

GARMA C.C.CHANG



triết học
PHẬT GIÁO
HOA
NGHIÊM
TÔNG



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Giáo pháp viên dung vô ngại

Triết học Phật giáo

HOA NGHIÊM TÔNG

KÍNH DÂNG
GIÁC LINH THẦY BỔN SƯ
Cố Đại Lão Hòa Thượng THÍCH THIỀN TÂM
CHÙA BỬU LIÊN – CẦN THƠ



TK. THÍCH THIỀN SÁNG

Nguyên tác:

THE BUDDHIST TEACHING OF TOTALITY
THE PHILOSOPHY OF HWA YEN BUDDHISM

GARMA C.C. CHANG

Giáo pháp viên dung vô ngại
Triết học Phật giáo
HOA NGHIÊM TÔNG



Người dịch: THANH LƯỢNG THÍCH THIỆN SÁNG



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Triết học Phật giáo HOA NGHIÊM TÔNG

- Garma C.C. Chang -

Chịu trách nhiệm xuất bản :
NGUYỄN THANH XUÂN

Biên tập : Trần Xuân Lý - Thích Thiện Sáng
Trình bày : Thiên Chương
Vẽ bìa : Hs Nguyễn Hùng
Sửa bản in : Hải Nam

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

17 Lý Nam Đế - Hà Nội

ĐT: 04-7472830 - Fax: (04) 7472830

☆☆☆

Liên kết xuất bản :

CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG

25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP.HCM

ĐT : 8.242157 - 8233022 - Fax : 84.8.235079

In 1000 cuốn khổ 13.5x21cm tại Xưởng in CN Trung Tâm Hội Chợ Triển Lãm Việt Nam. Giấy phép số 42-1716/XB-QLXB ngày 03.10.2005. Trích ngang KHXB số 527/NXBTG Nhà xuất bản Tôn Giáo cấp ngày 24.10.2005. In xong và nộp lưu chiểu quý 2 năm 2006.

Lời người dịch

Là một người tu Thiền, sau 20 năm lang thang tham thiền nhập thất, người dịch thường luôn đọc tụng kinh Hoa Nghiêm. Nhiều lần trong thiền thất với cảnh giới Vô Tâm, người dịch đã thâm nhập vào cảnh giới Hoa Nghiêm và con đường Thiền lại rộng mở bao la, tâm Vô Tâm đã trở nên sống động và vô ngại; từ đó càng ngày càng tin sâu cảnh giới bất khả tư nghị của chư Phật, dù Tướng dù Tánh, dù Sự dù Lý, dù thiện dù ác, dù định dù động... dường như thăm thẳm là cảnh giới Hoa Nghiêm chuyển. Nhờ vậy, không những chỉ an tâm vì tâm Vô Tâm mà người dịch còn cảm nhận sự “dẫn khởi thần giải” do quán Pháp giới; những hiểu biết sâu sắc thâm trầm đôi lúc từ nội tâm phóng xuất ra bất ngờ không do học hỏi, mà sau này đều thấy phù hợp với tâm Thiền và Kinh điển. Người tu Thiền mà “giơ tay cất chân” đều hợp với nhân quả, với duyên sanh, với Vô Tâm, với Tánh Không, với diệu hữu trùng trùng vô ngại một cách đồng thời thì thật là bình sanh hân hữu. Dù chỉ thoáng chốc cảm nhận được điều này cũng đủ làm muôn đời ghi nhớ để gieo chủng tử Vô Thượng Bồ Đề.

Thường thì người tu hành hay chọn một pháp môn nào đó để dựa vào mà tu tập và hiển nhiên là sẽ lấy mục đích của pháp môn đó làm lý tưởng tối cao để vươn tới; từ đó, thay vì lo hành trì pháp môn, người tu hành lại biến pháp môn thành ngã sở (pháp môn của ta) và mục tiêu của pháp môn làm lý tưởng tuyệt luân, vốn lại hình thành một cái ngã sở khác có một sức mạnh phòng thủ giữ gìn còn ghê gớm hơn pháp môn nữa; vì pháp môn là phương tiện còn mục tiêu là cứu

cánh mà! Nhưng không thật sự hành trì, hoặc hành trì mà chấp ngón tay làm mặt trăng và chỉ biện luận hay tưởng tượng ra cứu cánh thì chỉ làm tăng trưởng bản ngã thêm mà thôi; do đó sinh ra tự hào pháp môn, đấu tranh bảo vệ pháp môn, bảo vệ lý tưởng, gây nhiều xung đột thù hiểm, toàn là phiền não và chấp thủ. Vì thế Tâm thức bị hạn hẹp, thậm chí còn vì đấu tranh mà thành gian xảo lừa dối nữa; với thức tâm xảo ngụy hay hạn hẹp thì làm sao có thể ngộ được tâm Phật tức là tâm chân thật (chân tâm), tâm ngay thẳng (trực tâm), tâm không có giới hạn (vô biên tâm), tâm không có phiền não thù hằn (vô lậu tâm), tâm đồng thể Đại Bi thương yêu tất cả không kể tình với vô tình (Đồng thể Đại Bi tâm), tâm đồng Pháp giới tự tại vô ngại (Pháp giới vô ngại tâm).

Nói như vậy không có nghĩa là ta phải từ bỏ pháp môn của ta, vì ta cần một pháp môn để tu tập, ít ra là trong lúc này; nhưng ta phải biết sự hạn chế của pháp môn, nó giúp cho sự tu hành tức là ngón tay, là phương tiện chứ không phải cứu cánh; ngay cho dù ta có đạt được cứu cánh đi nữa thì cứu cánh vẫn chưa phải là rốt ráo cho nên mới có Tất Cánh Không. Tổ sư nói: *"Trong lòng còn một tình niệm ngộ đạo thì vẫn còn mê xa lắm"*. Do biết sự hạn chế của pháp môn, cho nên ta vẫn hành trì pháp môn mà không chấp trước để tăng cường ngã tính. Trung Phong Thiền Sư nói có ba điều cần thiết trong việc tu hành:

1. *Mất Huệ sáng: Hay chiếu phá phiền não khi bản ngã sinh khởi và bành trướng;*
2. *Lý Tính Thông: Thấy được đủ các mặt giáo thuyết liên quan đến Lý Tính để không bị lầm lẫn;*
3. *Chí Kiên Cố: Để chân thật hành trì không nhàm mỏi, không bị ngón từ lừa dối. Thiếu một trong ba thì khó thành tựu được kết quả giác ngộ.*

Người tu thiện thì thiện báo là tuyệt luân cho nên nghe nói "không thiện, không ác" thì sợ hãi hoặc bài bác, do đó khó tiến sâu hơn. Còn người tin rằng Chân tâm vốn "không thiện ác" mà không chân thật tuân tự tu hành, hoặc không tin vào công đức vô lượng của chú Phật là do Thiện hạnh mà có, thì sẽ bài bác nhân quả, sống theo

nghiệp lực mà vẫn cho là hợp với Chân tâm, quả là rất lắm lớn vậy. Người tin vào các pháp vốn viên mãn tự tại, chúng sanh vốn thành Phật từ xưa rồi, đâu cần dư thừa dụng lực, rồi tạo thêm nhiều nghiệp mà tự cho là “tự do, tự tại, giải thoát”. Ôi! Lắm lắm thay! Còn người thì học rộng hiểu nhiều, luận biện đủ các lý mà không chân thật tu hành, không chiếu phá phiền não, lấy chữ nghĩa làm cái “ta” để sanh ra khinh người ngã mạn, không đâu dung chứa, phước đức cạn dần, cô đơn lang bạt, khổ không thể nói, tương lai quả là u ám! Còn rất nhiều chấp trước trong việc tu hành mà Thiền Sư Vĩnh Minh đã phơi bày ra đầy đủ trong quyển Duy Tâm Quyết của ngài cho học nhơn biết đường mà tiến thoái.

Thiền sư Thanh Nguyên Duy Tín nói: *“Sãi tôi, ba mươi năm trước khi chưa học thiền, thấy núi là núi, thấy nước là nước, sau nhân theo bậc thiện tri thức chỉ cho chỗ vào, thấy núi chẳng phải là núi, thấy nước chẳng phải là nước. Rồi nay thể nhập chốn yên vui tịch tĩnh y nhiên, thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước”*. “Thấy núi là núi, thấy nước là nước” là thấy có thiện ác, phải quấy, chúng sanh, pháp môn, ta người, sơn hà đại địa, phàm thánh... là có thật nên chấp thủ mà lẫn lộn trong sinh tử khổ đau; “thấy núi chẳng phải là núi, thấy nước chẳng phải là nước” là thấy tất cả các pháp trên là không thật, Tánh Không, là “sắc tức thị không” là kiến Tánh, một giai đoạn quyết định trên con đường giải thoát; “thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước” mà Thiền sư gọi là chốn yên vui tịch tĩnh y nhiên tức là cảnh giới “không tức thị sắc” của Bát Nhã hay Diệu Hữu trùng trùng vô tận cảnh giới của Hoa Nghiêm. Đây là lối mòn của ngàn thánh, cần nên noi dấu mà chân thật tu trì.

Đây là nói về nhận thức để định hướng tu trì mà thôi, chứ ngay cả các Thiền sư ngộ đạo rồi còn không khỏi bị vướng kẹt vào cảnh giới ngộ của mình mà không tiến lên được.

Đam Nguyên hỏi Thiền sư Ma Cốc:

– Quan Âm mười hai mặt là phàm hay là thánh?

Sư đáp:

– Là thánh.

Đam Nguyên bèn đánh sư một cái.

Sư bảo:

– Biết ông chẳng đến cảnh giới ấy.

Đam Nguyên có chỗ sở ngộ Tánh Không, bèn lấy hai chữ phạm thánh ra để hỏi Ma Cốc. Thiền sư biết ngay ý hỏi mà vẫn nói là thánh. Đam Nguyên liền đánh sư vì cứ cả tin vào chỗ sở ngộ Tánh Không không phạm, không thánh của mình là tuyệt đích rồi, vì Tổ sư thường nói: ...“phi phạm, phi thánh... gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ... chặt đầu Báo, Hóa v.v...”, nhưng không ngờ rằng lại còn cảnh giới cao hơn là cảnh giới “thấy núi chỉ là núi, thấy nước chỉ là nước” hoặc như Tổ Lâm Tế nói: “Nhu gương sáng tại đài, Hồ đến hiện Hồ, Hán đến hiện Hán... gặp Phật nói Phật, gặp Tổ nói Tổ, gặp chúng sanh nói chúng sanh...”, hoặc như Tổ Vân Môn nói: “Các ông nạp tử, gặp cây gậy thì cứ nói cây gậy. Đi thì cứ đi, ngồi thì cứ ngồi, không được trừ trừ”, cho nên thiền sư Ma Cốc mới nói: “Biết ông chẳng đến cảnh giới ấy”.

Dù rằng ngộ được Tánh Không hay Vô Tâm là phi thường rồi, là tự tại rồi, nhưng “đừng bảo vô tâm là đạo, vô tâm còn cách đạo một lớp rào”. Trong Tổ sư Thiền, Lai Quả Thiền sư gọi là Trùng Quan trong ba quan, còn quan ải cuối cùng là Lao Quan (là quan ải khó qua, là núi bạc vách sắt). Như thế ta thấy rõ người ngộ đạo như Đam Nguyên Thiền sư mà còn vướng kẹt; cần phải tiến lên, hướng chỉ chúng ta còn đang tu hành.

Giáo lý Hoa Nghiêm giúp cho chúng ta có cái nhìn viên dung phổ quát, một cái nhìn xuyên suốt từ Tướng đến Tánh, từ Sự đến Lý, Tánh Tướng dung thông, Lý Sự vô ngại; hơn thế nữa, cảnh giới Sự Sự Vô Ngại của Hoa Nghiêm quả là độc nhất vô nhị trong tất cả các giáo pháp của chư Phật, giúp cho phá vỡ các hàng rào của Lý Sự, Sự Sự vốn ngăn ngại Pháp giới trùng trùng duyên khởi châu biến hàm dung của cảnh giới Phật.

Thông hiểu giáo pháp Hoa Nghiêm, đặc biệt là về lãnh vực triết học, giúp cho:

- Các nhà nghiên cứu Phật học và các hành giả tu trì có cái nhìn sâu rộng viên dung (viên kiến) ngộ hầu có thể tiến xa trên con đường tu học Phật.

- *Những người tu thiền chưa ngộ có một quan kiến cỗi mở vô chấp hơn trong lúc tu hành, giải trừ ngã chấp vì bám vào pháp môn của mình, vô tình ngăn ngại sự đốn ngộ có thể xảy ra, đồng thời lập chí tu hành trường viễn nhắm vào Phật quả Vô thượng.*
- *Những người có cảm ngộ không chấp trước vào sự ngộ đạo của mình, mà đào sâu thêm vào bản chất của sự ngộ đạo mà mình đã đạt được ấy. Hơn nữa, nó còn giúp cho họ có vô lượng vô biên của pháp để hướng thượng đồng thời còn có thể khơi mở “thần giải” vốn không thể học tập bằng trí thức được. Sau đó sẽ làm lợi ích cho tất cả chúng sanh với tâm Pháp giới vô cầu, vô trước, tự tại, an vui.*

Tuy tác phẩm này gọi là Triết học, tức nhận thức, nhưng nó là ngón tay tiện ích cho ta hành trì hướng về chỗ bao la vô tướng. Tác giả cũng thường hay nhấn mạnh điểm này trong sách.

Người dịch đã là một hành giả trải qua nhiều lối tử mà tự mình phải vượt qua; gặp quyển triết học Hoa Nghiêm này bèn vừa đọc vừa dịch hầu chia sẻ với người hữu duyên những gì hay ho, lợi ích trong sách có tương quan đến việc nhận thức và tu trì.

Các tác phẩm về triết học Hoa Nghiêm hầu như vẫn còn hiếm ở Việt Nam; gần đây có một số tác phẩm giảng giải về kinh Hoa Nghiêm, đặc biệt chú trọng vào phẩm Nhập Pháp giới, phần lớn giải thích những công hạnh của Bồ tát (Bồ tát đạo) rất hay, nhưng sách nói về Triết học tổng quan như sách này thì chưa thấy có, chỉ rải rác được nhắc đến trong vài tác phẩm như *Thiền Luận quyển 3* và *Cốt Tủy Của Đạo Phật* của D.T. Suzuki do Tuệ Sĩ và Trúc Thiên dịch mà thôi. Trong sách tác giả cũng đã nói điều này: cốt đưa tất cả những vấn đề triết học liên quan đến Hoa Nghiêm Tông vào sách và dẫn chứng rất nhiều những Luận giải của chư Tổ Hoa Nghiêm Tông cùng các Thiền sư khác; hẳn nhiên tác giả cũng không cho rằng sách này là một nghiên cứu hoàn toàn đầy đủ, mà chỉ đáp ứng như là một giới thiệu tổng quát về Triết học Hoa Nghiêm, chuẩn bị cho những nghiên cứu sâu rộng thêm sau này.

Đây là một tài liệu khoa Triết của Đại học Pennsylvania nên nó cũng rất có giá trị học thuật, dù rằng người dịch thích xem nó như là một công cụ cho sự tu hành hơn.

Thiền sư Triệu Châu nói: *"Đứa bé ba tuổi hơn ta, ta học nó. Lão già tám mươi tuổi thua ta, ta dạy nó"*. Đây quả là một tinh thần cầu học và chia sẻ phi thường của một Đại Thiền sư. Người dịch cũng nguyện học theo, nên sẵn sàng đón nhận lời dạy đóng góp của các bậc cao minh về mọi mặt: ngôn ngữ, giáo pháp và kinh nghiệm tu trì. Thành tâm đa tạ.

Người dịch xin đề đầu đánh lễ Tam Bảo, chư Bồ tát, chư Tôn Đức, chư Long Thiên Hộ Pháp đã hộ niệm hành giả trên bước đường tu học Chánh Pháp. Cũng xin thành tâm cảm tạ công đức của tất cả quý Phật tử ngoại hộ thiện tri thức đã hỗ trợ hành giả khắp mọi nẻo đường thăng trầm tu và học. Cũng không quên cảm tạ anh Nguyễn Tấn Lộc, người đã cung cấp cho người dịch vô số tài liệu bằng tiếng Anh để nghiên cứu, mà trong đó có cả bản *The Buddhist teaching of Totality, The philosophy of Hwa Yen Buddhism* này. Xin hồi hướng công đức dịch thuật này đến chư Tôn Đức Phật giáo, hồi hướng công đức đến tác giả Chang Chen Chi (Trương Trùng Cơ) và tất cả Phật tử xa gần. Mong Tam Bảo thường tôn, Phật pháp được hoằng truyền, người người đều đầy đủ Phước Huệ và hướng về Phật Quả. Mong thay!

Nam mô Hoa Tạng giáo chủ Tỳ Lô Giá Na Phật,

Nam mô Hoa Nghiêm Lịch đại chư vị Tổ Sư Bồ Tát,

Nam mô Bồ Đề Đạt Ma Tổ Sư Bồ Tát.

Núi Dinh, Thanh Lương Am 01.08.2000

HÀNH GIẢ THANH LƯƠNG THÍCH THIÊN SÁNG

LỜI NÓI ĐẦU

Trong suốt 35 năm gắn bó với Phật giáo, tôi vẫn luôn đặt câu hỏi này: "Trong tất cả các tông phái Phật giáo – Tiểu thừa, Đại thừa và cả Mật thừa nữa – thì tông phái nào thật sự nắm giữ Giáo pháp tối thượng cao siêu nhất của Đạo Phật?". Đáp án giờ đây đã là một câu trả lời rõ ràng dứt khoát: đó là Hoa Nghiêm Tông của Trung Hoa. Hoa Nghiêm Tông được thành lập vào đời Đường, khoảng thế kỷ thứ 7 – 8 sau Công nguyên, bởi những tư tưởng gia kiệt xuất như Đổ Thuận (557-640) và Pháp Tạng (643-712). Hoa Nghiêm trong tiếng Hoa có nghĩa là "trang hoàng bằng hoa" hay "tràng hoa" vốn bắt nguồn từ tên của một bộ kinh Đại Thừa nhiều tập: Kinh Hoa Nghiêm (Gandavyūha hay Avatamsaka). Do đó giáo lý của Tông phái này chủ yếu dựa vào Kinh Hoa Nghiêm và khơi nguồn cảm hứng từ đó.

Kinh này đã nói gì và thông điệp của nó đã được công bố cho những ai? Kinh Hoa Nghiêm có một mối quan tâm chính là hiển bày cảnh giới vô lượng vô biên của chư Phật. Thông điệp của nó do đó được hướng đến những ai khát ngưỡng cảnh giới vô lượng vô biên để gây kinh sợ của chư Phật hiển bày trong kinh nghiệm chứng ngộ của Phật-đà vốn được mô tả vắn tắt ở chương đầu tiên. Theo sự hiểu biết của tôi, không có kinh điển Phật giáo nào khác có thể hơn được Kinh Hoa Nghiêm trong việc hiển lộ cảm hứng tâm linh cao siêu nhất và sự huyền nhiệm sâu xa nhất của chư Phật. Tôi tin rằng ý kiến này đã, đang và sẽ luôn được đồng tình bởi đa số những nhà Phật học Trung Hoa và Nhật Bản. Không có gì phải ngạc nhiên cho lắm khi Hoa Nghiêm đã luôn được xem như là vua của tất cả mọi kinh điển Phật giáo và tiêu biểu cho sự hoàn hảo tuyệt đích của tư tưởng và Trí Huệ Phật.

Được gợi hứng bởi sự hiển bày soi sáng của tính Viên dung hàm nhiếp trong kinh này, các tư tưởng gia Hoa Nghiêm tiên phong nhất, chẳng hạn như đại sư Đổ Thuận (Tu Shun), đã phát triển điều mà từ thời đó đã là một lối tiếp cận mới lạ khác thường với tư duy Phật giáo. Các ngài đã dạy cách suy tư chính xác và đúng đắn là nhìn ngắm sự vật bằng một lối tiếp cận đa thù hay viên dung.

Không có cái gì bị phản bác hay loại trừ, bởi vì trong tính “Viên mãn” của Phật quả không hề có chỗ trống nào cho sự mâu thuẫn cả; ở đây tất cả mọi sự trái nghịch nhau đều trở nên hài hòa hợp điệu. Lối tư duy viên dung này lần đầu tiên được giới thiệu trong một luận giải lịch sử của Đỗ Thuận: “Pháp Giới quán”, vốn cuối cùng đã trở thành suối nguồn cho mọi tác phẩm về Hoa Nghiêm sau này. Chính nhờ vào Tuệ kiến tuyệt vời của Đỗ Thuận biểu lộ trong luận giải này mà Kiến giải Viên Giác của Hoa Nghiêm khởi đầu phát minh phương pháp mới lạ của nó. Hai thế hệ sau đó, Pháp Tạng hệ thống hóa giáo lý này bằng rất nhiều luận giải của mình; do đó ngài thường được xem như là người sáng lập ra Hoa Nghiêm Tông.

Đọc giả sẽ thấy rằng Hoa Nghiêm là một tổng hợp tất cả những tư tưởng chủ yếu của Đại Thừa, một khái niệm chủ yếu của Đại Thừa - đó là triết học về Viên Dung, về Tánh Không và về Duy Tâm - tất cả đều được hợp nhất vào làm một thể. Thay vì là một sự bày dựng lên, Giáo lý Hoa Nghiêm lại đại biểu cho một tổng thể hữu cơ của tất cả những yếu tố tinh túy của Phật giáo Đại Thừa. Khi đến với Hoa Nghiêm, ta nhìn thấy Phật giáo trong một ánh sáng mới lạ hoàn toàn. Ngay cả giáo lý Duy Tâm tẻ nhạt giờ đây cũng trở nên chói chang và sinh động. Thức A lại da của Duy Thức học không còn là một “kho chứa” âm u và trì độn nữa, vô thức tập thể chuyên chế của Jung⁽¹⁾ sẽ không còn là một kẻ phóng xuất hình ảnh nguyên mẫu luôn lảng tránh nữa. Trong Hoa Nghiêm, Pháp Giới Tâm được so sánh với một Tâm Gương minh mông của Biển (Hải cảnh, Hải kính) mà trong đó những vở kịch vô cùng vô tận của vũ trụ phản chiếu một cách tự phát và đồng thời. Giáo lý Duy Tâm không còn là một sự phóng hiện một chiều nữa mà đã trở thành một chiếc kính vạn hoa của những sự phóng hiện và tương nhập hổ tương đa phương. Ngay cả triết lý Tánh Không giờ đây cũng có vẻ khác với những gì nó đã là trước kia. Tánh Không rốt ráo được trình bày trong văn học Hoa Nghiêm hiển bày nhiều mặt ẩn khuất của Tánh Không vốn không được rõ ràng ngay tức thì trong Trung Quán Luận. Chỉ trong Hoa Nghiêm thì những ẩn nghĩa sâu xa của giáo lý Tánh Không được công bố trong văn học

(1) CARL JUNG: nhà tâm lý học Tây phương, chủ trương vô thức (tương tự thức A lại da) khống chế toàn bộ sinh hoạt tâm lý của con người (DG).

Bát Nhã Ba la mật mới trở nên rõ ràng trong suốt. Đa số những nhà sư tu Thiền có khuynh hướng trí thức đều dè dặt với Hoa Nghiêm, bởi vì họ có thể thường tìm thấy nơi đó sự hướng dẫn tâm linh cho con đường Thiền còn hoang mang của họ và khám phá những giải pháp hợp lý và đúng đắn cho những vấn đề Thiền sâu sắc khó lãnh hội. Nhiều công án Thiền “vô nghĩa” trở nên đầy ý nghĩa nếu ta có thể áp dụng một cách tương cận nhân viên Giáo của Hoa Nghiêm vào những trường hợp ấy.

Giống như bất kỳ một tác phẩm tiên phong nào, quyển sách này không hề cho rằng nó là một công trình nghiên cứu rốt ráo về văn học đồ sộ diệu kỳ của Hoa Nghiêm. Nhưng thiện ý của tôi là ý chính và những yêu tố cốt yếu của giáo lý Hoa Nghiêm, đặc biệt là những khía cạnh triết học, đều được bao gồm trong quyển sách này. Tôi đã cố gắng tránh những lời chú thích tỉ mỉ và quá nhiều chú thích cuối trang để làm cho độc giả thông thường dễ đọc hơn.

Sự La tinh hóa những chữ viết Trung Quốc dựa trên hệ thống Wade-Giles không làm vừa ý nhất nhưng lại được thừa nhận về mặt học thuật, với một ngoại lệ thay vì Hua Yen, tôi đã dùng Hwa yen vì lý do đơn giản là Hua Yen sẽ bị phát âm sai bởi người Tây Phương để rồi có nghĩa là “muỗi tro” (khô diêm/ hùi yán) trong tiếng Hoa thay vì ý nghĩa thích hợp của nó là “tràng hoa”. Một số từ Trung Quốc giờ đây ai cũng biết trong hình thức tiếng Nhật ở phương Tây; do đó thay vì viết Ch'an(Thiền), tôi đã dùng chữ Zen, và Koan thay vì Kung An(Công án). Những trích dẫn từ Kinh và Luận thì chủ yếu dựa trên Đại Tạng Kinh Taisho được viết tắt trong những chú thích là Taisho.

Vấn đề còn tồn nghi mà tôi phải đối mặt là từ ngữ hay thuật ngữ nào nên viết hoa và từ ngữ hay thuật ngữ nào không nên. Để biểu thị sự kính trọng và tôn sùng, những từ như Phật, Bồ tát và những từ tương tự như thế đều được viết hoa, mặc dù những từ này là những từ chung chung mà thôi. Một số phẩm tính đặc biệt của Phật và các Bồ tát cũng đều được viết hoa – ví dụ: Trí Huệ - bởi vì sự quan trọng hết sức của chúng trong giáo lý Phật giáo. Những thuật ngữ biểu trưng cho những khái niệm then chốt của Giáo lý cũng được viết hoa, nhưng những từ đôi lại của chúng thì không (ví dụ: Phật, nhưng: con người; Niết Bàn, nhưng: sinh tử. Tánh Không, nhưng: sắc, và

Trí Huệ, nhưng: vô minh]. Một số từ vừa được viết hoa vừa không trong trường hợp ý nghĩa thấp hơn như: “Pháp” khi nó biểu thị giáo lý Phật giáo hay chân lý, nhưng “pháp” khi nó đề cập đến những sự vật; “Tâm” khi nó có nghĩa là Tâm Pháp Giới, nhưng “tâm” khi nó có nghĩa là tâm lý cá nhân thông thường; và “Trí Huệ” khi nó ngụ ý sự hiểu biết toàn mãn và duy nhất của Phật, nhưng “trí huệ” với ý nghĩa là sự thông minh tương đối còn bị hạn cuộc trong vòng sinh tử. Những thuật ngữ quan trọng có ý nghĩa đặc biệt cho Triết lý Hoa Nghiêm thì cũng được viết hoa như là Vô Ngại, Pháp Giới, Lý, Sự, Tự Ngã, Tánh Không và v.v... Một số trường hợp bất nhất nào đó dường như không thể tránh được, bởi vì ở những nơi nào đó một từ có thể áp dụng cho cả hai trường hợp (như Tâm/tâm hay Pháp/pháp), và trong những bối cảnh này từ ấy có thể được dịch theo cả hai cách. Sau cùng là có một vài tình huống mà sự viết hoa được khá tùy tiện - ví dụ: Mười tắng bậc (Thập địa) nhưng mười huyền diệu. Đây là vì bởi sự khác nhau ở tầm quan trọng tương đối của hai thuật ngữ này.

Để tiện lợi cho cả độc giả thông thường và người chuyên nghiên cứu, một từ điển thuật ngữ và một bảng tên và thuật ngữ chuyên biệt cùng với những chữ viết Trung Quốc tương đương được dùng kèm theo ở cuốn sách này.

Cuối cùng xin chân thành tỏ lòng cảm kích sâu xa nhất đối với Hội Đông Phương Học đã hỗ trợ tài chính một cách hào phóng để cuốn sách này được thực hiện tốt đẹp.

ĐẠI HỌC PARK, PENNSYLVANIA

Tháng 9, 1970

GARMA C.C. CHANG.

Dẫn nhập

Khi một con người nghiên cứu vũ trụ và trầm tư quán sát về tấn trò đời và vai trò của mình trong đó, y buộc phải tự vấn: “Đây là thứ trò chơi gì? Ý nghĩa và mục đích của nó là gì và điều này nhắm vào cái gì mới được chứ?”.

Những tôn giáo khác nhau đưa ra những lời giải đáp khác nhau cho những câu hỏi này, nhưng hai lối tiếp cận nổi bật là: quan điểm Phật Giáo và quan điểm của truyền thống Do Thái Cơ Đốc giáo. Quan điểm Phật giáo được gọi là quan điểm phi lịch sử và quan điểm Do Thái Cơ Đốc giáo là quan điểm lịch sử. Sau khi xem xét đến những khác biệt giữa các diễn giải khác nhau thì rõ ràng là những tôn giáo lịch sử nhìn chung đều mô tả vở kịch hay lịch sử nhân loại như sau:

1. Lịch sử nhân loại có một khởi đầu và một kết thúc (hữu thi, hữu chung).
2. Nó thuộc về thuyết cứu cánh hay có mục đích, vũ trụ được phác họa và lịch sử nhân loại được định hướng về một cứu cánh, cho một mục đích xác định.
3. Lịch sử nhuộm đầy ý nghĩa, ngay cho dù ý nghĩa này có thể không thể hiểu được đối với con người. Lịch sử hay vở kịch nhân loại, không phải là tình cờ ngẫu nhiên; nó có một ý nghĩa độc hữu trong việc hoàn thành ý chí hay hoạch định của Đấng Tối cao. Tuy thế, cái cách, cái lý do và cái thời điểm rốt cùng của hoạch định vĩ đại này thì vượt quá sự hiểu biết của con người; chỉ có Thượng Đế, Đấng Sáng Tạo mới biết mà thôi.

4. Lịch sử nhân loại, như nó bộc lộ, giống như một vở kịch có tính mãnh liệt tăng dần. Nó được tạo ra, được định hướng và bảo trợ bởi Thượng Đế bằng một cách hoặc trực tiếp hoặc gián tiếp. Giống như một vở kịch, nó có một sự khởi đầu, một cao trào, và một kết thúc, vốn tương tự với những khái niệm thần học về việc “Chúa sáng tạo ra thế giới”, sự xuất hiện của một Chúa cứu thế và một Ngày Phán Quyết cuối cùng.
5. Vở kịch nhân loại duy nhất này được diễn ra một cách độc hữu trên một sân khấu gọi là Địa cầu, vốn được thừa nhận như là trung tâm của vũ trụ tới một chừng mức mà vở diễn độc nhất vô song này có liên quan đến.

Những xác tín này, từng được thừa nhận bởi hầu hết tín đồ của những tôn giáo Tây phương, đã dần dần được cải biến, và ngay cả một số còn bị loại bỏ bởi những nhà thần học đương thời. Tuy vậy, nhìn chung đây vẫn còn là thiên hướng được giữ gìn bởi phần lớn những môn đồ trung thành với tôn giáo Tây phương, và nó nhất định là đã ảnh hưởng cả lịch sử lẫn tâm thức của Tây phương, để lại những vết hằn không thể tẩy sạch được lên cả hai.

Quan điểm này bị phê phán là có khuynh hướng nuôi dưỡng tính quy kỷ, hẹp hòi và cố chấp. Bởi vì nó xác quyết ý nghĩa độc hữu về lịch sử nhân loại trong tương quan với Thượng Đế, nó chủ trương một thiên hướng quả đất là trung tâm, con người là trung tâm và do đó trở thành một quan điểm giới hạn và khép kín.

Arnold Toynbee trong quyển “*A Historian's Approach to Religion*” (Lối tiếp cận với Tôn giáo của một Sử gia) của ông đã vạch ra những sai lầm về tính quy kỷ: “Như vậy tính quy kỷ là cần thiết cho cuộc sống, nhưng sự cần thiết này cũng là một tội lỗi. Tính quy kỷ là một sai lầm tri thức, bởi vì không có sinh vật nào thực sự là trung tâm của vũ trụ; và nó cũng là một sai lầm về đạo đức, bởi vì không có sinh vật nào có quyền hành động dường như thể nó là trung tâm của vũ trụ. Nó

không có quyền đối xử với những sinh vật đồng loại, với vũ trụ và Thượng Đế hay Thực tại như thể chúng hiện hữu đơn giản chỉ để chăm sóc những đòi hỏi của một sinh vật quý kỷ hay ích kỷ”.

Trái ngược với đức tin này, truyền thống Phật giáo, đặc biệt là Đại thừa, miêu tả vũ trụ và vở kịch nhân loại với một thái độ hoàn toàn khác hẳn. Quan điểm Phật giáo thì hàm dung và châu biến; nó không xác quyết một ý nghĩa độc hữu về lịch sử nhân loại như là một vở kịch độc diễn được soạn thảo bởi Thượng Đế. Một số học giả, đáng chú ý là Paul Tillich và Arnold Toynbee, đã gán cho quan điểm Phật giáo là một tôn giáo phi lịch sử, nhưng tôi cho rằng điều này luôn gây hiểu lầm. Khái niệm Phật giáo không phải là phi lịch sử, mà đúng ra là siêu quá lịch sử, và điều này có thể được trình bày như sau:

1. Lịch sử có một sự khởi đầu và một kết thúc (hữu thi hữu chung) nhưng trong một nghĩa tương đối chứ không tuyệt đối.
2. Lịch sử nhuốm đầy ý nghĩa lớn lao bởi vì nó là một tiến trình cần thiết cho sự giác ngộ giải thoát Viên mãn (Phật quả) cho tất cả chúng sanh.
3. Lịch sử nhân loại không hề có ý nghĩa độc nhất; có rất nhiều lịch sử của những chúng sanh hữu tình khác có cùng ý nghĩa trong những vũ trụ khác.
4. Có vô số vũ trụ; địa cầu chỉ là một điểm nhỏ xíu trong khoảng không bao la mênh mông của Pháp Giới (những vũ trụ vô lượng vô biên mà Phật giáo gọi là những quốc độ vô lượng vô biên) và không bằng cách nào địa cầu lại là sân khấu duy nhất mà trên đó một vở kịch độc nhất vô song, hoạch định bởi một Thượng Đế quyền năng, được trình diễn.
5. Lịch sử của nhân loại hay không phải của nhân loại, không phải là một vở kịch được hoạch định và tạo ra bởi Thượng Đế; nó được đưa vào hiện thực bởi cộng nghiệp của chúng sanh hữu tình.

6. Không hề có một kiểu mẫu hay khuôn mẫu xác định để tất cả mọi lịch sử phải tùy thuộc. Khuôn mẫu của lịch sử bị khu sử bởi bản chất cộng nghiệp của những chúng sanh trong lịch sử cá biệt đó.

Các quan điểm này có thể được phác thảo kỹ hơn. Lịch sử không có một khởi đầu và một kết thúc (vô thủy vô chung), nhưng trong một ý nghĩa tương đối chứ không phải tuyệt đối. Lịch sử của một sự kiện (biến cố) cá biệt có thể được nói đến như là một khởi đầu và một kết thúc, nhưng sự khởi đầu và kết thúc này không có một bản chất tuyệt đối. Lịch sử của con người là một thí dụ hay. Những ước đoán đặt sự khởi đầu của nó vào khoảng 600.000 năm trước. Nhưng 600.000 trước Thiên Chúa không phải là một khởi đầu tiên khởi của lịch sử trong cái tuyệt đối. Trước thời kỳ đó, những sự kiện (biến cố) và những lịch sử khác đã xảy ra. Cũng giống như vậy, một ngày nào đó trong tương lai chắc chắn là sẽ có một kết thúc cho lịch sử nhân loại, nhưng kết thúc này không nên được hiểu như là một điểm chấm dứt tuyệt đối hay cuối cùng sự tồn tại của con người. Theo Phật giáo, những lịch sử của các giống loài khác có thể phát triển vào lúc ấy; có thể là những “linh hồn” của thành viên nhân loại, những kẻ đã chưa đạt được Phật quả khi ấy sẽ chuyển đến những hành tinh khác và bắt đầu một chương mới của một lịch sử khác.

Trong thế giới hiện tượng, những chuỗi sự kiện (biến cố) trôi chảy không ngừng, luôn liên tục đan kết với nhau tạo thành một “mạng lưới không có viền” cuộn về phía trước không hề chấm dứt. Nhưng con người chỉ có khả năng và hứng khởi giới hạn, không thể thấu hiểu được sự tương kết tương dung bao la của những sự kiện (biến cố). Với sự độc lập tự quyết, y chặt đứt “chuỗi xích trôi chảy không ngừng” này và đặt lên một điểm nơi đó là khởi đầu và một điểm khác là kết thúc của một biến cố cá biệt. Dần dần một cách vô thức, y bắt đầu quên sự kiện thật rằng chính cái khái niệm về một khởi đầu và một kết thúc đầu tiên đã được tạo ra vì tính chất có lợi và nó chỉ có nghĩa khi nào một sự kiện (biến cố) cá biệt được đề cập tới. Thay vì

vậy, y lại tiếp tục từ cái cá biệt để phóng xuất một khái niệm về một khởi đầu tuyệt đối, một nguyên nhân đầu tiên, một động lực bất động và những điều đại loại như vậy. Rồi sau đó, y triển rộng xa hơn nữa những ý tưởng này và trau chuốt chúng thành những hệ thống thần học và triết học, rồi cứ như thế phóng đại ý nghĩa thần học của chúng đến một mức độ thái quá.

Theo khả năng hiểu biết của tôi thì không ai đã từng kinh nghiệm một khởi đầu tuyệt đối mà trước đó không có gì hiện hữu cả. Nguyên nhân đầu tiên, hay khởi đầu tuyệt đối, không hề có một nền tảng kinh nghiệm và logic (biện chứng). Sự khởi đầu của biến cố Y thì luôn luôn là sự kết thúc đồng thời của biến cố X. Sự kết thúc sự kiện B thì luôn luôn là sự khởi đầu của sự kiện C. Một người Hoả tinh ngắm nhìn hành tinh của chúng ta, không hề thấy bất kỳ một dấu hiệu của một sự khởi đầu và một sự kết thúc nào cả, những gì anh ta thấy là một chuỗi những sự kiện (biến cố) liên tục trôi chảy không ngừng. Do đó, nói rằng một biến cố cá biệt có một khởi đầu hay một kết thúc thì thực ra là có ý nghĩa, nhưng nói rằng có khởi đầu tuyệt đối của tất cả mọi sự kiện hay biến cố thì không có nghĩa lý gì cả.

Đối với những ai vốn có thói quen suy nghĩ về một khởi đầu và kết thúc tuyệt đối, thì sự diễn đạt của Phật giáo: *"từ thời vô thủy"*⁽¹⁾, *"từ ngay lúc không có khởi đầu"* ắt đã đưa ra một khái niệm kỳ quái nếu không muốn nói là gây khó hiểu, gây lúng túng. Tuy nhiên, chính nhờ khái niệm này mà nhiều vấn đề thần học vô bổ có thể không cần đến trong Phật giáo.

Sự quan trọng của khái niệm Phật giáo về vô thủy "không có khởi đầu" không thể bị nhấn mạnh quá mức. Chính điểm này mà sự phân biệt giữa Phật giáo và những tôn giáo lịch sử trở nên rõ ràng. Vì khái niệm này mà những vấn đề thần học nổi tiếng về "sự sáng thế" và hiệu quả của nó được dễ dàng làm sáng tỏ. Cũng chính vì khái niệm này mà nhiều vấn đề thần học liên quan đến Thượng Đế đơn giản là không có mặt trong

(1) Henry Warren, *Buddhism in Translation* (Cambridge, Mass. 1947 trang 117-128).

Phật giáo. Bởi vì không có khởi đầu tuyệt đối nên không hề có Đấng Sáng Tạo và sự sáng thế. Bởi vì không có Thượng Đế toàn năng và toàn trí làm Đấng Sáng Tạo, nên những vấn đề về tội lỗi, thiên ý, cứu rỗi và tận thế cũng đều hoặc là không hề tồn tại hoặc là “hiện hữu” trong một bối cảnh hoàn toàn khác biệt.

Một số người cho rằng phủ nhận khái niệm về sự sáng thế và nguyên nhân đầu tiên của nó tự động sẽ ngụ ý phủ nhận hay gạt bỏ chính nền tảng của tôn giáo, nhưng điều này không nhất thiết là phải như thế. Nền tảng của Phật giáo, chẳng hạn, không tùy thuộc vào nguyên nhân đầu tiên - Thượng Đế Đấng Sáng Tạo; nó đúng ra là tùy thuộc vào Phật tánh đồng thời ở khắp mọi nơi (biến nhất thiết xứ) và những diệu dụng của Phật tánh. Một cuộc sống tâm linh không nhất thiết phải tùy thuộc vào Thượng Đế, một đấng sáng tạo và phán xét, một đấng trên cao hơn chúng ta và siêu quá sự hiểu biết của chúng ta; những khát vọng tôn giáo của con người có thể thật sự được thành tựu bởi sự chứng ngộ Phật tánh vốn nằm bên trong tất cả chúng sanh hữu tình.

Tinh thần nguyên thủy của Phật giáo được phản chiếu trong sự nhấn mạnh cơ bản của nó trên việc thành tựu giải thoát và loại trừ tất cả mọi suy luận triết học (thuần tư-biện-triết). Tinh thần này được biểu lộ một cách sống động mạnh mẽ bởi sự yên lặng nổi tiếng của Đức Phật khi một lô những vấn đề triết học được đặt ra cho Ngài⁽¹⁾. Tuy nhiên cảm hứng triết học vốn sôi động ở khắp mọi nơi. Vài thế kỷ sau khi Phật nhập Niết Bàn, nhiều trường phái triết học Phật giáo bắt đầu nổi lên, dần dần phát sanh ra chính Phật giáo Đại thừa.

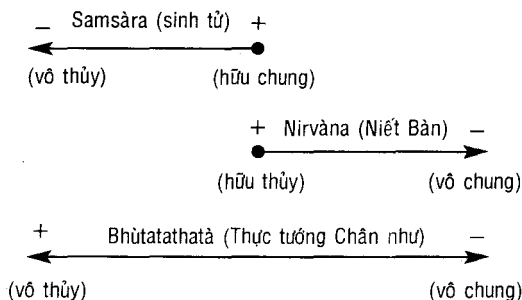
Mặc dầu giáo lý Phật giáo Đại thừa khác biệt rất nhiều với giáo lý Tiểu thừa, nhưng cốt lõi cả hai đều thống nhất quan điểm về vấn đề “khởi đầu và kết thúc”. Quan điểm của Đại thừa và Tiểu thừa về những vấn đề này được tóm tắt trong những phát biểu sau đây:

(1) FROM THE VERY NO BEGINNING: Tiếng Hán: Vô Thủy dĩ lai: Từ hồi vô thủy cho đến giờ.

1. **SAMSÀRA** (thế giới hiện tượng hay vòng sinh tử luân hồi) không có khởi đầu (vô thủy), nhưng nó có một kết thúc (hữu chung).
2. **NIRVÀNA** (Niết Bàn, "trạng thái" của sự chấm dứt) có một khởi đầu nhưng không có kết thúc (hữu thủy vô chung).
3. **BHÙTATATHATÀ** (Thực tướng Chân như) không có khởi đầu và kết thúc (vô thủy vô chung).

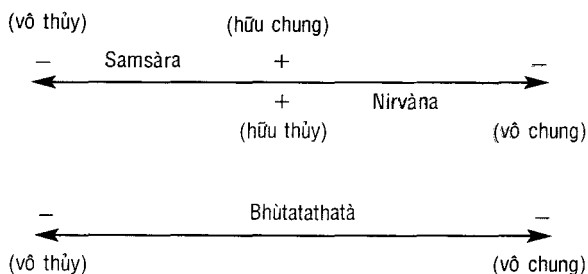
Phát biểu đầu tiên nói rằng từ thời vô thủy đến giờ (vô thủy dĩ lai) sinh tử (thế giới hiện tượng) đã luôn xảy ra khắp khoảng không gian mệnh mông của những vũ trụ (quốc độ) vô cùng vô tận không hề gián đoạn. Không một yếu tố đơn lẻ hay cá biệt nào trong quá khứ xa xôi nhất có thể được mệnh danh là một điểm khởi đầu tuyệt đối của vũ trụ, do đó lịch sử, như chúng ta biết nó, có thể không hề có khởi đầu. Mặt khác, một cá nhân (hay một nhóm) có thể chấm dứt hay siêu quá lịch sử nếu y (hay nó) muốn thế và tạo ra một cố gắng đầy đủ để hướng về kết thúc ấy. Điểm chấm dứt hay kết thúc của vòng sinh tử luân hồi (thế giới hiện tượng hay cảnh giới hữu tướng) cũng là sự khởi đầu của Niết Bàn, trạng thái của Phật quả vốn không còn hệ lụy bởi suy tàn và hoại diệt (hay lão bệnh và tử vong). Do đó, Niết Bàn có một khởi đầu nhưng không hề có kết thúc. Bao hàm cả hai sinh tử và Niết Bàn mà vẫn không bị một chút xíu ô nhiễm nào bởi cả hai, đó là Thực tướng Chân như (BHÙTATATHATÀ) vốn siêu quá cả trong sạch lẫn ô nhiễm (bất cấu bất tịnh). Đây là một trạng thái trống rỗng mọi thuộc tính có thể đặt tên, vốn siêu quá tất cả mọi ngôn từ và phân biệt (bất khả tư nghị). Nó chỉ đơn giản đang là hay hiện thể, và vẫn như thế (như thị) muôn đời, bất kể sự sinh khởi lên của thiện và ác, của vô minh và giác ngộ.

Những nguyên lý của giáo lý này được trình bày đơn giản trong minh họa sau:



(No.1)

Đồ thị này biểu thị rằng thời gian của sinh tử và Niết Bàn mỗi cái đều có một hướng âm và một hướng dương, chứng tỏ hoặc sự hiện diện hoặc sự vắng mặt của một khởi đầu (thủy) hay một sự kết thúc (chung); còn thời gian của Thực tướng Chân như thì được biểu thị bằng một dấu âm của thời gian ở cả hai đầu, chứng tỏ rằng nó không có bắt đầu và kết thúc (vô thủy, vô chung). Trong đồ thị phía trên, sinh tử và Niết Bàn được trình bày bằng hai hàng thuần túy là vì để minh họa mà thôi; chứ thực ra chỉ có một hàng liên tục như được trình trong minh họa số 2 (No.2).



(No.2)

Hai dấu dương ở đây biểu thị sự dập tắt đồng thời của sinh tử và sự “phát sinh” của Niết Bàn, ngụ ý rằng chúng cùng là một thể, và rằng đây chỉ là một “điểm hợp nhất”. Người ta gợi ý rằng khi sinh tử và Niết Bàn được xem như là một toàn thể

liên tục thì chúng tương tự gần với Thực tướng Chân như vốn không hề có khởi đầu hay kết thúc (vô thủy vô chung). Đây là điểm mà hiện tượng sai biệt nhập vào bản thể và cái tương đối hợp nhất với cái tuyệt đối.

Đến đây sự chỉ trích chính mà các tư tưởng gia Tây phương nhắm vào quan điểm của Phật giáo là: trật tự của sự định hướng “vòng tròn” này đã tước sạch mọi ý nghĩa ra khỏi cuộc sống. Đối với họ, vòng sinh tử luân hồi dường như chỉ là một sự nhàm chán đơn điệu cứ lặp đi lặp lại mãi, không có ý nghĩa và mục đích nào cả. Giáo sư Toynbee nhận xét:

“Quan điểm thiên văn học vô cùng lớn lao này về lịch sử đã cung cấp một sự chỉnh đốn cơ bản cái thiên hướng quy kỷ vốn bẩm sinh trong tất cả mọi sinh vật; nhưng nó chỉnh đốn sửa sai tính quy kỷ với cái giá là phải tước đi ý nghĩa ra khỏi lịch sử – và thật ra, ‘u khỏi cả chính tự thân Vũ trụ. Từ quan điểm thiên văn học này thì thật không thể khả dĩ cho một sử gia tin rằng cái hiện hữu tại đây và bây giờ (đương xứ) của riêng anh ta có được bất kỳ một sự quan trọng đặc biệt nào, và cũng giống như vậy thật là khó khăn cho anh ta tin rằng bất cứ sự hiện hữu tại đây và bây giờ (đương xứ) của bất kỳ một con người nào khác đã từng có hoặc sẽ có bất cứ một sự quan trọng nào nữa...”⁽¹⁾

Ở đây lối chỉ trích dường như đã quên mất rằng ý nghĩa và tầm quan trọng vốn không tùy thuộc hoàn toàn vào hoàn cảnh bên ngoài. Thay vì vậy, chúng rõ ràng là tùy thuộc vào thái độ của ta hướng về những hoàn cảnh đó. Một vòng sinh tử luân hồi lâu dài cũng có thể trở nên hoàn toàn có ý nghĩa và quan trọng nếu thái độ và sự tận tụy của cá nhân trong cuộc sống đều có hai tính chất xây dựng và vị tha. Cuộc sống tái hiện sau này sẽ không nhất thiết là một tình trạng lặp lại nhàm chán; thay vì vậy nó có thể bảo đảm một cơ hội phong phú cho những hành động vị tha và tiến bộ tâm linh.

