều hóa hợp trong cùng siêu bản, thứ tự thường xuyên thay đổi, và truyền đạt bất kỳ lúc nào, bất cứ ở đâu, tùy thuận quyền lợi của người gửi và tánh khí của người nhận. Nói cách khác, Mạng Toàn Cầu đã tạo ra một mô phỏng thực tại trên máy tính, một thực tại ảo (virtual reality). Thực tại ảo là thực tại của chúng ta vì chính cái khung ý niệm về các hệ thống biểu tượng phi không gian, phi thời gian ấy là nơi ta y cứ để tạo lập các phạm trù và hoán khởi các ảnh tượng, chính cái khung ý niệm ấy đã hình thành tập tính, nuôi dưỡng vọng tưởng, và gây phiền não.

Nếu sống trở lại thời đại thông tin hiện nay, nữ hoàng Vũ Tắc Thiên chắc chắn sẽ không cần đến thí dụ Sư tử vàng hay căn phòng đầy mặt kính với ở chính giữa một ngọn đèn đốt sáng đặt bên cạnh một tượng Phật của ngài Pháp Tạng. Vì lẽ cố nhiên nữ hoàng thừa thông minh để biết cách tận dụng Mạng Toàn Cầu, để nhận thấy Mạng có nhiều tính chất của lưới báu Đế Thích, và do đó thông đạt ý nghĩa viên dung của Hoa nghiêm tông. Nhưng thế nào là lưới báu của Đế Thích? Hậu giải thích ý nghĩa viên dung, Đỗ Thuận, khai tổ của Hoa nghiêm tông, đã miêu tả lưới báu của Đế Thích trong *Hoa nghiêm ngũ giáo chỉ quán* như sau, Tuệ Sỹ dịch:

“[T45n1867\_p0513b09] Mạng lưới bằng các hạt châu của trời Đế Thích được gọi là lưới của Nhân-đà-la. Mạng lưới của Đế Thích này được làm thành bằng châu báu. Do ánh sáng của các hạt châu rọi suốt, lần lượt hiện ảnh lẫn nhau, lẫn vào trong nhau, trùng trùng vô tận. Trong một hạt châu mà đột nhiên đồng thời xuất hiện. Cứ mỗi hạt châu đều như vậy, hoàn toàn không có đến hay đi. Nay hãy nhắm về phía tây nam, lấy một hạt châu mà nghiệm. Ngay nơi một hạt châu mà đồng loạt hiện ảnh của tất cả hạt châu. Hạt châu này đã như vậy, mỗi một hạt châu khác cũng như vậy. Mỗi một hạt châu cùng một lúc đồng loạt hiện hết thấy hạt châu đã vậy, mỗi một hạt châu khác cũng vậy. Như vậy trùng trùng vô tận, không có biên tế. Có biên tế chính là bóng các hạt châu trùng trùng không biên tế, thấy đều hiện trong một hạt châu, rõ ràng xuất hiện trên cao. Những cái khác không phương hại đến cái này. Khi ngồi trong một hạt châu tức là ngồi trong hết thấy hạt châu, trùng trùng vô tận. Vì sao vậy? Trong một hạt châu có tất cả toàn bộ hạt châu. Khi trong tất cả toàn bộ hạt châu có một hạt châu, chính cái toàn bộ ấy cũng mang tất cả hạt châu. Chuẩn theo đây mà tư duy về toàn bộ (nhất thiết).

Tất cả toàn bộ hạt châu đã lẫn vào trong một hạt châu mà hoàn toàn không ra khỏi một hạt châu này. Một hạt châu lẫn vào trong tất cả hạt châu mà hoàn toàn không dậy lên một hạt châu này.

Hỏi: Đã nói tất cả toàn bộ hạt châu lẫn vào trong một hạt châu mà hoàn toàn không ra khỏi hạt châu này, làm sao lại có thể lẫn vào trong tất cả hạt châu?

Đáp: Chỉ do không ra khỏi hạt châu này nên mới có thể lẫn vào tất cả hạt châu. Nếu ra khỏi một hạt châu mà lẫn vào tất cả hạt châu, tức là không thể lẫn vào trong tất cả hạt châu vậy. Vì tách ra ngoài hạt châu này bên trong không có hạt châu nào khác nữa.

Hỏi: Nếu tách ra ngoài hạt châu này mà bên trong không có tất cả toàn bộ hạt châu, vậy thì mạng lưới này được làm thành chỉ do bởi một hạt châu; vậy sự kiện do nhiều hạt châu mà làm thành là thế nào?

Đáp: Chỉ do độc nhất một hạt châu mới bắt đầu từng hạt một để kết nhiều hạt thành mạng lưới. Vì sao vậy? Vì do một hạt châu này độc nhất làm thành mạng lưới. Nếu bỏ đi hạt châu này, toàn thể không có lưới.

Hỏi: Nếu duy độc nhất một hạt châu, làm sao có thể bắt đầu làm thành lưới?

Đáp: Sự kiện kết nhiều hạt châu làm thành lưới, đó chính là duy độc nhất một hạt châu. Vì sao vậy? Một chính là tổng tướng, có đủ sẵn cái nhiều để làm thành. Nếu không có cái một, tất cả toàn bộ cũng không. Cho nên, bằng một hạt châu mà làm thành mạng lưới vậy. Tất cả (nhất thiết) lẫn vào một, chuẩn theo đây mà biết.”

Trong đoạn văn trên, có câu: “Do ánh sáng của các hạt châu



rọi suốt, lần lượt hiện ảnh lẫn nhau, lẫn vào trong nhau, trùng trùng vô tận. Trong một hạt châu mà đột nhiên đồng thời xuất hiện. Cứ mỗi hạt châu đều như vậy, hoàn toàn không có đến hay đi.” Trên Mạng Toàn Cầu cũng vậy. Khi lướt Mạng, tất cả những trang hiện trên máy giám thị (monitor) xuất khởi từ các trạm cất giữ tài liệu (servers) khắp nơi trên thế giới, có khi nào mắt ta rời khỏi trang nhà trên màn ảnh của máy giám thị, tức hạt châu mà ta chăm chú quan sát như một nhà chiêm bốc nhìn vào quả cầu thủy tinh? Mỗi lần bắt buộc phải lướt Mạng, có phải ta thật sự chẳng bao giờ đến hay đi?

Đặc biệt là Mạng Toàn cầu phản chiếu chẳng những tất cả hạt châu mà còn cấu trúc các đường dây nối giữa các hạt châu, một cấu trúc “nhất đa tương dung” hay “tương tức”. Các gói thông liệu tuy khác nhau nhưng không rời nhau, vì chúng hỗ tương nhiếp nhập trong một không gian phi không gian, trống rỗng và mỗi nút hay trang nhà phản chiếu toàn Mạng, đúng như lời của Đỗ Thuận: “Tất cả toàn bộ hạt châu đã lẫn vào trong một hạt châu mà hoàn toàn không ra khỏi một hạt châu này. Một hạt châu lẫn vào trong tất cả hạt châu mà hoàn toàn không dậy lên một hạt châu này.”

Đỗ Thuận còn nói: “Sự kiện kết nhiều hạt châu làm thành lưới, đó chính là duy độc nhất một hạt châu. Vì sao vậy? Một chính là tổng tướng, có đủ sẵn cái nhiều để làm thành. Nếu không có cái một, tất cả toàn bộ cũng không. Cho nên, bằng một hạt châu mà làm thành mạng lưới vậy.” Mỗi hạt châu là nhân của toàn thể mà đồng thời cũng là quả do toàn thể hạt châu khác làm nhân. Trong toàn thể, nhân quả đồng thời. Như vậy, khi lướt Mạng, bất cứ màn nào móc ra trên máy giám thị không phải chỉ “ở trên” Mạng mà thật ra là toàn Mạng. Màn đó là hiện thân của tất cả Mạng. Trong một mạng lưới không có trung tâm, bất cứ nút nào cũng là trung

tâm. Mạng hình thành là do sự tự do đóng góp xây dựng của nhiều tài năng khắp thế giới và do tương giao tác dụng rất tự do với hàng triệu người sử dụng nó. Vì phần mềm được phân phát rộng rãi và bất cứ ai cũng có thể tùy tiện ghép thêm nút vào Mạng rất dễ dàng chẳng tốn kém bao nhiêu cho nên những người sử dụng đồng thời góp phần sản xuất kỹ thuật, uốn nắn Mạng thích nghi với những nhu cầu riêng biệt. Hơn nữa, thời gian cách biệt giữa tiến trình học hỏi bằng cách sử dụng và tiến trình sản xuất bằng cách sử dụng, đặc biệt thu ngắn rất nhiều. Nghĩa là có một sự hồi tiếp cải tiến giữa sự truyền bá và sự hoàn chỉnh kỹ nghệ, nguyên nhân Mạng Toàn Cầu phát triển với một tốc độ khác thường. Số người sử dụng tăng vọt từ 20 triệu trong năm 1996 lên 300 triệu vào năm 2000. Từ một số ít trang năm 1993 nhảy vọt lên hàng triệu trang năm 1998, và cứ sáu tháng độ lớn của Mạng gia tăng gấp đôi.

Sự tăng trưởng của Mạng với một tốc độ không ngừng gia tăng là do tân kỹ nghệ điện tử, máy tính, và viễn thông phát triển nhanh chóng, dẫn khởi những vòng hồi tiếp khiến Mạng đã phức hợp càng phức hợp thêm. Khi thông liệu thay đổi, các đường dây nối và tần số thăm viếng một số dịch trạm (site) cũng thay đổi theo. Mạng biến thành một hệ sinh thái với số thông liệu nhiều đến nỗi không máy suu cầu tối tân ưu hạng nào có thể sắp hạng số trang không ngớt tăng gia trên Mạng.

Ngoài tác dụng thông tin, Mạng còn là nguồn sanh lợi và cạnh tranh đối với hết thảy mọi ngành thương mại. Mạng cho phép thiết lập những cơ sở giao dịch buôn bán trực tuyến (online) thường gọi chung là e-B, e tức electronic (điện tử) và B tức business (giao dịch thương mại). Các cơ sở này thực hiện những dịch vụ không thực thể, như giải trí, du lịch,

thông tin, và ngân hàng, đồng thời buôn bán những hàng hóa nặng nề của kinh tế tập truyền như xe hơi và máy tính. Mạng đã biến đổi lề lối giao dịch thương mại trong quan hệ với người cung cấp và người tiêu thụ, trong phương pháp quản trị và điều hành, trong tiến trình sản xuất, trong sự hợp tác với những hãng khác, trong cách xuất vốn và lượng định giá cổ phần trong thị trường chứng khoán.

Mạng xuất hiện như là một hệ thống thông tin phức hợp có tác dụng giao liên truyền chuyên những kinh nghiệm nhận thức và hành động của con người, điều chỉnh và phối hợp hết thảy mọi thứ kiến thức bị chia chẻ và phân tán trong không gian và thời gian. Hiện Mạng chứa ước chừng hàng trăm triệu trang nhà đầy ắp thông liệu nối kết nhau một cách rất hỗn tạp và tùy tiện cộng thêm rất nhiều cơ cấu truy nhập. Các trang thông liệu chuyên vận xoay vòng, trang thông liệu cung cấp trang thông liệu tạo thành những vòng tự phản thân (self reflexive loops). Nghĩa là, Mạng cung cấp những trang thông liệu, rồi đến phiên các trang thông liệu trở lại tái thiết Mạng, Mạng trở lại cung cấp những trang thông liệu, cứ xoay vần như vậy tương tự một hệ thống sống liên tục tự tạo tự sinh (autopoietic system). Các vòng tự phản thân không khép kín mà trái lại mở đường cho những trang thông liệu giao liên vướng mắc với hệ thống khác, mạng lưới khác. Do tương tác và biến đổi, các trang nhà không ngừng tái xây dựng Mạng, nơi phát sinh chúng.

Tóm lại, Mạng Toàn Cầu là toàn thể hỗ tương giao thiệp đa thứ nguyên giữa các trang nhà với trang nhà và giữa các trang nhà với Mạng. Mạng và các trang nhà hỗ tương y tồn, hỗ tương nhiếp nhập. Mạng Toàn Cầu đáng được xem là một thí dụ cụ thể biểu dương ý nghĩa tương giao và nhất thể của Hoa nghiêm.

(IV)

**Thông tin lượng tử**

**Bit: Không hay Bất không.**

Sự phát triển Mạng Toàn Cầu bắt nguồn từ cuộc cách mạng phương pháp khảo sát thế giới hiện tượng, nguồn gốc phát sinh văn hóa mạng lưới (network culture). Thế giới không do những mối quan hệ tuyến tính cấu thành mà là một hệ thống gồm vô số mạng lưới phức hợp tương tác tương nhập. Thế giới không phải là một hệ thống máy móc mà là một mạng lưới rộng lớn bao gồm vô số hệ sinh thái (ecosystem) hỗ tương nhiếp nhập.

Sự xuất hiện văn hóa mạng lưới xảy ra đồng thời với cuộc cách mạng thông tin (information revolution) phát xuất từ quan niệm thông tin là bản chất của thực tại. Mở đầu bản tuyên ngôn (Manifesto) của cuộc hội thảo về “Tánh phức hợp, Entropy, và Vật lý Thông tin” (Complexity, Entropy, and the Physics of Information) do Viện Santa Fe, New Mexico, Hoa Kỳ, bảo trợ vào Xuân 1989, khoa học gia Wojciech Zurek phỏng theo câu mở đầu Bản tuyên ngôn của Đảng Cộng sản (1848; A spectre is haunting Europe – the spectre of communism) viết về cuộc cách mạng thông tin như sau: “Quỷ thông tin đang quấy nhiễu các ngành khoa học.” (The specter of information is haunting the sciences) Sau đó, ông nhấn mạnh sự gia tăng tầm quan trọng của thông tin trong nhiều ngành khoa học: “Nhiệt động học, phần lớn căn bản của cơ học thống kê, thuyết lượng tử về đo lường, vật lý học về kế toán, và rất nhiều vấn đề về thuyết hệ động lực, phân tử sinh học, di truyền học, và khoa học máy tính, tất cả cùng chia sẻ một đề chung là thông tin.” Nhưng thử

hỏi đối với các nhà vật lý học thế nào là thông tin? Muốn hiểu thế nào là thông tin, thời phải định nghĩa, nhưng muốn định nghĩa thời phải hiểu thế nào là thông tin. Vậy bắt đầu từ đâu?

Các nhà vật lý học thường thi thiết những khái niệm mới một cách rất thực tiễn. Vì toán là ngôn ngữ của vật lý học, và toán liên hệ số, cho nên một thành tố chủ yếu của mọi lý thuyết vật lý là đo lường, sự ghép lượng vào phẩm. Bởi thế các khái niệm mới đều được định nghĩa bằng cách mô tả cách thức đo lường chúng. Định nghĩa như vậy gọi là định nghĩa khả dụng (operational definition), không bắt buộc phải biết rõ vật đem đo lường là cái gì. Thí dụ: Vào khoảng năm 1600 khái niệm nhiệt độ được định nghĩa là đại lượng đo bằng một nhiệt kế. Sau đó một phần tư thiên kỷ tức là vào giữa thế kỷ 19, nhờ sự hiểu biết thêm về nhiệt bằng thí nghiệm, nhiệt độ được định nghĩa là độ đo tốc độ trung bình của các phân tử.

Đơn vị đo lường thông tin trong thế giới hiện tượng là bit (binary digit; chữ số nhị phân). Bit không màu sắc, kích thước, hay trọng lượng, và có thể truyền dẫn với tốc độ ánh sáng. Bit là phần tử bé nhất của thông liệu. Bit là một trạng thái của hữu: mở hay tắt, đóng hay cắt, lên hay xuống, vào hay ra, đen hay trắng. Vì lý do thực dụng, ta xem bit biểu tượng sự lựa chọn giữa hai chữ số là 1 hay 0. Ý nghĩa của 1 hay 0 là một vấn đề khác. Mặc dầu bit là một khái niệm trừu tượng, nhưng vì không tránh khỏi dùng vật liệu như giấy mực, chip vi tính, hay tế bào não để mã hóa, cho nên một chuỗi bit là một tài nguyên vật lý. Có thể hình dung thế giới các bit như một thế giới vô tướng châu biến hàm dung trong thế giới hiện tượng gồm nguyên tử (hạt) và bức xạ (sóng).

Một tập hợp ký hiệu 0 và 1 có giá trị thông liệu chỉ khi nào

tổ chức thành những mẫu hình đặc thù riêng biệt. Ký hiệu xây dựng hạ tầng cơ sở, thông liệu chuyên chở ý nghĩa. Trong buổi ban sơ của máy tính, một chuỗi bit thường biểu tượng một thông liệu số. Nhưng trong vòng ba chục năm nay, nhiều thứ thông liệu khác như thành âm (audio) và điện thị (video) cũng đã được mã hóa nhị phân, biểu tượng bằng bit.

Để có một ý niệm về cách thông liệu trong thiên nhiên truyền qua mắt dẫn đến não bộ, hãy nghĩ đến một máy chụp hình số tự (digital camera) được chế tạo để mã hóa hình ảnh thành bit. Thiên nhiên biến đổi mọi thứ thông liệu ta chú ý thành xung điện sai biệt trong không gian và thời gian. Những xung điện này được chuyển tải đến mắt bởi các hạt photon (quang tử), thực ra cũng là cơ cấu mã hóa nhị phân. Khi các xung điện truyền đạt đến mắt, tức thời bị mắt mã hóa như do bởi cái máy chụp hình số tự. Thông liệu cũng được mã hóa qua tai, mũi, lưỡi, và thân giống như qua mắt rồi truyền chuyển đến não để được xử lý và ghi tấu. Bộ não cũng vậy, bao gồm hết thảy các giao liên trao đổi tín hiệu giữa các tế bào não, là một tiến trình xử lý thông liệu mã hóa rất công hiệu. Thông liệu được xử lý không duy nhất trong bộ não mà trong tất cả mọi chất sống. Thật vậy, môn phân tử sinh học mô tả các tế bào như nơi chứa đựng thông liệu di truyền, sự sinh trưởng và tập tính các sinh vật như do mã di truyền kiểm định.

Giống như trường hợp năng lượng, thông tin có thể mô tả bằng ngôn ngữ toán học và xem như một sản vật có thể đo lường, mua bán, chế định, và đánh thuế. Tuy nhiên, khác với năng lượng, thông tin có tánh chủ quan (subjectivity). Không hoàn toàn ở trong một hệ thống vật lý, như năng lượng chuyển hóa ở trong kẹo bánh, điện năng trong bình ắc quy,

hóa năng trong thùng xăng, động năng trong làn gió, thông tin còn có một phần ở trong tâm thức. Hãy lấy số 14159265 làm thí dụ. Đối với ai chưa từng làm quen với số pi thì số đó không có ý nghĩa gì cả. Nhưng đối với các nhà khoa học thì đó là phần lẻ của một thông liệu khoa học quan trọng.

Thông tin như chữ “sách” chẳng hạn, không những biểu dương một thông điệp viết mà còn chỉ thị những ký hiệu tự mẫu s, a, ‘, c, h, dùng viết chữ ấy. Vì vậy, thông tin xem như có hai nghĩa. Một, trong ngôn ngữ hằng ngày, thông tin mang ý nghĩa của một thông điệp nào đó, và hai, nó là ký hiệu có công dụng truyền chuyển thông điệp, ký hiệu có thể là chữ cái, số, hay chuỗi 0 và 1. Theo nghĩa thứ hai, “công nghệ thông tin” (information technology) là ngành kỹ thuật chuyên cất giữ, truyền chuyển, phô bày, và xử lý ký hiệu, không cần biết đến ý nghĩa của chúng.

Các thành tố chính yếu của khoa học thông tin, theo vật lý gia Benjamin W. Schumacher, có thể lược giản thành một phương pháp ba giai đoạn:

1.- Xác định một tài nguyên vật lý. Thí dụ một chuỗi lựa chọn nhị phân, một chuỗi câu hỏi chỉ có hai cách trả lời: có hay không? đúng hay sai? sắp hay ngược? zero hay một? Claude E. Shannon, nhà khoa học sáng thiết thuyết thông tin, tương hợp mỗi lựa chọn với một bit.

2.- Xác định một công việc xử lý thông tin có thể thực hiện với sự sử dụng tài nguyên vật lý xác định trong giai đoạn 1. Thí dụ công việc phân đầu là áp nén (compression) xuất liệu (output) từ một nguồn thông tin, như bản văn trong một quyển sách chẳng hạn, vào trong một chuỗi bit, và phần sau là khử áp (decompression) chuỗi bit ấy, tức phục hồi thông tin nguyên thì áp nén trong chuỗi bit.

3.- Xác định một tiêu chuẩn về sự thành tựu công việc xác định trong giai đoạn 2. Thí dụ: tiêu chuẩn bảo rằng xuất liệu sau khi khử áp phải hoàn toàn trùng hợp với nhập liệu trước khi áp nén.

Như vậy câu hỏi căn bản của thông tin học là “Tối thiểu cần bao nhiêu số lượng tài nguyên vật lý (giai đoạn 1) để thực hiện công việc xử lý thông tin (giai đoạn 2) theo đúng tiêu chuẩn thành tựu (giai đoạn 3)?” Câu hỏi này tuy không chuyên đạt hết tất cả những gì thuộc khoa học thông tin nhưng có thể giúp ta nhận xét và phân tích những công trình nghiên cứu thuộc lĩnh vực thông tin.

Ví như trong trường hợp áp nén dữ liệu (data compression), câu hỏi là: “Tối thiểu cần bao nhiêu bit để chứa đựng thông tin do một nguồn nào đó sản xuất?” Để giải quyết vấn đề này hầu giúp các kỹ sư điện thiết lập những hệ thống viễn thông công hiệu, Shannon phát minh một cách đo lường thông tin do một nguồn thông tin sản xuất và phổ biến ý kiến của ông trong bài báo nổi tiếng “Thuyết toán học về truyền thông” (*The Mathematical Theory of Communication*; 1948).

Áp dụng cách đo lường Shannon để đo ‘số lượng thông tin’ trong một thông điệp thời không cần định nghĩa thế nào là ‘thông tin’, và ngay cả ý nghĩa của thông điệp cũng không cần biết. Phương pháp đo lường của Shannon áp dụng dễ nhất là vào các thông điệp gồm những chuỗi lựa chọn giữa hai tương phản: đúng hay sai, sắp hay ngược, 0 hay 1. Muốn đo số lượng thông tin của một thông điệp do một nguồn sản xuất, hãy mã hóa nhị phân thông điệp thành một chuỗi gồm toàn chữ số 0 và 1, rồi đếm có bao nhiêu chữ số trong chuỗi ấy. Số chữ số đếm được ông định nghĩa là số bit tối thiểu cần để chứa đựng xuất liệu từ nguồn. Biểu thức toán học về số lượng thông tin nay được gọi là Shannon entropy và kỹ thuật



đo thông tin bằng cách đếm gọi là phép đếm bit (bit-counting).

Theo Shannon, sở dĩ dùng mã nhị phân trong phép đếm bit vì đây là phương cách ít tốn kém nhất để đo số lượng thông tin. Mặc dầu rất công hiệu trong việc truyền dẫn, chứa đựng, và xử lý dữ liệu nhị phân, bit và phép đếm bit hoàn toàn không giải đáp những câu hỏi liên quan đến tánh chủ quan của thông tin, đặc biệt là vấn đề ý nghĩa, ‘Các ký hiệu chuyển đạt ý nghĩa của thông điệp đúng đến mức nào?’, và vấn đề hiệu nghiệm, ‘Thông điệp nhận được tác dụng trên hành vi hiệu quả như thế nào so với ý muốn?’ Shannon chủ trương “những gì liên can ngữ nghĩa đều không thích hợp với vấn đề kỹ thuật.” Chủ trương này rất thích hợp với vật lý học luôn luôn gạt ra ngoài những vấn đề liên can tánh chủ quan.

Trong *Tựa Nhận thức và Tánh Không*, có đoạn Thầy Tuệ Sỹ đặt câu hỏi: “Phục Hy phát hiện khái niệm nhị phân bằng hai hào. Ông chồng ba bit-hào thành một quẻ; thu hoạch được tám quẻ. Rồi chồng nữa, ông có bộ nhớ 6 bit-hào, nhận được 64 ký tự-quẻ, nói đủ để ghi tất cả mọi hiện tượng, từ thiên nhiên, xã hội, con người. Ghi bất cứ cái gì mà con người có thể suy nghĩ và tưởng tượng. Nhưng phát hiện của Phục Hy được thấy là hữu ích cho việc bói toán hơn là hỗ trợ bộ óc của con người, như vi tính ngày nay, tại sao?”

Và trả lời: “Người học Phật chỉ có thể nói: căn, cảnh, thức; ba sự hòa hiệp xúc. Duyên xúc phát sinh thọ. Xúc dị biệt nên cảm thọ dị biệt. Không cùng môi trường «thức ăn» thì không thể nhìn giống nhau được. Hai bờ sông Ngân có hai chòm sao. Từ Đông hay Tây, nhìn lên đều thấy. Ở bên này Thái bình dương nhìn lên, đó là Ngưu lang, người chăn bò, và Chức nữ, cô gái dệt lụa. Và một thiên tình sử não lòng. Còn bên kia Đại tây dương nhìn lên, đó là con thiên ung và cây

đàn bảy giây. Không có dấu hiệu gì chứng tỏ con chim đang cố vượt sông Ngân để sang bờ bên kia nghe đàn, mà được thấy là đang đi tìm trái tim của vị thần ăn cắp lửa. Cách nhìn khác nhau vạch ra định hướng lịch sử khác nhau, và tạo dựng những nền văn minh khác nhau.”

Đúng vậy. Nhà khoa học, triết học, và toán học Gottfried W. Leibniz (1646-1716), người phát minh toán vi tích phân (Calculus) đồng thời và độc lập với Newton cũng là người đầu tiên từ năm 1666 tìm cách sáng chế một hệ thống ký tự phổ quát (*characteristica universalis*) trong đó một logic hình thức (*symbolic logic*; *calculus ratiocinator*; luật tư duy) chuyên dịch mọi phát biểu bằng lời nói thường có tính cách mơ hồ thành những mệnh đề toán học chính xác, qui giảm hết thảy mệnh đề chân thật của luận lý về ngôn ngữ của toán vi tích phân. Áp dụng phép đếm nhị phân, ông chỉ sử dụng hai chữ số nhị phân 0 và 1 làm ký tự để thành lập các biểu thức số học.

Leibniz tin tưởng trên nguyên tắc mọi vấn đề đều có thể giải quyết. Trước hết, tạo một môi trường phổ quát trong đó các ý tưởng tương phản có thể đồng thời câu hỏi và tương hỗ. Hệ thống ký tự phổ quát tựa trên một logic nhị phân là ngữ pháp có khả năng chuyên dịch tất cả khái niệm và ý kiến bất đồng vào cùng một tập hợp ký hiệu. Điểm khác biệt với ngôn ngữ thông thường là hệ thống ký tự phổ quát không phát âm và không bị chất liệu nội dung hạn chế. Không nội dung và im lặng, ngữ pháp nhị phân có thể chuyên đổi mọi mệnh đề có ý nghĩa thành những thuật ngữ của logic vi tích phân, một hệ thống chứng minh những mẫu hình luận chứng đúng hay sai, hoặc liên kết chúng thành một ma trận (*matrix*). Do đó, các tiến trình tư duy trái nghịch có thể đồng thời diễn biến cùng trong một môi trường. Mọi sự bất đồng

về thái độ hay niềm tin, một khi chuyển dịch qua ký tự tương ứng, có thể dẫn khởi những phép diễn toán không vấp phải mâu thuẫn phi lý. Kết quả là logic vi tích phân chỉ chỗ đúng sai của biện luận, ra ngoài những phát biểu mơ hồ, những lối nhìn thành kiến.

Đạo ấy, Leibniz hay viết về những vấn đề thần học liên hệ đến người Trung Hoa và thường trao đổi thư từ với các linh mục Dòng Tên truyền đạo ở Trung Hoa đang nghiên cứu Kinh Dịch để tìm điểm tương đồng giữa tín ngưỡng của người Trung Hoa và Thiên chúa giáo. Leibniz có tin cho Joachim Bouvet, linh mục Dòng Tên người Pháp ở Bắc kinh biết cách ông đếm bằng hai số 0 và 1. Chẳng bao lâu sau khi nhận được thư trả lời kèm theo hình 64 quẻ kép trong Kinh Dịch của Bouvet cho biết có sự tương quan giữa các quẻ ấy và phép đếm nhị phân của ông, ông đệ trình Viện Hàn lâm Hoàng gia Khoa học (1701) bài “Giải thích số học nhị phân chỉ dùng ký tự 0 và 1, kèm theo đoạn bình về sự lợi ích của nó và về sự nó giải thích ý nghĩa những hình tượng Trung Hoa thời cổ đại đời vua Phục Hy” (Explication de l’arithmétique binaire, qui se sert des seuls caractères 0 et 1, avec des remarques sur son utilité, et sur ce qu’elle donne le sens des anciennes figures Chinoises de Fohy). Có đoạn ông viết: “Điểm bất ngờ trong phép tính này là số học chỉ dùng 0 và 1 chứa đựng điều bí ẩn về các vạch của vua và triết gia thời cổ tên Phục Hy... Nhiều quẻ được cho là do ông vua ấy vạch ra, tất cả đều có thể suy ra từ số học này.

0	0	0	0	0	0	0	0
0	0	0	0	0	0	0	0
0	0	0	0	0	0	0	0
0	1	10	11	100	101	110	111
0	1	2	3	4	5	6	7

Nhưng chỉ cần đưa ra đây hình của tám quẻ đơn gọi là Bát quái là những hình cơ bản, và thêm vào đó lời giải thích, thật ra đã hiển nhiên, để hiểu ngay một vạch liền — có nghĩa là đơn vị hay 1 và một vạch đứt — — có nghĩa là zero hay 0.

Người Trung Hoa đánh mất đi sự hiểu biết ý nghĩa của Bát quái hay những vạch của Phục Hy, có thể hơn ngàn năm nay, và họ đã viết những lời chú giải các quẻ, tìm kiếm tôi không biết ý nghĩa xa xưa nào, cho nên bây giờ trở nên cần thiết đối với họ là có lời giải thích chân thật từ phía người Âu châu.”

Ngoài ra, Leibniz gia công chế tạo máy tính thích hợp với ngôn ngữ nhị phân có khả năng diễn toán trên các chuỗi số nhị phân theo qui tắc logic hình thức nhưng không thành công. Mãi hơn hai thế kỷ sau nhờ những công trình tiếp tục nghiên cứu những ý kiến của Leibniz do những tên tuổi như Boole, Venn, Russell, Whitehead, Shannon, và nhiều nhân vật khác nữa, logic hình thức mới có thể vận dụng để chứng minh bằng pháp diễn dịch trong các mạch điện tử. Sau đó, John von Neumann áp dụng số học nhị phân của Leibniz khai thiết máy điện toán số tự (digital computer) đầu tiên.

### **Pháp giới tính: chồng chập, giao thoa, và vướng mắc.**

Tương cần nhắc lại đây một số tính chất đặc biệt của cơ học lượng tử (quantum mechanics) trước khi bàn về khoa thông tin lượng tử (quantum information). Lượng tử hay hạt có hai loại phẩm tính, tĩnh và động. Các phẩm tính tĩnh có kích thước không thay đổi khi đo lường và dùng để phân biệt các loại hạt. Ba phẩm tính tĩnh quan trọng nhất là khối, điện tích, và đại lượng của spin. Trong số các phẩm tính động biểu trưng tánh động của hạt có thể kể vị trí, xung lượng, và định hướng của spin.

Nền tảng của cơ học lượng tử là nguyên lý bất định Heisenberg được sử dụng để xác định mức độ chính xác trong sự đo lường những phẩm tính động của hạt chuyển động. Các phẩm tính động luôn luôn phát hiện thành từng cặp bổ sung, chẳng hạn vị trí và xung lượng, năng lượng và thời gian trong một tiến trình vật lý. Theo nguyên lý bất định, dẫu dụng cụ, phương pháp, và người đo lường hoàn hảo đến mức độ nào đi nữa, ta không bao giờ có thể đồng thời biết được chính xác cả hai phẩm tính bổ sung của một hạt đang chuyển động. Theo Bohr, những phẩm tính biểu trưng tánh động của lượng tử không thuộc bản tính tự nhiên của lượng tử mà phát hiện từ toàn thể trạng huống trong đó công việc đo lường được thực hiện. Hạt tự nó không có phẩm tính vị trí và xung lượng. Những phẩm tính ấy thật ra là quan hệ giữa hạt và dụng cụ đo lường. Dẹp bỏ dụng cụ đo lường thì những phẩm tính ấy cũng biến mất. Phẩm tính động của hạt khả dĩ định nghĩa và quan sát được chỉ khi nào đặt hạt trong quan hệ hỗ tương tác dụng với những hệ thống khác. Như vậy, thay vì có vị trí và tốc độ được quan sát và định nghĩa riêng biệt, các hạt có một trạng thái lượng tử (a quantum state) tức một tổ hợp vị trí và tốc độ.

Cơ học lượng tử thường không dự đoán một kết quả duy nhất của một thí nghiệm. Nó trưng dẫn nhiều kết quả khác nhau, nêu rõ mỗi kết quả có bao nhiêu cơ duyên thành tựu. Nghĩa là, nếu áp dụng cùng một phép đo lường và khởi sự trong điều kiện ban đầu giống nhau để đo một số lớn hệ thống tương tự nhau [đây muốn nói là đo một hệ thống rất nhiều lần, hệ thống tất nhiên không bao giờ ở yên trong cùng một trạng thái] thì kết quả đo được sẽ là A trong một số trường hợp, B trong một số trường hợp khác, v.v... Ta có thể dự đoán gần đúng bao nhiêu lần kết quả là A hay B nhưng không thể dự đoán kết quả chính xác sau mỗi lần đo lường

được. Như vậy cơ học lượng tử thêm vào khoa học yếu tố ngẫu nhiên bất khả dự tri. Vì thế một số khoa học gia như Einstein chống đối cơ học lượng tử, bảo rằng: “Thượng đế không chơi súc sắc”. Nhưng đa số chấp nhận bởi cơ học lượng tử hoàn toàn phù hợp với thực nghiệm. Cơ học lượng tử chi phối sự vận hành của các transistor và mạch tổ hợp là những thành phần chính yếu của các thiết bị điện tử như tivi và máy tính, đồng thời là nền tảng của hóa học và sinh học hiện đại.

Lượng tử ánh sáng (photon) cũng như lượng tử vật chất (thí dụ: electron) có hai hành tướng, hạt và sóng. Trái với quan điểm của Niels Bohr cho rằng không bao giờ có thể thấy photon tác dụng như hạt và sóng cùng một lúc, năm 1992, các vật lý gia Nhật bản hoàn thành một thí nghiệm do một nhóm vật lý gia Ấn độ thiết kế và quan sát được hiện tượng photon tác dụng đồng thời như hạt và sóng. Như vậy, hành tướng phát hiện là tùy theo trạng huống trong đó thí nghiệm được thực hiện. Nói theo ngôn ngữ Phật giáo, lượng tử là một pháp hữu vi siêu việt và hàm dung hai hành tướng sóng và hạt tương đãi đối nghịch. Đây là đặc tính mâu thuẫn mà nhất thống của tánh Không của lượng tử.

Sóng chuyển động tuần hoàn và được xác định bởi hai phẩm tính: biên độ diễn tả độ cao của sóng và pha diễn tả sóng ở vào thời kỳ nào của chu kỳ chuyển động. Pha của sóng điều tiết hiện tượng hai sóng gặp nhau. Nếu hai sóng đồng tần số tiếp xúc nhau với pha đồng nhất thời ta bảo chúng “trùng pha” (in phase), với pha khác nhau nửa chu kỳ thời ta bảo chúng “phản pha” (out of phase).

Khi hai sóng gặp nhau thời tổng hợp thành một sóng có biên độ bằng biên độ của hai sóng cộng lại. Sự kiện biên độ các sóng gặp nhau bất kỳ ở đâu cộng thành biên độ của sóng

tổng hợp được gọi là nguyên lý chồng chập (superposition principle). Nguyên lý này chỉ áp dụng trong trường hợp biên độ không lớn và khi không áp dụng được thời gọi là trường hợp phi tuyến tính (non linearity). Không có gì thêm hay mất đi mọi khi sóng gặp nhau. Đặc biệt là khi một sóng truyền dẫn ra khỏi sóng tổng hợp, biên độ của nó vẫn như trước khi gặp các sóng khác. Sóng tổng hợp chỉ là một sự chồng chập sóng tạm thời.

Nguyên lý chồng chập quyết định rằng khi các sóng dao động cộng lại thời biên độ của sóng tổng hợp tùy thuộc sự tương quan liên hệ giữa các pha. Khi hai sóng trùng pha, đỉnh sóng giống hàng với đỉnh sóng, đáy sóng giống hàng với đáy sóng tạo thành một sóng mạnh hơn với biên độ lớn. Nếu biên độ của chúng bằng nhau (chọn làm 1 đơn vị) thời sóng tổng hợp có biên độ bằng 2 đơn vị. Đây là trường hợp giao thoa xây dựng. Khi chúng phản pha, đỉnh của sóng này giống hàng với đáy của sóng kia và nếu biên độ của chúng bằng nhau thời hai sóng hẫ giao tương triệt, tổng hợp thành một sóng có biên độ triệt tiêu. Trường hợp này gọi là giao thoa phá hủy. Nếu pha ở đâu đó trong khoảng giữa trùng và phản pha thời biên độ tổng hợp nằm trong khoảng 0 và 2.

Ngẫu duyên và giao thoa, hai nét đặc thù của cơ học lượng tử, được diễn tả toán học bằng một hàm sóng do Schrodinger sáng thiết với mục đích minh giải sự giao thoa của các hạt vật chất. Hàm sóng không mô tả hạt mà thông tin về cơ duyên có thể tìm thấy hạt đâu đó tại nhiều vị trí khác nhau. Bình phương biên độ của sóng tại bất kỳ chỗ nào cho biết xác suất tìm thấy phẩm tính vị trí của hạt ở chỗ đó và dạng sóng thông tin cho biết về tất cả phẩm tính khác. Hàm sóng chính là trạng thái lượng tử biểu tượng vừa hiện tượng giao thoa của các hạt vừa tập tính ngẫu duyên của chúng. Quan hệ

giữa tính khả dự tri của hàm sóng và tính bất khả dự tri của hạt tương tự quan hệ giữa hai mệnh đề có vẻ mâu thuẫn nhau: “Xác suất đồng tiền rơi ngửa là 50%, một đại lượng hoàn toàn khả dự tri” và “Đồng tiền rơi xuống sau mỗi lần gieo không biết là sấp hay ngửa, đó chính là một điều bất khả dự tri”. Hàm sóng có thể biểu trưng hai mệnh đề tương phản như thế, quả là một sự kiện khác thường!

Tóm lại, hàm sóng không vận tải năng lượng như sóng nước hay sóng âm, mà vận tải những khả năng, hay tiềm năng chông chập tuyến tính lên nhau. Nói theo Duy thức, hàm sóng là những làn sóng chủng tử tạo nên thức a lại da, thức này hằng chuyển, tương tục bất đoạn.

Von Neumann là người đầu tiên đặt thành vấn đề nhưng không giải quyết sự đo lường phẩm tính lượng tử. Ông cũng là người đầu tiên chỉ cho thấy thuyết lượng tử dẫn khởi vai trò tâm thức của người quan sát thí nghiệm. Ông cho rằng vật thể tự nó không có phẩm tính nếu quan sát viên không chú tâm quan sát nó. Khái niệm then chốt trong sự đo lường lượng tử là sự “sụp đổ của hàm sóng” phát hiện trong thí nghiệm với màn chắn có hai khe: Một hạt đơn nhất như một photon hay một nguyên tử natri khi truyền dẫn thời có dạng sóng, nhưng khi đến nơi thời có dạng hạt. Theo nhóm Copenhagen do Bohr lãnh đạo, chính tác dụng quan sát, hay đo lường, sóng làm nó sụp đổ thành hạt.

Hạt đơn nhất khi đi qua một khe tường như đồng thời biết được khe kia bị che kín hay để hở, do đó cuối cùng chọn lựa kiểu hình vẽ ra trên màn lân quang, một vùng điểm trắng hay kiểu hình sóng giao thoa. Nghĩa là, nó ý thức được điều kiện chẳng những tại một khe mà khắp nơi trong toàn thể thí nghiệm [Nên nhớ so với kích thước của hạt khoảng cách hai khe vô cùng lớn]. Tánh nối kết phi cục bộ (non-local



connection) này là nét đặc thù trọng yếu của cơ học lượng tử. Bảo rằng A nối kết phi cục bộ với B có nghĩa là (1) nối kết không qua trung gian môi chất nào giữa A và B; (2) ảnh hưởng của sự nối kết không bị khoảng cách giảm thiểu; ảnh hưởng vẫn giống nhau dẫu cách xa hàng vạn dặm hay chỉ một phần rất nhỏ của một ly; và (3) có tánh tức thời, không bị tốc độ ánh sáng hạn định.

Trong cơ học lượng tử, tánh nối kết phi cục bộ có tên gọi là pha vướng mắc (phase entanglement). Mỗi khi hệ lượng tử A gặp hệ lượng tử B, pha của chúng hỗn hợp: sóng của A sao một phần pha của nó vào trong sóng của B và ngược lại. Sự trao đổi pha như thế nối kết vĩnh viễn hai hệ thống A và B. Tánh pha vướng mắc nối kết hết thảy mọi hệ thống từng gặp nhau một lần trong quá khứ thành một sắc sóng duy nhất, sự nối kết không qua trung gian môi chất nào, không bị khoảng cách giảm thiểu ảnh hưởng, và có tánh tức thời.

Nhằm tìm hiểu ý nghĩa toàn thể (holism) của trạng thái chồng chập và vướng mắc, hãy lấy spin làm thí dụ. Spin là một tính chất vật lý chỉ được đề cập trong cơ học lượng tử. Có những hệ thống như electron có spin  $1/2$  với hai trạng thái mà thôi, hoặc trạng thái spin “chỉ lên” (spin up) hoặc trạng thái spin “chỉ xuống” (spin down). Giả thiết hai hệ thống có spin  $1/2$  cùng phát ra từ một nguồn, rồi sau đó lia nhau theo hai ngã đường ngược hướng. Dẫu ly cách bao nhiêu đi nữa, trạng thái spin của toàn thể, nghĩa là trạng thái spin nối của hai hệ thống ấy hợp nhau, là trạng thái chồng chập của hệ thống đầu có spin chỉ lên và hệ thống thứ hai có spin chỉ xuống với hệ thống đầu có spin chỉ xuống và hệ thống thứ hai có spin chỉ lên.