(1) Toynbee: tác phẩm đã dẫn (trang 10).

Ý nghĩa và mục đích của cuộc sống được hình dung bởi Phật giáo Đại thừa như là một thử thách và một cơ hội cho mỗi người đạt đến sự tối thiện qua con đường đến Phật quả. Do đó, cuộc sống đượm nhuần ý nghĩa vô song bất chấp sự tái diễn luân hồi. Hơn nữa, sự sinh tử luân hồi thực ra không phải là một chuyển động vòng tròn mà là một vận hành xoắn ốc hướng thượng; vì đức tin cơ bản của Phật giáo Đại thừa là tất cả chúng sanh đều luôn di chuyển qua những tầng bậc tiến hóa để hướng về Phật quả. Do đó, lịch sử vốn tràn đầy ý nghĩa và cơ hội cho sự thành tựu mục đích này.

Lần đầu tiên đọc chỉ trích này về sự vô nghĩa của quan điểm phi lịch sử, tôi hoàn toàn kinh ngạc. Tại sao tư tưởng gia Tây phương lại không nhận thức được những thực kiện hiển nhiên này chứ? Sau đó, tôi mới nhận ra rằng sự chỉ trích này không phải là một sự đánh giá có tính cách triết học mà lại là một sự đánh giá có tính chất tâm lý học. Hãy xem xét tình trạng của một người được bác sĩ bảo rằng ông ta chỉ còn sống khoảng chừng một năm gì đó. Nghe điều này, triết lý và nhân sinh quan của người đó có thể thay đổi hoàn toàn. Ông ta có thể từ bỏ nghề nghiệp của mình, bán hết tài sản và bắt đầu du lịch vòng quanh thế giới tìm những cảm hứng kích động và mạo hiểm. Nói một cách khác, người đàn ông này cố gắng sống một cuộc sống đến mức tối đa của nó trong một mức tối thiểu của thời gian. Đối với ông ta, thời gian không những là quý báu mà còn quý báu một cách cấp bách nữa; mỗi giây phút đã trở nên có ý nghĩa quan trọng lớn lao nhất. Có thể hiểu được rằng thái độ và sự định giá của ông ta về cuộc sống ngắn ngủi của mình sẽ hoàn toàn khác biệt với thái độ và sự định giá về cuộc sống của hầu hết những người chưa bao giờ suy nghĩ nghiêm túc về cái chết như là sắp xảy ra đến nơi. Bây giờ, nếu một người ý thức được rằng những ngày còn lại của mình được đếm từng ngày thì ông ta tự nhiên sẽ tìm cách rút hết ý nghĩa tối đa của cuộc sống mình và làm cho nó càng có giá trị càng hay. Về phương diện này tôi cho rằng công bằng mà nói thì những người Công giáo năng động và táo bạo hơn những người Phật giáo rất

nhiều. Lập luận tâm lý phía sau nhiệt tình này có lẽ là cái đức tin rằng họ chỉ có một cuộc đời để sống; ngược lại, người Phật tử tin rằng nhiều kiếp sống luôn chờ đón họ. Đối với một người Công giáo ngoan đạo, sự cứu rỗi hay sự sa hỏa ngục đời đời được quyết định chỉ trong một đời mà thôi; y phải làm việc đúng đắn ngay bây giờ, bởi vì lẽ không hề có cơ hội thứ hai nào nữa. Một người nghiêm túc tin tưởng vào giáo điều Cơ đốc giáo sẽ cảm thấy “ý nghĩa quan trọng vô cùng cấp thiết” của những bốn phận mà y phải hoàn tất trong khoảng thời gian một đời người của mình, và do đó vì xác tín tôn giáo này mà y chịu nhiều áp lực và căng thẳng lớn lao. Nhưng một Phật tử, trải qua kinh nghiệm thất bại và bất như ý, có thể luôn luôn tự an ủi mình bằng cách nói rằng: “Thôi nào, tại sao lại phải lo âu quá nhiều về những khó khăn và thất bại này vậy? Ta vẫn luôn luôn có thể cố gắng một lần nữa trong kiếp sau, vốn chắc chắn là không thể tệ và thất vọng như lần này!”.

Vì thế, chúng ta có thể dễ dàng thấy rằng mặc dù quan niệm về sinh tử luân hồi có khuynh hướng làm cho ta tỉnh táo hơn, tự do hơn và khoan nhượng hơn, nó cũng có thể làm cho ta thụ động, trì trệ, trơ lì, và ngay cả bị quan yếm thế. Để chống lại khuynh hướng này, Phật giáo có nhiều lời hô hào, cổ vũ, sách tấn nói về những khó khăn hi hữu mới được thân người trong đời kế tiếp, nói về bốn phận của ta phải giúp đỡ đồng loại, và về việc thiết tha mong mỗi sự tiến bộ tâm linh nhanh chóng và nhờ đó mau đạt đến Phật quả. Tóm lại trên quan điểm Phật giáo, cuộc sống trong lịch sử của nhân loại không hề thiếu ý nghĩa. Thay vì vậy, nó rộng hơn và có tầm xa hơn, mặc dù điều này đôi khi mờ nhạt và khó khăn cho những ai, lớn lên trong những triết lý của truyền thống Do Thái Cơ đốc giáo, có thể nhận thức được và hiểu được.

Giờ đây theo Phật giáo Đại thừa, lịch sử con người không phải là duy nhất. Có vô số những lịch sử cũng đồng ý nghĩa của những chúng sanh khác đang xảy ra trong vô lượng vô biên những vũ trụ (quốc độ) khác. Sự mệnh mông bao la và sai biệt vô cùng tận của những vũ trụ được mô tả lặp lại trong nhiều

kinh điển khác nhau. Ví dụ trong Kinh Kim Cương, chúng ta đọc thấy:

“Này Tu Bồ Đề, ý ông thế nào? Như có những sông Hằng nhiều bằng bao nhiêu số cát trong một sông Hằng, rồi lại có cõi Phật nhiều bằng bao nhiêu số cát trong những sông Hằng ấy, như thế có là nhiều chăng?”

– Bạch Đức Thế Tôn! Rất nhiều.

Phật bảo Tu Bồ Đề: “Có bao nhiêu tâm của những chúng sanh ở trong ngàn ấy cõi Phật, Như Lai đều biết rõ...”⁽¹⁾

Và trong Kinh Hoa Nghiêm chúng ta đọc thấy: “Phật tử! Giả sử có người đem ức na do tha Phật sát nghiệp làm vi trần, một vi trần là một cõi, lại đem vi trần số Phật sát đó nghiền làm vi trần. Những vi trần này đều để trên bàn tay tả, cầm đi qua phương Đông khỏi ngàn ấy vi trần số thế giới mới bỏ xuống một vi trần, đi mãi đến hết số vi trần ấy, chín phương kia cũng vậy. Mười phương tất cả những thế giới như vậy, hoặc dính vi trần hoặc chẳng dính đều đem hiệp làm một Phật độ.

Này Bửu Thủ! Phật độ như vậy có thể nghĩ bàn được chăng?

Bạch Thế Tôn! Phật độ như vậy rộng lớn vô lượng kỳ đặc ít có chẳng thể nghĩ bàn được. Nếu có chúng sanh nào nghe ví dụ này mà hay sinh được lòng tin hiểu, phải biết là kỳ đặc ít có.

Phật nói: Như vậy! Như vậy! Như lời của người nói. Này Bửu Thủ! Nếu có Thiện nam tử, Thiện nữ nhen nghe ví dụ này mà sinh lòng tin, thời ta thọ ký cho người ấy quyết định sẽ thành Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Sẽ được Như Lai Vô thượng Trí huệ”.

Trong một chương khác cũng của Kinh Hoa Nghiêm chúng ta đọc thấy:

Ngay sau đó Phổ Hiền Bồ Tát tuyên nói với đại chúng rằng:

Khắp mười phương cõi hư không

Chỗ có mọi quốc độ

(1) Theo bản dịch của Hòa thượng Thích Huệ Hưng từ bản Hán.

Như Lai thường gia trì
Khắp nơi đều thấy được...
Có cõi nước thanh tịnh,
Nương hư không an trụ...
Có cõi hình Hoa Sen
Đèn sáng giảng cùng khắp
Lấp lánh ngọc lưu ly
Hoặc có nhiều cõi nước,
Hình dạng như biển cả,
Xoay tròn như trục xe,
Có cõi thon mảnh dễ.
Hoặc có cõi rất nhỏ
Hình các cõi vô tận
Và xoay tròn nhiều cách...
Hoặc có nhiều cõi nước
Giống như vòng quang minh
Hoặc như Hỏa Diệm Sơn
Hoặc như hình Sư Tử
Hoặc giống hình con ngao...
Vô lượng những sắc tướng
Thể tánh đều sai khác...
Bao quốc độ khác nhau
Hình tròn hoặc vuông vức...
Hoặc có những cõi nước
Tạp nhiễm và thanh tịnh
Hoặc có những cõi nước
Hân hoan hoặc phiền não
Tất cả những quốc độ
Đều tùy nghiệp lực sanh
Sai khác như biển cả...
Có cõi trụ một kiếp
Có cõi trụ mười kiếp
Nhấn đến hơn trăm ngàn

Thế giới vi trần số
Nhấn đến bất tư nghi.
Hoặc có cội có Phật
Hoặc có cội không Phật
Hoặc chỉ có một Phật
Hoặc có vô lượng Phật.
Tất cả những sát chủng
Thế giới bất tư nghi
Hoặc thành hoặc hư hoại
Hoặc cội đã hư hoại
Ví như lá trong rừng
Có mọc cũng có rụng...
Ví như chủng tử khác
Sanh quả đều sai khác
Nhu thuật sĩ ảo thuật
Hiện được các đồ vật
Vì nghiệp lực chúng sanh
Quốc độ bất tư nghi
Ví như những tượng màu
Của họa sư sáng tác
Vô lượng thế giới chủng
Tùy tâm chúng sanh khởi...
Những chúng sanh nhiễm ô
Nghiệp phiền não đáng sợ
Tâm họ khiến quốc độ
Tất cả thành nhiễm ô
Cõi nước bùn đất thành
Núi đá nhọn đầy dẫy
Hiểm trở không bình thản
Lại có các quốc độ
Do tình nghiệp tạo nên
Bảy báu hiệp lại thành
Bao nhiêu là cung điện

Quả tịnh nghiệp thành tựu
Tùy thời hưởng khoái lạc...
Phật có nhiều phương tiện
Xuất hiện khắp thế gian
Tùy sở thích chúng sanh
Diễn nói Pháp mầu nhiệm
Pháp Thân Phật khôn dò
Không sắc, không hình tượng
Vì chúng sanh hiện tướng
Theo lòng họ ưa thấy
Hoặc hiện đoan thọ mệnh
Hoặc vô lượng thọ kiếp.
Tùy sở thích chúng sanh
Thị hiện vô lượng thừa
Hoặc chỉ thuyết Nhất thừa
Một thừa hiện vạn pháp
Hoặc hiện thành chánh giác
Phương tiện độ quần sanh
Vô lượng vô biên kiếp
Phục vô lượng chúng sanh.⁽¹⁾

Đọc những trích dẫn trên, chúng ta có thể thấy rằng quan điểm của Phật giáo về lịch sử là vô cùng uyển chuyển và dung nhiếp. Bởi vì cách nhìn của nó không phải lấy thần làm trung tâm, không phải lấy người làm trung tâm, cũng không phải lấy địa cầu làm trung tâm, mà thực ra nó có khuynh hướng dựa trên nền tảng của một sự sai biệt vô cùng tận những vũ trụ (quốc độ) và chúng sanh hữu tình. Nó không và không thể đặt ra một khuôn mẫu nhất định mà lịch sử bắt buộc phải theo. Quan điểm của Phật giáo về lịch sử do vậy hoàn toàn có thể thay đổi (bất định pháp) và rộng mở cho tất cả mọi khả tính.

(1) Từ đây trở đi các trích dẫn từ kinh Hoa Nghiêm phần lớn đều dựa vào bản Việt dịch từ bản Hán 80 quyển của Hòa thượng Thích Trí Tịnh (DG).

Nếu có một đặc tính của giáo lý Phật giáo để phân biệt với nhiều tôn giáo khác thì đó là tính dung nhiếp bao hàm của nó. Điều này rất đúng với giáo lý cơ bản về nghiệp báo cho đến với những giáo lý về Tánh Không, Bồ Đề Tâm và Pháp giới của Kinh Hoa Nghiêm nữa. Nếu so sánh giáo lý Phật giáo với giáo lý của những tôn giáo Tây phương thì chúng ta cảm thấy rằng khuynh hướng của giáo lý Phật giáo vốn thừa nhận theo lối tiếp cận đa nguyên, ngược lại giáo lý của những tôn giáo Tây phương có khuynh hướng độc hữu và chủ trương một lối tiếp cận “đơn nhất”. Có nhiều lý do góp phần tạo sự khác biệt này, nhưng tôi tin rằng lý do chính là trong khi truyền thống Do Thái Cơ Đốc giáo duy trì tính độc hữu của Thượng Đế và tất cả đều tùy thuộc vào Ngài, còn trong Phật giáo thì yếu tố này hoàn toàn vắng mặt. Giáo lý của truyền thống Do Thái Cơ Đốc giáo, không kể đến những phức tạp nhiều khế và muôn màu muôn vẻ của nó, vốn được tập trung vào Thượng Đế và sự tương quan của Ngài với con người. Chính do vì Thượng Đế và sự hoạch định toàn diện của Ngài mà cuộc sống mới có ý nghĩa và lịch sử mới có mục đích. Do đó, phía sau lịch sử này và tất cả muôn loài là một thức tâm và một ý chí, nghĩa là tâm trí toàn tri toàn thức và có chủ định của Thượng Đế. Trái ngược với đức tin này, quan điểm của Phật giáo, như chúng ta đã thấy ở trên, chủ trương rằng mọi sự mọi vật (vạn pháp) đều tùy thuộc vào cộng nghiệp của chúng sanh hữu tình. Nghiệp là kẻ sáng tạo, kẻ duy trì và là kẻ hủy diệt cả lịch sử lẫn vũ trụ. Nghiệp là một lực hay sức mạnh “tự nhiên” cốt yếu là vô thức và không hoạch định. Vì vậy, theo Phật giáo khuôn mẫu và tính chất của bất kỳ lịch sử nào cũng đều không tùy thuộc vào ý chí hay hoạch định của Thượng Đế, mà tùy thuộc vào tính chất cộng nghiệp của chúng sanh hữu tình trong cái lịch sử cá biệt đó.

Bằng chứng về cộng nghiệp thì không thiếu trên thế giới của chính chúng ta. Ví dụ, lịch sử và số phận của người Da đỏ châu Mỹ, của người Aztecs, của người Mayans, và trong một chừng mực nào đó là của người Da đen, Do Thái, và tất cả những

chúng sanh khổ não khác do tính dã man tàn bạo của nhân loại không thể xem như là đã được sắp xếp hay bị gây nên – cho dù là một cách gián tiếp – bởi Thượng Đế. Số phận của họ có lẽ không thể giải thích được trong ánh sáng của sự công bằng và bác ái được qui cho Ngài. Ngay cả cho dù chúng ta cho phép sự thừa nhận rộng lượng vào đức tin có vẻ băng khuâng rằng cuối cùng rồi mọi việc đều sẽ được quan tâm chăm sóc, rằng một kết cục vui tươi hạnh phúc sẽ chắc chắn đầu vào đấy khi thiên đàng hiện đến đi nữa thì những hiện tượng của Auschwitz, và vô số những thảm họa thiên nhiên và nhân tạo khác trong lịch sử nhân loại có lẽ chắc chắn sẽ khiến cho bất cứ người nào có suy nghĩ đều phải lưỡng lự trong việc chấp nhận hành động được cho là sáng tạo này như là bác ái và khôn ngoan minh triết. Tất cả những khổ đau khôn cùng mà con người trải qua trong lịch sử đã được giải thích suông một cách giả định là hoặc do bởi tội nguyên thủy (tội tổ tông) hoặc do bởi tính bí hiểm khó hiểu được về ý chí tối cao của Thượng Đế; nhưng tiếng vọng của tâm hồn nổi lên từ những nơi sâu thẳm của phẩm tính người và của lương tri thấy rằng khó mà vọng lên những điều giả định phóng chừng rắc rối khó hiểu như thế. Đôi khi ngay cả những người sùng đạo cuồng nhiệt nhất cũng không thể ngăn được thắc mắc trong những giờ trầm tư mặc tưởng của họ về tính hợp lý của toàn thể diễn trình cuộc sống. Tuy nhiên với giáo lý về nghiệp báo, vấn đề công lý tội và phước dường như tương đối dễ dàng giải thích hơn trong truyền thống Phật giáo. Dĩ nhiên là điều này không có nghĩa rằng nó không có những vấn đề khó khăn cố hữu. Giáo lý về nghiệp báo đi đôi với sự vắng mặt của Thượng Đế có thể giải thích tại sao vấn đề về tội lỗi đã chưa bao giờ làm ray rứt dần vật trong truyền thống Phật giáo như là trong truyền thống Do Thái Cơ đốc giáo.

Giáo lý khó khăn nhất trong Phật giáo hiển nhiên là giáo lý về nghiệp báo, mà sự phức tạp và khó khăn để nắm ý nghĩa của nó thường gây trở ngại cho ta đến mức câu tiết lên được. Để làm cho nó rõ ràng sáng tỏ một cách hợp lý thì cần phải có một quyển sách riêng. Tuy nhiên, một vài lời bàn luận về

nghiệp báo ở đây cũng có thể hữu ích như là một lời mở đầu cho thảo luận kế tiếp của chúng ta vốn sẽ giải quyết với giáo lý Viên dung vô ngại của Hoa Nghiêm.

Nghiệp báo theo nghĩa biểu hiện là hành động, nhưng theo ẩn ý của nó có nghĩa là lực, là sức mạnh. Bởi vì một hành động luôn luôn tạo ra một lực nào đó, và lực này lại thúc đẩy những hành động thêm nữa, nghiệp báo cốt yếu là một giáo lý về những sự trao đổi qua lại phức tạp giữa những năng lực và những hành động vốn làm xoay chuyển bánh xe luân hồi sinh tử. Khi được diễn đạt theo cấp độ vũ trụ thì cấu trúc phức tạp của lực hành động là một sức mạnh vô cùng to lớn xô đẩy vũ trụ và cuộc sống; khi được diễn đạt theo ý nghĩa luân lý thì nó là một định luật khách quan, chắc chắn không bao giờ sai, vốn thực hiện trật tự đạo đức, “phân phát” thưởng phạt tự nhiên. Nói một cách trừu tượng thì nghiệp là một năng lực sáng tạo sinh ra bởi những hành động tập thể của những nhóm (người)... nào đó, nó duy trì trật tự và vận hành của một vũ trụ cá biệt mà trong đó những nhóm ấy cư trú. Nói một cách rõ ràng thì nghiệp là một điều huyền bí, một điều kỳ diệu khác thường vốn vượt quá sự hiểu biết của con người. Tất cả những kỳ quan vĩ đại trên thế giới như là những điều kỳ bí về sinh vật học và thiên văn học, theo Phật giáo không phải là do sự khéo léo của bàn tay Thượng Đế, mà là do tài khéo léo của nghiệp lực. Trong nhiều cách, nghiệp theo truyền thống Phật giáo hầu như gần tương đương với những gì mà diễn đạt thông thường gọi là ý chí của Thượng Đế (ý Cha, ý Trời). Sự khác nhau là Phật giáo nhìn cái rõ ràng vô tri (không biết) về sự huyền bí của cuộc sống từ một khuynh hướng căn cứ vào tự nhiên; còn truyền thống Do Thái Cơ Đốc giáo thì nhìn nhận theo một quan điểm hữu thần. Sự huyền bí của nghiệp báo vốn không thể nghi bàn (bất khả tư nghị) cũng như sự huyền bí của Ý Chí Thượng Đế, không hơn không kém. Sự vô minh và sự giới hạn lớn lao của tâm thức con người được phơi bày rõ ràng trong khi thăm dò tìm hiểu bất cứ vấn đề gì sâu xa hơn. Ta bắt buộc phải tạo sự bình an của ta bằng

cái rớt ráo vô tri (cái hoàn toàn không biết) và tự ủy thác mình cho một khuynh hướng và tín ngưỡng vốn có nghĩa và gây linh cảm nhất đối với ta.

Với sự duyệt lại ngắn gọn này về những viễn tượng cơ bản của vở kịch vũ trụ như chúng đã được nhìn trong một tôn giáo siêu quá lịch sử, giờ đây chúng ta có thể tiến hành luận giải tiếp theo của chúng ta về Cảnh giới Viên dung vô ngại của Phật giáo Hoa Nghiêm tông.

Cảnh Giới Viên Dung Vô Ngại

TÍNH CHẤT VÔ LƯỢNG VÔ BIÊN CỦA CẢNH GIỚI PHẬT

Một vị Phật thấy và nghe những gì? Ngài hành động và suy nghĩ như thế nào? Ngài biết và kinh nghiệm những gì? Vấn tất là một vị Phật thì cảm thấy như thế nào? Những nghi vấn này đã được đặt ra bởi mọi Phật tử qua nhiều thời đại, giống như người Do Thái, người Công giáo, người Hồi giáo và người Ấn Độ giáo đã luôn luôn thắc mắc về những vị thần và những nhà tiên tri của họ. Nếu những nghi vấn này dù có thể trả lời được thì những câu trả lời cũng còn gặp phải là rất khó khăn. Đưa ra một câu hỏi là hiển bày một tâm trạng và trả lời một câu hỏi là cố gắng chia sẻ kinh nghiệm của mình với kẻ khác. Một câu trả lời không thể tạo ra ý nghĩa nếu nó được đáp cho những ai không chia sẻ cái kinh nghiệm mà nó hàm ý diễn đạt. Tôi xin minh họa điều này.

Một đoàn bộ hành đang chậm chậm đi xuyên qua một sa mạc ở Tây Tạng dưới ánh mặt trời như thiêu đốt. Trong số những người đi du lịch có một người Mỹ dưới sức ép của sự nóng bức và cơn khát quá mức đã la lên: “Ôi! Ước gì ngay bây giờ có được một ly kem sô đa to tướng!”. Một người Tây Tạng gần đó nghe câu nói này liền hỏi người Mỹ họ:

“Kem sô đa là cái gì mà anh ưa thích lắm vậy?”.

“Kem sô đa là thức uống lạnh ngon tuyệt vời!”.

“Nó có mùi vị giống với trà bơ khi để lạnh không?”.

“Không, nó không giống thế”.

“Nó có mùi vị như sữa lạnh không?”. “Không, không đúng - kem sô đa có hương vị hoàn toàn khác với sữa lạnh thông thường nó có thể có rất nhiều hương vị. Vả lại, nó còn sủi bọt nữa”.

“Vậy nếu nó sủi bọt thì có phải nó có hương vị như bia lúa mạch của chúng tôi không?”

“Không, dĩ nhiên là không”.

“Nó làm bằng gì?”

“Nó được làm bằng sữa, kem, trứng, đường, hương liệu, đá lạnh và nước sô đa...”.

Người Tây Tạng đang bối rối vẫn không thể hiểu được làm sao một hỗn hợp kỳ cục như thế lại có thể là một thức uống ngon lành được.

Vì thế, sự truyền đạt thông tri sẽ trở nên vô cùng khó khăn nếu không có một nền tảng chung về cái kinh nghiệm được chia sẻ. Thế giới của Einstein thì hoàn toàn khác với thế giới của người trung bình. Nếu các khoảng cách chia cắt những thế giới của người ta quá lớn, thì không có gì có thể giúp đem họ lại gần với nhau. Khi Đức Phật cố gắng mô tả kinh nghiệm của Ngài cho thính giả của mình, Ngài đã thấy trước được sự khó khăn này. Trong rất nhiều người bài Pháp của Ngài, như được thấy trong các kinh điển, Ngài thường kèm theo những diễn đạt của mình với mọi thái độ rút lui từ bỏ, ngụ ý rằng Phật quả không phải là một cái gì có thể mô tả được bằng ngôn ngữ hay hiểu được bằng tư duy. Sự khó khăn cơ bản nằm ở sự kiện là chúng ta không chia sẻ cùng một kinh nghiệm như Đức Phật.

Để hiển bày cái không thể hiển bày được và để mô tả cảnh giới không thể mô tả được của Phật quả, Kinh Hoa Nghiêm, một trong những kinh điển vĩ đại tuyệt vời nhất của Phật giáo Đại Thừa, đã phô bày với chúng ta bằng một toàn cảnh kinh hồn về Phật quả cho những người khát ngưỡng, bất chấp mọi khó khăn cố hữu, đang thiết tha muốn có một cái nhìn thoáng qua về cảnh giới huyền nhiệm vĩ đại này.

Có lẽ sự huyền bí của Phật quả có thể tóm tắt trong hai từ: Viên dung và Vô ngại. Viên dung ngụ ý về những lãnh vực

dung nhiếp bao hàm và ý thức cảm nhận tất cả của Phật quả; còn Vô ngại thì ngụ ý sự giải thoát hoàn toàn khỏi tất cả mọi chấp thủ và triền phược. Nói theo bản thể học thì chính vì có tính Viên dung mà tính Vô ngại mới có thể đạt được, nhưng nói theo tương quan nhân quả thì chính qua sự hiện chứng tính Vô ngại - sự tiêu diệt hết thảy những cản trở và chướng ngại tinh thần và tâm linh - mà Cảnh giới Viên dung và Vô ngại mới đạt được. Trong những trang sau chúng ta sẽ xem xét ẩn nghĩa có tính cách triết học, kinh nghiệm và phương tiện của tính Viên dung Vô ngại; nhưng trước hết chúng ta hãy đọc vài đoạn trích dẫn từ Kinh Hoa Nghiêm để đến được một cái nhìn có tầm xa về Pháp giới - tính vô lượng vô biên và Viên dung của Phật quả.

“...Đức Phật bảo Tâm Vương Bồ tát: “Lành thay! Lành thay! Thiện nam tử! Nay người muốn cho các thế gian nhập vào nghĩa số lượng của Phật đã biết mà hỏi Đức Như Lai Ứng Đẳng Chánh Giác.

Thiện nam tử! Lắng nghe, lắng nghe! Khéo suy ngẫm, Phật sẽ vì người mà nói.

“Này Thiện nam tử! Một trăm lần lạc xoa (100.000) làm một câu chi. Câu chi lần câu chi làm một a giu đa. A giu đa lần a giu đa làm một na do tha. Na do tha lần na do tha làm một tần bà la (một số được theo sau 75 số zéro). Tần bà la lần tần bà la làm một căn yết la... (như vậy tiếp tục các số cho đến thêm 124 lần, và số ấy lúc đó được gọi là) một bất khả thuyết bất khả thuyết chuyển...”.

Rồi Đức Thế Tôn vì Tâm Vương Bồ tát mà nói kệ rằng:

Bất khả ngôn thuyết bất khả thuyết
Sung mãn tất cả bất khả thuyết
Trong những kiếp bất khả ngôn thuyết
Nói bất khả thuyết chẳng hết được
Bất khả ngôn thuyết các cõi Phật
Thảy đều nghiền nát làm vì trần
Trong một trần bất khả thuyết cõi
Như một tất cả đều như vậy...

Ở trên bất khả thuyết đầu lông
Đều có cõi tịnh bất khả thuyết
Nhiều thứ diệu kỳ bất khả thuyết
Ở trên mỗi mỗi đầu lông kia
Diễn bất khả thuyết danh hiệu Phật
Pháp của Phật nói bất khả thuyết
Ở trong mỗi mỗi những pháp kia
Điều phục chúng sanh bất khả thuyết...
Tâm Phật vô ngại bất khả thuyết
Biến hóa chư Phật bất khả thuyết
Mỗi mỗi biến hóa của Như Lai
Lại hiện biến hóa bất khả thuyết
Quán sát chúng sanh bất khả thuyết
Điều phục chúng sanh bất khả thuyết
Thanh tịnh chúng sanh bất khả thuyết
Pháp của Phật nói bất khả thuyết
Trong Pháp diệu kệ bất khả thuyết
Nghe kệ được hiểu bất khả thuyết
Các thứ thanh tịnh bất khả thuyết
Xuất diệu âm thanh bất khả thuyết
Hoặc lại ở trong đầu một lông
Bất khả thuyết kiếp thường an trụ
Bất khả ngôn thuyết ngữ dị lai
Sở hữu thần biến bất khả thuyết
Sở hữu thị hiện bất khả thuyết
Trong đó thời kiếp bất khả thuyết
Trong đó sai biệt bất khả thuyết
Bồ tát đều hay phân biệt nói
Người giỏi tính đếm không biện được...
Đem một cõi nước nghiền làm bụi
Bụi đó vô lượng bất khả thuyết
Trần số vô biên cõi như vậy
Đều đồng đến nhóm đầu một lông

Những cõi nước này bất khả thuyết
Đồng nhóm đầu lông không chật hẹp
Chẳng khiến đầu lông có thêm lớn
Mà những cõi kia chung đến nhóm
Trên lông tất cả những cõi nước
Hình tướng như cũ không tạp loạn...
Trong mỗi lỗ lông rất nhỏ bé
Sở hữu cảnh giới bất khả thuyết
Lúc nhập phương tiện bất khả thuyết
Hư không cảnh giới không biên tế...
Thân nghiệp thanh tịnh bất khả thuyết
Tín giải thanh tịnh bất khả thuyết
Diệu trí thanh tịnh bất khả thuyết
Diệu huệ thanh tịnh bất khả thuyết
Rõ các thiết tướng bất khả thuyết
Dứt các nghi lamm bất khả thuyết
Tam muội thậm thâm bất khả thuyết
Tổ thếu tất cả bất khả thuyết
Biết thân chúng sanh bất khả thuyết
Biết tâm họ muốn bất khả thuyết
Biết nghiệp quả họ bất khả thuyết
Biết xu hướng họ bất khả thuyết
Biết ngôn ngữ họ bất khả thuyết
Bồ tát đại từ bi như vậy
Lợi ích tất cả các thế gian
Hiện khắp thân mình bất khả thuyết
Vô lượng hạnh môn bất khả thuyết
Đại nguyện vô lượng bất khả thuyết
Những phương tiện kia bất khả thuyết
Những thần lực kia bất khả thuyết
Tự tại thần biến bất khả thuyết..
Ngộ giải tối thắng bất khả thuyết
Sở hữu đại nguyện bất khả thuyết

Thấu rõ tam thế bất khả thuyết
Tỏ thấu các pháp bất khả thuyết
Tu tập lâu dài bất khả thuyết
Một niệm ngộ giải bất khả thuyết
Chư Phật tự tại bất khả thuyết
Các thứ thần lực bất khả thuyết
Thị hiện thế gian bất khả thuyết
Thương xót thế gian bất khả thuyết
Thuyết vô lượng Kiếp còn có thể
Nhưng tán dương vô lượng công đức của Bồ tát...
thì không thể...

Bấy giờ Tâm Vương đại Bồ tát ở trong chúng hội bảo chư Bồ tát rằng:

Chư Phật tử! Ở Ta Bà thế giới cõi của Thích Ca Mâu Ni Phật đây một kiếp, nơi cõi Cực Lạc thế giới, cõi của A Di Đà Phật là một ngày đêm.

Một kiếp ở Cực Lạc thế giới là một ngày đêm nơi Ca Sa Tràng thế giới, cõi của Kim Cang Kiên Phật .

Một kiếp ở Ca Sa Tràng thế giới là một ngày một đêm nơi Bất Thối Chuyển Âm Thanh Luân thế giới, cõi của Thiện Thắng Quang Minh Liên Hoa Khai Phu Phật ...

Chư Phật tử! Tuần tự như vậy nhần đến quá trăm vạn a-tăng-kỳ thế giới, một kiếp ở thế giới rốt sau là một ngày một đêm nơi Thắng Liên Hoa thế giới, cõi của Hiền Thắng Phật. Phổ Hiền Bồ tát và chư đại Bồ tát đồng hạnh đồng đầy trong thế giới Thắng Liên Hoa này.

“...Khi một Bồ tát đạt được mười Trí Huệ, ngài có thể thực hiện mười pháp nhập Pháp giới. Đó là gì? Đó là: Đem tất cả các cõi nước vào trong một sợi lông, và một sợi lông vào trong tất cả những cõi nước; đem thân thể của tất cả những chúng sanh hữu tình vào một thân thể, và một thân thể vào tất cả những thân thể; đem bất khả thuyết số kiếp vào trong một sát na, và một sát na vào trong bất khả thuyết kiếp; đem tất cả Phật pháp

vào trong một pháp, và một pháp vào trong tất cả Phật pháp; đem bất khả thuyết số nơi chốn vào một nơi chốn, và một nơi chốn vào trong bất khả thuyết số nơi chốn; đem bất khả thuyết số các căn vào trong một căn, và một căn vào bất khả thuyết số các căn; đem tất cả các căn vào trong một pháp không phải căn, và một pháp không phải căn vào tất cả các căn... khiến cho tất cả tướng vào trong một tướng, và một tướng vào trong tất cả tướng; khiến cho tất cả mọi âm thanh và ngôn ngữ vào trong một âm thanh và ngôn ngữ, và một âm thanh và ngôn ngữ vào tất cả các âm thanh và ngôn ngữ; khiến cho tất cả ba thời (quá khứ, vị lai và hiện tại) vào trong một thời, và một thời vào trong tất cả ba thời...

"...Chư Phật tử! Tam muội tối thượng này mà một Bồ tát đạt được gì là? Khi một Đại Bồ tát trụ trong tam muội này được mười thứ vô sở trước, những là nơi tất cả cõi vô sở trước, nơi tất cả phương vô sở trước, nơi tất cả kiếp vô sở trước, nơi tất cả chúng vô sở trước, nơi tất cả pháp vô sở trước, nơi tất cả Bồ tát vô sở trước, nơi tất cả Bồ tát nguyện vô sở trước, nơi tất cả tam muội vô sở trước, nơi tất cả Phật vô sở trước, nơi tất cả địa vô sở trước.

"Chư Phật tử! Đại Bồ tát nơi tam muội này, nhập thế nào, khởi thế nào? Đại Bồ tát nơi tam muội này, nội thân nhập ngoại thân khởi... Nhơn thân nhập Dạ Xoa thân khởi, Dạ Xoa thân nhập Long thân khởi... Thiên thân nhập Phạm Vương thân khởi... một thân nhập ngàn thân khởi, na do tha thân nhập một thân khởi, một thân nhập na do tha thân khởi... trong chúng sanh tạp nhiễm nhập trong chúng sanh thanh tịnh khởi, trong chúng sanh thanh tịnh nhập trong chúng sanh tạp nhiễm khởi, trong nhĩ xứ nhập trong nhĩ xứ khởi, trong nhĩ xứ nhập trong tỷ xứ khởi, trong tỷ xứ nhập trong thiệt xứ khởi, trong thiệt xứ nhập trong thân xứ khởi, trong thân xứ nhập trong ý xứ khởi... trong một vi trần nhập trong vô số thế giới vi trần khởi, trong vô số thế giới vi trần nhập trong một vi trần khởi... trong tự thân nhập trong Phật thân khởi, một niệm nhập ức kiếp khởi, ức kiếp nhập một niệm khởi, đồng niệm nhập biệt thời khởi,

biệt thời nhập đồng niệm khởi, tiền tế nhập hậu tế khởi, hậu tế nhập tiền tế khởi, tiền tế nhập trung tế khởi, trung tế nhập tiền tế khởi, tam thể nhập sát na khởi, sát na nhập tam thể khởi, Chơn như nhập ngôn thuyết khởi, ngôn thuyết nhập Chơn như khởi. Đại Bồ tát trụ nơi tam muội này có thể rõ biết vô số, vô lượng, vô biên, vô đẳng, bất khả số, bất khả xưng, bất khả tư, bất khả lượng, bất khả thuyết, bất khả thuyết bất khả thuyết tất cả tam muội. Cảnh giới mỗi tam muội đó quảng đại vô lượng. Trong cảnh giới đó hoặc nhập, hoặc xuất, hoặc trụ, chỗ có tướng trạng, chỗ có thị hiện, chỗ có hành xứ, chỗ có đẳng lưu, chỗ có tự tánh, chỗ có trừ diệt, chỗ có xuất ly, tất cả như vậy đều thấy rõ cả... Đại Bồ tát trụ nơi Vô thượng Tam muội này có thể thấy bất khả thuyết cõi Phật, chiêm ngưỡng bất khả thuyết số chư Phật Như Lai, giải thoát vô lượng vô biên chúng sanh hữu tình, chứng nhập vô lượng Phật Pháp, thành tựu bất khả thuyết sở hành của Bồ tát, hoàn thiện vô lượng trí huệ thiện xảo, nhập vô lượng Tam muội, hiển hiện bất khả thuyết thần biến, đắc vô biên trí tuệ, thành tựu pháp chẳng biến dị của như Lai..."

Hiển nhiên là những trích dẫn trên thật là quá ngắn, quá lan man và không có hệ thống không mô tả được sự Viên dung của Phật quả như được miêu tả trong Kinh Hoa Nghiêm – một bản kinh nhiều tập có hơn nửa triệu từ. Tuy nhiên, qua những trích dẫn này chúng ta có thể tìm được một chỗ đứng nhỏ để từ đó phân tích và nghiên cứu cảnh giới Viên dung của Phật quả.

Trong câu trả lời của Phật cho Bồ tát Tâm Vương chúng ta được nghe về tính vô lượng vô biên của một cảnh giới, nếu được chuyển dịch theo thuật ngữ của những số đếm, thì có thể sẽ vượt xa những rìa mép xa xôi nhất của thế giới thường nghiệm. Đoạn văn để lại cho chúng ta một ấn tượng rằng tác giả đang nói bằng ngôn ngữ của khoa thiên văn học hiện đại. Cái tên được đặt cho số cuối cùng: Bất khả thuyết bất khả thuyết chuyển vốn hết sức thú vị và có ý nghĩa. Đây rõ ràng không phải là một cái tên tùy tiện được đặt ra để biểu thị một con số xác định và không thay đổi mà là một thuật ngữ có tính mô tả với ý định miêu tả sinh động trí huệ hiện chứng của tâm

thể bao la vô lượng. Bất khả thuyết Bất khả thuyết chuyển có nghĩa là gì? Tại sao một từ ngữ gây xúc động như Bất khả thuyết lại được dùng ở đây để định nghĩa một số hay một số lượng chứ?

Những số cực nhỏ hay cực lớn, bao gồm cả vô cực (vô lượng vô biên) ở cả hai cực có thể được khái niệm hóa và được diễn tả một cách dễ dàng theo ngôn ngữ của những biểu tượng và những khái niệm trừu tượng, nhưng chúng thật khó kinh nghiệm được hay “sờ chạm” được theo lối mật thiết và trực tiếp. Chúng ta không hề gặp khó khăn trong việc hiểu được ý niệm về một triệu một tỷ, một ngàn tỷ hay ngay cả vô cực (vô lượng) nhưng thật là rất khó cho ta nắm được hay diễn đạt rõ ý nghĩa số lớn hơn những số này theo thuật ngữ của những sự kiện thường nghiệm. Thế giới của những biểu tượng và những khái niệm trừu tượng thì đặc biệt khác nhau với thế giới của những kinh nghiệm giác quan và trí huệ hiện chứng. Thế giới của những biểu tượng và những khái niệm trừu tượng theo thuật ngữ Phật giáo là cảnh giới của tỷ lượng (sự nhận thức đo lường gián tiếp) và thế giới của kinh nghiệm giác quan và trí huệ hiện chứng là cảnh giới của hiện lượng⁽¹⁾ (nhận thức trực tiếp). Người ta nói rằng trong tâm của một Đức Phật hai cảnh giới này không tách biệt nhau. Những triết gia Duy Thức ngay cả còn đi xa hơn đến mức nói rằng Tâm của một Đức Phật chỉ có một cảnh giới, cảnh giới của hiện tượng mà thôi. Một Đức Phật không bao giờ “suy nghĩ” mà luôn luôn “thấy”. Điều này muốn nói rằng không bao giờ có tiến trình tư duy và lý luận xảy ra trong tâm của một Đức Phật. Ngài luôn luôn ở trong cảnh giới hiện lượng (nhận thức trực tiếp), một cảnh giới thực chất vốn không hề có biểu tượng. Lời tuyên bố rằng một Phật Tâm không có biểu tượng

(1) Theo Duy Thức học, có hai nguồn kiến thức của con người: kiến thức của những nhận thức trực tiếp (pratyaksa pramāṇa: hiện lượng) và kiến thức của trí năng hay suy luận (anumāṇa pramāṇa: tỉ lượng). Kiến thức đầu là cái thuộc kinh nghiệm trực tiếp không hàm chứa các biểu tượng. Nó có thể vận hành mà không cần trợ giúp của biểu tượng, còn kiến thức sau phải vận hành với sự trợ giúp của sự vận dụng biểu tượng.

(Phật Tâm vô tướng) có thể truyền tải kinh nghiệm của nó cho mọi người bằng phương tiện của những biểu tượng (tượng), thì có lẽ là một điều huyền bí muôn đời không bao giờ có thể giải quyết được bằng lý trí. Nhưng không phải cũng đúng sao, rằng nếu có một sự huyền bí như thể hiện hữu thì nó không thể khác hơn là không thể mô tả được (bất khả thuyết) - một thuật ngữ biểu thị sự bất khả hữu của việc tương cận hóa một cái gì đó qua sự biểu tượng hóa?

Ngòi bút của Leo Tolstoy có thể mô phỏng lại một hình dung toàn cảnh sống động về trận chiến Borodino trong tâm trí chúng ta, nhưng thử hỏi vậy chứ ngòi bút của ai lại có thể mô phỏng tái tạo lại những trận chiến của Borodino, của Normandy, của Stalingrad, của Verdun, của Zama, của Okinawa... của tất cả 1001 trận chiến vào cùng một lúc được chứ? Không phải là hoàn toàn có thể hiểu được sao rằng khi ấy Đức Phật đã phải nhờ vào cách sử dụng thuật ngữ có tính cách biện giải, bất khả thuyết bất khả thuyết chuyển, để giải tỏa sự “căng thẳng” của việc truyền tải kinh nghiệm trực tiếp của Ngài về sự “thấy”, sự “ngộ”, sự “chứng” toàn cảnh Viên dung kinh hồn bằng một phương tiện thông tri tột hại là ngôn ngữ của con người?

Bất khả ngôn thuyết bất khả thuyết
 Sung mãn tất cả bất khả thuyết
 Trong những kiếp bất khả ngôn thuyết
 Nói bất khả thuyết chẳng hết được
 Bất khả ngôn thuyết các cõi Phật ...
 Ở trên bất khả thuyết đầu lông
 Đều có cõi tịnh bất khả thuyết
 Nhiều thứ trang nghiêm bất khả thuyết
 Nhiều thứ diệu kỳ bất khả thuyết
 Ở trên mỗi mỗi đầu lông kia
 Diễn bất khả thuyết danh hiệu Phật
 Pháp của Phật nói bất khả thuyết.

Các lời nói này nhắc cho chúng ta nhớ đến tác phẩm *Pensées* của Pascal, trong đó trí huệ tuyệt vời của ông ta soi chiếu vào tính viên dung được diễn tả rất rõ ràng.

“Hãy để con người trầm tư quán tưởng toàn thể thiên nhiên trong vẻ uy nghiêm viên mãn và cao quý của nó, và hãy trở hướng tầm nhìn của y ra khỏi những vật thể thấp hèn bao quanh y. Hãy để y ngắm nhìn ánh sáng chói lọi kia, được thấp lên như một ngọn đèn vĩnh cửu sáng soi vũ trụ, hãy để cho quả đất đối với y có vẻ như là một điểm so với vòng tròn mệnh mông bao la được vẽ nên bởi mặt trời, và hãy để cho y hoang mang nơi sự kiện rằng vòng tròn mệnh mông bao la này tự thân nó chỉ là một điểm nhỏ xíu so với cái vòng được vạch nên bởi những vì sao trong sự xoay vòng của chúng chung quanh bầu trời. Nhưng nếu tầm nhìn của chúng ta bị vướng lại ở đó, thì hãy để cho sức tưởng tượng của chúng ta vượt qua khỏi đó; nó sẽ cạn kiệt năng lực của khái niệm sớm hơn là năng lực của bản thể cung cấp chất liệu cho khái niệm. Toàn thể thế giới quan sát được chỉ là một nguyên tử rất nhỏ không thể nhận thấy được trong lòng thiên nhiên phong phú vô biên. Không ý tưởng nào vươn tới nó được. Chúng ta có thể nói rộng những khái niệm của chúng ta vượt qua tất cả mọi khoảng không gian có thể tưởng tượng được; chúng ta chỉ tạo được những nguyên tử nhỏ xíu so với thực tại của vạn vật. Nó là một hình cầu vô lượng vô biên, mà trung tâm thì ở khắp mọi nơi còn chu vi thì không biết ở nơi nào. Tóm lại, đó là cái dấu hiệu khả giác vĩ đại nhất về quyền lực tối cao của Thượng Đế, mà trí tưởng tượng đã đắm mình vào trong ý tưởng đó.

Quay trở lại chính mình, hãy để cho con người xem xét mình là gì với toàn thể sự sống; hay để cho y tự xem mình như là đã đi lạc trong cái góc xó xa xăm này của thiên nhiên, và từ nơi cái lỗ tò vò nhỏ xíu này mà y thấy mình đang ở trong đó..., hãy để y ước lượng giá trị thật của quả đất, những vương quốc, những thành phố và chính mình. Một con người là gì trong cái không bờ bến mênh mông được chứ?

Nhưng để chỉ cho y một điều kỳ diệu phi thường khác cũng gây kinh hồn như vậy, hãy để cho y xem xét những vật tinh vi nhất mà anh ta biết. Hãy để một con ve trao cho y, với cái thân bé xíu của nó và những chi phần còn bé teo vô song hơn nữa, cái chân cẳng với những đốt, những mạch máu của chúng trong chân cẳng ấy, máu trong mạch máu ấy, những dịch thể trong máu ấy, những giọt nhỏ trong những dịch thể ấy, những hơi trong những giọt ấy. Chia những vật thể cuối cùng này nữa, hãy để cho y cạn kiệt hết những năng lực khái niệm của mình, và hãy để cho vật thể cuối cùng mà y có thể đạt đến được giờ đây là đối tượng của cuộc nói chuyện của chúng ta. Có lẽ y sẽ nghĩ rằng đây là điểm nhỏ nhất trong thiên nhiên. Tôi sẽ để cho y thấy được một vực thẳm trong đó. Tôi sẽ vẽ cho y không chỉ cái vũ trụ có thể quan sát được mà còn tất cả những cái mà y có thể nhận thức được sự mênh mông bao la của thiên nhiên trong lòng của vật cô động nhỏ xíu này. Hãy để cho y thấy nơi đó một sự vô cùng vô tận của những vũ trụ, mà mỗi vũ trụ đều có bầu trời của nó, hành tinh của nó, quả đất của nó cùng một tỷ lệ như là trong thế giới quan sát được, trong mỗi loài sinh vật trên quả đất, và trong những con ve nhỏ tận cùng này, mà trong đó y sẽ lại bắt gặp tất cả những gì các vũ trụ đã có, cũng sẽ tìm thấy nơi những cái khác biệt này cùng một vật thể không hề có sự cuối cùng và chấm dứt. Hãy để cho y quen mình trong những kỳ quan như là đang sống nơi sự nhỏ bé của chúng cũng như đang sống bởi những kỳ quan khác trong sự mênh mông bao la của chúng vậy. Bởi vì ai lại sẽ không bị làm kinh hoàng bởi cái sự kiện thân xác chúng ta vốn một vài giây phút trước đó là nhỏ nhoi không thể nhận thức được trong vũ trụ, mà chính cái vũ trụ đó lại là nhỏ nhoi không thể nhận thức được trong lòng của cái toàn thể, giờ đây lại là một vật khổng lồ, một thế giới, hay đúng hơn là một toàn thể đối với cái hư vô mà chúng ta không tài nào có thể với tới được? Người nào nhìn ngó chính mình trong ánh sáng này sẽ sợ hãi chính mình, và tự quan sát thấy mình phải chịu ở, bằng cái thân xác được tạo hóa hay thiên nhiên ban cho này, giữa hai

vực thẳm của cái vô cùng vô tận và cái Hư vô này, và tôi nghĩ rằng khi mà sự tò mò của y thay đổi thành sự ngưỡng mộ thì y sẽ bình tĩnh hơn để trầm tư quán tưởng chúng trong sự yên lặng hơn là khảo sát chúng với lòng tự phụ.

Vì trên thực tế con người là gì trong thiên nhiên mới được chứ? Là một số không so với cái vô cùng vô tận, là một cái Toàn thể so với cái Hư vô, là một cái khoảng giữa cái không và tất cả. Bởi vì y còn xa tít mù khơi vô cùng vô tận với việc thấu hiểu những cái cùng cực; và sự kết thúc mọi sự vật cùng sự khởi đầu của chúng thì vẫn còn ẩn khuất một cách vô vọng đối với y trong màn bí mật vô phương hiểu thấu, y cũng không có khả năng thấy được cái Hư vô mà từ đó y được tạo ra và Cái Vô cùng Vô tận mà trong đó y bị nuốt chửng.