Trong trạng thái chồng chập, riêng mỗi hệ thống, không có hệ thống nào ở trong trạng thái có spin chỉ lên hay spin chỉ

xuống. Như vậy có nghĩa là, tuy spin cục bộ (local spin) tức spin của riêng mỗi hệ thống là một phẩm tính khả quan trực (local observable), nhưng trong cách thể chông chập nó không có một độ đo chính xác mà chỉ với một xác suất bao nhiêu phần trăm đúng. Spin toàn thể (total spin) của trạng thái chông chập mới có một độ đo xác định. Khi đo spin của một trong hai hệ thống và biết kết quả thời xác suất đo spin của hệ thống kia biến đổi thành 1, nghĩa là ta có thể biết chắc spin của nó là chỉ lên hay chỉ xuống.

Tánh chông chập và pha vướng mắc là một thí dụ khoa học về pháp giới tính là “tính bản nhiên của tất cả sự vật, nghĩa là của tất cả các chuyên động và các hiện tượng trong vũ trụ. Tính bản nhiên ấy là tính “trùng trùng duyên khởi”, nghĩa là tính ảnh hưởng dây chuyền của một sự vật đối với tất cả sự vật, của tất cả sự vật đối với một sự vật. Ví như một con cá nhỏ vẫy đuôi, tuy rung động rất ít, nhưng nếu có khả năng đo lường chính xác, thì cũng có thể thấy ảnh hưởng cùng khắp bốn bề.” (Kinh *Thủ Lăng Nghiêm*. Lời nói đầu. Tâm Minh Lê Đình Thám).

Vật lý gia John Stewart Bell chứng minh một định lý toán học xác nhận rằng thực tại lượng tử phải phi cục bộ. Kết quả của định lý Bell không tùy thuộc thuyết lượng tử, như vậy có nghĩa là một ngày kia nếu thuyết lượng tử được nhận thấy không còn giá trị, không lợi ích nữa, và bị dẹp bỏ, thì định lý Bell vẫn đứng vững và luôn luôn đúng. Nên nhớ rằng định lý Bell buộc thực tại chứ không phải hiện tượng phải phi cục bộ. Đo lường lượng tử là phương tiện vật lý gia sử dụng để tiếp xúc với thực tại. Tất cả mọi đo lường lượng tử đều cấu thành bởi những nhảy lượng tử, chẳng hạn như những chớp sáng lóe trên màn lân tinh. Các nhảy lượng tử lên xuống từ thực tại lượng tử tạo thành những mẫu hình tồn tại và tái

diễn có tánh cục bộ, nghĩa là tương giao tác dụng qua trung gian những môi chất trong không gian và thời gian. Do tánh pha vướng mắc mà hiện thành một toàn thể hoàn chỉnh trong đó các lượng tử nối kết phi cục bộ vận hành theo quy luật của hàm sóng.

### **Qubit: Không và Bất không.**

Để tìm hiểu thông tin lượng tử, hãy đặt câu hỏi theo phương pháp ba giai đoạn của Schumacher. Trong cơ học lượng tử, tài nguyên vật lý mới nào thay thế chuỗi các bit? Công việc xử lý thông tin nào có thể thực hiện? Những tiêu chuẩn thích hợp nào về sự thành tựu công việc xử lý thông tin?

Về tài nguyên vật lý thời phải kể đến các trạng thái chồng chập, giống như trường hợp con mèo của Schrodinger là sự chồng chập hai khả năng sống và chết. Công việc xử lý thông tin có thể liên can đến sự vận dụng tánh nối kết phi cục bộ tức pha vướng mắc. So với trường hợp thông tin cổ điển, tiêu chuẩn về sự thành tựu tinh tế hơn nhiều bởi vì muốn gom thu kết quả của một công việc xử lý thông tin thời phải quan sát, hay đo lường, hệ thống. Nhưng trong cơ học lượng tử, hành động như vậy sẽ biến đổi hệ thống, hủy diệt những trạng thái chồng chập đặc biệt chỉ hiện hữu trong vật lý lượng tử mà thôi.

Tài nguyên căn bản của thông tin lượng tử gọi là bit lượng tử, quantum bit, hay qubit (đọc là kiubit), danh từ do Schumacher đề nghị và được cộng đồng vật lý gia chấp nhận vào thu 1992. Giống như bit là tượng trừu xuất từ những nguyên lý của vật lý học cổ điển, qubit là tượng trừu xuất từ những nguyên lý của cơ học lượng tử. Bit, đơn vị của thông tin cổ điển, được miêu tả bởi trạng thái của nó, **0** hay **1**.

Cũng vậy, qubit, đơn vị của thông tin lượng tử, được miêu tả bởi trạng thái lượng tử của một hệ thống lượng tử hai thứ nguyên. Có hai trạng thái lượng tử của qubit gọi là trạng thái cơ bản tương ứng với hai trạng thái 0 và 1 của một bit cổ điển. Hai trạng thái cơ bản này thường được ký hiệu là  $|0\rangle$  (đọc là ket 0) và  $|1\rangle$  (đọc là ket 1). Tuy nhiên, trong cơ học lượng tử, hạt nào có hai trạng thái lượng tử khác nhau tất có một tập hợp gồm vô số trạng thái chồng chập của hai trạng thái đó. Vì thế qubit có thể được miêu tả bởi vô số trạng thái chồng chập của hai trạng thái cơ bản  $|0\rangle$  và  $|1\rangle$ . Biểu thức của qubit có dạng:

$$a|0\rangle + b|1\rangle$$

$a$  và  $b$  là phức số, một trong hai phức số này phải khác không. (Xem Bài toán A lại da duyên khởi. Sách Tánh khởi và Duyên khởi. Hồng Dương). Có thể nói vắn tắt, **qubit là chồng chập 0 và 1**, cũng như nói **bit là trị số 0 hay 1**.

Bất cứ hệ thống lượng tử nào có hai trạng thái như spin của electron hay phân cực của photon đều là hóa thân của một qubit. Trong một qubit có nhiều hơn một bit thông tin. Tuy nhiên khi đo qubit để thu lượm thông tin thời chỉ đạt được chỉ một bit mà thôi.

Xin mở dấu ngoặc để giải thích sơ lược phân cực của photon liên hệ như thế nào với qubit. Ánh sáng là những sóng ngang, thẳng góc (90 độ) với chiều sóng truyền dẫn (chiều dọc), kết hợp dao động di chuyển của điện trường và từ trường. Một bộ lọc sóng phân cực như kiến mát Polaroid chẳng hạn, có công dụng phân cực ánh sáng, nghĩa là để ánh sáng truyền xuyên qua kiến theo một chiều riêng biệt, chiều của trục truyền dẫn của bộ lọc. Nếu chiều của trục bộ lọc thẳng đứng thời chỉ có ánh sáng phân cực thẳng đứng truyền

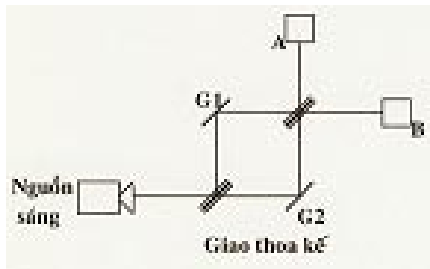
qua nguyên vẹn, còn ánh sáng phân cực nằm ngang thời hoàn toàn bị chặn lại. Ánh sáng của mặt trời hay của đèn điện vì là hỗn hợp ánh sáng phân cực khắp mọi hướng khác nhau cho nên gọi là ánh sáng thường, không có chiều phân cực nào đặc biệt. Mỗi photon của ánh sáng phân cực có thể hình dung như có gắn một mũi tên chỉ hướng phân cực của nó, thẳng góc với chiều truyền dẫn ánh sáng. Cơ học lượng tử thường nói đến những photon phân cực theo hai chiều thẳng góc với nhau và với chiều truyền dẫn của ánh sáng. Như vậy, photon là trạng thái chồng chập của hai sóng phân cực, sóng phân cực chiều đứng và sóng phân cực chiều ngang, cho nên được xem như hóa thân của một qubit.

Thí nghiệm nào có thể tạo ra một qubit? Cách đơn giản nhất để tạo qubit là dùng một bộ tách chùm tia (beam splitter). Bộ tách chùm tia không gì khác là những đĩa thủy tinh dày độ hơn nửa phân, đường kính lớn trong khoảng từ một đến hai phân, một mặt được phủ một lớp mỏng kim loại, kim loại màu vàng, màu bạc, đủ mọi màu, hầu phản chiếu ánh sáng màu sắc khác nhau. Bộ tách chùm tia có mặt hầu như khắp nơi, trong nhà, trên xe, nó giúp kiểm soát các tia chớp laser vi tế trong các máy chơi CD. Chức năng của nó là tách ra hai chiều một chùm tia sáng chiếu xiên trên mặt nó: một tia truyền thẳng xuyên qua thủy tinh và tia thứ hai phản chiếu trên nó như trên một mặt gương. Đặc điểm là nó bảo toàn năng lượng của chùm tia, không biến chuyển phần nào ra nhiệt. Nó có tính đối xứng, nghĩa là tách chùm tia thành hai phần bằng nhau: tia truyền thẳng và tia phản chiếu, độ sáng của mỗi tia bằng nửa độ sáng của chùm tia chiếu tới nó.

Bây giờ đặt một bộ tách chùm tia nằm ngang song song với nền nhà. Chiếu xiên một photon tới mặt bên trên của nó, mỗi photon giả thiết chuyển tải một bit thông tin. Kết quả là sẽ có

hai tín hiệu, một ở phía trên, một ở phía dưới bộ tách. Tuy nhiên không một photon thứ hai hay một bit thông tin thứ hai nào được tạo. Theo quy luật lượng tử, thông tin hiện đang nằm trong trạng thái chồng chập của 1 và 0. Nếu đặt hai máy dò, cái ở trên, cái ở dưới bộ tách, thì một trong hai máy dò sẽ phát hiện thông tin nhưng không biết trước máy nào. Theo quy ước, nếu photon hiện nơi máy dò phía trên thì có nghĩa là 1, hiện nơi máy phía dưới thì có nghĩa là 0. Đó là đầu mối quan trọng để nhận ra một qubit ‘1 và 0’ đã được tác thành. Nó được chuyển tải bởi hai chùm tia vi tế, cả hai cộng lại vừa đủ năng lượng của một photon đơn nhất.

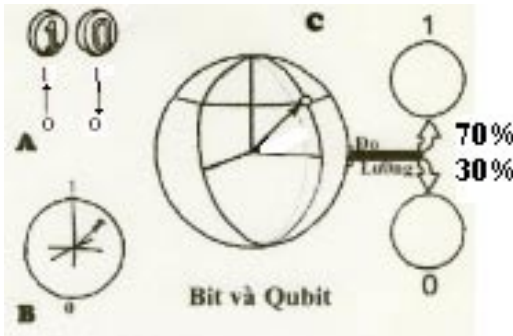
Để hợp hai chùm vi tế ấy lại thành một photon hãy dùng hai tấm gương G1 và G2 phản chiếu hai tia của bộ tách thứ nhất, tia truyền thẳng và tia phản chiếu, đến gặp nhau trên một bộ tách thứ hai. Ta có một giao thoa kế với hai máy dò A và B như hình sau đây.



Công dụng của giao thoa kế là triển chuyển 1 thành 0 hay ngược lại, đúng như công dụng của một cổng NOT (BẮT). [Các phần tử của mạch logic gọi là cổng (gate) vì chúng kiểm soát dòng thông tin giống như cổng đập nước kiểm soát dòng nước]. Vì bit chỉ có hai khả năng, nên “BẮT” khả năng này tức là chọn khả năng kia. Như vậy, bộ tách chùm tia thứ nhất có thể xem như “căn số bậc hai của BẮT”, bởi vì áp dụng hai lần liên tiếp qua hai bộ tách, “căn bậc hai của BẮT”

nhân “căn bậc hai của BẮT”, hóa thành “BẮT” lại. “Căn bậc hai của BẮT”, một khái niệm chỉ cơ học lượng tử mới có, là đối phần logic của khái niệm toán học “căn bậc hai của  $-1$ ”, còn gọi là số ảo “ $i$ ”. Điều này chứng tỏ trong tầng mức sâu thẳm có một sự liên hệ giữa vật lý (bộ tách chùm tia) và toán học (ảo số). Theo quan điểm Duy thức, sự liên hệ ấy chính là thức, a lại da thức.

Số ảo  $i$  tương ứng với góc quay  $90^\circ$ , do đó sự so sánh với số ảo cho ta hiểu tại sao một hình cầu có thể dùng để biểu tượng một qubit trong không gian ba thứ nguyên.



*Hình A:* Một bit chỉ có thể có một trong hai trạng thái là 0 hay 1. Có thể biểu diễn bit bởi một mũi tên chỉ xuống hay chỉ lên.

*Hình B:* Một qubit có rất nhiều trạng thái khả năng. Mỗi trạng thái có thể biểu diễn bởi một mũi tên chỉ vào một vị trí trên một hình cầu. Bắc cực tương ứng với 1, Nam cực với 0. Tất cả những vị trí khác là sự chồng chập hai trạng thái 0 và 1.

*Hình C:* Một qubit khác với bit ở chỗ là có thể cất chứa

những trị số ở khoảng giữa 0 và 1, vì thế có thể cất chứa vô hạn số lượng thông tin. Nhưng phải đo lường mới trích dẫn được thông tin cất chứa trong qubit. Tuy nhiên, theo quy luật lượng tử, đo lường xóa bỏ hết thảy mọi thông tin trong qubit ngoại trừ độc nhất một trong hai trạng thái, 0 hay 1, được phát hiện. Kết quả đo qubit luôn luôn là một bit, 0 hay 1. Xác suất của mỗi kết quả tùy thuộc “vĩ độ” của qubit. “Kinh độ” của qubit biểu tượng pha, độ sai biệt tương đối giữa chu kỳ của hai sóng. Tại kinh tuyến Greenwich với kinh độ zero, hai sóng trùng pha, bên kia nửa vòng quanh hình cầu, kinh độ là 180 độ, hai sóng phản pha. Tóm lại, qubit được xác định bởi hai số: vĩ độ chia thành phần tương đối và kinh độ miêu tả sự sai biệt pha tương đối giữa hai trạng thái 0 và 1.

Sự khác biệt được chú ý đầu tiên giữa bit và qubit là khả năng cất chứa thông tin. Một bộ ghi với hai bit (2-bit register) có thể cất chứa **mỗi lần chỉ một** trong 2 lũy thừa 2 tức 4 số: 00, 01, 10, 11 tức theo phép biểu diễn nhị phân, một trong bốn số thập phân: 0, 1, 2, và 3. Hai qubit cũng cất chứa những số từ 0 đến 3 như bit. Tuy nhiên, vì hai qubit là trạng thái chồng chập những trạng thái kê trên cho nên một bộ ghi với hai qubit có thể cất **chứa các số 0, 1, 2, và 3 cùng một lúc**. Nếu gồm tám qubit bộ ghi có thể cất chứa 2 lũy thừa 8 tức 256 số cùng một lúc. Khi số qubit trong bộ ghi tăng lên 100, thời số cất chứa tăng lên 2 lũy thừa 100 tức độ chừng 10 lũy thừa 30 (số 1 đèo 30 zero) số cùng một lúc. Hiện tại hay trong tương lai gần đây không thể có siêu máy tính nào có thể xử lý số lượng thông tin lớn như vậy.

Trên đây trình bày các thí dụ về thông tin lượng tử theo đúng phương pháp ba giai đoạn của Schumacher: Cần bao nhiêu qubit (tài nguyên vật lý) để cất chứa một số lượng thông tin cổ điển (công việc xử lý thông tin) hầu có thể trích dẫn thông



tin cất chứa một cách xác thực (tiêu chuẩn thành tựu).

Khả năng cất chứa vô lượng thông tin phát xuất từ trạng thái chồng chập là nguyên nhân thúc giục các khoa học gia tìm cách sáng chế máy tính lượng tử (quantum computer), một loại máy tính có khả năng cất chứa cùng một lúc một số lượng thông tin vô hạn trong một số qubit tương đối bé. Ngoài ra, hiện tượng chồng chập liên hệ tách pha vướng mắc. Vướng mắc là khả năng các hệ thống lượng tử hiển bày những tương giao giữa những trạng thái trong một chồng chập. Vướng mắc cho phép hai hạt chuyển vận như một, dẫu chúng cách xa bao nhiêu đi nữa. Nếu có hai qubit vướng mắc, đo trạng thái của qubit này lập tức xác định được trạng thái của qubit kia.

Các vật lý gia áp dụng khả năng tính này để tìm cách chuyển thông tin đi xa và tức thời (teleportation) mà không bị đọc lén. Trước hết, họ dùng một dụng cụ như bộ tách chùm tia tạo sự vướng mắc giữa hai hạt, hai photon A và B chẳng hạn, nhằm mỗi khi biến đổi trạng thái hạt A thì trạng thái hạt B bất kỳ ở đâu cũng tức thời biến đổi theo. Sau đó tạo trạng thái lượng tử cần truyền chuyển đi xa và tức thời nơi một photon thứ ba, C, rồi tạo sự vướng mắc giữa hạt A và hạt C. Tức thời trạng thái của B bị đổi thành trạng thái tạo nơi C, và trạng thái nguyên thủy nơi C bị hủy diệt. Một trạng thái biến mất tại một chỗ tức thời hiện ra tại một chỗ khác!

Nhóm vật lý gia Đại học Innsbruck, Austria, là những khoa học gia đầu tiên thành công dùng nguyên tử chuyển thông tin tức thời xuyên qua sợi quang học (optical fiber) dài 800 mét đặt trong một công nước dưới đáy sông Danube nối liền hai phòng thí nghiệm ở hai bên sông. Tin này được tường thuật đầy đủ trong tạp chí Nature, ngày 16 tháng 6 năm 2004, làm phấn khởi các khoa học gia đang tìm cách sáng chế những

siêu máy tính vận chuyển tín hiệu tức thời trong đó tánh vướng mắc được sử dụng như những mạch dây lượng tử.

John Archibald Wheeler, giáo sư Đại học Princeton, quan tâm đến vai trò quan trọng của tâm thức trong vật lý học, đã nêu lên những thắc mắc mà ông gọi là “Những câu hỏi thực sự rộng lớn” (Really Big Questions). Năm câu trong số đó là nguồn cảm hứng của nhiều công trình nghiên cứu vật lý học và triết học hiện đại: Tại sao lượng tử? (Why the quantum?), Sự hữu đến như thế nào? (How come existence?), Hiện tượng phát xuất từ bit? (It from bit?), Một vũ trụ tham gia? (A “participatory universe”?), và Cái gì làm thành ý nghĩa? (What makes “meaning”?)

Về câu hỏi “Hiện tượng phát xuất từ bit?” vật lý gia David Deutsch, Viện Kế toán lượng tử, Đại học Oxford, không chấp nhận quan điểm thông tin tạo ra thế giới hiện tượng. Trái lại, ông cho rằng cái thế giới trong đó có cái gọi là thông tin (information) và những tiến trình gọi là kế toán (computation) hiện chứa hay ít nhất sẵn sàng chứa những máy tính phổ quát (universal computers). Trong bài “It from Qubit” ông giải thích: “Thế giới là do qubit cấu thành. Mọi lời giải đáp câu hỏi trong thiên nhiên một vật gì đó được quan sát là có hay không, thật ra là một vật khả quan trắc nhị phân (Boolean observable). Mỗi vật khả quan trắc nhị phân là thành phần của một qubit, hệ thống cơ bản đối với thực tại vật lý nhưng xa lạ đối với kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta. ... Cái mà ta tưởng chừng như một thế giới gồm các biến số chỉ có duy nhất một trị số thật ra là thành phần của một thực tại rộng lớn hơn trong đó câu trả lời đầy đủ câu hỏi có-không không thể nào chỉ là có hay không, không thể nào là cả hai, có và không, đi song đôi, mà là một lượng tử khả quan trắc, một vật thể có thể biểu tượng toán học bằng một

ma trận Hermite lớn.”

David Deutsch lưu ý chúng ta rằng mặc dầu theo thuyết thông tin cổ điển dung lượng của qubit chỉ chuyển tải độ nhất một bit, nhưng trong thiên nhiên không có hệ thống cơ bản nào tương ứng với một bit. Chỉ có qubit mới hiện thành trong thiên nhiên. Theo ông, “bit, biến số nhị phân, và kế toán cổ điển hết thảy đều là những phẩm tính xuất hiện (emergent) hay gần đúng (approximate) của qubit.”

### **Nhân quả đồng thời.**

Vi electron và photon đều xem như hóa thân của qubit cho nên thay vì nói theo ngôn ngữ của thuyết thông tin lượng tử, ‘thế giới là do qubit cấu thành’ ta có thể nói theo ngôn ngữ của thuyết lượng tử điện động lực (quantum electrodynamics; thuyết về ánh sáng và vật chất, sau này sẽ gọi tắt là QED), ‘mọi sự vật đều xác định bởi sự tương tác giữa các electron (vật chất) với nhau và với các photon (năng lượng)’. Thế giới và cả chúng ta tất cả đều do nguyên tử cấu thành, và nguyên tử gồm một hạt nhân đặc sít ở giữa bao quanh bởi một đám mây electron. Electron là tương mạo của nguyên tử, và tương tác giữa nguyên tử và phân tử thật ra là tương tác giữa các đám mây electron. Theo QED, electron tương tác bằng cách trao đổi photon. Một electron phát ra một photon và chuyển động “giật lùi”, hay một electron hấp thu một photon và tiếp nhận một “cái đá”. Mọi biến cố do tương tác giữa các electron đều có thể diễn tả như vậy.

Đối với các thuyết lượng tử vấn đề nan giải là phải giải thích hiện tượng vướng mắc, cái mà Einstein gọi là ‘tác động ma quỷ qua khoảng cách’ (spooky action at a distance). Khó khăn ở đây là phải cắt nghĩa làm thế nào có sự nối kết tức thời và hai chiều giữa hai lượng tử vướng mắc pha. QED giải

thích như thế nào?

Trước hết tưởng cần nhắc đến thuyết điện từ động lực học của James Clerk Maxwell (1864) được tóm tắt trong bốn phương trình, có thể dùng để giải bất cứ bài toán điện và từ nào không liên can đến hiệu quả lượng tử. Đặc biệt là các phương trình này chứa một hằng số ký hiệu là  $c$  tuy xuất phát từ kết quả đo lường điện tính và từ tính của các điện tích di chuyển hay đứng yên là những sự kiện không liên quan sóng và tốc độ lớn, thế mà trị số đo được đúng là tốc độ của ánh sáng. Do đó, ánh sáng được quan niệm là sóng điện từ truyền dẫn với tốc độ  $c$  bằng ba trăm ngàn cây số mỗi giây.

Phương trình Maxwell có hai lời giải, lời giải sóng trễ (retarded wave) mô tả sóng truyền dẫn đi tới trong thời gian từ quá khứ tới vị lai, và lời giải sóng sớm (advanced wave) mô tả sóng truyền dẫn đi lùi trong thời gian từ vị lai lùi vào quá khứ. Hai sóng này truyền dẫn ngược chiều thời gian nhưng cùng một tốc độ, tốc độ ánh sáng trong không. Gọi là sóng trễ vì nó đến nơi *sau* khi được phát ra, còn sóng sớm thì đến nơi *trước* khi được phát ra. Sóng trễ phần nào có thể ví với các làn sóng lan rộng đều khắp mọi hướng trong không trung từ một anten radiô hay các sóng nước lan rộng từ điểm một viên sỏi rơi xuống mặt hồ; sóng sớm phần nào có thể ví với các làn sóng truyền tới anten radiô từ khắp mọi phương hay các sóng nước bắt đầu từ bờ hồ truyền dẫn cùng về một điểm là trung tâm mặt hồ.

Từ trước đến nay không có thí nghiệm nào phát hiện sóng sớm và tất cả sóng ánh sáng biết được đều là sóng trễ cho nên lời giải sóng sớm bị gạt bỏ một bên xem như không lợi ích mặc dầu sóng sớm là một phần của câu hỏi rộng lớn hơn: tại sao “mũi tên thời gian” trong khi hết thảy mọi định luật

cơ bản của vật lý học không phát hiện một chiều thời gian nào đặc biệt?

Vào đầu năm 1941, trước một cử tọa gồm sinh viên và giáo sư Đại học Princeton, trong đó có Einstein và Pauli, sinh viên cao học Richard Feynman (có giáo sư hướng dẫn là John Wheeler và sau này là một trong ba khoa học gia được Giải Nobel Vật lý 1965 vì có công khai phá QED) trình bày và được tán đồng kết quả nghiên cứu đầu tay là sử dụng sóng sớm để giải thích vì sao khi sóng phát ra vừa lìa khỏi electron thì electron giựt lùi theo chiều ngược lại. Lối nhìn không phân biệt sóng trễ và sóng sớm của Feynman là nhân quan căn bản của thuyết thiết bị hấp thụ bức xạ Wheeler-Feynman (The Wheeler-Feynman absorber theory of radiation).

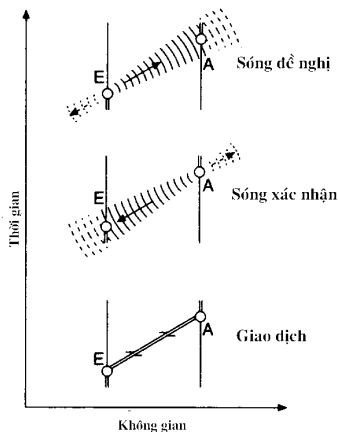
Theo Wheeler và Feynman, sự phát sóng không làm electron giựt lùi như cách giải thích “tác động và phản ứng” của vật lý học cổ điển. Electron không tương tác với sóng do nó phát ra. Nó giựt lùi là do tác động của một sóng sớm phát ra từ một electron khác khi electron này hấp thụ sóng trễ do nó phát. Thuyết Wheeler-Feynman mô tả hiện tượng trao đổi photon giữa hai electron như sau. Electron A phát ra nhưng không giựt lùi một nửa sóng (sóng trễ) truyền tới trong thời gian với tốc độ ánh sáng. Sóng này khi được hấp thụ, động lượng của nó làm giựt lùi thiết bị hấp thụ nó, một electron khác gọi là B. Kích động bởi chuyển động giựt lùi, electron B phát ra một nửa sóng (sóng sớm) truyền lùi trong thời gian đến electron A với tốc độ ánh sáng. Động lượng của sóng này làm electron A giựt lùi khi hấp thụ nó.

Theo thuyết tương đối hẹp, thời gian không hiện hữu đối với một photon. Thời gian trao đổi photon là zero. Photon không phân biệt sự truyền dẫn sóng tới hay lùi trong thời gian.

Thuyết Wheeler-Feynman chỉ đề cập các sóng điện từ. Vật lý gia John G. Cramer, Đại học Washington, áp dụng thuyết ấy vào các sóng lượng tử để mô tả sự tương tác giữa các hệ thống lượng tử. Phương trình sóng Schrodinger sau khi được biến cải để chấp nhận những hiệu quả của thuyết tương đối cũng có hai lời giải giống như trường hợp phương trình Maxwell. Cramer dùng nó mô tả sự tương tác mà ông gọi là sự “giao dịch” (transaction) giữa hai hệ thống lượng tử. Ông ví “giao dịch” như cái “bắt tay” (handshaking) giữa hai hệ thống ở đâu đó trong không gian và thời gian. Đó là cách ông dùng ngôn ngữ thông thường (không toán học) để nói đến sự tương tác tức thời, nghĩa là xảy ra theo hai chiều ngược nhau mà đồng thời. Tiếc rằng ông không học Duy thức để ví sự tương tác tức thời với “Tam pháp triển chuyển, Nhân quả đồng thời”, tổng hợp hai chuyển biến đồng thời và nghịch chiều, *kàrya*  $\Leftarrow \Rightarrow$  *kàrya*.

Hình sau đây tóm lược cách Cramer giải thích sự “giao dịch” trong cơ học lượng tử.

*Trên hết:* Một electron E dao động phát ra một hỗn hợp hai sóng ngược chiều, gọi là “sóng đề nghị”: một sóng trể và một sóng sớm. Sóng trể truyền tới vị lai cho đến khi gặp electron A hấp thu năng lượng nó chuyển tải. Sự hấp thu làm A dao động và phát ra một sóng trể mới hỗ giao tương triết với sóng trể trước. Trong vị lai của A, tổng hiệu quả là



không có trường sóng trở.

*Ở giữa:* Electron A cũng có phát ra một sóng sớm gọi là “sóng xác nhận”, truyền lùi trong thời gian đến nguồn phát xạ E. Sóng xác nhận bị E hấp thu, làm E giật lùi và phát ra một sóng sớm mới truyền vào quá khứ. Sóng mới này hỗ giao tương triệt với sóng sớm trước. Như thế, không có bức xạ nào truyền lùi vào quá khứ trước lúc E phát ra sóng trở nguyên thì.

*Dưới hết:* Chỉ còn lại một cặp sóng nối kết nguồn phát xạ E và hệ thống hấp thu A, cấu thành bởi nửa sóng trở chuyển tải năng lượng dương truyền tới vị lai và nửa sóng sớm chuyển tải năng lượng âm truyền lùi vào quá khứ. Hai sóng này hỗ tương nhiếp nhập tạo thành sóng “giao dịch”, truyền dẫn từ nguồn đến hệ thống hấp thu theo mũi tên thời gian.

Trên đây diễn tả quá trình các biến cố theo thứ tự trước sau. Nhưng trong thực tế, quá trình biến cố là phi thời gian, tất cả đồng thời câu khởi. Lý do: Tín hiệu vận chuyển với tốc độ ánh sáng hoàn tất tức thời bất kỳ lộ trình truyền dẫn nào, thời gian truyền dẫn luôn luôn là zero. Quả vậy, đối với tín hiệu ánh sáng mọi điểm trong Vũ trụ ở sát ngay bên mọi điểm khác trong Vũ trụ. Trong khung quy chiếu của chúng thời gian truyền dẫn là zero, và  $+0 = -0$ , cho nên không có sự phân biệt sóng truyền dẫn tới hay lùi. Trong Vũ trụ (tức trong không gian và thời gian), khi một electron dao động nó đồng thời phát ra một sóng (trở) truyền tới vị lai và một sóng (sớm) lùi vào quá khứ. Bất kỳ ở đâu trong Vũ trụ các sóng ấy khi gặp một electron khác sẽ làm electron này dao động và đồng thời bức xạ trong cả hai chiều, truyền tới vị lai và lùi vào quá khứ. Kết quả là hiện thành một mạng lưới sóng điện từ hỗ tương nhiếp nhập và hỗ giao tương tác, phủ kín toàn thể Vũ trụ, tất cả do sự dao động của duy chỉ một electron.

Áp dụng phép tính xác suất sẽ thấy hầu hết các sóng tương hủy, còn lại một số truyền trở về electron nguyên tử. Những gì quan sát được gồm toàn sóng trở lan truyền theo mũi tên thời gian, còn sóng sớm bất khả quan trước thời xác định vị trí tương đối của electron trong toàn thể mạng lưới và biểu hiện qua phản ứng giựt lùi.

Điểm đặc sắc ở đây là electron giựt lùi đồng thời với khi bức xạ. Hiệu quả rõ ràng nhất của các sóng sớm là nhiếp nhập mỗi mỗi electron vào trong toàn thể mạng lưới điện từ phủ kín Vũ trụ. Nếu một electron trong một phòng thí nghiệm trên quả đất trải qua một sự biến, phản ứng giựt lùi của nó là bằng chứng các sóng liên hệ ngược (feedback waves) đã được hấp thu, báo tin mọi hạt tích điện trong Vũ trụ cách xa quả đất bao nhiêu đi nữa cũng đã biết tức khắc sự biến ấy, mặc dầu không tín hiệu nào truyền chuyển qua lại giữa các hạt tích điện trong Vũ trụ nhanh hơn tốc độ ánh sáng.

“Giựt lùi” là nói theo ngôn ngữ thông thường để diễn tả một đại lượng gọi là tánh cản trở bức xạ của electron (radiation resistance). Electron bức xạ mỗi khi tăng tốc độ vì bị đẩy, tuy nhiên năng lượng bức xạ không nhiều như năng lượng dùng để đẩy nó. Cần năng lượng đẩy nó vì phải chế phục tánh cản trở bức xạ của nó. Gọi là tánh cản trở bức xạ bởi vì tánh này liên hợp với gia tốc phát sinh bức xạ. Theo cách giải thích lượng tử tương tác trên đây, thời tánh cản trở bức xạ của electron là một xuất hiện tánh (duyên khởi), kết quả tác dụng của tất cả sóng sớm phát ra từ hết thấy mọi hạt tích điện trong Vũ trụ đã hấp thu sóng trở nó phát. Như vậy mọi electron đều là vừa nhân vừa quả của toàn mạng lưới sóng điện từ, hay nói theo Pháp Tạng, vừa Không vừa Hữu, vừa hữu lực vừa vô lực.



Thế giới của electron và photon trong thuyết thiết bị hấp thụ bức xạ có thể xem như một mô hình toán học của Pháp giới Hoa nghiêm. Sóng truyền tới vị lai hay lùi vào quá khứ diễn tả khái niệm thời gian quá khứ và vị lai như cuộn tròn trong giây phút tức thời hiện tại, một hiện tại vận hành bất tuyệt. Trong thế giới phi thời gian đó, tương tác giữa các biến tượng cá biệt xảy ra tức thời, nghĩa là theo hai chiều ngược nhau và đồng thời. Trong *Hoa nghiêm nghĩa hải bách môn* của Pháp Tạng có những đoạn đồng ý nghĩa với khái niệm vận hành của sóng và hạt như trình bày trên: “Hạt bụi ở gần và thế giới mười phương ở xa. Nhưng hạt bụi không có thể chất nên nhiếp nhập khắp mười phương. Nói cách khác, mười phương là tất cả phương của hạt bụi. Do đó ở xa luôn luôn là ở gần ... Mười phương nhiếp thu trong một hạt bụi cho nên luôn luôn ở gần mặc dầu ở xa, và hạt bụi phổ cập khắp mười phương cho nên luôn luôn ở xa mặc dầu ở gần.”

“Hạt bụi không có tự tính. Khi thể chất hiện tiền và thẩm nhập toàn mười phương thời đó là duỗi ra. Mười phương không có thể chất và toàn hiện trong hạt bụi do duyên khởi thời đó là co rút. Kinh (*Hoa nghiêm*) nói: ‘Một quốc độ làm đầy cả mười phương, Mười phương nhập vào một (quốc độ) cũng không dư thừa.’ Khi co lại, hết thấy sự vật hiện thành trong một hạt bụi. Khi duỗi ra, hạt bụi thu nhiếp mỗi mỗi sự vật. Duỗi ra luôn luôn là co rút, vì hạt bụi bao trùm mọi vật. Co rút luôn luôn là duỗi ra vì mọi vật bao trùm hạt bụi.”



## 20. Tham Đồng Khé

### 南嶽石頭和尚 參同契

T51n2076\_p0459b08 | 竺土大仙心。東西密相付。人根有利鈍。道無  
T51n2076\_p0459b09 | 南北祖。靈源明皎潔。枝派暗流注。執事元是  
T51n2076\_p0459b10 | 迷。契理亦非悟。門門一切境。迴互不迴互。迴  
T51n2076\_p0459b11 | 而更相涉。不爾依位住。色本殊質象。聲元異  
T51n2076\_p0459b12 | 樂苦。暗合上中言。明明清濁句。四大性自  
T51n2076\_p0459b13 | 復。如子得其母。火熱風動搖。水濕地堅固。眼  
T51n2076\_p0459b14 | 色耳音聲。鼻香舌鹹醋。然依一一法。依根葉  
T51n2076\_p0459b15 | 分布。本末須歸宗。尊卑用其語。當明中有  
T51n2076\_p0459b16 | 暗。勿以暗相遇。當暗中有明。勿以明相睹。明  
T51n2076\_p0459b17 | 暗各相對。比如前後步。萬物自有功。當言用  
T51n2076\_p0459b18 | 及處。事存函蓋合。理應箭鋒拄。承言須會  
T51n2076\_p0459b19 | 宗。勿自立規矩。觸目不會道。運足焉知路。進  
T51n2076\_p0459b20 | 步非近遠。迷隔山河固。謹白參玄人。光陰莫  
T51n2076\_p0459b21 | 虛度

### Phiên âm

### NAM NHẠC THẠCH ĐẦU HÒA THUỢNG THAM ĐỒNG KHÉ

Trúc độ Đại Tiên tâm  
Đông tây mật tương phú  
Nhân căn hữu lợi độn  
Đạo vô nam bắc Tổ  
Linh nguyên minh hạo khiết  
Chi phái âm lưu chú  
Chấp sự nguyên thị mê

Khê lý diệc phi ngộ  
Môn môn nhất thiết cảnh  
Hồi hồ bất hồi hồ  
Hồi nhi cánh tương thiệp  
Bất nhĩ y vị trụ  
Sắc bản thù chất tượng  
Thanh nguyên dị lạc khổ  
Ám hiệp thượng trung ngôn  
Minh minh thanh trực cú  
Tứ đại tánh tự phục  
Nhu tử đắc kỳ mẫu  
Hòa nhiệt phong động dao  
Thủy thấp địa kiên cố  
Nhân sắc nhĩ âm thanh  
Tỉ hương thiết hàm thố  
Nhiên y nhất nhất pháp  
Y căn diệp phân bố  
Bản mặt tu quy tông  
Tôn ty dụng kỳ ngữ  
Đương minh trung hữu ám  
Vật dĩ ám tương ngộ  
Đương ám trung hữu minh  
Vật dĩ minh tương đồ  
Minh ám các tương đối  
Tỉ như tiền hậu bộ  
Vạn vật tự hữu công  
Đương ngôn dụng cập xứ  
Sự tồn hàm cái hạp  
Lý ưng tiến phong trụ  
Thừa ngôn tu hội tông  
Vật tự lập quy cũ  
Xúc mục bất hội đạo

Vận túc yên tri lộ  
Tiến bộ phi cận viễn  
Mê cách sơn hà cố  
Cẩn bạch tham huyền nhân  
Quang âm mạc hư độ

**Dịch Việt (Tuệ Sỹ):**

Tâm Đại Tiên Tây trúc  
Mật truyền Đông và Tây  
Căn tính có bốn, lự  
Đạo không Tổ Bắc, Nam.

Nguồn linh sáng trong veo  
Chi phái thâm tuôn trào  
Chấp sự vốn mê muội  
Khế lý đã ngộ đầu.

Cửa cửa và mọi cảnh,  
Giao hồ không giao hồ.  
Giao hồ đắm lên nhau;  
Chẳng thế, y chỗ đứng.

Sắc vốn khác tượng, chất;  
Thanh cũng phi khô lặc.  
Ngâm hợp lời thượng, trung;  
Sáng tỏ câu trong đục.

Hoàn nguyên tính bốn đại;  
Như con tìm được mẹ.  
Lửa nóng, gió động lay;  
Nước ướt, đất cứng dày.

Mắt, sắc; tiếng với tai;  
Mũi hương, lưỡi mặn chua.  
Nhưng y mỗi một pháp;  
Y gốc, lá phân lớp.

Gốc ngọn phải về tông.  
Tôn, ti, dụng ngữ riêng.  
Ngay chỗ sáng có tối,  
Chớ để tối gặp nhau.  
Trong tối có ánh sáng;  
Chớ để sáng nhìn nhau.  
Sáng và tối, đối nhau;  
Như bước chân trước sau.

Vạn vật công riêng;  
Ngay lời, là chỗ dụng.  
Sự lưu, như hộp đựng;  
Lý như mũi tên ghim.

Nương lời thấu rõ tông;  
Chớ tự lập quy cũ.  
Mắt chạm không rõ đường;  
Vấn bước nào hay lối.

Tiền bước chẳng gần xa,  
Mê thì cách núi sông.  
Cẩn bạch người tham học lẽ huyền  
Chớ để thời gian luống trôi qua

Thạch Đầu Hi Thiên (700-790), tác giả bài Tham đồng khế, sinh tại Quảng Đông, miền Nam Trung Hoa, vào đầu thế kỷ

thứ tám. Thường tọa thiền trên một tảng đá rộng và bằng phẳng nên mới có tên là "Đầu Đá". Là một chú bé khi Lục tổ Huệ Năng còn sống, Thạch Đầu làm sa di, thân hành hầu hạ Lục tổ. Khi Huệ Năng mất Thạch Đầu chỉ mới mười ba. Sau đó trải qua mười lăm năm tự tu học, Thạch Đầu cuối cùng học thiền với Tổ Hành Tư ở Thanh Nguyên, nguyên đệ tử đầu chúng của Lục tổ. Truyện kể lại Thạch Đầu hoá nhiên đại ngộ khi đọc bộ Triệu luận của Tăng Triệu đến chỗ "vạn vật là chính mình". Về sau, soạn cuốn Tham đồng khế cũng không ngoài ý này.

Đạo Nguyên, sáng tổ Thiền Tào Động Nhật, viết về Thạch Đầu như sau: "Đại sư Thạch Đầu Tọa Thiền (zazen) trên một tảng đá lớn, nơi Ông dựng một cái cốc bằng cây. Ông ngồi không ngủ liên tiếp ngày đêm. Không bỏ qua những việc làm thường nhật, ông vẫn chẳng hề sơ suất Tọa Thiền suốt cả ngày. Đòi nay hậu duệ của Thanh Nguyên, tôn sư của Thạch Đầu, có mặt khắp Trung Hoa làm lợi ích loài người và thiên. Tất cả là do sự tu tập liên tục kiên cố và sự quyết tâm mãnh liệt của Thạch Đầu." (Shunryu Suzuki. Giảng thuyết về Tham đồng khế)

Sau đây là hai câu chuyện vấn đáp giữa Thạch Đầu và môn đệ được ghi chép lại. Thiên Hoàng Đạo Ngộ (748-827), một đệ tử của Thạch Đầu, hỏi: "Ai là người nhận được ý chỉ của Lục Tổ?" Thạch Đầu đáp: "Người nào hiểu pháp Phật thời được ý chỉ Lục Tổ." Lại hỏi: "Hòa thượng có được không?" Đáp: "Không." Lại hỏi: "Tại sao vậy?" Đáp: "Vì tôi không hiểu pháp Phật."

Một lần khác, có vị Tăng hỏi: "Thế nào là giải thoát?" Đáp: "Ai buộc người?" Lại hỏi: "Thế nào là Tịnh Độ?" Đáp: "Cái gì làm như người?" Lại hỏi: "Thế nào là Niết bàn?" Đáp: "Ai đem sanh tử đến cho người?"