Y làm gì khi ấy, hơn là nhận thức cái vẻ bề ngoài chính giữa của mọi sự vật trong nỗi tuyệt vọng muôn thuở không tài nào biết được sự khởi đầu hay sự kết thúc của chúng..."⁽¹⁾.

Những gì đã được trình bày cho đến đây về tính Viên dung, theo phiên bản của Pascal và của Hoa Nghiêm, có lẽ có thể tóm lược như sau: Khi một thái dương hệ hàm chứa những hành tinh của nó, hay một hành tinh hàm chứa những nguyên tử của nó, một vũ trụ "lớn hơn" luôn luôn bao gồm những vũ trụ "nhỏ hơn", và lại được bao gồm trong một vũ trụ lớn hơn chính nó. Hệ thống của những cảnh giới cao hơn này bao hàm những hệ thống của những cảnh giới thấp hơn thì được hình dung trong một cấu trúc bao gồm "những tầng lớp" trải rộng ra vô cùng vô tận về cả hai hướng. Một vũ trụ có thể là rộng lớn mênh mông vô cùng tận tùy theo hệ thống đo lường, hay tùy theo vị trí mà từ đó thiết lập sự đo lường. Tóm lại, tính Viên dung ở đây được miêu tả sinh động như là những cảnh giới bao hàm những cảnh giới vô cùng vô tận (trùng trùng vô tận).

Cho đến đây thì chúng ta thấy không có khác biệt gì giữa sự diễn tả của Hoa Nghiêm về tính Viên dung và sự diễn tả của Pascal. Nhưng nếu chúng ta đọc thêm nữa và rà soát kỹ lưỡng

(1) W.F.Frotter, bản dịch, Pascal's Pensées (New York, 1943) trang 161.

hơn thì chúng ta sẽ thấy rằng có một sự khác biệt lớn lao giữa hai lối diễn tả đó.

Chúng ta đọc trong Hoa Nghiêm:

Cõi nước vô biên bất khả thuyết
Đều đồng đến nhóm đầu một lông
Những cõi nước này bất khả thuyết
Đồng nhóm đầu lông không chật hẹp
Chẳng khiến đầu lông có thêm lớn
Mà những cõi kia chung đến nhóm
Trên lông tất cả những cõi nước
Hình tướng như cũ không tạp loạn
Trong mỗi lỗ lông rất nhỏ bé...
Những cõi nước này bất khả thuyết
Làm sao nhập được vào đầu lông...
Cảnh giới vô lượng không ngần mé...

Và:

...Khi một Bồ tát đạt được Thập Trí, ngài có thể thực hiện mười phép nhập Pháp giới... đem tất cả cõi nước vào trong một sợi lông và một sợi lông vào trong tất cả cõi nước; đem thân thể của tất cả những chúng sanh hữu tình vào một thân thể và một thân thể vào tất cả những thân thể; đem bất khả thuyết số kiếp vào một sát na và một sát na vào trong bất khả thuyết kiếp; ... khiến cho tất cả tướng vào trong một tướng và một tướng vào trong tất cả tướng; ...khiến cho ba thời (quá khứ, hiện tại và vị lai) vào trong một thời và một thời vào trong ba thời...

Ngài một niệm nhập định ức kiếp khởi, ức kiếp nhập một niệm khởi...hiện tại nhập quá khứ khởi...quá khứ nhập vị lai khởi...

Ở đây, chúng ta thấy rằng cả không gian và thời gian đều đã đánh mất ý nghĩa và quyền lực của chúng theo như thông thường chúng ta hiểu và kinh nghiệm chúng. Đây không chỉ thuần là một cảnh giới trùng trùng vô tận thôi mà còn là một

sự hoán đổi toàn diện, một sự tự do giải thoát hoàn toàn khỏi tất cả mọi ngăn ngại. Đây là một sự tan biến và hòa nhập hoàn hảo của tất cả các cảnh giới, một trong tất cả và tất cả trong một, sự hòa tan của hữu thể và vô thể, sự hội tụ của Không và hữu, của sự “đồng thời đón khởi” và “hỗ dung”. Tuy vậy, tất cả những sự huyền bí này về tính Viên dung lại cốt ở một nguyên lý cơ bản đó là: Tất cả các pháp duyên sinh đều là trống không. Ngược lại với những giáo lý khác nhau của những thuyết nhất nguyên và nhất thần giáo, giáo lý Hoa Nghiêm chủ trương rằng những kỳ quan của Pháp giới được phát huy không phải bởi vì cái một, mà là vì cái Không vĩ đại, Đại Không. Điều này dường như thể nói rằng zero, chứ không phải một, là căn bản của tất cả những con số. Chính do vì Tánh Không mà sự tương nhập và sự Vô ngại của các cảnh giới mới có thể khả hữu được. Và cũng chính nhờ Tánh Không mà tính Viên dung mới có thể hiển bày những khả tính vô lượng vô biên không ngăn ngại được. Tánh Không đúng là cốt tủy và biểu trưng của Phật giáo, đôi khi còn được gọi là Vô ngã, hoặc có lúc là Vô chấp, Vô trụ, Vô ngại, Không Tánh, Thấu thoát và 1001 tên khác nữa. Để nhấn mạnh về mặt “vô ngã” của sự huyền bí lớn lao này của Tánh Không, chúng ta đã có Phật giáo Tiểu thừa, để nhấn mạnh khía cạnh rỗng không của sự huyền bí này, chúng ta đã có Phật giáo Trung Quán tông (hay Tam Luận tông); để nhấn mạnh về mặt vô chấp, hàm dung thì chúng ta có Hoa Nghiêm tông.

Trong việc thực hiện một tóm tắt những gì chúng ta đã đọc trong những trích dẫn từ Kinh Hoa Nghiêm chúng ta thấy rằng tính Viên Dung và Vô Ngại của cảnh giới Phật có thể trình bày trong những phần như sau:

1. Một vũ trụ có thể rộng lớn vô biên hay nhỏ nhiệm vô cùng tùy theo hệ thống đo lường hay tùy theo vị trí mà từ đó một sự đo lường được thiết lập.
2. Những vũ trụ “lớn hơn” bao gồm những vũ trụ “nhỏ hơn” như một thái dương hệ bao hàm những hành tinh của nó, hay một hành tinh hàm chứa những nguyên tử của nó. Hệ

thống này của những cảnh giới cao hơn bao hàm những cảnh giới thấp hơn được miêu tả sinh động trong một cấu trúc trải rộng đến vô cùng vô tận trong cả hai hướng đến những cảnh giới rộng lớn vô biên hay những cảnh giới nhỏ vô cùng. Điều này được gọi trong thuật ngữ Hoa Nghiêm là nhân kiến trùng trùng vô tận,

3. Một vũ trụ “nhỏ” (như một nguyên tử chẳng hạn) không chỉ hàm chứa vô lượng vô biên những vũ trụ nhỏ hơn bên trong chính nó mà còn hàm chứa vô lượng vô biên những vũ trụ “lớn hơn” (như thái dương hệ chẳng hạn) vì thế tạo nên Tính Viên Dung Vô Ngại thật sự.
4. Thời gian đã đánh mất ý nghĩa của nó như chỉ là một khái niệm cho việc đo lường dòng biến cố (sự kiện) trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Giờ nó đã trở thành một yếu tố của tính Viên dung vốn mô tả rất hiện-thực sự tương dung và tương nhập hoàn toàn của tất cả những sự kiện (biến cố) quá khứ, hiện tại và vị lai trong cái hiện giờ vĩnh cửu.
5. Trên sân khấu vĩ đại của Pháp giới vô biên, vô số những vở kịch khác nhau của tôn giáo đang được diễn ra trong vô số những chiều kích không gian/thời gian qua thiên thu vĩnh cửu.

MỘT ĐỐI THOẠI VỀ TÍNH VIÊN DUNG

Trước khi chúng ta luận giải thêm những giáo lý Hoa Nghiêm về tính Vô Ngại và Viên Dung, trước hết chúng ta hãy đọc một đoạn đối thoại vốn có thể làm giảm đi sự nghi ngờ dăm chiêu nghi ngại mà lúc này ắt hẳn là đã nổi lên trong tâm trí độc giả liên quan đến những tuyên bố “không lôgic” hay phi lý và lạ kỳ mà độc giả đã vừa đọc trong những nguồn tài liệu Hoa Nghiêm trên. Đối thoại này có thể đã xảy ra trong lớp học của bất kỳ một tu viện Trung Hoa nào nơi mà giáo lý Hoa Nghiêm đang được thuyết giảng...

Vị đạo sư nói: “...như thế, cảnh giới của chư Phật vốn Viên Dung và Vô Ngại – sự hợp nhất hoàn toàn, sự tương nhập và

đồng thời sanh khởi của những cảnh giới vô lượng vô biên không cùng tận được liễu tri bởi một Tâm thức biết tất cả và hiện hữu khắp (nhứt thiết trí và nhứt thiết xứ Tâm). Nếu ai đạt đến cảnh giới này thì người đó sẽ tự giải thoát mình ra khỏi sự ràng buộc của thời gian và không gian, của thanh tịnh và ô nhiễm (cấu và tịnh) của Niết Bàn và sinh tử... Người ấy có thể đem một cồi nước vào trong một hạt bụi mà cồi nước ấy không thu nhỏ lại và hạt bụi cũng không nở rộng ra; đây là bởi vì những ràng buộc của vật chất và kích cỡ không còn tồn tại đối với người ấy nữa. Người ấy có thể nắm quá khứ mà ném vào tương lai và nắm tương lai ném vào quá khứ; đây là bởi vì những ràng buộc về thời gian và nhân quả đã đánh mất sự kìm kẹp của chúng vào người ấy. Cảnh giới của Hoa Nghiêm là...”.

Đến đây sự kiên nhẫn của người đệ tử đã không còn nữa. Anh đứng lên và ngắt lời của vị thầy: “Nhưng thưa Thầy... làm thế nào chúng con có thể tin được vào những lời tuyên bố này chứ? Ta có thể nói rằng tất cả những điều này vượt quá sự hiểu biết của chúng ta, nhưng ngay cho dù như thế thì chúng ta có thể vẫn muốn biết cái “khả tính tồn tại” của những điều này chứ. Chỉ đơn giản bảo chúng con những gì một Đức Phật kinh nghiệm và những kinh nghiệm này không thể thấu hiểu được như thế nào thôi thì dường như không đủ. Nhất định ắt phải có một cơ sở hợp lý nào đó cho tất cả những tuyên bố này như trong mọi lãnh vực nghiên cứu Phật giáo chứ. Xin Thầy vui lòng đưa ra một số minh họa, hay ngụ ngôn, để xoa tan tình trạng mơ hồ không minh bạch trong tâm trí con”.

Vị đạo sư lắng nghe với một nụ cười thông cảm. Ông nhớ rằng những điều này thì đúng y như những lời mà ông đã nói với Thầy ông trong lần đầu tiên ông tham dự những lớp học về Hoa Nghiêm.

“Vậy là anh cho rằng không thể nào nhét một vật lớn hơn vào trong vật nhỏ hơn mà không chèn ép vật lớn hay nong lớn vật nhỏ phải không?

“Dường như phải như vậy, thưa Thầy”.

“Nào, hãy nhắm mắt lại”, vị thầy ra lệnh, “và hãy tưởng tượng thấy một cái bình bát khát thực trong tâm trí anh xem”. Sau một vài giây ông nói tiếp, “giờ thì hãy tưởng tượng thấy một con bò trong tâm trí anh xem... giờ thì hãy tưởng tượng thấy toàn thể tu viện xem... giờ thì hãy tưởng tượng thấy ngọn núi lớn ở trước tu viện xem”.

Rồi sau đó ông hỏi: “Anh có thấy khó khăn chút nào trong việc hình dung một con bò, một tu viện hay một ngọn núi to lớn trong tâm trí anh không?”

“Dạ không chút nào cả, thưa Thầy”.

“Đầu của anh thì nhỏ hơn hình ảnh của một con bò, và còn nhỏ hơn rất nhiều so với hình ảnh của tu viện hay một ngọn núi, nhưng anh vẫn có thể hình dung chúng trong đầu - không chút khó khăn nào. Không phải điều này đã đề nghị thừa nhận cái khả tính rằng một vật nhỏ hơn có thể dung chứa một vật lớn hơn mà vẫn không nói rộng chính nó hay ép chặt cái kia sao? Đây là một minh họa đơn giản về tính Vô Ngại của những “kích cỡ” hay “không gian”. Giờ thì tôi sẽ cho anh một minh họa về tính Vô Ngại của “thời gian”: Ví dụ như một người nằm mơ thấy rằng cha anh ta, người đã chết từ lâu, đến viếng một căn nhà mà anh ta đã chưa dời đến đó ở - một trường hợp không phải không chắc có thực - anh ta có thể làm bằng chứng cho khả tính của việc nắm những sự kiện hay biến cố trong quá khứ ném vào tương lai hay ngược lại. Nếu như ngay trong trường hợp của con người những ràng buộc về thời gian và không gian đôi lúc còn có thể bị phá vỡ thì việc đó sẽ trở nên rất có thể hiểu được trong trường hợp của chư Phật - những bậc Giác ngộ đã đạt được tự do giải thoát khỏi tất cả mọi ràng buộc”.

Những lý do này làm người đệ tử yên lặng, nhưng anh ta chỉ bị thuyết phục phân nửa thôi, nghĩa là còn nửa tin nửa ngờ. Sau trọn ngày trầm tư quán tưởng, anh ta đưa ra những phản bác mới trong lớp sáng hôm sau.

“Thưa thầy, sau khi suy nghĩ cặn kẽ về những lý lẽ của Thầy, con vẫn nói rằng chúng không hoàn toàn thuyết phục. Ta có thể

nghĩ về một ngọn núi lớn trong đầu ta mà không phải nói rộng nó ra bằng với ngọn núi, nhưng ta không thực sự nhét ngọn núi thật vào cái đầu thật của ta; nếu ta cố làm thì con bảo đảm là đầu của ta sẽ bị nát vụn. Còn người nằm mơ cũng không thực sự đem người cha quá cố của anh ta vào căn nhà tương lai của mình. Tất cả những việc mà anh ta làm trong giấc mơ của mình là phóng hiện một điều trong quá khứ với một việc trong tương lai vào giây phút hiện tại mà thôi”.

Vị đạo sư đáp: “Tôi nghĩ rằng anh đã lạc ra ngoài vấn đề rồi. Câu hỏi gốc của anh hôm qua là: “Cái gì là nền tảng hợp lý cho những tuyên bố của Hoa Nghiêm? Và những thí dụ hay minh họa nào có thể đưa ra để làm cho chúng có giá trị?” Tôi đã đưa ra một minh họa về sự kiện rằng không phải không thể khả dĩ cho một vật lớn hơn hiện hữu trong một vật nhỏ hơn; nghĩa là, hình ảnh của ngọn núi lớn có thể hiện hữu trong khu vực nhỏ xíu của bộ não. Tôi không nói rằng chúng ta có thể “thực sự” nhét một ngọn núi lớn vào trong đầu chúng ta khi mà “chúng ta vẫn còn đang ở trong cảnh giới cá biệt này”. Thật vô cùng quan trọng phải nhớ rằng giáo lý Hoa Nghiêm không trái với những định luật của thế giới thường nghiệm và dựa trên lý trí của chúng ta, bao lâu mà chúng ta giới hạn vấn đề đề tài thảo luận vào cảnh giới của con người. Nhưng nếu chúng ta nói về một điều gì đó từ quan điểm của Phật giới thì điều đó sẽ trở nên một vấn đề khác. Điều này được phát biểu rõ ràng trong Kinh:

...Cõi nước vô biên bất khả thuyết
 Đầu lông đến nhóm đầu một lông
 Những cõi nước này bất khả thuyết
 Đều nhóm đầu lông không chật hẹp
 Chẳng khiến đầu lông có thêm lớn
 Mà những cõi kia chung đến nhóm
 Trên lông tất cả những cõi nước
 Hình tướng như cũ không tạp loạn...

Và trong câu:

“Phật ném cõi nước này lên phương trên và phương dưới trong cả bốn hướng Đông, Tây, Nam và Bắc... đem nó qua hàng triệu, hàng tỉ... vô lượng vô biên bất khả thuyết cõi nước... và sau đó Ngài ném nó trở lại, đem nó qua cũng cùng số cõi nước trên về lại chỗ cũ... Những chúng sanh trong cõi nước này không hay biết gì về sự di chuyển kỳ vĩ này. Họ vẫn sống trong cảnh giới của riêng họ như thể không có gì xảy ra...”.

Vị đạo sư nói tiếp: “Sau khi có một chút suy nghĩ đối với hai trích dẫn này, chúng ta thấy không có gì khác thường về chúng. Chúng đơn giản nói rằng: “Thứ nhất, một kinh nghiệm có thể xảy ra trong một cảnh giới mà không hề làm trở ngại một kinh nghiệm cùng loại trong một cảnh giới khác, mặc dù hai cảnh giới này vốn liên kết nhau, hòa lẫn nhau, và ngay cả “đồng nhất” hay “tương tức” với nhau. Và thứ hai là một nguyên lý hay một kinh nghiệm vốn được thừa nhận là đúng trong một cảnh giới này thì có thể không nhất thiết là đúng trong một cảnh giới khác, tuy thế sự mâu thuẫn này không phủ nhận hay làm mất giá trị của cả hai; chúng cùng tồn tại hiện hữu một cách hài hòa không ngăn ngại nhau. Để thấu hiểu điều này một cách trọn vẹn, anh nên cẩn thận theo dõi mười cửa huyền diệu⁽¹⁾, đặc biệt là cửa thứ nhất và thứ ba.

“Trước khi con có thể tiến xa hơn, trước tiên xin cho con hỏi thầy, thầy muốn nói gì khi nói rằng chúng ta không thể nhét một ngọn núi thật vào trong đầu của chúng ta? Đặc biệt là thầy muốn nói gì với thực tế và có thật”.

“Với thực tế hay có thật, tôi muốn nói sự gặp gỡ của một kinh nghiệm được chia sẻ bởi chính tôi và những người khác. Nếu tôi nói rằng tôi thực tế đang uống một ly nước, tôi muốn nói rằng tôi và những người khác (những người xem) đang trải qua một kinh nghiệm của một thứ kinh nghiệm vốn cung cấp một bối cảnh chung cho cả chính tôi và những người xem đề cập nó như là “ông gì gì đó vừa uống một ly nước”...

(1) Thập huyền diệu lý sẽ được trình bày ở chương II phần Con sư tử vàng (Hiển Thủ Hoa Nghiêm Kim Sư Tử Chương).

“Nói khác đi, những gì anh muốn nói với từ “thực tế” là một cái gì đó mà cả anh và những người khác đã và đang cùng nhau kinh nghiệm. Nào, anh có nghĩ rằng cái kinh nghiệm mà anh đang có và cái kinh nghiệm mà những người xem nó đang có là giống nhau hay đồng nhất không – hay là chúng khác biệt? Hơn nữa, anh muốn nói gì với nhóm từ “đề cập tới nó”? Anh có chắc rằng anh nên nói là “nó” mà không phải là “chúng” không?”

Người đệ tử: “À, cái kinh nghiệm mà con đang có và cái kinh nghiệm mà những người xem đang có có thể không giống y hệt nhau, nhưng một điểm chung mà từ đó những kinh nghiệm được rút ra thì như nhau thôi, từ “nó” chính xác là đề cập đến điểm chung này”.

Vị đạo sư: “Anh có chắc về điều đó không? Tôi cho rằng vấn đề thì phức tạp hơn là anh nghĩ rất nhiều. Để cho tiện tôi cứ cho là tất cả những gì anh đã nói là đúng đi. Sự nhận hiểu của anh về “cái thật có” vốn dựa trên một sự kết hợp của những lý lẽ chủ quan và khách quan... nghĩa là, không chỉ anh mà còn những người xem nữa có thể chia sẻ một kinh nghiệm giống nhau, vì thế loại trừ cái lý lẽ thuần là chủ quan mà theo ý anh thì không luôn luôn xác thực đáng tin cậy. Tôi cũng sẽ chấp nhận giả định này trong lúc này. Nhưng điều quan trọng phải ghi nhận ở đây là để chia sẻ một kinh nghiệm chung hay giống nhau, thì những người tham dự được đề cập tới bắt buộc phải ở trong cùng một cảnh giới. Một người mù không thể chia sẻ kinh nghiệm nhìn ngắm một phong cảnh như những người xem khác làm, ngay cho dù về phương diện thân xác anh ta đang có mặt trong số họ. Sự hiện diện thân xác không cho phép anh ta cái khả năng thưởng thức cái kinh nghiệm thấy. “Có hay không có, hiện hữu hay không hiện hữu chỉ có ý nghĩa khi nào một cảnh giới xác định được định trước hay hàm ý ám chỉ đến”. Chính hành động giới hạn mình vào một cảnh giới cá biệt để tạo cho một cái gì đó có ý nghĩa là sự khác biệt cơ bản giữa sự định hướng của con người và sự định hướng của Hoa Nghiêm. Con người phán đoán và nhìn ngó sự vật từ một cảnh giới xác định do đó có giới hạn, còn Hoa Nghiêm nhìn ngó sự vật từ

một quan điểm Viên dung Toàn mãn - do đó khước từ chính cái cốt lõi của việc “xác định” hay ràng buộc thuộc bất cứ loại nào. Để kết luận câu trả lời của tôi cho câu hỏi của anh về cái “lý lẽ” (nền tảng dựa vào lý trí) cho những tuyên bố của Hoa Nghiêm. Tôi có thể nói rằng giá trị của Hoa Nghiêm vốn dựa trên sự hiểu biết và sự hiện chứng những cảnh giới, những tương giao và sự độc lập của chúng, tính xác thực và tính không thực tế của chúng, những ngăn ngại và “thu nhỏ” của chúng, những giải thoát và ràng buộc của chúng, sự hiện hữu và phi hiện hữu của chúng v.v... Làm sáng tỏ những điểm này là điều quan tâm của triết học Hoa Nghiêm - một việc làm đã được thực hiện rất thành công bởi năm vị tổ Hoa Nghiêm tông và những hậu bối của các Ngài.

VÔ NGẠI – ĐIỂM THEN CHỐT CỦA TÍNH VIÊN DUNG

Đối thoại trong chương trước đã chỉ cho thấy rõ ràng chủ đề trung tâm của triết học Hoa Nghiêm vốn xoay quanh khái niệm về các cảnh giới. Viên Dung và Vô Ngại có lẽ trở nên mất hết ý nghĩa nếu không có các cảnh giới, bởi vì chính ý nghĩa của tính Viên Dung được định nghĩa ở đây như là sự bao hàm tất cả các cảnh giới, và Vô Ngại thì như là những khả tính vô lượng vô biên không cùng tận của những sự tương nhập của chúng.

Nhưng một cảnh giới là gì? Một cảnh giới như thông thường được hiểu, là một khu vực hay một phạm vi mà bên trong nó những hoạt động nào đó, những tư tưởng nào đó hay những ảnh hưởng nào đó xảy ra; vì vậy một cảnh giới luôn luôn ngụ ý một lãnh địa với những biên giới xác định rõ ràng. Đây là một minh họa đơn giản: một ly nước được nhìn thấy bởi những người bình thường như chỉ là một chất lỏng làm đã khát; nó được nhìn bởi một nhà hóa học như là một hợp chất hydrogen và oxygen; bởi một nhà vật lý như là một hệ phức tạp của những chuyển động điện tử; bởi một triết gia như là một cái gì đó bày tỏ sự tương quan nhân quả, bởi Đức Phật như là sự hiển hiện hay sự lưu xuất của Phật giới siêu phàm.

Từ thí dụ đơn giản này chúng ta có thể suy ra vài lý lẽ mà chúng có thể lần lượt được sử dụng để miêu tả sự tương nhập hay hồ nhập của những cảnh giới.

Hội tụ bên trong cái vật thể đơn giản này - một tách nước - là vô số các cảnh giới; chúng đồng thời hiện hữu cùng nhau theo một cách hết sức huyền bí. Một mặt, chúng “sống âm thầm”, mỗi cảnh giới bên trong phạm vi của riêng nó mà không hề nhảy ra ngoài những giới hạn; và mặt khác, chúng “sống một cách hài hòa với nhau” mà không hề tạo ra một ngăn ngại hay quấy rầy nhỏ nhất nào cho những cảnh giới khác. Sự kiện rằng nước có thể dùng như là một phương tiện làm ta đã khát không hề ngăn ngại nó cũng là H_2O , một phức hợp của những chuyển động điện tử, một sự hiển lộ của tương quan nhân quả và tất cả những gì còn lại. Trên một cấp độ hay trong một cảnh giới, nước là một phương tiện mà ta có thể dùng nó dập tắt lửa, nhưng ở một cấp độ khác, nó là một phương tiện mà từ đó ta có thể rút ra nhiên liệu (hydro) để đốt một ngọn lửa. Như thế những định hướng và định giá của cùng một vật thể có thể hoàn toàn trái ngược nhau khi khung quy chiếu được thiết đặt trong nhiều cách khác nhau, hoặc khi nó được nhìn ngó từ những góc cạnh khác nhau.

Sự kiện rằng những cảnh giới khác nhau có thể cùng tồn tại hiện hữu với nhau bên trong cùng một vật thể được đề cập đến bởi những triết gia Hoa Nghiêm như là chân lý “đồng thời câu khởi”, và sự kiện rằng những cảnh giới khác nhau này trong khi đồng thời tồn tại hiện hữu vẫn không làm ngăn ngại hay phá hoại nhau, mà viên dung tương nhập nhau theo một cách hài hòa hợp điệu được đề cập đến như là chân lý “đồng thời vô ngại”.

Đồng thời câu khởi và đồng thời vô ngại là hai thuật ngữ quan trọng thường được sử dụng trong văn học Hoa Nghiêm; chúng ta sẽ luận giải chúng đầy đủ hơn trong chốc lát sau, nhưng ở đây chúng nhắc nhở chúng ta một điểm quan trọng rằng thực chất bên trong tâm trí con người vốn không đồng thời câu khởi hay đồng thời vô ngại. Vào lúc chúng ta nghĩ đến nước

như là một phương tiện làm đã khát, thì chúng ta không thể nghĩ về nó như là H_2O , như là những chuyển động điện tử v.v... và chúng ta bắt buộc phải chuyển đổi những cảnh giới liên tiếp để hiểu rõ chúng. Điều này cho thấy rằng lẽ lối tư duy của con người luôn luôn theo lối tiếp cận “mỗi lúc một mà thôi” và “chuyển đổi cảnh giới” vốn có đặc tính phản hoặc không đồng thời câu khởi. Đây là một minh họa: Một nhà quản trị đại tài nhưng luôn bị áp lực công việc có sáu cái điện thoại, đang ngồi nơi bàn làm việc của anh ta, mỗi cái điện thoại riêng biệt được nối với một ban của công ty anh ta. Anh ta thường có thể xử lý hai cú gọi đồng thời và đôi khi cả ba cú nữa. Anh ta có thể “chuyển đổi những cảnh giới” rất nhanh và rất êm thấm đến độ anh ta hầu như đạt đến mức “đồng thời giải quyết”, nhưng đôi lúc anh ta thậm chí bị ném ra khỏi thiết bị một cách vô vọng khi mà tất cả sáu cái điện thoại đồng thời cùng reo lên.

Ngược lại với lối tiếp cận chuyển đổi cảnh giới và mỗi lần chỉ một được tuân thủ bởi tâm trí con người, Tâm toàn tri hay Nhất Thiết Trí Tâm của cảnh giới Phật “làm theo” một lối tiếp cận hoàn toàn khác hẳn trong những hoạt động của nó. Một tâm trí thấy tất cả ắt phải không và không thể theo lối tiếp cận chuyển đổi cảnh giới và mỗi lần chỉ một bao giờ; nó ắt phải thấy muôn vật trong cảnh giới vô lượng vô biên, cái này tương nhập trong cái kia, tất cả đều đồng thời câu khởi trên một phạm vi vô cùng mệnh mông to lớn!

Nếu trong một phút chốc nào đó, chúng ta bước ra khỏi lối hành xử hời hợt và máy móc, và xem xét từng điểm một những sự vật chung quanh chúng ta, chúng ta sẽ khám phá ra một sự huyền bí diệu kỳ và kinh khiếp biết bao, hãy ngắm nhìn bất cứ vật thể nào đang ở trước mặt bạn – một tách nước, một cái bàn, khói lan tỏa bay lên từ một cây nhang trầm – trong một vật thể và tất cả vật thể trong một căn phòng nhỏ, ôi biết bao nhiêu vô số sự vật của vô lượng vô biên cảnh giới hiện giờ đang hiện hữu ngay trước mặt bạn; thế mà bạn lại không nhìn thấy chúng mới lạ chứ! Nhưng đây chỉ là một hình ảnh về một căn phòng, sẽ còn vĩ đại hơn cái hình ảnh cảnh giới toàn thể của căn nhà,

của chung cư, của thành phố, của quốc gia, của địa cầu, của thái dương hệ, của vũ trụ và của toàn thể pháp giới...

Một Tâm nhất thiết trí ắt hẳn là phải thấy một toàn cảnh kỳ diệu và vô cùng to lớn biết bao! Nhưng thấy được toàn cảnh của sự đồng thời câu khởi viên dung này sẽ không thể khả hữu nếu không có một sự hiện chứng tính đồng thời vô ngại. Tính đồng thời viên dung có hơi hướng của “dáng dấp bên ngoài” hay sự hiển lộ của tính Viên dung, còn tính đồng thời Vô ngại ngụ ý sự “tương quan bên trong” hay “sự kết cấu” giữa những cảnh giới khác nhau như được nhìn từ quan điểm Viên Dung. Về Bản thể mà nói thì đồng thời Vô Ngại còn quan trọng hơn cả đồng thời câu khởi; chính chỉ qua sự hiện chứng tính Vô Ngại thì sự hiển bày của tính Viên Dung mới có thể làm cho khả hữu được. Do đó, tính Vô Ngại là cốt lõi của triết học Hoa Nghiêm. Nhưng ngăn ngại là gì? Như được hiểu theo cảm quan thông thường thì ngăn ngại hay trở ngại là một cái gì đó ngăn chặn hay đứng ngáng đường chặn lối một vấn đề hay hành động nào đó. Tuy thế, ngăn ngại như được hiểu trong Hoa Nghiêm có một ý nghĩa rộng hơn nghĩa này; nó ngụ ý đề cập đến những “bức tường, ranh giới” đứng giữa những cảnh giới khác nhau. Để giải thích điều này, chúng ta hãy trở lại thí dụ của chúng ta về tách nước. Trong đó chúng ta thấy rất nhiều cảnh giới. Mặc dù những cảnh giới khác nhau này đồng thời hiện hữu và đồng thời tương nhập một cách hài hòa hợp diệu nhất, nhưng phân cách giữa chúng là “những bức tường biên giới” xác định rõ ràng. Các bức tường biên giới này có thể là “hữu hình” hay “khó nắm bắt”, hoặc “cụ thể” hay “trừu tượng”, “vững chắc” hay “có thể phá được”, “cứng cỏi” hay “dễ phục tùng”, nhưng tất cả chúng đều có một chức năng giới hạn hay hạn chế rõ ràng. Chúng ta có thể dùng một minh họa để soi sáng điểm này: một người không có sự rèn luyện gì về khoa học có thể uống một ngàn tách nước hoặc lặn xuống biển sâu một trăm lần, nhưng việc này cũng sẽ không làm cho anh ta hiểu được cấu trúc hóa học và vật lý của nước. Anh ta bị giới hạn bên trong những biên giới của một cảnh giới nào đó và không có

khả năng chọc thủng chúng. Để hiểu được cấu trúc hóa học, anh ta phải xuyên thủng những bức tường biên giới mà cho đến giờ vẫn đã giới hạn anh ta trong sự ngu dốt. Những gì anh ta cần không phải là sự lặp lại những thí nghiệm đưa đến cái đã được biết rồi, mà là một lối tiếp cận mới và một định hướng mới vốn sẽ hướng dẫn anh ta xuyên thủng những bức tường ranh giới này. Nhóm từ “chọc thủng” đã được nghe rất thường đến độ chúng ta có khuynh hướng quên mất ý nghĩa và những ẩn ý của nó. Chọc thủng có nghĩa không những là xé ra từng mảnh cái “bức tường biên giới” đứng ngăn giữa các cảnh giới cũ và cảnh giới mới mà nó còn ngụ ý sự nối rộng và sự hợp nhất của cả hai. Một sự chọc thủng có tính cách mạng luôn luôn đòi hỏi rất nhiều kiên nhẫn, cố gắng và tuệ giác minh mẫn – một biểu thị rõ ràng về chức năng giới hạn dứt khoát của các bức tường biên giới. Các “bức tường” này dĩ nhiên là không nên được coi như là một cái gì cụ thể ở thế giới bên ngoài, mà chỉ là những khái niệm trừu tượng biểu thị những chức năng giới hạn hay hạn chế của một cảnh giới. Theo cách diễn đạt của Hoa Nghiêm, chúng là những “chướng ngại vật” cản đường Viên Dung. Sự loại bỏ hoàn toàn các “bức tường chướng ngại” này sẽ cho phép ta đạt đến cảnh giới Vô Ngại, vốn là mục đích và cốt lõi của Hoa Nghiêm.

Đến đây ta có thể hỏi: “Bởi vì các chướng ngại vật hay các “bức tường biên giới” thì vô lượng vô biên như là chính những cảnh giới vô lượng vô biên, thì làm thế nào có thể cho ta phá sập tất cả chúng được chứ?”. Câu trả lời là: mặc dù các chướng ngại vật là vô số, nhưng tất cả chúng đều xuất phát từ một chướng ngại cơ bản, đó là ý tưởng về tự ngã hay hiện thể. Một khi cái nền tảng của tự ngã này bị tiêu diệt, thì tất cả những kiến trúc được xây dựng trên nó cũng sẽ bị sụp đổ. Ý tưởng về Tự ngã, cái gốc rễ nguyên sơ mà từ đó tất cả mọi ý tưởng khác phát sinh, do đó là nguồn cội của tất cả những chướng ngại. Cái ý tưởng tự ngã thâm căn cố đế, lì lợm và lan tràn khắp này là chướng ngại chính yếu cản đường tính Viên Dung và sự tự do giải thoát của chúng ta. Thay vì tôn vinh và thần thánh hóa nó

như những triết gia và những nhà thần học của cả hai truyền thống Đông Phương và Tây Phương đã làm, thì Phật giáo lại nhấn mạnh vào những khía cạnh khổ não và ảo tưởng về tự ngã và vào sự quan trọng của việc hủy diệt nó. Một cách ngôn Thiển đã soi sáng điểm này rất rõ: “Vạn pháp quy về Một; vậy Một quy về chỗ nào?” Sự xuyên thủng vĩ đại nhất vốn đã từng có thể thành tựu được bởi con người là sự nghiền nát khối chướng ngại vật “tự ngã” và “một” mà nói theo tâm lý học là một khuynh hướng tâm lý thâm căn bám víu vào các sự vật, một hình thức của sự chấp thủ hiển hiện trong thái độ cả quyết tùy tiện, độc đoán. Tính Viên Dung không thể đến gần được nếu không có sự tận diệt hoàn toàn sự chấp thủ cơ bản này, và tính Vô Ngại cũng không thể hiện chứng được nếu không có một sự thức ngộ cái chân lý “Vô Ngã”, vốn là Tánh Không – cốt lõi và tinh túy của Phật giáo.

Tính Vô Ngại như được miêu tả bởi Hoa Nghiêm do đó được xoay quanh giáo lý Tánh Không; vì chỉ Tánh Không, cái tự nó vốn không có biên giới và chướng ngại, mới có thể “giải tan” tất cả mọi chướng ngại được.

Chúng ta sẽ soạn thảo tỉ mỉ nguyên lý về Tánh Không và Vô Ngại chi tiết hơn sau này. Nhưng trước hết chúng ta hãy đọc một mẫu chuyện nổi tiếng về phương pháp xảo diệu minh họa cảnh giới Viên Dung Vô Ngại của Đại Sư Pháp Tạng (643–712) cho Nữ hoàng Võ Tắc Thiên của triều Đường, cai trị từ 684–704 sau Công nguyên.

LÂU ĐÀI GƯƠNG CỦA PHÁP TẠNG

Trong thời kỳ đại hoàng kim của đời Đường khi mà những người Trung Hoa trong tất cả mọi lãnh vực của cuộc sống đều vui hưởng sự thịnh vượng và tiến bộ của thời đó, và khi mà cảm hứng văn hóa và tâm linh được nâng cao lên trong sự phong phú và thành công, thì Nữ hoàng Võ Tắc Thiên đã có một sự quan tâm đặc biệt trong việc hộ trì Phật giáo, bà bị hấp dẫn bởi giáo lý quyền rũ của tôn giáo từ nước ngoài vào này

đến độ (trước khi trở thành Nữ hoàng) bà đã từng sống vài năm như một nữ tu trong một Ni viện. Sau đó, Võ Tắc Thiên rời khỏi Ni viện và trở thành thứ phi của vua Cao Tông. Khi Cao Tông chết, bà soán ngôi và trở thành Nữ hoàng đầu tiên – và cũng là cuối cùng – trong lịch sử Trung Hoa. Bấy giờ bà đã cai trị vương quốc một cách thành công trong 20 năm. Bà đã bị thù ghét và được yêu thương, bị lên án và được ngưỡng mộ bởi những người đương thời cũng như hậu thế, và bà đã là một nhân vật còn trong vòng tranh cãi qua nhiều thế kỷ. Nhưng không ai có thể phủ nhận sự kiện người đàn bà phi thường này là một trong những nhà chính trị vĩ đại nhất từng xuất hiện trong lịch sử Trung Hoa.

Nữ hoàng Võ Tắc Thiên không những là một người hộ trì lớn lao cho Phật giáo mà theo tôi còn là một nhà Phật học rất đáng chú ý. Bài “Khai kinh kệ” nổi tiếng của bà rất hay đến độ nó đã được trì tụng bởi tất cả Phật tử ở Trung Hoa suốt nhiều thế kỷ. Sự ưa thích sâu xa đối với Hoa Nghiêm đã khiến bà gởi một sứ giả đến xứ Vu Điền (Turkestan thuộc Trung Hoa) để có một bản Kinh Hoa Nghiêm đầy đủ hơn. Dưới sự bảo trợ của bà, bản dịch 80 quyển của kinh này được phiên dịch qua sự nỗ lực cộng tác của nhiều nhà sư uyên bác Trung Hoa và nước ngoài dưới sự chủ đạo của nhà Phạn ngữ học danh tiếng Thực Xoa Nan Đà (Śīksānanda). Người ta nói rằng trong thời gian dịch thuật Nữ hoàng thường tự mình đến tu viện để dâng thực phẩm cúng dường cho các Sư. Tháng 10 năm 699 sau Công Nguyên, công cuộc phiên dịch hoàn tất, và một lời tựa rất hay cho bộ kinh được chính Nữ hoàng viết để tỏ lòng tôn kính công trình dịch thuật vĩ đại này.

Lúc ấy, bà cung thỉnh Đại sư Pháp Tạng về Trường An để thuyết giảng Kinh Hoa Nghiêm theo sự soi sáng của bản dịch mới này. Khi ngài bắt đầu thuyết giảng chương “Hoa Tạng thế giới” thì quả đất rung chuyển suốt một giờ đồng hồ như là một báo hiệu điềm lành cho dịp này, khiến nữ hoàng Võ Tắc Thiên vô cùng hoan hỉ.

Cũng trong ngày ấy, bà đã thỉnh Pháp Tạng vào cung để tham vấn về mười điều huyền diệu, về Lưới Trời Đế Thích, về Hải ấn Tam muội, về nguyên lý của lục tướng của giáo lý Hoa Nghiêm .v.v... Với sự uyên bác và trí tuệ phi thường, Pháp Tạng đã thuyết giảng một cách thông suốt và rất hay – nhưng các giáo lý này quá sâu sắc không thể thấu hiểu ngay lập tức được, ngay cả đối với một tâm trí minh mẫn và thông tuệ như tâm trí của Võ Tắc Thiên. Trong bài pháp đầu tiên, bà bị bối rối. Ngạc nhiên và say mê thích thú bởi bài thuyết pháp của Pháp Tạng, bà luôn thưa hỏi lại Ngài rất nhiều lần. Pháp Tạng bèn nhìn quanh để tìm một minh họa và thấy một con sư tử bằng vàng đang đứng ở một góc điện. Ngài đi đến sư tử và bảo bà chú ý vào nó, rồi thuyết một bài pháp rất chi li về “con sư tử vàng” trong đó Ngài minh họa những tinh túy của triết lý Hoa Nghiêm bằng cách sử dụng con sư tử như là một ẩn dụ và nhờ vậy mà Nữ hoàng nhanh chóng thấu hiểu Giáo lý Hoa Nghiêm.

Một hôm, Nữ hoàng Võ Tắc Thiên hỏi Pháp Tạng câu hỏi như sau:

“Kính bạch thầy, con đã hiểu rằng kiến thức của con người có được bằng hai cách, một là do kinh nghiệm một cách trực tiếp, và hai là do suy luận một cách gián tiếp. Con cũng hiểu rằng năm thức đầu tiên và thức A-lại-da chỉ theo lối tiếp cận trực tiếp, còn tâm ý thức hay thức thứ sáu thì có thể theo cả hai lối tiếp cận trực tiếp và gián tiếp. Do đó, những khám phá của tâm ý thức thì không luôn luôn đáng tin cậy. Tính ưu việt và đáng tin cậy của kinh nghiệm trực tiếp hơn hẳn sự suy luận gián tiếp đã được dạy trong rất nhiều kinh điển. Thầy đã giảng giải giáo lý Hoa Nghiêm cho con với sự sáng tỏ và vi diệu vô cùng; đôi lúc con hầu như có thể thấy được Pháp giới vô biên trong mắt tâm của con và có thể đạt đến vài điểm chỗ này chỗ nọ trong tính Viên Dung vĩ đại. Nhưng con nhận thấy rằng tất cả những điều này chỉ là một việc phỏng đoán có tính cách gián tiếp hay đoán chừng mà thôi. Ta không thể thực sự hiểu được tính Viên Dung trong một cảm nhận tức thì trước khi đạt đến sự giác ngộ. Tuy nhiên, với thiên tài của thầy, con không hiểu

liệu thầy có thể cho con một sự biểu thị chứng minh hiển bày sự huyền diệu của Pháp giới hay không – kể cả những điều kỳ diệu như là “tất cả trong một” và “một trong tất cả”, sự đồng thời câu khởi của tất cả mọi cảnh giới, sự tương dung tương nhập của tất cả các pháp, tính Vô Ngại của không gian và thời gian và những điều đại loại như vậy?”

Sau một chốc suy nghĩ, Pháp Tạng nói: “Tâu bệ hạ, tôi sẽ cố gắng. Sự biểu thị chứng minh sẽ được chuẩn bị rất chóng thôi ạ!”.

Vài ngày sau, Pháp Tạng đến gặp Nữ hoàng và nói: “Tâu bệ hạ, giờ đây tôi đã sẵn sàng. Xin bệ hạ hãy cùng tôi đến nơi mà sự biểu thị chứng minh sẽ được trình bày!”. Ngài liền hướng dẫn Nữ hoàng vào một căn phòng được lót bằng những tấm gương. Trên trần nhà và nền nhà, trên tất cả bốn bức tường và ngay cả ở bốn góc của căn phòng đều được lắp đặt những tấm gương lớn – tất cả đều hướng cả mặt về nhau. Rồi Pháp Tạng lấy ra một tượng Phật và đặt nó vào trung tâm của căn phòng cạnh một cây đuốc đang cháy. “Ô! Thật là lạ lùng! Thật là tuyệt diệu!”. Nữ hoàng kêu lên khi bà chăm chú nhìn vào toàn cảnh gây kinh người này về những phản chiếu vô cùng tận. Một cách từ tốn và trầm tĩnh, Pháp Tạng diễn giảng cho bà:

“Tâu bệ hạ, đây là một biểu thị chứng minh tính Viên Dung trong Pháp giới. Trong mỗi một tấm gương và mọi tấm gương bên trong căn phòng này, bệ hạ đều thấy các phản chiếu của tất cả mọi tấm gương khác cùng với hình tượng của Đức Phật trong chúng. Và trong mỗi một và mọi phản chiếu của bất cứ tấm gương nào; bệ hạ cũng thấy tất cả các phản chiếu của tất cả mọi tấm gương khác cùng với hình tượng Đức Phật cá biệt trong mỗi tấm gương không hề sót mất hay sai chỗ. Nguyên lý tương dung tương nhập đã được trình bày rõ ràng trong sự biểu thị chứng minh này. Ngay đây chúng ta có thể thấy được một điển hình của “một trong tất cả” và “tất cả trong một” – sự huyền diệu của trùng trùng vô tận cảnh giới do đó được hiển bày. Nguyên lý đồng thời câu khởi của những cảnh giới sai biệt thì quá rõ ràng hiển nhiên ở đây đến độ không một giải thích nào là cần thiết. Các phản chiếu vô cùng vô tận này của những

cảnh giới sai biệt giờ đây đã đồng thời câu khởi mà không hề có một cố gắng tối thiểu nào; chúng chỉ tự nhiên như nhiên hiển hiện như thế một cách hài hòa hợp điệu hoàn hảo nhất...

Còn về nguyên lý Vô Ngại của không gian, nó cũng có thể được biểu thị chứng minh theo lối này... (khi nói điều đó, ngài lấy ra một quả cầu bằng pha lê từ trong tay áo và đặt nó trong lòng bàn tay của mình). Tàu bệ hạ, giờ thì chúng ta thấy tất cả những tấm gương và những phản chiếu của chúng bên trong quả cầu nhỏ xíu này. Ở đây chúng ta có một điển hình về việc cái nhỏ bao hàm cái lớn cũng như cái lớn bao hàm cái nhỏ. Đây là một biểu thị chứng minh sự vô ngại của những “kích cỡ” hay không gian.

Còn về tính Vô ngại của thời gian, quá khứ đi vào tương lai và tương lai đi vào quá khứ không thể trình bày được trong biểu thị chứng minh này, bởi vì xét cho cùng thì đây là một điển hình tính thiếu hẳn tính năng động của những yếu tố thuộc về thời gian. Một biểu thị chứng minh tính vô ngại của thời gian, và của thời gian cùng không gian, thực ra thì rất khó để sắp đặt bằng những phương tiện thông thường. Ta phải đạt đến một trình độ khác mới có thể chứng kiến được một “biểu thị chứng minh” như thế. Nhưng dù sao, tàu bệ hạ, tôi hy vọng rằng sự biểu thị chứng minh đơn giản này đã đáp ứng được mục đích của nó là làm hài lòng bệ hạ”.

CÁC NGUYÊN NHÂN CỦA TÍNH VIÊN DUNG

Ở điểm này thì có vài nghi vấn nên được đặt ra: Các nguyên nhân của Pháp giới tương dung hồ nhập này là gì? Ai có thể thực chứng được nó? Bằng cách nào và tại sao cảnh giới Viên Dung này có thể hiện chứng được? Trừng Quán (738–839), một Đại sư Hoa Nghiêm tông lừng danh, đã đưa ra mười lý do cho câu trả lời này. Trong tác phẩm nổi tiếng của Ngài, *Hoa Nghiêm Huyền Tán*, chúng ta đọc thấy:

Hỏi: Các nguyên nhân cho phép tất cả các pháp tương dung hồ nhập hoàn toàn theo một thể cách như thế là gì?

Trả lời: Những lý do thì rất nhiều, thật khó mà luận giải chúng hết thấy được, nhưng mười lý do cả thấy có thể được đưa ra đây một cách khái quát:

1. Bởi vì tất cả pháp (hay sự vật) đều chỉ là những biểu hiện của tâm.
2. Bởi vì không có pháp nào có một thể tính xác định.
3. Bởi vì tất cả pháp đều là những nguyên nhân tương quan liên hệ với nhau.
4. Bởi vì Pháp tính tự nó vốn hoàn toàn tự do, tự tại và hoàn toàn chan hòa hợp nhất.
5. Bởi vì tất cả pháp đều giống như những ảo ảnh và những giấc mơ.
6. Bởi vì tất cả pháp đều giống như những phản chiếu hay hình ảnh.
7. Bởi vì những chủng tử vô lượng vô biên (của các hạnh) được vun trồng.
8. Bởi vì Đức Phật đã cùng tận hết tất cả mọi hiện chứng.
9. Bởi vì Định lực sâu xa đã khiến nó như vậy.
10. Bởi vì năng lực thần thông và pháp giải thoát cho phép các pháp tương dung hổ nhập hoàn toàn mà không có ngăn ngại gì cả.

Trong mười lý do này, sáu lý do đầu có thể được cho là để mô tả Pháp tánh, và chính nhờ vào chúng mà công hạnh và sự trang nghiêm rực rỡ của cảnh giới Phật mới được làm cho khả hữu. Lý do thứ bảy nhấn mạnh vào sự tu tập tâm linh vốn sẽ làm phát sinh Phật quả; lý do thứ tám nhấn mạnh vào công đức của nó, và lý do thứ chín và mười thì nhấn mạnh vào diệu dụng và du hí thần thông của nó⁽¹⁾.