Trở thành một đại sư, Thạch Đầu cùng với Mã Tổ Đạo Nhất (709-788) chi phối toàn thể giới tu Phật đương thời, một người là pháp chủ Hồ Nam, một người là pháp chủ Giang Tây. Vào thời đó, phải đến cầu đạo nơi cả hai vị thời học tăng mới khỏi bị liệt vào hạng còn ngu tối. Chẳng có một sử liệu nào ghi chép sự gặp gỡ giữa hai vị, nhưng vị này thường bảo môn đệ của mình đến tham học với vị pháp chủ kia. Đây là một thí dụ. Dược Sơn Duy Nghiễm (745-828), sau này là một trong những vị thừa kế Thạch Đầu, đến hỏi Thạch Đầu: "Tôi am hiểu giáo lý của đức Phật y cứ theo kinh điển, nhưng nghe nói tại miền Nam hành giả nhắm thẳng vào nội tâm, kiến chiếu vào tự tánh và thành Phật. Tôi thật không hiểu rõ điều này. Thành khẩn mong được chỉ giáo."

Thạch Đầu bảo: "Nhu thế cũng chẳng được, không như thế cũng chẳng được. Như thế không như thế đều không được, ngươi làm sao?" Dược Sơn mờ tịt không hiểu.

Thạch Đầu bảo: "Nhân duyên nhà ngươi không phải ở đây, hãy đến chỗ Mã đại sư." Dược Sơn vâng lời đến yết kiến Mã Tổ và thuật lại chuyện đã qua.

Mã Tổ bảo: "Ta có khi dạy Y nương mày chớp mắt, có khi không dạy Y nương mày chớp mắt; có khi nương mày chớp mắt là phải, có khi nương mày chớp mắt là không phải, ngươi tính làm sao?" Ngay câu nói này Dược Sơn khê ngộ, bèn lễ bái.

Mã Tổ hỏi: "Ngươi thấy đạo lý gì mà lễ bái?"

Dược Sơn thưa: "Con ở chỗ Thạch Đầu như con muỗi đậu trên trâu sắt."

Mã Tổ bảo: "Ngươi đã biết như thế thời tự giữ gìn. Tuy nhiên, đạo sư của ngươi vẫn là Thạch Đầu."

Một đôi thoại khác giữa Thạch Đầu và Dược Sơn. Dược Sơn ngồi tư duy. Thạch Đầu hỏi: "Làm gì ở đây?" Đáp: "Không làm gì hết trội." Lại hỏi: "Sao lại ngồi không?" Đáp: "Ngồi không cũng là làm chứ!" Lại hỏi: "Người nói không làm, vậy không làm cái gì?" Dược Sơn nói: "Mười ngàn Thánh cũng chẳng biết."

Từ xưa, suốt dòng lịch sử của đạo Thiền Trung Hoa, khuynh hướng tĩnh tọa vẫn song hành với khuynh hướng trí tuệ đề cao yếu tố ngộ. Vào thời Thạch Đầu, sự tranh chấp hơn thua về tính cách chính thống giữa Nam Tông và Bắc Tông đương vào hồi sôi nổi. Nam Tông xưng là đốn, đối với Bắc Tông gọi là tiệm. Bên đốn, trí tuệ, ngộ thời ngộ tức thời, không tuần tự, vì không có quá trình tiến bộ nào hết. Bên tiệm, chủ nghiệm, trái lại, nêu cao phương thức cần phải theo để đạt ngộ, nghĩa là ngộ lần hồi, đòi hỏi nhiều thời gian, nhiều công phu tịnh quán.

Thạch Đầu trong Tham đồng khế nói đến sự tương giao của những đối cực đốn và tiệm, một và nhiều, sáng và tối, đồng và dị như là hạn chế lẫn nhau và đồng thời hòa hợp nhau. Ý tưởng Bất nhị ở đây, Tương giao và Nhất thể, được diễn tả là tánh bình đẳng nhất như, hay hõ tương nhiếp nhập theo triết lý Hoa Nghiêm.

Là một thi phẩm góp phần xứng đáng nhất vào sự luận giải tông chỉ của Thiền Tào động, Tham đồng khế được tụng hằng ngày trong các Thiền đường Tào động khắp thế giới và luôn luôn trong những buổi lễ kỵ Tổ. Ba đời sau Thạch Đầu, phái Hành Tư có Động Sơn Lương Giới (807-869), trong một đoản văn chính cú gọi là Bảo kinh tam muội ca, khai triển tư tưởng của Tham đồng khế để giảng giải về tính cách tương giao của thiên (lệch) và chính (ngay). Ngoài ra, giáo lý Ngũ vị thiết yếu cho sự tu tập Thiền đạo được xem như phát



xuất từ Tham đồng khé. Giáo lý này thuyết giảng về năm cấp bậc tương quan giữa chính và phụ, giữa chủ và khách: Chính vị, tức thuộc Không giới, bản lai vô vật; Thiên vị, tức Sắc giới, có hình tượng muôn vẻ; thiên trung chính (cái lệch trong cái ngay) là bỏ Sự mà vào Lý; chính trung lai, tức bỏ Lý, chỉ giữ lấy Sự; kiêm đới (gồm cả hai), tùy duyên mà không lạc vào Hữu, không phải nhiễm hay tịnh, không phải chính hay thiên.

Trong đầu đề Tham đồng khé, chữ "tham" chỉ vào thể giới tương đối của những sai biệt, của lưỡng nguyên và của tụ tập. Chữ "đồng" có nghĩa là vô sai biệt, đồng nhất, hay bình đẳng nhất như. Chữ "khé" có nghĩa là sự tương giao của tánh sai biệt và tánh bình đẳng mà công dụng là hợp chúng thành một, và được hình dung như hai bàn tay bắt nhau. Khi hai tay bắt nhau, thời trở nên một hay vẫn còn hai? Có thể nói không phải một mà cũng chẳng phải hai. Nói cách khác, "khé" là hợp thành Nhất thể cái tương đối với cái tuyệt đối giống như hai bàn tay bắt nhau, nghĩa là trong Nhất thể đó tánh sai biệt và tánh bình đẳng không một không khác.

Vậy Tham đồng khé là sự tương dung tương nhiếp của tuyệt đối và tương đối hiện thành Nhất thể trong đó mỗi hữu vừa là một cho riêng nó và cũng vừa là tất cả trong nó. Đây là ý nghĩa của huyền môn thứ ba của Hoa nghiêm: Nhất đa tương dung bất đồng môn, tức là không có chướng ngại giữa một và nhiều. Trong sự hỗ tương nhiếp nhập toàn vẹn, Lý và Sự vẫn duy trì vị trí tôn tại cá biệt, vẫn giữ nguyên tính cách một hay nhiều không hư tổn hay rối loạn. Kinh Pháp Hoa nói đó là "pháp trụ pháp vị", y tánh duyên khởi. Và theo Bồ tát Long Thọ, chính do tánh Không mà các pháp mới có thể đồng thời hiện khởi, cộng đồng hiện hữu, và hỗ tương giao thiệp tạo thành một Nhất thể nhíp nhàng hòa điệu.

Để có một ý niệm cụ thể về ý nghĩa tương dung tương nhiếp của chữ "khế", ta có thể dựa vào kết quả thí nghiệm sau đây của nhà vật lý học lý thuyết David Bohm. Thí nghiệm được thực hiện với một cái máy gồm hai ống xy lanh (hình trụ) bằng gương lồng trong nhau, ống bên ngoài có thể quay chung quanh ống bên trong. Một chất lỏng có độ nhớt rất cao, như chất glycerine chẳng hạn, được đổ vào giữa hai ống. Nhỏ một giọt mực không hòa tan vào chất lỏng, rồi cho ống xy lanh bên ngoài quay chậm chậm. Các hạt cacbon cấu thành giọt mực ở thể lơ lửng trong chất lỏng phân tán mỏng dài ra như sợi chỉ nhỏ lần, rồi đến lúc tuồng như biến mất vì mắt không còn thấy rõ nữa. Khi quay ống xy lanh bên ngoài ngược lại chiều trước, thời dạng sợi chỉ hiện trở lại và đột nhiên hiện thành một giọt mực hoàn toàn giống hệt giọt mực nguyên thủy. Khi các hạt mực phân tán mỏng thành sợi chỉ, ta có thể bảo rằng các hạt mực bị thu nhiếp vào chất glycerin. Khi chúng hiện thành giọt mực cũ, thời đó là lúc chúng phóng khai trở lại. Bây giờ lặp lại thí nghiệm với nhiều giọt mực màu sắc khác nhau. Khi ống xy lanh bên ngoài quay, các hạt mực cấu tử đủ màu sắc lơ lửng trong chất lỏng phân tán mỏng dài ra thành nhiều sợi chỉ khác màu nhau, cấu tử màu nào chạy dài theo sợi chỉ màu ấy và riêng biệt với những sợi chỉ màu khác. Các sợi chỉ nhỏ dần, đan dệt vào nhau thành những mẫu hình giao thoa rất vi tế, giống như trong ảnh toàn ký (hologram), đến một lúc, mắt thường không còn thấy được. Nếu chuyển động của xy lanh bên ngoài đổi chiều ngược lại, thời sợi chỉ màu nào hiện nguyên hình màu ấy và chạy riêng biệt nhau như hồi đầu. Đột nhiên chúng hiện thành trở lại các giọt mực nguyên thủy đủ màu. Như vậy, các giọt mực vẫn ở đâu đó trong chất lỏng, hỗ tương nhiếp nhập với chất lỏng, tùy thuận điều kiện thí nghiệm mà biến đi hay hiện thành.

Quay xy lanh chiều này thời sai biệt biến mất và chỉ có bình đẳng nhất như. Quay xy lanh chiều kia thời sai biệt hiện thành, chúng quả không tiêu biến vào đâu cả! Bohm dùng thí nghiệm này làm ẩn dụ về Lý Sự vô ngại pháp giới là thể giới trong đó tất cả hiện hữu cá biệt (*vastu*) có thể đồng nhất với Nhứt tâm là sở y. Lý và Sự hợp nhất, chẳng những bất tương ly và hỗ nhập (hiện thực tương đồng, hỗ tương dung nhiếp, và hỗ tương giao thiệp toàn diện), mà còn hỗ tức, nghĩa là hoàn toàn đồng nhất hay bất nhị (*advaya*). Tóm lại, có thể nói rằng trong đầu đề *Tham đồng khế*, chữ "khế" được dùng miêu tả tính cách của tất cả pháp trong vũ trụ là đồng một thể tánh chân thật. Thể tánh ấy là Pháp giới tính hay tánh Không.

Tưởng cũng nên biết *Tham đồng khế* nguyên là tên của một cuốn sách Lão giáo. Thạch Đầu lấy tên ấy để đặt tên cho thi phẩm của mình luận về đạo Phật. Điều này nói lên quan điểm Viên dung của Ngài. Mở đầu *Tham đồng khế*, Thạch Đầu xác quyết là Pháp chánh truyền của Phật Thích Ca không phân biệt Nam tông hay Bắc tông.

*Tâm Đại Tiên Tây trúc*  
*Mật truyền Đông và Tây.*  
*Căn tính có bốn, lự*  
*Đạo không Tổ Bắc, Nam.*

Sống vào thời kỳ Đạo Lão thịnh hành, Thạch Đầu dùng chữ *Đại Tiên Tây trúc* để nêu danh đức Phật Thích Ca. Tiên theo sách *Tham đồng khế* của Đạo Lão là: "Chân nhân tiềm thâm uyên, Phù du thủ qui trung." Bác sĩ Nguyễn văn Thọ dịch: "Chân nhân sống rất thâm trầm, Phờ phơ khinh khoáng, ôm cầm khuôn thiêng." Như vậy, các Tiên Ông là những người thích sống trong cảnh thiên nhiên hơn là sống giữa đời sống giả tạo của con người và tránh xa phiền lụy của những buộc ràng của quy ước xã hội. Thật khác xa với đời sống của chư

Bồ tát là những người "tuy đã tự tại trong hết thảy nghiệp và phiền não, vì giáo hóa chúng sinh mà thị hiện tùy thuận các nghiệp và phiền não."

Điều tâm của Phật là Nhất chân pháp giới của Hoa nghiêm, là thanh tịnh chân tâm, là căn nguồn phát sanh của chư Phật và tất cả chúng sinh. Tâm này ví như hư không, không có giới hạn, không thể đo lường, rộng lớn bao trùm tất cả các pháp. Nhưng "thế giới tuy trống không mà có thể bao hàm muôn vật. Cả thảy các sắc tướng: mặt nhật, mặt nguyệt, tinh tú, núi sông, đất bằng, nguồn suối, khe rãnh, cỏ cây, rừng bụi, kẻ dữ người lành, việc dữ việc lành, thiên đàng địa ngục, cả thảy biển lớn, các núi Tu di, nhứt thiết đều ở trong chỗ Không." (Pháp Bảo đàn kinh. Phẩm Hai: Trí Huệ. Thích Minh Trực dịch).

Như thế, Tâm Phật hay Phật tánh là chỉ thể tánh, còn vạn vật xuất sanh từ đó là chỉ thể tướng của Nhất pháp giới tâm. Ngài Tông Mật khẳng định "Không một pháp nào là không biểu tượng của bản tâm. Không một pháp nào là không nhân duyên sanh khởi từ Chân pháp giới." Nói theo Đạo Nguyên, Tất hữu là Phật tánh. Thân và tâm, cây và cỏ, trời và đất, chư Phật và chúng sinh, tất cả đều là "đến như vậy" từ "cái gì", "cái gì" tức Phật tánh. Kinh *Hoa nghiêm* thuật lại giây phút đức Phật giác ngộ: "Bấy giờ đức Như Lai xem khắp pháp giới tất cả chúng sinh mà thốt lời rằng: Lạ thay! Lạ thay! Các chúng sinh đây đã sẵn đủ có trí huệ Phật, mà tại sao lại mê hoặc chẳng tự thấy được? Ta sẽ dạy chúng bằng Thánh đạo khiến cho chúng lia hẳn vọng tưởng để chúng tự thấy ngay trong cái thân của chúng sẵn trí huệ rộng lớn là Phật tánh, cùng Phật không khác."

Đối với Đạo Nguyên, có được niềm tin Tất hữu là Phật tánh, chỉ có Phật tánh hay Chân như hay Pháp giới là thực thể duy

nhất, và y vào đó mà tu hành thời như thế là được tâm truyền Chánh pháp. Vậy "Mật truyền Đông và Tây" không có nghĩa là truyền trao Chánh pháp một cách ẩn mật từ đức Phật Thích Ca cho Đại Ca Diếp, đến A Nan Đà, v.v... mà chính là truyền trao ngay tại đây, bây giờ, và khắp nơi!

*Nguồn linh sáng trong veo*

*Chi phái thâm tuôn trào.*

*Chấp sự vốn mê muội*

*Khế lý đã ngộ đâu.*

Chữ "nguồn" dịch từ chữ "nguyên" là chữ từ xưa gắn liền với Kinh Dịch và triết Dịch. Đối với Đạo gia, "nguyên" là bản chất sơ thủy bao hàm vạn tượng của Thái cực và cũng là năng lực thôi động sự biến hóa không ngừng từ lưỡng nghi tới tứ tượng... tới bát trigram. Nhìn trên phương diện bản thể của nhà Phật thời "nguyên" là đức tính tròn đầy viên mãn, bất sinh bất diệt của Phật tánh. Nguyên không tăng thêm ở bậc Thánh, không giảm bớt ở kẻ phàm. Nguyên của nhà Phật thời siêu việt Thái cực, là động năng để trở về với cảnh giới bất nhị của bản thể Chân như. Đối với người tu Thiền thường tự hỏi "Thế nào là Nguồn linh?", tất nhiên tìm ra được nhiều danh từ đồng nghĩa, như Tuyệt đối, Chân như, Pháp tánh, Pháp giới, và có khi chỉ một chữ "Vô" cũng đủ. "Chi phái" chỉ vào thế giới hiện tượng, thế giới tương đối của những sai biệt.

"Sáng" dịch từ chữ "minh" ở đây có nghĩa "nó là như thế", "nó là nó", đặc tính của Nguồn linh, của Như như. "Thâm" dịch chữ "ám" có nghĩa tương phản với "sáng". Trong bài này cũng như trong văn chương Thiền, hai chữ minh và ám thường hay được dùng. Có khi "minh" (sáng tỏ) chỉ cảnh giới vô phân biệt và "ám" (thâm, tối) chỉ cảnh giới các sai biệt, như trường hợp hai câu đầu này. Có khi ngược lại, "ám"

chi cảnh giới vô phân biệt. Chẳng hạn như khi ở trong một hang động tối om, không làm sao thấy được những hình tướng sai biệt, giống như tìm một con quạ đen trong đêm tối. Đến khi rọi đèn sáng, thời phân biệt ngay những sự vật sai khác. Lại có khi "ám" chỉ mê muội và "minh" chỉ "mắt huệ" quán thấy Chân không vô tướng. Hai câu đầu nói đến sự tương giao của thật thể và hiện tượng hay của Lý và Sự. Không có thật thể bên ngoài hiện tượng, chính nơi hiện tượng là thật thể. Cũng vậy, Lý và Sự đồng nhất vì cái này không nằm ngoài cái kia, tuy nhiên Lý và Sự sai khác nhau. Các chi phái thâm tuôn trào, cái được biểu hiện hay được phát lộ ở bên ngoài của Nguồn linh, không gì khác hơn là Nguồn linh ấy. Không có khác biệt nào giữa Nguồn linh và các chi phái. Nếu ta quan niệm các chi phái là các dòng tổ Thiền truyền thừa thời tuy tất cả cùng lưu chú về cùng một cội nguồn, chúng vẫn là những dòng chảy riêng rẽ khác nhau. Đúng là hình ảnh của những giọt mực tán mỏng chạy dài theo những dòng sợi chỉ riêng rẽ khác biệt trong thí nghiệm David Bohm. Hiện tượng các dòng sợi chỉ không gì khác hơn là Nguồn linh. Sự tuôn trào và nguồn của sự tuôn trào không lia nhau, không sai khác.

"Chấp sự vốn mê muội", "Khế lý đã ngộ đâu" cùng mô tả lối nhìn thiên lệch, khi thiên Sự, khi thiên Lý. Trên hết, tội lỗi nặng nhất là thái độ chấp trước. Ngoài ra, thông đạt Lý tức Giác chưa phải là Ngộ, bởi vì khi thành tựu chứng ngộ dù cạn dù sâu, nếu được nhận thức, thời sự ngộ đó hóa thành trạng thái Ngộ và thể nghiệm chứng ngộ cũng trở thành một trạng thái tu chứng. Đó là nhận thức tu chứng theo chủ quan bối cảnh của mình. Cái chủ quan ấy dựa vào sự hiện hữu của cái tôi. Có cái tôi và chấp trước vào cái tôi tạo ra chương ngại không cho thấy như thật, hay như thị. Tu như vậy là hãy còn chấp tướng vì còn thấy ngã thấy pháp.

Không phải chỉ có cái thể của Giác là Chân tâm, mà cái thể của Mê cũng là Chân tâm. Kinh Viên Giác chỉ rõ Giác cũng là “huyền”, chỉ là phương tiện để giảng cho người huyền. Tâm kinh cũng dạy là “không có ‘Vô minh’, cũng không có ‘hết Vô minh’.” Nói cách khác, không có Mê, cũng không có Giác. Vấn đề ở đây là làm thế nào để có thể sống trong Chân như tuyệt đối mà đồng thời có thể tự tại trong thế giới sai biệt tương đối. Làm thế nào để có thể trong ngoài thân tâm tất cả đều xả, ví như hư không, không có chỗ thủ trước, mà vẫn thân chứng Phật tánh? Theo Đạo Nguyên, chỉ cần Tọa Thiền (zazen). Về bản chất, Tọa Thiền hay Đạo Nguyên tam muội hoàn toàn tương đồng với muôn vạn tam muội khác: Chẳng có phân biệt, chẳng máy động, tự tại trong mọi cảnh. Tuy nhiên khác với lập trường ngồi tham là để đưa tới Giác ngộ của Lâm Tế, Đạo Nguyên chủ trương Tọa Thiền không khác với Giác ngộ, ngộ là thâm nhập Phật tánh.

“Tọa Thiền phải dẹp hết mọi vương bận, tất cả các việc đều gác qua một bên. Không nghĩ đến các điều lành, dữ, thiện, ác, tốt, xấu. Hoàn toàn không có nỗ lực hoặc cố gắng ý thức. Tọa Thiền không phải là nghĩ về hay quán sát theo dõi tác dụng của tâm, ý, thức. Đừng mong cầu trở thành Phật. Tọa Thiền không liên can gì đến bốn oai nghi đi, đứng, ngồi, hay nằm. ... .. Ngồi vững vàng trong chánh định (samàdhi; tam muội) và tư lượng (thinking; shiryò) bất tư lượng (not-thinking; fushiryò). Thế nào là tư lượng bất tư lượng? Là phi tư lượng (without-thinking; hishiryò). Đây chính là nghệ thuật Tọa thiền vậy.” (*Fukanzazengi. Phổ khuyến Tọa Thiền nghi*). Không phải vô tâm, không phải hữu tâm, mà chính là vô tâm ngay giữa các niệm, an nhiên vững vàng như ngọn núi Đông Sơn đi trên sóng, ý thức sáng tỏ không nỗ lực mà vẫn thấy tỏ tường không bỏ sót một ngọn sóng (niệm) nào hết. Ngay khi ngồi xuống đã là Phật. Một phút ngồi Thiền là

một phút làm Phật. Phật tánh hé mở từng giây phút một, trong từng niệm một.

*Cửa cửa và mọi cảnh,  
Giao hồ không giao hồ.  
Giao hồ đâm lên nhau,  
Chẳng thế, y chỗ đứng.*

“Cửa cửa” làm nghĩ đến câu chuyện có ông tăng hỏi Triệu Châu, “Triệu Châu là gì?” Triệu Châu nói, “Đông môn, Nam môn, Tây môn, Bắc môn.” Đoán biết ẩn ý thử thách của người hỏi, Triệu Châu trả lời một câu mà bao hàm hai nghĩa khác nhau: đương sự và nơi đương sự sống. Nếu hỏi về thị trấn Triệu Châu nơi đương sự ở thời đó là vùng bao quanh bởi một tường thành có bốn cửa vào. Ý muốn nói bất cứ vật gì đều có thể ra vào bất cứ hướng nào. Nếu hỏi về cá nhân mang tên là Triệu Châu thời đương sự là bốn cửa thành. Như thế, trên phương diện bản thể, đương sự là vô vật, vô ngã. Đương sự chính là Chân tâm tức cái tâm vô tâm.

Tổ Lâm Tế cũng lấy “cửa” để dẫn đến ý nghĩa của “bồn lai diện mục” tức Chân tâm. Ngày kia, Ngài nói: “Trên đồng thị độ lòm có một vô vị chân nhân (một tên gọi khác của “bồn lai diện mục” hoặc Chân tánh) thường ra vào theo lối cửa mở trên mặt các người. Thầy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thời nhìn đây.” Kinh Hoa nghiêm gọi Chân tâm là Pháp giới vì giao triệt và dung nhiếp. Tánh của Pháp giới là bình đẳng, không thật có sinh, có diệt, có người, có mình, có tâm, có cảnh, có thời gian, có không gian, không thấp, không cao, không mê, không ngộ. Tánh ấy duyên khởi ra tất cả sự vật, không có ngăn ngại, đồng thời cũng tức là bản tính của tất cả sự vật, không hề thay đổi.

Trên phương diện hiện tượng, câu “Cửa cửa và mọi cảnh”



diễn tả diệu dụng của Chân tâm. Diệu dụng thời có tướng trạng và giao thiệp. "Cửa cửa" là sáu căn, "mọi cảnh" là sáu trần, sự tương giao của sáu căn và sáu trần, "đó gọi là tất cả". "Tất cả có nghĩa là toàn thể vũ trụ. Theo đức Phật, "tất cả" chỉ được thành lập trên quan hệ nhận thức tương đãi và tương thành giữa sáu căn và sáu trần (Tập A Hàm. Tập I. Kinh số 319). Căn cũng như trần đều là sự vật, bản tính là pháp giới tính hay Phật tánh. Theo nguyên lý trùng trùng duyên khởi, một sự vật duyên tất cả sự vật, tất cả sự vật duyên một sự vật. Do tất cả duyên một sự vật, nên sự vật này là tất cả. Đã là tất cả thời hoàn toàn độc lập, bởi vì không có sự vật nào ngoài tất cả để so sánh với. Chung qui chỉ có một sự vật, thời lấy gì mà so sánh? Sự vật "một" ấy không có quan hệ nào cả, tất nhiên tuyệt đối độc lập.

Như vậy, thấu hiểu vạn hữu trong những tương quan chân thực của chúng không chỉ tương quan giữa cái này với cái kia mà tương quan với lý tính hiện hữu của chúng nữa. Sự vật nào dù là căn hay cảnh, tâm hay vật, đều được đồng thời nhận thức dưới hai khía cạnh: tương đối hay quan hệ hỗ tương giao thiệp và tuyệt đối hay hoàn toàn độc lập. Mặt này hỗ nhập, nghĩa là đồng thời câu khởi, đồng thời hỗ nhiếp, và đồng thời hỗ dung. Mặt kia hỗ tức, nghĩa là Sự tức Lý, Lý tức Sự. Đó là ý nghĩa của các câu, "Giao hỗ không giao hỗ. Giao hỗ đâm lên nhau. Chẳng thế, y chỗ đứng". "Y chỗ đứng" tức là "pháp trụ pháp vị", y tánh duyên khởi.

*Sắc vốn khác tượng, chất;  
Thanh cũng phi khổ, lạc.  
Ngâm hợp lời thượng, trung;  
Sáng tỏ câu trong, đục.*

Hai câu đầu nói cái thấy, cái nghe, chớ kỳ thật hàm cả cái hiểu, cái biết. Chân tâm duyên khởi biến hiện ra các sự vật,

ra thân, ra cảnh, ra các danh tướng, và mọi sự phân biệt hiểu biết. Chân tâm thể hiện nơi cái thấy, nghe, hiểu, biết, nhưng không phải cái thấy, nghe, hiểu, biết đó là Chân tâm. Tổ Hoàng Bá giảng rõ: "Bản tâm thể hiện nơi cái thấy, nghe, hiểu, biết, nhưng không thuộc cái thấy, nghe, hiểu, biết, mà cũng không rời cái thấy, nghe, hiểu, biết. Chớ nên ở trên cái thấy, nghe, hiểu, biết khởi phân biệt, cũng chớ ở trên cái thấy, nghe, hiểu, biết mà động niệm, nhưng cũng chớ lia cái thấy, nghe, hiểu, biết mà tìm tâm, cũng chớ bỏ cái thấy, nghe, hiểu, biết mà nhận pháp. Không tức, không ly, không trụ, không trước, tung hoành tự tại đều là đạo tràng."

Lấy cái thấy làm thí dụ. Tất cả sự vật tuy hình tượng và vật chất khác nhau, nhưng đều là các sự vật nơi tiền cảnh. Chúng đều là vật, cái thấy không phải là vật. Nếu cái thấy là vật thì vật cũng thành có hiểu biết. Lại nữa, không có sự vật nào ra ngoài cái thấy, vì ra ngoài thì không thể thấy được. Chung cùng, không có sự vật gì tức là cái thấy và cũng không có sự vật gì ra ngoài cái thấy. Tại sao? Do bản tính là pháp giới tính nên tất cả sự vật đều do duyên biến hiện, không có tự tính, làm sao trong tánh Không còn cái gì tức là cái gì hay có cái gì ra ngoài cái gì được? Trong kinh Thủ Lăng nghiêm, có đoạn đức Phật hỏi ngài Văn Thù: "Nhu toàn thân của ngài đó là Văn Thù, vậy trong cái ấy có con mắt, cái mũi, ngón tay, cái chân gì, tức là Văn Thù, hay không có Văn Thù?" Ngài Văn Thù đáp lại rằng toàn thân ngài thật là Văn Thù. Nơi thân ngài không có vật gì tức là Văn Thù, vì nếu có vật ấy, thì đã thành ra hai Văn Thù. Nhưng trong toàn thân ngài cũng không có cái gì ra ngoài Văn Thù.

Tóm lại, tánh sai khác nơi cái bị thấy và tánh bình đẳng (không có sai khác) của cái thấy không tức, không ly. Cũng vậy, tánh sai khác nơi cái bị nghe (lạc và khổ) và tánh bình

đẳng của cái nghe không tức, không ly. Đó là cách hiểu sự tương giao của tánh bình đẳng và tánh sai khác theo Thiền qua câu "Sắc vốn khác tượng, chất; Thanh cũng phi khổ, lạc."

Thoạt tiên, rõ ràng câu ấy chỉ nói đến tánh sai khác. Trong Thiền học, hiểu như vậy là nhận thức phiến diện. Ngôn ngữ của Thiền thường được ví như lưỡi kiếm báu kim cương, khi chém thời chém cả hai mặt, có khả năng đoạt hết mọi ý niệm phân biệt khởi lên nơi hành giả. "Nói cái vọng, để tỏ cái chân; vọng, chân ấy, cả hai đều vọng." (Kinh Thủ lăng nghiêm) Mục đích cốt để chỉ rõ sự thật là tuyệt đối, không thể dùng những tư tưởng đối đãi mà hình dung sự thật được. Bởi vậy, không nhất thiết phải phủ nhận hay siêu việt hai tướng sai khác và bình đẳng, hành giả đồng thời nhận thức cả hai tướng, chứng được sai khác tức chẳng phải sai khác, bình đẳng tức chẳng phải bình đẳng, tức chứng pháp giới tính hay tánh Không.

Giáo thuyết Ngũ vị thiên chính của Động Sơn Lương Giới rất lợi ích chỉ đường tu tập phá chấp, có thể đem sử dụng ở đây để giải thích phép tu chứng pháp giới tính. Ngũ vị là năm lối nhìn của hành giả áp dụng cùng một lúc ngay trong giây phút hiện tại. Xét theo giáo thuyết này thời "cái thấy, cái nghe" là chính vị, "sắc, thanh" là thiên vị. Khi phát biểu "Sắc vốn khác tượng, chất; Thanh cũng phi khổ, lạc." tức là chính trung thiên (tương đối trong tuyệt đối). Nói "tánh bình đẳng của cái thấy, cái nghe", tức là thiên trung chính (tuyệt đối trong tương đối). Cuối cùng, tùy duyên mà không lạc vào Hữu, không phải bình đẳng hay sai khác, không phải tuyệt đối hay tương đối, tức là vô vị, kiến Trung đạo.

Cũng vậy, mọi sự vật có thể đồng thời được nhận biết từ hai vị trí, ngậm và sáng: "Ngậm hợp lời thượng, trung; Sáng tỏ

câu trong, đục." "Ngâm" (ám) ở đây chỉ cảnh giới vô phân biệt, là chính vị và "sáng" (minh) chỉ thế giới thiên sai vạn biệt, là thiên vị. Trong khi ở lãnh vực "ngâm" vượt ngoài lưỡng cực hữu và vô, không có kiến giải phân đôi, không có lời thượng, lời trung (thiên trung chính), thời cùng khi ấy, trong thế giới "sáng", cõi Hữu sở đắc, do trí phân biệt nên có câu trong, câu đục (chính trung thiên). Cuối cùng, ngâm tức chẳng phải ngâm, sáng tức chẳng phải sáng, ngâm và sáng đồng một thể tính, đồng một nguồn gốc, không thể tách rời nhau (vô vị, kiến Trung đạo).

*Hoàn nguyên tính bốn đại;  
Như con tìm được mẹ.  
Lửa nóng, gió động lay;  
Nước ướt, đất cứng dày.  
Mắt, sắc, tiếng với tai;  
Mùi, hương, lưỡi mặn chua.  
Nhưng y mỗi một pháp;  
Y gốc, lá phân lớp.  
Gốc ngọn phải về tông.  
Tôn, ti, dụng ngữ riêng.*

Đoạn văn trên giải thích sự nhận chân sáu đại, đất, nước, lửa, gió, căn, và thức, theo hai nguyên lý, hổ tức và hổ nhập, là phương tiện tu chứng pháp giới tính hay tánh Không.

Thế giới sự vật không ngoài bốn đại, đất, nước, lửa, và gió. Đất có tính chất cứng dày, nước có tính ướt, lửa có tính nóng, gió có tính lay động. Biết là đất, là nước, là lửa, là gió, thấy thế này là cứng dày, thế kia là ướt, thế này là nóng, thế kia là lay động, đó là do nhận thức theo nghiệp người. Những loài chúng sinh khác, thời nhận định theo cách khác, đâu phải nhất thiết như loài người. Do đó, các đại đều là duyên khởi, do nhận thức của mỗi nghiệp mà phát hiện,

không có tự tính. Xét về tướng, bốn đại theo duyên mà biến hiện như huyền như hóa, nhưng xét về tánh thời bốn đại cũng như tất cả sự vật đều là pháp giới tính. Ngộ nhập tánh Không của bốn đại tức là "Hoàn nguyên tính bốn đại; Như con tìm được mẹ."

"Mắt, sắc, tiếng với tai; mũi, hương, lưỡi mặn chua." là nói đến căn đại và thức đại. Căn đại tức là thẳng nghĩa căn năng giác đối với các trần cảnh sở giác: mắt đối với sắc, tai đối với tiếng, mũi đối với hương, lưỡi đối với vị, ... Căn năng giác và các món sở giác không thể tách rời nhau.

Thức đại lúc nào cũng nhân nơi sự đối đãi giữa căn và trần mà phát khởi. Căn đại chỉ có giác quan nhưng không phân biệt. Thức đại nhận biết trần cảnh riêng khác. Trong chỗ căn đại thấy, nghe, ... nhưng chưa phân biệt được vật gì là vật gì, thời thức đại phân biệt vật này vật khác, vị nọ vị kia. Căn đại cũng như thức đại là duyên khởi như huyền, không có tự tính. Bản lai là pháp giới tính, cùng khắp mười phương theo lượng hiểu biết của mỗi loài chúng sinh mà phát hiện.

Pháp giới tính là tính trùng trùng duyên khởi của tất cả sự vật. Pháp giới tính duyên khởi ra tự tâm, có tính nhiệm mầu duyên hiện các pháp, có tính sáng suốt duyên biết các pháp. Căn đại là tính sáng suốt của tâm tính. Tâm tính ấy bản lai là pháp giới tính, nên cũng gọi là tính giác. Chúng sinh khi bắt đầu tu học đạo Phật nhận biết có tâm tính bản nhiên như thế thời gọi tâm tính ấy là bản giác. Chính cái tính sáng suốt bản giác biểu hiện thành căn đại. Nếu là nghiệp người, nghĩa là có thân người, thời căn đại theo thân người mà phát hiện, thấy theo con mắt người, nghe theo lỗ tai người, ... Tất cả các cảm giác của chúng ta đều do sự đối đãi giữa thân người với hoàn cảnh mà có.

Thức đại là cái tác dụng nhận biết của tính sáng suốt bản giác và duy tính sáng suốt của bản giác mới thật là chân tính của thức đại. Tính bản giác nhiệm màu sáng suốt là pháp giới tính. Pháp giới duyên khởi ra bản giác, bản giác duyên khởi ra pháp giới, theo nghiệp mỗi loài mà phát hiện.

Nhận biết được tất cả sự vật đều do pháp giới tính duyên khởi như huyền, không có tự tính, thời thân, tâm, lá phân lớp, gốc, ngọn đều là pháp giới tính. Lời nói tôn trọng hay thấp hèn đều do pháp giới tính duyên khởi. Đừng về phương diện pháp giới tính mà nói thời toàn thể đều như như bình đẳng, không có sai khác. Chứng được tất cả sự vật đều không có sai khác, thời phá được ranh giới giữa tâm và cảnh, giữa tự và tha. Tất cả là một, một là tất cả. Đó là ý nghĩa của các câu: "Nhưng y mỗi một pháp; Y gốc, lá phân lớp. Gốc ngọn phải về tông. Tôn, ti, dụng ngữ riêng." Chữ "tông" ở đây đồng nghĩa với "Tâm Đại Tiên Thiên trúc" trong câu mở đầu *Tham đồng khế*.

*Ngay chỗ sáng có tối,  
Chớ để tối gặp nhau.  
Trong tối có ánh sáng;  
Chớ để sáng nhìn nhau.*

Ý nghĩa của bốn câu này không khác của hai câu "Sắc tức thị không, Không tức thị sắc" trong *Tâm kinh*. Có thể ví với giọt mực trong thí nghiệm David Bohm vừa hòa đồng với chất lỏng vừa giữ nguyên cá thể riêng biệt. Đó là giây phút cùng một lúc vừa tuyệt đối vừa tương đối. Sáng tức thị tối, tối tức thị sáng. Ngay trong sáng có tối, đừng coi đó là tối. Ngay trong tối có sáng, đừng coi đó là sáng. Hãy cắt đứt tất cả thiên chấp về sáng và tối, thể dụng tự nhiên phân chẳng phân.

*Sáng và tối, đối nhau;  
Như bước chân trước sau.*

Không có gì cụ thể cho bằng dùng hai chân bước đi làm thí dụ về tánh phi nhất phi dị của sáng và tối. Tối và sáng, tuyệt đối và tương đối, là hai đối cực, giống như chân bước trước và chân bước sau. Khi đi, chân bước trước tức thời trở thành bước sau và chân bước sau trở thành bước trước, khó lòng nói rõ chân nào bước trước, chân nào bước sau. Lúc dừng lại và suy nghĩ vấn đề, thời có thể thấy chân phải là chân bước trước, chẳng hạn. Vậy đang bước tới thời không thể phân biệt, chỉ phân biệt được khi dừng chân. Tọa Thiền cũng thế, đang lúc hành công phu thời không có vấn đề phân biệt tối và sáng, chân bước trước và chân bước sau. Dấy niệm phân biệt thời không còn là Tọa Thiền nữa.

*Vạn vật công riêng;  
Ngay lời, là chỗ dụng.*

Hai câu này chỉ rõ tính chất tương quan giữa Sự và Lý, giữa các pháp sở tri và tánh Không. Dụng của Sự gọi là "công". "Vạn vật công riêng", mỗi và mọi sự vật đều có công riêng của nó. Thông hiểu công của Sự có nghĩa là thông hiểu cách ứng dụng đúng theo bản thể và chỗ dụng của Sự: "Ngay lời, là chỗ dụng". Tức là "thị pháp trụ pháp vị". Sự luôn luôn là biểu tượng của một lý nào đó và ngược lại, lý luôn luôn là lý tánh của một sự nào đó. Lý là thể tánh của tất cả pháp tức của Sự. Sự là hiện tượng của lý tánh. Lý và Sự bất tương ly, hỗ nhập và hỗ tức, hợp nhất trong ngoài toàn thể, trong ngoài toàn dụng, tức thể tức dụng.

Nếu hiểu theo các luận sư thuộc tông Tào động Nhật bản thời hai câu thơ tiếp theo

事存函蓋合，理應箭鋒拄

Phiên âm:

Sự tôn hàm cái hạp  
Lý ứng tiễn phong trụ.

phải được tạm dịch tiếng Việt là:

*Sự lưu, như hộp đậy;  
Lý, mũi tên chọi nhau.*

Sự nhiếp trong Lý, hay nói một cách dễ hiểu hơn, sự kiện tôi có mặt ở đây có nghĩa là Phật tánh đang ở đây. Ngay lúc này, tôi không phải chỉ là tôi, mà còn là một biểu hiện của Phật tánh. Hơn thế nữa, tôi biểu hiện thật tướng theo cách riêng của tôi. Sự kiện tôi có mặt ở đây có nghĩa là toàn thể vũ trụ đang có mặt tại đây. "Sự lưu, như hộp đậy", Lý bao hàm và dung nạp Sự được ví như hộp đậy nắp khít đến độ không biết đâu là nắp.

Lý ở trong Sự tức Lý Sự khế hạp, ví như hai mũi tên bắn đi ngược chiều, đầu tên chạm nhau trong không trung. Đây là nói phỏng theo một truyện cổ tích Trung hoa, vào thời Chiến quốc, có một xạ sư đại tài tên là Phi Vệ. Kỳ Mao, một tay thiện xạ còn trẻ, muốn đo sức tranh tài, đứng đợi Phi Vệ, cung tên sẵn sàng trong tay. Khi Phi Vệ vừa ló mặt, cả hai tay thiện xạ tài giỏi quá lạnh lẽ đã đồng thời giương cung và bắn cùng một lần. Hai mũi tên gặp nhau trong không trung. Sau đó, họ cư xử với nhau như cha và con.

Khác với cách giải thích trên, Thầy Tuệ Sỹ dịch đúng nguyên văn là:

*Sự lưu, như hộp đậy;  
Lý như mũi tên ghim.*

Trong câu chữ Hán: “Sự tôn hàm cái hạp”, dịch là “Sự lưu, như hộp đậy”, “Sự tôn” chỉ mối quan hệ giữa sự với sự, tức



sự sự vô ngại. Sự với sự thích ứng với nhau thành diệu dụng, ví như hộp và nắp.

Lý là Pháp giới tính hay tánh Không. “Mũi tên ghim” dụ cho Tọa Thiền, là năng lực bắn mũi tên trực chỉ tánh Không. Đúng như cô nhân đã nói: “Vạn tượng và sâm la chỉ là dấu ấn của một Pháp”, “Sâm la và vạn tượng đều viên mãn ở trong ấy cả.”

Lý Sự khế hợp nhắc đến phép thực hành công phu vô tâm gọi là "thấu xuất thể dụng". "Khi hành công phu, chẳng phân trong ngoài, chẳng phân biệt Đông, Tây, Nam, Bắc. Thể dụng chẳng phân, không một mảy may rì lậu. Suốt thân gồm thành một mảnh, vọng kia chỗ nào khởi được? Người xưa nói: Suốt thân không đường nứt, trên dưới đều tròn trịa." (Thiền sư Phổ Chiếu. Chơn tâm trực thuyết) Đó cũng là ý trong câu Duy Ma Cật nói: "Lấy vô trụ bản, lập nhất thiết pháp".

*Nương lời thấu rõ tông;  
Chớ tự lập quy cũ.  
Mắt chạm không rõ đường;  
Vấn bước nào hay lối.  
Tiến bước chẳng gần xa,  
Mê thời cách núi sông.*

Cần nhớ rằng không tu để thành Phật, mà chính mình là Phật cho nên mới cần tu chứng. Thiền sư Hoàng Bá đã có lần nói: "Đạo là vật gì mà ông muốn tu hành?" Phật tánh không ở gần chẳng ở xa. Vì Phật tánh là bản chất nguyên sơ của mỗi sự vật cá biệt, nên bất kỳ khi nào, mỗi phút mỗi giây, trong tiến trình hóa dịch, tự thân như thực của vạn hữu luôn luôn hiển lộ Phật tánh. Bởi thế, Đạo Nguyên mới nói: "Trong pháp Phật, tu tập và chứng ngộ đồng nhất." Tu là tu nơi sự

chứng, gọi là “bản chứng diệu tu” (honshò myòshu). Tu chứng đồng thời, chỉ ngay bây giờ và ở đây, vào mỗi và mọi lúc.