(1) Trích dẫn từ Hoa Nghiêm Huyền Tán chương 5. Hoa Nghiêm Huyền Tán có lẽ là một trong những tác phẩm quan trọng bậc nhất trong Hoa Nghiêm Tông, đó là một khảo cứu về cốt tủy của toàn thể giáo lý Hoa Nghiêm và là chương đầu tiên của quyển Hoa Nghiêm sơ sao: Luận giải Kinh Hoa Nghiêm; nó được nghiên cứu rộng rãi bởi những môn đồ Hoa Nghiêm Tông.

Rõ ràng là sáu lý lẽ đầu tiên đều có tính chất triết học được đưa ra để giải thích nguyên do của Pháp giới, và bốn lý lẽ còn lại có tính chất tôn giáo liên quan đến vấn đề pháp môn và nhân vật. Nhưng thuyết giảng mười lý do này theo chuỗi liên tiếp nguyên gốc của chúng vốn chẳng giúp ích gì lắm, nên chúng tôi sẽ đảo ngược thứ tự và luận giải bốn lý do cuối cùng trước.

Hỏi: Những gì đã khiến Đức Phật hiện chứng được thể tính Viên dung Hổ nhập vô lượng vô biên này? (Lý do 7, 8, 9 và 10 nói).

7. Bởi vì những chủng tử vô lượng vô biên (của các hạnh) được vun trồng bởi Đức Phật.
8. Bởi vì Đức Phật đã cùng tận hết tất cả mọi hiện chứng.
9. Bởi vì Định lực sâu xa đã khiến nó như vậy.
10. Bởi vì thần lực của Đức Phật vốn tự do tự tại phi thường kỳ diệu.

Nếu, trong sự phân tích rốt cùng, cảnh giới Viên Dung chỉ có thể trực nhận được bởi kinh nghiệm trực tiếp chứ không phải bởi lý luận như Hoa Nghiêm đã nhấn mạnh, thì sự cần thiết của việc thực hiện vài biện pháp để giải tỏa những rào cản hay chướng ngại vốn cản trở sự kiến chiếu Pháp giới sẽ trở nên hiển nhiên và rõ ràng. Trong số nhiều chướng ngại cản đường vươn đến Pháp giới thì chướng ngại cơ bản là ngã chấp, vốn là một khuynh hướng lì lợm luôn bám vào một cái ngã nhỏ hẹp và khép kín cùng với những sở hữu lợi ích của nó (ngã sở). Cốt lõi của nó là loại trừ, độc chiếm; hoạt dụng của nó là phân ly, chia rẽ. Hậu quả của ngã chấp như con người đã chứng kiến là sự sản sinh ra những xung đột, đau khổ và tội ác. Bởi vì ngã chấp tự bản chất vốn là độc chiếm chứ không bao hàm, vốn loại trừ chứ không dung nhiếp, vốn xung đột chứ không hài hòa hợp điệu, nó là một cái gì hoàn toàn trái với sự hài hòa hợp điệu, tương dung tương nhiếp của Pháp giới. Do đó thật là dễ dàng cho ta thấy rằng ngã chấp ngăn ngại hơn là hỗ trợ sự hiện chứng Pháp giới. Vậy thì cái gì có thể được coi như là sẽ đưa đến sự hiện chứng Pháp giới? Pháp giới là cái toàn thể, là cái

không biên giới, là thiện tâm và lòng từ ái. Chính dựa vào nền tảng này mà lý do thứ bảy đã đưa ra lời công bố của nó. Tại sao? Bởi vì đức hạnh và thiện tâm, trong bất kỳ hình thức nào có thể nhận thức được, đều luôn luôn ngụ ý một sự buông xả nào đó cái “bản ngã nhỏ nhen ti tiện” và một sự khẳng định tính hài hòa và hợp nhất. Chúng vốn thực chất thuộc về bản tính của Pháp giới. Do vậy người ta nói trong Kinh Hoa Nghiêm rằng trong suốt những tiền kiếp lâu xa khi vẫn còn là Bồ tát, Ngài luôn phấn đấu tu hành để đạt được Giác ngộ, Đức Phật vun trồng những chủng tử đức hạnh về:

Một tâm đại bi vô biên luôn mong muốn bảo hộ tất cả chúng sanh;

Một tâm đại giác luôn sản sinh sự thông cảm và khoan dung;

Một tâm hồn giải thoát luôn mong muốn dẹp tan những chướng ngại cho người khác;

Một tâm hồn bao la vô tận như hư không;

Một tâm hồn thanh tịnh luôn hành xử theo trí tuệ và công đức của quá khứ, hiện tại và vị lai...

Vì thế, chính qua sự tu hành vun quén những ý chí hành động vị tha này mà những chướng ngại cản trở hội nhập Pháp giới được tận diệt và tính thể Viên Dung được kiến chiếu. Vì đức hạnh và lòng vị tha không những khước từ ngã chấp mà còn khẳng định tính đồng nhất lợi ích của ta trong lợi ích của những người khác mà theo thuật ngữ Hoa Nghiêm được gọi là những chủng tử của sự hổ nhập và hổ tức của Pháp giới.

MƯỜI TẦNG BẬC GIÁC NGỘ CỦA BỒ TÁT (THẬP ĐỊA)

Bây giờ chúng ta sẽ chuyển sự chú ý vào lý do 8:

Bởi vì Đức Phật đã cùng tận hết thấy mọi pháp hiện chứng (chứng ngộ).

Hiện chứng có nghĩa là kinh nghiệm trực tiếp thấy được Thực tại hay Chân lý; nó thực ra có thể thay thế cho nhau với thuật

ngữ Phật học thường được dùng là Giác ngộ. Mặc dù hiện chứng là một kinh nghiệm phổ quát chung và cốt lõi không khác nhau giữa người này với người khác, nhưng nó có rất nhiều tầng lớp hay cấp độ về chiều sâu. Sự sai biệt này lần lượt sẽ tự biểu hiện trong sự khác biệt lớn lao được tìm thấy giữa một “Bồ tát Sơ địa” và một “Đức Phật toàn giác”. Do đó, sự Giác ngộ không thể được nói là giống nhau chung chung, và nó có thể khác biệt rất nhiều – từ một cái nhìn thoáng qua cạn cợt cái “Thực tính Chơn Như” cho đến sự khai mở hoàn toàn Pháp giới. Một người mới học nhạc có thể “chơi pianô” và một nhạc sĩ chuyên hòa nhạc pianô cũng có thể chơi nhạc nhưng có một sự khác biệt lớn lao giữa hai người. Sự Giác ngộ tiên khởi dường như thường xảy đến một cách đột ngột nhưng để đào sâu và hoàn tất trọn vẹn sự chứng ngộ nầy thì đòi hỏi phải có một thời gian dài “hộ niệm trưởng dưỡng” và tu trì. Thực tại hay Chân lý giống như là một cái hố sâu không đáy và một bầu trời không nóc – ta càng thám hiểm nó thì nó càng trở nên sâu hơn. Sự truy cầu giác ngộ vốn không cùng tận; ta càng tiến xa hơn thì con đường càng dài hơn, và đích đến dường như không bao giờ hiện ra. Nhưng mặt khác, một khi sự chứng ngộ tiên khởi đã đạt được thì phần còn lại của cuộc hành trình sẽ dễ dàng hơn trước kia nhiều. Mặc dù thần thông và diệu dụng khác nhau rất nhiều giữa Sơ địa và những địa cao hơn, nhưng cốt lõi của sự chứng ngộ vẫn luôn luôn là như nhau. Theo ý nghĩa này thì Giác ngộ của Phật giáo có thể được xem là một mà cũng là nhiều.

Trong những tầng giác ngộ ban đầu, một Bồ tát thường đánh giá cao về kinh nghiệm huyền bí của mình. Ngài rất tự tin rằng ngay cả một Đức Phật toàn giác cũng không thể có một tuệ giác sâu xa hơn của chính ngài! Điều này giải thích lý do tại sao các đại Thiền sư thường cố gắng đánh bật những chứng ngộ của các đệ tử như được trình bày trong những công án Thiền. Đây là lý do tại sao Đức Sơn nói: “Nếu ông nói được, tôi sẽ cho ông ba chục gậy; nếu ông không nói được, tôi cũng cho ông ba chục gậy”. Để đánh thức người tầm cầu Giác ngộ khỏi vô minh và ngã mạn và để bày tỏ viên cảnh vô biên của Pháp giới, Kinh

Hoa Nghiêm đã trình bày thêm nhiều chi tiết về mười tầng bậc giác ngộ trừ danh của con đường Đạo. Một cuộc khảo cứu về chúng sẽ sớm làm cho ta ý thức về tính bao la vô lượng của Giác ngộ trong Phật giáo, mà theo ý tôi vốn đã làm chùn lại những tuyên bố của các nhà huyền bí trừ danh trong các tôn giáo Đông phương lẫn cả Tây Phương. Bởi vì một cuộc khảo cứu rộng rãi về những tầng bậc giác ngộ tiến triển này vốn vượt quá phạm vi của quyển sách này nên chúng tôi sẽ chỉ trích dẫn vài đoạn chủ yếu từ kinh Hoa Nghiêm liên quan đến Mười tầng bậc giác ngộ trừ danh này:

“Bấy giờ mười phương chư Phật đều đưa tay hữu xoa đầu Kim Cang Tạng Bồ tát; chư Phật xoa đầu xong Kim Cang Tạng Bồ tát xuất định bảo khắp đại chúng Bồ tát rằng:

Chư Phật tử! Thệ nguyện của các vị Bồ tát khéo quyết định, không tạp, chẳng thể thấy, rộng lớn như Pháp giới, rốt ráo như hư không, khắp tất cả Phật độ, suốt thuở vị lai, cứu hộ tất cả chúng sanh, được chư Phật gia hộ, vào Trí địa của tam thế chư Phật.

Chư Phật tử! Những gì là Trí địa của đại Bồ tát?

Chư Phật tử! Trí địa của đại Bồ tát có 10 bậc, Tam thế chư Phật đã nói, sẽ nói, đương nói, tôi cũng nói như vậy.

Đây là mười Trí địa:

1. Hoan hỉ địa
2. Ly cấu địa
3. Phát Quang địa
4. Diệm Huệ địa
5. Nan Thắng địa
6. Hiện Tiền địa
7. Viễn Hành địa
8. Bất Động địa
9. Thiện Huệ địa
10. Pháp Vân địa

Chư Phật tử! Tôi chẳng thấy có quốc độ nào mà chư Phật nơi đó chẳng nói mười Trí địa này.

Tại sao vậy? Vì đây là đạo tối thượng hướng về Bồ đề của Đại Bồ tát, cũng là pháp thanh tịnh quang minh. Chư Phật tử! Nơi đây chẳng thể nghĩ bàn đến được, chính là chứng trí của chư đại Bồ tát. Kim Cang Tạng Bồ tát nói xong liền im lặng không giảng giải nữa.

Bấy giờ chúng đại Bồ tát nghe tên mười bậc mà chẳng nghe giải thích thời đều khát ngưỡng nghĩ rằng: Do có gì ngài Kim Cang Tạng Bồ tát chỉ nói tên mười Trí địa mà chẳng giải thích?

Giải Thoát Nguyệt Bồ tát biết tâm niệm của chúng Bồ tát, liền nói kệ để hỏi Kim Cang Tạng Bồ tát:

Cớ sao bậc tỉnh giác
 Đủ niệm trí công đức
 Nói đến mười Trí Địa
 Biết rõ chẳng giải thích?
 Tất cả đều quyết định
 Dũng mãnh không khiếp nhược
 Cớ sao nói tên Địa
 Rồi im không giải thích?
 Nghĩa thú mười Trí Địa
 Trong chúng đều muốn nghe
 Lòng chúng không khiếp nhược
 Vì chúng xin giải thích
 Chúng hội đều thanh tịnh
 Nghiêm khiết không lười biếng
 Hay vững vàng bất động
 Đủ công đức trí huệ
 Nhìn nhau đều cung kính
 Tất cả đồng khát ngưỡng
 Như ong nhớ mật ngọt
 Như khát tưởng cam lồ,

Kim Cang Tạng Bồ tát, bậc đại trí vô úy nghe Giải Thoát Nguyệt Bồ tát nói kệ; muốn cho lòng chúng hội hoan hỉ liền nói kệ rằng:

Hạnh địa của Bồ tát
Gốc tối thượng của Phật
Giải thoát nói rõ ràng
Hy hữu khó thứ nhất
Vi tế khó thấy được
Ly niệm siêu tâm địa
Phát sinh cảnh giới Phật
Người nghe sẽ mê lầm
Gìn lòng như Kim Cang
Tin chắc nơi Phật trí
Biết tâm địa Vô ngã
Thời nghe được Pháp này
Như màu vẽ trên không
Như tướng gió trên không
Phật trí cũng như vậy
Phân biệt rất khó thấy
Tội nghĩ Phật trí huệ
Tối thắng khó nghĩ bàn
Người đời không thọ được
Nên im lặng chẳng nói

.....

(Cuối cùng sau khi lặp lại những lời khẩn cầu của chư Bồ tát). Kim Cang Tạng Bồ tát quan sát mười phương muốn cho đại chúng thêm lòng tin thanh tịnh nên nói kệ rằng:

Đạo lớn của Như Lai
Vi diệu khó biết được
Lìa niệm chẳng phải niệm
Cầu thấy chẳng thể được
Không sinh cũng không diệt
Tánh tịnh thường vắng lặng

Người ly cấu thông huệ
Đang đi trong cảnh đó.
Tự tính vốn không tịch
Vô nhị cùng vô tận
Giải thoát khỏi các loài
Trụ Niết Bàn bình đẳng.
Chẳng phải sơ, trung, hậu
Ngôn từ không đến được
Vượt qua ngoài thời gian
Tướng đó dường hư không
Cảnh giới Phật tịch diệt
Lời nói không đến được
Cảnh Thập địa cũng vậy
Khó nói cũng khó nhận
Trí phát sinh cảnh Phật
Rời hẳn ngoài tâm niệm
Chẳng phải uẩn xứ giới
Trí biết, ý chẳng biết
Như dấu chim bay qua
Khó chỉ cũng khó nói
Tâm ý không rõ được
Từ bi và nguyện lực
Sinh hạnh vào Thập Địa
Tuần tự tâm viên mãn
Chẳng phải cảnh tư lự
Cảnh giới này khó thấy
Biết được không nói được
Do Phật lực nên nói
Đại chúng phải kính nhận
Cảnh giới của Trí Địa
Úc kiếp nói không hết
Nay tôi chỉ nói lược
Nghĩa chân thật của kia...

Kim Cang Tạng Bồ tát nói tiếp:

“Chư Phật tử! Nếu có chúng sanh trồng sâu căn lành, khéo tu tập những hạnh trợ đạo, hay cúng dường chư Phật làm thiện tri thức, khéo chứa nhóm những pháp trắng trong, giỏi nhiếp và khéo làm thanh tịnh tâm, lập chí quảng đại phát sinh trí rộng lớn, lòng từ luôn hiện tiền, vì cầu Phật trí, vì được Thập lực, vì được đại Vô úy, vì được Phật pháp bình đẳng, vì cứu tất cả thế gian, vì thanh tịnh đại từ bi, vì được Thập lực Nhứt thiết chủng trí, vì thanh tịnh Phật độ vô ngại, vì khoảng một niệm biết cả tam thế, vì chuyển đại pháp luân vô úy.

Chư Phật tử! Bồ tát phát khởi những tâm như vậy bèn lấy đại từ bi làm trước, trí huệ tăng thượng, phương tiện khéo diệu, thâm tâm tối thượng là chỗ nhiếp lấy, Phật lực là chỗ giữ gìn, vô lượng trí khéo quan sát, sức phân biệt dũng mãnh, sức trí vô ngại hiện tiền, tùy thuận tự nhiên trí, có thể thọ lãnh tất cả Phật pháp, dùng trí huệ để giáo hóa, quảng đại như Pháp giới, rớt rảo dường như hư không suốt thưở vị lai.

Này chư Phật tử! Bồ tát mới bắt đầu phát tâm như vậy liền được vượt khỏi hạng phàm phu mà vào ngôi Bồ tát, sanh vào nhà Như Lai. Không ai có thể nói chủng tộc của Ngài lỗi lầm. Ngài đã rời loài thế gian mà vào đạo xuất thế, được pháp Bồ tát; ở chỗ Bồ tát nhập tam thế bình đẳng, ở trong chủng tánh Như Lai quyết định sẽ thành Vô Thượng Giác. Bồ tát an trụ những pháp như vậy gọi là trụ bậc “Hoan Hỷ Địa” vì đã tương ứng với Chơn Như bất động.

Chư Phật tử! Bồ tát trụ bậc Hoan Hỷ Địa thời thành tựu nhiều hoan hỷ, nhiều tịnh tín, nhiều ái lạc, nhiều thích duyệt, nhiều hân khánh, nhiều dũng mãnh, nhiều bất đấu tranh, nhiều vô não hại, nhiều vô sân hận.

Chư Phật tử! Bồ tát trụ bậc Hoan Hỷ Địa vì nhớ chư Phật nên sanh vui mừng, vì nhớ Phật pháp nên sanh vui mừng, vì nhớ chư Bồ tát nên sanh vui mừng, vì nhớ hạnh Bồ tát nên sanh vui mừng, vì nhớ thanh tịnh Ba La Mật nên sanh vui mừng, vì nhớ Bồ tát Địa thù thắng nên sanh vui mừng, vì nhớ chư Phật giáo

hóa chúng sanh nên sanh vui mừng, vì nhớ có thể làm lợi ích cho chúng sanh nên vui mừng, vì nhớ vào trí phương tiện của chư Phật nên sinh vui mừng.

Bồ tát này lại tự nghĩ: Vì tôi đã chuyển và rời tất cả cảnh giới thế gian mà hoan hỷ, vì thân cận tất cả Phật mà hoan hỷ, vì lìa xa hạng phàm phu mà hoan hỷ, vì gần bậc trí huệ mà hoan hỷ, vì dứt hẳn tất cả ác thú mà hoan hỷ, vì làm chỗ y chỉ cho tất cả chúng sanh mà hoan hỷ, vì thấy tất cả Như Lai mà hoan hỷ, vì sanh vào cảnh giới Phật mà hoan hỷ, vì vào trong tính bình đẳng của tất cả Bồ tát mà hoan hỷ, vì xa lìa tất cả những sự kinh sợ rừng mình mà hoan hỷ.

Tại sao vậy? Vì Bồ tát đã được bậc Hoan Hỷ Địa thời được sự khỏi hẳn tất cả sự kinh sợ. Như là xa lìa hẳn sự sợ chẳng sống, sợ tiếng xấu, sợ chết, sợ sa ác đạo, sợ oai đức của đại chúng.

Tại sao lại được khỏi hẳn những kinh sợ? Vì Bồ tát này đã lìa ngã tưởng, thân mình còn không mến tiếc hưởng là của cải vì thế nên không kinh sợ sự không sống.

Vì Bồ tát này không trông cầu người khác cúng dường mình, chỉ chuyên cấp thí tất cả chúng sanh nên không kinh sợ về sự tiếng xấu.

Vì Bồ tát này đã lìa ngã kiến không có ngã tưởng nên không kinh sợ về sự chết.

Vì Bồ tát này tự biết sau khi chết quyết định không rời chư Phật, Bồ tát nên không kinh sợ về sự sa ác đạo.

Vì chí nguyện của Bồ tát này, trong tất cả thế gian còn không ai bằng hưởng là hơn, nên không kinh sợ đối với oai đức của đại chúng.

Chư Phật tử! Bồ tát này lấy đại bi làm trước, chí nguyện rộng lớn không có gì trở ngại được. Lại thêm siêng tu tất cả thiện căn mà được thành tựu.

Những thiện căn đó như: Lòng tin tăng thượng, nhiều lòng tin thanh tịnh, hiểu biết thanh tịnh, lòng tin quyết định, phát sinh lòng bi mẫn, thành tựu đức đại từ, không nhằm mỗi, lòng hổ thẹn trang nghiêm, thành tựu hạnh nhu hòa, kính thuận tôn

trọng giáo pháp của chư Phật, ngày đêm tu tập các căn lành không nhằm đủ, gần gũi thiện tri thức, luôn mến thích chánh pháp cầu đa văn không nhằm đủ, chánh quán sát đúng với pháp đã được nghe, lòng không y tựa chấp trước, không tham muốn lợi danh cung kính, chẳng mong cầu tất cả vật dụng nuôi sống, phát sanh tâm như thật không nhằm đủ cầu bậc Nhưثiết Trí, cầu Phật lực, vô úy, Phật pháp bất cộng, cầu các môn trợ đạo Ba La Mật là những đua dối, có thể thật hành đúng như lời nói, luôn gìn lời như thật, chẳng làm nhơ nhớp nhà Như Lai, chẳng bỏ giới Bồ tát, sinh Nhưثiết Trí, lòng vững như sơn vương bất động, chẳng bỏ tất cả sự thế gian mà thành tựu tất cả đạo xuất thế, tu tập pháp trợ đạo Vô Thượng Bồ Đề không mỗi nhằm, thường cầu đạo vô thượng.

Chư Phật tử! Bồ tát thành tựu tu tập thanh tịnh tâm địa như vậy thời gọi là an trụ bậc “Bồ tát Hoan Hỷ Địa”.

Bồ tát này thành tựu đại nguyện, đại dũng, đại dụng phát mười đại nguyện như vậy:

1. Phát sanh trí hiểu biết quyết định thanh tịnh quảng đại, đem tất cả đồ cúng dường cung kính dâng lên tất cả chư Phật không thiếu sót, rộng lớn dường pháp giới, rốt ráo như hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghỉ.
2. Nguyện thọ lãnh tất cả Phật pháp, nguyện nhiếp trì tất cả Phật pháp, rộng lớn như Pháp giới, rốt ráo như hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghỉ.
3. Nguyện trong tất cả thế giới, lúc Phật xuất thế: Giáng thân, nhập trai, thụ trai, sơ sinh, xuất gia, thành đạo, thuyết pháp, nhập Niết Bàn, tôi đều đến gần gũi cúng dường, làm thượng thủ trong chúng, thọ lãnh và thực hành chánh pháp, đồng thời chuyển pháp khắp tất cả mọi nơi, rộng lớn như Pháp giới, rốt ráo dường hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghỉ.
4. Nguyện tất cả Bồ tát hạnh quảng đại chẳng hoại, chẳng tập, nhiếp các môn Bà La Mật, tu tập thanh tịnh các trí địa. Tổng tướng, biệt tướng, đồng tướng, dị tướng, thành

tướng, hoại tướng, tất cả Bồ tát hạnh đều nói đúng như thật. Giáo hóa tất cả chúng sanh cho họ lãnh thọ thật hành tâm địa được tăng trưởng rộng lớn như Pháp giới, rốt ráo dường như không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghỉ.

5. Nguyên tất cả giới chúng sanh: Có sắc, không sắc, có tướng, không tướng, chẳng có tướng, chẳng không tướng, noãn sinh, thai sinh, thấp sinh, hóa sinh, hệ thuộc ba cõi, vào sáu loài tất cả chỗ thác sanh, nhiếp về danh sắc, những loài như vậy tôi đều giáo hóa cho họ vào Phật pháp dứt hẳn tất cả loài thế gian mà an trụ đạo Nhứt Thiết chủng trí. Rộng lớn như pháp giới, rốt ráo dường như hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghỉ.
6. Nguyên tất cả thế giới rộng lớn vô lượng; thô, tế, loạn trụ, đảo trụ, chánh trụ, hoặc vào, hoặc đi, hoặc đến, sai khác như đế võng, mười phương vô lượng thế giới nhiều loại không đồng, đều thấy biết rõ với trí lực. Rộng lớn như Pháp giới, rốt ráo dường như hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghỉ,
7. Nguyên tất cả quốc độ vào một quốc độ, một quốc độ vào tất cả quốc độ, vô lượng Phật độ đều khắp thanh tịnh. Những đồ vật sáng chói dùng để trang nghiêm. Là tất cả phiền não thành đạo thanh tịnh. Chúng sanh trí huệ số đông vô lượng ở đây trong đó. Vào khắp cảnh giới quảng đại của chư Phật, tùy thuận tâm chúng sanh để thị hiện cho họ đều hoan hỷ. Rộng lớn như pháp giới, rốt ráo dường như hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghỉ.
8. Nguyên cùng tất cả Bồ tát đồng một chí một hạnh không ganh thù, chứa nhóm các căn lành, tất cả Bồ tát bình đẳng một duyên, thường tập hội không rời bỏ nhau, tùy ý có thể hiện nhiều thân Phật, tự tâm nhậm vận có thể biết cảnh giới của chư Phật, oai lực trí huệ được thần thông bất thoái tùy ý du hành tất cả thế giới, hiện thân trong tất cả chúng hội, vào khắp tất cả chỗ thác sinh,

thành tựu Đại Thừa tu hạnh Bồ tát bất tư nghi. Rộng lớn như Pháp giới, rốt ráo dường hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghĩ.

9. Nguyên thừa pháp luân bất thối tu hạnh Bồ tát; thân, ngữ, ý, ba nghiệp đều không để luống, nếu ai tạm thời thấy được quyết định nơi Phật pháp, nếu ai tạm nghe âm thanh thời được thật trí, vừa sanh lòng tịnh tín thời dứt hẳn phiền não, được thân như cây Đại Dược Vương, được thân như châu như ý, tu hành tất cả hạnh Bồ tát. Rộng lớn như Pháp giới, rốt ráo dường như hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghĩ.
10. Nguyên ở khắp tất cả thế giới thành Vô thượng Chánh giác, chẳng rời một chân lông mà nơi tất cả chân lông thị hiện sơ sanh, xuất gia, đến đạo tràng, thành Chánh giác, Chuyển Pháp luân, nhập Niết Bàn, được sức đại trí huệ cảnh giới của Phật trong mỗi niệm thuận theo tâm của tất cả chúng sanh mà thị hiện thành Phật làm cho họ được tịch diệt, dùng Nhứt thiết trí biết tất cả Pháp giới chính là tướng Niết Bàn dùng một âm thanh thuyết pháp làm cho tất cả chúng sanh đều hoan hỷ. Thị hiện nhập đại Niết Bàn, mà chẳng dứt hạnh Bồ tát, thị hiện bậc đại trí huệ an lập tất cả pháp. Dùng Pháp Trí Thông, Thần Túc Thông, Huyền Thông, tự tạo biến hóa khắp tất cả Pháp giới. Rộng lớn như Pháp giới rốt ráo dường hư không, suốt tất cả kiếp số vị lai không thôi nghĩ.

Chư Phật tử! Bồ tát trụ bậc Hoan Hỷ Địa phát đại nguyện như vậy. Dùng mười nguyện môn này làm đầu đầy đủ trăm vạn vô số đại nguyện.

Chư Phật tử! Đại nguyện này do mười bất tận cú mà được thành tựu. Đây là mười bất tận cú.

1. Chúng sanh giới bất tận
2. Thế giới bất tận
3. Hư không giới bất tận

4. Pháp giới bất tận
5. Niết Bàn giới bất tận
6. Phật xuất hiện giới bất tận
7. Như Lai trí giới bất tận
8. Tâm sở duyên khởi giới bất tận
9. Phật trí sở nhập cảnh giới bất tận
10. Thế gian chuyển pháp chuyển trí giới bất tận⁽¹⁾

Nguyễn Kết (nguyện thứ 10 theo nguyên tác)

“– Nếu chúng sanh giới tận thế nguyện của tôi mới tận, hẳn đến thế gian chuyển pháp, chuyển trí, chuyển giới tận thế nguyện của tôi mới tận. Nhưng chúng sanh giới hẳn đến chuyển trí chuyển giới không cùng tận, nên thiện căn đại nguyện của tôi đây cũng không cùng tận...”

Trong những trích dẫn trên, chúng ta thấy rằng sự Giác ngộ được sản sinh không những chỉ từ sự vun trồng “tuệ giác” mà còn từ những đức hạnh và thiện chí; nó bao gồm không những cái gọi là “kinh nghiệm huyền bí” mà còn cả sự hiện diện của một đại nguyện trang nghiêm và một tâm hồn bao la vô bờ bến. Nói một cách khác, Giác ngộ là sự hiện chứng cả chân lý và tình yêu, một sự chan hòa hợp nhất của Từ Bi và Tánh Không. Tầng bậc giác ngộ đầu tiên hay Hoan Hỷ Địa ghi dấu một sự khởi đầu quan trọng của một Bồ tát người, mà sau khi đã chinh phục được ngã chấp và những tham ái câu sanh (bẩm sinh) qua sự chứng ngộ Không tánh Vô sanh, sẽ nỗ lực đào sâu vào cái tuệ giác về Tánh Không và sẽ nỗ lực để tăng cường những việc làm công đức và vị tha trên con đường Đạo Bồ đề cho đến ngày Bồ tát ấy đạt đến Phật quả. Trong những kiếp vị lai, Bồ tát ấy sẽ thực hành tất cả những công hạnh của các Bồ tát và sẽ hoàn

(1) Trong bản dịch Hoa Nghiêm của H. T. Trí Tịnh thì 10 nguyện đến đây là hết. Nhưng tác giả đã bỏ nguyện thứ 4 và như vậy đến đây mới là nguyện thứ 9 và ghép phần nguyện kết vào làm thứ 10. Dịch giả theo nguyên bản và trích dẫn đầy đủ các nguyện để độc giả nghiên ngẫm thay vì trích dẫn ngắt quãng như tác giả đã làm khiến độc giả cảm thấy không mạch lạc liên tục (DG).

thành những Đại Nguyên bởi việc tiến triển qua mười tầng bậc giác ngộ cho đến lúc ngài đạt được Phật quả Toàn giác...

Bởi vì để tránh rườm rà, tôi không thể trích dẫn toàn thể nguyên văn mô tả từng địa của mười địa như được đưa ra trong Kinh Hoa Nghiêm. Một khảo cứu sơ lược của những địa này do đó sẽ được trình bày như sau:

Tầng giác ngộ thứ nhất – HOAN HỈ ĐỊA

Người đã đạt đến địa này được cho là đã thấy được Chân Tánh lần đầu tiên bằng Trí Huệ Thanh Tịnh Vô phân biệt của mình. Sau khi đã loại trừ sự phân đôi giữa năng và sở (chủ thể và khách thể) vị ấy có khả năng rộng lớn làm lợi ích cho mình và cho người khác bằng nhiều phương tiện thiện xảo khác nhau. Một Bồ tát ở Địa này được cho là cực kỳ hoan hỉ trong tất cả mọi thời gian; ngài rộng lượng phi thường, và không có gì có thể làm ngài vui mừng hơn là được yêu cầu Bồ Thí. Do đó, ngài có khả năng hoàn tất sự hành trì pháp Ba La Mật đầu tiên – Bồ thí Ba La Mật.

Tầng giác ngộ thứ hai – LY CẤU ĐỊA

Người đã đạt đến địa này được cho là có khả năng giữ gìn được Giới luật của Bồ tát một cách hoàn hảo. Vị ấy không bao giờ phạm giới dù là nhỏ nhất. Vị ấy tự bản chất vốn giải thoát khỏi những tính ghen ghét, ác tâm, thù hận và mất kiên nhẫn và vị ấy luôn luôn nhã nhặn, từ ái, tha thứ khoan dung và nhân từ vị tha. Bồ tát ấy hành trì cả mười pháp Ba La Mật, nhưng chuyên chú và hoàn tất Ba La Mật thứ hai – Trì giới Ba La Mật.

Tầng giác ngộ thứ ba – PHÁT QUANG ĐỊA

Người đã đạt đến địa này được cho là thông thạo rất nhiều Tam muội, thực hiện được nhiều phép thần thông, và đã đắc được thiên nhãn thông, từ đó, ngài thấy được rõ ràng những nghiệp báo và những hiện thân của nhiều chúng sanh hữu tình. Ngài đã phát triển trí thông minh rất cao và một trí nhớ tuyệt vời vốn cho phép ngài nhớ lại tất cả những điều mà ngài đã

trải qua, bao gồm cả những sự việc trong những kiếp sống quá khứ xa xôi của mình. Ngài thực hành tất cả mười Ba La Mật, nhưng chú trọng và hoàn tất Ba La Mật thứ ba – Nhẫn nhục Ba La Mật.

Tăng giác ngộ thứ tư – DIỆM HUỆ ĐỊA

Người đã đạt đến địa này sẽ có thể tận diệt được sự chấp trước vào thân thể, vào bản ngã, vào cái “tôi” và cái “của tôi” (thân kiến, ngã kiến, ngã sở hữu kiến). Một trí huệ chói sáng nổi lên trong Bồ tát này mà với nó ngài sẽ thiêu rụi hết tất cả những tham ái và mê si. Ngài thực hành tất cả mười Ba La Mật, nhưng chú trọng và hoàn tất Ba La Mật thứ tư – Tinh Tấn Ba La Mật.

Tăng giác ngộ thứ năm – NAN THẮNG ĐỊA

Người đã đạt đến địa này có thể thành tựu được một việc kinh người nhất mà một số Bồ tát hằng đối mặt, vì ngài đã chinh phục được “sự chia chẻ giữa tuệ giác và ý niệm”. Do vậy ngài đã hợp nhất trí thông minh phân biệt phạm tục với Trí huệ Vô phân biệt siêu việt, và khiến cho cả hai đều đồng thời câu khởi mà không có sự ngăn ngại gì cả. Điều này ngụ ý rằng giờ đây ngài có thể lấp hố ngăn cách mà cho đến nay đã phân chia mặt “này” và mặt “kia” của đối tính nhị nguyên (bất vong năng sở). Ngài thực hành tất cả mười Ba La Mật, nhưng chú trọng và hoàn tất Ba La Mật thứ năm – Thiền Định Ba La Mật.

Tăng giác ngộ thứ sáu – HIỆN TIỀN ĐỊA

Khi một Bồ tát Đệ Ngũ Địa ở trong sự quán tưởng sâu xa quán sát thấy rằng tất cả các pháp đều không có thực thể, đều nội tại thanh tịnh, siêu quá tất cả mọi “ngữ ngôn hí luận” và giống như những ảo ảnh, những giấc mơ, những phản chiếu... ngài đã đạt đến sự chứng ngộ tính bình đẳng bao la, và đạt được Đệ Lục Địa. Chân tánh Bát nhã, hay được gọi khác đi là “Tuệ Quang Vô Ngại”, lúc ấy sẽ hiển hiện rõ ràng trước ngài. Ngài hành trì tất cả mười Ba La Mật, nhưng chú trọng và hoàn tất Ba La Mật thứ sáu – Trí Huệ Ba La Mật.

Tăng giác ngộ thứ bảy – VIÊN HÀNH ĐỊA

Trong Kinh Hoa Nghiêm chúng ta đọc thấy:

Phật tử! Đại Bồ tát an trụ Đệ Thất Địa này rồi thời vào vô lượng chúng sanh giới, vào vô lượng cộng nghiệp giáo hóa chúng sanh của chư Phật, vào vô lượng thế giới vô song, vào vô lượng quốc độ thanh tịnh của chư Phật, vào vô lượng pháp sai biệt, vào vô lượng hiện giác trí của chư Phật, vào vô lượng kiếp số, vào vô lượng trí giác hiểu tam thế của chư Phật, vào vô lượng tín giải sai biệt của chúng sanh, vào vô lượng các loại thân danh sắc của chư Phật thị hiện, vào vô lượng ngữ ngôn âm thanh làm cho chúng sanh hoan hỷ của chư Phật, vào vô lượng tâm hành của chúng sanh, vào vô lượng trí rõ biết rộng lớn của chư Phật, vào vô lượng tín giải của Thanh Văn Thừa, vào vô lượng trí đạo của chư Phật dạy khiến tín giải, vào vô lượng pháp thành tựu của Bích Chi Phật, vào vô lượng môn trí huệ thâm thâm của chư Phật dạy khiến thẳng vào, vào vô lượng hạnh phương tiện của chư Bồ tát, vào vô lượng sự tập thành Đại Thừa của chư Phật dạy làm cho Bồ tát được vào.

Bồ tát này nghĩ rằng: Vô lượng cảnh giới của chư Phật như vậy nhần đến trăm ngàn ức na do tha kiếp chẳng thể biết được. Tôi đều phải dùng tâm vô công dụng, vô phân biệt để thành tựu viên mãn.

Chư Phật tử! Bồ tát này dùng thâm trí huệ quán sát như vậy. Thường xuyên tu tập phương tiện huệ khởi đạo thù thắng an trụ bất động, không một niệm thôi nghĩ phế bỏ. Đi, đứng, ngồi, nằm, nhần đến lúc ngủ chiêm bao cũng chưa từng tương ứng với các chướng.

Bây giờ Giải Thoát Nguyệt Bồ tát hỏi Kim Cang Tạng Bồ tát rằng: Thừa Phật tử! Bồ tát chỉ ở trong Thất Địa này đầy đủ tất cả pháp Bồ đề phần, hay là trong các địa cũng có thể đầy đủ?

Kim Cang Tạng Bồ tát nói: Thừa Phật tử! Bồ tát ở trong mười địa đều có thể đầy đủ pháp Bồ đề phần, nhưng Đệ Thất Địa thù thắng hơn.

Tại sao vậy? Vì Đệ Thất Địa công dụng hạnh viên mãn thời được vào trí huệ tự tại hạnh.

Chư Phật tử! Bồ tát trong bậc Sơ Địa vì duyên tất cả Phật pháp để nguyện cầu nên đầy đủ pháp Bồ đề phần. Vì Đệ Nhị Địa lìa tâm cấu nhơ. Vì Đệ Tam Địa nguyện cầu càng tăng trưởng được pháp quang minh. Vì Đệ Tứ Địa nhập đạo. Vì Đệ Ngũ Địa thuận thế gian mà tu tập. Vì Đệ Lục Địa nhập pháp môn thâm thâm. Vì Đệ Thất Địa phát khởi tất cả Phật pháp. Tất cả đều cùng đầy đủ pháp Bồ đề phần.

Chư Phật tử! Ban đầu từ bậc Sơ Địa đến Đệ Thất Địa, ngự xe Ba La Mật du hành thế gian, biết quá hoạn phiền não của thế gian. Vì ngự chánh đạo nên chẳng bị lỗi lầm của phiền não làm lay nhiễm, nhưng chưa gọi là siêu phiền não hạnh. Nếu bỏ tất cả hạnh hữu công dụng, từ Đệ Thất Địa vào Đệ Bát Địa, ngự xe Bồ tát, thanh tịnh du hành thế gian, biết phiền não lỗi lầm chẳng bị lay nhiễm, mới gọi là siêu phiền não hạnh, vì được siêu quá hết tất cả.

Chư Phật tử! Bồ tát Đệ Thất Địa này siêu quá hết cả thấy những phiền não đa tham, đa sân v.v... mà an trụ bậc này chẳng gọi là có phiền não, cũng chẳng gọi là không phiền não. Tại sao vậy? Vì ở bậc này tất cả phiền não chẳng hiện hành nên chẳng gọi là có. Vì cầu Phật trí tâm chưa mãn toại nên chẳng gọi là không...

Giải Thoát Nguyệt Bồ tát hỏi: Thưa Phật tử! Bồ tát từ địa nào đến địa nào có thể nhập diệt tận định?

Kim Cang Tạng Bồ tát nói: Thưa Phật Tử! Bồ tát từ Đệ Lục Địa trở lên có thể nhập diệt tận định. Nay an trụ Đệ Thất Địa này thời có thể mỗi niệm nhập diệt tận định, cũng mỗi niệm xuất nhưng không tác chứng. Thế nên Bồ tát này gọi là thành tựu thân, ngữ, ý nghiệp bất tư nghị, đi nơi thiết tế mà chẳng tác chứng...

Chư Phật tử! Bồ tát này được tam muội trí lực như vậy, do đại phương tiện, dầu thị hiện sanh tử mà luôn trụ Niết Bàn, dầu quyến thuộc vây quanh mà thường thích xa lìa, dầu do nguyện

lực thọ sanh trong ba cõi mà chẳng nhiễm thế pháp, dầu thường tịch diệt do sức phương tiện mà lại phùng cháy, dầu đốt nhưng chẳng cháy, dầu tùy thuận Phật trí mà thị hiện vào bậc Thanh Văn, Bích Chi Phật, dầu được Phật cảnh giới mà thị hiện hành ma pháp, dầu thị hiện đồng với ngoại đạo mà chẳng bỏ Phật pháp, dầu thị hiện tùy thuận tất cả thế gian mà thường thực hành tất cả pháp xuất thế...

Bồ tát Đệ Thất Địa này hành trì tất cả mười Ba La Mật, nhưng thiên nhiều về và hoàn tất Ba La Mật thứ bảy – Phương tiện Ba La Mật.

Tăng giác ngộ thứ tám – BÁT ĐỘNG ĐỊA

Kim Cang Tạng Bồ tát bảo Giải Thoát Nguyệt Bồ tát rằng: Thưa Phật tử! Đại Bồ tát trong Đệ Thất Viển Hành Địa, khéo tu tập phương tiện huệ, khéo thanh tịnh các đạo, khéo tu tập pháp trợ đạo, do đại nguyện lực nhiếp trì, được Phật lực gia hộ, tự thiện lực giữ gìn, thường tưởng nhớ lực, vô úy, bất cộng của Như Lai, khéo thanh tịnh thâm tâm tự giác, có thể thành tựu phước đức trí huệ, đại từ đại bi chẳng bỏ chúng sanh, vô khởi, vô tướng, vô thành, vô hoại, vô tận, vô chuyển, vô tánh, lấy đây làm tánh, ba thuở sơ, trung, hậu thấy đều bình đẳng vô phân biệt, là chỗ nhập của như trí, là tất cả tướng phân biệt tâm ý thức, không chỗ chấp lấy dường như hư không, vào tất cả pháp như tánh hư không, đây được gọi là Vô sanh Pháp Nhãn.

Chư Phật tử! Bồ tát thành tựu nhãn này hiện được nhập Đệ Bát Bát Động Địa.

Bực này là bậc thâm hạnh Bồ tát, khó biết được, vô sai biệt là tất cả tướng, tất cả tướng, tất cả chấp trước. Vô lượng vô biên tất cả Thanh Văn, Bích Chi Phật không thể kịp được.

Bực này xa lìa những huyên não tránh luận, tịch diệt thường hiện tiền.

Ví như Tỳ Kheo đầy đủ thần thông được tâm tự tại tuần tự nhãn đến nhập diệt tận định, tất cả động tâm ức tướng phân biệt thấy đều dừng dứt.

Đại Bồ tát này cũng như vậy, trụ bậc Bất Động Địa liền bỏ tất cả công dụng hạnh, được pháp vô công dụng, thân, khẩu, ý nghiệp niệm sự đều dứt, trụ nơi báo hạnh.

Ví như người trong giấc mơ thấy mình té trong sông lớn, vì muốn thoát nạn nên phát đại dũng mãnh hành đại phương tiện liền được thức tỉnh. Khi đã thức giấc thì những việc làm trong giấc mơ liền dứt cả.

Cũng vậy, Bồ tát thấy thân chúng sanh ở trong tứ lưu (sinh, già, bệnh chết) vì cứu họ mà phát đại dũng mãnh khởi đại tinh tấn. Do dũng mãnh tinh tấn nên đến bậc Bất Động Địa này. Đã đến bậc này tất cả công dụng đều dứt. Hành tướng của hai hạnh đều chẳng hiện tiền.

Bồ tát trụ Bất Động Địa cũng vậy, tất cả tâm ý thức hành đều chẳng hiện tiền.

Đại Bồ tát này còn chẳng hiện khởi tâm Bồ tát, tâm Phật, tâm Bồ đề, tâm Niết Bàn, hướng hồ là tâm thế gian.

Chư Phật tử! Bồ tát này do sức bốn nguyện nên chư Phật Thế Tôn đích thân hiện ra trước mặt ban cho Như Lai trí, khiến bậc này được vào trong môn pháp lưu. Chư Phật bảo: Lành thay! Lành thay! Nay Thiện nam tử! Trí nhãn này đệ nhất, thuận các Phật Pháp. Nhưng nay Thiện nam tử! Thập lực, Tứ vô úy, Thập bát bất cộng của chư Phật nay ông chưa được. Ông phải vì được thành tựu những Phật pháp ấy mà phát khởi tinh tấn, chớ có bỏ nơi môn trí nhãn này.

Lại này Thiện nam tử! Ông dầu được tịch diệt giải thoát, nhưng hàng phàm phu chưa chứng được, họ còn đủ các thứ phiền não bị các thứ giác quán xâm hại nhau. Ông phải thương những chúng sanh đó.

Lại này Thiện nam tử! Ông phải nhớ lại bốn thế nguyện làm lợi ích khắp tất cả chúng sanh đều làm cho họ được vào môn trí huệ bất tư nghị.

Lại này Thiện nam tử! Những pháp Pháp tánh này hoặc Phật xuất thế hay không xuất thế luôn thường trụ không khác. Chư

Phật chẳng do được pháp này gọi là Như Lai. Tất cả hàng nhị thừa cũng có thể được pháp vô phân biệt này.

Lại này Thiện nam tử! Ông xem chư Phật chúng ta đây: Thân tướng vô lượng, trí huệ vô lượng, quốc độ vô lượng, phương tiện vô lượng, quang minh vô lượng âm thanh thanh tịnh cũng vô lượng. Ông phải thành tựu những pháp này.

Này Thiện nam tử! Nay ông vừa được một pháp minh này, chính là tất cả pháp vô sanh vô phân biệt.

Này Thiện nam tử! Pháp minh của Như Lai vô lượng nhập, vô lượng tác, vô lượng chuyển, nhân đến trăm ngàn ức na do tha kiếp chẳng thể biết được. Ông phải tu hành thành tựu pháp này.

Này Thiện nam tử! Ông quán mười phương vô lượng quốc độ, vô lượng chúng sanh, vô lượng pháp, khác nhau vô lượng, đều phải thông đạt tất cả đúng như thiệt.

Chư Phật tử! Chư Phật Thế Tôn trao cho Bồ tát này vô lượng môn khởi trí như vậy, khiến Bồ tát này có thể khởi vô lượng vô biên trí nghiệp sai biệt⁽¹⁾.

Chư Phật tử! Nếu chư Phật chẳng ban môn khởi trí này cho Bồ tát, thời Bồ tát này liền nhập cứu cánh Niết Bàn rời bỏ tất cả công hạnh, lợi ích chúng sanh.

Do chư Phật ban cho vô lượng vô biên khởi trí môn như vậy nên khoảng một niệm Bồ tát này phát sanh trí nghiệp đem công hạnh tu hành từ sơ phát tâm đến bậc Đệ Thất Địa để so sánh thời trăm phần không bằng một, nhân đến trăm ngàn ức na do tha phần không bằng một, vô số phần cũng chẳng bằng một.

Tại sao vậy? Chư Phật tử! Bồ tát này trước kia dùng một thân khởi hạnh. Nay trụ bậc này được vô lượng thân, vô lượng âm thanh, vô lượng trí huệ, vô lượng thọ sanh, vô lượng tịnh quốc,

(1) Đoạn trích dẫn này có ý nghĩa cao rộng vô cùng trong đó chỉ ra rằng một Niết Bàn tiêu cực và Trí huệ vô phân biệt vốn không phải là những đích đến tối hậu mà một Bồ Tát cố đạt đến. Bồ tát vượt qua cảnh giới vô phân biệt để đến cảnh giới năng động Viên Dung của cửa Phật Quả Hoa Nghiêm. Đoạn này cũng chứng minh rằng chỉ có trong một Tầng giác ngộ cực cao (Đệ Cửu Địa, chỉ hai Địa sau Phật quả) thì một Bồ Tát mới có thể vượt qua khỏi cảnh giới vô phân biệt mà nhập vào cảnh giới Viên Dung của Pháp giới.

giáo hóa vô lượng chúng sanh, cúng dường vô lượng như Phật, nhập vô lượng pháp môn, đủ vô lượng thần thông, có vô lượng chúng hội đạo tràng sai biệt, trụ vô lượng thân, ngữ, ý nghiệp, tập hợp tất cả hạnh Bồ tát. Do vì pháp bất động vậy.

Chư Phật tử! Ví như ngồi thuyền buồm muốn vào biển lớn. Khi chưa đến biển thời phải dùng nhiều công lực. Nếu đã đến biển thì chỉ theo gió mà thuyền đi chẳng cần nhơn lực. Dem sự thuyền đi khi chưa đến biển sánh sao kịp với lúc đã vào biển.

Cũng vậy, đại Bồ tát chứa nhóm tư lương, thiện căn rộng lớn, ngồi thuyền Đại Thừa đến biển Bồ tát hạnh. Trong khoảng một niệm dùng trí vô công dụng nhập cảnh giới Nhứt thiết chủng trí. Những hạnh hữu công dụng trước kia đều trải qua vô lượng trăm ngàn ức na do tha kiếp chẳng sánh kịp được.