Ông thúc hối: "Hãy dốc hết toàn lực trên đạo lộ trực chỉ Chân như. Hãy tôn sùng đạo nhân tuyệt học vô vi (zetsugaku mui nin; tức là bất cứ ai Tọa Thiền, thâm nhập Thanh tịnh Pháp thân ngay khi ngồi xuống). Hãy khế hợp quá trình tu hành với Chân như Pháp giới. Hãy thừa kế đường lối Thiền chính thống của Tổ Sư truyền xuống. Hãy thường xuyên động dụng thi vi như vậy, người được đảm bảo không khác chư Tổ. Kho tàng bảo vật của người sẽ tự động mở tung ra và người sẽ sử dụng tùy thích." (*Fukanzazengi. Phổ khuyến Tọa Thiền nghi*)

Đoạn cuối bài *Tham đồng khế* cũng có lời kêu gọi tương tự:

*Căn bạch người tham học lẽ huyền  
Chớ để thời gian luống trôi qua.*

Đoạn này được ghi khắc trên "han", một tấm gỗ treo, thường được gióng lên để loan báo giờ tọa Thiền trong các Thiền đường Tào động Nhật bản.



## 21. Tổ tín và Giáo tín

**Tín là căn nguyên của Đạo.**

Đối với người tu hành Đạo Phật tín tâm có ưu thế hơn hết. Bồ tát Long Thọ nhấn mạnh điểm này trong Phẩm tựa đầu,

Chương I, *Luận Đại trí độ*, khi giải thích chữ ‘Nhu thị’ (Nhu vậy) trong câu ‘Nhu thị ngã văn’ mở đầu các kinh Phật thuyết: “Phật pháp như biển cả, có tin thời vào được, có trí thời qua được. Nghĩa của chữ ‘Nhu vậy’ chính là tin. Nếu người mà trong tâm có đức tin thanh tịnh, thời người ấy có thể vào được Phật pháp. Nếu không có tin thời người ấy không thể vào được Phật pháp. Không có tin thời nói việc ấy không ‘như vậy’, ấy là tướng của bất tin. Người có tin thời nói việc ấy ‘như vậy’.”

Trong đoạn văn trên cũng như các đoạn khác trong *Luận Đại trí độ*, giải thoát là dụng của trí tuệ, còn tín là cửa vào. Bồ tát Long Thọ đã đứng trên quan điểm triết lý để luận bàn về tôn giáo. Là cái do đó mà vào được Đạo, tín là điều kiện cần chứ không phải là điều kiện đủ để sống đời sống đạo Phật.

Trong các bản văn Phật giáo nguyên thủy có chữ *sraddhā* là tiếng Phạn mang ý nghĩa chữ tín. *Sraddhā* gồm căn của động từ *srat*, “có lòng xác tín”, “kiên định, cương quyết, tin tưởng” và *dhā*, “chi trì, chống đỡ, hộ trợ”. Vậy *sraddhā* có thể hiểu là hoạt dụng chi trì lòng xác tín, giữ vững chí cương quyết, hay hộ trợ lòng tin, kiên trụ như một ngọn núi lớn, một bức tường kiên cố, hay một tảng đá bất khả động.

Ngoài chữ *sraddhā*, còn có hai tiếng Phạn khác, *prasāda* và *adhimukti*, cũng có công dụng chuyển đạt ý niệm tín tâm. Hán dịch *sraddhā* là tín hay văn tín, *prasāda* là tịnh tín và *adhimukti* là giải tín. Chữ Phạn *prasāda* có tiền trí từ *pra* ghép với căn của động từ *sad* (tọa, trụ), từ điển định nghĩa là sự trong sáng, an tịnh, định tâm, vậy có thể hiểu là “kiên trụ trong một trạng thái trong sáng và an tịnh”, đồng quan điểm với Hán dịch là tịnh tín. Chữ Phạn *adhimukti* có nghĩa là tin cậy hay quả quyết, gồm tiền trí từ *adhi* ghép với căn của động từ *muc* (giải thoát), vậy có thể hiểu là “quả quyết trụ

trong một trạng thái tự tại”. Xét chung ba tiếng, *sraddhā*, *prasāda*, và *adhimukti*, thời ý nghĩa của chữ tín chúng chuyển đạt hàm chứa cả ý nghĩa hành và chứng: “kiên trụ với lòng tin quả quyết trong một trạng thái trong sáng, an tịnh, và tự tại.”

Nhằm chỉ cách làm thế nào phát khởi một lòng tin kiên định và làm thế nào viên mãn lòng tin ấy qua các pháp môn tu hành khác nhau để vào được đạo Đại thừa, Bồ tát Mã Minh tạo ra bộ *Luận Đại thừa khởi tín*. Nói về giá trị của bộ Luận này HT. Thích Trí Quang viết: “Mọi tư tưởng Lăng già, Bát nhã, Niết bàn, Hoa nghiêm, Pháp hoa, Thiên, Tịnh, và cả Pháp tướng duy thức sau đó nữa, *Khởi tín luận* có đủ tất cả – có trong một sự đan kết với nhau, xứng đáng và thừa sức để gọi đó là một tư tưởng hệ.” (*Luận Khởi tín*. HT. Thích Trí Quang dịch giải).

Trong Lời nguyện cầu, Bồ tát Mã Minh xác nhận chánh tín Đại thừa là mối quan tâm chính yếu của *Khởi tín luận* và mục đích của Luận là phát khởi chánh tín Đại thừa ấy:

“Vì muốn khiến tất cả chúng sinh  
Trừ nghi hoặc, chán bỏ tà chấp,  
Phát khởi lòng chánh tín Đại thừa,  
Cho Phật chủng liên tục không dứt.

Luận rằng: Có cái pháp phát khởi được tín căn Đại thừa, nên cần phải nói.”

(*Luận Đại thừa Khởi tín*. Trương giá Tâm Minh Lê Đình Thám dịch Việt).

Địa vị thủ yếu của tín được biểu thị minh bạch trong đoạn kinh Hoa nghiêm Bồ tát Hiền Thủ xác nhận do sinh tịnh tín mà Ngài phát tâm rộng lớn: “Bồ tát phát tâm cầu bồ đề, chẳng phải không nhân duyên. Do sinh tịnh tín Phật, Pháp,

Tăng, nhờ đó mà phát quang đại tâm. ... .. Tín là căn nguyên của đạo, là mẹ của công đức, nuôi lớn hết thảy thiện pháp, đoạn trừ lưới nghi, đưa chúng sinh vượt qua dòng nước ái dục, khai thị con đường tối thượng dẫn đến Niết bàn.” (Phẩm Hiền thủ, thứ 12).

Kinh *Hoa nghiêm* vẽ ra lộ trình Bồ tát trải qua 52 chặng đường tu chứng, từ sơ phát tâm, tu thập tín, tiếp đến là thập trụ, thập hạnh, hoàn tất thập hồi hướng, bước lên tu pháp thập địa, đẳng giác, và cuối cùng diệu giác. Theo lối giải thích truyền thống, lộ trình Bồ tát biểu tượng bốn khía cạnh của Đạo Phật: tín, giải, hành, và chứng. Tuy nhiên, theo hai nguyên lý, dung thông và vô ngại, mọi pháp hàm nhiếp mọi pháp khác, quá khứ, hiện tại, và vị lai cũng như vậy. Do đó, tất cả 52 chặng đường tu chứng của Bồ tát hỗ tương nhiếp nhập không ngăn ngại, chặng đường đầu của sơ phát tâm thu nhiếp hết thảy mọi chặng khác, kể cả chặng đường thứ 52 là giai đoạn tu pháp diệu giác. Như vậy, trong *Hoa nghiêm* tín không những là điểm khởi đầu mà còn là điểm chứng đắc tối thượng của Đạo. Căn bản hơn cả thủ vị ngài Long Thọ dành cho tín, tín trong *Hoa nghiêm* là điều kiện cần và đủ để được giải thoát. Nghĩa là, theo *Hoa nghiêm* giải thoát là một tác dụng của tín, vì giải, hành, và chứng, tất cả đều nhiếp nhập trong tín, là nội dung của tín.

Trong *Ngũ Giáo Chương*, diễn trình tu hành theo Biệt giáo Nhất thừa được Pháp Tạng trình bày ba cách khác nhau, cả ba cách dẫn đến cùng một kết luận là khởi sự tức hoàn tất: “Khi tâm đã đầy đủ Thập tín bấy giờ Bồ tát đạt đến tất cả các địa và Phật địa.”

Trước hết là trình bày theo giai vị, một cách tóm lược giáo nghĩa *Hoa nghiêm*.

“Nếu y theo Viên giáo, có hai nghĩa:

1. Bao gồm các hành vị được thuyết minh trong các giáo nghĩa trước; vì đó là phương tiện.

2. Căn cứ theo Biệt giáo, có ba nghĩa:

Trình bày theo giai vị. Bắt đầu từ Thập tín cho đến Phật địa, có sáu giai vị khác nhau. Cứ chứng đắc một giai vị thì cũng đắc tất cả các giai vị. Vì sao? Vì được thâm vào trong sáu tướng; vì quan hệ chủ khách; vì tương tức; vì viên dung. Kinh nói: mỗi một địa bao gồm công đức của tất cả các địa. Cho nên, trong Kinh nói, trên giai đoạn thắng tiến khi tâm đã đầy đủ Thập tín bấy giờ Bồ tát đạt đến tất cả các địa và Phật địa. Lại nữa, vì các địa và Phật địa vốn tương tức, nên nhân và quả không hai, thủy và chung không chướng ngại nhau. Trên mỗi địa vị, thì chính Bồ tát cũng là Phật.” (T1866:45. 489b23-26. Tuệ Sỹ dịch).

Thứ đến là trình bày các giai vị qua quan hệ giữa chúng với hành quả theo thuyết ba đời.

“Y trên quả báo thuyết minh đặc điểm của giai vị, nhưng chỉ có ba đời: (1) Giai đoạn thành kiến văn (Phật và Pháp). Thấy và nghe pháp môn vô tận này mà thành chủng tử kim cang các thứ, như được nói trong phẩm ‘Tánh khởi’. (2) Giai đoạn thành giải hành. Các vị trời trên Đâu-suất, sau khi ra khỏi ác đạo, ngay trong một đời mà được hiện tiền tam-muôi ly cấu, chứng đắc pháp nhẫn vô sanh trong thập địa cùng cảnh giới của mười mắt, mười tai v.v; chi tiết như được nói trong phẩm ‘Tiểu tướng’. Lại nữa, Thiện Tài từ thập tín cho đến thập địa, ở nơi các thiện hữu, ngay trong một đời, trên một thân mà đầy đủ các hành vị của Phổ Hiền như vậy, chính là ý nghĩa đó. (3) Giai đoạn chứng biến quả. Như Di-lặc nói với Thiện Tài: Ta đương lai sẽ thành Chánh giác. Người bấy giờ

sẽ gặp Ta. Những điều như vậy, nên biết, là căn cứ theo sự trước và sau của nhân quả mà phân thành hai giai đoạn. Giai đoạn trước gọi là nhân. Giai đoạn sau gọi là quả. Theo đó mà nói là ‘Sẽ gặp Ta’.” (T1866:45. 489c1-22. Tuệ Sỹ dịch).

Thuyết ba đời thực ra là một phương tiện quyền nghi vì theo lý vạn hữu tương dung tương nhiếp thời giai đoạn nhân (kiến văn, giải hành) không phân biệt với giai đoạn chứng quả. Tuy có vấn đề là làm thế nào có thể lộ xuất thuyết ba đời từ cuộc hành trình cầu đạo của Thiện Tài đồng tử, nhưng theo Pháp Tạng thuyết “ba đời” phải được bao hàm trong sự viên mãn Thập tín. Trong *Thám huyền ký*, Pháp Tạng hỏi và trả lời: “Thiện Tài đồng tử được xác định thuộc địa vị nào? Tại tín, thuộc tín vị. Tại trụ, thuộc trụ vị. Một thân trải qua cả năm vị. Ở tại bất cứ vị nào cũng là khắp tất cả mọi vị, như Phổ Hiền vị.” (T1733:35. 454a15i-17. Tuệ Sỹ dịch).

Bảo rằng Thiện Tài có thể ở tại bất cứ vị nào không có nghĩa là Thiện Tài đạt được một địa vị tùy theo thành quả tu hành mà là do viên mãn Thập tín, trong pháp giới Nhất thừa mọi địa vị đều bình đẳng và nhân quả đồng nhất, cho nên bất cứ vị nào cũng có thể tự cấp tự túc. Hơn nữa, Pháp Tạng xác quyết trong *Hoa nghiêm vấn đáp*: “Hỏi: Ba vị như kiến văn, giải hành, và chứng quả có phải là phổ pháp chánh vị không? Đáp: Không phải. Nhưng căn cứ theo giai vị của Ba thừa mà nói như vậy. Còn phổ pháp chánh vị thì không đâu không là giai vị. Hết thầy lục đạo, tam giới, hết thầy pháp môn của pháp giới, không đâu không phải là phổ pháp vị. Lại nữa, một giai vị là tất cả giai vị; tất cả vị là một vị.” (T1873:45. 607b9-12. Tuệ Sỹ dịch).

Cách trình bày cuối cùng, ước theo hành mà thuyết minh giai vị, cho thấy rõ chủ ý của Pháp Tạng là muốn nhấn mạnh “từ giai đoạn viên mãn thập tín trở đi, các hành và dụng được

phát khởi đều bao trùm khắp pháp giới.”

“Ước theo hành mà thuyết minh giai vị, chỉ có hai: tự phân và thắng tiến. Phương diện này được nói theo phạm vi giải, hành và đặc pháp chung cho các giai vị, như Phổ Trang Nghiêm đồng tử (T9, 416b28), v.v..., mà bản thân trụ trên thế giới tánh; sẽ ở trên ngôi vị Chuyển luân, với lưới báu bạch tịnh (T9, 481b12; 485a06), được phổ kiến (thấy khắp) bằng mắt thịt, thấy biển thế giới số như vi trần của các quốc độ của mười Phật. Nếu bằng con mắt thịt của Ba thừa thì không được như vậy. Trí luận nói: Mắt thịt chỉ thấy những sự việc trong ba nghìn thế giới. Nhìn thấy ngoài ba nghìn thế giới, thiên nhân để làm gì? Do đó biết rằng có sự bất đồng vậy. Lại nữa, Bồ tát trong một niệm có thể giáo hóa số chúng sanh bất khả thuyết bất khả thuyết mà trong một thời đều đạt đến hiện tiền tam-muội ly cấu; trong mỗi niệm niệm khác cũng như vậy, phước đức ấy cảm ứng như tấm gương pha lê tỏa sáng (đỉnh quang pha lê; tr. 605a06), rọi sáng thế giới số như vi trần của quốc độ mười Phật. Nên biết, đó là hành tướng bên trong của giai đoạn giải hành trong ba đời về trước. Vì căn cứ theo phương diện nhân mà trình bày. Nếu căn cứ theo giai đoạn viên mãn thập tín trở đi mà nói, các hành và dụng được phát khởi đều bao trùm khắp pháp giới. Như Kinh nói, bằng một bàn tay mà che lấp cả đại thiên giới (T9, tr. 432c19); trong tay đưa ra các phẩm vật cúng dường nhiều bằng pháp giới hư không, trong một thời cúng dường vô tận Phật, làm các Phật sự vĩ đại, mang lại ích lợi cho chúng sanh nhiều bất khả thuyết; chi tiết như kinh vẫn nói về tín vị. Lại nói, không lìa một thế giới, không rời khỏi một chỗ ngồi, mà có thể hiện tất cả sở hành của vô lượng thân (T9, tr. 472b06). Lại, trong một niệm, trong cùng một lúc thành Phật, chuyển pháp luân trong khắp mười phương thế giới, v.v... Do đó mà biết rằng điều này hoàn toàn khác biệt



với giới hạn của Ba thừa. Vì sao? Các hành vị của Ba thừa đều căn cứ theo tín và giải theo giáo nghĩa A-hàm được nói như vậy.” (T1866:45. 490a2-6. Tuệ Sỹ dịch).

Trong *Hoa nghiêm pháp giới du tâm ký* Pháp Tạng cắt nghĩa lý do căn bản vì sao tín có địa vị thủ yếu trong Hoa nghiêm: “Nay, ai muốn nhập pháp giới vô ngại trước hết cần phát khởi tín tâm cho đến mức triệt để. Vì sao? Tín là nền tảng đầu tiên, gốc rễ của các hành. Hết thấy mọi hành đều gá vào tín mà sanh. Cho nên, cắt bước đầu tiên phải là tín.” (T 1877:45.645b22-25. Tuệ Sỹ dịch).

Tín không những là điều kiện tiên quyết mà còn là năng lực hộ trì và thúc đẩy tu hành, dẫn đến hội lý và chứng ngộ. Tín thành tựu thời thấu đạt thể giới quan Hoa nghiêm: duyên khởi tương do và pháp tánh dung thông. Không tín thời thông hiểu sai lầm, không thể nào giải lý, hành sự, và chứng ngộ.

Ngài nói: “Nếu không có tín như vậy, thì dù có giải (thông hiểu) đến mức nào vẫn là điên đảo. Vì sao? Giải mà không tín thì không thích hợp để hành. Giải điên đảo không phải là giải.” (T 1877:45.646a16-17. Tuệ Sỹ dịch).

Mặc dầu công nhận tín có địa vị thủ yếu trong Hoa nghiêm Pháp Tạng vẫn bị chỉ trích là thiên trọng lý thuyết. Công trình Ngài hệ thống hóa toàn vẹn nền triết học Hoa nghiêm bị phê bình là có tính cách tư duy tư biện trừu tượng cao độ. Lý viên dung vô ngại là phương tiện lý thuyết thuần túy chứ không thực tiễn hướng dẫn hành giả tiến đến an lạc và giải thoát.

Khác với Pháp Tạng thiết lập mô hình pháp giới để diễn tả thực chất của tam muội, trưởng giả Lý Thông Huyền [sống trong khoảng 635 - 730, cùng thời với Pháp Tạng (643 -

712) nhưng lớn tuổi hơn] giải thích kinh *Hoa nghiêm* căn cứ vào kinh nghiệm bản thân chứng ngộ của Thiện Tài đồng tử. Thay vì chấp nhận thời gian tu hành các địa đạt đến viên mãn phải trải qua ba vô số kiếp như nói trong *Nhiếp Đại thừa luận* hay ba đời như Pháp Tạng nói trong *Ngũ Giáo chương*, ông cho rằng hành giả có thể thành đạo chứng quả trong đời này ngay khi tín thành tựu phát tâm. Ông xác quyết: **“Nếu ở trong hàng thập tín mà không tin rằng nhân quả của tự thân và Phật thân không phải là hai, thì không thành tín giải.”** (T1739:36. 744b5-6. *Tân hoa nghiêm kinh luận*. Tuệ Sỹ dịch).

Câu trên cho thấy quan niệm khác thường của Lý Thông Huyền về chữ tín: tín không phải là tin tưởng vào khả năng thành Phật sau nhiều thời gian tu tập, mà là tin quả quyết rằng thân ta và thân Phật không khác. Cách hiểu chữ tín như vậy soi sáng Thiền sư Phổ Chiếu Tri Nột (1158 – 1210), thi tổ Thiền tông ở Triều Tiên, thấy biết nguyên nhân tại sao chúng phàm phu gặp nhiều khó khăn trở ngại mãi địa vị thập tín mà phát tâm. Trong Lời nói đầu, *Hoa nghiêm luận* tiết yếu, Thiền sư Phổ Chiếu thuật lại cảm giác và suy tưởng của ông khi đọc *Tân Hoa nghiêm kinh luận* của Lý Thông Huyền.

“Vào Thu năm 1185, lúc bắt đầu nhập thất ở núi Haga ta chú tâm nghiền ngẫm 'thiền môn tức tâm tức Phật chân tâm', đình ninh nếu không thành tựu ngộ nhập chân lý này thời kiếp kiếp công phu cũng không đạt đến thánh vị. Nhưng cùng lúc ấy, ta có một nghi tình, nghi vấn là giáo thuyết ngộ nhập của *Hoa nghiêm*, cứu cánh muốn nói cái gì? Vì vậy ta đi tìm một đạo sư thông hiểu *Hoa nghiêm* để hỏi. Ông bảo phải quán không gián đoạn tánh dung thông của vạn pháp. Ông còn cảnh cáo thêm, nếu chỉ quán tự tâm của mình mà không quán

tánh dung thông của vạn pháp thời không thể nào thành tựu đạo quả Bồ đề. Ta không đáp lại nhưng nghĩ thầm, 'nếu dùng tâm để quán pháp, thời pháp trở thành vật ngăn ngại, nên sẽ khuấy động tâm, tình trạng đó đến bao giờ mới chấm dứt? Nhưng nếu giác ngộ tự tánh thanh tịnh thời tất cả các thế giới hỗ tương nhiếp nhập trong một đầu tóc vì ngoài tâm chẳng có pháp. Sau đó ta trở lại núi nhập thất tìm đọc trong Tạng kinh những lời Phật dạy xác nhận học thuyết tâm truyền (của Thiên). Phải mất ba năm mới thấy thí dụ 'Có một quyển Kinh lượng bằng Đại Thiên thế giới mà toàn ở tại trong một vi trần' trong Phẩm Như Lai xuất hiện, kinh *Hoa nghiêm*. Đoạn sau nói tiếp, 'trí huệ của đức Như Lai, vô lượng vô ngại, có thể lợi ích khắp tất cả chúng sinh, đầy đủ ở trong thân chúng sinh. Chỉ vì hàng phàm phu vọng tưởng chấp trước nên chẳng biết chẳng hay, chẳng được lợi ích.'

Nước mắt vui sướng tuôn trào, ta đưa Kinh lên đầu thành kính tạ ơn. Tuy vậy ta vẫn chưa thấu hiểu làm thế nào phàm phu ngày nay nhập môn sơ tín. Vì thế ta tìm đọc *Hoa nghiêm kinh luận* của trưởng giả Lý Thông Huyền. Trong đoạn giải thích địa vị sơ tâm của Thập tín, Trưởng giả nói, Bồ tát Giác Thủ chứng được ba điều. Thứ nhất, thân và tâm của Bồ tát bản nguyên là pháp giới, vô nhiễm vô cấu. Thứ hai, tánh phân biệt của thân và tâm của Bồ tát bản vô năng sở, nguyên là Phật Bất động trí. Thứ ba, tâm của Bồ tát, cái diệu trí phân biệt thật giả, chính là Bồ tát Văn Thủ. Bồ tát chứng được ba chân lý như vậy ở địa vị sơ tâm của Thập tín nên gọi là Giác Thủ. Sau đó, *Hoa nghiêm kinh luận* còn nói, 'khó khăn trở ngại một phàm phu mãi địa vị Thập tín là hoàn toàn vì người đó cam chịu nhận mình là kẻ phàm phu và không chịu nhận chính tâm mình là Phật Bất động trí.' Ngang đây ta đặt sách xuống và thở dài tự nhủ, **những gì chính miệng đức Thế tôn nói ra là Giáo. Những gì chư Tổ tâm truyền là**

**Thiền.** Không thể có sự trái ngược nhau giữa lời Phật dạy và tâm Tổ truyền. Sao những người chủ trương Thiền và những người bên vực Giáo không chịu tham cầu nguồn cội chung của chân lý mà cứ tự mãn với đường lối tu luyện của mình lãng phí thời giờ cãi cọ nhau? Từ đó trở đi ta tìm cách gia cường tín tâm và tu hành cần miến. Nhiều năm qua ta đã dồn sức cố gắng như vậy."

Điều đáng lưu ý trong đoạn văn tự thuật trên là Lý Thông Huyền đặc biệt minh xác tín là tin tự tâm đồng với Phật Bất động trí chẳng hai chẳng khác, bất động trí là bản thể chung của chúng sinh và của chư Phật. Trí Nghiễm, kế tổ của Hoa nghiêm tông, và Pháp Tạng không bao giờ luận bàn về bất động trí là bản thể của chúng sinh. Trùng Quán tuy có đề cập bất động trí nhưng theo nghĩa tánh Không:

"Ở đây, đầu tiên, phương đông, nói là sắc hoàng kim, vì tâm tánh vốn không bị nhiễm ô, do hiệp với duyên mà thành khí cụ. Bản trí (căn bản trí) như Không (tánh Không), lia giác và sở giác, vắng vặc (trạm nhiên) bất động. Động tức là vọng chứ không phải là trí. Lại nữa, dù đã thành quả vị Phật nhưng vẫn không khác với phàm phu, cho nên trí của bản giác trú tâm chân như. Bồ tát Diệu Đức, là biểu trưng cho tuệ thông đạt cảnh giới Phật, mà đầu cũng là Văn Thù, vì do tuệ giản trạch phù hợp với bản trí, nên phân thành nhân quả." (T1735:35. 591b1-6. Trùng Quán, *Hoa nghiêm kinh sớ*, quyển 13. Tuệ Sỹ dịch).

Theo Lý Thông Huyền, nhân và quả của sự tu hành đồng với bất động trí chẳng hai chẳng khác:

"Khi Thiện Tài tham kiến Bồ tát Di-lặc, Bồ tát Di-lặc lại bảo Thiện Tài tham kiến trở lại vị thiện tri thức đầu tiên là Văn Thù Sư lợi; là nói lên ý nghĩa đó. Cho đến cuối cùng viên

mãn cả năm giai vị mà vẫn không rời Phật quả của tín ban đầu là vậy.

Do bởi pháp mười địa là pháp môn chỉ một thật tế thông suốt cả từ đầu cho đến cuối, nên gọi tên phẩm là "Thập địa." Phân chia quân bình từ một đến nhiều, theo thứ tự tiến lên với ý nghĩa của tầng cấp đồng và biệt. Đó chính là sự tiến tu trong sự không thăng tiến, cấp bậc trong chỗ không tầng cấp. Nói tóm, thể của mười địa, mà nếu không có thập tín để tự tin rằng tự tâm ban sơ là Phật quả, thì mười địa cũng không thành, cho nên ở sơ tâm của thập tín không có mười địa, mà nơi Phật quả ở địa mười một cũng không thành tín tâm. Thủy chung toàn bộ là quả của bất động trí." (T1739:36. 870a6-8; 13-18. Tuệ Sỹ dịch).

Hơn nữa, trái với Pháp Tạng vương mắc trong khung thời gian theo kinh nghiệm thông tục, Lý Thông Huyền chủ trương 'sát na thành Phật', cho nên tu tập và chứng ngộ đồng nhất, yếu tố thời gian không cần thiết.

"Thiện Tài Đồng tử ngay trong một đời mà thành Phật, đó là thuyết minh trong hàng thập trụ ở thật tế của tâm sát na đầu tiên mà tình mát, tướng dứt sạch, trong cả ba thời một niệm không sanh, đó gọi là một đời sống (nhất sanh), chứ không căn cứ vào kinh nghiệm thông tục mà lập phần hạn thời gian theo kiếp để gọi là "đời sống" (sanh). Như vậy, vô sanh tức thành Phật quả. Như bản sanh, cho nên gọi là nhất sanh (một đời)." (T1739:36. 761b13-16. Tuệ Sỹ dịch)

"Một đời (nhất sanh), là vì không thấy có sự sanh trong ba thời. Ý nghĩa này bao trùm cả phàm và Thánh, nguyên lai đồng nhất thể tướng, không khác biệt tánh. Bằng sự sanh trong một sát na mà nhập giai vị này, gọi là nhất sanh. Vì không còn thấy tánh của sự sanh trong ba thời. Thật pháp

như vậy. Thấy khác đi, là sai lầm." (T1739:36. 940c9-12. Tuệ Sỹ dịch)

Đứng trên quan điểm bất động trí là nội dung của tín và tu chứng là sát na thành Phật, Lý Thông Huyền gián tiếp chỉ trích Pháp Tạng không nhứt trí trong việc xác định thời gian Phật thuyết kinh *Hoa nghiêm*. Vì theo lý dung thông vô ngại của Hoa nghiêm mà Pháp Tạng thuận tông, trong thế giới hỗ tương dung nhiếp, "khắp hết mười phương các cõi nước, mỗi đầu lông đủ có ba đời", "ba đời nhiều kiếp là một niệm", thời gian Phật thuyết kinh *Hoa nghiêm* không thể xác định là trong tuần thất thứ hai sau ngày thành đạo. Cũng vậy, Hội ở điện Phổ Quang Minh không thể bảo là xảy ra hai lần.

"Dẫn mười quan điểm về thời gian đầu tiên Phật thuyết pháp. Thuyết thứ sáu, của Pháp Tạng: Như lai thành đạo, trải qua tuần thất thứ nhất, sau đó mới thuyết kinh Hoa nghiêm. Thuyết thứ mười: Thông Huyền y Hoa nghiêm pháp giới môn, chứ không y tất cả các thuyết kể trên. (...) Bản pháp của Như lai, mà tự thể là trí, không thể căn cứ trên thời để thiết lập. Nhưng để cho mọi người hiểu được tính không thời gian của pháp giới nên mới nói đến thời thuyết pháp của Như lai. Tình thức không còn, tận cũng bất đầu, tùy theo trí mà lợi người, đó chính là thời mà Như lai chuyển pháp luân. (...)" (T1739:36. 759a12-18; 25-26. Tuệ Sỹ dịch).

Pháp Tạng giải Kinh theo 'sự tương thích' cho nên bảo rằng có hai Hội ở cùng một địa điểm, điện Phổ Quang Minh. Trái lại, Lý Thông Huyền theo 'biểu pháp thích' nên không cần phân chia thời gian và xác định địa điểm theo kinh nghiệm thông thường. Lý cho rằng Phật thuyết giảng toàn bộ kinh Hoa nghiêm trong Nhất thiết Hư không Pháp giới bao gồm tất cả quốc độ và tất cả vi trần.

"Lý phân kinh thành mười xứ và mười hội. Hội và xứ thứ mười, trong tất cả quốc độ, trong tất cả vi trần, là hội "nhất thiết hư không pháp giới." Đó là mười xứ, mười hội, và các Hội trong điện Phổ quang minh (phẩm 7 Như Lai danh hiệu; phẩm 27 Thập định; phẩm 38 Ly thế gian). Trong kinh này, nói về pháp môn năm vị, sáu vị, diệu lý của mười định, thể dụng thủy chủng của vạn hành Phổ Hiền. Mười xứ, mười hội, đều tổng quát được nói tại điện Phổ quang minh. (...)" (T1739:36. 762b22; 763a25-b3. Tuệ Sỹ dịch).

### Ta là Phật.

Theo trên, chữ tín có hai nghĩa, Phổ Chiếu gọi hai tên khác nhau, giáo tín là hứa nguyện "Ta có thể thành Phật" và tổ tín là quả quyết "Ta là Phật". Như thế, tổ tín không thể xem là "bước đầu" dẫn đến chứng ngộ như giáo tín, mà là tương đương với chứng ngộ. Phát khởi tổ tín là tức thời chứng ngộ.

Trong *Chơn tâm trực thuyết* (Thiền sư Thích Đắc Pháp dịch Việt), Phổ Chiếu phân biệt rõ ràng tổ tín và giáo tín.

"Hỏi: Chữ tín của Giáo môn (Kinh) và chữ tín của Tổ môn (Thiền) có gì sai khác?"

Đáp: Có nhiều loại sai khác nhau: Giáo môn khiến người, trời tin ở nhơn quả. Như có người thích phước lạc tin thập thiện là diệu nhơn, cõi người cõi trời là lạc quả. Có người thích không tịch, tin nhơn duyên sanh diệt làm chánh nhơn, khổ tập diệt đạo làm thánh quả. Có người thích Phật quả, tin ba kiếp sáu độ làm đại nhơn, Bồ đề Niết bàn làm chánh quả.

Tổ môn chánh tín chẳng đồng như trên. Tổ môn chẳng tin tất cả pháp hữu vi nhơn quả. Chỉ tin ở tự mình xưa nay là Phật, tự tánh thiên chơn người người đều đầy đủ. Diệu thể của

Niết bàn mỗi mỗi đều viên thành, chẳng nhờ cầu nơi người khác, từ xưa đến nay nó tự đầy đủ.”

Theo Phổ Chiếu, trong trường hợp giáo tín, sự thành Đạo chứng quả tùy thuộc một quá trình tiệm thứ nhân và quả. Trong trường hợp tổ tín thời không có quá trình nhân và quả tiệm tu vì đơn giản khẳng định 'bản nguyên ta là Phật'. Như vậy, tổ tín chung qui là đốn ngộ. Ngay khi khởi tín, tức thời thực chứng thân tâm ta là Phật, là trí của Văn Thù, là pháp giới, thế giới hỗ tương dung nhiếp của Hoa nghiêm.

Trong lịch sử Thiên tông, sự bất đồng giữa Nam tông và Bắc tông có thể xem như là sự bất đồng về ý nghĩa của chữ tín. Nam tông xưng là đốn, đối với Bắc tông gọi là tiệm là do Nam tông chủ trương tin quả quyết "Ta là Phật", nếu ngộ thời ngộ tức thời, không tuần tự, vì không có một quá trình tiến bộ nào hết. Còn Bắc tông thời tin tưởng "Ta có thể thành Phật", nêu cao phương thức cần phải theo để đạt ngộ, nghĩa là ngộ lần hồi, đòi hỏi nhiều thời gian, nhiều công phu tịnh quán. Sau đây dẫn ra từ Pháp Bảo Đàn Kinh hai bài kệ thường xem như tiêu biểu hai chủ trương ngộ của tiệm giáo và đốn giáo. Bài kệ thứ nhất là của Thần Tú phản ảnh giáo tín, "Ta có thể thành Phật":

Thân thị Bồ đề thọ  
Tâm như minh cảnh đài,  
Thời thời cần phát thức,  
Vật sử nhá trần ai.

*Thân ấy Bồ đề thọ,  
Tâm như minh cảnh đài,  
Giờ giờ cần phải sạch,  
Chớ để vương trần ai.*

Kế đến là bài kệ của Huệ Năng chứng tỏ tổ tín thành tựu, "Ta là Phật":

Bồ đề bản vô thọ,  
Minh cảnh diệt phi đài,

*Bồ đề chẳng có thọ,  
Minh cảnh cũng không đài,*



Bổn lai vô nhứt vật,  
Hà xứ nhá trần ai.

*Bổn lai không có vật,  
Nào chỗ vương trần ai?*

Tại sao tổ tín là điều kiện ngộ tức thời? Là vì xét qua cấu trúc quá trình tu chứng của Hoa nghiêm gồm thập tín, thập trụ, thập hạnh, thập hồi hướng, thập địa, đẳng giác, và diệu giác, nếu thật sự có đốn ngộ thời đốn ngộ chỉ có thể ở địa vị sơ tâm của Thập tín. Vậy ngộ tức thời hay ngộ lần hồi là tùy theo có tổ tín hay giáo tín. Muốn đốn ngộ thời phải tin quả quyết "Ta là Phật". Do đó địa vị sơ tâm phải là địa vị thành trụ đốn ngộ.

Nhưng câu "Ta là Phật" có nghĩa như thế nào? Phật là gì? Trong Phật giáo tiếng "Phật" có rất nhiều nghĩa. Tuy nhiên ở đây tiếng ấy có thể định nghĩa y cứ trên hai câu kinh: "Thế Tôn đã nói như sau, **Ai thấy được lý duyên khởi, người ấy thấy được Pháp; ai thấy được Pháp, người ấy thấy được lý duyên khởi.**" (*Trung Bộ*, kinh 28 *Đại kinh dấu chân voi*), và "**Này Vakkali, ai thấy Pháp, người ấy thấy Ta. Ai thấy Ta người ấy thấy Pháp. Này Vakkali, đang thấy Pháp là thấy Ta. Đang thấy Ta là thấy Pháp.**" (*Tương Ưng Bộ*, Phẩm Trưởng lão. S 22, 87) Hai câu này hợp lại dẫn đến kết luận Phật là lý duyên khởi, là nguyên lý về cách thức vạn pháp đồng thời câu khởi. Vậy "Ta là Phật" có nghĩa "Ta là lý duyên khởi."

Lý Thông Huyền cho rằng tín thành tựu thời thực chứng ngay thân và tâm ta bản nguyên là pháp giới. Vậy theo thuật ngữ Hoa nghiêm, nói "Ta là Phật" tức là nói "Ta đồng nhất thể với Pháp giới". Bồ tát Long Thọ minh định duyên khởi đồng nghĩa với Không: "Các pháp do duyên khởi nên ta nói là Không, là Giả danh, và cũng chính là Trung Đạo." (*Trung luận*, XXIV.18) Vậy câu "Ta là Phật" hàm ngụ sự thực chứng vạn hữu đều Không, vì tất cả đều là duyên khởi. Tổ

tín bao hàm sự thức tỉnh của Bát nhã soi sáng bản tánh vạn pháp là Không. Tổ tín không phải là lòng tin chân lý của kinh điển, thần tính của một đấng cứu thế, hay sự hiện hữu một Thượng đế siêu phàm, mà là trực nghiệm lý duyên khởi nhận chân bản tánh của vạn hữu là như huyền. Nếu Phật đồng nhất với lý duyên khởi và mọi pháp hiện khởi đều do duyên sinh thời mọi pháp bản nguyên là Phật. Do vạn pháp bản nguyên là Phật nên đốn ngộ hay tổ tín “Ta là Phật” mới có cơ thành tựu.

Thuyết Phật tánh hay thuyết Như Lai tạng cũng nói như vậy. Phật tính luận giải thích Phật tánh là Như Lai tạng và tất cả chúng sinh là Như Lai tạng. Như vậy, “Phật tính bình đẳng trong tất cả chúng sinh”, ngay đến Nhất xiển đề là hạng người chấp trước trong ba cõi, phỉ báng Đại thừa, cũng có Phật tánh. Không những hết thấy chúng sinh đều có Phật tánh, mà hơn nữa, hết thấy chúng sinh hiện là Phật. Phật là thể hiện cho thật tướng, pháp tánh của tất cả pháp. Theo Huệ Năng, Thiền là thấy tánh, tánh là Phật tánh. Kinh Bồ tát giới nói: “Từ ban sơ cái tánh của chúng ta vốn là thanh tịnh, nên nếu ta biết **tự tâm thấy tánh** thời thành Phật đạo.” Thấy đây là thấy tức thời, nắm lấy toàn thể chân lý qua một cái nhìn. Đốn ngộ là vậy, không tuần tự, không diễn ra lần hồi và liên tục.

Bây giờ hãy xét xem thuyết tổ tín và khái niệm đốn ngộ liên hệ thích ứng như thế nào với thuyết tam thân. Trước hết tưởng cũng nên biết nguyên thủy Phật có nghĩa là bậc giác ngộ hoàn toàn, Phật là một trong mười đức hiệu xưng tặng đức Thích Ca Mâu Ni. Mặc dầu Ngài thường căn dặn chúng đệ tử không được thần thánh hóa Ngài, kinh *Pháp Hoa* xiển dương thuyết Phật hai thân: Pháp thân (Bổn Phật) và Sắc thân (Tích Phật). Pháp thân thời thường trụ, không sanh

không diệt, là chân lý của vũ trụ, và do đó châu biên pháp giới, thị hiện khắp nơi từ quá khứ vô thủy đến vị lai vô chung. Sắc thân tức là đức Phật lịch sử, có giới hạn trong không gian và thời gian như Đức Thích Ca Mâu Ni, là thân ứng hóa có sanh có diệt theo cơ cảm của chúng sinh trong đời ngũ trược ác thế.

Đối với chúng sinh Pháp thân quá trừu tượng và xa vời, không thể trở thành một thực tại nếu không khoác một hình tướng. Hình tướng ấy là Sắc thân, thường phân biệt có hai dạng: Báo thân và Biến hóa thân. Báo thân hay Thọ dụng thân là cái thân rất đẹp đẽ trang nghiêm với ba mươi hai tướng thắng diệu, chỉ thị hiện cho Bồ tát, và Biến hóa thân phát sinh từ đại bi tâm của chư Phật và Bồ tát, thế gian thấy được, luôn luôn hóa hiện lợi ích chúng sinh không rớt rảo thường trú.

Do đó, đức Phật thị hiện trên ba bình diện của thực tại, bình diện phổ biến, bình diện lý tưởng, và bình diện cá vị, tương ứng với ba thân hay ba nguyên lý trong thực trạng Phật. Theo *Nhiếp Đại thừa luận*, ba thân ấy là: “Tự tánh thân là pháp thân của chư vị Như Lai, do các pháp tự tại chuyển chỗ y cứ. Thọ dụng thân là dựa vào pháp thân, ở tại chúng hội của chư Phật nơi tịnh độ, thọ dụng pháp lạc đại thừa. Biến hóa thân là cũng dựa vào pháp thân, từ Đâu suất thiên cung thị hiện ẩn mật, thọ sinh thọ dục, vượt thành xuất gia, đến chỗ ngoại đạo, tu các khổ hạnh, chứng đại bồ đề, chuyển đại pháp luân, nhập đại niết bàn.” (*Nhiếp luận*. HT. Thích Trí Quang dịch giải).

Chúng hội của chư Phật, hay đại tập hội của chư Phật, là đại hội gồm toàn chư vị Bồ tát. Thân Phật mà đại hội này nhìn thấy là tha thọ dụng thân của Phật. Tịnh độ mà có đại hội này chính là tha thọ dụng độ của Phật. Tịnh độ này là Hoa

tạng thế giới, tượng trưng bằng đài cung điện, trên Liên hoa đài tượng trưng bằng đài hoa sen. Tự thọ dụng pháp lạc là nói đến sự vui sướng của đức Phật khi trải qua bao công khó mới thấy được cái “Pháp thâm diệu, khó nhận, khó hiểu, vắng lặng, tuyệt vời, không biện giải gì được, tinh tế, chỉ có thánh nhân mới hiểu được”, giống như sự vui sướng của một người chót vót đứng trên đỉnh núi nhìn lại quãng đường đầy gian khổ đã leo lên. Nhưng rồi sau đó nhìn xuống thế gian đắm chìm trong sinh tử luân hồi, “tự thọ dụng” chuyển thành “tha thọ dụng”, “đi khắp cõi đời bậc Đạo sư trang nghiêm Phước Huệ dạy Pháp cho thế gian”. Như vậy, Báo thân có hai loại, tự thọ dụng và tha thọ dụng.

Loại thứ nhất là “thân có hình tướng thuần khiết”, viên mãn, thanh tịnh, vĩnh cửu và phổ biến, có vô lượng công đức thật sự, do phước báo của các đức hạnh và tri kiến bất khả tư lường của chư Như Lai đã dồn chứa qua vô số kiếp. Thân ấy vắng lặng lẽ trường tồn cho đến chỗ cùng tận của thời gian và luôn luôn được tự hưởng thọ các niềm vui của Pháp. Loại thứ hai là “thân gây ra niềm vui sướng cho kẻ khác hưởng thọ”. Đó là thân tinh tế thuần khiết mà chư Như Lai hiển lộ với sức thấy biết sự đồng nhất giữa chư Phật và chúng sinh. Sự thành tựu Pháp thân trong tâm con người cũng theo cùng một cách ấy. Bởi tâm tạo ra thân, nên khi tâm càng phản ảnh Pháp thân và càng đầy đủ Pháp thân thì tâm càng gây ảnh hưởng và biến đổi thân tứ đại. Sự biến đổi ấy đạt đến chỗ viên mãn cao siêu nhất của nó nơi chư vị Toàn giác. Vì vậy mà người ta nói rằng thân của Phật có ba mươi hai tướng tốt của sự viên mãn.

Mô phỏng đức Phật lịch sử với ba mươi hai tướng trang nghiêm và tám mươi tùy hảo, Thọ dụng thân là biểu tượng của Pháp tánh trong không gian và thời gian. Một mặt siêu

quá Biến hóa thân, một mặt thể hiện Phật thân, do đó có tính cách vừa siêu nhiên vừa hiện thực, vừa lịch sử vừa phi lịch sử. Ngoài ra, do tự và tha thọ dụng Báo thân bao hàm cả hai bình diện phổ biến và cá vị. Với hai phần đó, Báo thân không những là khoen móc nối hai thân kia mà hơn nữa là trục chính yếu của thuyết tam thân, nhất là sự tu chứng trong Phật giáo không gì khác là chuyển y chỗ dựa của hai phần bao hàm trong Báo thân. Theo nghĩa đó, Báo thân là Phật thân, đúng như Ngài An Huệ đã định nghĩa: “Báo thân là trạng thái của Tự tánh thân giác ngộ.” (*svabhāviko yasmim kàye vyavasthite 'bhisambudhyate ... sa sàmbhogikah kàyah; Madhyàntavibhàgatika. Trung biên phân biệt luận sớ*)

Giáo sư Gadjin M. Nagao, Đại học Kyoto, so sánh sự khác biệt giữa Tự tánh thân và Thọ dụng thân với sự khác biệt giữa bản giác và thị giác đề cập trong *Luận Đại thừa khởi tín*. Theo Luận này, không có sự sai khác giữa bản giác tức tánh Phật sẵn có của chúng sinh nhưng bị phiền não che giấu và thị giác tức giác ngộ tánh Phật khi rời khỏi vọng niệm. Vì vậy giáo sư kết luận Tự tánh thân đúng ra không khác với Thọ dụng thân. (trái với Nhiếp luận đưa ra sáu lý do tại sao Thọ dụng thân không phải chính là Tự tánh thân).

Thường chúng sinh lầm tưởng Thọ dụng thân và Biến hóa thân là một. Mặt khác, theo trên, Thọ dụng thân là thân chúng sinh nương vào để thấy Tự tánh thân của Phật. Vậy hành giả phải công phu tu tập chứng ngộ Thọ dụng thân trong Biến hóa thân. Nghĩa là chứng ngộ Tự tánh thân trong Biến hóa thân. Như thế, thấy được Thọ dụng thân là thấy được cả ba thân. Phải tu tập như thế nào để thấy Tự tánh thân trong Biến hóa thân qua trung gian Thọ dụng thân? Trả lời: Phải phát khởi tổ tín, niềm tin quả quyết “Ta là Phật” và “hết thấy chúng sinh đều là Phật”. Phật ở đây biểu tượng Tự tánh

thân và “Ta”, Biến hóa thân. Dùng liên hệ từ “là” để nối “Ta” với “Phật”, câu “Ta là Phật” biểu tượng Thọ dụng thân. Vậy có thể bảo rằng phát khởi tổ tín tức là đã chứng ngộ Tự tánh thân trong Biến hóa thân qua trung gian Thọ dụng thân.

### **Tổ tín: Cơ sở tu hành.**

Vì xác quyết "Ta có thể thành Phật" nên giáo tín đã phân cách Phật với Ta, đặt Phật vào vị trí đối tượng của lòng tin và của sự tôn thờ. Bởi thế mới thường phát biểu theo lối năng sở, "Tôi tin Phật, anh tin Chúa". Nói một cách tổng quát, câu nói với cấu trúc lưỡng cực, "tin nơi ...", giải thích thế nào là giáo tín. Năng sở, cấu trúc của giáo tín, chiếm ưu thế trong đời sống luân hồi của chúng sinh không những trong phạm vi sáu căn và sáu cảnh mà còn phổ cập khắp mọi lãnh vực phân đôi của tư duy phân biệt kàraṇa (tác động) và kàrya (kết quả tác động), như sinh và tử, nhân và quả, sinh khởi và hoại diệt, ... Chừng nào còn chấp thủ cái cấu trúc lưỡng cực năng sở, thời hành giả tin mình chỉ có khả năng thành Phật, trì giới tiêm tu, chẳng biết tự tâm là chơn Phật, tự tánh là chơn pháp. Ngài Phổ Chiếu viết trong Tu tâm quyết (Thích Đắc Pháp dịch): "Nếu nói ngoài tâm có Phật, ngoài tánh có pháp, chấp cứng tình này, muốn cầu Phật đạo, dù trải qua số kiếp như vi trần, đốt thân chặt tay đập xương ra tủy, chích máu viết kinh, ngồi mãi chẳng nằm, ngày ăn một bữa, cho đến đọc hết một đại tạng kinh, tu muôn ngàn khổ hạnh, chẳng khác nào nấu cát làm cơm, chỉ luống tự nhọc."

Tổ tín, trái lại, là cơ sở của đốn ngộ, không đối tượng hóa Phật và thường bày tỏ qua những phát biểu bội lý như "Gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ". Tổ tín chẳng có đối tượng.

Tổ tín không phải là lòng tin nơi mà là lòng tin của chư Tổ. Để giải thích ý nghĩa Tổ tín, cần sử dụng mô thức thể-dụng. Thể chỉ vào lý tánh, ở bên trong, và không có tướng trạng, dụng chỉ vào sự tướng, ở bên ngoài, và có tướng trạng. Mô thức thể-dụng biểu lộ tính cách bất tương ly của hai sự vật không dị biệt nhưng tuồng như cách biệt. Kinh Pháp Bảo Đàn ví quan hệ thể dụng như đèn và ánh sáng của nó: "Có đèn tức là sáng, không có đèn tức là tối. Đèn là cái thể của ánh sáng, ánh sáng là cái dụng của đèn. Tên tuy có hai mà thể vốn có một." Như vậy mục đích sử dụng mô thức thể-dụng là nhằm dứt bỏ vọng tưởng phân biệt bắt nguồn từ lối tư duy nhị biên như chủ/khách, phương tiện/cứu cánh, nhân/quả, khởi/diệt, và sinh/tử. Mô thức thể-dụng biểu tượng cách hiểu chữ tín là Tổ tín, hoàn toàn khác biệt với mô thức năng-sở biểu tượng cách hiểu chữ tín là giáo tín. Trong trường hợp giáo tín, Phật là đối tượng của lòng tin, trong trường hợp Tổ tín, Phật tức Tâm chúng sinh là thể, và tín là hoạt dụng của Tâm chúng sinh.

Trong Hải đông sớ, một trong ba tập chú giải *Luận Đại thừa khởi tín* có uy tín (hai tập kia do Pháp Tạng và Huệ Viễn soạn), Đạo sư Nguyên Hiếu, Triều tiên, luận chứng rằng mô thức thể-dụng được sử dụng trong *Luận Khởi tín* nhằm hòa giải mọi tranh chấp và thành tựu "Thông Phật giáo", một Phật giáo dung thông.

Nguyên Hiếu giải thích chữ tín căn cứ trên công thức thể-tướng-dụng: "Tín là một từ chỉ cho quyết định xác nhận một điều gì. Ở đây, tín là lý thật hữu; tin là tu thì có thể đạt được; tín là khi tu được thì có phẩm đức vô cùng. Trong đó, tín thật hữu là tự thể của tín thì to lớn, vì tin rằng hết thảy pháp vốn bất khả đắc; tức là tin rằng thật có pháp giới bình đẳng. Tín là có thể đạt được, tức là tướng của tín thì lớn, vì công đức

của các phẩm tính đầy đủ huân tập chúng sinh; tức là, tướng của tín được huân tập thì đạt đến chỗ quy nguyên. Tín có dụng của công đức vô cùng, là dụng lớn của tín, vì không có điều gì mà không làm. Ai phát khởi được ba thứ tín này thì có thể thâm nhập Phật pháp, phát sinh các công đức, vượt ra khỏi cảnh giới của Ma, đi đến Đạo vô thượng. Như bài kệ của Kinh nói: Tín là nguồn đạo, là mẹ của công đức, làm tăng trưởng hết thảy các thiện căn, trừ diệt hết thảy các nghi hoặc, thị hiện và khai phát Đạo vô thượng. Tín vượt lên cảnh của các loại Ma, thị hiện Đạo giải thoát vô thượng, là hạt giống không hư mục của hết thảy công đức, làm nảy sinh cây Bồ đề vô thượng. Tín có công đức vô lượng như vậy; y nơi Luận mà được phát tâm, vì vậy nói là khởi tín.” (T44n1844\_p0203a20-b04. Tuệ Sỹ dịch).

Theo trên, tín là quyết định xác nhận ba chân lý: (1) Nhất tâm thật hữu. (2) Tu thời có thể đạt được. (3) Tu được thời có phẩm đức vô cùng. Như thế tín có nghĩa là diệt trừ hết thảy nghi hoặc và tà chấp. Trong đoạn văn sau đây, Nguyên Hiều mô tả hai mối nghi hoặc tai hại nhất, nghi về chân lý tu hành (cảnh) và nghi về phương pháp tu hành (hành).

“Đại ý của Luận. Luận được viết không ngoài hai ý chính. Phân nửa trên thuyết minh sự hướng hạ để giáo hóa chúng sinh. Phân nửa dưới là nêu rõ sự hướng thượng để hồng truyền Phật đạo. Sở dĩ chúng sinh mãi mãi chìm đắm trong biển sinh tử, không nhắm hướng đến Niết bàn được, ấy chỉ do bởi nghi hoặc tà chấp. Cho nên, nay sự thiết yếu trong sự hướng hạ để giáo hóa chúng sinh là khiến cho chúng diệt trừ nghi hoặc mà xả bỏ tà chấp.

Phiếm luận nghi hoặc có lắm đường. Điều mà những người cầu Đại thừa có hai: 1. Nghi pháp, chứng ngại cho sự phát tâm. 2. Nghi môn, chứng ngại cho sự tu hành.



Nói nghi pháp, là nghi rằng pháp thể của Đại thừa là một hay là nhiều. Nếu nó là một, thể thì không có pháp dị biệt. Nếu không có pháp dị biệt, sẽ không có chúng sinh, Bồ tát vì ai mà phát thệ nguyện lớn? Nếu nó là nhiều, thể thì nó không phải là nhất thể. Vì không phải là nhất thể nên vật và ta thấy khác biệt riêng rẽ, vậy làm thế nào để có thể khởi lên đồng thể đại bi? Do nghi hoặc như vậy mà không thể phát tâm.

Nói nghi môn, hoài nghi rằng giáo môn mà Như lai thiết lập thì nhiều, vậy phải y vào môn nào để khởi sự phát tâm tu hành? Nếu y theo tất cả, thì không thể đồng loạt thâm nhập (đốn nhập). Nếu chỉ y trên một hay hai, thể thì bỏ cái nào, chọn cái nào? Do nghi như vậy nên không thể phát khởi tu hành.” (T44n1844\_p0204b6-10. Tuệ Sỹ dịch).

Nguyên Hiểu nhấn mạnh cần nương trên tín mà phát tâm tu hành. Tín, tu, và chứng không tách rời nhau: “Cho nên, ở đây để loại bỏ hai mối nghi ấy, lập một tâm pháp, mở ra hai cửa. Lập một tâm pháp là loại bỏ mối nghi đầu, thuyết minh Đại thừa chỉ có một tâm. Ngoài một tâm (Nhất tâm) không có pháp riêng biệt nào nữa. Nhưng do bởi có vô minh mà mê mờ cái Nhất tâm của chính mình, rồi làm trỗi dậy các con sóng, khiến trôi nổi trong sáu đạo. Mặc dù làm dậy con sóng sáu đạo, nhưng vẫn không ra ngoài biển Nhất tâm. Vì lẽ Nhất tâm bị lay động nên tác thành sáu đạo, do đó có thể phát nguyện lớn là vớt chúng lên. Sáu đạo không ngoài một tâm, cho nên có thể khởi đại bi đồng thể. Nghi được loại trừ như vậy, tâm lớn có thể được phát khởi.

Mở ra hai cửa (môn), là loại bỏ mối nghi thứ hai, thuyết minh các giáo môn tuy có nhiều, nhưng bước khởi đầu thâm nhập tu hành, không ngoài hai cửa. Y cửa Chân như (Chân như môn) mà tu chỉ hành. Y cửa sinh diệt mà khởi quán hành. Chỉ và quán cả hai cùng lúc vận chuyển, cùng lúc tu đủ cả

vạn hạnh. Đi vào bằng hai cửa này, có thể đi suốt tất cả mọi cửa. Mỗi nghi như vậy được loại trừ, nên có thể phát khởi tu hành.” (T44n1844\_p0204b10-27. Tuệ Sỹ dịch).

Dùng mô thức thể-dụng giải thích tên sách Luận Đại thừa khởi tín, Nguyên Hiểu không những thuyết minh ý nghĩa của Tổ tín mà còn xiển dương yếu chỉ của toàn bộ Luận. 'Đại thừa', 'chiếc xe lớn', tức Nhất Tâm hay 'Tâm chúng sinh', biểu tượng thể; 'tín' là dụng, tướng bên ngoài của Tâm chúng sinh. Đây là lời của Nguyên Hiểu: “Để kết luận: Đại thừa là thể của giáo thuyết nói đến trong tập Luận này: 'khởi tín' là hiệu dụng của Đại thừa. Tên Luận được chọn nhằm nói lên thể và dụng chẳng lìa nhau. Do đó mới gọi là Luận Đại thừa khởi tín.” (T44n1844\_p0203b5-7).

Như vậy, Nguyên Hiểu dẹp bỏ mô thức năng sở tức cấu trúc 'tín nơi ... ' và thay thế bằng mô thức thể-dụng. Tín Đại thừa hiểu theo nghĩa Tổ tín đơn giản là dụng của Nhất tâm. Do đó, Đại thừa khởi tín hay khởi đức tin Đại thừa cuối cùng có nghĩa là, 'Tâm tác dụng tự nhiên' hay 'Tâm bình thường', và đó chính là 'Tâm của tín'. Hay nói theo HT. Thích Trí Quang, tự tín Đại thừa là chính Tâm mình đây. Hai câu cuối Lời Cầu đảo (Invocation) ở đầu Luận, "Khởi Đại thừa chánh tín" (Phát khởi lòng chánh tín Đại thừa) và "Hữu pháp năng khởi Ma ha diển tín căn" (Có cái pháp phát khởi được tín căn Đại thừa), là bằng chứng xác nhận cách hiểu tên Luận theo mô thức thể-dụng là đúng. Tuy nhiên, các dịch giả tên tuổi như D. T. Suzuki, Y. Hakeda, R. Robinson khi dịch Anh ngữ 'Đại thừa chánh tín' hay 'Ma ha diển tín căn' trong hai câu này đều dịch là "faith in the Mahayàna; lòng tin nơi Đại thừa". Đối với các dịch giả này, Đại thừa là đối tượng của tín. Bởi vậy tên Luận được họ dịch theo mô thức lưỡng cực năng-sở là "The Awakening of Faith in Mahayàna". Dịch như vậy dẫn

đến sự hiểu sai lầm Phật giáo Đại thừa nói chung, tín Đại thừa nói riêng. Bởi vì theo mô thức năng-sở, tín có nghĩa là giáo tín. Niềm tin "Ta có thể thành Phật" thiết lập một hồ cách biệt hai cực là Phật và Ta không thích hợp với khung tư tưởng bất nhị của Phật giáo biểu tượng bởi mô thức thể-dụng. Do đó giáo tín không phản ảnh quan điểm triết lý căn bản của Phật giáo cho rằng Phật và chúng sinh, Niết bàn và luân hồi không một không khác.

Trong LỜI CẦU ĐẢO, *Luận Khởi tín*, tác giả nêu lý do tạo luận: "Trừ nghi hoặc, chán bỏ tà chấp, phát khởi lòng chánh tín Đại thừa." Thế nào là chánh tín Đại thừa? Theo Luận, tiêu chuẩn xác định chánh tín là "bất thối tín", đức tin không thoái chuyển. Vấn đề chính yếu Luận cần giải quyết là làm thế nào chuyển biến thối tín của bất định tụ (*aniyata ràsi*) thành bất thối tín của chánh định tụ (*niyata ràsi*). [Theo nghĩa thông thường, mọi người có thể chia ra ba nhóm (tụ): nhóm theo chánh pháp gọi là chánh định tụ, nhóm theo tà thuyết gọi là tà định tụ, và nhóm chưa theo bên nào gọi là bất định tụ. Trong trường hợp phát tâm, thời sự phát tâm đã cố định, đã vào dòng giống của Phật gọi là chánh định tụ; sự phát tâm chưa cố định, chưa vào dòng giống của Phật gọi là bất định tụ. *Luận Khởi tín* chỉ chia chúng sinh ra hai loại như vậy. Ngoài chánh định tụ ra thời toàn là bất định tụ cả. Bởi vì bất cứ chúng sinh nào cũng có Chân như và có sự huân tập của Chân như, nên thế nào đi nữa rồi ra cũng sẽ được đứng vào chánh định tụ. Như thế mới thật là chủ trương ai cũng có Phật tánh, ai cũng là Phật.] Nói cách khác, đây là vấn đề chuyển biến tín tâm (*sraddhà*) tức tâm của tín thành phát tâm (*citta utpàda*) tức tâm Bồ đề hay Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác (*Anuttara samyak sambodhi*).

Với người thuộc dòng bất định tụ có tín tâm, sự thoái chuyển đức tin luôn luôn có thể xảy ra vì căn tánh của hạng người này chẳng quyết định, tán thối không chừng. Trái lại, Tổ tín hiểu là giải ngộ, bao hàm một sự biến đổi sở y không thể đảo ngược, chuyển từ trạng thái bất giác sang trạng thái giải ngộ, tức đốn ngộ bản tánh cùng chư Phật không khác. Phương trình Tổ tín = Giải ngộ là then chốt để chứng minh sự hiện hữu của chánh tín bất thối mà hành giả thuộc chánh định tụ thành tựu viên mãn. Và lại Tổ tín, dụng của Nhất tâm, căn cứ sở y trên Chân như và lý duyên khởi cho nên không có vấn đề lui sút. Luận Khởi tín nói: "Những người thành tựu chánh tín mà phát tâm thời vào chánh định tụ, rốt ráo không thoái lui."

Tâm phát do thành tựu chánh tín Luận lược nói có ba thứ: trực tâm, quán thẳng chơn như pháp tánh; thâm tâm, nguyện làm các việc lành; và đại bi tâm, thệ độ tất cả chúng sinh. Vậy tín Đại thừa không tách rời hành và chứng và do đó có một cấu trúc ba lớp. Cấu trúc này có thể quan sát dưới cả hai khía cạnh, giáo tín và Tổ tín. Về mặt giáo tín, tín dẫn đến hành, và hành dẫn đến chứng. Về mặt Tổ tín, tín là hành và hành là chứng. Vì điểm then chốt ở đây là sự bất tương ly của tín, hành, và chứng, cho nên cả hai cách nhận thức xem tuồng đúng như nhau. Thật ra, nhận thức trên khía cạnh Tổ tín đúng hơn, theo quan điểm trọng yếu của tư tưởng Phật giáo là bản tánh thực tại không hai. Bởi vì thành tựu viên mãn Tổ tín thời lập tức giải ngộ, do đó, khi có Tổ tín, tu hành không phải bước sơ khởi dẫn đến ngộ mà là dụng của ngộ. Giáo tín phân cách chúng sinh và Phật, rồi tìm cách bắc cầu bằng phép tiệm tu. Phái đốn ngộ cho rằng hành giả dấu kiên trì bao nhiêu đi nữa cũng không lập được cái hồ đó vì thật sự nó không hiện hữu mà do vọng tưởng phân biệt tạo ra. Tiệm tu là một quá trình triển khai lời tư duy phân biệt, công dụng

hoãn lại sự giác ngộ vào ngày mai. Bởi vậy, theo phái đốn ngộ, tiệm tu mà y cứ trên giáo tín thời không bao giờ thành đạt đạo quả Đại thừa.

Nội dung của giác ngộ vì bất nhị nên không bao giờ có thể là một đối tượng, và vì không hệ vào thời gian và nhân duyên nên không bao giờ có thể là quả. Do đó nội dung của giác ngộ bất khả đắc, là Không. Bởi vậy hành giả lâm vào một thế nghịch lý nan giải: sự cầu mong thành đạt một thể nghiệm bất nhị hóa ra là vọng tâm phân biệt hai tướng. Thật vậy, cần hiểu tu hành theo hai nghĩa. Nghĩa thứ nhất đứng về mặt dụng, theo giáo tín, tu hành là phương tiện, chứng ngộ là cứu cánh. Cứu cánh ở đây là tìm cách đối tượng hóa tánh bất nhị hay Phật tánh thành đối tượng của sự tu hành. Nghĩa thứ hai đứng về mặt thể, theo Tổ tín, mê ngộ đồng một thể, Phật và chúng sinh không có hai tánh. Vì kinh nghiệm tự chứng tự ngộ không bằng vào những tương quan liên hệ với thời gian và nhân duyên cho nên những phương pháp tu hành tương quan liên hệ với thời gian và nhân duyên, như lễ bái, tụng niệm, du già, tọa thiền, hay bất cứ pháp môn nào khác, đều không thể là nguyên nhân phát sinh hay dẫn đến giác ngộ. Những phương pháp tu hành này duy trì tánh lương nguyên, hiện tại/vị lai, nhân/quả, trái với mục đích của chúng là nhằm giúp hành giả thành đạt chứng nghiệm bất nhị.

Tổ tín tin vào nguyên lý nhất thể: 'Phật và chúng sinh đồng một tánh'. Mọi phương pháp tu hành dẫn xuất từ nguyên lý nhất thể đều không nhằm mục đích đưa đến chứng ngộ. Nhưng không phải vì thế mà không cần thiết. Tại vì tu hành là phương cách tự nhiên bản giác tự hiện thành. Như vậy tu hành là biểu tượng tự nhiên của giác ngộ đúng theo cấu trúc thể-dụng của Tổ tín và đồng với chủ trương "tu chứng nhất như" của Đạo Nguyên theo phép chỉ quán đả tọa (shikan

taza): "Trong pháp Phật, tu tập và chứng ngộ đồng nhất. Bởi tại tu tập trong hiện tại là tu nơi sự chứng cho nên sơ phát tâm Bồ đề (Thị giác) tự nó là toàn giác, là tuệ giác vốn có (Bản giác). Do đó, ngay cả trong khi được hướng dẫn tu tập, hành giả được nhắc nhở đừng dự kỳ hành chứng riêng biệt, tại vì tu hành là trực chứng bản giác. Vì là đã chứng trong khi tu tập nên chứng ngộ là vô chung; vì là tu tập nơi sự chứng nên tu tập là vô tử." (Shòbògenzò; Chánh pháp Nhân tạng) Tuy nhiên chớ quên rằng tu nơi sự chứng còn gọi là "bản chứng diệu tu" thành tựu chỉ khi nào y cứ tu hành trên cơ sở Tổ tín.

Thế nào là tu tập y cứ trên cơ sở Tổ tín? Hãy lấy Bích quán làm thí dụ để giải thích. Bích quán còn gọi là Thiền Đạt Ma do Bồ đề Đạt Ma, tổ khai sáng Thiền Trung hoa, truyền sang cõi Đông Độ. Tổ đến Ngũ đài sơn trú tại Thiếu lâm tự, nơi đây trong chín năm trường, Ngài thực hành bích quán. Cần phải thông hiểu ý nghĩa "bích quán" vì toàn lịch sử Thiền tông có thể xem như thu góp những luận giải diễn nghĩa phép hành thiền bích quán. Seizan Yanagida, nhà nghiên cứu Thiền nổi tiếng ở Nhật, viết trong tập Zen shisò (Tur tưởng Thiền) do ông soạn: "Lịch sử Thiền Phật giáo là lịch sử của sự hiểu sai lầm và phán đoán không đúng danh từ 'bích quán'."

Lỗi lầm thường phạm là liên kết 'bích quán' với tư thể tĩnh tọa của các nhà tu Thiền. Quả 'bích' là vách, 'quán' là quán tưởng, và thường tọa Thiền các sư hay quay mặt nhìn vách Thiền đường. Tuy nhiên không có một quan hệ logic nào giữa 'bích quán' và ngồi ngó vách. Quán tưởng là thực hành Tổ tín, là tác dụng khởi ra từ diệu thể của Chơn tâm. Ngài Khuê Phong nói: "Tâm ấy rỗng rang mà thuần diệu, rực rỡ mà màu sáng, chẳng đến chẳng đi, thông suốt cả ba mé,

chẳng phải trong ngoài, suốt khắp mười phương. Chẳng sanh chẳng diệt, bốn núi nào có thể hại. Lìa tánh lia tướng, nào bị năm sắc làm mờ." (Chơn tâm trực thuyết. Phổ Chiếu soạn. Thích Đắc Pháp dịch). Bởi thế, không bắt buộc phải ngồi ngó vách, có thể nằm ngó trần, đứng ngó nền, hay đi mà quán tưởng. Nhưng tại sao các Tổ gọi là bích quán? Để hiểu tinh nghĩa của bích quán, hãy đọc đoạn văn sau đây trong bản Bốn quán hạnh chép trong *Truyền đăng lục*, quyển 30, coi như do Đạt Ma truyền lại (*Thiền luận*. D. T. Suzuki. Tập Thượng. Trúc Thiên dịch).

"Phạm vào đạo có nhiều đường, nhưng nói cho cùng không ngoài hai đường này, là lý nhập và hạnh nhập.

Lý nhập là nương theo giáo (kinh điển) để ngộ vào tông (yếu chỉ), tin sâu rằng tất cả sanh linh đều chung đồng một chân tánh, chỉ vì khách trần bên ngoài và vọng tưởng bên trong che lấp nên chân tánh không hiển lộ được. Nếu bỏ vọng theo chân (sả vọng quy chân), tinh thần ngưng trụ trong cái định bích quán (ngưng trụ bích quán) thời không thấy có ta có người, thánh phàm một bụi như nhau; nếu một mực kiên cố không lay chuyển, rốt ráo không lệ thuộc vào văn giáo (bất tùy văn giáo), đó là ngầm hợp với lý, hết tâm tưởng phân biệt. Tịch nhiên vô vi gọi là lý nhập.

Hạnh nhập là nói về bốn hạnh, ngoài ra các hạnh khác đều bao gồm trong ấy. Bốn hạnh là gì? Một là báo oán hạnh; hai là tùy duyên hạnh; ba là vô sở cầu hạnh; bốn là xứng pháp hạnh."

Theo đoạn văn trên, nếu xem quan hệ giữa lý nhập và hạnh nhập như là quan hệ giữa tín và thực hành tín, thời bích quán tác dụng như là khởi ra từ sự kết đồng lý nhập và hạnh nhập, hay tín và hành. Nói cách khác, nếu không tin tất cả sanh

linh chung đồng một chân tánh, thời bích quán không thể diễn ra, cũng như nếu không có bích quán thời bốn hạnh kể trên không thể thực hiện. Vậy Bốn quán hạnh có thể xem như bản văn giải thích sự tương quan giữa tín và hành. Theo cấu trúc thể-dụng, lý nhập như Tổ tín là thể, hạnh nhập như tu hành là dụng. Chung cánh tín hành bất tương ly và kết đồng trong một tác dụng duy nhất của bích quán. Như thế, bích quán bao gồm những yếu tố sau đây:

(1) Nhờ nương vào giáo (kinh điển) mà thâm tín tất cả chúng sinh đều chung đồng một chân tánh, chân tánh này chính là nội dung của giác ngộ.

(2) Bản Bốn quán hạnh cảnh cáo rằng đối với những người không có Tổ tín, chân tánh không hiển lộ được chỉ vì khách trần bên ngoài và vọng tưởng bên trong che lấp. Như vậy, "sả vọng quy chân" phải hiểu như là điều kiện tiên quyết để thực hành bích quán. Chớ hiểu lầm câu đó phát biểu cách thức thành tựu giáo tín, "Ta có thể thành Phật". Thật ra, "Bỏ vọng" có nghĩa là lìa bỏ giáo tín. Lý do: chừng nào còn giáo tín, "Ta có thể thành Phật", thời chưa khởi sự tu bích quán được.

(3) Trong Bản Bốn quán hạnh, phần mô tả đặc tính của bích quán kết thúc với câu "bất tùy văn giáo", rất ráo không lệ thuộc vào chữ nghĩa.

Nay xét đến chữ "bích quán". Ngay trước chữ này là câu "ngưng trụ", có nghĩa là 'trụ vững chắc'. Seizan Yanagida giải thích: "Chữ Hán 'ngưng trụ' [Nhật: giönen to shite] mô tả phẩm cách và thái độ của một người bỏ vọng theo chân, trụ vững chắc bất động trong trạng thái nhận thức tự và tha hay thánh và phàm nhất như và không lệ thuộc vào chữ nghĩa. Ngưng trụ mô tả sự ngạc nhiên của một người thấy



được bản tâm vừa mới phát ngộ. Trong tiếng 'ngưng trụ' có giọng cảm động của một người hiện đang trực diện tâm tánh chân thật, tâm tánh này vượt lên trên sinh và tử, trụ và diệt." (Zen shisò; Tư tưởng Thiền).

Trong văn chương Phật giáo, 'ngưng' thường chỉ vào trạng thái tâm tưởng không phân biệt, bất nhị. Vậy 'ngưng trụ' có thể hiểu là 'trụ cứng trong trạng thái vô phân biệt'. Với người phương Đông, 'bích' (vách) biểu tượng sự không thỏa hiệp, không thương lượng, và không thay đổi dù trong hoàn cảnh nào. Hơn nữa, vách nhìn thấy cả hai phía cùng một lúc cho nên biểu tượng tánh bất nhị và vô phân biệt. Vậy ngoài chữ 'bích' không có chữ nào thích hợp hơn để minh dụ 'ngưng trụ'.

Cuối cùng, 'ngưng trụ' còn có thể xem như biểu tượng khái niệm tín tâm (sraddhà) trong Phật giáo, vì có thể hiểu là 'kiên trụ với lòng tin quả quyết trong một trạng thái tâm tưởng bất nhị và vô phân biệt.' Như vậy, 'ngưng trụ quán' ghép hợp chữ 'ngưng trụ' có nghĩa là 'tin' hay 'trụ vững vàng' với chữ 'quán' tức hành quán tưởng để nói lên sự bất tương ly của tín và hành. Do đó, toàn câu 'ngưng trụ bích quán' có nghĩa là 'kiên trụ với lòng tin quả quyết trong trạng thái tâm tưởng bất nhị giống như một bức vách.'

Yanagida giải thích rất có ý vị chữ 'bích quán' bằng cách dịch ra Nhật ngữ là kabe ga miru, có nghĩa là 'vách quán' chứ không phải 'ngó vách' theo cách hiểu thông thường. Nhưng 'vách quán thấy gì?' Ông trả lời, 'thấy tánh Không của mọi sự vật, thấy tánh Không của tự và tha.' Theo Yanagida, bích quán là bất cứ phép quán tưởng nào trong đó tâm trụ vững chắc như một bức vách, không quan tâm đến tư thế hay nơi chốn thực hành. Đúng là ý nghĩa thâm diệu của bích quán do

tổ Đạt Ma truyền, được diễn tả trong đoạn văn sau đây Truyền đăng lục trích dẫn lại (*Thiền luận*. Tập Thượng).

"Sư (Đạt Ma) ban đầu ở chùa Thiếu lâm chín năm, vì nhị tổ (Huệ Khảm) nói pháp chỉ dạy rằng:

Ngoài dứt chur duyên,  
Trong không toan tính.  
Tâm như tường vách,  
Mới là nhập đạo."

Nói cách khác, bích quán không phải là một phép quán tưởng riêng biệt. Bích quán đề ra những tiêu chuẩn chánh quán và chơn tu, gồm có: (1) Tổ tín, một lòng tin sâu tất cả chúng sinh đều chung đồng một chân tánh; (2) một trạng thái tâm như tường vách, nghĩa là, kiên trụ trong một trạng thái tâm tưởng không phân biệt, bất nhị; và (3) thường xuyên tỉnh thức tu bốn hạnh trong đời sống hằng ngày.

### **Công án: Tiến trình động lực của Tổ tín.**

Mặc dầu thường được coi như một tĩnh trạng, thuần túy khẳng nhận, tín hiểu theo nghĩa bất thối Tổ tín thật ra rất linh hoạt, có một kết cấu đầy động lực đủ hoạt động tính trong đó. Cấu trúc năng động này là một tiến trình dịch hóa pháp tạo nên bởi sự căng thẳng giữa khẳng nhận và phủ nhận, giữa tín và nghi. Như các Thiền sư nói: "Có tín thời có nghi", cái nghi luôn luôn ở sẵn trong tín. Điều này thấy rõ trong sự tu tập công án.

Nếu quả thật "Ta là Phật", thời tại sao còn phải tu tập? Hành giả luôn luôn đương đầu với sự xung đột trọng yếu giữa thối tín của bất định tụ và bất thối tín của chánh định tụ. Ngược lại bất thối Tổ tín của chánh định tụ khẳng nhận "Ta là Phật", giáo tín hay thối tín của bất định tụ quả quyết □ Ta có thể thành Phật□, tức mặc nhiên chấp nhận "Ta không phải là

Phật” hay “Ta là một chúng sinh”. Do đó, giáo tín biểu tượng trạng thái nghi ngờ hay phủ nhận, đối lập dịch hóa của Tổ tín hay trạng thái khẳng nhận. Dẫu không thể chối bỏ Tổ tín “Ta là Phật”, hành giả vẫn đỉnh ninh “Ta không phải là Phật”. Làm thế nào để giải quyết một mâu thuẫn nội tại như vậy giữa hai cực, tín và nghi, khẳng nhận và phủ nhận?

Thiền đề ra lối tu tập công án để giải quyết mâu thuẫn nội tại đó chẳng phải bằng cách hướng trọng tâm vào cực này hay cực kia, mà bằng cách kiên trì khuấy động mãnh liệt tánh lương cực theo một tiến trình thám sách cần cầu không gián đoạn. Như vậy phân tích quá trình tu tập công án sẽ giúp thông hiểu cơ cấu động lực của Tổ tín. Trong Thiền yếu, một tập sách dạy Thiền rất có ảnh hưởng của Thiền sư Cao Phong (1326-1396), ba yếu tố cần thiết để thành tựu tu tập công án được nêu ra:

“Yếu tố thứ nhất là đại tín như đang ngồi trên núi Tu Di; yếu tố thứ hai là quyết tâm như kẻ gặp người thù giết cha muốn tức khắc ra tay hạ ngay đối thủ; yếu tố thứ ba là miên man với một dấu hỏi to tướng đặt trong tâm trí như đang thực hành công việc quan trọng nhất đời tại một nơi đen tối.”

Thiền sư Philip Kapleau trình bày và sắp đặt lại thứ tự ba yếu tố ấy trong tập sách Ba trụ Thiền (The three pillars of Zen) của ông như sau.

“Trong ba yếu tố cần thiết để thực tập Thiền thành công, yếu tố thứ nhất là đại tín căn. Không đơn giản là chỉ có lòng tin. Chữ Hán 'căn' có nghĩa là rễ cây, 'tín' là tin. Như thế 'đại tín căn' hàm nghĩa một lòng tin bắt rễ chặt và sâu, không di chuyển được, giống như một cây lớn hay một tảng đá khổng lồ ... .. Yếu tố thứ hai là đại nghi đoàn ... .. Đây là mối nghi tình không để tâm thần ta yên ổn ... .. cường độ mãnh liệt của

nghi tâm do đó tỉ lệ thuận với độ lớn của tín tâm ... .. Trong Thiền, 'nghi' không có nghĩa hoài nghi mà là một trạng thái bồn chồn bất an, một tinh thần căng thẳng bị thôi thúc dọ hỏi, tự vấn liên hồi với cường độ mãnh liệt. Do nghi tình mà tự nhiên khởi sinh yếu tố thứ ba, đại phần chí. Đó là sự quyết tâm quét sạch mọi điểm nghi ngờ bằng cách dốc hết năng lực và ý chí.”

Dấu phát biểu ba yếu tố nói trên theo cách nào đi nữa chúng vẫn biểu lộ một ý nghĩa rất rõ ràng là Thiền bao hàm một sự xung đột dữ dội giữa tín và nghi, giữa khẳng nhận và phủ nhận. Kapleau quả đã làm sáng tỏ ý nghĩa Thiền của 'nghi' khi bảo 'nghi' là tinh thần dọ hỏi liên hồi chứ không có nghĩa là ngờ vực, hoài nghi. Nhưng chớ theo cách trình bày của Kapleau mà lầm tưởng tinh thần dọ hỏi đơn giản chỉ là thời khoảng thứ hai của dịch hóa pháp đối lập với đại nghi. Thật ra, tinh thần dọ hỏi hay cái dấu hỏi to tướng đặt trong tâm trí là thời khoảng thứ ba của dịch hóa pháp, kết quả của trạng thái căng thẳng giữa tín và nghi, giữa khẳng nhận và phủ nhận đúng theo phát biểu của Cao Phong.

Xét trên phương diện tu tập công án, Tổ tín là do ba yếu tố, đại tín, đại nghi, và đại phần chí, kết cấu làm nguyên nhân khởi động tinh thần thám sách gọi là “khở cầu” của Thiền giả. Do đó Tổ tín không phải là một trạng thái tĩnh, đơn thuần khẳng nhận, mà là một trạng thái căng thẳng giữa hai cực, khẳng nhận và phủ nhận, tín và nghi, hay nói theo Vô Môn (1183-1260), là thời khoảng “vừa dẫm hữu vô” [Vô Môn Quan, công án thứ nhất “Con chó của Triệu Châu”, kệ tụng: Con chó Phật tánh/ Nêu trọn chánh lệnh/ Vừa dẫm hữu vô/ Vui thay mất mạng.//] Động lực Tổ tín là cái tâm “khở cầu” của hành giả thúc đẩy không ngừng sự diễn biến tiến trình dịch hóa pháp tín-nghi, trong đó nghi không hủy hoại

tín, trái lại tác dụng như nhiên liệu đốt ngọn lửa chánh tín cao hơn và sáng hơn. Toàn thể nhân cách, thân và tâm, đem hết sức mạnh bình sinh giữ vững mỗi nghi tình lớn đối với ý nghĩa cứu cánh của công án “Làm thế nào Ta có thể cùng một lúc vừa là Phật vừa là một chúng sinh mê muội?”

Cái nghi tình tất phải có ấy căn cứ trên niềm tin quyết liệt là mọi và mỗi cá thể đều có thể hiện chứng được Phật tánh. Nghi tình được giữ vững nơi hành giả không ngoài cái Phật tánh tự xác nhận lấy chính nó. Hiện chứng Phật tánh là nguyên nhân tạo ra và lôi kéo mạnh cái tâm “khổ cầu” của hành giả. Tham công án là một kinh nghiệm sống động bao hàm sự vận dụng toàn thể thân và tâm trong nỗ lực thám sách cần cầu. Hành giả thường được khuyến khích nỗ lực thể nhập công án, nghĩa là trở thành một với công án bằng cách không ngắt liên hồi lặp đi lặp lại một cách đều đặn nghi vấn “Làm thế nào Ta có thể cùng một lúc vừa là Phật vừa là một chúng sinh mê muội?” Sự thành khẩn chuyên tâm tập trung tất cả năng lực sẵn đuôi truy cầu ý nghĩa của câu hỏi in đậm công án vào trong tâm thức, khiến công án, đối tượng sẵn đuôi truy cầu của tâm trí, trở thành tâm trí sẵn đuôi truy cầu công án. Đến một lúc, chẳng cần dụng công công án luôn luôn hiện tiền trước con mắt của tâm, mọi ý niệm, xúc cảm, và tưởng tượng đều đoạn dứt. Cuối cùng hành giả đột nhiên tự giác nhận thấy tất cả công cuộc tìm hiểu ý nghĩa công án và phương cách tự phản ứng trước sự bất lực thể nhập công án đều là hành tích hoạt dụng của công án diễn tiến ngay trong thân và tâm của mình. Đây là điểm rất khó trình bày và thuyết giải. Công án không chỉ là một đối tượng mà còn là hoạt dụng chủ quan của tâm trí nhằm thông đạt công án. Ngay hành giả đang tham cứu công án chính là công án. Thể nghiệm như vậy tức là đã tiêu giải công án, “đi vào cửa khẩu của pháp không hai”. Theo Lời bàn của Vô Môn trong công

án 'Con chó của Triệu Châu' ghi lại sau đây thời đó là cảm giác của hành giả khi “lọt qua cửa Tổ”.

“Tham Thiên phải qua lọt cửa Tổ, diệu ngộ phải dứt tuyệt đường tâm. Cửa Tổ không lọt, đường tâm không dứt thì cũng như bóng ma nương nhờ cây cỏ.

Thử hỏi cửa Tổ là gì? Chỉ một chữ Không chính là cửa ấy, bèn gọi là Vô Môn Quan của Thiên tông vậy. Qua được cửa ấy, chẳng những thấy được Triệu Châu mà còn cùng các Tổ xưa, nắm tay chung bước, thâm sâu giao kết, cùng một mắt mà thấy, một tai mà nghe. Há chẳng thú sao? Há chẳng ai muốn qua cửa ấy sao?