Chư Phật tử! Bồ tát trụ bậc Đệ Bát Địa này dùng trí đại phương tiện thiện xảo, phát khởi vô công dụng giác huệ quán cảnh sở hành Nhứt thiết chủng trí. Như là quán thế gian thành, thế gian hoại, do nghiệp này hợp mà thành, do nghiệp này hết nên hoại, bao nhiêu thời gian thành, bao nhiêu thời gian hoại, bao nhiêu thời gian thành trụ, bao nhiêu thời gian hoại không, đều biết đúng như thiệt. Lại biết rõ địa giới tướng nhỏ, tướng lớn, vô lượng tướng, sai biệt tướng. Biết thủy, hỏa, phong giới nhỏ, lớn v.v... cũng như vậy. Biết vi trần tướng vi tế, tướng sai biệt, vô lượng tướng sai biệt. Tùy trong thế giới nào có nhóm vi trần và vi trần tướng sai biệt đều biết như thiệt. Tùy trong thế giới nào có bao nhiêu địa, thủy, hỏa, phong giới đều có bao nhiêu vi trần, những bửu vật đều có bao nhiêu vi trần, thân chúng sanh có bao nhiêu vi trần, thân quốc độ có bao nhiêu vi trần đều biết như thiệt. Biết thân lớn thân nhỏ của chúng sanh đều có bao nhiêu vi trần thành. Biết thân Địa ngục, thân Súc sinh, thân Ngạ quỷ, thân A tu la, thân Trời, thân Người đều có bao nhiêu vi trần hợp thành. Được trí biết vi trần sai biệt như vậy. Lại biết Dục giới, Sắc giới, Vô Sắc giới thành; Dục, Sắc, Vô Sắc giới hoại. Biết Dục, Sắc, Vô Sắc giới tướng nhỏ, tướng lớn, tướng vô lượng, tướng sai biệt. Được trí quán tam giới sai biệt như vậy...

Chư Phật tử! Trí địa của Bồ tát này gọi là Bất Động Địa vì không bị trở hoại. Gọi là Bất Thối Chuyển Địa vì Trí huệ bất thối. Gọi là Nan Đắc Địa vì tất cả thế gian không lường được. Gọi là Đồng Chân Địa vì lìa tất cả lỗi lầm. Gọi là Sanh Địa vì tùy thích tự tại. Gọi là Thành Địa vì không còn sở tác. Gọi là Cửu Cánh Địa vì trí huệ quyết định. Gọi là Biến Hóa Địa vì tùy nguyện thành tựu. Gọi là Lực Trì Địa vì người khác chẳng làm động được. Gọi là Vô Công Dụng Địa vì trước đã thành tựu.

Chư Phật tử! Bồ tát thành tựu trí huệ như vậy nhập Phật cảnh giới, Phật công đức chiếu đến, thuận Phật oai nghi, Phật cảnh hiện tiền, thường được Phật hộ niệm. Phạm Vương, Thiên Đế, Tứ Thiên Vương, Kim Cang Lực Sĩ thường theo thị vệ...

Chư Phật tử! Bồ tát này nhập hội Đại Thừa, được đại thần thông, phóng đại quang minh, nhập vô ngại pháp giới, biết thế giới sai biệt, thị hiện tất cả những công đức lớn tùy ý tự tại, khéo thông đạt tiền tế, hậu tế, dẹp phục tất cả đạo ma tà, thâm nhập cảnh giới của chư Phật, nơi vô lượng quốc độ tu Bồ tát hạnh. Bởi được pháp bất thối chuyển, nên gọi là trụ Bất Động Địa.

Chư Phật tử! Bồ tát trụ bậc Bất Động Địa này rồi, do sức tam muội, thường được hiện thấy vô lượng chư Phật, thường chẳng rời bỏ phụng thờ cúng dường.

Bồ tát này nơi mỗi mỗi kiếp, mỗi mỗi thế giới thấy vô lượng trăm Phật, vô lượng ngàn Phật, nhần đến vô lượng trăm ngàn ức na tha Phật, đều kính trọng cúng dường.

Ở chỗ chư Phật được pháp tạng thậm thâm của Như Lai. Thọ vô lượng pháp minh thế giới sai biệt thấy.

Nếu có ai đến vấn nạn những sự như thế giới sai biệt v.v... không ai khuất phục Bồ tát này được...

Chư Phật tử! Đây là nói lược về Bồ tát Đệ Bát Bất Động Địa! Nếu nói rộng thời trải vô lượng kiếp cũng không thể cùng tận...

Bồ tát này hành trì tất cả mười môn Ba La Mật, nhưng thiên nhiều về và hoàn tất Ba La Mật thứ tám - Nguyện Ba La Mật.

Tăng giác ngộ thứ chín - THIỆN HUỆ ĐỊA

Lại trong kinh chúng ta đọc thấy:

Chư Phật tử! Bồ tát trụ bực Thiện Huệ Địa này, đúng như thiết mà biết các pháp hành thiện, bất thiện, vô ký, hữu lậu, vô lậu, thế gian, xuất thế gian, tư nghi, bất tư nghi, bất định, Thanh văn, Độc Giác, Bồ tát, Như Lai Địa và pháp hành hữu vi, vô vi. Bồ tát này dùng trí huệ như vậy, đúng như thiết mà biết những rừng rậm của chúng sanh: Tâm phiền não, nghiệp, căn, giải, tánh, lạc dục, tùy miên, thọ sanh, tập khí tương tục và rừng rậm tam tụ sai biệt⁽¹⁾.

Bồ tát này đúng như thiết mà biết tâm của chúng sanh có các thứ hình tướng. Như những tướng: tạp khởi, tốc chuyển, hoại, bất hoại, vô hình chất, vô biên tế, thanh tịnh, cấu, vô cấu, phược, bất phược, huyền sở tác, theo các loài mà đến thọ sanh, trăm ngàn muôn ức vô lượng tướng của tâm chúng sanh như vậy đều biết đúng thiết.

Lại biết các thứ tướng phiền não. Như những tướng lâu xa hiện hành, vô biên dẫn khởi, sanh chung chẳng bỏ, núp và khởi một nghĩa, cùng tâm tương ứng, chẳng cùng tâm tương ứng, tùy loài thọ sanh mà trụ, ba cõi sai khác, ái kiến si mạn hạo hại như mũi tên cắm sâu, ba nghiệp nhân duyên chẳng tuyệt. Lược nói nhằn đến tám muôn bốn ngàn tướng phiền não đều biết đúng thiết.

Lại biết những tướng của nghiệp. Như những tướng: Thiện, bất thiện, vô ký, có biểu thị, không biểu thị, cùng tâm đồng sanh chẳng rời, nhân tự tánh sát na hoại mà thứ đệ nhóm quả chẳng mất, có báo, không báo, thọ các báo đen tối, như ruộng vô lượng, phàm Thánh sai khác hiện thọ, sanh thọ, hậu thọ, thừa phi thừa, định bất định. Lược nói nhằn đến tám muôn bốn ngàn tướng của nghiệp đều biết đúng thiết...

(1) Tam tụ:

1. Những chúng sanh quyết định sẽ được Giác Ngộ.
2. Những chúng sanh sẽ không được Giác Ngộ.
3. Những chúng sanh bất định: Sự giác ngộ của họ tùy thuộc vào những điều kiện bên ngoài hoặc bên trong.

Chư Phật tử! Bồ tát tùy thuận trí huệ như vậy gọi là trụ bực Thiện Huệ Địa.

Đã trụ bực này, biết rõ những hành sai biệt của chúng sanh mà giáo hóa điều phục cho được giải thoát⁽¹⁾.

Chư Phật tử! Bồ tát trụ bực Thiện Huệ Địa này làm đại Pháp Sư, đủ hạnh Pháp Sư, khéo hay giữ gìn pháp tạng của Như Lai. Dùng vô lượng trí Thiện xảo khởi tứ vô ngại biện. Dùng ngôn từ Bồ tát mà thuyết pháp.

Bồ tát này thường tùy Tứ Vô ngại trí mà chuyển không tạm bỏ lìa.

Những gì là bốn? Chính là Pháp vô ngại trí, Nghĩa vô ngại trí, Từ vô ngại trí, Lạc Thuyết vô ngại trí, Bồ tát này dùng Pháp vô ngại trí biết tự tướng của các pháp. Dùng Nghĩa vô ngại trí biết tướng sai biệt của các pháp. Dùng Từ vô ngại trí nói không sai lầm. Dùng Lạc Thuyết vô ngại trí thuyết pháp vô đoạn vô tận.

Lại dùng Pháp vô ngại trí biết tự tính của các pháp. Nghĩa vô ngại trí biết sanh diệt của các pháp. Từ vô ngại trí thuyết an lập tất cả pháp chẳng dứt. Lạc thuyết vô ngại trí tùy chỗ an lập chẳng hoại thuyết pháp vô biên.

Lại dùng Pháp vô ngại trí biết pháp hiện tại sai biệt. Nghĩa vô ngại trí biết pháp quá khứ, vị lai sai biệt. Từ vô ngại trí nơi các pháp quá khứ, hiện tại, vị lai không sai lầm. Lạc Thuyết vô ngại trí nơi vô biên pháp trong mỗi đời đều nói rõ ràng.

Lại dùng Pháp vô ngại trí biết pháp sai biệt. Nghĩa vô ngại trí biết nghĩa sai biệt. Từ vô ngại trí tùy ngôn âm của mọi loài mà nói. Lạc Thuyết vô ngại trí tùy tâm ưa thích của họ mà nói...

Chư Phật tử! Giả sử Đại Thiên thế giới, tất cả đều đến trước Bồ tát này, mỗi mỗi chúng sanh đều dùng vô lượng ngôn âm khác nhau để vấn nạn, tất cả vấn nạn đều chẳng đồng nhau. Trong khoảng một niệm, Bồ tát này đều lãnh thọ tất cả, vẫn

(1) Ở đây chúng ta thấy một biểu thị sự sâu xa huyền bí của nghiệp báo. Chỉ khi nào ta đạt đến Đệ Cửu Địa thì ta mới có thể biết rõ nghiệp báo của một cá nhân một cách không lầm lẫn và do đó mới thật sự có khả năng giáo hóa chúng sanh.

dùng một âm thanh mà giải thích khắp tất cả, khiến họ đều vui thích. Như vậy, nhãn đến tất cả chúng sanh trong bất khả thuyết thế giới, trong bất khả thuyết bất khả thuyết thế giới, Bồ tát đều có thể tùy tâm sở thích, căn, giải của họ mà thuyết pháp. Thừa thần lực của Phật rộng làm Phật sự, vì khắp tất cả mà làm chỗ nương tựa...

Chư Phật tử! Đây là lược nói đại Bồ tát Đệ Cửu Thiện Huệ Địa. Nếu nói rộng thời vô lượng kiếp nói cũng không hết.

Bồ tát này hành trì tu tập tất cả mười pháp Ba La Mật, nhưng chú trọng và hoàn tất Ba La Mật thứ chín - Lực Ba La Mật.

Tăng giác ngộ thứ mười - PHÁP VÂN ĐỊA

Kim Cang Tạng Bồ tát bảo Giải Thoát Nguyệt Bồ tát rằng: Thưa Phật tử! Đại Bồ tát từ sơ Địa đến Đệ Cửu Địa dùng vô lượng trí huệ quán sát giác liễu như vậy rồi khéo tư duy tu tập khéo đầy đủ thiện pháp, nhóm vô biên pháp trợ đạo, thêm lớn đại phước đức trí huệ, rộng thi hành đại bi biết thế giới sai biệt, vào rừng rậm chúng sanh giới, nhập cảnh giới Như Lai, thường quán sát trí lực, vô úy, bất cộng pháp của Như Lai, gọi là được Nhứt thiết chủng trí thọ chức vị.

Chư Phật tử! Đại Bồ tát dùng trí huệ như vậy nhập bậc Thọ Chức Địa rồi liền được ly cấu tam muội, nhập pháp giới sai biệt tam muội, trang nghiêm đạo tràng tam muội, nhứt thiết chủng hoa quang tam muội, hải tạng tam muội, hải ấn tam muội, hư không giới quảng đại tam muội, quán nhứt thiết pháp tự tánh tam muội, tri nhứt thiết chúng sanh tâm hành tam muội, nhứt thiết Phật giai hiện tiền tam muội, trăm vạn vô số tam muội như vậy đều hiện tiền. Bồ tát này ở nơi các môn tam muội trên đây hoặc nhập, hoặc xuất đều được thiện xảo. Cũng khéo rõ biết tất cả tam muội việc làm sai biệt. Tam muội tối hậu tên là Thọ Nhứt thiết trí thắng chức vị.

Lúc tam muội này hiện tiền, bỗng nhiên xuất sanh đại bửu liên hoa. Liên hoa này rộng lớn bằng trăm vạn đại thiên thế giới, trang nghiêm với các thứ diệu bửu, vượt hơn tất cả cảnh giới thế gian, do thiện căn xuất thế khởi, do những hạnh biết

các pháp như huyễn tánh làm thành, thường phóng quang minh chiếu khắp pháp giới, các cõi trời chẳng có được...

Bấy giờ, Bồ tát này ngự trên liên hoa thân tướng cân xứng với hoa. Vô lượng quyến thuộc Bồ tát ngồi trên các liên hoa kia, mỗi vị đều được trăm vạn tam muội, đồng hướng về đại Bồ tát nhứt tâm chiêm ngưỡng.

Chư Phật tử! Lúc đại Bồ tát này và quyến thuộc ngồi trên liên hoa, thời quang minh và ngôn âm khắp đến thập phương pháp giới. Tất cả thế giới đều chấn động, ác đạo khởi khổ, cõi nước nghiêm tịnh, đồng hạnh Bồ tát đều vân tập đến, âm nhạc của nhân thiên đồng thời trỗi tiếng, tất cả chúng sanh đều được an vui, đem bát tư nghi đồ cúng dường dâng lên chư Phật. Chư Phật chúng hội thấy đều hiển hiện.

Chư Phật tử! Lúc Bồ tát này ngồi trên toà đại liên hoa, thời nơi dưới hai chân phóng trăm vạn vô số quang minh chiếu khắp các đại địa ngục ở mười phương diệt khổ cho chúng sanh. Nơi hai gối phóng trăm vạn vô số quang minh chiếu khắp mọi loài súc sanh ở mười phương diệt khổ cho chúng sanh. Nơi hai bên hông phóng trăm vạn vô số quang minh chiếu khắp tất cả nhơn gian ở mười phương diệt khổ cho chúng sanh. Nơi giữa hai tay phóng trăm vạn vô số quang minh chiếu khắp tất cả cung điện của chư Thiên và A Tu La ở mười phương. Nơi trên hai vai phóng trăm vạn vô số quang minh chiếu khắp tất cả Thanh Văn ở mười phương. Nơi cổ và lưng phóng trăm vạn vô số quang minh chiếu khắp thân Bích Chi Phật ở mười phương. Nơi mặt phóng trăm vạn lần vô số quang minh chiếu khắp hàng Bồ tát Thọ chúc ở mười phương. Quang Minh này làm cho cung điện của Ma thấy đều chẳng hiện.

Nơi đánh đầu phóng trăm vạn vô số Đại thiên thế giới vi trần số quang minh chiếu khắp các đạo tràng chúng hội của chư Phật ở tất cả thế giới trong mười phương, hữu nhiều mười vòng rồi dừng lại trên hư không thành lưới quang minh tên là Xí Nhiên Quang Minh, phát khởi các đồ cúng dường để cúng Phật, chư Bồ tát khác, từ sơ phát tâm đến Đệ Cửu Địa, có những đồ cúng dường đều không sánh được...

Chư Phật tử! Đại Quang Minh này hiện sự cúng dường như vậy xong, lại nhiễu tất cả thế giới mười phương nơi đạo tràng của chư Phật đủ mười vòng rồi lại từ dưới chân Phật mà vào. Lúc đó chư Phật và chư Bồ tát biết nơi thế gian ấy, có đại Bồ tát có thể làm hạnh quảng đại như vậy đến bậc Thọ Chúc.

Chư Phật tử! Bảy giờ mười phương vô lượng vô biên Bồ tát nhìn đến bậc Đệ Cửu Địa đều vân tập vây quanh cung kính cúng dường Đại Bồ tát này, nhứt tâm quán sát. Đường lúc quán sát, chư Bồ tát liền đều chứng được mười ngàn tam muội.

Lúc đó, những Bồ tát Thọ Chúc ở mười phương đều ở trong đức tướng nơi ngực Kim Cang trang nghiêm phóng đại quang minh tên Năng Hoại Ma Oán, có trăm vạn vô số quang minh làm quyến thuộc, chiếu khắp mười phương hiện vô lượng thần thông biến hóa, sau đó quang minh này trở về nhập vào trong ngực Kim Cang trang nghiêm của đại Bồ tát. Khi quang minh nhập vào xong, những trí huệ thế lực của đại Bồ tát này thêm lớn hơn trăm ngàn lần.

Bảy giờ thập phương chư Phật, từ chạng mòi phóng quang minh thanh tịnh tên Tăng Ích Nhứt Thiết Trí Thần Thông, có vô số quang minh làm quyến thuộc chiếu khắp thế giới mười phương, hữu nhiễu mười vòng, thị hiện sự tự tại quảng đại của Như Lai khai ngộ cho vô lượng trăm ngàn ức na do tha chúng Bồ tát. Chấn động khắp cả cõi Phật. Diệt trừ tất cả khổ của các ác đạo, che ẩn tất cả cung điện của Ma, hiển thị tất cả chỗ của chư Phật chứng Bồ Đề và đạo tràng chúng hội oai đức trang nghiêm.

Quang minh này chiếu khắp tận hư không biến pháp giới tất cả thế giới rồi lại đến trên pháp hội của đại Bồ tát này hữu nhiễu ba vòng hiển hiện những sự trang nghiêm. Hiện xong, nhập vào trên đỉnh đầu của đại Bồ tát này. Những quang minh quyến thuộc cũng đều nhập vào đỉnh đầu của chư Bồ tát.

Đường lúc quang minh của chư Phật nhập vào đầu, đại Bồ tát này chứng được trăm vạn tam muội mà trước kia chưa được. Đây gọi là đã được bậc Thọ Chúc vào cảnh giới Phật đầy đủ Thập Lực dự ở số chư Phật...

Chư Phật tử! Đại Bồ tát ở bậc Pháp Vân Địa này, dùng giác huệ thương thương như vậy đúng thiết mà biết chúng sanh nghiệp hóa, phiền não hóa, kiến chấp hóa, thế giới hóa, pháp giới hóa, Thanh Văn hóa, Độc Giác hóa, Bồ tát hóa, Như Lai hóa tất cả phân biệt vô phân biệt hóa...

Bồ tát này đúng thiết mà biết chư Phật nhập vi tế trí. Những là tu hành vi tế trí, mạng chung vi tế trí, xuất gia vi tế trí, hiện thân thông vi tế trí, thành chánh giác vi tế trí, chuyển pháp luân vi tế trí, trụ thọ mạng vi tế trí, nhập Niết Bàn vi tế trí, giáo pháp trụ vi tế trí.

Chư Phật tử! Đại Bồ tát ở bậc Pháp Vân Địa này, đúng thiết mà biết dục giới tập, sắc giới tập, vô sắc giới tập, thế giới tập, pháp giới tập, hữu vi giới tập, vô vi giới tập, chúng sanh giới tập, thức giới tập, hư không giới tập, Niết Bàn giới tập, kiến chấp phiền não hành tập, thế giới thành hoại tập, Thanh Văn hạnh tập, Độc giác hạnh tập, Bồ tát hạnh tập, Như Lai trí lực vô úy sắc thân pháp thân tập, nhứt thiết chủng trí tập, thực hiện thành Phật chuyển pháp luân tập, trí quyết định phân biệt tất cả pháp tập. Tóm lại, đại Bồ tát này dùng Nhứt thiết trí mà biết tất cả tập...

Đại Bồ tát này lại nhập Như Lai bí mật xứ. Những là thân bí mật, ngữ bí mật, tâm bí mật, thời phi thời tư lương bí mật, thọ Bồ tát ký bí mật, nhiếp chúng sanh bí mật, chúng chúng thừa bí mật, tất cả chúng sanh căn lành sai biệt bí mật, nghiệp sở hành bí mật, đắc Bồ đề hạnh bí mật. Những sự này đều biết đúng thiết.

Lại biết những nhập kiếp trí của chư Phật. Những là một kiếp vào vô số kiếp, vô số kiếp vào một kiếp, hữu số kiếp vào vô số kiếp, vô số kiếp vào hữu số kiếp, một niệm vào kiếp, kiếp vào một niệm, kiếp vào phi kiếp, phi kiếp vào kiếp, hữu Phật kiếp vào vô Phật kiếp, vô Phật kiếp vào hữu Phật kiếp, quá khứ vị lai kiếp vào hiện tại kiếp, hiện tại kiếp vào quá khứ vị lai kiếp, quá khứ kiếp vào vị lai kiếp, vị lai kiếp vào hiện tại kiếp, trường kiếp vào đoản kiếp, đoản kiếp vào trường kiếp. Tất cả như vậy đều biết đúng thiết...

Đại Bồ tát bậc Pháp Vân Địa này liền được bất tư nghì giải thoát, vô chướng ngại giải thoát, tịnh quán sát giải thoát, phổ chiếu minh giải thoát, Như Lai tạng giải thoát, tùy thuận vô ngại luân giải thoát, thông đạt tam thế giải thoát, pháp giới tạng giải thoát, quang minh luân giải thoát, vô dư cảnh giới giải thoát. Mười môn giải thoát này làm đầu lại có vô lượng trăm ngàn vô số môn giải thoát đều là chỗ chứng đắc của bậc Đệ Thập Địa này. Nhấn đến vô lượng vô số môn thần thông, bậc này đều thành tựu cả.

Chư Phật tử! Bồ tát này thông đạt trí huệ như vậy tùy thuận vô lượng Bồ đề, thành tựu thiện xảo phương tiện.

Mười phương chư Phật có vô lượng đại pháp minh, đại pháp chiếu, đại pháp vũ, Bồ tát này trong khoảng một niệm điều có thể an, có thể thọ, có thể nhiếp, có thể trì tất cả.

Ví như Ta-Dà-La Long vương làm mưa lớn, chỉ trừ đại hải, ngoài ra tất cả chỗ khác đều không thể chứa thọ nhiếp trì nước mưa đó.

Cũng vậy, chỉ trừ bậc Đệ Thập Địa Bồ tát, ngoài ra tất cả chúng sanh Thanh Văn, Độc Giác, nhấn đến Đệ Cửu Địa Bồ tát, đều không thể an thọ nhiếp trì tạng bí mật đại pháp minh, đại pháp chiếu, đại pháp vũ của Như Lai.

Ví như đại hải có thể an thọ nhiếp trì trận mưa lớn của một Long vương, hoặc hai, hoặc ba nhấn đến vô lượng Long vương đồng thời làm mưa lớn. Vì đại hải rộng lớn vô lượng.

Cũng vậy đại Bồ tát trụ bậc Pháp Vân Địa có thể an thọ nhiếp trì đại pháp minh, pháp chiếu, pháp vũ của một Đức Phật nhấn đến vô lượng Đức Phật, đầu trong khoảng một niệm chư Phật đồng thời diễn thuyết. Vì thế nên bậc Bồ tát này hiệu là Pháp Vân Địa...

Chư Phật tử! Bậc Bồ tát này trí huệ sáng suốt, thần thông tự tại, tùy tâm niệm của mình có thể đem thế giới hẹp làm thế giới rộng, thế giới rộng làm thế giới hẹp, thế giới cấu uế làm thế giới thanh tịnh, thế giới thanh tịnh làm thế giới cấu uế, những thế giới loạn trụ, thứ trụ, đảo trụ, chánh trụ, tất cả vô lượng thế giới như vậy đều có thể đổi lẫn nhau.

Hoặc tùy tâm niệm nơi trong một vi trần để một thể giới Tu Di, sông, biển v.v... mà thể tướng của vi trần kia vẫn như cũ, trong đó cả thể giới đều hiện rõ...

Hoặc dùng miệng hà hơi có thể động thập phương vô lượng thể giới, mà chẳng làm cho chúng sanh có quan niệm kinh sợ.

Hoặc hiện thập phương phong tại, hỏa tai và thủy tai.

Hoặc tùy tâm sở thích của chúng sanh thị hiện sắc thân đầy đủ sự trang nghiêm...

Chư Phật tử! Vì Bồ tát trụ nơi bậc Pháp Vân Địa này được vô lượng trăm ngàn môn đại tam muội như vậy, nên thân và thân nghiệp, ngữ và ngữ nghiệp, ý và ý nghiệp của Bồ tát này đều chẳng thể lường biết được. Thần thông tự tại quan sát tam thế, cảnh giới tam muội, cảnh giới trí tuệ, du hí tất cả môn giải thoát. Biến hóa làm ra, lược nói nhấn đến cốt chân, hạ chân, tất cả việc làm ra, dầu là bậc Pháp Vương tử Thiện Huệ Địa Bồ tát cũng đều chẳng biết được.

Chư Phật tử! Cảnh giới thần thông, trí huệ, trang nghiêm của Pháp Vân Địa Bồ tát lược nói như vậy, nếu nói rộng ra thời dầu nói suốt vô lượng trăm ngàn vô số kiếp cũng chẳng hết được...

Bồ tát này hành trì tất cả mười môn Ba La Mật, nhưng tăng thượng nơi Ba La Mật thứ mười - Trí Ba La Mật.

Để tổng kết lại mười tầng giác ngộ (Thập Địa), chúng ta hãy đọc một đoạn khác cũng từ trong kinh Hoa Nghiêm:

“Mười Địa của chư Bồ tát bắt nguồn nơi đại hải Vô Thượng Trí của Như Lai; cũng chính dựa trên nền tảng này mà các Địa khác nhau.

Chư Phật tử! Ví như đại hải vì có mười tướng nên được gọi là đại hải. Đây là mười tướng:

1. Tuần tự sâu lần.
2. Chẳng chứa tử thi.
3. Các dòng nước khác chảy vào đều mất bốn danh.

4. Phổ đồng một vị.
5. Có vô lượng trân bửu ẩn bên dưới.
6. Không ai đến tận đáy được.
7. Rộng lớn vô lượng.
8. Loài thân to lớn ở.
9. Thủy triều chẳng quá hạn.
10. Chứa khắp hết nước mưa to mà vẫn không tràn.

Cũng vậy, Bồ tát hạnh do mười tướng mà được gọi là Bồ tát hạnh không bị đổi tên. Đây là mười tướng:

1. Hoan Hỷ Địa xuất sanh đại nguyện lần lần càng sâu.
2. Ly Cấu Địa chẳng chứa tất cả thấy phá giới.
3. Phát Quang Địa bỏ rời danh tự giả của thế gian.
4. Diệm Huệ Địa đồng một vị với công đức của Phật.
5. Nan Thắng Địa xuất sanh vô lượng phương tiện thần thông làm thành những trân bửu của thế gian.
6. Hiện Tiền Địa quán sát duyên sanh rất sâu.
7. Viễn Hành Địa giác huệ rộng lớn khéo quán sát.
8. Bất Động Địa thị hiện sự trang nghiêm rộng lớn.
9. Thiện Huệ Địa được sự thâm giải thoát du hành thế gian biết đúng như thiệt chẳng quá hạn.
10. Pháp Vân Địa có thể lãnh thọ tất cả đại pháp của Như Lai không hề nhàm đủ”.

Sự mô tả đầy đủ Thập Địa được trình bày trong kinh Hoa Nghiêm tổng cộng hơn 35.000 từ. Luận giải ngắn gọn được trình bày trong những trang nên tự nhiên là không thể biểu hiện được toàn thể hình ảnh về Thập Địa như trong chánh văn của Kinh. Chọn lọc cho sự phiên dịch thì cũng cực kỳ khó khăn trong trường hợp này; sự bỏ qua và thiếu sót do đó không thể nào tránh khỏi. Nhưng với bài luận giải ngắn gọn này, độc giả có thể có một cái nhìn chung chung ít nhất về tính rộng lớn bao la

của những nỗ lực tâm linh của chư Bồ tát và sự sâu xa không cùng tận của tuệ giác Giác Ngộ của các ngài.

GIÁO PHÁP BẤT KHẢ TƯ NGHỊ CỦA CHƯ PHẬT

Bấy giờ nếu chư Bồ tát được cho là có những phẩm tính tâm linh bao la vô lượng như được mô tả trong Thập Địa, thì những gương mẫu được tôn kính của các ngài là các đức Phật Như Lai thì sao? Người ta nói rằng mục tiêu của toàn thể Kinh Hoa Nghiêm là hiển thị cảnh giới của Phật quả, và sự mô tả tỉ mỉ về những công đức của chư Bồ tát được đưa ra để phản ánh trạng thái càng oai nghiêm đáng tôn kính và bất khả tư nghị hơn của các đức Như Lai. Trong Kinh Hoa Nghiêm có toàn thể một chương tựa đề là “Phẩm Phật Bất tư nghị pháp”:

“Bấy giờ trong đại hội có chư Bồ tát nghĩ rằng: Quốc độ của chư Phật, thế nào là bất tư nghị? Bốn nguyên của chư Phật, thế nào là bất tư nghị? Chúng tánh của chư Phật, thế nào là bất tư nghị? Chư Phật xuất hiện, thế nào là bất tư nghị? Thân của chư Phật, thế nào là bất tư nghị?

Âm thanh của chư Phật, thế nào là bất tư nghị? Trí huệ của chư Phật, thế nào là bất tư nghị? Tự tại của chư Phật, thế nào là bất tư nghị? Vô ngại của chư Phật, thế nào là bất tư nghị? Giải thoát của chư Phật, thế nào là bất tư nghị?”.

Lúc đó Thanh Liên Hoa Tạng Bồ tát thừa thân lực của Phật bảo Liên Hoa Tạng Bồ tát rằng:

Phật tử! Chư Phật Thế Tôn có mười thứ pháp khắp cùng vô lượng vô biên pháp giới.

Một là tất cả chư Phật có vô biên tế thân sắc tướng thanh tịnh, vào khắp các cõi mà không nhiễm trước.

Hai là tất cả chư Phật có vô biên tế nhãn vô ngại, đều hay thấy rõ tất cả pháp.

Ba là tất cả chư Phật có vô biên tế nhĩ vô ngại, đều hay hiểu rõ tất cả âm thanh.

Bốn là tất cả chư Phật có vô biên tế tỷ, hay đến bỉ ngạn tự tại tất cả Phật.

Năm là tất cả chư Phật có quảng trường thiết, phát ra âm thanh vi diệu cùng khắp pháp giới.

Sáu là tất cả chư Phật có vô biên tế thân, ứng theo tâm của chúng sanh, cho họ đều được thấy.

Bảy là tất cả chư Phật có vô biên tế ý, trụ nơi vô ngại bình đẳng pháp thân.

Tám là tất cả chư Phật có vô biên tế giải thoát vô ngại, thị hiện sức đại thần thông vô tận.

Chín là tất cả chư Phật có vô biên tế thế giới thanh tịnh, theo sở thích của chúng sanh hiện những Phật độ, đầy đủ vô lượng những thứ trang nghiêm, mà ở trong đó chẳng sanh nhiễm trước.

Mười là tất cả chư Phật có vô biên tế Bồ tát hạnh nguyện, được trí viên mãn du hý tự tại, đều hay thông đạt tất cả Phật pháp.

Phật tử! Chư Phật Thế Tôn có mười điều chẳng lỗi thời:

Một là tất cả chư Phật thành Đẳng Chánh Giác chẳng lỗi thời.

Hai là tất cả chư Phật thành thực kẻ có duyên chẳng lỗi thời.

Ba là tất cả chư Phật thọ ký cho chư Bồ tát chẳng lỗi thời.

Bốn là tất cả chư Phật theo tâm của chúng sanh mà thị hiện thần lực chẳng lỗi thời.

Năm là tất cả chư Phật theo chỗ hiểu của chúng sanh mà thị hiện thân Phật chẳng lỗi thời,

Sáu là tất cả chư Phật trụ nơi đại xả chẳng lỗi thời.

Bảy là tất cả chư Phật vào các tụ lạc chẳng lỗi thời.

Tám là tất cả chư Phật nhiếp thọ các chúng sanh tinh tín chẳng lỗi thời.

Chín là tất cả chư Phật điều phục những chúng sanh ác chẳng lỗi thời.

Mười là tất cả chư Phật hiện bất tư nghị Phật thần thông chẳng lỗi thời.

Phật tử! Chư Phật Thế Tôn có mười thứ cảnh giới vô tỷ bất tư nghị:

Một là tất cả chư Phật một lần ngồi kiết già cùng khắp mười phương vô lượng thế giới.

Hai là tất cả chư Phật nói một cú nghĩa đều hay khai thị tất cả Phật pháp.

Ba là tất cả chư Phật phóng một quang minh đều chiếu khắp tất cả thế giới.

Bốn là tất cả chư Phật ở nơi một thân đều hay thị hiện tất cả thân.

Năm là tất cả chư Phật ở trong một xứ đều hay thị hiện tất cả thế giới.

Sáu là tất cả chư Phật ở trong một trí đều hay quyết rõ tất cả các pháp không bị ngăn ngại.

Bảy là tất cả chư Phật ở trong một niệm đều hay qua khắp mười phương thế giới.

Tám là tất cả chư Phật ở trong một niệm đều hiện Như Lai vô lượng oai đức.

Chín là tất cả chư Phật ở trong một niệm duyên khắp tam thế; Phật và chúng sanh, tâm không tạp loạn.

Mười là tất cả chư Phật ở trong một niệm cùng với tam thế tất cả Phật đồng một thể không hai.

Chư Phật tử! Chư Phật Thế Tôn hay xuất sanh mười thứ trí:

Một là tất cả chư Phật biết tất cả pháp không chỗ xu hướng, mà hay xuất sanh “hồi hướng nguyện trí”.

Hai là tất cả chư Phật biết tất cả pháp đều không có thân, mà hay xuất sanh “thanh tịnh thân trí”.

Ba là tất cả chư Phật biết tất cả pháp bốn lai không hai, mà hay xuất sanh “năng giác ngộ trí”.

Bốn là tất cả chư Phật biết tất cả pháp vô ngã, vô chúng sanh mà hay xuất sanh “điều chúng sanh trí”.

Năm là tất cả chư Phật biết tất cả pháp bốn lai vô tướng, mà hay xuất sanh “liễu chư tướng trí”.

Sáu là tất cả chư Phật biết tất cả thế giới không có thành hoại, mà hay xuất sanh “liễu thành hoại trí”.

Bảy là tất cả chư Phật biết tất cả pháp không có tạo tác, mà hay xuất sanh “tri nghiệp quả trí”.

Tám là tất cả chư Phật biết tất cả pháp không có ngôn thuyết, mà hay xuất sanh “liễu ngôn thuyết trí”.

Chín là tất cả chư Phật biết tất cả pháp không có nhiễm tịnh, mà hay xuất sanh “trì nhiễm tịnh trì”.

Mười là tất cả chư Phật biết tất cả pháp không có sanh diệt, mà hay xuất sanh “liễu sanh diệt trì”.

Chư Phật tử! Chư Phật Thế Tôn có mười thứ phổ nhập pháp:

Một là tất cả chư Phật có thân tịnh diệu vào khắp tam thế.

Hai là tất cả chư Phật đều đầy đủ ba thứ tự tại, giáo hóa khắp chúng sanh.

Ba là tất cả chư Phật đều đầy đủ những đà la ni, hay khắp thọ trì tất cả Phật pháp.

Bốn là tất cả chư Phật đều đầy đủ bốn thứ biện tài, chuyển khắp tất cả pháp luân thanh tịnh.

Năm là tất cả chư Phật đều đầy đủ bình đẳng đại bi, hằng chẳng bỏ lìa tất cả chúng sanh.

Sáu là tất cả chư Phật đều đầy đủ thậm thâm thiên định, hằng khắp quan sát tất cả chúng sanh.

Bảy là tất cả chư Phật đều đầy đủ thiện căn lợi tha, điều phục chúng sanh không có thôi dứt.

Tám là tất cả chư Phật đều đầy đủ tâm vô ngại, hay khắp an trụ tất cả pháp giới.

Chín là tất cả chư Phật đều đầy đủ thần lực vô ngại, một niệm hiện tiền khắp tam thế chư Phật.

Mười là tất cả chư Phật đều đầy đủ trí huệ vô ngại, một niệm lập khắp tam thế kiếp số....

Chư Phật tử! Chư Phật Thế Tôn có mười pháp tối thắng:

Một là tất cả chư Phật đại nguyện kiên cố chẳng gì ngăn trở phá hoại được, nói ra tất thật hành, lời nói không có hai.

Hai là tất cả chư Phật vì muốn viên mãn tất cả công đức nên tột kiếp vị lai tu hạnh Bồ tát chẳng mỗi lùi.

Ba là tất cả chư Phật vì muốn điều phục tất cả chúng sanh nên qua đến bất khả thuyết bất khả thuyết thế giới để vì chúng sanh không lúc nào đoạn tuyệt.

Bốn là tất cả chư Phật đối với hai hạng chúng sanh: kính tin và hủy báng, tâm đại bi xem đồng bình đẳng không khác.

Năm là tất cả chư Phật từ lúc sơ phát tâm nhân đến thành Phật trọn không thối thất tâm Bồ đề.

Sáu là tất cả chư Phật chứa nhóm vô lượng những công đức lành đều đem hồi hướng tánh Nhứt thiết trí, với các thế gian trọn không nhiễm trước.

Bảy là tất cả chư Phật ở chỗ chư Phật tu học ba nghiệp, chỉ thật hành hạnh Phật chẳng phải hạnh Nhị Thừa, đều để hồi hướng tánh Nhứt thiết trí, thành tựu Vô thượng Chánh đẳng Bồ đề.

Tám là tất cả chư Phật phóng đại quang minh, quang minh này bình đẳng chiếu tất cả chỗ và chiếu tất cả Phật pháp, làm cho chư Bồ tát tâm được thanh tịnh viên mãn Nhứt thiết trí.

Chín là tất cả chư Phật rời bỏ sự vui thế gian chẳng tham chẳng nhiễm, mà nguyện khắp thế gian lìa khổ được vui không có những hí luận.

Mười là tất cả chư Phật thương các chúng sanh chịu những sự khổ, giữ gìn Phật chủng, đi nơi cảnh giới Phật, xuất ly sanh tử, đến bậc Thập Địa...

Chư Phật tử! Chư Phật Thế Tôn có mười pháp tự tại:

...

Tất cả chư Phật hay dùng nhãn xứ làm nhĩ xứ Phật sự, hay dùng nhĩ xứ làm tỷ xứ Phật sự, dùng tỷ xứ làm thiệt xứ Phật sự, hay dùng thiệt xứ làm thân xứ Phật sự, hay dùng thân xứ làm ý xứ Phật sự, hay dùng ý xứ trong tất cả thế giới trụ thế xuất thế các thứ cảnh giới, trong mỗi mỗi cảnh giới hay làm vô lượng Phật sự quảng đại⁽¹⁾.

Phật tử! Chư Phật Thế Tôn có mười phương tiện thiện xảo:

Tất cả chư Phật trụ nơi Pháp giới, chẳng trụ quá khứ, vị lai, hiện tại. Vì trong tính Như như không có tướng tam thế. Mà hay

(1) Điều này cũng có nói trong chương 10 của kinh Duy Ma Cật.

diễn thuyết tam thể vô lượng chư Phật xuất hiện thế gian. Làm cho người nghe thấy khắp cảnh giới của tất cả chư Phật...

Tất cả chư Phật hoặc trụ A-lan-nhã mà làm Phật sự. Hoặc ở chỗ tịch tịnh mà làm Phật sự. Hoặc ở chỗ rảnh rang mà làm Phật sự..."

TAM MUỘI, THẦN THÔNG VÀ PHÁP GIỚI

Bây giờ chúng ta hãy luận giải rất ngắn gọn hai lý do sau cùng của mười lý do tại sao tất cả các pháp đều có thể chan hòa hợp nhất trong đại Pháp giới. Lý do thứ chín: Bởi vì Định lực sâu xa đã khiến nó như vậy. Lý do thứ mười: Bởi vì thần thông lực và giải thoát bất tư nghị của chư Phật đã khiến nó như vậy.

Chúng ta thường đọc thấy trong Kinh rằng đức Phật nhập vào một Đại định (Samàdhi, Tam muội) nào đó và rồi mới thực hiện một vài thần thông nào đó; chuỗi tiếp nối này cho thấy một sự liên quan nhất định giữa Tam muội và thần thông. Một điểm quan trọng cần ghi nhận ở đây là: Tam muội hay Đại định, như được quan niệm bởi Đại Thừa Phật giáo, đặc biệt là bởi Hoa Nghiêm, thì khá khác biệt với lối miêu tả của Tiểu Thừa; nó cũng khác nhau một cách triệt để với quan niệm về Tam muội của hệ thống Yoga Ấn Độ giáo. Mặc dù có nhiều thứ và nhiều sắc thái khác nhau, Tam muội như được quan niệm bởi hệ thống Yoga vốn chủ yếu là một trạng thái của sự hợp nhất và "enstasis", một trạng thái hợp nhất hay kết lại với nhau của chủ thể và khách thể cùng với tất cả những diễn biến vật lý, tinh thần và tâm linh cùng xảy ra với nó. Những Tam muội như được quan niệm bởi Hoa Nghiêm thì vô cùng uyển chuyển, sáng tạo và năng động. Điều này được trình bày trong chương 61 của Kinh Hoa Nghiêm.

"Bấy giờ đức Thế Tôn vì muốn chư Bồ tát an trụ trong Như Lai sư tử tần thân quảng đại tam muội, nên từ tướng bạch hào giữa chạng mây, phóng ra quang minh lớn gọi là phổ chiếu tam thể pháp giới môn, dùng bất khả thuyết Phật sát vi trần số

quang minh mà làm quyến thuộc, chiếu khắp chư Phật quốc độ trong tất cả thế giới hải ở mười phương.

Lúc đó tại rừng Thệ đà, Bồ tát đại chúng đều thấy tất cả cõi Phật khắp pháp giới hư không giới. Trong mỗi mỗi vi trần đều có tất cả Phật sát vi trần số Phật độ, những danh, những sắc, những thanh tịnh, những trụ xứ, những hình tướng.

Trong tất cả Phật độ như vậy đều có đại Bồ tát ngồi đạo tràng trên tòa sư tử thành Đăng Chánh Giác. Đại chúng Bồ tát trước sau vây quanh. Các Thế-gian-chủ thời cúng dường.

Hoặc thấy trong bất khả thuyết Phật sát chúng hội phát ra âm thanh vi diệu đầy khắp pháp giới chuyển chánh pháp luân.

Hoặc thấy tại Thiên cung điện, Long cung điện, Dạ Xoa cung điện, trong những cung điện của Càn Thất Bà, A Tu La, Ca Lâu La, Khẩn Na La, Ma Hầu La Già, Nhân, Phi Nhân v.v...

Hoặc thấy tại nhân gian: Thôn ấp, tụ lạc, vương độ, đại xứ mà hiện những họ, những tên, những thần, những tướng, những quang minh. Trụ những oai nghi, nhập những tam muội, hiện những thần biến. Hoặc có lúc tự dùng những ngôn âm, hoặc làm cho những Bồ tát ở những đại hội dùng những ngôn từ thuyết những chánh pháp.

Trong hội này, đại chúng Bồ tát thấy thậm thâm tam muội đại thần thông lực của chư Phật Như Lai như vậy...

Những ai thấy được thần lực này, thời đều do sự nhiếp thọ của thiện căn thuở quá khứ của đức Tỳ Lô Giá Na Như Lai. Hoặc thuở xưa đã từng dùng pháp tứ nhiếp để nhiếp. Hoặc là thấy nghe, nhớ nghĩ, thân cận mà được thành thực. Hoặc là ngày trước dạy cho phát tâm Vô thượng Bồ đề. Hoặc là thuở xưa ở chỗ chư Phật đồng gieo căn lành. Hoặc là quá khứ dùng Nhứt thiết trí thiện xảo phương tiện giáo hóa thành thực. Thế nên đều được nhập nơi bất tư nghị thậm thâm tam muội đại thần lực khắp pháp giới hư không giới của Như Lai. Hoặc nhập pháp thân, hoặc nhập sắc thân, hoặc nhập hạnh đã thành tựu thuở xưa. Hoặc nhập viên mãn các môn Ba La Mật, hoặc nhập hạnh luân trang nghiêm thanh tịnh, hoặc nhập các bậc Bồ tát,

hoặc nhập sức thành Chánh giác. Hoặc nhập tam muội vô sai biệt thân biến của đức Phật an trụ. Hoặc nhập trí lực, trí vô úy của Như Lai. Hoặc nhập biến vô ngại biện tài của chư Phật.

Chư Bồ tát đó dùng những giải, những đạo, những môn, những nhập, những lý thú, những tùy thuận, những trí huệ, những trợ đạo, những phương tiện, những tam muội mà nhập mười bất khả thuyết Phật sát vi trần số Phật thân biến hải phương tiện môn như vậy.

Thế nào là các Tam muội?

Đó là: Phổ trang nghiêm pháp giới tam muội, pháp giới vô sai biệt trí quang minh tam muội, nhập Như Lai cảnh giới bất động chuyển tam muội, phổ chiếu vô biên hư không tam muội, Như Lai lực tam muội... Ư nhứt thiết thế gian tất hiện thân tam muội... tùy nhứt thiết thế gian chuyển đại bi tạng tam muội... quán nhứt thiết thế gian chủ sắc tướng sai biệt tam muội, quán nhứt thiết chúng sanh cảnh giới vô chướng ngại tam muội..., ư nhứt pháp dĩ nhứt thiết ngôn âm sai biệt huân thích tam muội..., khai thị nhứt thiết Phật trang nghiêm tam muội...

Bồ tát dùng bất khả thuyết Phật sát vi trần số tam muội như vậy mà nhập Tỷ Lô Giá Na Như Lai niệm niệm sung mãn nhứt thiết pháp giới tam muội thân biến hải”.

Nhận định theo các tên gọi của những Tam muội này, chúng ta thấy rằng có một tính chất hoàn toàn khác với những tam muội của Yoga và những hệ thống Tiểu Thừa. Ở đây, Tam muội không ngụ ý một “enstasis”, cũng không ngụ ý sự hợp nhất giữa chủ thể và khách thể, cũng không ngụ ý sự chấm dứt tất cả các uẩn, cũng không phải ngụ ý chỉ là sự hiện chứng Đấng Sáng tạo vạn năng hay Thượng Đế và v.v...

Chúng ta ngay cả còn không chắc chắn về ý nghĩa chính xác của từ Tam muội (Samādhi) như được dùng ở đây; có phải đó là một trạng thái ý thức siêu phàm mà bên trong trạng thái ấy tất cả mọi sinh hoạt năng động sôi nổi xảy ra mà không hề có ngăn ngại gì cả không? Hay nó đơn giản chỉ là một tên gọi

tưởng tượng ra để biểu thị một trạng thái tinh thần vững chắc không chao động mà bên trong nó tất cả mọi sinh hoạt được tiến hành? Chúng ta thực không biết. Trong số mười lý do; hai lý do cuối cùng là những lý do mà chúng ta ít hiểu biết về chúng nhất. Chúng không cung cấp cho chúng ta nhiều thông tin, nhưng chúng thực có bày tỏ một cách rõ ràng cái ý tưởng rằng cảnh giới Viên dung vốn có thể nhận thức hay hiện chứng được, không phải bằng lý trí hay bằng những tưởng tư biện bác; mà bằng tuệ giác trực tiếp hay trực ngộ bởi năng lực của Tam muội.

Lý do thứ mười: Bởi vì Thần thông lực của chư Phật và giải thoát bất tư nghị của chư Phật đã khiến nó như vậy vốn rất có tính tự giải thích rõ đến độ không cần phải bình luận gì. Nếu một phép thần thông được hiểu như là một sự kiện siêu quá kiến thức con người về những định luật tự nhiên, thì những điều kỳ diệu của Pháp giới cũng có thể xem như là những sự “hiển hiện thần thông” của đức Phật, tuy thế chúng vẫn vô cùng khác biệt với những thần thông như chúng thông thường được hiểu như là: một người đi bộ trên mặt nước, một người mù được làm cho sáng mắt, một người cùi được chữa lành chỉ bằng một sự sờ chạm và v.v... như chúng ta vẫn thường gặp trong văn học tôn giáo. Khi những thần thông này được so sánh với những thần thông của Pháp giới, thì chúng dường như không có nghĩa lý gì một cách không lường được. Hai loại thần thông này vốn khác nhau tận nền tảng về cấp độ, hình thức và tính chất. Dĩ nhiên câu hỏi ở đây là: Những điều kỳ diệu của Pháp giới có thật sự hiện hữu không? Chúng không phải là những tưởng tượng hay những ý tưởng dị thường sao? Vấn đề này chúng ta ắt phải để lại cho sự tranh đấu trường kỳ giữa đức tin và sự nghi ngờ vốn sẽ đánh bẫy mỗi cá nhân vào trong cảnh giới cá biệt của kinh nghiệm và xác tín của riêng chính y.