Hãy tận dụng ba trăm sáu mươi xương cốt, tám vạn bốn ngàn lỗ chân lông, vận dụng cả thân tâm khởi thành một mối nghi, tham thẳng chữ Không là Không theo nghĩa trống rỗng, chớ nên cho Không là không theo nghĩa có, không. Như nuốt phải hòn sắt nóng, muốn nhả mà nhả không ra. Bỏ hết cái biết tệt hại trước kia, lâu ngày thành thuần thực, tự nhiên trong ngoài thành một khối. Như kẻ cầm nằm mộng chỉ mình mình hay.

Bỗng nhiên bộc phát, trời kinh đất chuyển, như đoạt được vào tay thanh đại đao của Quan Vũ, gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, dừng dừng với bờ sinh tử, rong chơi chốn lục đạo, tử sinh.

Vậy thử hỏi làm sao nghiền ngẫm? Hãy dùng hết sức lực mà nêu chữ Không ấy. Nếu chẳng gián đoạn, khác nào ngọn đuốc Pháp, mới châm nhẹ đã cháy bùng.” (Vô Môn Quan. Vô Môn Huệ Khai. Trần Tuấn Mẫn dịch và chú)

Tiến trình động lực của Tổ tín thể hiện trong sự tu tập công án có thể mô tả theo dạng tứ cú khẳng định của Trung luận. Đây là bài tụng tứ cú khẳng định XVIII.8: “Hết thấy mọi pháp đều thật, hay phi thật,/ hay vừa thật vừa phi thật,/ hay không phải thật không phải phi thật./ Đó chính là giáo pháp của chư Phật”.

Câu cuối của bài tụng xác nhận những mệnh đề khẳng định trong bốn thiên kiến chính là lời dạy của chư Phật. Nói như vậy có nghĩa khẳng định ở đây tương ứng với phần hậu đắc của Vô phân biệt trí, sau khi ngôn ngữ đã được thanh lọc bằng phủ định qua phần gia hành của Vô phân biệt trí. Nói cách khác, đây là ngôn ngữ của Bồ tát sau khi thể nghiệm giác ngộ tối thượng trở lại hoạt động trên thế gian, thiện dụng ngôn ngữ và luận lý của thế gian để hướng dẫn chúng sinh thể nghiệm Phật tánh.

Tứ cú Trung quán mô tả một cách đầy đủ mối quan hệ giữa hai đế, Chân đế và tục đế. Thiên kiến đầu khẳng định “Hết thấy mọi pháp đều thật” là đứng trên phương diện tục đế. Thiên kiến thứ hai khẳng định “Hết thấy mọi pháp đều phi thật” là đứng trên phương diện Chân đế. Thiên kiến thứ ba khẳng định “Hết thấy mọi pháp đều vừa thật vừa phi thật” là đứng trên phương diện Nhị đế. Thiên kiến cuối cùng khẳng định “Hết thấy mọi pháp đều không phải thật không phải phi thật” là theo quan điểm của hành giả thành đạt tuệ quán đặc biệt trực chỉ tánh Không.

Trường hợp Tổ tín cũng vậy. Theo tục đế thiên kiến thứ nhất khẳng định “Ta là một chúng sinh”. Theo Chân đế thiên kiến thứ hai khẳng định “Ta là Phật”. Trên phương diện Nhị đế thiên kiến thứ ba khẳng định “Ta vừa là Phật vừa là một chúng sinh”. Thiên kiến cuối cùng khẳng định “Ta không phải Phật không phải chúng sinh” là theo quan điểm của

người hằng sống với trí tuệ Phật thấy rõ tất cả chi là danh tự giả tướng.

Vì tất cả pháp là duyên khởi nên chúng vô tự tính, là Không. Theo tục đế, chúng Có vì chúng là duyên dĩ sinh. Theo Chân đế, chúng Không. vì chúng là do duyên sinh. Như vậy, cái Có theo tục đế cũng là cái Không theo Chân đế. Do đó Nhị đế, Chân đế và tục đế, là bản tính hai mặt của các đối tượng nhận thức. Trung luận mô tả Chân đế không những là sở y của tục đế mà hơn nữa chính là bản thể của tục đế. Vậy quan hệ giữa hai đế là quan hệ theo mô thức thể-dụng. Căn cứ trên cấu trúc thể-dụng để giải thích, thời Tổ tín “Ta vừa là Phật vừa là một chúng sinh” liên hệ một mặt với thế giới giải thoát của Phật và mặt khác với thế giới luân hồi của chúng sinh. Như thế Tổ tín chính là Trung đạo, xa lia hết thảy mọi cực đoan.

### **Tín và Chứng trong Hoa nghiêm.**

Kinh *Hoa nghiêm*, nói một cách đơn giản, là bộ kinh nghiên cứu về Pháp giới và cách phát khởi trí tuệ để thể nhập Pháp giới. Trong Pháp giới có lý sự vô ngại và sự sự vô ngại. Lý sự vô ngại có nghĩa là mỗi pháp bao gồm toàn thể các pháp, sự sự vô ngại có nghĩa là các pháp hỗ tức hỗ nhập. Hỗ nhập bởi vì chúng là duyên khởi. Duyên khởi thời vô tự tính nên chúng hỗ tức. Do các pháp đồng thời hiện khởi và bao hàm dung nạp lẫn nhau cho nên “Một là trong Tất cả” và “Tất cả là trong Một”. Mặc dầu tất cả pháp hỗ tương nhiếp nhập không ngăn ngại đối với nhau, chúng vẫn duy trì trọn vẹn cá biệt tính trong tự thân, phân lập và đối đầu lẫn nhau.

Pháp giới Hoa nghiêm thường được ví như mạng lưới bằng các hạt châu của trời Đế Thích. Mỗi hạt châu vừa phản chiếu



vừa bị phản chiếu bởi mỗi và mọi hạt châu kia, như vậy mỗi hạt châu hiện ảnh tất cả toàn bộ mạng lưới hạt châu, thi thiết lý sự vô ngại, và hiện ảnh tất cả các hạt châu khác, thi thiết sự sự vô ngại. Trong mỗi tấm lưới phản chiếu, lại có vô số hạt châu và mỗi hạt châu đó lại cũng phản chiếu toàn bộ mạng lưới. Quá trình phản chiếu lẫn nhau tăng gia trùng trùng vô tận, biểu tượng toàn thể mọi tương quan giao thiệp hỗ tức hỗ nhập, dung thông vô ngại của tất cả hiện tượng trong vũ trụ.

Trong Hoa nghiêm, duyên khởi có nghĩa là hiện khởi hỗ tương nhiếp nhập vô ngại. Vì là duyên khởi nên bản thể và hiện tượng bao hàm dung nạp lẫn nhau, đồng và dị trở thành hòa hợp, Lý và Sự hỗ tức hỗ nhập. Phép quán “Lý Sự viên dung vô ngại” làm sáng tỏ ý nghĩa Tổ tín “Ta là Phật”. Vì Lý Sự dung thông nên mọi pháp đều là Phật. Để quảng diễn công thức này, các học giả Hoa nghiêm bày ra thuyết tánh khởi. Nói ngắn gọn, tánh khởi mô tả mọi sự vật trong Pháp giới đều là dụng của Phật. Danh từ Tánh khởi mượn từ nơi đề mục của Phẩm 32: “Bảo vương Như Lai tánh khởi chương”, bản dịch Hoa nghiêm 60 quyển của Phật đà bạt đà la (Buddhabhadra), xuất hiện sớm nhất là trong Đại thừa Nghĩa chương của Huệ Viễn. Trong đó, chữ “tánh” trong “tánh khởi” chỉ tánh thường hằng bất biến, và tánh thường hằng bất biến lại chỉ vào Như Lai tạng tánh. Về sau, Trí Nghiễm (602-668), Nhị Tổ Hoa nghiêm tông, giải thích tánh khởi là bất khởi: “Tánh khởi là sự thuyết minh về pháp giới của Nhất thừa, cùng cực biên tế của duyên khởi, cứu cánh của bản lai, vượt ngoài mọi tu tập tạo tác. Vì sao? Vì ly tướng. Khởi từ trên đại giải, đại hành, ở trong tâm bồ đề vốn vượt ngoài phân biệt; đó là khởi. Do tánh duyên khởi (do duyên mà khởi tánh) nên nói là khởi. Khởi tức là bất khởi.

Bất khởi chính là tánh khởi.” (T 1870:45. 580c5-8. Tuệ Sỹ dịch).

Khởi tức bất khởi, sinh tức vô sinh. Vô sinh (*anutpàda*), một trong những ý niệm căn bản nhất của Phật giáo Đại thừa, có thể diễn tả bằng những từ ngữ tương đương, như Không (*sūnyatà*), vô tự tính (*asvabhàva*), bất nhị (*advaita*), thực tế (*bhūtakoti*), Niết bàn (*Nirvana*), vô tướng (*animitta*), vô nguyện (*apranihita*), v.v... Các nhà Đại thừa cho rằng □ nhất thiết pháp vô sinh □ (tất cả sự vật là vô sinh) vì lẽ đơn giản là khi tính cách hiện hữu của một sự vật không thể khái niệm và nhận thức được, xa lìa mọi hình tướng ngôn ngữ, văn tự, và tâm duyên, duy chỉ nhờ vào cách tu đạo, dùng trực quán mà thể nghiệm, thời không còn cách nào khác để mô tả sự hiện hữu của sự vật ngoài cách gọi nó là vô sinh. Vô sinh tức là đã vượt qua thế giới được kiến thiết bằng lưỡng nguyên tính. Nói đơn giản hơn, vô sinh không thuộc phạm trù nào có chứa mâu thuẫn, đối đãi, và tương phản. Đương lúc tất cả các sự vật duyên khởi sinh ra, nếu trực nhận chẳng thấy có chút pháp nào sinh mà vẫn an trụ mãi mãi nơi pháp giới tính bất sinh bất diệt thời đó là nhờ chứng được vô sinh pháp nhẫn. Đây là lúc Bồ tát bước vào đệ Bát địa, gọi là Bất động địa. Trí Nghiêm sử dụng cấu trúc thể-dụng chỉ cho thấy mỗi một pháp là một dụng của Phật, Phật hiểu theo nghĩa là thực tại cứu cánh vô sinh, và giải thích trong danh từ tánh khởi, tánh là thể, là Tâm địa và khởi là tướng hay dụng của Tâm địa.

Trong bản chuyên luận *Vọng tận hoàn nguyên quán*, Pháp Tạng dùng thí dụ sóng và nước trong Khởi tín luận để mô tả quan hệ giữa Chân như và thế giới hiện tượng. Pháp Tạng ví Chân như như tánh phản chiếu của đại hải. Do gió cảnh thổi nên sóng thức nổi dậy. Đạt được ngoại cảnh vốn không thời

biển tâm tự vắng lặng. Tâm cảnh đều lặng thời việc gì cũng sáng tỏ, ví như biển cả lặng gió thời vạn vật đồng loạt in bóng rõ ràng.

Nương thí dụ sóng và nước, nhân gió (duyên) mà sóng (hiện tượng) dấy khởi, Pháp Tạng giải thích sự sinh khởi thế giới hiện tượng là do Chân như không hoàn toàn ngưng nhiên tĩnh tại mà tùy duyên sinh khởi hiện tượng. Đó là thuyết Chân như duyên khởi, còn gọi là Như Lai tạng duyên khởi hay tánh khởi. Ở đây Pháp Tạng hiểu “tánh khởi” theo nghĩa 'lý sự vô ngại': Tánh khởi chỉ vào tác dụng của Tâm (Lý) làm sinh khởi thế giới hiện tượng (Sự). Như thế, thế giới hiện tượng là biểu tượng của Tâm, và vì bản tánh của Tâm là thanh tịnh, tự tánh thường trụ, nên do đó mà toàn thể thế giới hiện tượng xuất sanh từ Không đúng theo quan niệm lý sự vô ngại.

Tuy nhiên, Pháp Tạng không xem thuyết Chân như duyên khởi là căn bản hợp lý và thích ứng để tựa vào đó mà giải thích triết lý về Thiền. Lý do: Theo thuyết này, Chân như hay Pháp giới, bản thể của vạn hữu, tuy là một toàn thể cụ túc, tự tác tự thọ, tự tạo tự sinh, thế mà phải đợi duyên mới sinh khởi hiện tượng. Lại nữa, thuyết này không cắt nghĩa được quan điểm nhận thức phát xuất từ Thiền quán cho rằng vạn vật đồng nhất trên cơ bản và chỉ hiện hữu trong thể tương giao vô tận. Trong Ngũ giáo chương, Pháp Tạng tìm cách giải thích tại sao và như thế nào vạn hữu hiện khởi hỗ tương nhiếp nhập vô ngại.

Trở lại với thí dụ sóng và nước, nên biết thêm rằng Nguyên Hiểu, một luận sư người Triều Tiên, lưu ý chúng ta hai điểm. Một, gió vô minh không có chỗ bắt đầu, bởi vậy không thể bảo rằng có một lúc nước ngưng nhiên tĩnh tại trước khi chuyển động dậy sóng. Hai, toàn thể khối nước chuyển động

chứ không có khối nước nào bên dưới nằm yên mà chỉ có mặt nước bên trên dậy sóng. Do đó, nước và sóng không rời nhau, động và tĩnh cùng một nguồn (tánh ướt). Trong không gian thời tương tức, trong thời gian thời tương nhập, nghĩa là đồng thời đốn khởi, hỗ tương y tồn. Hiểu như vậy tức là nhìn Pháp giới theo một công thức mới, khác với lối nhìn theo cấu trúc thể-dụng. Đó là công thức Một và Nhiều hỗ tức hỗ nhập, hay Một tức Tất cả, Tất cả tức Một, mà Pháp Tạng tìm cách chứng minh. Quan niệm viên dung và đồng khởi của vạn hữu gọi là thuyết Pháp giới Duyên khởi. Pháp giới Duyên khởi là sự sự vô ngại pháp giới. Ưu thế của nó đối với lý sự vô ngại pháp giới chính là do chứng nghiệm được thành phần là toàn thể, Một là Tất cả. Danh từ Tánh khởi trong trường hợp Pháp giới duyên khởi chỉ vào sự hiện khởi hỗ tương nhiếp nhập vô ngại của vạn hữu, của Chân như và thế giới hiện tượng, của Pháp giới và Thế gian giới không cần ngoại duyên, đặc biệt là không cần gió vô minh. Trong thế giới ánh sáng thời ánh sáng là nguồn phát sinh ra chính nó.

Sự sự vô ngại pháp giới tương quan liên hệ như thế nào với tín, hành, và chứng? Theo kinh Hoa nghiêm, từ tín thành tựu phát tâm tới viên mãn Bồ đề tâm Bồ tát phải trải qua 52 địa vị tu hành gồm có: Thập tín, Thập trụ, Thập hạnh, Thập hồi hướng, Thập địa, Đẳng giác, và Diệu giác. Vì Pháp giới viên dung vô ngại nên 52 hạnh vị hỗ tương nhiếp nhập không ngăn ngại, và mỗi hạnh vị vẫn giữ tính cách cá biệt của nó. Vì viên dung có nghĩa là nhân gồm biến quả và quả thấu nguồn nhân cho nên giai vị thứ nhất tín thành tựu sơ phát tâm đồng thời là giai vị chứng ngộ thứ 52, Diệu giác. Tuy nhiên hành giả vẫn phải tu hành đầy đủ bốn phần, tín, giải, hành, chứng, của Phật đạo gồm 52 hạnh vị ấy.

Để giải thích quá trình 52 giai vị của Bồ tát, Tông Mật và

Phổ Chiếu triển khai thuyết Đốn ngộ tiệm tu theo trình tự ba bậc, giải ngộ, tiệm tu, và chứng ngộ. Giải ngộ là đốn ngộ ngay khi phát khởi Tổ tín, “Ta là Phật”. Thuyết này được minh chứng bằng cuộc hành trình cầu học của Thiện Tài Đồng tử trình bày trong Phẩm Nhập Pháp giới, phẩm cuối cùng của kinh.

Trong kinh *Hoa nghiêm*, hầu như trang nào cũng dính đến tín, nhưng có sáu Phẩm được nói rõ là thuộc pháp hội Thập tín, hội thứ hai trong chín hội, được giảng tại điện Phổ Quang Minh. Hội chủ là Bồ tát Văn Thù, Bồ tát của Đại trí, tượng trưng cho nhân tu là lòng thành tín chân thật và quả tu là trí huệ Bát nhã. Sáu Phẩm ấy là: Phẩm 7: Như Lai Danh hiệu; Phẩm 8: Tứ Thánh đế; Phẩm 9: Quang Minh Giác; Phẩm 10: Bồ tát vấn minh; Phẩm 11: Tịnh hạnh; Phẩm 12: Hiền Thủ. Ba Phẩm 10, 11, và 12 luận bàn về tín trên quan điểm giải, hành, và chứng theo tông chỉ Hoa nghiêm. Các Phẩm 7, 8, và 9 giải thích theo thứ tự thân, khẩu, và ý của đức Phật, nhấn mạnh sự giác ngộ của đức Phật là nội dung của tín. Chủ điểm của ba Phẩm này là tín và chứng bất tương ly. Nội dung của tín được trình bày trong Phẩm 9.

Lý Thông Huyền phân tích Phẩm 9 như sau: “Phẩm này có tên là 'Quang Minh Giác'. Mục đích là thuyết minh nhân, mà ở đây nói về giai đoạn Thập tín, từ dưới dấu bánh xe nơi bàn chân Như lai phóng ra ánh sáng rọi khắp mười phương. Đầu tiên nói, một cõi Ba nghìn đại thiên. Kế đến, rộng lớn thêm, cho đến hư không giới pháp giới bất khả thuyết. Mục đích là thuyết minh về vô tận, khiến cho những ai có tín tâm thì tâm được mở rộng đến vô tận, vô ngại, đồng đẳng với hư không giới pháp giới. Nói rõ Pháp thân, Trí thân của chính mình, cùng nguyện và hành, cũng đều đồng đẳng như vậy. Vì nơi

nào được ánh sáng rọi đến, nơi đó tín tâm được giác ngộ, khiến cho tu hành. Do nhân duyên này mà tên của Phẩm được gọi là 'Quang minh giác'. Những ai tu hành, mỗi mỗi dõi theo ánh sáng mà quán chiếu cả mười phương, cho đến khi tâm năng quán cũng cùng tận, tức là đồng một thể với Pháp thân. Vị đã nhập tín tâm, với sơ tâm nhập thập trụ, mỗi mỗi dõi theo ánh sáng của mây, đèn, bảo sắc, quán nội tâm và các phương sở, một cách tổng thể khiến cho tâm và cảnh không có trong, ngoài, trung gian, như vậy mới có thể nhập phương tiện tam muội, đi vào cửa pháp Thập trụ. Nếu quán ánh sáng của bảo sắc như vậy mà không thành tất cả biển nguyện của Phổ Hiền, thì cũng không thể thành thần thông lực, đại dụng của chư Phật.” (*Hoa nghiêm kinh luận*. Tuệ Sỹ dịch).

Hào quang Phật phóng từ lòng bàn chân diễn đạt pháp tu căn bản của hành giả. Theo Phẩm 9, từ hai lòng bàn chân Phật phóng ra trăm ức đạo hào quang chiếu khắp tam thiên đại thiên thế giới. Cứ mỗi một cõi được chói sáng thời có một chúng hội đạo tràng của Phật, và có vô số Bồ tát hiện ra tham dự. Đứng đầu mỗi chúng hội ấy là ngài Văn Thù, người thay Phật trong pháp hội này dạy đại chúng về pháp Thập tín, pháp khởi phát tâm bồ đề, một giai vị quan trọng trong quá trình thể nhập Pháp giới.

Theo Lý Thông Huyền, hào quang Phật phóng ra làm trở dậy lòng tin và thúc đẩy tu hành. Như vậy, nội dung của tín là quang minh của đức Phật. Có tín tâm thời thấy được quang minh của đức Phật chiếu vô tận, cùng hư không, khắp pháp giới, tất cả thế giới ở mười phương. Do đó tâm được mở rộng đến vô tận, vô ngại, đồng đẳng với hư không giới pháp giới, tất cả thế giới ở mười phương. Đối với Lý Thông Huyền tín là thể nghiệm quang minh của đức Phật, nội dung

của tín, trong tam muội, và là điều kiện để tu mười điều hạnh nguyện rộng lớn của Phổ Hiền: “Một là lễ kính các đức Phật. Hai là khen ngợi đức Như Lai. Ba là rộng sắm đồ cúng dường. Bốn là sám hối các nghiệp chướng. Năm là tùy hỷ các công đức. Sáu là thỉnh đức Phật thuyết pháp. Bảy là thỉnh đức Phật ở lại đời. Tám là thường học đời theo Phật. Chín là hằng thuận lợi chúng sinh. Mười là hồi hướng khắp tất cả.” (Phẩm 40: Phổ Hiền hạnh. Kinh *Hoa nghiêm*. HT. Thích Trí Tịnh dịch) Giác ngộ được như Phật chỉ khi nào trọn đủ các hạnh nguyện hải của Bồ tát Phổ Hiền. Các hạnh nguyện hải của Bồ tát Phổ Hiền thành tựu viên mãn chỉ khi nào có tín tâm bất thoái chuyển.

Kinh *Hoa nghiêm* thuật lại sự giác ngộ trong ba truyện khác nhau: giác ngộ của đức Tỳ Lô Giá Na (Vairocana), giác ngộ của Bồ tát Văn Thù, và giác ngộ của Thiện Tài Đồng tử. Nói cách khác, kinh mô tả sự giác ngộ của một vị Phật, một vị Bồ tát, và một người thường. Sự giác ngộ của đức Tỳ Lô Giá Na được thuật lại là ở trong Bồ đề Đạo tràng ngồi dưới gốc bồ đề gần thành Già da là nơi đức Phật Cồ Đàm thành đạo; sự giác ngộ của Bồ tát Văn Thù là ở tại điện Phổ Quang Minh; và sự giác ngộ của Thiện Tài Đồng tử thời ở tại Kỳ đà tịnh xá (Jetavana). Trong mỗi trường hợp đức Phật Cồ Đàm có mặt nhưng im lặng nhập định. Ngài phóng hào quang chiếu khắp mọi nơi trong khắp vũ trụ. Chư Bồ tát được tam muội quang minh của Phật chiếu đến liền được nhập tam muội ấy. Tại sao Ngài không khai khẩu thuyết giảng? Đó là vì đức Phật trong kinh không phải là đức Phật lịch sử hay triết lý mà là đức Phật chứng nghiệm. Cảnh giới chứng nghiệm ở đây bao gồm quang minh của đức Phật và trạng thái tam muội của Bồ tát, một cảnh giới mà hào quang bên ngoài Phật chiếu và hào quang thanh tịnh của Chân tâm cùng phát ra và hòa nhập làm một. Móc xích nối quang minh của

đức Phật và trạng thái tam muội của Bồ tát là tín. Bởi vậy trong kinh, mỗi lần luận bàn về chứng ngộ thời ngay sau đó có phần thuyết giảng về tín. Do đó mỗi một trong ba truyện giác ngộ là một truyện về tín. Trong truyện giác ngộ thứ nhất của đức Tỳ Lô Xá Na thời tín biểu tượng bởi biển hạnh nguyện của Bồ tát Phổ Hiền, trong truyện thứ hai thời bởi trí huệ của Bồ tát Văn Thù, và trong truyện thứ ba thời bởi sự phát tâm vô thượng Bồ đề của Thiện Tài Đồng tử do những lời giáo huấn của Bồ tát Văn Thù. Trong mỗi một trường hợp, tín đồng nhất thể với chứng.

Giáo lý đốn ngộ tiệm tu của Hoa nghiêm căn cứ trên Tỏ tín biểu hiện qua hình ảnh cuộc hành trình cầu đạo của Thiện Tài Đồng tử được trình bày trong Phẩm 39: Nhập Pháp giới. Giai đoạn sơ khởi, Thiện Tài gặp Văn Thù, được nghe thuyết pháp, phát tâm bồ đề, nhất tâm cầu đạo Bồ tát, và nói kệ thỉnh giáo. Bồ tát Văn Thù Sư Lợi chỉ dạy Ngài đi tham học với thiện trí thức. Đồng tử Thiện Tài đi về phương Nam lần lượt tham phóng 53 vị thiện trí thức, từ Tỳ kheo Đức Vân đến Bồ tát Di Lặc, nghe nhận được vô số pháp môn cam lồ rộng lớn. Số đông học giả cho rằng các vị thiện trí thức Thiện Tài tham bái tương ứng với các giai vị trong quá trình tu chứng của Bồ tát. Cuối cùng, Bồ tát Di Lặc bảo Thiện Tài đi tìm gặp lại Bồ tát Văn Thù Sư Lợi. Đây là muốn nói lên ý nghĩa Văn Thù chẳng những là nguyên nhân phát khởi hành trình cầu học của Thiện Tài mà còn là thành quả của hành trình ấy. Hay nói cách khác, Văn Thù chẳng những là điểm khởi hành mà còn là điểm đến cuối cùng của Thiện Tài. Do đó Văn Thù biểu trưng cả hai giai vị, giai vị tín thành tựu sơ phát tâm và giai vị viên mãn bồ đề tâm thể nhập vào thực tại tối hậu Pháp giới. Như vậy, tín và chứng không hai trong Hoa nghiêm.



Mặc dầu nhập tam muội ở giai đoạn sơ khởi Thiện Tài thật sự mới bắt đầu cuộc hành trình. Quá trình tu chứng còn phải trải qua 52 giai vị, ở mỗi giai vị mức độ tam muội thâm sâu hơn, tâm linh tiến hóa cải biến sâu đậm thêm. Cứ như thế cho đến khi Thiện Tài bước tới giai đoạn Diệu giác, giai vị thứ 52, cũng chính là giai vị đầu, nghĩa là Văn Thù, đức Phật Hoa nghiêm của tín và trí.

Muốn thuyết minh giáo lý đốn ngộ tiệm tu biểu hiện qua hình ảnh cuộc hành trình cầu đạo của Thiện Tài thời phải nương theo pháp Thập tín của Hoa nghiêm. Pháp môn này là nền tảng của Bồ tát đạo, là pháp khởi phát tâm Bồ đề, do Pháp Tạng phỏng theo *Nhiếp luận (Mahàyàna samgraha)* chia tín ra mười bậc tùy theo mức độ thâm sâu. Sau đây sơ lược pháp môn Thập tín Hoa nghiêm.

- 1.- Tín. Vào giai đoạn đầu của giải phân khởi lên lòng xác tín (sraddhà). Tâm cương quyết phát khởi và chi trì lòng xác tín.
- 2.- Niệm. Tu hành sáu sự tưởng nhớ: Niệm Phật, Niệm Pháp, Niệm Tăng, Niệm giới, Niệm Thí, và Niệm thiên.
- 3.- Tinh tấn. Ngay khi nghe Pháp Đại thừa, lập chí đồng mãnh, chuyên tu các thiện pháp, tâm không khiếp nhược.
- 4.- Định. Khi ngộ được đạo lý, liả khỏi mọi ảo ảnh tà kiến, đình chỉ hết thấy vọng tưởng phân biệt.
- 5.- Huệ. Ngay khi nghe pháp Đại thừa, luyện tập, quán chiếu thành thói quen thấy được tánh Không của các pháp.
- 6.- Giới. Khi đã thọ lãnh và khéo giữ giới hạnh Bồ tát thời thân, khẩu, ý trở nên thanh tịnh, ít khi phạm lỗi lầm. Nếu phạm thời quyết ăn năn chừa cải.
- 7.- Hồi hướng. Đem công đức tu hành của mình hiến dâng

cho toàn thể chúng sinh.

8.- Hộ pháp. Giữ tâm không bị phiền não và giữ gìn không mất sự im lặng, trí huệ, tỉnh thức, và tịch tĩnh.

9. Xả. Không quan tâm đến thân và của cải. Do đó, dứt trừ xả bỏ mọi chấp trước.

10. Nguyện. Cố gắng tu hành không gián đoạn theo những thể nguyện của mình.

Theo *Thập tín Hoa nghiêm*, trong trạng thái thể nghiệm tín, tâm không ngưng nhiên tĩnh tại mà biến chuyển qua nhiều mức độ thâm sâu. Vào giai đoạn sơ khởi tu pháp Thập tín, do quang minh của Phật chiếu rọi, tín thể nhập với Phật tánh, Thiện Tài được nhập tam muội Lý Thông Huyền mô tả như trên. Trong tam muội, tâm thức tiến hóa qua suốt các bậc Thập tín thâm sâu. Theo Lý Thông Huyền, Phổ Chiếu, và nhiều luận sư về kinh Hoa nghiêm, mười tín tự chúng biểu tượng toàn bộ 52 giai vị Bồ tát đạo. Như vậy, khi vượt lên địa vị Thập tín của một Bồ tát sơ cơ, tiến thêm bước nữa thời đạt giai vị thứ 11 là Phát tâm trụ, an trụ vững vàng trong chí nguyện Phật thừa, địa vị đầu của Thập trụ tương ứng với giai vị thứ 52, Diệu giác. Nói cách khác, giai vị thứ 11 biểu tượng sự chuyển biến tín tâm thành phát tâm. Luận Khởi tín gọi đó là tín thành tựu phát tâm. Do đó, giai vị đầu của Thập tín, giai vị đầu của Thập trụ, và cuối cùng, giai vị Diệu giác đều tương quan liên hệ mật thiết. Trong Hoa nghiêm luận tiết yếu chú giải tập *Tân Hoa nghiêm kinh luận* của Lý Thông Huyền, Phổ Chiếu viết:

“Tập sách này nói rằng trong Tam thừa, chứng ngộ cứu cánh đạt được chỉ sau khi tu suốt qua mười bậc. Nhưng theo Nhất thừa của Hoa nghiêm thời sự chứng ngộ đạt được ngay địa vị đầu của Thập tín. Nói theo giai vị thời sự chứng ngộ đạt

được ở giai vị thứ 11, địa vị đầu của Thập trụ. Nếu nhập địa vị đầu của Thập tín thời không cần dụng công cũng nhập địa vị đầu của Thập trụ. Nhập địa vị đầu của Thập trụ tất nhiên đạt được giai vị cuối cùng (thứ 52). Trong trường hợp như vậy, điều thiết yếu nhất đối với một người thường đang chìm đắm trong bể khổ là phát khởi chánh tín ngay bước đầu.”

Hiểu theo cách trên, toàn bộ 52 giai vị mô tả trong kinh *Hoa nghiêm* đơn giản là biểu tượng nội dung của sơ tín. Ngay khi tín phát khởi, tất cả 52 giai vị lồng theo vì chúng là nội dung của tín. Nhưng hành giả còn phải tiệm tu làm tất cả mọi công hạnh của 52 giai vị. Tuy nhiên, những công đức thắng diệu có nơi Bồ tát như đại bi, thế nguyện, công hạnh, và các trạng thái tam muội tất cả đơn giản chỉ là những mặt khác nhau của tác dụng duy nhất là phát khởi sơ tín. Tín là điểm khởi hành của Bồ tát, là năng lực hộ trì Bồ tát trên đường phát triển đạo nghiệp, và là điểm cuối cao trên hết của cuộc hành trình khai mở cửa Pháp giới, tự giác, giác tha, giác hạnh viên mãn, tức hạnh vị Diệu giác. Như vậy, tín trong *Hoa nghiêm* với nghĩa Tổ tín là điểm bắt đầu, điểm ở giữa, và điểm cuối cùng của quá trình tu hành, có nghĩa là tín, hành, và chứng đồng nhất thể.

Nói tóm lại, theo *Hoa nghiêm*, nội dung của tín không gì khác là toàn pháp giới viên dung vô ngại, trong đó tất cả là một và một là tất cả. Chung cánh bản thể của tín là sự thể nghiệm tánh bất nhị, tức tánh Không hay Chân như. Khởi tín, tín theo nghĩa Tổ tín, là thể nghiệm Ta là Pháp giới duyên khởi. Trong phần cuối thi phẩm *Tín Tâm Minh luận* về lòng tin, Tổ Tăng Xán đề cập sơ qua Tổ tín trong *Hoa nghiêm* như sau (*Thiền luận*. D. T. Suzuki. Tập thượng. Trúc Thiên dịch):

Tông này vốn tự tại

Khoảnh khắc là vạn niên  
Đâu có không không có  
Mười phương trước mắt liền.

Cực nhỏ là cực lớn  
Đồng nhau, bất cảnh duyên  
Cực lớn là cực nhỏ  
Đồng nhau, chẳng giới biên.

Cái có là cái không  
Cái không là cái có  
Ví chưa được vậy chẳng  
Quyết đừng nên nán ná.

Một tức là tất cả  
Tất cả tức là một  
Quý hồ được vậy thôi  
Lo gì chẳng xong tất.

Tín tâm chẳng phải hai  
Chẳng phải hai tín tâm  
Lời nói làm đạo dứt  
Chẳng kim cổ vị lai.



## 22. Đốn ngộ Tiệm tu

### Đốn và Tiệm.

Vào thời Tông Mật sự tranh chấp trong Phật giáo ở Trung

Hoa lên đến cực độ do bất đồng giữa Nam tông xưng là “đón” và Bắc tông gọi là “tiệm”. Tông Mật thấy rõ nguyên nhân phân hóa là do sự thiên chấp giữa “Giáo” và “Thiền”, giữa bên này chú trọng lý giải Phật pháp như Hoa nghiêm tông, Thiên Thai tông và bên kia chỉ biết thực tu, “kiến tánh”, không thiết lý luận về giáo lý. Trong cố gắng tìm một giải pháp dung hợp và hòa giải, *Thiền nguyên chú thuyết tập đồ tự* (T. số 2015, 48.397b-413c; sẽ gọi tắt là *Thiền tự*) được soạn ra vào năm 833 nhằm trình bày quan điểm “Thiền Giáo nhất trí”. Thật không ai thích hợp hơn Tông Mật trong vai trò đó. Chẳng những được sắc phong là Định Huệ thiền sư, tổ đời thứ năm dòng thiền Hà Trạch do Thần Hội sáng lập, mà còn được truy tặng là đệ ngũ tổ của Hoa nghiêm tông, Ngài đủ kinh nghiệm và kiến thức để soi sáng sự dung thông giữa hai lập trường xem như đối nghịch, đón và tiệm.

Ngài đem chuyện con voi và sáu người mù ra ví với tình trạng tranh luận giữa những người chủ trương khác nhau và cho rằng vấn đề ở đây là do mọi lối nhìn đều là những cái nhìn phương diện (profile). Mỗi cái nhìn phương diện có thể xem như là một quan điểm riêng về đón và tiệm. Hai khái niệm ấy bổ sung cho nhau chứ không triệt để hỗ tương khiến trừ. Nghĩa của chữ đón và tiệm biến đổi tùy theo trong cảnh huống nào chúng được sử dụng. Chẳng hạn, bảo rằng kinh *Hoa nghiêm* biểu tượng 'đón giáo' thời chữ 'đón' này khác nghĩa với chữ 'đón' trong 'đón ngộ' là cái thân chứng, trọng tâm của giáo lý Thần Hội. Một khi hiểu được chúng có ý nghĩa khác nhau trong những cảnh huống khác nhau thời biết ngay quan điểm sở dĩ khác nhau là bởi tại phát biểu về những sự vật khác nhau.

Khác với các vị tổ Hoa nghiêm tông trước Ngài — Trí Nghiễm, Pháp Tạng, và Trìung Quán — Tông Mật không

thiết lập Đốn giáo như một giáo lý riêng biệt trong pháp giáo của Ngài. Theo Ngài, trong phạm vi giáo lý, hai chữ đốn và tiệm chỉ vào phương pháp đức Phật áp dụng rộng rãi ngôn thuyết chứ không phải hai loại giáo lý riêng khác.

Tiệm giáo là khi gặp hạng người có căn cơ không cao hay chậm lụt, đức Phật dùng đủ thứ nhân duyên, thí dụ, và phương tiện để nói những pháp môn thích ứng làm duyên cho họ phát triển trí tuệ, xa lìa chấp trước, hướng đến giác ngộ giải thoát. 'Tiệm' ở đây có nghĩa là phương pháp sử dụng các phương tiện thiện xảo để thuyết giảng các giáo lý từ cạn đến sâu, chỉ đường tu tập theo một diễn trình tiệm tiến đòi hỏi nhiều thời gian.

Đốn giáo phân biệt có hai, trực cơ đốn giáo và hóa nghi đốn giáo. Hóa nghi đốn giáo chỉ riêng vào kinh *Hoa nghiêm* như một giáo pháp (phương pháp thuyết minh) được đức Phật "đốn thuyết" chỉ "nhất thời" (một lần) ngay sau khi thành đạo, trong khi các kinh khác gặp cơ hội thời thuyết, "bất định sơ hậu".

Trực cơ đốn giáo là bất kỳ khi nào gặp hạng người có căn cơ cao, có tâm nhạy bén, đức Phật chỉ thẳng chân pháp khiến hạng này khoáng nhiên đại ngộ nhận ra chân tánh của mình không khác với của chư Phật. 'Đốn' ở đây có nghĩa là phương pháp trực thuyết chân tâm đối với hạng người có căn cơ cao. Một phần của kinh *Hoa nghiêm* (Phần kia thuyết giảng giáo lý về sự sự vô ngại pháp giới bị gạt bỏ) và các kinh *Viên Giác*, *Thủ lăng nghiêm*, *Nhập pháp giới*, *Thắng Man*, và *Như Lai tạng* là những kinh thuyết về Như Lai tạng được liệt vào đốn giáo. Tông Mật nói thêm rằng đốn giáo hiểu như vậy là giáo pháp "chân thật liễu nghĩa" của Nhất thừa Hiển táng giáo đồng với giáo pháp của Thiên giáo Hà Trạch.

Đây là đoạn Tông Mật giải thích tên gọi đốn giáo và tiệm giáo trong *Thiền tự*:

"Nhưng vì nghi thức cho thời gian thuyết giáo của Thế Tôn thì không đồng nhất, có trường hợp xứng hợp theo lý mà nói ngay liền (xứng lý đốn thuyết), có trường hợp tùy theo cơ mà lần lượt nói (tùy cơ tiệm thuyết). Vì vậy mà có tên gọi là đốn giáo và tiệm giáo. Không phải có đốn tiệm riêng biệt ngoài ba giáo.

Tiệm là do căn cơ bậc trung và hạ chưa thể ngay tức thời mà tin và ngộ diệu lý của *Viên giác* cho nên trước hết nói về Nhân thiên thừa, Tiểu thừa cho đến Pháp tướng giáo (trên đây đều là Giáo thuyết thứ nhất), rồi Pháp tướng giáo (Giáo thuyết thứ hai), đợi đến khi căn khí thành thực bấy giờ mới nói nghe giáo nghĩa rốt ráo (liễu nghĩa) tức là các Kinh *Pháp Hoa*, *Niết Bàn* v.v... (Đây và đoạn dưới đều là tùy theo căn cơ mà nói đốn giáo, hiệp lại thành Giáo nghĩa thứ ba. Về hóa nghi, đốn thì gồm cả ba. Các bậc tôn đức cổ kim ở Tây vực và ở nước này đều phân chia Giáo thành ba thời và năm thời, nhưng đây chỉ là đồng nhất loạt tiệm giáo chứ không bao gồm kinh *Hoa nghiêm*).

Đốn, lại có hai: 1. Đốn tùy theo căn cơ (trực cơ đốn), 2. Đốn của nghi thức hóa độ (hóa nghi đốn).

Gặp phàm phu thuộc hàng thượng căn lợi trí thì chỉ thị thẳng (trực thị) pháp chân thật; người nghe liền tỏ ngộ tức thì (đốn ngộ), hoàn toàn đồng nhất với quả vị Phật. Như trong *Hoa nghiêm*, khi vừa mới phát tâm tức thì chứng đắc A-nậu Bồ đề. Trong kinh *Viên giác*, khi quán hạnh thành tức thì thành Phật đạo. Song le, bắt đầu từ chỗ đồng với pháp môn tu hành trong hai Giáo trước, rồi dần dần trừ bỏ tập quán phàm phu mà dần dần thành tựu hiển lộ đức của Thánh. Như gió thổi

động biến cả khiến cho nó không phản chiếu được mọi ảnh tượng. Khi gió đột nhiên ngưng (đôn tức), thì sóng lặng dần, và các ảnh tượng cũng được phản chiếu dần. (Gió, dụ cho mê tinh. Biển, dụ cho tâm tánh. Sóng, dụ cho phiền não. Ảnh, dụ cho sự dụng công. Trong *Luận Khởi tín*, phối hiệp từng điểm một). Đó tức là một phần của *Hoa nghiêm*, cùng với hơn 20 bộ kinh khác đại loại như *Viên giác*, *Phật đánh*, *Mật nghiêm*, *Thắng Man*, *Như Lai tạng*, v.v... Gặp cơ hội thì thuyết không nhất định phải theo thứ tự trước sau, cùng với Thiền môn, phần thứ ba hoàn toàn đồng với tông hiển thẳng tâm tánh (trực hiển tâm tánh tông)." (T48n2015\_p0407b15 - \_p0407c02. Tuệ Sỹ dịch).

Trong phạm vi tu chứng, Tông Mật chỉ cho thấy có thể sử dụng hai chữ đốn và tiệm năm cách khác nhau.

(1) *Tiệm tu đốn ngộ*. Ví như đốn cây, chặt lần hồi đến một lúc thành linh cây ngã nhào. Ví như du hành đến một thị trấn xa xôi, lần bước tiến gần, thành linh một ngày kia thị trấn hiện ra trước mắt. Thí dụ cho thấy 'tiệm tu' là một quá trình dẫn đến mục tiêu cứu cánh là đạt ngộ. 'Đốn ngộ' chỉ vào giây phút thực chứng mục tiêu cứu cánh.

(2) *Đốn tu tiệm ngộ*. Lấy trường hợp một người học bắn cung làm thí dụ. 'Đốn' ở đây ví như động tác nhắm ngay đích và 'tiệm' chỉ vào quá trình các động tác nhắm đích cho đến khi đạt kết quả bắn trăm phát trăm trúng. Tông Mật giải thích thêm rằng trong trường hợp này 'đốn' mật thiết liên hệ với sự "vận tâm" tu tập chứ không liên can sự đột nhiên thành tựu viên mãn các công đức tu tập. Do đó 'đốn' ở đây có nghĩa là 'trực tiếp'. 'liền ngay', tương ứng với chữ 'đốn' trong tên gọi phép thiền "Viên đốn" được tổ Trí Khải mô tả trong tác phẩm *Ma ha Chỉ Quán*, một trong ba tác phẩm chính của tông Thiên Thai, theo đó thực tại tối thượng là đối tượng



quán chiếu ngay từ lúc khởi đầu.

(3) *Tiệm tu tiệm ngộ*. Thí dụ trèo lên một tháp chín tầng. Cứ mỗi tầng leo lên thời cái nhìn bao quát rộng lớn hơn. Như thế, không những quá trình dẫn đến đạt ngộ một cách tuần tự mà cả ngộ cũng ngộ lần hồi.

(4) *Đốn ngộ tiệm tu*. Đây chính là quan điểm của Tông Mật về tu chứng, thường được Tông Mật cho là đồng với chủ trương của Thần Hội. Sẽ trình bày với nhiều chi tiết trong đoạn sau.

Tông Mật nhấn mạnh ngộ trong ba trường hợp đầu có nghĩa là "chứng ngộ", khác biệt với ngộ trong trường hợp thứ tư có nghĩa là "giải ngộ". Hai thứ ngộ này được cắt nghĩa trong Viên giác kinh đại số sao: "Đầu tiên 'sơ nhân giải ngộ' rồi từ đó 'y ngộ tu hành' cho đến khi 'hành mãn công viên tức đắc chứng ngộ'." Vậy theo Tông Mật, tu chứng là một trình tự ba bậc: giải ngộ, tiệm tu, và chứng ngộ.

(5) *Đốn ngộ đốn tu*. Pháp môn này chỉ áp dụng cho hàng căn cơ tối thượng. Trạng thái giải ngộ của họ thâm sâu đến độ đồng ngay trạng thái chứng ngộ nên không cần phải huân tập tu thêm nữa. Được như vậy, Tông Mật nhấn mạnh, là do kết quả của nhiều đời kiếp y nơi ngộ mà tu, lần lần huân tập cho đến đời kiếp này, nghe liền phát ngộ. Xét ra thời cũng là căn cơ trước ngộ sau tu. Tông Mật đưa ra hai thí dụ. Các chướng ngại 'đột nhiên' bị đoạn tận ví như do grom bén cắt sợi tơ, chỉ một lần (đốn) cắt đứt luôn cả nghìn sợi. Và các công đức tu tập 'đột nhiên' thành tựu viên mãn ví như nhuộm tơ, cùng một lúc đồng loạt nhuộm, cùng một lúc đồng loạt trở thành màu.

Hai chữ đốn và tiệm thay đổi ý nghĩa tùy theo cảnh huống trong đó chúng được sử dụng. Trong ba pháp môn đầu, 'ngộ'

tức 'chứng ngộ' có nghĩa vừa là quá trình dẫn đến đạt ngộ, vừa là giây phút đạt ngộ. Trong pháp môn thứ nhất, tiệm tu đốn ngộ, 'chứng ngộ' là mục tiêu tối hậu đột nhiên đạt được sau khi tu hành viên mãn theo một quá trình tiệm tiến. Trong hai pháp môn kia, đốn tu tiệm ngộ và tiệm tu tiệm ngộ, 'chứng ngộ' chỉ vào quá trình do đó đạt ngộ, quá trình này tương ứng với cái mà Tông Mật gọi là 'tiệm tu' trong trường hợp đầu. Ý nghĩa của chữ 'tu' cũng thay đổi tùy theo cảnh huống. Trong pháp môn thứ nhất và thứ ba, 'tu' là quá trình dẫn đến đạt ngộ, còn trong pháp môn thứ hai, 'tu' là vận tâm thông tri quá trình tu tập đó.

Ngoài ra, chứng ngộ khác với giải ngộ. Giải ngộ là trường hợp ngộ nói đến trong pháp môn thứ tư và thứ năm. Giải ngộ luôn luôn là đốn ngộ trong khi chứng ngộ có thể tiệm hay đốn tùy theo được hiểu như một quá trình đạt quả chứng ngộ hay như giây phút thể nghiệm chứng ngộ. Trong trường hợp tiệm, thời chứng ngộ đồng nghĩa với tiệm tu. Do sự phân biệt hai thứ ngộ như vậy cho nên pháp môn nào trong năm pháp môn cũng gồm ba bậc tu hành: giải ngộ, tiệm tu, và chứng ngộ. Riêng pháp môn thứ năm, đốn tu đốn ngộ, hai bậc đầu và cuối nhập thành một, vì thế bậc thứ hai trở nên không cần thiết.

Đáng lưu ý là Tông Mật không đề cập một giai đoạn nỗ lực (gia hành vị; *prayoga marga*) dự bị sẵn sàng tiến bước trên con đường tu tập. Điều này chứng tỏ đối với Tông Mật thể nghiệm đốn ngộ là căn nguyên của biến chuyển cơ bản, chưa ngộ mà tu chẳng phải chơn tu. Trong *Hoa nghiêm* nguyên nhân luận có câu: "Chẳng ngộ tánh mà tu thời tị đất nắn đồ, mỗi món đồ đều là đồ gốm; còn giác ngộ tánh rồi sau mới tu, ví như vàng đúc ra đồ, thời đồ nào cũng đều là chất bằng vàng cả."

Mặt khác, tuy theo Tông Mật trên hai phương diện, tu hành (đốn ngộ) và giáo pháp (đốn giáo), chữ đốn được sử dụng hai cách khác nhau, nhưng giữa hai cách ấy vẫn thấy có quan hệ. Thật vậy, đốn giáo theo Tông Mật là giáo pháp trực hiển chân nguyên. Chân nguyên tức giác tánh hay Phật tánh cũng là chỗ người tu tâm giải ngộ. Do đó đốn giáo là giáo pháp giúp hành giả đủ cơ năng thể nghiệm đốn ngộ.

Tưởng cũng cần biết năm môn đốn tiệm nói trên Tông Mật đã suy dẫn từ hai tập, *Đại phương quảng Phật Hoa nghiêm kinh tùy số diễn nghĩa sao* và *Hoa nghiêm kinh Hạnh Nguyên Phẩm số* của Trùng Quán. Trong mỗi tập Trùng Quán mô tả bốn môn, Tông Mật gộp lại thành năm môn kê trên. Sau đây là đoạn Trùng Quán đề cập bốn môn đốn tiệm trích từ *Hoa nghiêm kinh tùy số diễn nghĩa sao* (T36n1736\_p0164c08 - \_p0165a03. Tuệ Sỹ dịch).

"Luận theo chiều ngang, đốn lại có nhiều nghĩa:

1. *Ngộ đốn, tu tiệm*. Như đài cao chín tầng. Sự thấy nó là đốn; nhưng sự leo thì cần phải theo từng bậc thêm mới lên được. Ở đây cũng vậy, tỏ ngộ được tâm tánh là đốn. Nhưng cần phải tích lũy công phu, hành đủ vạn hạnh. Đây là trường hợp căn cứ theo giải ngộ (ngộ do nhận thức) mà nói.

2. *Tu đốn, ngộ tiệm*. Như mài gương. Mài một lần toàn diện (đốn); nhưng gương trong sáng dần dần (tiệm). Tu thì đồng loạt (đốn) tu đủ vạn hạnh; nhưng ngộ thì dần dần (tiệm) trở vượt lên. Đây là căn cứ theo sự chứng ngộ (ngộ do chứng đắc) mà nói.

3. *Tu đốn, ngộ đốn*. Như grom bén cắt sợi tơ, chỉ một lần (đốn) cắt đứt luôn cả nghìn sợi. Hoặc như nhuộm tơ, cùng một lúc đồng loạt nhuộm, cùng lúc đồng loạt trở thành màu. Cũng vậy, cùng một lúc tu đủ cả vạn hạnh, cùng một

lúc bùng tỏ ngộ.

4. *Tu tiệm, ngộ tiệm.* Cũng như đẵn tre; đẵn từng đốt bất đồng.

Trường hợp này không áp dụng ở đây. Ngộ được nói ở đây như sự chiếu sáng của mặt trời. Tức giải ngộ và chứng ngộ đều là đốn cả, đây là đốn tu đốn ngộ.

Công phu như lau gương, cũng không phải là ngộ thì đốn mà tu thì tiệm. Ý nghĩa đốn tu tiệm ngộ ấy muốn nói rằng minh là bản minh (sáng vốn là cái sáng có sẵn); tiệm là viên tiệm (viên mãn dần, trái với viên đốn), tổng hợp cả hai điều nói trên, e rằng có người nói sự lau gương không phải đốn, vì gương sáng bản lai thanh tịnh cần gì phải lau chùi. Vì vậy cần hội thông. Đây là chỗ Lục Tổ tỏ bày thẳng vào bản tánh, bác bỏ sự tiệm tu. Ở đây thuận theo Kinh, thuyết minh sự chứng ngộ là tiệm; còn tu thì giống như sự sáng dần, mà sự sáng vẫn là sáng có sẵn. Do đó nói minh là bản minh. Tức là trên thể của vô niệm tự có sẵn sự chân trí (biết đúng) chứ không phải có cái biết nào riêng biệt để biết thể của tâm.

Nói tiệm là viên tiệm, là quan điểm của Thiên thai Trí Giả. Ngài nói, "Dần dần (tiệm) thì không phải là viên (mãn); là viên thì không phải là tiệm. Người chủ trương tiệm (tiệm gia) cũng có tiệm của viên (viên tiệm). Người chủ trương viên (viên gia) cũng có viên tiệm. Tiệm của tiệm gia là như Trường giang bắt nguồn từ núi Mân mà chảy tràn. Viên của tiệm gia là như sông lớn chảy ra nghìn dặm. Tiệm của viên gia như sông bắt đầu vào biển tuy là sâu dần thì một giọt nước cũng đã chảy qua khỏi sông lớn rồi nói chi là chỗ bắt nguồn chảy tràn. Viên của viên gia như tận cùng biển không có bờ. Do đó ở đây nói, tiệm là tiệm của viên gia; cái đó đã vượt lên khỏi cái viên của tiệm gia rồi nói chi đến chỗ nông

cạn của cái tiệm của tiệm gia."

Môn *Tiệm tu đốn ngộ* không có nói trong đoạn trên, nhưng được đề cập trong Hoa nghiêm kinh Hạnh Nguyên Phẩm số với ba môn khác, *Đốn ngộ tiệm tu*, *Tiệm tu tiệm ngộ*, và *Đốn ngộ đốn tu*. Hạnh nguyên Phẩm số nói đến Tu tiệm, ngộ đốn như sau: "... Trường hợp này liên hệ đến chứng ngộ, tu là như lau sáng gương và ngộ là như tánh phản chiếu ánh sáng của gương."

### **Ngộ đốn, tu tiệm.**

Trong *Thiền tự* Tông Mật xác quyết: "Chưa ngộ mà tu chẳng phải chơn tu." Nói cách khác, sự thể nghiệm giải ngộ chứng minh cho sự tu hành chơn thật. Theo Tông Mật, thể nghiệm giải ngộ đồng với địa vị thứ nhất trong một quá trình tu hành mười bậc tiên tới viên mãn thành Phật ở bậc cuối cùng. Trong *Trung Hoa truyền tâm địa Thiền môn sư tư thừa tập đồ* (*Dainippon zokuzòkyo*, series 2, case 15, vol. 5), sẽ gọi tắt là *Thiền đồ*. Trong tập này, Tông Mật tìm cách làm sáng tỏ nguồn gốc và đặc điểm của các giáo thuyết Thiền đang thịnh hành), Tông Mật đơn cử ba thí dụ để thuyết minh thể nào là ngộ đốn, tu tiệm. Thí dụ thứ nhất mượn ý *Luận Khởi tín*, khi gió vô minh thổi động đột nhiên ngưng, thời sóng lặng, nhưng chỉ lặng dần. Thí dụ thứ hai nói đến ngay khi mặt trời đột hiện buổi sáng, sương giá tan, nhưng chỉ tan dần. Thí dụ thứ ba là của Thần Hội, một bé lúc mới sinh các căn đều đầy đủ, nhưng khí lực chưa đầy đủ, phải trải qua nhiều năm tháng mới thành người lớn. Theo Tông Mật, giáo pháp về môn đốn ngộ tiệm tu căn cứ trên *Luận Khởi tín*, kinh *Viên giác*, và *Hoa nghiêm*. Đốn ngộ được mô tả như sau trong *Thiền đồ*:

"Trong khi rời khỏi vọng tưởng ngộ ngay bản tánh cùng chư Phật không khác là đốn, thời chuyên biến một phàm phu thành một thánh như là tiệm. Đốn ngộ có nghĩa là mặc dầu từ vô thủy mê lầm nhận tứ đại làm thân, vọng tưởng làm tâm, nhận cả hai làm cái Ta, chợt được thiện tri thức khai thị tánh viên giác thanh tịnh, biết rõ thân tâm là hư vọng, niệm niệm sanh diệt không có cái Ta thật, tức thời ngộ được cái thấy biết của mình là chơn tâm, tâm là Pháp thân, rỗng rang và không tịch, rộng lớn cùng khắp và không sắc tướng, tánh không hai của thân và tâm là chân ngã, tâm tánh cùng với chư Phật chẳng khác nhau chỉ một sợi tóc."

Như vậy đối với Tông Mật, đốn ngộ là tự chứng chân tánh của mình lâu nay vốn đồng chân tánh của chư Phật. Khuôn mẫu của phép thể nghiệm lẽ cố nhiên là sự tâm chứng của chính đức Phật. Tông Mật viện dẫn đoạn kinh *Hoa nghiêm* sau đây, Phẩm 37: Như Lai xuất hiện, để giáo chứng cách Ngài định nghĩa đốn ngộ.

"Chư Phật tử! Trí huệ của đức Như Lai không chỗ nào là chẳng đến. Vì không một chúng sinh nào mà chẳng có đủ Như Lai trí huệ, chỉ do vọng tưởng điên đảo chấp trước nên không chứng được. Nếu rời vọng tưởng thời nhất thiết trí, tự nhiên trí, vô ngại trí, liền hiện tiền. ... ..

Bấy giờ đức Như Lai do trí nhãn thanh tịnh vô ngại xem khắp pháp giới tất cả chúng sinh mà nói rằng: Lạ thay, lạ thay! Tại sao các chúng sinh này có đủ trí huệ Như Lai, mà ngu si mê lầm chẳng hay chẳng thấy. Ta nên đem thánh đạo dạy cho họ lìa hẳn vọng tưởng chấp trước. Từ trong thân, họ thấy được trí huệ Như Lai quảng đại, như Phật không khác." (Kinh *Hoa nghiêm*. HT Thích Trí Tịnh dịch).

Tông Mật trích dẫn đoạn kinh trên cốt yếu là để chứng minh

nội dung của sự giác ngộ của Phật là sự thấy biết tất cả chúng sinh đều có đầy đủ trí tánh của Phật và do đó tất cả chúng sinh như Phật không khác.

Vậy sự giác ngộ của chúng sinh là thể nghiệm cái trí tánh vô lậu vốn tự đầy đủ đó. Tuy sự tâm chứng của đức Phật được dùng làm khuôn mẫu cho sự thể nghiệm của chúng sinh, nhưng đốn ngộ Tông Mật đề cập không phải là sự Giác ngộ tối cao A nậu đa la tam miệu tam bồ đề (*Anuttara samyak sambodhi*; Hán dịch là Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác hay Vô thượng Bồ đề) do Phật tự chứng ở cõi bồ đề, gần thành Già Da. Chữ đốn ngộ trong thuyết đốn ngộ tiệm tu của Tông Mật có nghĩa là 'giải ngộ'. Đây mới là sơ ngộ, chỉ là địa vị khởi đầu một quá trình tu hành mười bậc. Sự Giác ngộ tối cao của Phật tương ứng với 'chứng ngộ' là sự thành tựu viên mãn Phật quả ở bậc cuối cùng.

Cần phải tiệm tu sau khi giải ngộ là vì tập khí từ vô thủy khó trừ hết liền, nên phải y ngộ mà tu, lần lần huân tập mới thành công. Tu tập là đổi những thói quen mê làm phiền não thành những thói quen từ bi giác ngộ, cho nên cần phải có công tu tinh tiến lâu ngày mới được kết quả. Chỉ khi nào tập khí giác ngộ có đủ sức mạnh lấn át được tập khí mê làm thì mới chứng được những đạo quả trên con đường Bồ đề. Trong *Hoa nghiêm nguyên nhân luận*, HT. Thích Khánh Anh dịch, có đoạn:

"'Dứt vọng về chân' đó, phải có lời hỏi rằng: đã giác ngộ 'nhất chân tâm thể' rồi, rõ biết mỗi pháp, pháp nào cũng toàn là chân, thời cần gì lại còn phải dứt vọng?"

- Đáp: Kinh *Lăng nghiêm* nói, 'với Lý thời đốn ngộ' mà với Sự cần phải dần dần để trừ vọng, bởi từ vô thủy cái tập khí nó đã thâm căn, nay làm gì mà dứt liền hết bằng một lượt cho

được.

... Tâm vương thường trụ, vẫn muốn từ bi hỉ xả, mà còn các nhóm tâm sở tam độc, lục tặc, chúng cứ hiện hành những điều ác tách, phiền não tán loạn, điên đảo; thành thử Tâm vương phải tu chinh các đạo 'Hiền Thánh quân' để chiến thắng với quân thù là ngũ âm quân, thiên Ma quân, kêu bằng 'tảo thanh ngũ Ma quân, trị bình lục oán tặc'. Chừng đó hoặc hết, chướng trừ, tâm thành ý chánh, thân tâm chúng sinh đồng được giải thoát, thanh tịnh, hưởng sáu vô vi. ... .. Vậy kẻ tu Phật là 'trường kỳ kháng chiến', vì trải lâu A tăng kỳ kiếp, mới chiến thắng Ma quân. Nam mô Đâu Chiến Thắng Phật!"

Muốn diệt trừ các thói quen mê lầm, về lý tuy có thể giác ngộ rất nhanh, nhưng về sự thời phải lần lượt diệt trừ, từ những mê lầm nông cạn đến những mê lầm thâm kín nhỏ nhiệm nhất. Thói quen mê lầm chấp ngã nông cạn hơn thời được giải trừ trước, rồi về sau mới giải trừ được pháp chấp, dứt trừ trần sa hoặc cho đến không còn gì phải trừ diệt nữa thời mới chúng được tánh Không và an trụ nơi vô sinh pháp nhẫn. An trụ nơi vô sinh pháp nhẫn là đương lúc tất cả các sự vật duyên khởi sinh ra, trực nhận không có gì đáng gọi là sinh, do đó, dầu hiện ra vô lượng thân, vô lượng cảnh, cũng vẫn an trụ mãi mãi nơi pháp giới tính bất sinh bất diệt.

Trên phương diện giáo thuyết, Tông Mật đã căn cứ trên thuyết Như Lai tạng để giải thích đốn ngộ và trên thuyết a lại da thức để cắt nghĩa tiệm tu. Hai thuyết này đã được phối hợp lần đầu tiên trong kinh *Lãng Già*, về sau được *Luận Khởi tín* hợp thành hệ thống chặt chẽ, vì vậy *Luận* này xem như cơ sở trên đó Tông Mật xây dựng thuyết đốn ngộ tiệm tu. *Luận* định nghĩa Như Lai tạng là Chân như Nhất tâm, gồm hai tướng, tướng bất biến gọi là Tâm chân như và tướng



tùy duyên gọi là Tâm sinh diệt. Tâm chân như là Như Lai xuất triền, là Pháp thân, là tánh Phật chứa đựng các pháp vô lậu thanh tịnh. Tâm sinh diệt là Như Lai tại triền, là tánh Phật còn bị chứa trong vòng phiền não nhiễm ô. Ngoài ra, tâm sinh diệt đồng hóa với a lại da thức, thức này là "chơn (không sinh diệt) vọng (sinh diệt) hòa hiệp, không phải một không phải khác". Vì a lại da thức là nơi hai tướng của Nhất tâm tương tác nên do chứa trong nó tiềm năng giác và bất giác a lại da thức tác dụng như một yếu tố động lực của phương trình tâm.



### Đồ biểu phương trình Tâm

Hình trên đây là đồ biểu phương trình tâm, Tông Mật trình bày ở cuối tập Thiền tự, mô tả đồng thời hai quá trình ứng với hai nghĩa, giác và bất giác, của a lại da thức: đếm lên là quá trình mê vọng và đếm xuống là quá trình ngộ chân. Tông Mật chia mỗi bên ra thành mười bậc, mỗi bậc trong quá trình này đối ứng với một bậc trong quá trình kia. Trong *Hoạt nghiệm nguyên nhân luận* có đoạn diễn bày giai đoạn khởi đầu quá trình mê vọng (HT. Thích Khánh Anh dịch):

"Bắt đầu duy chỉ là cái 'nhất chân linh tánh' chẳng sinh chẳng diệt, không thêm không bớt, chẳng đổi chẳng dời. Chúng sinh đã như ngủ mê từ vô thủy nên chẳng tự sáng biết. Vì chân linh tánh bị che phủ nên tên là Như Lai tạng, vì y nơi Như Lai tạng nên có tâm tướng sinh diệt. Cái chân tâm bất sinh bất diệt, nó cùng lẫn hợp nhau với cái vọng tướng sinh diệt bằng cách chẳng đồng chẳng khác tên là a lại da thức. Thức đây có hai nghĩa: giác và bất giác."

Mười bậc trong quá trình mê vọng liệt kê như sau:

(1) *Bản giác*. Đây là cơ sở của quá trình mê vọng. *Luận Khởi tín* định nghĩa bản giác: "Gọi là nghĩa giác, tức là cái ly niệm tướng của tâm thể. Cái ly niệm tướng ấy bằng cõi hư không, không chỗ nào không cùng khắp; pháp giới một tướng tức là bình đẳng pháp thân của Như Lai. Nương với pháp thân đó mà gọi tên là bản giác." (Tâm Minh Lê Đình Thám dịch) Tông Mật ví bản giác như một người giàu có được kính nể, ngay thẳng và khôn ngoan, sống trong nhà của chính mình.

(2L) *Bất giác*. Đây là nghĩa bất giác của a lại da thức. Tông Mật so sánh với một người giàu có được kính nể nhưng ngủ quên không biết mình là ai. Có khi Tông Mật gọi đó là 'căn bản vô minh' hay 'độc đầu vô minh'. Bất giác là 'gốc' của

những bậc còn lại gọi là 'ngọn' trong quá trình mê vọng.

(3L) *Niệm khởi*. Niệm ở đây là vọng niệm, cũng gọi là vọng tưởng và ngài Huyền Tráng đã dịch là phân biệt. Do vọng niệm mà nhận thức sai lầm, phân biệt lập thành những tướng năng tri và sở tri. Trong ba tướng vi tế (tam tế: chi mạt vô minh, nói trong *Luận Khởi tín*) kết đồng không rời bất giác, niệm khởi tương ứng với tướng đầu gọi là vô minh nghiệp tướng. Do nương với bất giác nên tâm động mà gọi là nghiệp. Tông Mật so sánh với những giấc mộng của người ngủ say.

(4L) *Kiến khởi*. Tương ứng với tướng vi tế thứ hai, năng kiến tướng, do nương với động nên có năng phân biệt (năng kiến; *Luận Khởi tín*). Tông Mật so sánh với ý thức đang hoạt động trong giấc mơ.

(5L) *Cảnh khởi*. Tương ứng với tướng vi tế thứ ba, cảnh giới tướng, do nương với năng kiến nên cảnh giới giả dối hiện ra (*Luận Khởi tín*). Tông Mật so sánh với một người giàu có và được kính nể, trong giấc mơ thấy mình dơ dáy khổ sở và nhận biết những cái thích cái ghét.

(6L) *Pháp chấp*. Tương ứng với hai tướng đầu trong lục thô tướng nói trong *Luận Khởi tín*: trí tướng, nương với cảnh giới, tâm khởi ra phân biệt, có ưa và không ưa, và tương tục tướng, nương với trí tướng nên sinh ra cảm giác khổ vui, tâm khởi ra niệm, kết đồng không gián đoạn. Tông Mật ví với một người chấp thủ những sự vật thấy trong giấc mơ mà tưởng là thật.

(7L) *Ngã chấp*. Tương ứng với hai tướng thứ ba và thứ tư trong lục thô tướng (*Luận Khởi tín*): chấp thủ tướng, nương với cảnh giới duyên niệm của tương tục tướng duy trì những sự khổ vui, tâm khởi ra chấp trước, và kế danh tự tướng,

nương với vọng chấp mà phân biệt những tướng danh ngôn giả dối. Tông Mật ví với người thấy mình và người trong mộng là một.

(8L) *Phiền não*. Đây là nói đến ba độc, tham, sân, si. Tông Mật ví với người khao khát có những cái thấy trong mộng hợp với sở thích và chán ghét những cái thấy trong mộng mà không hợp ý.

(9L) *Tạo nghiệp*. Tương ứng với tướng thứ năm trong lục thô tướng (*Luận Khởi tín*): khởi nghiệp tướng, là nương với danh ngôn, chấp trước theo danh ngôn mà gây ra các thứ nghiệp. Ví như người đang ở trong giấc mơ sanh tâm ưa thích hay chán ghét mà tạo ra các nghiệp lành hay dữ.

(10) *Thọ báo*. Tương ứng với tướng thứ sáu trong lục thô tướng (*Luận Khởi tín*): nghiệp hệ khổ tướng, là nương với nghiệp mà chịu quả báo, không được tự tại. Ví như người đang nằm mộng thấy lãnh thọ đủ mọi thứ quả báo.

Trên đây trình bày mười bậc trong quá trình mê vọng theo nghĩa tương quan tương sanh, nên chúng tuồng như có thứ lớp tuần tự. Kỳ thật, tất cả chúng đều đồng thời sanh khởi. Một pháp vừa động tức khắc tất cả pháp đều động. Mười bậc tác dụng giống như chuỗi xích mười hai khoen Duyên khởi. Luân hồi sinh tử khổ đau là do quá trình mười hai nhân duyên diễn biến theo chiều lưu chuyển, thuận dòng vô minh. Ngược lại, theo chiều hoàn diệt là chiều đưa đến giác ngộ giải thoát, đức Phật định hướng con đường dẫn đến thoát ly sinh tử, bắt đầu từ sự tận diệt vô minh, cội nguồn của tham ái, nên hành diệt. Do hành diệt nên thức diệt... Cuối cùng sinh diệt thời toàn bộ khổ uẩn, già, chết, sầu, bi, khổ, ưu, não, đoạn diệt. Áp dụng lối suy tư theo chiều nghịch của đức Phật Tông Mật đếm xuống, thiết lập mười bậc trong quá

trình ngộ chân, mỗi bậc phiên chuyển bậc đối ứng trong quá trình mê vọng. Mười bậc này liệt kê như sau:

(10) *Đốn ngộ*. Ở bậc này gặp thiện tri thức chỉ cho đường vào, một niệm hồi quang thấy được nhất chân tâm thể. Bậc này phiên chuyển bậc *Bất giác* trong quá trình mê vọng.

(9X) *Phát tâm*. Ở bậc này phát khởi tâm đại bi, trí siêu việt, và đại nguyện, mong cầu giác ngộ tối thượng. Bậc này phiên chuyển bậc *Thọ báo* trong quá trình mê vọng.

(8X) *Tu ngũ hành*. Ngũ hành là năm môn tu hành kê trong *Luận Khởi tín*: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tiến, và chí quán. Thật ra là pháp Lục độ nhưng hai Ba la mật cuối, Định và Huệ, nhập làm một và gọi là Chí Quán. Bậc này phiên chuyển bậc *Tạo nghiệp* trong quá trình mê vọng.

(7X) *Khai phát*. Bậc này tiếp dẫn sự phát triển tâm đại bi, trí siêu việt, và đại nguyện phát khởi ở bậc Phát tâm và phiên chuyển bậc *Phiền não* trong quá trình mê vọng.

(6X) *Ngã không*. Ở bậc này thân chứng tự ngã không có. Bậc này phiên chuyển bậc *Ngã chấp* trong quá trình mê vọng.

(5X) *Pháp không*. Ở bậc này thân chứng tất cả pháp không có tự tánh. Bậc này phiên chuyển bậc *Pháp chấp* trong quá trình mê vọng.

(4X) *Sắc tự tại*. Ở bậc này thân chứng mọi pháp đều do tâm tạo và định tự tại khởi sắc. Bậc này phiên chuyển bậc *Cảnh khởi* trong quá trình mê vọng.

(3X) *Tâm tự tại*. Ở bậc này thời tâm tự tại vô ngại. Bậc này phiên chuyển bậc *Kiến khởi* trong quá trình mê vọng.

(2X) *Ly niệm*. Ở bậc này hoàn toàn biết rõ cội gốc vọng tưởng và thấy được chân tánh thường hằng của tâm thể. Đây

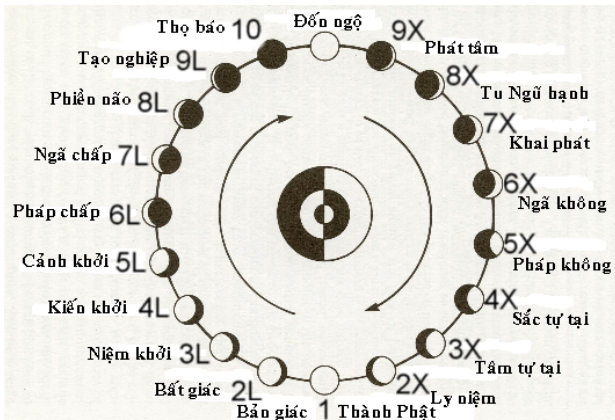
là bậc Cứu cánh giác nói trong *Luận Khởi tín*. Bậc này phiên chuyển bậc *Niệm khởi* trong quá trình mê vọng.

(1) *Thành Phật*. Ở bậc này trở về trạng thái uyên nguyên trong sáng của tâm, chứng vì tánh giác là cái ly niệm tướng của tâm thể nên rất ráo không có sự phân biệt giữa các bậc trong quá trình ngộ chân, tất cả bình đẳng và đồng với *Bản giác*, là một và bất khả phân.

Khi hoàn tất quá trình ngộ chân thành đạt Phật quả thời thấy ngay quá trình này và quá trình mê vọng không rời nhau, không song song và ngược chiều nhau. Thật ra chúng tạo thành một vòng liên tục. Bậc cuối cùng của quá trình ngộ chân trở lại nhập với Bản giác là bậc cơ sở xuất phát quá trình mê vọng. Có thể hình dung toàn thể hai quá trình như một vòng tròn trong đó *Bản giác* có pha 0 độ và *Thành Phật* pha 360 độ. (Xem hình ở trang kế tiếp).

Các bậc được biểu tượng bởi các vòng tròn nhỏ vẽ hình các tuần 'trăng Phật tánh' tròn và khuyết trong đó phần tô đen tương đối so với phần để trắng biểu diễn mức độ tương đối của mê vọng so với ngộ chân. Những pha trong khoảng từ 0 đến 180 độ gồm tất cả chín bậc trong quá trình mê vọng từ *Bất giác* đến Thọ báo, tạo nên quá trình mà Tông Mật gọi là quá trình thuận dòng sinh tử. Chính trong pha *Thọ báo* của quá trình này mà cảm thọ được thân người và do nghiệp lành của đời trước mà thành đạt pha 180 độ khi được thiện tri thức chỉ đường phát ngộ Chân tánh của tâm thể. Đây là địa vị mà Tông Mật gọi là *Giải ngộ* (Đón ngộ), một thể nghiệm phản tỉnh vọng tâm, xoay chiều diễn tiến của quá trình trở lại với tâm tánh bản nhiên mà Tông Mật gọi là quá trình nghịch dòng sinh tử. Tám bậc trong quá trình ngộ chân, bắt đầu từ *Phát tâm* cho đến cuối là *Ly niệm*, mô tả quá trình tiệm tu do đó mới giác ngộ (*Thỉ giác*, nói trong *Luận Khởi tín*). Hoàn

thành viên mãn các đức tánh tốt thời Thành Phật tức 'Chứng ngộ', chung điểm và khởi điểm gặp nhau, hoàn tất một vòng lưu chuyển hoàn tịnh. Như thế là đồ biểu phương trình tâm của Tông Mật đã được sắp xếp lại thành một vòng kín.



Ngoài ra, khi đạt quả vị Phật thời thấy rõ hết thấy mọi bậc đều là dụng của Nhất tâm còn gọi là Pháp thân Như Lai Tạng khi liả các vọng niệm. Với tự tính thanh tịnh tuy bị bọc kín trong vô phiền não, nhưng phiền não vốn không có tự tính, không thực hữu, nên Như Lai tạng không hề chịu ảnh hưởng tác động gì của phiền não ô nhiễm. Pháp thân còn gọi là Giác, tất cả chúng sinh sẵn có, nên gọi là Bản giác. Bản giác không những là một quả vị mà hơn nữa là cơ sở căn bản của quá trình lưu chuyển hoàn tịnh, là gốc, là tánh của tất cả các pha của quá trình, các pha này xem như là ngọn, là tướng.

Nhìn vào vòng biểu tượng quá trình lưu chuyển hoàn tịnh trên đây và theo dõi sự biến thiên của phần tô đen trong mỗi pha, tựa trên thí dụ sóng và nước trong Luận Khởi tín ta có

thể theo Tông Mật mô tả quan hệ giữa bản giác và các pha khác trong quá trình ấy như sau. Mặt nước yên tĩnh phản chiếu rõ ràng tất cả vật thể (*Bản giác*) bị gió vô minh (*Bất giác*) thổi động làm nổi sóng (*quá trình mê vọng*). Dẫu gió đột nhiên ngưng (*Giải ngộ*) chuyển động sóng lặng nhưng chỉ lặng dần (*quá trình ngộ chân, tiệm tu: Thi giác*) cho đến khi không còn một chuyển động nào và mặt nước yên tĩnh trở lại (*Chứng ngộ*). Tuy nhiên, mặt nước dù yên tĩnh hay dao động, sóng dù lớn hay nhỏ, tất cả đều là nước (*Nhất tâm*). Hơn nữa, các điều kiện đang biến chuyển của mặt nước không ảnh hưởng đến tự tánh phản chiếu của mặt nước (*Bản giác*).

### **Tánh khởi và Duyên khởi.**

Phân tích luận điệu của Tông Mật nhằm bài bác các phép hành thiền không theo pháp môn Đốn ngộ tiệm tu giúp ta nhận định chính xác hơn ý nghĩa của Nhất thừa Hiền táng giáo và thông hiểu rõ thêm quan hệ giữa tu hành và giác ngộ, giữa giáo lý của Phật và nội dung Thiền quán. Sau đây chỉ bàn đến những lời chỉ trích hai phái Thiền thịnh hành vào thời ấy: trường phái Bắc tông của Thần Tú và hệ phái Thiền Hồng Châu của Mã Tổ Đạo Nhất.

Theo Tông Mật, giáo pháp tu chứng của Bắc tông thuộc loại tiệm tu đốn ngộ. Trong *Viên giác kinh đại số sao* và *Lược số sao*, Tông Mật cho biết có hai cách giải thích trường hợp này. Cách thứ nhất giả định trước giải ngộ sau tiệm tu và như thế là theo đúng trình tự tu chứng ba bậc của Tông Mật: giải ngộ, tiệm tu, và chứng ngộ. Cách thứ hai không giả định giải ngộ và Tông Mật tựa trên cách này để phê phán Thiền Bắc tông. Trong Thiền đồ Ngài mô tả yếu lý của Thiền Bắc tông như sau: "Từ vô thi tất cả chúng sinh sẵn có cái chân tâm bản giác giống như gương soi, ánh chiếu, nhưng bị phiền não



giấu che giống như gương mờ bụi phủ. Nếu nương theo giáo pháp của chân sư và dẹp bỏ vọng niệm thời khi dứt niệm sẽ ngộ ngay chân tánh và không có gì là không biết. Giống như lau bụi, khi hết bụi, gương sẽ trong sáng và không vật gì là không phản chiếu trên gương. Do đó Thân Tú, sáng tỏ của tông này, biên bài kệ nơi vách bày rõ chỗ thấy của mình với Ngũ Tổ. Kệ rằng:

Thân ấy Bò đê thọ,  
 Tâm như minh cảnh đài,  
 Giờ giờ cần phải sạch,  
 Chớ để vương trần ai."

Tiếp theo là những lời phê bình: "Đây chỉ là phép lợi ngược dòng và đổi đầu với thói quen, tựa trên tướng nhiễm tịnh duyên khởi, mà không nhận rõ tự tánh vọng niệm vốn không và tự tánh tâm thể là thanh tịnh. Nếu ngộ chưa thấu triệt thời làm sao tu đúng chánh đạo?"

Hai đoạn trích dẫn trên cho thấy phê bình của Tông Mật nhắm vào quan điểm Như Lai tạng của Thiền Bắc tông. Tuy giáo thuyết của Thiền Bắc tông căn cứ trên quan niệm Như Lai là Phật tánh có sẵn trong mỗi chúng sinh bị bao bọc trong vô trướng vô minh, nhưng ý nghĩa Như Lai tạng hiểu theo Bắc tông khác với cách hiểu theo Tông Mật. Trong Thiền tự, Ngài cho rằng giáo thuyết của Thiền Bắc tông đồng với giáo thuyết của Pháp tướng tông. Tông này bị chỉ trích là chủ trương "sinh diệt đẳng pháp bất quan chân như", nghĩa là nói theo ngôn ngữ của *Luận Khởi tín*, không bao giờ có thể bắc cầu được giữa hồ cách hai tâm của Tâm chúng sinh, tâm Chân như và tâm sanh diệt, giữa Như Lai tạng và a lại da thức. Chân như là viên thành thật, ngưng nhiên và bất biến, a lại da thức là y tha khởi tức dựa vào pháp khác mà khởi lên. Chân như là bản tánh, a lại da thức là tướng của các

pháp, tánh không thể đồng nhất với tướng. Như thế, Pháp tướng tông công nhận chỉ nghĩa 'bất biến' mà không biết đến nghĩa 'tùy duyên' của Nhất tâm. Nói cách khác, tông này không nhận thấy rằng tâm Chân như không hoàn toàn ngưng nhiên tĩnh tại mà trái lại tùy duyên sinh khởi hiện tượng. Theo quan niệm này, tướng của các pháp là dụng của 'Chân như động'. Đối với Tông Mật, nghĩa 'tùy duyên' của Chân như tối quan trọng vì nó nối kết Như Lai tạng với a lại da thức và do đó giải thích làm thế nào Chân như tùy duyên trở thành nhiễm tịnh mà không mất tự thể. Tông Mật dùng chữ 'tánh khởi' để chỉ vào Chân như tùy duyên với đặc tánh năng sanh.

Theo Tông Mật, giáo pháp Pháp tướng vì chẳng lý đến tánh khởi đã lỗi lầm phân biệt nhị nguyên, ly cách a lại da thức với Chân như, cảnh giới vọng động với cảnh giới thanh tịnh. Tánh khởi kết nối bằng cách khẳng định mọi tướng không gì khác là dụng của tánh, tánh là thể của các tướng. Với mô thức thể-dụng làm khuôn khổ tư tưởng, Tông Mật dùng thuyết tánh khởi vượt qua sự phân biệt nhị nguyên, nối kết Chân như và a lại da thức. Do các mô thức lưỡng cực, thể-dụng, tánh-tướng, gốc-ngọn, đồng như nhau nên các từ chỉ vào cực này như thể, tánh, và gốc, hay chỉ vào cực kia như dụng, tướng, và ngọn, tất cả đều có thể dùng thay thế lẫn nhau. Hơn nữa, đẳng thức, 'thể-dụng' = 'gốc-ngọn', cho biết ngay cực nào cơ bản hơn cực nào.

Cùng một đường lối phê phán, Tông Mật bài bác phép tu của Bắc tông nhằm dẹp bỏ nhiễm ô nhuốm dơ tâm thanh tịnh. Phép tu này căn cứ trên nhận thức sai lầm, không thấy rõ nhiễm ô tự tánh là Không. Không có tự tính vì chúng là dụng của bản thể Chân như thanh tịnh tự biểu hiện tùy theo duyên. Như vậy nhiễm mà chẳng phải nhiễm. Tánh nhiễm thật ra là

do sai lầm phân biệt nhị nguyên mà cho đó là nhiễm. Nói cách khác, là do không thấu triệt bản tánh thanh tịnh của Chân như là thể của nhiễm và nhiễm phát minh bản tánh thanh tịnh đó.

Theo Tông Mật, Bắc tông sở dĩ sai lầm phân biệt nhị nguyên là vì không hay biết giải ngộ, quả vị đốn ngộ sơ khởi, là cần thiết. Giải ngộ là đốn ngộ Phật và chúng sinh, niết bàn và luân hồi không khác, từ đó suy ra "vọng niệm bản vô" vì vọng niệm là dụng của bản thể Chân tâm thanh tịnh tùy duyên sinh khởi. Nói cách khác, giải ngộ là ngộ được tánh khởi là nguyên lý vạn vật đồng nhất thể. Có nghĩa là dù tướng dạng sai khác đến đâu, vạn vật đồng nhau ở chỗ tự tánh của chúng là Không. Đây là đồng nhất trong dị biệt. Như vậy thể giới hiện tượng, diệu dụng của bản thể Chân tâm, là Không và do đó thật ra không nhiễm.

Trong *Hoa nghiêm kinh Hạnh Nguyên Phẩm số sao*, Tông Mật nói kết tánh khởi với duyên khởi (*pratītyasamutpāda*) và nêu rõ quan hệ giữa tánh khởi với hai quá trình mê vọng và ngộ chân. Tánh khởi và duyên khởi là hai mô hình nguyên nhân khác nhau đòi hỏi hai trình độ giải thích khác nhau. Duyên khởi giải thích sự tương giao tương duyên giữa các hiện tượng và tánh khởi giải thích sự sinh khởi hiện tượng từ thể tánh. Bàn về duyên khởi, Tông Mật phân biệt hai cách: nhiễm duyên khởi và tịnh duyên khởi. Hai cách này tương ứng với hai quá trình song song mê vọng và ngộ chân trong đồ biểu phương trình tâm của Tông Mật. Tiếp theo, Ngài phân biệt thêm hai bậc mê vọng: vô thi căn bản và triển chuyển chi mật. Vô thi căn bản, sau này gọi là căn bản vô minh, chỉ vào bất giác, còn có tên là độc đầu vô minh, độc hành vô minh, hay bất cộng vô minh (*avidyā-avenikī*). Đây là vô minh sinh khởi trước và không tùy thuộc phiền não, là

gốc của tám bậc cuối của quá trình mê vọng gọi là triển chuyển chi mật. Giải ngộ có công dụng phiên chuyển căn bản vô minh. Một khi quá trình mê ngộ phát khởi thời nó tự động tiếp diễn mãi mãi, vì vậy cần tu tiệm để phiên chuyển các triển chuyển chi mật của nó.