Phần nửa thứ hai của câu “... pháp giải thoát bất tư nghị của chư Phật khiến nó như vậy” vốn rất có ý nghĩa. Bởi vì đức Phật không còn bị ràng buộc bởi không gian nữa, cho nên Ngài có thể đem cái lớn để vào trong cái nhỏ và đem cái nhỏ để vào

trong cái lớn. Bởi vì Ngài không còn bị ràng buộc bởi thời gian nữa, cho nên Ngài có thể ném quá khứ vào trong tương lai và ném tương lai vào trong quá khứ. vì đã giải thoát chính mình ra khỏi cái “bản ngã nhỏ hẹp” khép kín, Ngài khẳng định sự đồng nhất thể tính của mình với tất cả chúng sanh và với những lợi ích tối hậu của họ; bởi vì Ngài đã phá hủy tất cả mọi chấp thủ và mọi “chướng ngại tự ngã”, cho nên Ngài có thể phát huy Pháp Giới Vô Ngại. Tóm lại, thần thông của Pháp giới là kết quả viên mãn của sự tự do giải thoát khỏi trói buộc của thời gian, không gian, bản ngã, tham ái và chấp thủ.

Các nền tảng triết học của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông

DẪN NHẬP

Trong những trang trước chúng ta đã đọc những trích dẫn ngắn từ kinh Hoa Nghiêm và một số luận giải ngắn gọn về chúng với hy vọng rằng quý độc giả có thể nắm lấy được một hình dung tổng quát về cảnh giới Viên Dung. Nhưng để có được một cái nhìn tốt hơn và hoàn hảo hơn về đề tài, ta ắt phải đọc toàn bộ nguyên bản của chánh Kinh Hoa Nghiêm. Thật không may, điều này hầu như không thể được vào thời điểm này vì bộ Kinh Hoa Nghiêm nhiều tập chưa được dịch sang bất cứ một ngôn ngữ châu Âu nào (1971). Để cứu chữa tình trạng này như hoàn cảnh cho phép, một trong những chương quan trọng của Kinh: “Phổ Hiền Hạnh Nguyện” được trình bày ở đây trong bản dịch. Theo ý tôi, chương này có thể rất nên được xem như là cốt lõi tinh thần của Phật giáo Hoa Nghiêm và độc giả sẽ được đọc nó ở Phần III (trang 344).

Giờ thì chúng tôi sẽ chuyển sự chú ý của chúng ta vào những luận cứ triết học được trình bày bởi những Đại sư Hoa Nghiêm Tông để minh chứng cho giáo lý Viên Dung. Quý độc giả sẽ thấy rằng sáu lý do đầu của mười lý do cho sự hiển thị Pháp giới được đưa ra bởi Pháp Tạng và Trùng Quán có thể được cho là đại biểu cho ba triết giáo chính yếu của Đại Thừa Phật giáo - Triết học Tánh Không, Triết học Viên Dung và Triết học Duy Tâm. Tuần tự chúng ta sẽ khảo sát chúng không phải như là ba giáo lý tách rời nhau mà như là các yếu tố của một tổng thể hữu cơ hợp nhất vốn hình thành nên nền tảng triết học của tông phái này.

Tiết 1

TRIẾT HỌC TÁNH KHÔNG

TÁNH KHÔNG (SÙNYATÀ) - CỐT LÕI CỦA PHẬT GIÁO

Nếu có một giáo lý vốn riêng biệt kỳ đặc của Phật giáo thì trong số tất cả các tôn giáo của thế giới, thì tôi có thể nói rằng đó là Tánh Không. Nếu tôi phải chọn một giáo lý trong nhiều giáo lý cốt lõi đại biểu tốt nhất cho Phật giáo, thì tôi cũng có thể chọn giáo lý Tánh Không. Nếu có ai hỏi tôi rằng giáo lý nào là giáo lý của Phật giáo vốn khó giải thích và khó thấu hiểu nhất, vốn bị hiểu lầm nhất và bị miêu tả sai lệch nhất, thì tôi có thể cũng lại nói rằng đó là giáo lý Tánh Không. Sự quan trọng của Tánh Không trong tất cả mọi lãnh vực của Phật giáo Đại Thừa không thể cho là bị nhấn mạnh quá đáng, và trong giáo pháp Viên Dung của Hoa Nghiêm Tông, nó có ý nghĩa một cách hết sức đặc biệt.

Để bắt đầu luận giải về triết học Tánh Không, trước hết chúng ta hãy nghiên cứu những yếu tố từ nguyên của từ này. Sùnyatà (Tánh Không) là một kết hợp của thân từ 'Sùnya' "rỗng hay trống không" và tiếp vĩ ngữ động tính từ 'tà' ở đây được biểu hiện như là "ness" (trong danh từ voidness hay Emptiness") (Tánh Không). Người ta tin rằng Sùnyatà nguyên ủy bắt nguồn từ ngữ-căn svi "phồng lên, to ra" và sùnya ngụ nghĩa "liên quan đến cái phình ra, to ra". Như một châm ngôn nói: "Một cái dầu to là một cái dầu rỗng" vì vậy một cái gì

trông căng phồng ra hay phồng lên (vênh váo) ở bên ngoài thì thường cạn cợt hay trống rỗng ở bên trong. Sùnyatà do đó gợi ý rằng mặc dù các sự vật trong thế giới hiện tượng có vẻ là thật và có thực chất ở bên ngoài, nhưng bên trong chúng thật sự là loãng và trống rỗng. Chúng không thật mà chỉ có vẻ là thật mà thôi. Tánh Không (Sùnyatà) như là một thuật ngữ tôn giáo thì biểu thị sự giải thoát hoàn toàn khỏi sự thay đổi, vô thường, cố gắng nỗ lực và mong cầu. Còn như là một thuật ngữ triết học thì Sùnyatà có nghĩa là một sự vắng mặt của bất kỳ loại bản ngã hay ngã tính nào. Tất cả các pháp (sự vật) vốn trống rỗng trong cái nghĩa chúng thiếu một thực thể tồn tại hay ngã tính.

SÙNYATÀ cũng có nghĩa là “số không hay zéro” trong tiếng Phạn. Nếu ta có thể nhớ rằng Sùnyatà có nghĩa chính xác là không, thì Sùnyatà ắt phải ngụ ý là một “triết học về không” và ta không thể quá đổi sai lầm trong sự hiểu biết của mình về giáo lý Tánh Không của Phật giáo. Zerô (Không) tự nó không hàm chứa cái gì cả, tuy vậy nó không thể bị cho là tuyệt đối không hay không hư. Bởi vì một khái niệm và biểu tượng toán học zerô có rất nhiều chức năng và ứng dụng mà nếu không có nó thì trên thực tế không thể khả hữu thực hiện những sinh hoạt kinh doanh và khoa học trong thời đại tân tiến này. Nếu ai đó hỏi bạn: “Có phải zerô là hư vô không?” thì bạn có thể bị lâm vào cảnh khó khăn để đưa ra một câu trả lời thích hợp. Zerô vừa là trống không vừa là khả tính hiện hữu của tất cả mọi thứ. Nó nhất định không phải là một cái gì đó không hư, mà đúng ra nó vốn rất năng động và đầy sức sống cho tất cả mọi hiện tượng. Cũng vậy, Sùnyatà không có nghĩa là hư vô, vì là “động mà tịnh” nên nó có cả hai mặt tích cực và tiêu cực.

Để nghiên cứu triết học Tánh Không, việc có ý nghĩa đầu tiên nên làm là phải thấu hiểu những khó khăn cố hữu liên quan đến công việc này. Bởi vì trong đời thường, chúng ta chưa bao giờ có một kinh nghiệm sống về Tánh Không ngay cho dù là chỉ trong một thoáng chốc, những cố gắng để thấu hiểu Tánh Không của chúng ta giống như cố gắng để nắm bắt một vật thể chưa từng biết nơi tối đen như mực trong một căn phòng xa lạ

mà không hề có một manh mối hay một sợi chỉ để hướng dẫn chúng ta. Điều đó rất giống như truyện ngụ ngôn của Ấn độ về một người mù cố gắng để hiểu màu sắc. Bạn có thể dùng tuyết, giấy và lông của một con thỏ bạch để giải thích “ý nghĩa” của màu trắng cho người mù ấy, nhưng tất cả mọi điều mà anh ta hiểu được từ những ví dụ chỉ là sự đầm ướt lạnh lẽo của tuyết, sự phẳng lì cùng tiếng kêu sột soạt của giấy, sự mềm mại mịn màng của lông. Từ khi mở mắt chào đời cho đến lúc xuống mồ, chúng ta hoàn toàn bị bao bọc trong cảnh giới của tự ngã. Chúng ta suy nghĩ, hành động, sống và mơ mộng thể theo tự ngã. Vô ngã vốn không những xa lạ mà còn ghê tởm và đáng sợ đối với chúng ta. Thậm chí chúng ta không thể thật sự suy nghĩ về Tánh Không huống hồ kinh nghiệm nó. Ví dụ, một đồng nghĩa với Tánh Không là hư vô. Nhưng hãy ghi nhận cấu trúc của từ: hư vô (no-thing-ness). Nó bao gồm ba phần - no, thing, và ness. Phần chính của từ là “thing” vì vậy chính chỉ nhờ qua khái niệm về “thing” (sự vật) mà chúng ta mới có thể suy nghĩ ra khái niệm về “nothing” (không có sự vật, không có gì cả, hư vô). Chính chỉ nhờ bởi lối đi của “tự ngã” mà vô ngã mới có thể tiếp cận được. Vì thế, chúng ta không có cách nào để hiểu Tánh Không một cách trực tiếp được, huống hồ hiện chứng nó hay chứng ngộ nó! Bởi vì chúng ta bị mắc bẫy một cách quá vô vọng trong mạng lưới tự ngã, cho nên các nỗ lực của chúng ta để hiểu được Tánh Không thì thật là vô vọng và không có kết quả.

Chúng ta có biết chúng ta đang nói về cái gì trước hết không? Rồi chúng ta có thể tìm được một định nghĩa hợp lý về Tánh Không không? Câu trả lời ở đây, thật đáng tiếc, là không. Định nghĩa, định rõ, vạch rõ là ghi dấu những giới hạn hay biên giới của một cái gì đó. Nhưng làm thế nào ta có thể định nghĩa Tánh Không, nếu nó không có giới hạn hay biên giới gì cả và thực ra nó không là “một cái gì” cả? Vậy nếu Tánh Không không thể định nghĩa được, thì nó có thể mô tả được không? Vâng, điều này thì có lẽ có thể được đấy, nhưng người ta nói rằng tất cả những người đã giác ngộ đều cảm thấy thất vọng

khi họ cố gắng thông tri kinh nghiệm về Tánh Không của họ cho mọi người. Đường như không có cách nào dễ dàng để truyền đạt Tánh Không theo một lối tích cực và trực tiếp, vì không hề có kinh nghiệm nào của chúng ta tương đương với nó. Người ta cũng thường ghi nhận rằng chúng ta có thể nói rất nhiều về những gì Tánh Không không phải là, nhưng ít khi nói về những gì Tánh Không là. Những biểu thị đặc điểm này về những gì Tánh Không không phải là thì thường nằm trong hai loại sau:

1. *Tánh Không không phải là sự không có*
2. *Tánh Không không phải là sự đoạn diệt*

Đôi lúc trong cách nói bình thường, chúng ta nói: “Căn nhà đó trống không”. Điều chúng ta muốn nói: Vào lúc ấy không có ai ở trong căn nhà đó. Hoặc “cái kệ đó trống không”, và điều chúng ta muốn nói là: hiện giờ không có quyển sách nào trên cái kệ đó cả. Trong cả hai trường hợp, chúng ta không có ý muốn nói rằng chính căn nhà hay cái kệ là trống không hay không hiện hữu. Loại trống không này là cái mà chúng ta gọi là sự trống không của sự vắng mặt hay không có. Đó là một sự trống không giả tạo hay gián tiếp, ngụ ý rằng một cái gì đó vắng mặt hay không có đối với một cái gì khác nữa. Một số tư tưởng gia Đại Thừa đã gán cho nó một tên thích hợp: giáo lý về Cái Không Khác (cái không của những sự vật khác nó: Tánh Không). Một thí dụ điển hình của giáo lý này là giáo lý Advaita-Vedānta của Sankara vốn công bố rằng những hiện tượng sai biệt đa thù trong thế giới là trống rỗng; chúng là những ảo tượng bị áp đặt lên trên Brahman (Đại Ngã) bởi sự vô minh của con người; còn Brahman, Bản thể nền tảng của tất cả mọi hiện tượng thì vốn không trống không mà tồn tại chân thật và vĩnh hằng. Do đó, những gì trống rỗng không phải là Bản thể nền tảng Brahman, mà là “cái bóng của Brahman dưới hình tướng của thế giới ảo tượng này. Quan kiến này do đó là một mẫu điển hình của sự trống không của sự vắng mặt hay không có - một cái gì đó vắng mặt hay không có đối với một cái gì

khác, hay ý tưởng về cái Không khác với một cái gì trống không, không phải theo cái nghĩa rằng tự thân nó không hiện hữu tồn tại, nhưng theo cái nghĩa rằng một cái gì đó bắt nguồn từ ở ngoài nó, xa lạ đối với nó, không liên quan dính dáng với nó, không hiện hữu tồn tại. Trong một chừng mực nào đó, ngay cả các Tông phái A tỳ Đạt ma và Duy Thức Học Phật giáo cũng có thể xem là những người chủ trương về sự trống không của sự vắng mặt hay không có. Sau này, chúng ta sẽ luận giải vấn đề này đầy đủ hơn.

Sự hiểu lầm thứ hai về Tánh Không là xem nó như là sự đoạn diệt hay diệt tận. Đôi khi chúng ta nói “Lô đất đó trống không”. Điều chúng ta muốn nói là: Lô đất đó vốn trước đây chứa rất nhiều căn nhà mà giờ đây trống không hết các căn nhà. Trước kia thì lô đất vốn không trống không; nó đầy những căn nhà, nhưng bây giờ thì nó trống không, không còn căn nhà nào nữa. Loại trống không này ngụ ý rằng một cái gì đó hiện hữu tồn tại trong một khoảng thời gian nào đó rồi biến mất khỏi hiện trường. Một ghi nhận ở đây rằng một cái gì đó hiện hữu tồn tại trở nên không hiện hữu tồn tại nữa, ngụ ý một tiến trình “từ hiện thể đến phi hiện thể”. Nhận thức thông thường về sự chết là một thí dụ điển hình về sự trống không đoạn diệt: cuộc sống hiện hữu tồn tại trong một khoảng thời gian, rồi sau đó nó bị tiêu diệt bởi những nguyên nhân bên ngoài hay tự nhiên và bị biến thành hư vô. Những sự vật trong quá khứ không còn tiếp tục hiện hữu tồn tại trong hiện tại nữa. Chúng đã biến mất hay đã bị tiêu diệt; chúng đã chuyển đổi từ sự hiện hữu tồn tại sang không hiện hữu tồn tại. Nhận thức này được hiểu bởi cảm quan thông thường là cái trống không duy nhất có thể hiểu được, ở đây được gọi là cái trống không đoạn diệt. Nhưng Sùnyatà hay Tánh Không của Phật giáo không có nghĩa là đoạn diệt.

Nói chung có ba cách khác nhau để mô tả một sự vật. Cách thứ nhất là mô tả bằng ngữ giải thích; ví dụ “U.S.A” có nghĩa “Hiệp chủng quốc Hoa Kỳ”. Không có thông tin hay giải thích gì mới được thêm vào ở đây. Cách thứ hai là mô tả bằng liên kết những khái niệm khác nhau trong một cấu trúc câu có sắp

xếp, do đó tạo ra một phản ánh thích đáng về chủ đề. Ví dụ, con người là gì? Con người là một sinh vật có lý trí vốn có thể cười và khóc. Ở đây, con người được mô tả bằng nhiều từ như là: “có lý trí”, “sinh vật” “cười” và “khóc” vốn cùng nhau cung cấp một phản ánh về những khái niệm chỉ ra thực thể trong câu hỏi. Cách thứ ba là mô tả bằng cách “chỉ ra” hay hiển thị một cách trực tiếp. Một sinh viên nước ngoài hỏi vị giáo sư Anh ngữ: “Cái bàn là gì?”. Thay vì nói rằng cái bàn là một vật dụng gồm có một tấm ván phẳng được gắn các chân, thì vị giáo sư vỗ mạnh vào cái bàn trước mặt ông ta bằng nắm tay của mình và nói lớn: “Đây là cái bàn!”. Đây là một biểu thị trực tiếp. Không giải thích hay khái niệm nào cần thiết ở đây. Cách tốt nhất hay thực ra cách duy nhất xác thực để mô tả Tánh Không là cách thứ ba. Chính cách tiếp cận này thường được áp dụng trong Phật giáo Thiền Tông.

Sau đây là một thí dụ:

Hòa Thượng Hồng Châu Thủy Lão đến viếng Mã Tổ và hỏi: “Ý của Tổ sư từ Tây lại là gì?” (SÙNYATÀ hay Tánh Không là gì?)¹ Mã Tổ đáp: “Vái lạy đi”. Khi Hồng Châu đang lạy, Mã Tổ liền đập cho một đập. Hồng Châu đại ngộ, đứng dậy vỗ tay cười lớn mà rằng: “Lạ thật! lạ thật! Trăm ngàn tam muội, vô lượng diệu nghĩa chỉ trên đầu một sợi lông mà hiểu rõ tất cả căn gốc”. Rồi ngài cúi lạy Mã Tổ. Về sau ngài nói với mọi người “Từ ngày nhận được cú đập của Mã Sư cho đến ngày nay cười hoài chẳng thôi”.

Dĩ nhiên là trong sự luận giải về Tánh Không ở đây, chúng ta ắt phải dựa vào cách thứ hai hơn là cách tiếp cận thứ ba, và ta phải luôn luôn nhớ rằng phương pháp khái niệm này luôn có những giới hạn của nó.

ĐẠI Ý CỦA TÂM KINH

Cho đến giờ chúng ta chỉ đề cập đến những gì Tánh Không không phải là và những khó khăn trong việc luận giải nó. Giờ

thì chúng ta sẽ khảo sát giáo lý Tánh Không một cách trực tiếp bằng cách nghiên cứu một nguyên bản súc tích biểu trưng cho văn học Tánh Không, đó là Ma ha Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh. Sự quan trọng của Phật giáo đặc biệt hay ho này và ảnh hưởng rộng lớn của nó đối với tư tưởng Phật giáo không thể cho là bị nhấn mạnh quá đáng. Kinh này chỉ có 262 từ trong bản tiếng Hoa và có thể dễ dàng được in ấn trên một trang giấy. Tuy vậy người ta nói rằng cốt tủy của toàn bộ giáo lý Đại Thừa được hàm chứa trong đó. Nguyên văn vừa rất cô đọng vừa rất súc tích không thể tưởng được, nên đọc giả cần phải thận trọng kéo hiểu lệch những ẩn ý dồi dào và có ảnh hưởng sâu rộng của nó.

Để làm cho bản văn dễ hiểu hơn một chút, trước hết chúng ta sẽ xem xét lại những nội dung chính của nó qua lời giải thích đơn giản như sau:

Khi Đại Bồ tát Quán Tự Tại (Avalokitesvara), hiện thân của Từ Bi và Trí Huệ của chư Phật, thâm nhập vào thiền định sâu xa của Trí Huệ siêu việt, Ngài nhận thấy rằng tất cả mọi sự vật trong thế giới hiện tượng bao gồm cả vật chất lẫn tinh thần (tâm) cùng với tất cả mọi thứ thuộc về chúng, đều là trống không. Nhờ chứng ngộ này, Ngài có thể vượt qua tất cả mọi khổ ải và ách nạn cho chính mình và cho chúng sanh khác trong vũ trụ. Khi ấy Ngài nói với ngài Xá Lợi Phất, đệ tử đệ nhất Trí Huệ của Đức Phật rằng:

“Này Xá Lợi Phất, tất cả các pháp đều không khác với Tánh Không, và Tánh Không không khác với tất cả các pháp. Ta đừng bao giờ nên xem tất cả các pháp và Tánh Không như là những thực thể tách biệt. Thực ra thì tất cả các pháp đều chính xác tức là Tánh Không, và Tánh Không thì chính xác tức là tất cả các pháp. Không hề có sự khác biệt gì cả giữa chúng. Điều này cũng đúng như vậy đối với tâm thức và những chức năng của nó bao gồm những chức năng như là cảm thọ, tư tưởng, tình cảm và chính thức-tâm-phân-biệt”. Để giảng giải lý này thêm. Bồ tát Quán Tự Tại lại nói với ngài Xá Lợi Phất rằng:

“Này Xá Lợi Phất! Bằng cách nào chúng ta có thể mô tả các đặc tính của Tánh Không này. Các đặc tính của Tánh Không của

tất cả các pháp có thể được mô tả như là không sanh, không diệt, không sạch, không nhơ, không tăng, không giảm. Vì các điều này mà trong Tánh Không, chúng ta không tìm thấy bất cứ sắc, thọ, tưởng, hành (tình cảm) và thức nào cả, cũng không tìm thấy sáu căn, sáu trần, sáu thức. Trong Tánh Không không có vô minh mù tối, nguyên nhân của sinh tử, cũng không có những hậu quả của nó là: bệnh tật, già lão và cái chết, cũng không có Khổ đế, vốn là thực kiện của cuộc đời, cũng không có Tập đế, vốn là nguyên nhân của đau khổ, không có Niết Bàn hay Diệt đế, vốn là sự chấm dứt đau khổ, và không có Đạo đế, vốn là con đường đưa đến sự chấm dứt đau khổ. Không có Trí Huệ của Phật quả, và không có đắc thành gì cả. Bởi vì không có gì để đắc thành, cho nên Bồ tát y theo Trí Huệ Bát Nhã mà được không hề có ngăn ngại gì cho nên Ngài không hề có sợ hãi và Ngài vượt qua khỏi hết thấy mọi điên đảo, mộng tưởng và cuối cùng đạt đến cứu cánh Niết Bàn.

Bây giờ chúng ta sẽ đọc chính chánh văn.

PRAJNA PÀRMITÀ HRIDAYA SUTRÀ

(Tâm Kinh)

Khi Quán Tự Tại Bồ tát thực hành sâu xa Bát Nhã Ba La Mật Đa thì Ngài soi thấy năm uẩn đều “Không”; do vậy nên vượt qua khỏi hết thấy các khổ nạn.

“Này Xá Lợi Tử! Sắc chẳng khác với Không, Không chẳng khác với sắc, sắc tức là Không, Không tức là sắc; thọ tưởng, hành, thức cũng đều như vậy.

“Này Xá Lợi Tử! Tướng Không của các pháp vốn không sanh, không diệt, không nhơ, không sạch, không tăng, không giảm. Thế cho nên trong Tánh Không đó không có sắc, không có thọ, không có tưởng, không có hành, không có thức (ngũ uẩn); không có nhận, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý (lục căn); không có sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp (lục trần); không có nhãn thức cho đến ý thức (lục thức); không có vô minh mà cũng không có chấm dứt vô minh, cho đến không có lão tử cũng không có chấm dứt lão tử (thập nhị nhân duyên); không có khổ, tập, diệt, đạo (tứ diệu đế); không có Trí Huệ mà cũng không có chứng đắc gì cả.

Do vì không có gì để chứng đắc cả, Bồ tát mới y theo Bát Nhã ba la mật (Trí Huệ đáo bỉ ngạn) mà được tâm không có gì ngăn ngại; vì không có gì ngăn ngại nên không có sợ hãi, xa lìa hết thấy mọi điên đảo mộng tưởng và đạt đến cứu cánh Niết Bàn.

Các đức Phật quá khứ, hiện tại và vị lai cũng đều y theo Trí Huệ Bát Nhã mà đạt được Phật quả Vô thượng Bồ đề.

Do đó, Trí Huệ Bát Nhã (Bát Nhã ba la mật đa) là đại thần chú, là đại minh chú, là vô thượng chú, là vô đẳng đẳng chú (chú không có chú nào sánh bằng) vốn có thể chân thật không hư dối trừ diệt hết thấy các khổ.

Do đó, Ngài Quán Tự Tại Bồ tát liền nói thần chú Trí Huệ Bát Nhã rằng:
 “Yết đế, yết đế, ba la yết đế, ba la tăng yết đế, bồ đề tát bà ha”.

DẪN NHẬP

Nguyên văn: Khi Bồ Tát Quán tự Tại thực hành sâu xa Bát Nhã ba la mật đa thì ngài soi thấy ngũ uẩn đều là Không; do vậy Ngài vượt qua khỏi hết thấy mọi khổ nạn.

Lời bình: Từ có ý nghĩa nhất trong đoạn văn này là “soi thấy”. Khi Bồ tát Quán Tự Tại thâm nhập vào định sâu xa của Trí Huệ Bát Nhã (Bát Nhã ba la mật đa), Ngài thấy rằng tất cả năm uẩn đều là trống không. Điều này có nghĩa là Trí Huệ Bát Nhã vốn không thể biết được bằng tư duy hay suy luận, mà bằng sự thấy trực tiếp - một kinh nghiệm hiện diện tức thời vốn khác biệt tận nền tảng với tất cả mọi hình thức của tư duy và suy luận triết học. Do đó, suối nguồn của giáo lý Bát Nhã ba la mật cốt lõi là ở tại một kinh nghiệm trực giác, thực chất vốn vượt qua các ngôn từ và biểu tượng.

Tuy nhiên, để truyền đạt kinh nghiệm này cho con người, Bồ tát Quán Tự Tại đã không có chọn lựa nào khác hơn là phải dùng ngôn từ và khái niệm. Tình trạng khó xử ở đây là bất kỳ lời tuyên bố nào ngài nói ra, ngài đều phủ nhận ngay lập tức. Người ta nói rằng vô số những tuyên bố mâu thuẫn gặp trong văn học Bát Nhã ba la mật là một phản ánh của những giới hạn và bất tương xứng của lẽ lối tư duy của con người hơn là biểu thị tính phi lý của chân lý Bát Nhã. Những lý do tạo ra điều này sẽ được bàn ở sau.

Phật giáo cả quyết rằng ngôn từ không phải là phương tiện duy nhất mà nhờ đó sự truyền đạt thông tri mới có thể thực hiện được. Thực ra ngôn từ là phương tiện rất nghèo nàn trong chừng mực có liên quan đến việc truyền đạt thông tri Tuệ giác Bát Nhã. Trong kinh Duy Ma Cật, có một câu chuyện về chín triệu Bồ tát từ một cõi nước khác, khi đến thăm ngài Duy Ma Cật, được hỏi Đức Phật của họ đã thuyết pháp như thế nào nơi cõi nước của họ. Bồ tát đứng đầu trong các Bồ tát đến viếng thăm nói: “Đức Phật ở cõi tôi không dùng văn tự để nói pháp, chỉ dùng các mùi hương làm cho các Trời, người được luật hạnh. Các Bồ tát đều ngồi dưới gốc cây hương, nghe mùi hương mẫu nhiệm ấy đều được tam muội Nhưث Thiết Đức Tạng. Được tam muội ấy thì được đầy đủ tất cả các công đức của Bồ tát”(1). Các Bồ tát đến viếng thăm thực ra đã vô cùng ngạc nhiên khi biết ngôn từ và lời nói có thể lại là rất quan trọng cho việc thuyết pháp như ở trên hành tinh này!

Vài thập niên trước, lời tuyên bố này về mùi hương và sự nhận thức có lẽ đã bị coi như là thuần túy tưởng tượng, nhưng vào thời đại này chúng ta biết rằng những diễn biến như thế thì không phải là hoàn toàn không khả hữu. Vì chúng ta biết rằng một người dưới ảnh hưởng của thuốc có thể nghe nhạc bằng mắt, thấy những sự vật bằng xúc giác và v.v... Điểm được nhấn mạnh ở đây là sự không thích hợp của tư duy và khái niệm như là một phương tiện cho việc tiếp cận với Tánh Không. Tài vận dụng biểu tượng rất được nâng niu yêu chuộng, cái mà đã giúp loài người trở thành kẻ chinh phục các chủng loại khác, ở đây bị giảm giá trị thành một công cụ thiếu hiệu quả cho việc giải quyết vấn đề chân lý Bát Nhã. Tánh Không có thể hiểu được, nắm được bằng cách thấy, nghe và ngay cả ngửi nữa, nhưng không bao giờ bởi suy nghĩ! Đó là do vì thấy, nghe và ngửi có tính chất của sự tiếp xúc hay nhận thức trực tiếp (hiện lượng); còn suy nghĩ thì cơ bản là một tiến trình vận dụng biểu tượng gián tiếp (tỷ lượng), vì vậy nó thường mâu thuẫn và làm lệch

(1) Xem chương 10 của Vimala Kirtri Sutra (kinh Duy Ma Cật). Bản Việt dịch của H.T Thích Huệ Hưng.

lạc những trực giác thẩm thấu của chúng ta vốn cũng là một loại hiện lượng (nhận thức trực tiếp).

Câu quan trọng kế tiếp trong phần dẫn nhập là: “Do đó ngài vượt qua khỏi hết thảy mọi khổ nạn”. Sự chứng ngộ Tánh Không do đó không chỉ là một sự đánh thức đối với một thực tại thuộc về bản thể học, mà còn là một bước thuộc về cứu chuộc luận vốn sẽ giải thoát con người ra khỏi tất cả mọi phiền muộn và tội lỗi. Ở đây, tinh thần cơ bản của Phật giáo lại nổi lên khẳng định rằng sự cứu rỗi không phải là một ân huệ do Thượng Đế ban cho con người, mà là một kết quả tự nhiên có được nhờ bởi sự trau dồi mở mang tuệ giác của chân lý Bát Nhã. Mặc dù trong mọi ý nghĩa thực tiễn, Bồ tát Quán Tự Tại (còn gọi là Quán Thế Âm) được xem như là một vị thần (hoặc một nữ thần trong một hình thức nào đó) và là một đấng cứu rỗi bởi các Phật tử Đại Thừa, nhưng ở đây Kinh đã chỉ ra rằng ngay cả Ngài cũng phải sở hữu Tánh Không như là gốc rễ của năng lực tối cao siêu phàm của mình. Ngài là một đấng cứu rỗi không phải bởi vì ngài được sanh ra như thế hay được chỉ định như thế, mà bởi vì ngài đã nhập Thiền định sâu xa trong Bát Nhã ba la mật và đã hiện chứng trọn vẹn chân lý của nó.

MINH HỌA VỀ CHÂN KHÔNG

Chánh văn: “Này Xá Lợi Phất! Sắc chẳng khác với Tánh Không, Tánh Không chẳng khác với sắc. Sắc tức là Tánh Không và Tánh Không tức là sắc; thọ, tưởng, hành, thức cũng đều như vậy”.

Lời bình: Đây là đoạn văn chủ yếu của toàn bài kinh. Câu “Sắc tức là Tánh Không và Tánh Không tức là sắc” hầu như đã trở thành một châm ngôn và đã được bàn luận và tranh cãi rộng rãi trong giới Phật giáo; điều đó chẳng khác gì nói rằng hiện thể là phi hiện thể và phi hiện thể là hiện thể (hay ngã là vô ngã và vô ngã là ngã) vậy. Để hiểu được ý nghĩa và cơ sở hợp lý của lời tuyên bố này, chúng ta trước hết phải xem xét câu di trước là “Sắc không khác với Tánh Không và Tánh Không không khác với sắc”. Lời tuyên bố này rõ ràng ngụ ý rằng Tánh

Không không phải là một cái gì bên ngoài sắc, nó cũng không tách biệt hay khác biệt với sắc trong bất kỳ hình thức nào, Sắc và Tánh Không không nên bị xem như là hai thực thể khác nhau. Do đó, không ở trong bất kỳ tình huống nào mà chúng ta lại chấp nhận cái “Không của sự không có” hay vắng mặt như là Chơn Không được. Lời tuyên bố cũng ngụ ý rằng Tánh Không cũng không phải là cái “Không của sự đoạn diệt”, bởi vì nếu Tánh Không không khác với vật chất (sắc), thì làm thế nào nó có thể là một trạng thái hư vô hay tuyệt diệt được? Lời tuyên bố ngụ ý rằng ta không nên cố gắng đặt để Tánh Không bên ngoài sắc; bởi vì thực sự cả hai đều không khác nhau. Tánh Không trong Phật giáo do đó không phải ở trạng thái tĩnh, không có tác dụng hay chết mà nó vô cùng năng động và tràn đầy sức sống.

Một số bình luận gia cũng đã gợi ý rằng lời tuyên bố này vốn đề cập đến giáo lý Huyền Hóa (Mâyà) - chủ trương rằng tất cả các sự vật trên thế giới đều không thực sự tồn tại, mà chỉ tồn tại trong một cảm giác ảo tưởng như là những giấc mơ và những ảo ảnh. Advaita-Vedānta cũng chủ trương Huyền Hóa, nhưng là một Huyền Hóa được truyền sức sống bởi Đấng Thường Tồn Bất Diệt, Đấng Đại Phạm tuyệt đối. Huyền Hóa và Đấng Tuyệt Đối trong Vedānta do đó là hai vật thể khác nhau bất kể một số môn đồ Vedānta đã cố gắng phát biểu nó một cách khác biệt như thế nào đi nữa⁽¹⁾. Nhưng ở đây, Tâm Kinh chủ trương rằng sắc là Tánh Không, hay Huyền Hóa (Mâyà) và Bản Thể tuyệt đối, vốn không khác nhau chút nào, ở đây chúng ta thấy được sự khác biệt cơ bản giữa Mâyà của Phật giáo và Mâyà của Advaita-Vedānta. Phật giáo chủ trương rằng Mâyà và thực tại tối thượng không hề có sự khác biệt gì cả, và bất cứ ai chiếu kiến được điều này đều sẽ được giác ngộ. Sắc tức là Tánh Không và Tánh Không tức là sắc; sanh tử và Niết Bàn không

(1) Xem bình luận của Sankara chương III, 19 về Māndūkya panishad (Mysore SriRamakrishna ashrama) trang 180 và 188. Xem Indian philosophy, A critical Survey của Chandradhar Sharma, trang 261 - 267 để thấy Triết học của Sankara và Mâyà và Brahman.

phải là hai thực thể khác nhau, mà là một toàn thể hữu cơ. Advaita-Vedānta chủ trương rằng thế giới hiện tượng là Huyền Hóa (Mâyà) một sản phẩm của thuyết bất khả tri; nó cực kỳ không thật và xấu xa. Nó mãi mãi tách biệt khỏi Đấng Toàn Chân, Brahman, mà chỉ có Đấng này thôi mới là thực và thường tồn bất diệt. Mâyà sẽ bị tận diệt hoàn toàn trước khi ta đạt đến giải thoát. Trái lại, Phật giáo chủ trương rằng Mâyà sẽ không bị hủy diệt hay loại trừ, bởi vì chính sự chứng ngộ tính đồng nhất của Mâyà và Sūnyatā (Huyền Hóa và Tánh Không) sẽ sản sinh ra giải thoát và giác ngộ.

Để làm sáng tỏ hơn ngụ nghĩa của lời tuyên bố “Sắc không khác với Tánh Không” này, Kinh đã đi xa hơn khi cả quyết rằng sắc tức là Tánh Không và Tánh Không tức là sắc, một câu vốn đã đúc kết lại toàn bộ giáo lý Tánh Không thành một tóm tắt ngắn gọn. Phần khó chấp nhận của lời tuyên bố này có thể đoán là nửa phần thứ hai của nó; nghĩa là: Tánh Không tức là sắc. Các luận giải về giáo lý Tánh Không thường tập trung vào lý do tại sao và làm thế nào của phần đầu: sắc tức là Tánh Không; nhưng hiếm khi khía cạnh sâu hơn của phần thứ hai: Tánh Không tức là sắc lại được khảo sát chu đáo. Có thể suy luận ra rằng sắc tức là Tánh Không, mặc dù rất khó, nhưng suy luận ra rằng Tánh Không tức là sắc thì quả là một việc hầu như không thể được. Chúng ta đơn giản là không có cách nào khởi đầu từ vô ngã để tiếp cận với tự ngã. Đôi chân của chúng ta bị buộc chặt một cách vô vọng hoặc bởi những cái ngã hoặc bởi Đại ngã! Vì thế chúng ta sẽ thử cái cách trước, dễ hơn, và thấy xem tại sao sắc tức là Tánh Không, nghĩa là tiếp cận với vô ngã từ tự ngã (hay với phi hiện thể từ hiện thể).

CƠ SỞ HỢP LÝ CỦA "SẮC TỨC THỊ KHÔNG"

Có ba lý lẽ chính cho “sắc tức thị không”

Thứ nhất: Khi chúng ta quan sát những thay đổi liên tục và nhất thời của tất cả các pháp trong thế giới hiện tượng, chúng ta có thể kết luận rằng tất cả chúng sanh (các sắc tướng) đều là không.

Thứ hai: Khi chúng ta quán tưởng thực kiện rằng tất cả các pháp đều được sanh ra theo lý nhân duyên và do đó đều là không có ngã tính hay tự ngã, chúng ta có thể kết luận rằng tất cả các pháp đều là không. Một lý lẽ song song với lý lẽ này có thể diễn đạt bằng một cách hơi khác đi. Khi chúng ta xem xét thực kiện rằng các pháp không có những bản chất xác định mà luôn thay đổi thành những hình thức (sắc) và đặc tính khác khi khung quy chiếu hay những yếu tố cấu thành bị thay đổi, thì chúng ta có thể kết luận rằng các sắc tướng đều là không.

Thứ ba: Bởi vì thế giới bên ngoài là một tổng thể các cộng nghiệp và sự phóng hiện của tâm trí riêng ta vốn tùy thuộc vào sự biến diệt, cho nên chúng ta có thể kết luận rằng tất cả các pháp là không.

Luận giải về lý lẽ thứ nhất

Bởi vì các pháp vốn liên tục thay đổi, cho nên tất cả chúng là không.

Đây là nguyên lý căn bản của Phật giáo được thừa nhận bởi cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa và tất cả các tông phái phụ thuộc của chúng. Chúng ta không ngớt gặp phải sự thật không phải tranh cãi rằng các pháp trong thế giới hiện tượng đều luôn thay đổi. Quan sát sự thay đổi sẽ đưa đến sự hiện chứng rằng các pháp không những chỉ liên tục thay đổi mà còn thay đổi từng chốc từng chốc một; chúng không hề lâu bền chút nào mà chỉ có tức thời thôi. Với luận điểm cơ bản về “hiện hữu tức thời”, những người Phật tử tin rằng họ có thể bác bỏ Thượng Đế của những người theo thuyết hữu thần, bản tính thường hằng của phái Số luận và tất cả mọi triết thuyết ủng hộ tán thành một Đấng thường tồn bất biến nào đó. Bởi vì các pháp thay đổi từng chốc từng chốc một cho nên không hề có một thực thể nền tảng vững chắc và tương tục, như là đấng Brahman của Upanishads, nằm ở bên dưới chúng. Vì thế, các pháp chỉ hiện hữu tồn tại một cách khiêm tốn trong một sát na (một thời gian ngắn nhất). Không hề có thực thể nào khác hơn là những mảnh tách biệt và tức thời của sự hiện hữu tồn tại. Sự thay đổi liên

tục phổ biến mà chúng ta kinh nghiệm trong thế giới hiện tượng không gì khác hơn là những chuỗi của các biến cố nhất thời. Suy nghĩ xa hơn sẽ cho chúng ta biết rằng ngay cả sát na này cũng lại có thể chia thành những đơn vị nhỏ hơn đến vô cùng tận. Do đó, các pháp không hề có thời gian gì cả; chúng biến mất ngay khi chúng xuất hiện. Sự hiện hữu tồn tại lâu bền của các pháp là một ảo tưởng; giống hệt như trong điện ảnh, một chuỗi những hình ảnh riêng biệt, dù có vẻ là một toàn thể liên tục, là một ảo ảnh; hoặc giống như ngọn lửa của một cái đèn lồng, dù có vẻ là một, thực sự là một tập hợp của những ánh lửa thoáng qua nhất thời. Con người thấy những thay đổi nổi bật như là đêm chuyển thành ngày, và hạt giống chuyển thành vụ mùa, nhưng hiếm khi con người quan tâm để nhận thấy sự thay đổi nhất thời nhỏ nhiệm nhất của các pháp. Chỉ những nhà vật lý học mới bị quyến rũ bởi những quan sát thuộc loại này. Triết gia Phật giáo Santiraksita đã đưa ra một lời quả quyết ngắn gọn: “Các pháp nhất thời biểu thị cho sự diệt tận của chính chúng”⁽¹⁾. Điều này nói lên rằng mọi pháp nhất thời đều bị diệt tận ngay khi nó xuất hiện, nó không tồn tại sang giây phút kế tiếp. Bởi vì các pháp không hề có khoảng thời gian nào cả và biến mất ngay khi chúng xuất hiện, nên chúng không thể được cho là tồn tại thật sự. Nhưng làm thế nào để một pháp (sự vật) hiện hữu tồn tại mà không hề có một khoảng thời gian nào cả? Cái không hề có khoảng thời gian gì cả thì không thể được cho là hiện hữu tồn tại trong bất kỳ tình huống nào. Đây là cơ sở hợp lý cho lời tuyên bố rằng nếu các pháp thay đổi từng chốc từng chốc một, thì chúng được nói là không hay không hiện hữu tồn tại.

Nguyên lý tương tự này được bày tỏ theo một cách hơi khác trong kinh Kim Cang. Trong khi giảng giải Tánh Không của các pháp, Đức Phật đã nói: “Này Tu Bồ Đề! Tâm quá khứ bất khả đắc, tâm hiện tại bất khả đắc, tâm vị lai bất khả đắc”. Dựa vào cùng một luận lý này, bất cứ pháp nào nằm trong thời gian đều

(1) Xem Buddhist Logic (Luận lý học Phật Giáo) của Theodore Stcherbatsky (Gravenhge, 1958) trang 79 - 81.

được nói là không. Các pháp quá khứ đã vĩnh viễn không còn, chúng không thể đắc hay hiện hữu tồn tại nữa. Các pháp hiện tại không bao giờ dừng trụ, không hề có khoảng thời gian, do đó không thể nắm bắt hay ngay cả đề cập đến được. Các pháp vị lai thì chưa đến. Chúng không thể đắc được hay không hiện hữu tồn tại trong thời điểm này. Do vậy, bất cứ pháp nào còn nằm trong thời gian thì không thể được nói là thật sự hiện hữu tồn tại; nó chỉ có sự hiện hữu tồn tại ảo tưởng và trên thực tế nó là không.

Một lý lẽ khác cho sự chứng minh Tánh Không qua sự thẩm tra tính Vô thường được đưa ra trong kinh Duy Ma Cật:

“Ngài Ma Ha Ca Chiên Diên bạch Phật rằng: Bạch Thế Tôn! Con không kham lãnh đến thăm bệnh ông Duy Ma Cật, vì sao? Nhớ lại lúc trước, Phật lược nói yếu chỉ các Pháp cho các Tỷ Kheo nghe, sau đó, con diễn nói lại nghĩa ấy, là những nghĩa Vô thường, Khổ, Không, Vô ngã và tịch diệt.

Lúc bấy giờ, ông Duy Ma Cật đến nói với con rằng: Thưa ngài Ca Chiên Diên! Ngài chớ đem tâm hạnh sanh diệt mà nói pháp Thật tướng. Ngài Ca Chiên Diên! Các pháp rốt ráo không sanh không diệt là nghĩa Vô thường...”

Cuối cùng ở đây, tương đương với lời nói: Ý nghĩa của Vô thường vốn không sanh cũng không diệt. Điều này thì hoàn toàn trái ngược với sự hiểu biết thông thường về Vô thường vốn xem Vô thường như là thực kiện của việc thay đổi - một sự chuyển tiếp từ sanh tới diệt và ngược lại. Vậy lời tuyên bố này có nghĩa là gì, và những chứng minh của nó ra sao? Cơ sở hợp lý của lời tuyên bố này có thể được trình bày trong sáu bước sau.

1. Vô thường có nghĩa là thay đổi, vốn có thể được định nghĩa như là không tồn tại hay không dừng trụ trong phút chốc.
2. Chúng ta không có lý do để xem một giây phút cá biệt như là tồn tại và tất cả những giây phút khác như là không tồn tại. Nếu bất cứ một giây phút cá biệt nào có thể được xem như là vẫn tồn tại, thì tất cả những giây

phút khác cũng phải nên được xem như thế. Nếu điều này là đúng như vậy, thì các pháp sẽ vẫn tồn tại vững chắc luôn luôn và không có sự thay đổi nào là có thể khả hữu được. Do đó, sự thay đổi ấy phải là liên tục và nhất thời.

3. Khái niệm về hiện thể hay hiện hữu vốn không thể tách rời khỏi khái niệm về tồn tại. Cái vốn hiện hữu ấy phải có một loại thời gian nào đó hay “thực thể tồn tại”. Không tồn tại ngụ ý là không hiện hữu; do đó, nếu các pháp là nhất thời thì ấy phải là “không” vậy.
4. Những gì thật sự xảy ra trong thế giới thay đổi thì đều phải rằng: phút chốc của cái gọi là tồn tại thì cũng chính là phút chốc của sự không tồn tại. Chỉ có vậy thì sự diệt tận mới có thể khả hữu được, và chỉ với sự diệt tận thì sự sinh khởi theo sau mới có thể làm cho khả hữu được.
5. Cái “tồn-tại-của-không-tồn-tại” này là thực tại của Vô thường vốn cũng giống như là sự đồng thời của việc xuất hiện và biến mất.
6. Lời tuyên bố gốc của chúng ta giờ đây có thể làm cho dễ hiểu: Ý nghĩa của Vô thường không phải là sanh (hay diệt tận) cũng không phải là diệt (hay xuất hiện). Điều này muốn nói rằng sự đồng thời không sanh (biến mất) và không diệt (xuất hiện) là ý nghĩa thật sự của Vô thường.

Triết gia và dịch giả trữ danh Kumàrajīva (Cưu Ma La Thập 344-413 AD.) đã thực hiện một sự quan sát giống như vậy trong lập luận sau:

“Trong việc giảng giải giáo lý Tánh Không, ta thường bắt đầu với một luận giải về Vô thường. Do đó, Vô thường là một viên đá để bước đến Tánh Không. Từ ban đầu, vấn đề Vô thường đã được xem xét và điều này cuối cùng sẽ đưa đến kết luận của Tất Cánh Không. Các giáo lý của cả hai (Vô thường và Tánh Không) vốn thực sự là như nhau: sự khác biệt ở tại cấp độ về chiều sâu và sự thâm thúy. Tại sao vậy? Cái gọi là “Vô thường” có nghĩa, rằng từ giây phút này sang giây phút khác một cái gì đó không dừng trụ... Những gì bị phủ nhận ở đây

là sự dừng trụ qua một khoảng thời gian kéo dài, nhưng tự thân sự dừng trụ vốn không bị phủ nhận một cách hoàn toàn. Do đó, đây chỉ là một Vô thường “thô thiển” mà thôi... Vô thường thật sự (hay tinh tế) phải biểu thị cái thực kiện rằng chính sự dừng trụ là không dừng trụ (trụ mà vô trụ). Giờ thì sự hiện hữu tồn tại được hiểu như là cái vốn dừng trụ, nếu không có sự dừng trụ, thì tự nhiên là sẽ không có sự hiện hữu tồn tại. Không có sự hiện hữu tồn tại là một đồng nghĩa của Tất Cánh Không vốn lại là một giáo lý tinh tế và diệu kỳ về Vô thường”.

Hoàn toàn đối lập với giáo lý Phật giáo về Vô thường và Tánh Không là nhiều loại khác nhau của “chủ thuyết vĩnh cửu” hay “chủ thuyết duy thực”. Triết học của Parmenides là một thí dụ hay, Parmenides đã hoàn toàn thuyết phục rằng để suy nghĩ chút gì, chúng ta ắt phải mặc nhiên thừa nhận một cái gì đó đang hiện hữu. Cái vốn không hiện hữu (hay trống không) thì thậm chí không thể được suy nghĩ đến; vậy làm thế nào nó có thể là một phần của thực tại mới được chứ? Do đó, không hiện hữu hay phi hiện thể là không thể có được. Hệ quả tất yếu của xác tín này là sự bất khả hữu của sự thay đổi, bởi vì thay đổi ngụ ý cả hai hiện thể và phi hiện thể; ví dụ, khi A thay đổi thành B thì nó không còn hiện hữu tồn tại nữa. Nhưng làm thế nào ai đó có thể suy nghĩ được một điều mâu thuẫn như thế? Một đặc tính không thể thay đổi thành một đặc tính khác được; nói rằng nó có thể, là nói rằng một cái gì đó là cả hai hiện thể và phi hiện thể. Hơn nữa, nếu hiện thể đã trở thành (một cái gì đó), thì nó ắt phải đã hiện đến từ hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể. Nếu nó đến từ phi hiện thể (không hiện hữu, không có), thì điều đó không thể khả hữu được. Làm thế nào một cái gì đó có thể hiện đến từ hư vô được chứ? Nếu nó hiện đến từ hiện thể, thì nó đã đến từ chính nó, vốn tương đương với nói rằng nó đồng nhất với chính nó; và như vậy nó đã luôn luôn hiện thể. Nếu điều này là như vậy thì khi ấy nó không phải là một trường hợp của việc trở thành (tức chuyển đổi).