Vì Bắc tông thiếu giải ngộ nên phép tu tiệm trên phương diện phẩm chất khác với phép tiệm tu tiếp theo sau khi giải ngộ. Tánh chẳng những là cội gốc của các hiện tượng mà còn là cơ sở của sự tu tập. Tông Mật phán định phép tu hành của Bắc tông là "phi chân", hàm ý rằng Thiên Bắc tông không nhận biết bản thể của các hiện tượng. Trong *Viên giác kinh đại số sao*, Ngài đặt câu hỏi: "Nếu tu mà không đúng chánh đạo, thử hỏi làm sao có thể chứng ngộ đầu trái qua trăm ngàn kiếp?" Vậy khi nói về Thiên Bắc tông: "Đây chỉ là phép lợi ngược dòng và đổi đầu với thói quen, tựa trên tướng nhiệm tịnh duyên khởi", Ngài có ý chỉ trích Bắc tông không thông hiểu tánh khởi.

Tông Mật nhận xét phép hành thiền của Hồng Châu đối nghịch với của Bắc tông. Đối với Bắc tông bất cứ sự loại gì thấy đều là vọng thời đối với Hồng Châu thấy đều là chân. Do đó cách tu đi ngược lại: trong lúc Bắc tông chủ trương "phục tâm diệt vọng", thời Hồng Châu "tín nhậm tình tánh", cứ tự nhiên theo tình tánh mà tu. Thể dụng sai biệt đối với Bắc tông, nhưng đồng nhất đối với Hồng Châu. Trong Thiên đồ, Tông Mật mô tả yếu chỉ của Thiên Hồng Châu như sau: "Sự sinh khởi những hoạt động tâm thức, sự biến chuyển tư tưởng, cho đến búng tay hay nháy mắt, hết thấy động dụng thì vi đều là dụng của tánh Phật. Vì không có dụng khác ngoài của tánh Phật, tham sân phiền não, tạo nghiệp thiện và bất thiện, thọ quả lạc và khổ, thấy đều tánh Phật."

Vì mọi hoạt động đều là dụng của tánh Phật cho nên không

có tánh ngoài dụng. "Nếu quán triệt tánh tất thấy chung cánh không thể nhận thức hay chứng ngộ tánh được, cũng như mắt không thể tự thấy mắt được, v.v... Nếu quan tâm đến dụng của tánh thì những gì được làm đều là tánh Phật, ngoài ra không có chủ thể hay đối tượng chứng ngộ." (*Thiền đồ*, 435d17-18)

Theo Tông Mật, phép hành thiền theo lối này rất nguy hiểm. Nếu chỉ nhờ dụng mà nhận biết thể, và hơn nữa, mọi sự vật đều toàn là dụng của thể, thì thể hoàn toàn bị dụng che lấp. Tông Mật nhấn mạnh tuy thể và dụng là hai mặt của cùng một thực tại, chúng vẫn dị biệt và tánh dị biệt này rất quan trọng vì thể là gốc, là nguồn phát khởi tác dụng đạo đức. Đồng hóa mô thức thể-dụng với mô thức gốc-ngọn tức quan niệm tu hành như một sự trở về tâm thể trước tâm dụng, trở về trạng thái cơ bản của tâm trước khi thức chuyển. Phải thông qua kinh nghiệm trực tiếp nhận thức tánh bằng trực giác mới biết dụng của thể là chân.

Tông Mật cho rằng Thiền Hồng Châu chủ trương "chớ dụng tâm để dứt trừ tà ma, chớ tu hành đạo. Vì đạo chính là tâm nên không thể dụng tâm để tu tâm. Vì tà ma cũng là tâm nên không thể dụng tâm để dứt trừ tâm. Người không dứt trừ không hành nhưng mà tự tại thừa nhận sự vật trong cách thể chúng đang là gọi là người được giải thoát. Không có pháp để nương hay Bồ đề để đắc... Tu hành là chỉ giản dị để tâm tác dụng tự nhiên." (*Thiền đồ*, 436a4-9)

Tông Mật hẳn đồng ý với phát biểu của Hồng Châu bảo rằng không có Bồ đề để đắc, tuy nhiên Ngài nhấn mạnh một chứng tri như vậy chính ở tại Bồ đề và phát biểu như trên chỉ có ý nghĩa trên quan điểm của một người đã đắc Bồ đề. Thật là lầm lỗi lớn khi chưa đắc Bồ đề mà kết luận dễ dàng rằng không có lý do cần tu học cầu quả Bồ đề. Tuy chung cánh

tánh vượt lên trên mọi nhị nguyên nhưng đôi với chúng sinh vẫn có sai biệt giữa ngộ và mê. Chính sự căng thẳng giữa ngộ và mê là nguồn sinh lực của sự tu hành.

"Hồng Châu thường nói, 'vì tham sân phiền não, tạo nghiệp thiện và bất thiện, thọ quả lạc và khổ, thầy đều tánh Phật thời làm thế nào có sai biệt giữa những điều đó?' Giống như người thấy trong tánh ướt (của nước) chẳng bao giờ có sự sai biệt nên không nhận ra sai khác to lớn giữa sự thành công của một chiếc thuyền băng qua sông và sự thất bại của một chiếc thuyền lật úp chìm trong nước. Bởi thế về đường lối tham thiền đốn ngộ của dòng này, dấu tuồng như thành tựu cũng vẫn không đạt được mục tiêu, và về đường lối tu tiệm thời lỗi lầm và hoàn toàn thoái hóa." (*Thiền đồ*, 438a18-b4)

Những lời phê bình dòng Thiền Hồng Châu cho thấy rõ cách Tông Mật sử dụng mô thức thể-dụng thật không đơn giản. Trong khi nêu rõ tánh bất tương ly của thể và dụng, hai mặt khác nhau của cùng một thực tại, Ngài đồng thời nhấn mạnh tánh sai biệt, thể dụng phi nhất phi dị, như trường hợp cái tâm thể không sanh diệt hợp với cái tâm mê vọng. Tánh bất tương ly của tâm thể và vọng tuồng là nguyên nhân khả năng tu hành và tánh sai biệt của chúng là lý do cần thiết tu hành. Sử dụng mô thức thể-dụng như thế, Tông Mật bảo toàn được tánh nhị nguyên có tác dụng đạo đức trong 'nhất pháp giới', toàn tánh của vũ trụ. Do đó, mô thức thể-dụng một mặt vượt khỏi chủ trương nhị nguyên của Bắc tông, mặt khác, tránh không rơi vào kiến giải nhất nguyên cực đoan của Hồng Châu.

Tông Mật dùng gương đồng làm thí dụ mô tả sự khác biệt giữa giáo pháp Hồng Châu và Nhất thừa Hiền tánh giáo do Ngài chủ trương và xem như đồng với giáo pháp của dòng Thiền Hà Trạch do Thần Hội sáng lập. Theo Ngài, tác dụng

của gương có hai nghĩa: tự tính bản dụng và tùy duyên ứng dụng.

"Chất liệu đồng của gương là thể của tự tánh, tánh sáng của đồng là dụng của tự tánh. Ánh do tánh sáng phản chiếu là tùy duyên ứng dụng. Ánh phản chiếu tùy theo duyên mà biến thiên muôn ngàn cách, nhưng tánh sáng là tự tính bản dụng không thiên biến." (*Thiền đồ*, 437d5-7).

Tự tính bản dụng đồng nghĩa với bản giác. Tùy duyên ứng dụng tương ứng với tác dụng của thân tâm hay ba nghiệp, thân, khẩu, ý. Quan hệ giữa hai dụng ấy có thể dùng mô thức thể-dụng hay gốc-ngọn để diễn tả. Tự tính bản dụng là thể, là gốc của tùy duyên ứng dụng. Tông Mật cho rằng Hồng Châu chỉ quan tâm tùy duyên ứng dụng mà bỏ quên tự tính bản dụng. Bởi thế cách thực hành thiền của dòng này thiếu cơ sở y cứ, có thể xoay theo chiều vọng động vị ngã. Một lần nữa, Tông Mật nhấn mạnh sự sai biệt giữa thể và dụng, giữa gốc và ngọn. Bằng cách đặt trọng tâm vào tự tính bản dụng, Tông Mật đã công hiệu đóng một cái nêm giữa thể và dụng, ngăn chúng không giáp thành một đẽ khỏi rơi vào trường hợp giáo pháp nhất nguyên cực đoan của dòng Thiền Hồng Châu.

Tóm lại, Tông Mật phân tích kỹ càng hết thảy mọi cảnh huống trong đó hai từ đốn và tiệm được sử dụng. Theo nghĩa rộng, lưỡng cực đốn-tiệm là một phần của một biện chứng pháp rộng lớn trong Phật giáo. Đạo Phật là đạo Giác ngộ, trọng tâm là tu dưỡng trí thức, cho nên thiết lập một bản đồ tu chứng để giải thích và hướng dẫn tiến trình tu tập là điều cần thiết. Bản đồ tu chứng phải tựa trên sự thấu đạt cấu trúc bản thể của thực tại, nền móng của quá trình tu hành. Tông Mật đã nương trên chân tâm bản giác mọi chúng sinh đều có

thiết lập thuyết tu theo trình tự ba bậc: giải ngộ, tiệm tu, và chứng ngộ. Ngài đã đặt kinh nghiệm nội chứng vào trong khuôn khổ của mô thức thể-dụng để diễn tả.

Đó là điều phải Đốn giáo phản đối kịch liệt. Một sự kiện như giác ngộ, về trí giải, thoát ngoài mọi thể cách mô tả, mà chỉ có thể nắm lấy bằng trực giác, xuyên qua sự tự chứng cá nhân. Mọi ngôn thuyết về giác ngộ được xem như áp đặt cấu trúc trên thể nghiệm, trên tự chứng. Đối với Đốn giáo, mọi phương tiện như bản đồ tu chứng đều là cạm bẫy khái niệm phải loại trừ. Tông Mật ngược lại, khi giải thích thể và dụng của ngôn ngữ tôn giáo, xác quyết Nhất thừa Hiển tánh giáo của Ngài đồng với giáo pháp Hà Trạch, trực hiển chân nguyên chỉ dùng duy nhất một chữ. Vì trực hiển chân nguyên không sử dụng phương tiện nên gọi là đốn và chữ duy nhất sử dụng chính là chữ "tri" (biết) được Thần Hội xác nhận "đặc tính duy nhất của 'tri' là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu". Như vậy, đốn giáo là giáo pháp dẫn khởi khả năng thể nghiệm đốn ngộ. Do đó, 'đôn' có nghĩa là khả năng dùng ngôn ngữ khẳng định để hiển bày chân lý.

Để kết luận, xét theo tinh thần Trung đạo của Phật giáo, cả hai phương pháp, đốn và tiệm, đều cần thiết cho sự thăng bằng trong tiến trình tu hành. Quan hệ căng thẳng giữa hai phương pháp là động cơ thúc đẩy và chi trì công phu tu tập. Vấn đề là phải tìm cách nhất trí hai phương pháp hầu tránh khỏi các chướng ngại do nhận thức sai lầm gây nên. Nói như thế tức là đã công nhận thuyết ba bậc của Tông Mật rất có lợi ích.





23. Hoa nghiêm Nhất thừa Pháp giới đồ

圖 印 海

一	微塵中合十	初發心時便正覺生死
一	量無是即方	益寶雨議思不竟涅
即	劫達劫念一	佛普賢大人如槃
多	九量即一切	十海仁能境出常
切	劫無一亦中	別印三昧中繁共
一	是如亦中	分無然冥學理蘇
即	世互相即仍不	衆生隨器得利益是
一	相二無融圓性	法界
一	智所知非餘	佛息
中	甚性真境	盡寶莊嚴法
多	證甚性真境	無隨家歸竟
切	深極微妙	分得資如
一	絕相無名	羅陀以糧
一	束寂無名	不羅陀以糧
中	成一緣隨性	不羅陀以糧

Đồ hình Hải ấn được trình bày trong tập *Hoa nghiêm Nhất thừa Pháp giới đồ* (năm 668) của Nghĩa Tương (625-702), một trong những đồ đệ của Trí Nghiễm (602-668) từ Tân la, một tiểu quốc của Cao ly, hồi hương năm 668 và thiết lập lần đầu tiên Hoa nghiêm tông ở Cao ly. Sau đây là bản văn trích dịch và chú giải của Thầy Tuệ Sỹ.

## GIỚI THIỆU TỔNG QUÁT.

Nguyên tác phẩm gồm hai bản văn. Bản văn A, số hiệu T45n1887A: *Hoa nghiêm Nhất thừa pháp giới đồ*, 1 quyển. Tác giả, Nghĩa Tương, người Tân-la (Triều-tiên). Bản văn B, T45n1887B: *Pháp giới đồ ký tông tùy lục*, 4 quyển, không rõ tác giả, giải thích từng từ ngữ, câu và đoạn mạch trong bản A.

Bản A gồm đồ hình Hải ấn, và bản văn trình bày ý nghĩa của đồ hình cũng như nội dung giáo nghĩa, tức gồm hai phần: đồ hình và thích văn. Phần thích văn phân làm hai: I. Tổng thích và II. Biệt giải.

Tác giả nêu rõ mục đích: trình bày mạng lưới giáo nghĩa của Phật Thích-ca, bao trùm cả ba thế gian (Khí thể gian, Chúng sanh thế gian, Trí chánh giác thế gian). Tất cả đều phát xuất từ định Hải ấn. Nguyên lý căn bản để giới thiệu đồ hình là sáu tướng của Hoa nghiêm: tổng tướng, biệt tướng, đồng tướng, dị tướng, thành tướng và hoại tướng.

Đồ hình cô đọng ý nghĩa Viên dung của Hoa nghiêm trong một bài thi gồm 210 chữ, sắp thành 30 câu, mỗi câu 7 chữ, với 4 góc và 4 cạnh, biểu thị 4 nhiếp pháp và 4 vô lượng tâm.

Văn đi theo một đường, biểu hiện "Như Lai nhất âm", Phật thuyết pháp chỉ bằng một âm thanh duy nhất nhưng mỗi loài chúng sinh hiểu theo căn cơ của mình.

Văn diễn tiến uốn lượn quanh co, chỉ cho căn cơ phồn tạp, bất đồng, của chúng sinh.

Đường đi liên tiếp không điểm đầu, không điểm cuối, hiển thị thiện xảo vô phương.

Đồ hình vuông bốn góc, chỉ cho bốn nhiếp pháp và bốn vô lượng tâm.

Đồ hình hàm cả sáu tướng: tổng tướng là căn bản ẩn tức tổng thể đồ hình. Biệt tướng, chi tiết của đồ hình, là các đường đi quanh co; mỗi đường riêng biệt đều y chỉ toàn thể đồ hình tức ẩn. Đồng tướng, chính là tính đồng dạng của toàn thể ẩn; tức các đường quanh co có sai biệt khác nhau nhưng cũng đồng một ẩn. Dị tướng là tướng tăng trưởng, tức sự diễn tiến lần lượt đường thứ nhất đến đường thứ hai và tiếp tục. Thành tướng là lược thuyết, tức chỉ cho sự lập thành của ẩn. Hoại tướng là quang thuyết, tức mỗi đường quanh co bản lai vốn bất tác.

Hết thấy các pháp duyên sinh, không pháp nào được thành lập mà không do sáu tướng. Theo đó, tổng tướng là giáo nghĩa của Viên giáo; biệt tướng là giáo nghĩa của Tam thừa. Như tổng tướng và biệt tướng, các tướng còn lại cũng vậy. Chúng bất tức bất ly, bất nhất bất dị, thường tại Trung đạo. Nhất thừa và Tam thừa cũng vậy. Chủ và bạn tương trợ nhau mà bất tức bất ly, bất nhất bất dị. Tuy làm lợi ích cho chúng sinh mà luôn luôn vẫn ở trong Trung đạo. Chủ và bạn tác thành lẫn nhau, hiển thị pháp tính là như vậy.

Nhất thừa biệt giáo, Tam thừa biệt giáo, chuẩn theo nghĩa mà lãnh hội.

### **Phần phiên âm:**

1. Pháp tánh viên dung vô nhị tướng
2. Chư pháp bất động bản lai tịch
3. Vô danh vô tướng tuyệt nhất thiết
4. Chứng tri sở tri phi dư cảnh
5. Chân tánh thậm thâm cực vi diệu

6. Bất thủ tự tánh tùy duyên thành
7. Nhất trung nhất thiết đa trung nhất
8. Nhất tức nhất thiết đa tức nhất
9. Nhất vi trần trung hàm thập phương
10. Nhất thiết trần trung diệc như thị
11. Vô lượng viển kiếp tức nhất niệm
12. Nhất niệm tức thị vô lượng kiếp
13. Cửu thể thập thể hỗ tương tức
14. Nhưng bất tạp loạn cách biệt thành
15. Sơ phát tâm thời tiện chánh giác
16. Sinh tử niết bàn thường cộng hòa
17. Lý sự minh nhiên vô phân biệt
18. Thập Phật Phổ Hiền đại nhân cảnh
19. Năng nhập (Nhân) hải ấn tam muội trung
20. Phồn xuất như ý bất tư nghi
21. Vũ bảo ích sinh mãn hư không
22. Chúng sinh tùy khí đắc lợi ích
23. Thị cố hành giả hoàn bản tế
24. Phả tức vọng tưởng tất bất đắc
25. Vô duyên thiện xảo tróc như ý
26. Quy gia tùy phân đắc tư lương
27. Dĩ đà la ni vô tận bảo
28. Trang nghiêm pháp giới thật bảo điện

29. Cùng tọa thật tế trung đạo sáng

30. Cự lai bất động danh vi Phật.

### **Phần thích văn.**

Tác giả phân nội dung văn bản thành ba đoạn, như được giải thích dưới đây.

#### **I. TỰ LỢI HÀNH**

##### **i. Hiện thị chứng**

1. *Pháp tánh viên dung, không hai tướng*

2. *Các pháp bất động, bản lai tịch* (từ vô thủy đến vô chung, vẫn thường tịch tĩnh, vắng lặng)

3. *Không danh, không tướng, tuyệt hết thấy*

4. *Duy cảnh được biết bởi chứng trí* (chính là cảnh giới được nhận thức bởi chứng trí chứ không phải cảnh nào khác. *Trí chứng*: trí có được do chứng).

##### **ii. Hiện duyên khởi**

5. *Chân tánh thậm thâm, cực vi diệu* (Chân tánh thậm thâm: thậm thâm (sâu thăm) của Hoa tạng thế giới, trong một vi trần mà thấy cả thế giới. Tức cảnh giới thậm thâm nơi lầu các của Di-lặc.)

6. *Không giữ tự tánh, tùy duyên thành*: Duyên khởi là vô tánh. Vô tánh tức là vô trụ.

7. *Một trong tất cả, nhiều trong một*. Các giải thích về ý niệm trong (trung): trung là tức; trung là tương tức tương nhập; trung là tương tại (ở trong nhau) tương thị (cái này là cái kia và ngược lại); hoặc tương tư (giúp nhau) tương

niếp... Hoặc giải thích: trung, như ánh sáng đèn hòa lẫn vào (trong nhau), cho nên dụng của ánh đèn là tương nhập.

8. *Một tức tất cả, nhiều tức một.* Câu 7, trung môn: phương diện cái này trong cái kia, cũng là hữu lực - vô lực môn. Câu 8: tức môn: phương diện cái này tức cái kia, cũng là hữu thể - vô thể môn.

9. *Trong một hạt bụi chứa mười phương.*

10. *Trong tất cả bụi cũng như vậy.*

11. *Vô lượng kiếp xa tức một niệm.* Chú giải của Pháp Dung (T45n1887Bp0725a04): Cắt ngang một sợi tóc thành 10 phần, rồi thành 100 phần, rồi 1000 phần. Đếm 1 phần cuối cùng này đặt lên ngọc bản (mảnh ngọc). Lấy một con dao rất bén; cắm mũi nhọn của nó vào mẫu tóc đó. Khoảng thời gian xuyên mẫu tóc chạm đến bản ngọc, là một niệm.

12. *Một niệm tức là vô lượng kiếp.* Chân Tú: *Một niệm*, là một niệm hiện tại, tổng tướng của thời gian.

13. *Chín thế mười thế đồng tương tức.* Chú giải của Chân Tú (T45n1887Bp0725a08): *thập thế*, là *đệ thập thế* (đời thứ mười), tức niệm (sát-na) thuộc tổng tướng. Hoặc thập thế là mười đời. Chín thế là biệt tướng. Thế thứ mười là biệt tướng. Khang Tăng nói: chín thế lần lượt tương tức tương nhập nên thành một tông. Hiệp cả tông và biệt thành mười thế.

14. *Vẫn không tạp loạn, cách biệt thành.* Chỉ quy viên thông sao (T1887Bp0725a20): Trong Ba thừa, pháp được quan niệm một cách cô lập nên thời cách pháp. Pháp đã lưu chuyển thì thời cũng lưu chuyển. Trong Nhất thừa, pháp được quan niệm viên mãn nên thời cách pháp. Pháp không lưu chuyển nên thời cũng không lưu chuyển. Dẫn thí dụ từ kinh Anh lạc: Trong Tam thừa, quá khứ thân chó, hiện tại

thân người, vị lai thân Phật, ba thời độc lập. Trong Nhất thừa, quá khứ thân chó có sẵn người và Phật. Hiện tại và vị lai cũng thế. Thời cách pháp. Pháp thường trú nên thời thường trú. Ước 5 vị luận 9 thế: (1) ngày qua của ngày qua là quá khứ của quá khứ. (2) Chính ngày qua là đương thể của quá khứ tức hiện tại của quá khứ; nhưng là quá khứ của ngày hôm nay (3) Ngày hôm nay là đương thể của hiện tại, và cũng vị lai của quá khứ, và cũng là quá khứ của vị lai. (4) Ngày mai là đương thể của vị lai, tức hiện tại của vị lai. (5) Ngày mai của ngày mai, là vị lai của vị lai.

15. *Khi vừa phát tâm liền thành Chánh giác.* Vì một hạt bụi không tự tánh, lấy cả mười phương làm tự tánh. Vô lượng kiếp không tự tánh, lấy một niệm làm tự tánh. Diệu lý viên thành quán (T45n1887Bp0726b11), ước theo bốn môn: (1) Duy nhân môn: từ vô thủy suốt vô tận vị lai vẫn y nhiên là Bồ tát tu hành vạn hạnh, vì hư không không cùng tận, chúng sinh giới không cùng tận, nên không có sự thành Phật. (2) Duy quả môn: Tiền tế, hậu tế, thủy đều đã thành Phật. (3) Vừa nhân vừa quả: Có phát tâm, có thành Chánh giác; trong tất cả mọi thời, trong từ niệm niệm, thủy đều phát tâm và thành Chánh giác. (4) Phi nhân phi quả: Không có tâm để phát, không có Phật để thành.

16. *Sinh tử, Niết-bàn thường hòa chung.* Trụ Niết-bàn mà thường dạo trong sinh tử. Khi dạo sinh tử mà vẫn trụ trong Niết-bàn.

17. Lý sự mịt mờ (âm thầm) không phân biệt. Sinh tử vô tánh, lấy niết bàn làm tánh. Niết bàn vô tánh lấy sanh tử làm tánh. Vô tánh của sinh tử Niết bàn là lý. Sinh tử Niết bàn của vô tánh là sự. Vô tánh của (cho nên) duyên khởi là lý. Duyên khởi của (cho nên) vô tánh là sự.

18. *Cảnh Đại nhân, Phổ Hiền mười Phật*. Trí Nghiễm, *Hoa nghiêm khổng mục chương*, quyển 2, phân 10 Phật thành "giải cảnh thập Phật" và "hành cảnh thập Phật." *Giải cảnh thập Phật*, là cảnh giới được nhận thức quán chiếu của Bồ tát ở nhân vị; đây tức mười thân Phật được kể trong kinh *Hoa nghiêm*, cụ dịch quyển 26 (tân dịch quyển 30): Chúng sanh thân, Quốc độ thân, Nghiệp báo thân, Thanh văn thân, Bích-chi-phật thân, Bồ tát thân, Như lai thân, Trí thân, Pháp thân, Hư không thân. *Hành cảnh thập Phật*, cảnh giới của Phật quả cứu cánh, y trên đức của một Phật thân mà chia phân thành mười, kể trong *Hoa nghiêm* cụ dịch quyển 40 (tân dịch quyển 53 & 58): Vô trước Phật, Nguyên Phật, Nghiệp báo Phật, Trì Phật, Niết-bàn Phật, Pháp giới Phật, Tâm Phật, Tam muội Phật, Tánh Phật, Như ý Phật. Cảnh giới mười Phật, là cảnh giới Đại nhân. Hướng nội là mười Phật, hướng ngoại là Phổ Hiền.

## II. LỢI THA HÀNH

19. *Năng nhập trong tam muội hải ấn*. Bản khác chép là *Năng Nhân trong tam muội hải ấn*. Năng Nhân, chỉ đức Thích Tôn. Năng Nhân, tức Hóa Phật (T45n1887 Bp0728a24). Năng nhập, nói vị đang nhập vào trong tam muội hải ấn. "Chứng tận cùng pháp tánh, như nguồn sâu không đáy, tuyệt đối thanh tịnh, sáng trưng lầu lầu, tất cả thế gian hiển hiện trong đó. Gọi đó là hải ấn." (T45n1887A, tr. 712c30). Nhiếp nhập pháp của cả ba thế gian (ngũ chúng/uân thế gian, chúng sanh thế gian, quốc độ thế gian) là tự lợi. Hiển hiện pháp ba thế gian là lợi tha.

20. *Phồn xuất như ý bất tư nghì*: xuất hiện một cách phồn vinh, một cách dồi dào, ngọc như ý bất khả tư nghì. Giáo



nghĩa xuất hiện từ định hải ấn, như ngọc như ý xuất hiện nhiều vô kể.

21. *Mưa báu lợi sinh đầy hư không.* Ngọc như ý của Bảo luân (Chuyển luân) vương được đặt trên cây phướn, từ đó mưa tuôn xuống vô lượng châu báu khiến tất cả chúng sinh đều được lợi ích.

22. *Chúng sinh được lợi tùy sức chứa.* Ba câu kệ trên tương ứng với ba trùng hải ấn: ảnh ở ngoài hải ấn; ảnh ở trong hải ấn, hóa Phật mưa bảo pháp. Câu kệ cuối, tương ứng với hai trùng. Trùng thứ tư, Như ý giáo phù hợp mọi căn cơ. Trùng thứ năm: từ Như ý giáo mà tín giải, hành chứng, được lợi ích.

### III. TU HÀNH PHƯƠNG TIỆN VÀ LỢI ÍCH

#### **i. Tu hành phương tiện**

23. *Cho nên hành giả (quay) về bản tế.* Hành giả, đây chỉ các bậc Tín và Hưong. Bản tế, tức hải ấn được chứng đắc nội tại.

24. *Không dứt không tưởng không thể được.* Vọng tưởng, chỉ hai thứ ngã chấp (nhân và pháp). Quay trở về bản tế phải dứt trừ vọng tưởng.

25. *Vô duyên, thiện xảo nắm như ý.* Vô duyên: nắm thức duyên trần cảnh, ý thức đồng sở duyên; mặt-na duyên A-lê-da mà chấp làm ngã. Muốn dứt vọng tưởng mà không vô duyên thì không thể được. Câu này có hai cách đọc: *vô duyên thiện xảo*: chỉ vô phân biệt. *Vô duyên, thiện xảo tróc như ý*: bằng vô duyên mà khéo léo nắm bắt ngọc như ý. Như ý, chỉ giáo nghĩa lưu xuất từ định hải ấn.

26. *Về nhà tùy phận được tư lương.* Quy gia, trở về nhà: phản bản hoàn nguyên, trở về nguồn Chân. Tư lương, tức hành trang. gồm hai nghìn đạo phẩm v.v...

**ii. Biện minh lợi ích**

27. *Bằng đà-la-ni vô tận bảo.* Đà-la-ni: tổng trì, là nghĩa vô tận của pháp giới. Vì từ đà-la-ni xuất hiện vô số pháp không cùng tận.

28. *Trang nghiêm thật bảo điện pháp giới.* Thật bảo điện: là biển pháp giới, hoặc biển quốc độ; hoặc chỉ cho quả của tánh khởi. Trong chứng phần, đó là pháp tánh xứ (xứ hay nơi chốn của pháp tánh). Theo duyên khởi phần, đó là Hoa tạng thể giới mà chân tánh vốn ly nhiễm.

29. *Ngôi suốt giòng trung đạo thật tế:* đi thẳng ngay đến nguồn Chân của thật tế trong Nhất thừa. Tu học đến chỗ tận cùng của nhân vị, nên nói là cùng tọa (ngôi suốt cùng).

30. *Xưa vốn bất động, gọi là Phật.* Đồ hình bắt đầu với chữ "Pháp" kết thúc bằng chữ "Phật". Đầu và cuối đều tại trên một điểm.

## Tài liệu tham khảo

### *Tiếng Việt.*

#### **Thích Khánh Anh.**

- Hoa nghiêm nguyên nhân luận. Phật Học Viện Quốc tế. 1986

#### **Thích Minh Châu.**

- Thắng Pháp Tập Yếu Luận. Chùa Kỳ Viên. Hoa Thịnh Đốn. 1989

#### **Thích Nhất Hạnh.**

- Vấn đề nhận thức trong Duy thức học. Phật Học Viện Quốc tế. 1985
- Kinh Pháp Ấn. Lá Bối. 1990
- Con đường chuyển hóa. Lá Bối. 1990

#### **Thích Thanh Từ.**

- Kinh Kim Cang Giảng giải. Chùa Đức Viên. 1989
- Kinh Lăng già Tâm ấn. Thiền sư Hàm Thị số giải. Suối Trắc Bá. 1995
- Chơn tâm trực thuyết giảng giải. Thiền viện Trúc Lâm. 1999

#### **Thích Thiện Hoa.**

- Luận Đại thừa khởi tín. Phật Học Viện Quốc tế. 1992

#### **Thích Thiện Siêu.**

- Luận Thành Duy Thức. Phật Học Viện Quốc tế. 1997
- Luận Đại trí độ. Nhà Xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh. 1997
- Trung Luận. Nhà Xuất bản Thành Phố Hồ Chí Minh. 2001

#### **Thích Trí Hải.**

- Thanh tịnh đạo. Chùa Pháp Vân ấn hành. 1992

- Giải thoát trong lòng tay. Pabongka Rinpoche. Xuân Thu. 1998

**Thích Trí Quang.**

- Nhiếp Luận. Phật Học Viện Quốc tế. 1994
- Kinh Giải thâm mật. Phật Học Viện Quốc tế. 1994

**Nguyễn Giác Phan Tấn Hải.**

- Vài Chú giải về Thiền Đốn Ngộ. Trang Web Buddhismtoday.

**Hồng Dương Nguyễn Văn Hai.**

- Nhận thức và Không tánh. Nhà Xuất bản Tôn giáo Hà Nội. 2001.  
Nguyệt san Phật Học Louisville, KY. ấn tống 2001
- Tánh khởi và Duyên khởi. Nhà Xuất bản Tôn giáo Hà Nội. 2003.  
Nguyệt san Phật Học Louisville, KY. ấn tống 2003

**D. T. Suzuki.**

- Thiền luận. 3 Tập: Thượng, Trung, và Hạ. Cơ sở xuất bản Đại Nam. 1971

**Kimura Taiken.**

- Phật giáo tư tưởng luận. 3 Quyển. Phật học viện Quốc tế. 1989

**Tâm Minh Lê Đình Thám.**

- Kinh Thủ lăng nghiêm. Phật Học Viện Quốc tế. 1981.

**Lê Mạnh Thát.**

- Triết học Thế Thân. NXB Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh. 2005.

**Ngô Tất Tố.**

- Kinh Dịch. Đại Nam. 1973.

**Tuệ Sỹ.**

- Triết Học về Tánh Không. Phật Học Viện Quốc Tế. 1984

- Thắng Man Giảng luận. Am Thị Ngạn. Phật lịch 2543
- Kinh Duy Ma Cật sở thuyết. Ban Tu thư Phật học. Phật lịch 2546
- Tinh hoa Triết học Phật giáo. Ban Tu thư Phật học. Phật lịch 2548
- Thiên và Bát Nhã. Ban Tu thư Phật học. Phật lịch 2548.
- Huyền thoại Duy-Ma-Cật.

### *Tiếng Anh.*

### **PHẬT HỌC**

#### **Candrakirti**

- Madhyamakavatara with Commentary by Jamgon Mipham.
- Introduction to the Middle Way. Translated by The Padmakara Translation Group. Shambala 2002.

#### **Masao Abe.**

- A study of Dōgen. State University of New York Press. 1992

#### **Kamaleswar Bhattacharya.**

- The dialectical method of Nāgārjuna. Motilal Banarsidass Publishers. 1998

#### **Carl Bielefeldt.**

- Dōgen's Manuals of Zen Meditation. University of California Press. 1988

#### **Robert E. Buswell, Jr.**

- Tracing Back the Radiance. University of Hawaii Press. 1991.

#### **José Ignacio Cabezón.**

- A Dose of Emptiness. State University of New York Press. 1992
- Buddhism and Language. State University of New York Press. 1994

**Wing-Tsit Chan**

- Chinese Philosophy. Princeton University Press.. 1973.

**Garma C. C. Chang.**

- The Buddhist Teaching of Totality. The Pennsylvania State University Press. 1991

**Hye Ann Choi.**

- Gateway to Son. HOSO Son (Zen) Academy. 1986.

**Thomas Cleary.**

- The Flower Ornament Scripture. Shambhala. 1993
- Entry into the Inconceivable. University of Hawaii Press. 1994
- Rational Zen. The Mind of Dōgen Zenji. Shambhala. 1995

**Francis H. Cook.**

- Hua-yen Buddhism. The Pennsylvania State University Press. 1977.
- Causation in the Chinese Hua-Yen Tradition. Journal of Chinese Philosophy. V. 6 (1979).

**Georges B. J. Dreyfus.**

- Recognizing Reality. State University of New York Press. 1997.

**Malcolm David Eckel.**

- Bhāviveka and the Early Mādhyamika theories of language. Philosophy East and West. July 1978.

**Bernard Faure.**

- The Rhetoric of Immediacy. Princeton University Press. 1991.

**Jay L. Garfield.**

- The Fundamental Wisdom of the Middle Way. Oxford University Press. 1995.

**Robert M. Gimello.**

- Apophatic and Kataphatic in Mahàyàna: A Chinese view. *Philosophy East and West*. April 1976.

**Bernie Glassman.**

- Infinite Circle. Shambhala. 2002.

**Peter N. Gregory.**

- Traditions of Meditation in Chinese Buddhism. University of Hawaii Press. 1986
- Studies in Ch'an and Hua Yen. University of Hawaii Press. 1986
- Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Motilal Banarsidass Publishers. 1987.
- Buddhist Hermeneutics. University of Hawaii Press. 1992.
- Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism. University of Hawaii Press. 2002.

**Yoshito S. Hakeda.**

- The Awakening of Faith. Columbia University Press. 1967

**Jeffrey Hopkins.**

- Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism. University of California Press. 1999

**C. W. Huntington, Jr.**

- The Emptiness of Emptiness. University of Hawaii Press. 1989

**Kenneth K. Inada.**

- Time and Temporality. A Buddhist Approach. Philosophy East and West. April 1974.

**Shim Jae-ryong.**

- Korean Buddhism. Tradition and Transformation. Jimoondang Publishing Company. 1999.

**D. J. Kalupahana.**

- The Buddhist conception of time and temporality. Philosophy East and West. April 1974.
- Nāgārjuna. State University of New York Press. 1986.

**T. P. Kasulis.**

- Zen Action. Zen Person. University of Hawaii Press. 1985.

**Steven T. Katz.**

- Mysticism and Philosophical Analysis. Oxford University Press. 1978.

**William R. LaFleur.**

- Dogen Studies. University of Hawaii Press. 1985.

**Whalen Lai.**

- Chinese Buddhist Causation theories: An analysis of the sinitic Mahāyāna understanding of Pratitya-samutpāda. Philosophy East and West. July 1977.

**Donald S. Lopez, Jr.**

- A Study of Svātantrika. Snow Lion Publications. 1987.
- Buddhist Hermeneutics. University of Hawaii Press. 1988.

**David Loy.**

- Nonduality. A Study in Comparative Philosophy. Humanity Books. 1999.

**Bimal Krishna Matilal.**

- The character of Logic in India. Oxford University Press. 1999.



**Hòsaku Matsuo.**

- The Logic of Unity. State University of New York Press. 1987

**Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela.**

- The Tree of Knowledge. Shambhala. 1992.

**Maurice Merleau-Ponty.**

- Phenomenology of Perception. Routledge. 2005.

**Satkari Mookerjee.**

- The Buddhist Philosophy of Universal Flux. Motilal Banarsidass Publishers. 1997

**T. R. V. Murti.**

- The Central Philosophy of Buddhism. Unwin Paperbacks. 1987

**Gadjin Nagao.**

- Mādhyamika and Yogàcàra. State University of New York Press. 1986
- The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy. State University of New York Press. 1989  
Keiji Nishitani.
- Religion and Nothingness. University of California Press. 1982

**Steve Odin.**

- Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism. State University of New York Press. 1982.

**Sung Bae Park.**

- Buddhist Faith and Sudden Enlightenment. State University of New York Press. 1983.

**Mervyn Sprung.**

- Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadà of Candrakìrti. Prajnà Press. 1979

**F. Th. Stcherbatsky.**

- Buddhist Logic. Dover Publications. 1962
- The Conception of Buddhist Nirvāna. Motilal Banarsidass Publishers. 1999

**D. T. Suzuki.**

- Studies in the Lankavatāra Sūtra. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. 1998
- The Lankavatāra Sūtra. Motilal Banarsidass Publishers. 1999

**D. T. Suzuki, Eric Fromm, and Richard De Martino.**

- Zen Buddhism & Psychoanalysis. Harpers & Brothers. 1960.

**Paul L. Swanson.**

- Foundations of T'ien-Tai Philosophy. Asian Humanities Press. 1989.

**Musashi Tachikawa.**

- An Introduction to the Philosophy of Nāgārjuna. Motilal Banarsidass. 1997

**Kazuaki Tanahashi.**

- Moon in a Dewdrop. Writings of Zen Master Dogen. North Point Press. 1985.

**Nyanaponika Thera.**

- The Heart of Buddhist Meditation. Samuel Weiser, Inc. 1996
- Abhidhamma Studies. Wisdom Publications. 1998.

**Robert A. F. Thurman.**

- The Central Philosophy of Tibet. Princeton Paperbacks. 1991.
- The Holy Teaching of Vimalakīrti. The Pennsylvania State University Press. 1992.

**Burton Watson.**

- The Vimalakirti Sutra. Columbia University Press. 1996.

**Dale S. Wright.**

- Philosophical Meditations on Zen Buddhism. Cambridge University Press. 1998.

**NG Yu-Kwan.**

- T'ien-Tai Buddhism and Early Mādhyamika. University of Hawaii Press. 1993.

**NGOÀI PHẬT HỌC**

**Hans Christian von Baeyer.**

- Information. A Phoenix Paperback. 2004.

**Julian B. Barbour.**

- The End of Time. The Next Revolution in Physics. Oxford University Press. 1999.
- The Discovery of Dynamics. Oxford University Press. 2001.

**David Bohm.**

- Wholeness and the Implicate Order. Routledge. 1999

**Mark Buchanan.**

- Nexus. W. W. Norton & Company Ltd. 2002.

**Jean-Pierre Changeux.**

- The Physiology of Truth. Harvard University Press. 2002.

**David Deutsch.**

- The Fabric of Reality. Penguin Books. 1998.

**Gerald M. Edelman.**

- Wider than the Sky. Yale University Press. 2004.

**Gerald M. Edelman and Giulio Tononi.**

- A Universe of Consciousness. Basic Books. 2000.

**Richard P. Feynman.**

- QED. The Strange Theory of Light and Matter. Princeton University Press. 1988.

**Marie-Louise von Franz.**

- On Divination and Synchronicity. Inner City Books. 1980.
- Psyche & Matter. Shambhala. 1992.
- Number and Time. Northwestern University Press. 1994.

**Peter Galison.**

- Einstein's Clocks, Poincaré's Maps. W. W. Norton & Company Ltd. 2003.

**Brian Greene.**

- The Fabric of the Cosmos. Alfred A. Knopf. 2004.

**John Gribbin.**

- Deep Simplicity. Random House. 2005.

**Stephen Hawking.**

- A Brief History of Time. Bantam Books. 1990.

**Stephen Hawking and Roger Penrose.**

- The Nature of Space and Time. Princeton University Press. 1996.

**Douglas Hofstadter.**

- Godel, Escher, Bach. Basic Books. 1999.
- I am a Strange Loop. Basic Books. 2006.

**Max Jammer.**

- Concepts of Simultaneity. The Johns Hopkins University Press. 2006.

**C. G. Jung.**

- The Undiscovered Self. Princeton University Press. 1990.
- Psychology and the East. Princeton University Press. 1990.

**Arthur Koestler.**

- The Roots of Coincidence. Vintage Books.1978.

**Benjamin Libet.**

- Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness. Harvard University Press. 2004.

**Klaus Mainzer.**

- Thinking in Complexity. Springer. 1997.

**Jean Matter Mandler.**

- The Foundations of Mind. Oxford University Press. 2004.

**Roger Penrose.**

- Shadows of the Mind. Oxford University Press. 1994
- The Road to Reality. Alfred A. Knopf. 2004.

**Robin Robertson.**

- Jungian Archetypes. Nicolas-Hays.1995.

**Bertrand Russell.**

- Introduction to Mathematical Philosophy. Dover Publications. 1993

**M. Sachs and A. R. Roy**

- Mach's Principle and The Origin of Inertia. C. Roy Keys Inc. 2003

**John R. Searle.**

- Intentionality. Cambridge University Press. 1999.

**Jonathan Shear.**

- Explaining Consciousness – The Hard Problem. The MIT Press. 1998.

**Lee Smolin.**

- The Life of the Cosmos. Oxford University Press. 1998.
- Three Roads to Quantum Gravity. Basic Books. 2001.

- The Trouble with Physics. Houghton Mifflin Company. 2006.

**G. Spencer-Brown.**

- Laws of Form. A Dutton Paperback. 1979.

**Steven Strogatz.**

- Sync. Hyperion Books. 2003.

**Mark C. Taylor.**

- The Moment of Complexity. The University of Chicago Press. 2003.

**Francisco Varela.**

- Ethical Know-How. Stanford University Press. 1999.

**Francisco Varela and Jonathan Shear.**

- The View from Within. Imprint Academic. 2000.

**Francisco J. Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch.**

- The Embodied Mind. The MIT Press. 1995.

**G. J. Whitrow.**

- The Natural Philosophy of Time. Thomas Nelson and Sons Ltd. 1963.

**Palle Yourgrau.**

- Godel meets Einstein. Carus Publishing Company. 1999.
- A World Without Time. Basic Books. 2005.