Parmenides bị buộc phải kết luận rằng chỉ từ hiện thể thôi thì hiện thể mới có thể xuất hiện được; rằng không gì có thể trở

thành một cái gì khác được; rằng bất cứ cái gì hiện thể, thì đã luôn luôn hiện thể và sẽ luôn luôn hiện thể, và rằng mọi sự vật đều vẫn là những gì nó là. Vì vậy, chỉ có một Bản thể (một Đấng) thường tồn trọn vẹn không phân chia và bất biến⁽¹⁾.

Sự trái ngược giữa triết học về Đấng Thường tồn (hay Bản thể vĩnh hằng) được đưa ra thành định đề của Parmenides và giáo lý Phật giáo về Vô thường và Tánh Không đã quá rõ ràng đến độ so sánh chúng từng mặt sẽ làm cho cả hai giáo lý, “chủ thuyết vĩnh cửu” cơ bản của Parmenides và “chủ thuyết nhất kỳ vô thường” cơ bản của Phật giáo trở nên hoàn toàn dễ hiểu.

Lược giải về lý lẽ thứ hai

Bởi vì tất cả các pháp đều được sanh ra bởi lý nhân duyên, cho nên chúng đều rỗng không không có tự tánh hay tự ngã; do đó, tất cả chúng đều là không.

Có lẽ đây là một lý lẽ quan trọng và dễ hiểu nhất của giáo lý Tánh Không, được đề xướng bởi triết gia vĩ đại Long Thọ (Nāgārjuna), và không nghi ngờ gì nó là nguyên lý chủ đạo của Triết lý Trung Đạo của Ngài. Lý lẽ này bao gồm hai điểm chính.

1. Bởi vì tất cả các pháp đều được sanh ra bởi một sự kết hợp của nhiều nguyên nhân hay yếu tố khác nhau, cho nên chúng thường là một phức hợp về cấu trúc, không hề có thực thể tự tồn tại hay thực ngã. Chúng không có một tự ngã độc lập, mà chúng có được sự hiện hữu tồn tại là nhờ ở các pháp khác.
2. Bằng sự xem xét thận trọng, chúng ta thấy rằng không có gì trên thế giới này có một bản tính xác định; các pháp là như thế như thế chỉ trong sự tương quan liên hệ với cái này cái nọ, hoặc theo những điều kiện nào đó. Khi khung quy chiếu bị thay đổi, thì các pháp đang đề cập đến cũng sẽ thay đổi, hoặc chúng ngay cả còn có thể biến mất khỏi hiện trường nữa. Do đó, không có pháp nào có một tự ngã

(1) Triết học về sự thay đổi và Bản thể thường tồn xem: The first Philosophers of Greece của Arthur Faibanks London, 1898).

tự tồn tại hay tự tính. Sự thiếu tính xác định trong các pháp chứng tỏ rằng sự hiện hữu tồn tại của chúng chỉ là tương đối chứ không tuyệt đối.

Tánh Không cũng được hiểu như thế là “Vô tự tính”. Nhưng tự tính là gì? Chúng ta nên định nghĩa nó như thế nào? Những định nghĩa khác nhau được đưa ra cho Tự tính đã gây rất nhiều sự tranh luận và sự phân ly giáo phái trong các tông phái Đại Thừa. Để làm đơn giản vấn đề, chúng ta sẽ không đưa ra một định nghĩa nghiêm ngặt về “Tự tính” ở đây, mà chỉ đưa ra một mô tả chung chung về nó vốn được ngầm chấp nhận bởi hầu hết các tông phái.

Tự tính biểu thị một thực thể tự đầy đủ và tự tồn tại; nó gợi ý những tính chất độc lập, xác định, và bất khả phân chia. Có bất cứ pháp nào (vật thể nào) trong thế giới mà chúng ta biết lại có được những tính chất này không? Chúng ta có biết bất cứ cái gì vốn tự hiện hữu, vốn không được sanh ra bởi những nguyên nhân khác không? Có bất cứ cái gì vốn tự đầy đủ mà không dựa vào những cái khác không? Có bất cứ cái gì vốn thật sự độc lập, tự tồn tại và bất khả phân chia không? Phật giáo đưa ra một câu trả lời có tính chất phủ định cho tất cả những câu hỏi trên. Sự khước từ Tự tính sẽ thực sự là một sự loại bỏ những ý tưởng hư dối và “luôn bị ràng buộc vào hiện thể hay hữu tính” này.

GIÁO LÝ VÔ NGÃ VÀ VÔ TỰ TÍNH

Vô Tự Tính trong giáo pháp Bát Nhã ba la mật thực ra vốn là một sự mở rộng hay nguyên lý tiến triển của giáo lý Vô Ngã của Phật giáo sơ khởi, một giáo lý đầu tiên được đề xướng bởi chính Đức Phật. Để làm cho điểm này được sáng tỏ, chúng ta trước tiên hãy xem xét lại những yếu tố thiết yếu của giáo lý Vô Ngã.

Giáo lý Vô Ngã của Phật giáo đã luôn là một đề tài tranh luận cả ở bên ngoài lẫn bên trong Phật giáo từ ngày nó được công bố bởi Đức Phật. Có lẽ nó đã gây ra nhiều rối ren, gay gắt và phân ly giáo phái hơn bất cứ điều gì khác trong lịch sử Phật

giáo. Trong chừng mực mà tôi có thể thấy biết thì điều này có lẽ là một điều rất đơn giản. Các triết gia cả ở bên ngoài lẫn bên trong Phật giáo đã tranh luận gay gắt về giáo lý Vô Ngã, chủ yếu vì họ xem nó như là một khái niệm triết học hay một triết giáo. Thực ra Vô Ngã chỉ là một công cụ tham thiền, một chỉ dẫn thực tiễn được áp dụng trong sự quán tưởng nhằm mục đích giải thoát, như đã được trình bày rõ ràng trong phương pháp tham thiền Tứ Niệm Xứ. Quả là không lạ gì hầu hết những tranh cãi về Vô Ngã đều đã lệch điểm chính qua một rìa mép quá rộng! Đức Phật chưa bao giờ là một triết gia cả; mối quan tâm chính của Ngài là vạch ra con đường đưa đến giải thoát - giải thoát khỏi sự chấp thủ thâm căn vào một ảo ngã vốn là nguồn gốc của tất cả mọi tham ái và khổ đau phiền muộn kết quả của chúng. Các suy luận triết học luôn bị Đức Phật bác bỏ và phản đối mạnh mẽ, coi như là vô dụng, ngốc nghếch và không bổ ích. Thực ra, trong các giáo pháp của Phật, chúng ta không tìm thấy có triết học Vô Ngã; những gì chúng ta tìm thấy là một công cụ chữa bệnh đầy ý nghĩa, một hướng dẫn về cách loại trừ thái độ chấp ngã thâm căn. Tuy nhiên, ở cấp độ hiểu biết thông thường, Đức Phật không bao giờ phản đối ý tưởng về ngã, bởi vì chính ngài đã luôn dùng đại từ ngôi thứ nhất "Tôi", ngài cũng không phủ nhận sự tương tục của một chuỗi bản ngã luôn thay đổi kéo dài từ những kiếp sống từ vô thủy cho đến những kiếp tái sinh ở tương lai, ngộ hầu duy trì giáo lý nghiệp báo và giá trị của những nỗ lực tâm linh. Điều này được chứng tỏ rõ ràng trong những câu truyện của kinh Jakata và những kinh khác. Nếu điều này đúng là như vậy, thì cái gì là cái "ngã" mà Đức Phật đã cố gắng loại trừ và đánh đổ? Đối với những Phật tử thành tín thì đây không phải là một vấn đề quan trọng, vì họ sẽ biết chính xác Vô Ngã có nghĩa là gì một khi họ đã đạt đến Giác Ngộ. Tuy nhiên, đối với những Phật tử có khuynh hướng triết học, thì điều này thật có thể trở thành một vấn đề lớn. Họ phải giải quyết xem cái gì là cái "ngã" mà giáo lý Vô Ngã đã cố gắng đánh đổ, và cái "ngã" nào (nếu thật có một cái ngã như thế) sẽ được duy trì cho một mục

dịch nào đó. Sau nhiều năm dài cân nhắc kỹ, một định nghĩa khá vững chắc về ngã được đề nghị như sau: cái vốn vĩnh hằng, bất biến, nhất thể và tự tại (tự do ý chí) là cái gọi là ngã⁽¹⁾.

Những gì mà chúng ta thường muốn nói với từ “ngã” trước hết là một nhất thể tính vĩnh hằng và bất biến. Ví dụ: một người xin việc, ông Lý, được yêu cầu phải qua ba cuộc thi liên tiếp để được chỗ làm trong một công ty. Ông ta qua được kỳ thi thứ nhất trong ngày thứ nhất và khi đến công ty lần nữa vào ngày thứ hai. Người chấm thi nhìn ông ta rồi hỏi: “Ông là ông Lý phải không?” “Vâng, tôi là Lý” ông ta trả lời. Người chấm thi dẫn ông ta vào để làm cuộc thi thứ hai. Vào lúc ấy, có một sự hiểu nhầm giữa người xin việc và người chấm thi; cả hai đều xem người dự thi chính là người đã đến ngày hôm trước. Ông ta vẫn là ông Lý; con người hay nhân vật thì không thay đổi, và nhân dạng cũng không thay đổi. Yếu tố không thay đổi và tồn tại này là yếu tố cấu tạo đầu tiên và quan trọng nhất của cái được cho là ngã. Một sự nghiên cứu kỹ lưỡng ngắn gọn sẽ tức thời phơi bày tính hư giả của tin tưởng này. Trong 24 giờ, rất nhiều sự vật đã bị thay đổi. Tóc, lông mày, móng tay v.v... của ông Lý tất cả đều đã dài hơn một chút so với ngày hôm trước; ông ta đã già hơn một ngày... Khả năng tinh thần và điều kiện thân xác cả hai đều cũng bị thay đổi đến một mức độ nào đó, mặc dù những thay đổi này là rất không đáng kể và không có ý nghĩa gì lắm đối với một cái nhìn thông dụng. Tuy vậy, nó là một sự thay đổi lớn lao đối với cái nhìn của một vi trùng trong ruột của ông ta.

Một thằng con trai dữ tợn 19 tuổi đã giết 5 người và trốn ra nước ngoài, 40 năm trở về nước. Lúc bây giờ, y đã mất một chân, một tay và cả một con mắt nữa. Y đã sói đầu và có nước da bạch tạng vì bị nhiễm một căn bệnh tại một nơi nào đó ở nước ngoài. Tâm trạng và toàn bộ cá tính của y cũng đã thay đổi. Y đã trở thành một người rất ổn định, khôn ngoan và ngay cả là tốt bụng nữa. Nếu ta đặt kẻ giết người bạo mạng 19 tuổi

(1) Định nghĩa này dựa trên Bản dịch Thành Duy Thức Luận của Huyền Trang, xem Taisho 1585, trang 1 – 5.

và cái ông già què quặt đáng thương nầy ngồi sát bên nhau, thì không ai có thể nói rằng hai người chỉ là một người. Nhưng lúc ấy y bị luật pháp bắt và sau một cuộc điều tra dai dẳng và khó khăn, y bị nhận diện đúng là kẻ giết người và bị kết án tử hình, bất kể những thay đổi hoàn toàn thân xác và tinh thần vốn đã xảy ra trong khoảng thời gian 40 năm. Luật pháp không quan tâm đến việc xác định một bản ngã bất biến theo ý nghĩa bản thể học nghiêm chỉnh nhất; điều quan tâm chính yếu của nó là tính hợp pháp trong một ý nghĩa thực dụng và xã hội học. Nhưng Phật giáo sẽ không để cho vấn đề nầy được giải quyết theo cách thông thường có khuynh hướng dễ dãi nầy. Trong chừng mực mà Phật giáo có liên quan đến vấn đề của việc thật sự nhận diện cái ngã bất biến vẫn còn chưa giải quyết, bởi vì chúng ta không thể tìm thấy một yếu tố đơn lẻ nào vốn có thể nghiêm ngặt được xem như là vẫn tồn tại bất biến. Ngay cả những dấu vân tay của người đàn ông nầy cũng đã thay đổi phần nào. Những dấu vân tay của đứa bé mới sanh ra thì kích cỡ nhỏ hơn rất nhiều so với những dấu vân tay của một người lớn mà sau này bé sẽ trở thành, mặc dù kiểu mẫu cơ bản của chúng “hiển nhiên” vẫn giống nhau. Vì thế, Phật giáo lập luận rằng bản ngã, cái yếu tố được cho là bất biến và vĩnh hằng bên trong chúng ta, chỉ là một ảo tưởng được phóng hiện bởi một tâm thức rối loạn mà thôi.

Vài độc giả sẽ tức thời nêu lên một phản bác và nói: có thể cho là đúng rằng không có một điều nào như là một bản ngã bất biến như thế, nhưng còn cái bản ngã luôn thay đổi thì sao? Đường như thể khái niệm về một bản ngã luôn thay đổi, được chấp nhận bởi cảm quan thông thường, có thể giải quyết tất cả vấn đề vừa nêu trên. Nhưng một bản ngã luôn thay đổi là một mâu thuẫn trong ngôn ngữ, bởi vì chúng ta không hề có một lý lẽ vững chắc nào để giới hạn sự thay đổi nầy vào những khoảng thời gian xác định; nghĩa là: nó vẫn bất biến hay không thay đổi trong một khoảng thời gian và sau đó thay đổi. Điều nầy cũng ngụ ý rằng chúng ta có hai loại ngã, một thì thay đổi và một thì không. Ngoài ra theo định nghĩa, thay đổi có nghĩa là sự

sanh khởi của một cái gì đó mới vào vị trí của một cái gì đó cũ vốn đã biến mất rồi. Ý nghĩa cố hữu của sự thay đổi ngụ ý sự mất đi thể tính vốn không tương hợp với khái niệm về ngã. Trong cuộc sống thực tiễn thông thường, chúng ta phớt lờ thành phần thay đổi mà chỉ chú trọng thành phần bất biến của chuỗi bản ngã bất biến và hợp nhất. Trên thực tế, chuỗi bản ngã này không những thay đổi không ngừng mà còn thay đổi từng chốc một và không hề có một tự tính cố định vững chắc nào có thể tìm thấy được trong đó.

Yếu tố thứ hai tạo thành định nghĩa về ngã của chúng ta là quan niệm về ngã như là một đơn vị bất khả phân chia. Nói cách khác, ngã phải là hợp nhất, nhất thể - một đơn vị đơn nhất, tinh thuần và không pha trộn. Nếu có nhiều cái ngã, thì ý nghĩa về ngã có thể bị đánh mất. Bạn đơn giản là không thể có nhiều cái ngã, phải không? Hãy suy nghĩ về một người đã bị kết tội oan về tội sát nhân và bị kết án tử hình vì hành vi phạm tội đó. Giả sử rằng anh ta xoay sở trốn thoát và truy tìm tên tội phạm giết người thật sự khắp mọi nơi trong nước. Là kẻ trốn tù, anh ta phải thay đổi tên họ và nghề nghiệp thường xuyên, và pháp luật thì không ngớt truy nã anh ta. Mặc dù anh ta mang hàng trăm tên, nhưng bản ngã và đặc tính nhận dạng thật sự của anh ta vẫn y nguyên. Anh ta đơn giản là không thể có nhiều cái ngã được! Anh ta có thể thay đổi tên họ, nghề nghiệp, hình dáng và đôi lúc ngay cả thái độ và cá tính nữa, nhưng tất cả những điều này sẽ không thay đổi được cái sự thật rằng anh ta vẫn là người đàn ông đầu tiên trước kia. Anh ta nghĩ như vậy và mọi người khác đều biết điều này, bởi vì chỉ có một yếu tố đơn lẻ, tinh thuần và không pha trộn vốn vẫn không đổi bất chấp những đổi thay càn quét bên ngoài. Do đó, ngã ắt phải là một thực thể đơn nhất chứ không phải nhiều. Phật giáo thừa nhận rằng điều này là hoàn toàn đúng ở mức độ cảm nhận thông thường, và không hề có lý lẽ gì để chống lại nó. Nhưng ở một cấp độ cao hơn, khi nghiêm túc đào sâu vào trong ý tưởng về ngã này, chúng ta sẽ thấy rằng cái ngã theo cảm nhận thông thường là một ảo tưởng, một sự chấp

thủ vào một ý tưởng rối loạn, và là nguồn gốc của hết thảy mọi khổ đau và phiền muộn.

Nhìn ngó bản ngã như là một nhất thể thì hoặc ngụ ý rằng nó là một đơn tử cơ bản và không thể phân chia được và không hề chứa những thành phần cấu tạo bên trong, hoặc ngụ ý một nguyên thể vốn bao gồm những thành phần cấu tạo. Trong trường hợp của chúng quen hay cá tính chia cắt, thì người bị bệnh thái nhân cách không còn duy trì bản ngã thực của y như là một nguyên thể nữa. Y đã trải qua một tiến trình “phân tán”. Những người bình thường tin rằng ngay cả trong điều kiện của bệnh tâm thần phân liệt, thì bản ngã toàn nguyên thật sự vẫn có mặt, chỉ tạm thời bị mờ nhạt. Khi sự rối loạn tâm thần được trị lành, thì người bệnh sẽ lấy lại được bản ngã của mình. Phật giáo cho rằng hoặc ngã là một đơn tử cơ bản, hoặc nó là một nguyên thể. Sự khó khăn của tính thay đổi từng chốc và của sự quy định cấu trúc cùng môi trường vẫn là không thể vượt qua được để ảnh hưởng đến một bản ngã bất biến và nhất thể.

Để phá vỡ ảo tưởng về một thực thể tồn tại này, Phật giáo đưa ra một sự phân tích cẩn trọng về những yếu tố hình thành nên cái gọi là ngã. Cái ngã hợp nhất bị đập vỡ ra thành ngũ uẩn, thập nhị xứ, thập bát giới và thậm chí thành 94 pháp⁽¹⁾.

Tất cả những lời bình phẩm công phu này, vốn làm cho một số văn học Phật giáo (ví dụ hệ thống A tỳ đạt ma chẳng hạn) trở nên cực kỳ cứng nhắc và không hấp dẫn, đã được định hướng về một mục đích, đó là phá vỡ cái toàn thể hợp nhất của bản ngã được nâng niu yêu quý. Trong cùng một cách rất giống nhau, sự phá vỡ nguyên tử, vốn trước kia được xem là một đơn vị không thể phân chia, giờ đây đã là một thao tác thường lệ. Chúng ta biết rằng một năng lực vô cùng to lớn được đòi hỏi để kết hợp giữ gìn những phần nhỏ nhất lại với nhau bên trong nguyên tử, và nếu không có năng lực kết hợp vô cùng lớn lao

(1) 100 pháp của Duy Thức Tông có thể cho là một công cụ khác để đập vỡ quan niệm về “Ngã”. Ngoại trừ 6 vô vi pháp, 94 pháp kia có thể hoặc trực tiếp quy cho “Ngã”, hoặc cho những yếu tố kết hợp của nó. Xem *Essentials of Buddhist Philosophy* của Takakusu, trang 94 XA.

này thì không có nguyên tử nào có thể tồn tại. Giống với điều này là trường hợp của bản ngã; nó không phải là không thể phân chia và không phải là đơn tử, mà là một phức hợp thống nhất của nhiều yếu tố khác nhau. Để duy trì cái ngã thống nhất này cũng đòi hỏi một năng lực khổng lồ, tức sự chấp thủ. Do đó, buông xả lực kết hợp của ngã chấp sẽ giải phóng năng lực tiềm tàng to lớn vô cùng ở bên trong và điều này hình thành cái mà Phật giáo gọi là Giác ngộ và Giải thoát.

Yếu tố chủ yếu thứ ba trong định nghĩa của chúng ta về ngã rằng nó có tính tự tại, vốn ngụ ý sự tự do, độc lập và ý chí. Rõ ràng là khái niệm về ngã ắt phải bao gồm tính chất tự tại, ví dụ: nếu ta làm một việc gì đó không tốt đối với bạn ta, khi ta say rượu, ta có thể xin lỗi người bạn và nói “Tôi thành thật xin lỗi, nhưng tôi đã không phải là ‘chính tôi’ ngày hôm đó”. Nếu ta phạm sai lầm về đạo đức do ảnh hưởng của một cú sốc hay sự nhiễu loạn tinh thần, thì ta có khả năng nhận được sự quan tâm khoan dung hơn là bình thường, bởi vì ta được xem như là “đã không thực sự là chính mình” - nghĩa là ta đã bị tước đoạt đi tính tự tại (tự do ý chí).

Hãy xem xét cảnh làm thủ tục tuyển quân của một trung sĩ ngạo nghễ đang gọi những tân binh quân dịch. Những người lính trẻ được ra lệnh phải bỏ hết thường phục, cắt tóc ngắn, và mặc đồng phục mới. Khi tất cả mọi việc này đã xong, họ được đưa đến một cái sân ngoài trời và vị trung sĩ hách dịch đầy kiêu căng và quả quyết nói lớn với những người lính trẻ, “giờ thì tất cả các bạn đã thuộc về tôi!”. Bất cứ ai đang mặc hay đã mặc quân phục đều hiểu rõ giá trị những mặt tự tại của ngã. Nghiêm chỉnh mà nói thì một người lính không thể được cho là có một cái “Ngã” hoàn toàn, bởi vì anh không còn hoàn toàn tự tại nữa.

Nếu Phật giáo bác bỏ sự hiện hữu tồn tại của bản ngã, thì có phải điều này có nghĩa rằng nó cũng từ chối người tạo ra những quyết định sống còn và tự tại mà chúng ta thường gọi là ngã hay ý chí không? Giống như những câu hỏi khác, câu hỏi này ắt phải được trả lời từ hai quan điểm khác nhau. Ở cấp

độ cảm nhận thông thường, Phật giáo không hề có tranh cãi gì với xác tính tồn tại của ngã, vốn dĩ nhiên là bao gồm cả người tạo ra quyết định tự tại. Chính chỉ từ quan điểm của Chân đế và giải thoát mà ngã mới bị phủ nhận. Giờ thì nếu chúng ta bước thêm một bước xa hơn và hỏi: “Nếu từ quan điểm của Chân đế, Phật giáo đã phủ nhận ý tưởng về một bản ngã vĩnh hằng và hợp nhất; thì có phải điều này ngụ ý rằng nó cũng phủ nhận cái ngã - cái người tạo ra quyết định tự tại không?” Câu trả lời dường như là khẳng định. Nhưng theo sự hiểu biết rất ráo của tôi thì Phật giáo, cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa, đều không nói về điểm này một cách tỉ mỉ để đạt đến một kết luận rõ ràng và làm thỏa mãn. Vấn đề bản ngã tự tại quả là vấn đề về ý chí tự do, và nó thiết yếu có liên quan đến vấn đề nhân quả và thuyết định mệnh. Theo truyền thống Tây phương, vấn đề ý chí tự do có lẽ đã, đang và sẽ luôn là một đề tài tranh cãi và được nghiên cứu kỹ càng. Các triết gia đã đau đầu về vấn đề này với mọi chi tiết của nó, và dường như vẫn không hề có một phán đoán có tính thuyết phục nào được đưa ra cho tới lúc này. Thật là đáng ngạc nhiên mà nhớ rằng những triết gia Phật giáo có tầm cỡ cao cấp như Long Thọ, Thế Thân, Nguyệt Xứng (Chandrakirti), và Pháp Tạng tất cả đều đã phớt lờ vấn đề quan trọng này. Dường như các ngài chỉ đã theo sự phán định thuộc cảm nhận thông thường và cho là dĩ nhiên rằng theo tục đế, chúng ta thật sự có ý chí tự do. Không hề có luận giải cận kề nào về vấn đề định mệnh thuyết và ý chí tự do đã, đang, và sẽ được theo đuổi. Vấn đề này đã bị xao nhãng phớt lờ có lẽ là vì sự kiện rằng những triết gia Phật giáo đã quan tâm đến những vấn đề quan trọng và đáng quan tâm khác. Xét cho cùng thì như một đạo gia minh triết có lần đã nói: “Ta đã tạo ra vấn đề của mình bằng cách đào xới vào trong một cái gì mà ta có thể bỏ qua”.

Ở đây ý định của tôi không phải là đào sâu vào vấn đề làm lạc hướng về ý chí tự do. Tuy vậy, có thể nói một cách chắc chắn rằng Phật giáo không thừa nhận sự kiện ý chí tự do, bởi vì tất cả chúng ta đều chứng kiến nó như một kinh nghiệm trực

tiếp và tức thời. Hơn nữa, ý chí tự do là một điều cực kỳ hiếm thấy. Trong phần lớn các trường hợp, hành động và phán đoán của chúng ta đều bị tiền định. Ý chí tự do chỉ là một ánh lửa nhỏ nhoi trong bóng tối của định mệnh, tuy thế ánh lửa nhỏ nhoi này, thường tự hiển hiện trong tiếng kêu của một tiếng “Không” nổi loạn chống lại bất cứ cái gì làm cản trở dòng lưu chuyển của nó, lại là hạt giống nảy mầm và cuối cùng rồi sẽ cách mạng cuộc sống và thế giới của ta.

Sau xem xét ngắn gọn này về giáo lý Vô ngã của Phật giáo nền tảng, giờ thì chúng ta có thể trở lại luận giải về Tánh Không của Tự Ngã (Vô ngã tính) hay Tự tính (Vô tự tính). Tự Tính, như chúng ta đã đề cập ở trước, biểu thị một thực thể tự đầy đủ và tự tồn tại; nó gợi lên những tính chất độc lập, xác định và bất khả phân chia. Ngoại trừ yếu tố của tính tự tại, định nghĩa này hầu như giống với định nghĩa mà chúng ta đã gán cho ngã. Sự khác biệt giữa Vô Tự Tính của Đại Thừa và Vô ngã của Tiểu Thừa nằm ở sự kiện rằng Vô Tự Tính ngụ ý một phạm vi rộng hơn - tất cả các pháp đều không có Tự tính (tự ngã); còn Vô ngã chỉ hạn hẹp nó vào Tánh Không của bản ngã cá nhân.

Tư tưởng chủ đạo của triết học Tánh Không là: Tất cả các pháp đều được sanh ra theo nguyên lý nhân duyên hay lý duyên khởi, do đó chúng không có Tự tính. Hãy lấy việc hôn phối làm ví dụ: cần phải có ít nhất hai người mới tạo nên mối tương giao này; do đó, nó là một sản phẩm của sự duyên khởi, vốn ngụ ý rằng tất cả mọi thứ trên thế gian này đều là một cấu trúc tương đối và là một phức hợp vận hành. Không hề có những thực thể độc lập và bất biến nào cả. Cái được gọi là một vật thể đơn lẻ, chẳng hạn một căn nhà, một con người, một viên sỏi, một phân tử hay ngay cả một nguyên tử, vốn chỉ là một cách thiết thực cho việc diễn tả một cái gì đó cho một mục đích thực tiễn nào đó. Trên thực tế, mỗi đơn vị và mọi đơn vị của tất cả những thứ này đều là một phức hợp hoạt động và là một cấu trúc tương đối được sanh ra bởi sự kết hợp và sự tùy thuộc lẫn nhau của nhiều yếu tố khác nhau. Các pháp

không hiện hữu tồn tại, chỉ có các biến cố hiện hữu tồn tại nhất thời trong những điều kiện tương đối. Một thực thể bất khả phân chia và tự tồn tại hay Tự tính hay tự ngã đơn giản là không hề có.

Trong cuộc sống, chúng ta đã kinh nghiệm cái sự kiện này: một sự vật hay một sự kiện có thể được sản sanh ra chỉ khi nào tất cả những điều kiện hay yếu tố đòi hỏi được đầy đủ hoàn toàn. Sự thiếu hụt của bất kỳ một yếu tố đơn lẻ nào cũng nhất thiết sẽ làm hãm lại sự sản sanh này. Sự thiếu một con vít hay một cái răng cũng sẽ làm cho một chiếc đồng hồ ngưng chạy; sự thiếu năng lực thân xác, thiếu huấn luyện hợp lý, thiếu sáng kiến thi đua hay thiếu thắng bằng tinh thần sẽ làm cho ta không thể là một vận động viên hàng đầu được. Điều này giải thích một mặt khác của lý duyên khởi vốn chủ trương rằng: A là A, không phải bởi vì A có một tự ngã hay tự tính của riêng nó, mà bởi vì B, C, D, E... khiến nó như vậy.

Không phải bởi vì Hitler có tài năng hay thông minh phi thường mà dân chúng Đức vào thập niên 1930 lọt vào tay của ông ta và bị đẩy sâu vào những hành động tàn bạo tự hủy diệt của ông ta. Điều này xảy ra do nhiều yếu tố: cuộc khủng hoảng kinh tế của Đức quốc thời tiền chiến tranh, sự bất công của hiệp ước Versailles, sự vỡ mộng và nản lòng của dân chúng Đức, và còn nhiều yếu tố khác nữa, tất cả đã đóng góp vào cho việc nổi lên của Hitler. Nguyên lý này: A là A, không phải bởi vì A có tự tính, mà bởi vì một sự kết hợp của nhiều yếu tố khác nhau đã làm ra như vậy, vốn có thể áp dụng cho mọi sự vật, sự việc trong thế giới hiện tượng.

Theo định nghĩa, Tự tính là một thực thể tự tồn tại, nhưng trên thực tế không hề có thực thể nào như thế cả, mà chỉ có những cấu trúc và biến cố (sự kiện). Nguyên lý này dường như giờ đây đã được chứng minh qua một thời gian rồi trong cả hai lãnh vực khoa học tự nhiên và xã hội. Sau đây là vài ví dụ đơn giản. Sức mạnh của một quân đội chiến đấu không nhất thiết tùy thuộc vào những thực thể cấu thành (hay những chất liệu) của nó. Sự triển khai nhiều yếu tố chiến đấu khác nhau hay tính

biến đổi nhanh chóng, sự huấn luyện, sự kết hợp và v.v... tất cả đều là thiết yếu cả. Do đó, sức mạnh thực sự của một quân đội cốt ở các bố trí cấu trúc, chứ không phải là chỉ riêng những thực thể vật chất mà thôi. Một cái mũi và miệng đẹp và một đôi mắt quyến rũ, nếu đặt ở những vị trí không thích hợp hay “bị cấu trúc sai lệch” có thể sẽ làm cho một khuôn mặt cực kỳ xấu xí. Điều này minh họa nguyên lý của chúng ta rằng: nếu không có cấu trúc hợp lý, thì duy chỉ các yếu tố thô sẽ kết quả không có ý nghĩa gì. Bảy nốt nhạc cấu tạo thành những yếu tố cơ bản của tất cả mọi nhạc điệu trầm bổng du dương; nhưng những gì khiến cho những nhạc điệu trầm bổng du dương khác nhau vốn không phải là bảy nốt nhạc này, mà là cách sắp xếp hay cấu trúc của chúng.

Cách rõ ràng nhất để chỉ ra rằng tất cả các pháp đều Vô tự tính là phải tỏ ra rằng chúng không hề có bản chất dứt khoát không thay đổi hay không hề có tính xác định. Không gì có thể thực sự hiện hữu tồn tại nếu nó không xác định hay không rõ ràng dứt khoát. Tính bất định không những khiến cho đặc tính cá biệt không thể khả hữu được, mà theo định nghĩa, nó còn làm vô hiệu chính cái khái niệm về tự ngã. Nếu chúng ta có thể chỉ rõ ra rằng tất cả các pháp đều là bất định hay không rõ ràng dứt khoát, thì chúng ta có lẽ đã hoàn tất công việc xác nhận rằng chúng vốn là vô tự ngã. Theo thuật ngữ Phật học, đây là Vô Tự Tính (Svabhāva-Sūnyatā) - Tánh Không của Tự Ngã hay Tánh Không của Tự Tính.

Để hiểu rõ tính bất định của tất cả pháp, một khảo sát ngắn gọn có lẽ sẽ hữu ích. Một vật thể được quan sát từ những vị trí khác nhau sẽ phô bày những hình dạng khác nhau. Một người có thể đồng thời bị thù ghét bởi những kẻ thù của y và được thương yêu bởi vợ y, được kính trọng bởi con cái y, và bị phớt lờ bởi chim chóc và thú vật. Một bản nhạc giao hưởng của Beethoven có thể được tán thưởng như là một bản nhạc tuyệt vời của buổi trình diễn âm nhạc, hoặc bị khinh miệt bởi một người dốt âm nhạc coi đó chỉ là những tiếng ồn ào vô nghĩa và làm căng vỡ thần kinh. Trong lãnh vực hạ nguyên tử, chúng ta

đã chứng kiến những hiện tượng của tính bất định; nghĩa là, vật chất có thể vừa giống như hạt vừa giống như sóng, hay nói chính xác hơn: tính chất như hạt và tính chất như sóng của vật chất, cả hai đều không thể đo lường một cách chính xác (hay với một sự chính xác hoàn toàn theo ý muốn) vào cùng một lúc. Một chiếc hộp cân nặng 8 pao (1 pound = 45gram) chỉ khi nào nó được đo lường trên mặt đất; nó có thể hầu như không trọng lượng nếu nó được cân ở trong một vệ tinh đang bay trong quỹ đạo. Những gì chúng ta thấy trong những ví dụ này tất cả đều nhắm vào một thực kiện: không có gì sở hữu một tính chất dứt khoát không thay đổi. Tất cả các pháp đều bất định; các pháp là như thế như thế chỉ trong sự tương quan liên hệ với cái này cái nọ trong một khung qui chiếu cá biệt. Tính xác định của chúng được tìm thấy chỉ trong các giới hạn của những điều kiện nào đó và bên trong những cảnh giới tùy tiện nào đó. Thực kiện của tính chất bất định cũng được gọi là tính thay đổi - X là X chỉ trong sự tương quan với Y trong những điều kiện nào đó.

Một điểm quan trọng cần nhớ ở đây là: khi chúng ta nói rằng "không có" một tính chất dứt khoát không thay đổi, thì chúng ta đang nói từ cái nhìn của Chân đế. Chúng ta không có tranh cãi gì với thực kiện rằng Henry Ford chắc chắn dứt khoát là một người giàu có, rằng nước chắc chắn dứt khoát là H_2O và rằng mặt trời chắc chắn dứt khoát là sẽ mọc mỗi buổi sáng ở hướng Đông. Tất cả những điều này là những chân lý hay sự thật thông thường thực tiễn là từ một quan điểm quy ước (tục đế). Nhưng khi khung quy chiếu bị thay đổi, thì những kết luận khác nhau sẽ sanh ra theo đó; Henry Ford có thể không được xem như là một người giàu có, và mặt trời có thể không mọc ở hướng Đông vào mỗi buổi sáng. Bởi vì các pháp được quan sát từ những cảnh giới khác nhau sẽ trở nên khác nhau và ngay cả còn có thể có vẻ mâu thuẫn với nhau nữa, như trong trường hợp tính chất sóng và hạt của vật chất trong hiện tượng lưỡng tử, cho nên chúng ta có thể kết luận rằng từ quan điểm của Chân đế tất cả các pháp đều bất định, không rõ ràng dứt khoát và không có một tự ngã hay tự tính.

Ở đây độc giả có thể hỏi rằng chúng tôi muốn nói gì với “chân lý cao hơn” (Chân đế) và cái được gọi là Chân đế này đề cập đến cái gì. Với Chân đế, chúng tôi muốn nói đến một sự quan sát vốn không bị ràng buộc bởi bất cứ một cảnh giới hay một khung quy chiếu cá biệt nào; nó vượt lên trên tất cả mọi khung quy chiếu và tất cả mọi vị thế quan sát. Nó là một lối tiếp cận hữu cơ và thuộc về Tánh Không, vốn tự do giải thoát khỏi những ràng buộc của tính cá biệt đặc thù và những thiên kiến. Lối tiếp cận hữu cơ này cũng là lối tiếp cận Viên dung của Triết học Hoa Nghiêm. Chúng ta sẽ luận giải thêm về điều này ở phần kế tiếp, nhưng cũng thật là thích hợp để chỉ ra ở đây rằng lối tiếp cận viên dung này có nền tảng của nó trong Vô Tự Tính, vì nếu có một tự tính hay tự ngã bất cứ loại nào, thì sự quan sát Viên dung (viên quán hay viên kiến) sẽ không thể nào khả hữu được.

Một khía cạnh khác của Vô Tự Tính sẽ được khám phá khi chúng ta cố gắng để thấu hiểu nó với một lối tiếp cận ngược lại bằng cách đặt câu hỏi: “Nếu tất cả các pháp đều thật sự sở hữu một tự tính thì khi ấy cái gì sẽ xảy ra?” Câu trả lời là: Trong trường hợp đó, thì có lẽ không thể nào khả hữu cho bất cứ một loại thay đổi nào xảy ra được cả.

Tự ngã hay Tự Tính theo định nghĩa thì hoàn toàn trái ngược với Vô Thường và biến đổi. Vì vậy, có lẽ sẽ không hề có bất cứ một sự sản sinh nào thuộc bất cứ loại nào cả; sự biến hóa có lẽ sẽ bị làm cho không khả hữu được, và tất cả mọi nỗ lực gắng công có lẽ sẽ trở nên vô ích. Sự chấp nhận tự tính hay tự ngã sẽ tương đương với sự khước từ thực tại của thế giới hiện tượng vốn hiển hiện tất cả mọi thứ thay đổi biến hóa: tiến bộ và thoái bộ, sanh và diệt, thăng và trầm. Vì thế, sau đây là lời tuyên bố của Long Thọ:

Bởi vì có Tánh Không,
Tất cả pháp được thành.
Nếu không có Tánh Không,
Nhất thiết pháp không thành.

Những gì chúng tôi vừa nói nghe có vẻ rất kỳ lạ. “Bởi vì tất cả pháp đều là Không nơi tự ngã của chúng cho nên chúng mới có thể hiện hữu tồn tại. Nếu chúng có một tự ngã, thì không pháp nào có thể hiện hữu tồn tại được”. Thoạt nhìn qua thì điều này nghe có vẻ phi lý, nhưng khi có một sự suy ngẫm nào đó sẽ cho chúng ta tin tưởng cái chân lý và ý nghĩa của nó. Parmenides có lẽ đã không thừa nhận phi hiện thể, do đó, ông ta cũng không thể chấp nhận sự thay đổi. Một lý lẽ ngược lại được đưa ra trong trường hợp của giáo lý Vô Ngã. Người ta thường tán thành cái đức tin rất được ưa thích rằng sự phủ nhận tự ngã, bản ngã thường tồn hay linh hồn, có thể sẽ làm đổ vỡ giáo lý cơ bản của Phật giáo. Nếu không có một linh hồn thường tồn, thì làm thế nào tính hiệu quả của nghiệp báo có thể hình thành được chứ? Nếu không có một cái ngã nào để nhận kết quả thì có lợi ích gì để thực hiện bất kỳ một nỗ lực tâm linh nào chứ? Sự thật thì giáo lý Vô Ngã không hề mâu thuẫn với những thực kiện hơn là giáo lý về Bản Ngã vĩnh hằng. Ngã, được xem như là một thực thể thường hằng có một bản chất đồng dạng không thể thay đổi được, vốn không thể tiếp thu được đối với bất kỳ một hình thức thay đổi nào; nó sẽ tự động làm cho nghiệp báo, tiến bộ và thay đổi không thể khả hữu được. Chính xác bởi vì sự khó khăn này mà Đức Phật đã từ chối chấp nhận một bản ngã thường hằng và đề xướng giáo lý Vô Ngã. Đúng là bởi vì chân lý Vô Ngã này mà nghiệp báo, thay đổi và thành tựu tâm linh mới làm cho có thể khả hữu được.

Điều này nhắc chúng ta nhớ lại ẩn dụ về zerô đã được bàn luận ở trước. Bởi vì zerô (không) không chứa đựng gì cả, nên nó có thể bao hàm bất cứ điều gì. Ví dụ: khi chúng ta nói rằng một người đàn ông có tiền trị giá đến sáu con số – 000.000\$ – chúng ta không đang cam kết một số đếm chính xác về tài khoản ngân hàng của người đó. Tổng số của con số, biểu trưng bằng sáu số zerô, vốn rất là linh động, cực kỳ “vô ngã tính” ngõ hầu bất kỳ con số chính xác nào cũng có thể được thế vào sau đó – như là 863.245\$ chẳng hạn. Bởi vì zerô là phi

hiện thể (hoặc không có tự thể) cho nên nó có rất nhiều những khả tính. Do đó, Tánh Không của Phật giáo không hủy diệt hay đánh đổ các pháp, mà trái lại nó còn thành lập tất cả pháp. Tất cả những gì nó hủy diệt là sự chấp thủ và luyến ái của con người.

NGÃ TÍNH TRONG LỄ THỐI TƯ DUY CỦA CON NGƯỜI

Để hiểu được Ngã tính và những ngụ nghĩa của nó, có lẽ rất hữu ích cần phải nghiên cứu về lễ thối tư duy của Ngã tính vốn tạo ra đặc tính cho tâm thức của con người. Lễ thối tư duy có tính chất Ngã tính được diễn hình trong việc coi một hành động hay một biến cố như là một thực thể cố định. Ví dụ một câu hỏi như là: “Cái gì sẽ xảy ra cho năm tay của tôi khi tôi xò các ngón tay ra?” sẽ tức thời khiến chúng ta ghi nhận rằng “năm tay biểu hiện sự tồn tại” không đại diện cho một thực thể mà cho một hành động ngầm, một sự kiện. Lễ thối tư duy Ngã tính của chúng ta đã tiền quy định chúng ta phải coi năm tay như là một thực thể độc lập và hợp nhất vốn thực ra là một hành động kết cấu được cùng phát sinh bởi sự liên hệ hỗ tương của các ngón tay, lòng bàn tay, sự căng cơ bắp và v.v.... Lễ thối tư duy Ngã tính thì xem các pháp như là độc lập tồn tại, nhất thể, tĩnh tại và cố định; còn lối tư duy “Vô Ngã” thì có thể xem chúng như là tương duyên, kết cấu, năng động và hay thay đổi. Lễ thối tư duy Ngã tính thì bị ràng buộc, bám trụ, chấp trước và bị hạn chế rõ ràng; còn lối tư duy “Vô Ngã” thì tự do và rộng mở đón chào hết thảy mọi khả tính vô cùng tận. Bảng I sẽ kết hợp những điểm đối lập này giữa hai lối tư duy.

Bảng 1: HAI LỐI TƯ DUY

The Svabhàva Way (Lối tư duy hữu ngã)	The Nihsvabhàva Way (Lối tư duy vô ngã)
Độc lập	Tương quan tương duyên
Nhất thể	Kết cấu
Tĩnh tại	Năng động
Cố định	Hay thay đổi
Ràng buộc	Tự do
Thực thể	Biến cố và hành động
Hạn chế rõ ràng	Vô lượng khả tính
Chấp thủ và tham ái	Giải thoát và vô tham
Hiện thể	Phi hiện thể
Định tính (thatness)	Bất định tính (Whatness) ⁽¹⁾

Một song hành với lối tư duy vô ngã tính được tìm thấy trong Ngữ nghĩa học tổng quát của Korzybski. Theo tôi, lối tiếp cận “phi Aristotle” của ông thì rất gần với giáo lý Vô ngã tính hay Vô tự tính. Để tránh những gì ông gọi là lối tư duy Aristotle “chủ quan hóa”, Hayakawa một môn đệ của Korzybski đã đề nghị vài quy tắc phải theo⁽²⁾. Quy tắc đầu tiên là chỉ rõ bằng dấu hiệu. Bởi vì lối tư duy ngã tính bẩm sinh của chúng ta mà một số tên gọi nào đó có khuynh hướng nêu lên những ý kiến dứt khoát và cố định về những đối tượng được đặt tên – người Hippy, người Do Thái, người Cộng Sản, sự tự động hóa và v.v... Để tránh những ý kiến cố định và có tính chất phe phái mà các từ này có khuynh hướng mang theo, chúng ta nên chỉ rõ chúng bằng dấu hiệu: Nhóm Hippy₁, nhóm người Hippy₂, nhóm người Hippy₃, nhóm người Cộng sản₁, nhóm người Cộng sản₂. Điều

(1) Đây là dịch theo ngữ cảnh. Phần sau chúng ta sẽ thấy thatness = suchness. Nhưng một vật (pháp) được nhìn bởi cái nhìn hữu ngã thì là định tính của chấp thủ, còn được nhìn bởi cái nhìn Vô ngã thì là định tính của thực tướng như như vốn định mà bất định (DG).

(2) Xem Language. Meaning and Maturity của Hayakawa trang 28-29.

này nhắc cho chúng ta nhớ rằng không phải tất cả những người Hippy và những người Cộng sản đều giống nhau. Sự giống nhau vốn khiến chúng được xếp vào một tên gọi không nên làm lu mờ đi tính đa dạng cá biệt của chúng. Quy tắc thứ hai là sử dụng những ngày tháng niên đại. Tất cả pháp đều liên tục thay đổi, nhưng bởi vì những ý tưởng và đức tin của con người không thay đổi theo cùng một tốc độ, nên ngôn từ và tên gọi cũng có thể không biểu thị chính xác thực tế đang đề cập. Do đó, chúng ta nên ghi niên hiệu các từ ngữ: Mao Trạch Đông₁₉₃₆; Mao Trạch Đông₁₉₅₈; Mao Trạch Đông₁₉₆₈; USA₁₈₆₈; USA₁₉₆₈; thu nhập hàng năm_{trước 15 tháng 4}; thu nhập hàng năm_{sau 15 tháng 4}; và v.v.... Một quy tắc khác là sử dụng dấu gạch nối. Bởi vì lối tư duy hữu ngã có khuynh hướng cô lập những biến cố không thể chia tách và quan hệ hỗ tương thành những thực thể tách biệt, cho nên chúng ta nên sử dụng những dấu gạch nối: thời-không (thời gian và không gian) tâm-sinh-lý, sinh-hóa (sinh vật và hóa học) khoa địa-vật-lý, thể-tướng (bản thể và hiện tượng), và v.v... Bằng cách kết nối hai hay nhiều khái niệm khác nhau với những dấu gạch nối, chúng ta có thể thấy ngay lập tức những yếu tố cấu thành của thực tại theo một cách có hệ thống và tổng thể, do vậy tránh được cách hình dung sai lầm cố hữu về những khái niệm hữu ngã. Còn nhiều quy tắc hơn nữa được đề nghị bởi Korzybski, nhưng ba quy tắc này cũng đủ làm cho sự song hành trở nên rõ ràng và sáng tỏ.

Lề thói tư duy hữu ngã phổ biến và dường như không tài nào có thể tránh khỏi nó được trước khi ta đạt được Tuệ giác Bát Nhã của Giác ngộ Bồ đề, bởi vì mỗi một và mọi khái niệm mà con người suy nghĩ đều ràng buộc bởi ngã tính. Chính cái đức tin của chúng ta rằng một khái niệm, đặc biệt là một khái niệm tốt, không nên lập lờ nước đôi hay mờ mịt không rõ ràng; nó nên rõ ràng và dứt khoát như đã được minh họa bằng thí dụ bởi ngôn ngữ chính xác của khoa học và luật pháp. Một thí dụ nhỏ: từ “xe đạp” biểu thị một chiếc xe có 2 bánh chứ không 3 hay 4 bánh; nó vốn rõ ràng và dứt khoát. Nhưng vì chính lý do này mà nó cũng cố định, độc hữu và bị ràng buộc bởi ngã tính

hay hữu ngã. Ngay chính giây phút đầu tiên khi mà từ xe đạp hiện lên lơ mờ trong tâm trí ta, nó truyền tải chỉ một hình ảnh cố định về vật thể đó. Nó không hiển bày chút gì về bản chất vô tự tính của nó cả! Nếu ta lập dị đủ, thì dĩ nhiên là ta có thể vào giây phút thứ hai, thứ ba và những giây phút tiếp theo sẽ thêm vào những chú giải như là một sự bổ sung: “Cẩn thận! Xe đạp không phải là một cái gì nhất thể hay cố định nó là một phức hợp cấu trúc thay đổi từng chốc một...”

Không cần phải nói những chú giải này tự thân chúng cũng bị ràng buộc bởi hữu ngã hay ngã chấp cố hữu, và để làm giảm bớt đi hương vị ngã tính thì những ý tưởng để giải thích thêm cần phải có. Điều này có thể tiếp tục đến vô cùng tận. Điều này nghe có vẻ không cần thiết và ngay cả là ngớ ngẩn nữa, nhưng nó cũng phản ánh thực kiện rằng ngã chấp vốn là thực chất trong mọi tư tưởng của chúng ta. Trong vài tháng đầu tiên ở Mỹ, tôi đã biết được lẽ thói tư duy hữu ngã hoạt dụng như thế nào. Khi tôi muốn mua một ít thức ăn và đồ uống để ăn qua loa, tôi luôn luôn đi qua sáu khu nhà dài cách xa nhà đến một cửa tiệm tạp hóa để mua chúng. Chưa bao giờ tôi chợt nảy ra ý nghĩ rằng những món đó luôn có sẵn trong một cửa hàng được phẩm gần kề bên. Khi từ cửa hàng được phẩm đầu tiên khởi lên trong đầu tôi, nó không gợi lên điều gì ngoài một chỗ để mua được phẩm, và giờ thì chỉ như là một ý nghĩ đến sau tôi mới có thể điều chỉnh khuynh hướng hữu ngã bị giới hạn này bằng những khái niệm chính xác, bằng cách tự nhắc mình rằng ở Mỹ cửa hàng được phẩm thì hầu như tương đương với một cửa hàng tổng hợp. Vì thế khuynh hướng hữu ngã được phô bày một cách rõ ràng nhất trong những giây phút tiên khởi khi mà ý tưởng hiện ra lơ mờ trước tiên. Tuy nhiên, trong những giây phút tiếp theo, nó có khuynh hướng trở nên linh động và uyển chuyển hơn, hướng về một sự định hướng có hệ thống và có thể có tác dụng hơn.

Luận giải về lý lẽ thứ ba (Sắc Túc Thị Không)

Bởi vì thế giới bên ngoài là một kết quả của tổng số toàn thể cộng nghiệp và sự phóng hiện của tâm trí riêng ta, vốn tùy

thuộc vào sự biến diệt, cho nên chúng ta có thể kết luận rằng tất cả các pháp là không.

Lý lẽ này được sử dụng chủ yếu bởi Duy Thức Tông để chứng minh Tánh Không của thế giới hiện tượng vốn được xem như chỉ là một sự phóng hiện của thức tâm con người⁽¹⁾. Chỉ đến Colorado, chúng ta có thể thấy Rocky Mountains (Núi đá), mà không thể thấy nó ở bất cứ nơi nào khác. Theo cảm nhận thông thường thì điều này chứng tỏ sự hiện hữu tồn tại thật sự của Rocky Mountains ở thế giới bên ngoài. Nhưng Duy Thức Học, chủ thuyết Duy Tâm của Phật giáo, tuyên bố rằng từ một cái nhìn cao hơn hay Chân đế thì các dãy núi này, vốn như đang hiện hữu tồn tại (tợ hữu) ở thế giới bên ngoài, lại là một ảo tưởng được phóng hiện bởi thức A lại da và cộng nghiệp của con người. Thực kiện rằng mọi người đều thấy sự hiện hữu tồn tại của một vật thể xác định trong một không gian xác định không có nghĩa là vật thể này thật sự hiện hữu tồn tại, mà chỉ có nghĩa rằng mọi người đều có nghiệp chung như nhau để phóng hiện cùng một hình ảnh trên cùng một nơi chốn. Khi một người nhìn thấy, ngửi và nếm nước uống, thì kinh nghiệm của anh ta khác biệt tận nền tảng so với kinh nghiệm của một con cá. Đối với người thì nước là một cái gì hữu hình và hiện hữu tồn tại một cách xác thực, nhưng cá sống trong nước có thể không bao giờ cảm nhận được sự hiện hữu tồn tại của nước chút nào cả, cũng như con người không cảm thấy sự hiện hữu tồn tại của không khí đứng yên. Truyền thống Phật giáo quả quyết rằng khi một Thiên-chúng nhìn thấy nước chứa trong một cái hồ, thì vị ấy nhìn thấy nó như là rượu tiên chứ không phải là nước; còn khi một ngựa quỳ nhìn thấy nước thì nước sẽ biến thành máu mủ, và nó sẽ trở thành một thứ nước độc hoặc lửa khi được một kẻ ở địa ngục nhìn thấy. Điều này một lần nữa chứng tỏ thực kiện rằng nước không có Tự tính. Bị quy định bởi những nghiệp chung khác nhau, nó có vẻ như là những vật thể

(1) Xem Duy Thức Tam Thập Tụng của Thế Thân và Lịch sử triết học Trung Hoa của Phùng Hữu Lan.

khác nhau đối với những chúng sanh hữu tình khác nhau. Nếu có một thực thể tồn tại độc lập thực sự được gọi là “nước”, thì sự sai thù và bất định tính sẽ không thể nào khả hữu được. Hơn nữa, bởi vì chính thực kiện rằng không hề có nước từng hiện hữu tồn tại như thế ngay từ ban đầu mà hiện tượng vô tự tính mới có thể làm cho thành khả hữu được vậy.

GIÁO LÝ VỀ TÁNH KHÔNG TUYỆT ĐỐI – TẮT CÁNH KHÔNG

Trong một thảo luận về “sắc tức thị không” chúng ta đã điểm lại những khía cạnh cốt yếu của Tánh Không, sự trống rỗng tự ngã hay Vô ngã tính. Để khảo sát tỉ mỉ khía cạnh sâu sắc hơn của giáo lý Tánh Không, bây giờ chúng ta tiến hành xem xét Tánh Không triệt để hay Tánh Không tuyệt đối (Tất Cánh Không) vốn là một nét đặc trưng nổi bật và là cốt lõi của giáo lý Bát Nhã ba la mật. Tánh Không tuyệt đối (Tất Cánh Không) là một sự phủ định hoàn toàn triệt để tất cả pháp kể cả chính nó, bởi vì chính tự thân Tánh Không cũng phải bị phủ định khước từ nếu nó là một Tánh Không chân thật (Chơn Không). Điều này là lý do tại sao trong số 20 Tánh Không⁽¹⁾, có một Tánh Không được gọi là Không Không (Tánh Không của Tánh Không). Nếu chúng ta khẳng định Tánh Không và xem nó như là tồn tại hiện hữu trong bằng bất cứ cách nào, thì khi ấy chúng ta sẽ bác bỏ lập trường của chính chúng ta và phải thừa nhận sự phi lý của tất cả những gì chúng ta đã nói trước đó. Tất Cánh Không (tuyệt đối không) biểu thị một lãnh vực của tính siêu việt tối hậu – cái vốn siêu quá tất cả pháp và tất cả mọi ý niệm. Đây là những gì mà các Phật tử Thiền tông muốn nói với: “Bạn nên làm trống không tất cả mọi tự ngã, nhưng đừng bao giờ thật chứng Tánh Không... Ngay cho dù là một cọng tóc cũng không vướng

(1) Hai mươi Không: Nội không, Nội Ngoại không, Không không, Đại Không, Đệ Nhất Nghĩa không, Hữu vi không, Vô vi không, Tất Cánh không, Vô Tế không, Tánh không, Bản Tánh không, Tự Tướng không, Nhất Thiết Pháp không, Bát Nhã Đặc không, Vô Tánh không, Tự Tánh không, Vô Tánh Tự Tánh không, Tam Thế không, Tha Tánh không.

mắc... Nơi nào có Phật hãy chạy lẹ qua, nơi nào không có Phật cũng đừng bao giờ dừng lại”. Tánh Không triệt để (Tất Cánh Không) vốn đồng nghĩa với Tánh Không tuyệt đối, nhưng từ tuyệt đối ở đây không gợi ý tính tích cực, chắc chắn, quyết đoán, tính cứu cánh bất khả nghi vấn hay những tính đại loại như vậy như đã biểu thị bởi những cách dùng thông thường. Tuyệt đối ở đây có nghĩa là “tự do giải thoát khỏi”, được rút ra từ nghĩa nguyên thủy của chữ La tinh “absolvere”, “làm cho tự do”, “giải thoát”, ví dụ, rượu tuyệt đối có nghĩa là rượu không bị pha trộn. Vì thế Tánh Không tuyệt đối gợi lên một Tánh Không tự do giải thoát khỏi hay vươn lên trên tất cả mọi hình thức của sự hiện hữu tồn tại và các khái niệm. Sự nhấn mạnh không thể lầm lẫn được ở đây là vào cảnh giới siêu việt.

Cốt tủy của Tánh Không tuyệt đối được trình bày trong đoạn thứ ba của Tâm Kinh.

“Này Xá Lợi Phất! Tướng Không của các pháp vốn không sanh, không diệt, không nhớ, không sạch, không tăng, không giảm”.

Con người gắn liền trong một thế giới mà nơi đó họ thấy những hiện tượng sanh và diệt, sạch và nhớ, tăng và giảm. Để đối lại sự phân biệt này và minh họa mặt khác của thực tại – mặt “không” – Tâm Kinh đã chỉ ra rằng Tánh Không của tất cả các pháp vốn là không sanh, không diệt, không nhớ, không sạch, không tăng, không giảm. Tất cả pháp hữu vi đều có những đặc tính sanh diệt, nhưng Tánh Không thì siêu việt cả hai; nó vốn không sanh mà cũng không diệt. Các truyền thống của Phật giáo đều chủ trương rằng con người và sanh tử là nhớ, là ô nhiễm, rằng Niết Bàn và chư Phật là sạch, là thanh tịnh, nhưng Tánh Không là cái tuyệt đối vốn vươn lên trên cả hai nhớ và sạch, cấu và tịnh. Khi ta đạt đến trạng thái của quả vị Bồ tát tiến hóa cao, thì công đức và Trí huệ của ta sẽ tăng tiến đến một chiều kích vô lượng vô biên và những tham ái cùng các nghiệp xấu sẽ giảm đi theo một mức độ tương đương như vậy, nhưng Tánh Không như là cái tuyệt đối vốn siêu việt cả hai, nó không tăng tiến khi ta thành tựu Giác ngộ mà cũng không giảm sút khi ta đắm mình trong bùn nhớ sanh tử.

TÁNH KHÔNG TUYỆT ĐỐI (TẮT CÁNH KHÔNG) VÀ GIÁO THUYẾT VỀ THẦN NGÃ

Một số tư tưởng gia Phật giáo tin rằng sáu sự phủ định ba cặp này – không sanh, không diệt, không nhớ, không sạch, không tăng, không giảm – biểu thị bản tính vĩnh hằng của Tánh Không: Tánh Không vẫn là như thế (như thị) trong tất cả mọi thời gian, không sanh diệt, không tăng giảm. Chúng cũng biểu thị tính lan tỏa thâm nhập khắp của Tánh Không: Tánh Không vẫn luôn luôn như thế (như thị) ở khắp mọi nơi. Hơn hết là chúng biểu thị Tánh Không như là Bình đẳng tánh hay Nhất thể tính của tất cả các pháp. Vì thế trong Tánh Không tất cả pháp đều bình đẳng và vô phân biệt. Từ quan điểm này của Phật giáo, sự nguy hiểm của khuynh hướng tư tưởng này như đã được chỉ ra bởi một số nhà luận giải là nó có khuynh hướng rơi vào quan kiến “ngoại đạo” theo chủ thuyết vĩnh cửu hay chủ thuyết duy thực thuộc loại này hay loại khác. Những ví dụ điển hình của xu hướng này được thấy trong Upanishads và trong lý thuyết về Bản Thể và Thần Ngã của Thomas Aquinas. Nhìn phớt qua thì giáo lý của Upanishads và giáo lý của Phật giáo Đại Thừa dường như rất giống nhau. Nhưng khi ta so sánh chúng kỹ hơn, thì những khác biệt không thể lẫn lẩn được sẽ lộ ra. Xác định chính xác được những khác biệt rõ ràng giữa những truyền thống thần bí khác nhau thì thật là cực kỳ khó khăn; những điểm giống nhau dường như luôn luôn ám bóng lên sự bất đồng. Một sự so sánh không thành kiến và có căn cứ giữa những trường phái này đòi hỏi phải có những kinh nghiệm thần bí trước tiên về cả hai truyền thống cùng với những công trình nghiên cứu thấu đáo những nguồn tài liệu của chúng. Một khả năng cỡ đó thì cực kỳ hiếm hoi nếu nó thật sự hiện hữu. Trong những trang sau tôi sẽ trình bày những nhận xét của cá nhân tôi về vấn đề này, nhưng chúng không nên được coi như là những định giá cuối cùng của đề tài ấy.

Nét đặc trưng rõ rệt của Tánh Không tuyệt đối vốn nằm nơi sự tự phủ định của nó hay khía cạnh siêu việt triệt để. Ngay cả chính tự thân Tánh Không cũng là không và không hề có một

tự ngã. Điều này được gọi là Không Không (Tánh Không của Tánh Không). Trái lại với điều này, giáo thuyết của Upanishads khẳng nhận một nền tảng thiêng liêng và phổ quát của tất cả mọi sự vật, được gọi bằng nhiều cách khác nhau như là Đấng Tối Thượng, Thực thể Thanh tịnh Vô nhiễm, Đại Ngã của tất cả ngã và v.v... Những nhà tiên phong của Upanishads đã hỏi: “Thế gian này bắt rễ từ đâu? Cái gì là gỗ, cái gì là cây để mà từ đó người ta tạo thành quả đất và bầu trời?”.

Câu trả lời họ đưa ra là: “Thế gian này bắt rễ nơi Brahman. Brahman là cây mà từ đó người ta đã tạo thành trời đất”. Brahman giống như vàng nguyên gốc, mà từ đó bát vàng, nhẫn vàng và chuỗi vàng được tạo nên. Mặc dù bát, nhẫn và chuỗi thì khác nhau ở hình dạng, nhưng chúng vẫn là vàng không hề thay đổi. Chandogya Upanishads nói rằng: “Cũng y như vàng, các con ạ! Với một thỏi vàng, tất cả các thứ được tạo ra bằng vàng trở nên nhận biết được. Sự biến đổi chỉ là một tên gọi phát sinh từ lời nói, còn sự thật hay chân lý là: nó vẫn chỉ là vàng mà thôi” (Chan. Upa 6.1.5). Theo nghĩa này thì Brahman là Bản thể nền tảng của muôn vật; nó là nguồn nhất thể, là một loại “băng dính trong suốt khổng lồ” vốn kết dính muôn vật lại với nhau. Trong Brahman muôn vật tìm thấy Bản lai nguồn cội và nhất thể tính của chúng. Giờ thì cái gì là yếu tố hay bản thể nền tảng duy nhất này mà muôn vật cùng chia sẻ chung với nhau và nơi đó chúng tìm thấy nhất thể tính của mình? Câu trả lời là: Tất cả muôn vật, không kể đến những hình dạng và bản chất sai khác của chúng, đều dự phần trong Đại Ngã hay Đấng Hằng Hữu hay Đấng Thường Tồn như là bản lai nguồn cội của chúng không gì ngoại lệ. Brhadàranayka Upanishads (2.5.15) nói rằng: “Như tất cả những thanh cầm được kết lại với nhau trong trục và vành của một bánh xe, cũng y như vậy trong Brahman này, tất cả mọi chúng sanh, tất cả mọi sinh vật biết thở, tất cả những cái ngã này được kết lại với nhau...”, “với thực phẩm như là một cành nhánh, hãy tìm kiếm nước như là gốc rễ; với nước... như là một cành nhánh, hãy tìm kiếm Đấng Hằng Hữu như là bản lai nguồn cội của nó. Tất cả mọi sinh vật này... đều có bản lai nguồn cội

của chúng trong Đấng Hằng Hữu (Đại Ngã). Chúng có Đấng Hằng Hữu như là nơi trú ngụ của chúng, Đấng Hằng Hữu như là nơi nương tựa của chúng” (Chan. Upa. 6.8.6).

Tương phản hoàn toàn với sự nhấn mạnh của Phật giáo vào Tánh Không hay phi hiện thể hay phi hữu, Upanishads lại nhấn mạnh sự quan trọng hàng đầu của Đấng Hằng Hữu, Đấng Hiện Thể, Đại Ngã: “Ngay từ hồi vô thủy, các con ạ! Đây chỉ có Đấng Hằng Hữu mà thôi, chỉ một mà không hề có một đấng thứ hai. Một số người nói rằng: ‘Từ hồi vô thủy, đây chỉ có phi hiện thể, phi hữu mà thôi, chỉ một mà không hề có cái thứ hai. Từ phi hữu, phi hiện thể ấy, hiện thể hay hữu được sản sinh ra’. Nhưng thật vậy con ạ! Làm thế nào lại như thế được chứ?... Làm thế nào hiện thể nào lại có thể sản sinh ra từ phi hiện thể mới được chứ? Trái lại, con ạ! Từ hồi vô thủy, đây chỉ có Đấng Hằng Hữu, Đấng Hiện Thể mà thôi, chỉ một mà không hề có một đấng thứ hai” (Chan.Upa. 6.2.2). Sự nhấn mạnh vào Đấng Hằng Hữu thuộc bản thể nền tảng vốn rất là rõ ràng ở đây. Khi chúng ta so sánh điều này với giáo lý Tánh Không triệt để hay Không Không của Phật giáo thì một sự tương phản rõ rệt trở nên hiển nhiên cụ thể.

Trong số những hình thức khác nhau của chủ thuyết vĩnh cửu thì chủ thuyết vĩnh cửu cô đọng nhất theo tôi là thuyết của Thomas Aquinas về hành động hiện hữu tồn tại hay hành động của Đấng Hằng Hữu. Theo tôi, cách dễ dàng nhất để giới thiệu giáo thuyết này là trước hết phải phân biệt sự khác nhau giữa Whatness và thatness hay Bản chất và sự hiện hữu tồn tại. Whatness hay Bản chất biểu thị những thuộc tính, những hình dạng, tính chất hay thực chất của một vật; còn thatness hay sự hiện hữu tồn tại biểu thị thực tại, cái “đang là”, sự hiện diện tức thời hay hành động hiện hữu tồn tại của một vật. Trong một câu như là: “Kem thì lạnh và ngọt”, những từ “lạnh” và “ngọt” biểu thị Whatness hay bản chất của kem, nhưng không phải là chính tự thân của kem hay sự hiện hữu tồn tại thuần túy của nó. Hai cách dùng khác nhau của động từ “thì, là” (to be) nên được chú ý ở đây. Trong một câu như: “John là một người đàn

ông” hoặc “John thì lùn”, động từ “thì, là” đóng một vai trò không gì khác hơn là một vai trò của hệ từ (động từ nối chủ ngữ với vị ngữ). Nó đơn giản biểu hiện rằng là một người đàn ông thì thuộc về bản chất (Whatness) của John, hoặc rằng sự rui ro bị “lùn” nằm trong bản chất của “John”. Hệ từ “thì, là” luôn luôn chỉ thị cho vị ngữ, chứ không phải cho chủ ngữ. Nhưng trong một câu như: John là (hiện hữu, tồn tại) hoặc Thượng Đế là, thì động từ chỉ nói đến chủ ngữ; không có thuộc tính nào hay Whatness của chủ ngữ được đề cập đến. Nó biểu hiện chỉ một thực kiện là: John hiện hữu tồn tại. Không có gì ngoại trừ thực tại của chủ ngữ được gọi lên ở đây. Theo Etienne Gilson, đây là một câu có nghĩa khẳng định tồn tại mạnh mẽ nhất có thể khả hữu được, bởi vì nó ám chỉ duy nhất vào hành động hiện hữu tồn tại của chủ ngữ. Nếu tôi không lầm thì thatness (sự hiện hữu tồn tại) của một vật chính là “is-ness” “đang là” hay “beingness” “hiện thể” (hữu). Những cái bàn và những cội cây đều khác nhau ở hình dạng và thuộc tính của chúng, nhưng tất cả chúng đều cùng chia sẻ chung một điều là: tất cả chúng đều dự phần vào hành động hiện hữu tồn tại hay “is-ness” (đang là, “beingness” hiện thể, hữu). Do đó, trong “is-ness” (đang là) tất cả muôn vật tìm thấy căn nguyên và nhất thể tính của chúng.

Trong bài luận thuyết về Bản thể và Đấng Hằng Hữu, Thomas Aquinas đã đưa ra rất nhiều luận giải về Bản thể, nhưng có rất ít luận giải về sự hiện hữu tồn tại. Thật vô cùng thú vị để ghi nhận rằng tất cả những tựa đề của sáu chương trong cuốn sách của ông ta, ngoại trừ chương đầu, đều giải quyết đề tài về Bản thể, mà không phải về sự hiện hữu tồn tại. Ngay cả một từ “hiện hữu tồn tại” cũng không hề được đề cập đến trong chúng. Tại sao vậy? Không phải sự hiện hữu tồn tại, hơn là Bản thể, mà tác giả đã muốn luận giải như là một đề tài hàng đầu sao? Tự trung, có phải có thể rằng ông ta thấy không có gì nhiều để có thể nói đến sự hiện hữu tồn tại không? Có phải ông ta thấy rằng trong việc luận giải về sự hiện hữu tồn tại rất cuộc rồi ông ta cũng phải sử dụng cái công cụ vụng về

bất tiện là Bản thể không? Thật ra thì ngay chính giây phút mà bạn nói một điều gì đó về thatness hay sự hiện hữu tồn tại, thì nó đã tức thời trở thành một hình thức nào đó của whatness (bản chất). Vì vậy, thatness hay sự hiện hữu tồn tại có thể hiểu được bằng trực giác, mà không thể dễ dàng mô tả được bằng ngôn từ. Từ cái nhìn ban đầu thatness hay sự hiện hữu tồn tại dường như là một cái gì đó thần bí và bất khả tri, bởi vì làm thế nào chúng ta có thể tri nhận hay nhận thức bất cứ điều gì mà không có sự ứng dụng whatness (bản chất) dù là một cách rõ ràng hay tiềm ẩn chứ? Thật ra thatness hay hành động hiện hữu tồn tại thì rất ư là đơn giản và cụ thể; không có gì thần bí hay thâm sâu nơi nó chút nào cả. “Những gì trước tiên được biểu thị cho tư tưởng khi chúng ta nói “là” là chính hành động hiện hữu tồn tại, nghĩa là thực tại tuyệt đối ấy mà sự hiện hữu tồn tại thực sự đang hiện thể”, E’tienne Gilson⁽¹⁾ nhận xét, Jacques Maritain viết:

Thế nên trực giác ban sơ về hiện thể là trực giác về tính vững chắc và không thể lay chuyển được của sự hiện hữu tồn tại... Đó là một lý lẽ bất lập ngôn vốn không thể diễn đạt được theo kiểu ráp nối mà không hy sinh sự cô đọng đầy sức sống của nó...(2)

Ở đây mọi vật đều tùy thuộc vào trực giác tự nhiên về hiện thể – vào trực giác về hành động hiện hữu tồn tại ấy vốn là hành động của mọi hành động và là sự hoàn hảo của mọi sự hoàn hảo, mà trong đó tất cả mọi cơ cấu thực tại chỉ có thể nhận thức được bằng trí óc đều có sự kích động dứt khoát của chúng, và hành động hiện hữu tồn tại ấy tuôn tràn trong hoạt động nơi mỗi hiện thể và trong sự tương thông của tất cả mọi hiện thể⁽³⁾.

Trích dẫn thêm nữa các giải thích của những triết gia có thể chỉ làm ám che vấn đề và khiến cho luận giải này càng thêm rối rắm hơn nữa mà thôi. Trường hợp sau đây là một ví dụ đơn

(1) Xem E’tienne Gilson. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p.41.

(2) Jacques Maritain, *Approaches to God* (New York, Harper 1954, p. 4-5).

(3) Sách đã dẫn trên p.3.

giản để minh họa điểm này. Khi một thổ dân Úc được đưa đến thành phố New York, anh ta bị áp đảo tới tấp bởi đủ loại quang cảnh và âm thanh mà anh ta chưa hề kinh nghiệm trước kia. Không hề có từ vựng nào trong ký ức của anh vốn dĩ có thể gọi tên những hiện tượng có nhiều màu sắc biến ảo này một cách thích hợp. Anh ta được đưa đến xem một chiếc Boeing 747, một máy IBM, và một nhà máy năng lượng nguyên tử. Anh ta không tài nào hiểu được chúng là cái gì và ngay cả không biết tên gọi những thứ quái vật này như thế nào nữa, nhưng khi anh ta diện đối diện với những vật thể này thì anh ta có thể thấy và cảm nhận được sự hiện hữu tồn tại cụ thể của chúng. Anh ta có thể không nói được những từ “cỗ máy phá vỡ hạt nhân” hay “IBM” một cách thích hợp. Không có lấy một từ nào hiện lên trong tâm trí anh ta vào lúc đối diện đầu tiên này. Tuy thế anh ta vẫn có một cảm nhận trực giác thấu hiểu phần nào thực tại của vật thể – một sự thấu hiểu về “tính hiện thể” của chúng. Khi anh ta được đưa tới một máy IBM, anh ta chăm chú nhìn nó, và há hốc mồm thốt lên tiếng “A!”. Kế đến khi anh ta được chỉ cho chiếc Boeing 747, anh ta lần nữa lại chăm chú nhìn nó và thốt lên tiếng “A!”. Tiếng A này truyền đạt điều gì? Nó truyền đạt thực kiện đơn giản của việc kinh nghiệm một thực tế nội tại nào đó hay một sự hiện hữu tồn tại cụ thể. Cái kinh nghiệm trực tiếp và sống động nhất này vốn có thể cho là cái mà Aquinas gọi là “hành động hiện hữu tồn tại”. Cảm nhận trực giác về tính hiện thể không đòi hỏi ngôn từ hay biểu tượng để xác minh hay diễn đạt nó. Nó tự bên trong vốn siêu quá whatness (bản chất) và tất cả mọi thuộc tính có thể đặt tên. Cảm nhận ban sơ về “tính hiện thể” cũng đi trước sự chia chẻ của việc phân đôi chủ-thể/đối-tượng và những phân nhánh.

Chúng ta đã sử dụng nhiều từ ngữ và thuật ngữ khác nhau để mô tả cùng một ý tưởng. Để làm đơn giản vấn đề hơn, độc giả nên tham khảo công thức sau:

Thatness (sự hiện hữu tồn tại) = **beingness** (tính hiện thể) = “**is-ness**” (tính đang là) = **pure existence** (sự hiện hữu tồn tại thuần

túy) = **the actuality of a thing** (thực tại của một sự vật) = **"it-is-thereness"** (tính hiện thành) = **act of existing** (hành động hiện hữu tồn tại) = **divine ground** (mảnh đất thiêng liêng, linh địa) = **universal substratum** (Bản thể nền tảng phổ quát, tổng thể) = **Brahman** (Đại Ngã) = **Being of beings** (Đấng Hằng hữu của các hữu, Đại thể của các hiện thể, Đại ngã của các ngã)⁽¹⁾.

Lập trường của Phật giáo đối với cảm nhận trực giác về Being (Đấng Hằng Hữu, Đại Ngã, Hữu, Đại Thể) hay thatness (sự hiện hữu tồn tại, như như, thực tính...) thì hoàn toàn đối lập với lập trường của Upanishads và Aquinas.

Thay vì tôn vinh tính hiện thể này (beingness) và làm tăng thêm ý nghĩa của nó đến những cấp độ thần học hay cứu chuộc luận, Phật giáo lại tin rằng sự bám chặt có tính cách trực giác này vào hiện thể hay thực tại là một biểu lộ của sự chấp thủ sâu xa của con người. Nó chính là nguồn gốc của tất cả mọi khổ đau và ảo tưởng trong vòng sanh tử luân hồi vậy! Giải thoát

(1) Các thuật ngữ như thatness, beingness, is-ness, it-is-thereness v.v... thật là không có trong tiếng Anh, mà do các triết gia sáng tạo để diễn đạt một số khái niệm triết học mà tiếng Anh không có. Do đó, việc chuyển ngữ lại càng khó hơn, nhưng chúng ta có thể hiểu nó theo ngữ cảnh (context), định nghĩa (definition) của tác giả. Ở đây hai từ Whatness và thatness được định nghĩa theo tác giả là tương đương với essence (bản chất) và existence (sự hiện hữu tồn tại). Tuy nhiên, theo định nghĩa thì từ essence biểu thị thuộc tính (atribute), hình dạng (forms), tính chất (nature) hay thực chất (quiddity). Như vậy tuy dịch essence là bản chất, nhưng chúng ta phải hiểu khác với nghĩa thường dùng. Theo thuật ngữ Đông phương và Thiền học thì nó tương đương với tướng và dụng. Còn thatness theo định nghĩa của tác giả thì là sự hiện hữu tồn tại (existence), thực tại (actuality), đang là (is-ness), hiện diện chớp thoáng tức thời (immediate presence) hay hành động hiện hữu tồn tại (the act of existing) thì tương đương với thể (ba khía cạnh của một vật: thể, tướng, dụng), cũng giống với chữ suchness (như thị, như như, thực tướng, thực tính). Tuy vậy, như người miền Nam và Bắc Việt Nam đều gọi là trái mận, nhưng ám chỉ hai loại trái khác nhau, cũng thế, những từ trong triết học có thể giống nhau hoặc tương đương dùng so sánh cho dễ hiểu, nhưng đôi lúc có nghĩa hơi khác nhau hoặc hoàn toàn khác nhau. Việc này đòi hỏi độc giả phải sáng tạo trong lúc đọc. Nhưng ở đây chỉ có một số thuật ngữ được sử dụng để so sánh Phật giáo với triết học Tây phương, độc giả chỉ cần có khái niệm chung để tiếp tục đọc phần chính là triết học Tánh Không, giáo lý Viên Dung và giáo lý Duy Tâm, chú không cần bận tâm về thuật ngữ quá lắm đến độ làm mất cảm hứng thâm nhập giáo pháp viên dung vô ngại. (Lời chú của DG.).

hay Giác ngộ là kết quả của một sự tận diệt hoàn toàn sự chấp thủ bám sinh thâm căn cố đế vào “tính hiện thể” hay “hữu”⁽¹⁾ này. Điều này là lý do tại sao Tánh Không Triệt để vốn phủ định tất cả mọi hiện thể (ngã hữu, ngã thể...) lại đóng một vai trò quan trọng trong tư tưởng và hành trì của Phật giáo đến như thế. Khía cạnh siêu việt của Brahman được tìm thấy trong văn học Upanishads có thể dễ dàng bị lẫn lộn với khía cạnh siêu việt của các giáo lý Bát Nhã ba la mật. Tất Cánh Không của Phật giáo và Beingness của Upanishads cả hai đều không thể nắm bắt hay thấu hiểu bằng ngôn từ và suy lý được. Cả hai đều siêu quá tất cả mọi biểu tượng, tư duy và những tương quan có tính tương phản, nhưng điều này không có nghĩa là chúng giống nhau. Upanishads xác nhận Bản thể nền tảng tối thượng, Đấng Tối Cao, nhưng trái lại, Phật giáo nhấn mạnh vào Tất Cánh Không không hề có chấp thủ vào bất kỳ một hữu ngã hay tự tính nào cả.

Lời tuyên bố có tính phủ định về Đấng Brahman vô thể (Brahman không có các thuộc tính) dường như gợi ý rằng Brahman không phải là cái này, không phải là cái nọ. Tuy thế, nó không gợi ý rằng tự thân Brahman là trống rỗng tự thể của chính nó hay tự tính. Trái lại, Tánh Không của Phật giáo xác nhận cả hai khía cạnh “không phải là” và “không có”, nghĩa là, một mặt Tánh Không Tuyệt đối không phải là cái này cũng không phải là cái nọ và mặt khác nó cũng không có tự tính. Tự thân nó là triệt để không, không hề có một mảy may tự ngã bất kỳ loại nào. Nhưng Brahman của Upanishads lại là một chuyện khác; mặc dù Brahman ở đây cũng không thể nhận thức được, không có hình dạng, vô tướng, và siêu quá hết thảy mọi thuộc tính; nhưng nó thật có một thực ngã hay thực tính. Lời tuyên bố nổi tiếng “không phải cái này, không phải cái nọ” trong Upanishads (Brahad. Upa 3.9.26) gợi ý chỉ khía cạnh “không phải là” của Tánh Không Triệt để (Tất Cánh Không). “Đại Ngã không phải là cái này, không phải là cái nọ. Nó không thể nắm

(1) Theo Phật giáo, chúng sanh vì bám chắc vào tam hữu: dục hữu, sắc hữu, và vô sắc hữu mà trầm luân trong vòng sinh tử luân hồi.

bất hay nhận hiểu được, bởi vì nó không bị nắm bắt hay nhận hiểu. Nó không thể hủy phá được, bởi vì nó không bị hủy hoại. Nó không bị chấp thủ, bởi vì nó không thể bị chấp thủ được. Nó không bị ràng buộc, nó không khổ đau”.

Không nơi nào trong văn học Vệ đà mà chúng ta có thể tìm thấy chứng cứ rõ ràng về một ý tưởng giống với Tất Cánh Không của Phật giáo. Vì vậy, chúng ta có thể hiểu lý do tại sao nhiều tư tưởng gia Phật giáo đã xem Tự Tánh Thanh tịnh Thuần khiết của Atman như chỉ là một hình thức chấp thủ câu sanh (bẩm sinh) vi tế và thức tâm nền tảng (thức A lại da) vốn là nguyên nhân gốc của sanh tử luân hồi; sự chấp thủ vào nó sẽ làm trở ngại cho sự tự do giải thoát thực sự. Công bằng mà nói thì sự buộc tội này hầu như không thể biện giải được trừ phi nó có thể giải thích rõ ràng các bất đồng một cách chính xác và chi tiết. Giờ chúng ta hãy đọc một đoạn trong Kinh Bát Nhã ba la mật súc tích về sự giải thích Tất Cánh Không hay Tánh Không Tuyệt đối và về sự đối lập với các giáo nghĩa của Upanishads về Đấng Hằng Hữu hay Đấng Thường Tôn.

Ngài Tu Bồ Đề nói: “Này Kiều Thi Ca! Đại Bồ tát phát tâm Vô thượng Bồ đề nên an trụ trong Bát Nhã ba la mật.

Này Kiều Thi Ca! Đại Bồ tát chẳng nên an trụ trong sắc, thọ, tưởng, hành, thức, vì có sở đắc vậy...”

Lại này Kiều Thi Ca! Đại Bồ tát đối với sắc là thường, sắc là vô thường, sắc là lạc, là khổ, sắc là tịnh, sắc là bất tịnh, sắc là ngã, sắc là vô ngã, sắc là không, sắc là bất không, sắc là tịch diệt, sắc là chẳng tịch diệt, sắc là ly, sắc là chẳng ly, đều chẳng nên an trụ, vì có sở đắc vậy. Như với sắc, với thọ, tưởng, hành, thức cũng vậy... Đại Bồ tát chẳng an trụ nơi quả A La Hán... Ngài ngay cả cũng chẳng an trụ Đạo chủng trí, Nhứt thiết chủng trí, Vô thượng Bồ đề, Chuyển pháp luân, Phật sự độ vô lượng chúng sanh nhập Niết Bàn. Tất cả như vậy, Đại Bồ tát đều chẳng nên an trụ, vì có sở đắc vậy...”

Ngài Xá Lợi Phất nghĩ rằng: “Nay đây Bồ tát phải an trụ trong Bát Nhã ba la mật thế nào?”.

Biết tâm niệm của ngài Xá Lợi Phất, ngài Tu Bồ Đề nói. “Này Xá Lợi Phất! Cứ theo ý ngài thời chư Phật an trụ chỗ nào”.

Ngài Xá Lợi Phất nói: “Chư Phật không có chỗ trụ. Chư Phật chẳng an trụ trong sắc, chẳng an trụ trong thọ, tưởng, hành, thức, chẳng an trụ trong tánh hữu vi, chẳng an trụ trong tứ niệm xứ đến bất cộng pháp, chẳng an trụ trong Nhứt thiết chủng trí.

Trong Bát Nhã ba la mật, đại Bồ tát phải an trụ như chư Phật an trụ. Nơi tất cả pháp chẳng an trụ, chẳng phải chẳng an trụ.

Trong Bát Nhã ba la mật đại Bồ tát phải học như vậy, phải an trụ nơi pháp vô trụ”.

Bấy giờ trong pháp hội có chư Thiên tử nghĩ rằng lời nói câu chữ của hàng Dạ Xoa còn có thể rõ biết được, nhưng luận nói giải thích Bát Nhã Ba la mật của Đại Đức Tu Bồ Đề thì chúng tôi trọn chẳng biết chi cả.

Ngài Tu Bồ Đề biết tâm niệm của chư Thiên tử nên hỏi rằng: “Các ngài chẳng hiểu, chẳng biết?”.

Chư Thiên tử nói: “Bạch Đại Đức! Chúng tôi chẳng hiểu, chẳng biết”.

Ngài Tu Bồ Đề nói: “Đúng ra thì các ngài phải nên chẳng biết, còn tôi thì không có luận nói, nhấn đến tôi chẳng nói một chữ, cũng không có người nghe.

Tại sao vậy? Vì những chữ chẳng phải Bát Nhã ba la mật. Trong Bát Nhã ba la mật không có thính giả.

Vô thượng Bồ đề của chư Phật không có chữ, không có lời”.

Bấy giờ chư Thiên tử nghĩ rằng Đại Đức Tu Bồ Đề giải nói muốn cho dễ hiểu mà trở lại càng thâm càng diệu...

Ngài Tu Bồ Đề biết tâm niệm của chư Thiên tử nên nói rằng: “Này các ngài! Nếu thiện nam tử, thiện nữ nhơn nào muốn an trụ Tu Đà Hoàn quả, muốn y chứng Tu Đà Hoàn quả, người này chẳng rời lìa trí nhãn trên đây. Người muốn an trụ, muốn chứng Tư Đà Hàm quả, A Na Hàm quả, A La Hán quả, Bích Chi Phật đạo và Phật đạo, người này chẳng rời lìa trí nhãn trên đây.

Này các ngài! Đại Bồ tát từ sơ phát tâm, ở trong Bát Nhã ba la mật, phải an trụ như vậy – vì không có nói, không có nghe vậy”.

Bấy giờ, chư Thiên tử suy nghĩ không biết nên dùng những người nào để nghe Đại Đức Tu Bồ Đề thuyết pháp?

Biết tâm niệm của chư Thiên tử, ngài Tu Bồ Đề nói: “Này các ngài! Như người ảo hóa nghe pháp, tôi phải dùng người như vậy. Vì người như vậy không có nghe, không có biết, không có chứng”.

Chư Thiên tử hỏi: “Bạch Đại Đức! Chúng sanh như ảo, người nghe pháp cũng như ảo chăng? Chúng sanh như hóa, người nghe pháp cũng như hóa chăng?”

Ngài Tu Bồ Đề nói: “Đúng như vậy. Này các ngài! Chúng sanh như ảo, người nghe pháp cũng như ảo. Chúng sanh như hóa, người nghe pháp cũng như hóa.

Này các ngài! Ngã như ảo, như mộng, chúng sanh đến tri giả, kiến giả cũng như ảo, như mộng.

Sắc đến thức, nhãn đến ý, sắc đến pháp, nhãn thức đến ý thức, nhãn xúc đến ý xúc, nhãn xúc nhơn duyên sinh thọ đến ý xúc nhơn duyên sinh thọ cũng như ảo, như mộng.

Nội không đến vô pháp hữu pháp không, Đàn na ba la mật đến Bát Nhã ba la mật, tứ niệm xứ đến bất cộng pháp cũng đều như ảo, như mộng.

Tu Đà Hoàn quả đến Phật đạo cũng như ảo, như mộng”.

Chư Thiên tử hỏi: “Đại Đức nói Phật đạo như ảo, như mộng. Niết Bàn, Đại Đức cũng nói như ảo, như mộng chăng?”.

Ngài Tu Bồ Đề nói: “Tôi nói Phật đạo như ảo, như mộng. Tôi nói Niết Bàn cũng như ảo, như mộng. Nếu còn có pháp nào hơn Niết Bàn tôi nói cũng như ảo, như mộng. Tại sao vậy? Vì ảo mộng và Niết Bàn không hai, không khác”⁽¹⁾.

(1) Xem kinh Ma ha bát nhã ba la mật, phẩm Thiên Vương và Ảo nhơn thỉnh pháp. Bản Việt dịch của Hòa thượng Thích Trí Tịnh.

Giáo lý Tất Cánh Không được diễn tả một cách rõ ràng ở đây. Thật khó tìm đâu ra những lời tuyên bố tương tự như thế này trong văn học Vệ đà hoặc trong những nguồn tài liệu khác của các Kinh điển tôn giáo.

TÁNH KHÔNG TUYỆT ĐỐI VÀ TÍNH SIÊU VIỆT TUYỆT ĐỐI

Sống trong một thế giới đầy tính phổ quát, người ta thấy ánh sáng và bóng tối, thật và giả, khổ và vui, trừu tượng và cụ thể, tích cực và tiêu cực, đúng và sai. Tuy vậy, Tất Cánh Không vượt qua tất cả mọi đối tính nhị nguyên phổ quát này, cũng giống như nó siêu việt bản thể nền tảng “bất khả biến dạng” của Đại Ngã hay Đấng Hằng Hữu. Điều này được gọi là pháp môn Bất nhị (hay pháp môn không có đối tính nhị nguyên) trong kinh Duy Ma Cật. Giờ chúng ta hãy đọc vài đoạn trong kinh này mà trong đó một thảo luận về đề tài này đã xảy ra trong pháp hội lớn của chư Đại Bồ tát.

Bấy giờ ông Duy Ma Cật bảo các vị Bồ tát rằng:

– Các Nhân giả! Thế nào là Bồ tát vào pháp môn không hai? Cứ theo chỗ thích của mình mà nói...

Trong pháp hội có Bồ tát tên là Đức Đảnh nói:

– “Nhơ”, “sạch” là hai. Thấy được tính chơn thật của nhơ, thời không có tướng sạch, thuận theo tướng diệt đó là pháp môn không hai.

Bồ tát Thiên Nhân nói:

– “Một tướng”, “không tướng” là hai. Nếu biết nhứt tướng tức là Vô tướng, cũng không chấp vô tướng mà vào bình đẳng, đó là pháp môn không hai.

Bồ tát Phát Sa nói:

– “Thiện”, “bất thiện” là hai. Nếu không khởi thiện và bất thiện, vào gốc không tướng mà thông suốt được, đó là vào pháp môn không hai.

Bồ tát Tịnh Giải nói:

– “Hữu vi”, “vô vi” là hai. Nếu lìa tất cả thì tâm như hư không, dùng tuệ thanh tịnh không có chướng ngại, đó là vào pháp môn không hai.

Bồ tát Na La Diên nói:

– “Thế gian”, “xuất thế gian” là hai. Tánh thế gian không tức là xuất thế gian, trong đó không vào không ra, không đầy không vơi, đó là vào pháp môn không hai.

Bồ tát Thiện Ý nói:

– “Sanh tử”, “Niết Bàn” là hai. Nếu thấy được tánh sanh tử thì không có sanh tử, không buộc không mở, không sanh không diệt, hiểu như thế đó là vào pháp môn không hai.

Bồ tát Diễm Thiên nói:

– “Minh”, “Vô minh” là hai. Thật tánh vô minh tức là minh, minh cũng không thể nhận lấy, lìa tất cả, ở đó bình đẳng không hai, đó là vào pháp môn không hai.

Bồ tát Hỷ Kiến nói:

– “Sắc”, “không” là hai. Sắc tức là không, chẳng phải sắc diệt rồi mới không, tánh sắc tự không, thọ, tưởng, hành, thức cũng thế. Thức và không là hai. Thức tức là không, chẳng phải thức diệt rồi mới không, tánh thức tự không. Thông hiểu lý đó là vào pháp môn không hai.

Bồ tát Bảo Ấn Thủ nói:

– Ưa Niết Bàn, không ưa thế gian là hai. Nếu không ưa Niết Bàn, không chán thế gian thì không có hai. Vì sao? Nếu có buộc thì có mở, nếu không buộc thì nào có cầu mở. Không buộc, không mở thì không ưa không chán, đó là vào pháp môn không hai.

Bồ tát Nhạc Thật nói:

– “Thực”, “không thực” là hai. Thực thấy còn không thấy thực, huống là không thực thấy, vì sao? Không phải mắt thật mà thấy được, chỉ có mắt tuệ mới thấy được. Nhưng mắt tuệ không có thấy mà chỗ nào cũng thấy cả, đó là vào pháp môn không hai.

Các Bồ tát nói như thế rồi hỏi ngài Văn Thù Sư Lợi rằng:

– Thế nào là Bồ tát vào pháp môn không hai?

Ngài Văn Thù Sư Lợi nói:

– Như ý tôi đối với tất cả pháp không nói không rằng, không chỉ, không biết, xa lìa các vấn đáp, đó là vào pháp môn không hai.

Khi đó Ngài Văn Thù Sư Lợi hỏi ông Duy Ma Cật rằng:

– Chúng tôi ai ai cũng nói rồi, đến lượt nhân giả nói thế nào là Bồ tát vào pháp môn không hai?

Ông Duy Ma Cật im lặng không nói. Ngài Văn Thù Sư Lợi khen rằng: “Hay thay! Hay thay! Cho đến không có văn tự ngữ ngôn, đó thực là vào pháp môn không hai”.

Khi nói phẩm “Vào pháp môn không hai” này trong chúng có năm nghìn Bồ tát đều vào pháp môn không hai, chứng vô sanh pháp nhẫn⁽¹⁾.

TÁNH KHÔNG TUYỆT ĐỐI HAY TẤT CẢNH KHÔNG TRONG TÂM KINH

Trong đoạn văn thứ ba của Tâm Kinh, chúng ta đọc thấy: “Thế cho nên trong Tánh Không đó không có sắc, không có thọ, không có tưởng, không có hành, không có thức; không có nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý; không có sắc, thính, hương, vị, xúc, pháp; không có nhãn thức cho đến ý thức; không có vô minh mà cũng không có chấm dứt vô minh; không có lão tử mà cũng không có chấm dứt lão tử; không có khổ, tập diệt, đạo; không có Trí Huệ mà cũng không có chứng đắc gì cả”.

Trong đoạn văn này, chúng ta thấy rằng tất cả các giáo lý quan trọng và chính yếu của Phật giáo đều bị bác bỏ; ngũ uẩn, thập bát giới, Tứ Diệu Đế, kể cả Niết Bàn và Chánh Đạo... tất cả đều bị hủy bỏ.

Có phải đây là những gì mà Trí Huệ siêu việt được dai dẳng tìm kiếm đã thật sự thấy không? Ngay lập tức bản văn Tâm

(1) Theo Kinh Duy Ma Cật, phẩm Vào pháp môn không hai, bản Việt dịch của Hòa Thượng Thích Huệ Hưng.

Kinh trả lời: “Không có Trí Huệ mà cũng không có chứng đắc gì cả”. Như thế, ngay cả Giác ngộ và Phật quả cuối cùng rồi cũng đều bị nhận chìm. Nào, có phải Tất Cánh Không đơn giản là đồng nghĩa với thuyết Hư Vô đoạn diệt không? Câu trả lời là một tiếng Không thật mạnh! Thuyết Hư Vô đoạn diệt với tất cả mọi hình thức khác nhau của nó đều khẳng nhận sự phi hiện hữu hay phi tồn tại của một sự vật nào đó hay một nguyên lý nào đó. Nhưng sự khẳng nhận này tự thân nó là đúng thì ắt phải được triệt để bám chặt vào. Nói một cách khác, nó không phủ định những đề xuất của chính nó như Tất Cánh Không hay Không Không (Tánh Không của Tánh Không). Không Không không phải là thuyết Hư Vô đoạn diệt; nó là thuyết Siêu nghiệm tuyệt đối. Cái tuyệt đối không phải là sự hiện hữu tồn tại mà cũng không phải là hư vô; nó chỉ đơn giản là không thể nhận thức được và không thể mô tả được bằng các phương tiện quy ước thông thường của ngôn từ và tư tưởng.

Bàn luận về nó là hí luận mà thôi! Khi ta đạt đến cảnh giới này thì đơn giản là không có gì để nói cả. Đây là lý do tại sao ngài Duy Ma Cật yên lặng khi ngài được yêu cầu mô tả cái tuyệt đối (pháp môn bất nhị). Đây cũng là lý do cho sự yên lặng của Đức Phật và cho câu trả lời của Ngài đối với câu hỏi của Upasīva về Niết Bàn.

Người đã đạt đến nơi an tâm dừng nghỉ,
 Không ai có thể suy lường được;
 Bởi vì nơi ấy (Niết Bàn) không có gì có thể gọi tên.
 Khi tất cả pháp đều đã diệt tận,
 Và tất cả mọi trao đổi ngôn từ cũng đều đã diệt tận.

Ở đây, ta có thể nêu lên lời phản bác rằng: Tất Cánh Không là vô nghĩa bởi vì nó đã không khẳng nhận ngay cả lập trường của chính nó. Nếu ta muốn nói một điều gì có chút ý nghĩa nào đó, thì ta phải quả quyết bất cứ điều gì ta cố gắng nói ra; bằng không thì có lẽ tốt hơn hết là ngậm miệng lại! Câu trả lời làm kinh hãi của Phật giáo là: muốn nói điều gì đó có ý nghĩa, ta phải không quả quyết những gì ta nói. Nhận xét của người nói

không phải được thực hiện để xác quyết một giả định triết học mà là để đưa người nghe đến cảnh giới xa kia hầu diện đối diện giáp mặt với cái Tuyệt đối. Tánh Không không phải là một giáo thuyết triết học; nếu có chút nào là một cái gì đó, thì đó chỉ là một công cụ trị bệnh giúp cho việc tẩy sạch những câu sanh chấp thủ của con người mà thôi. Long Thọ, nhà luận giải hàng đầu về Tánh Không, đã trình bày điểm này hết sức rõ ràng. Ngài nói: “Bởi vì tôi không hề có bất kỳ một thừa nhận nào, cho nên tôi thoát khỏi hết thảy mọi sai lầm”. Giống như một người ném một viên đá giết chết hai con chim, cũng thế sự phủ nhận triệt để tất cả mọi quan điểm triết học của Long Thọ nhắm vào hai mục đích. Mục đích thứ nhất là tự làm cho mình khỏi vi phạm bất kỳ một sai lầm triết học nào, và mục đích thứ hai là phơi bày sự vô ích và xuẩn ngốc của tất cả mọi lý luận triết học bằng cách làm cho các quan điểm triết học của kẻ đối lập trở thành phi lý. Ngài chỉ rõ sự thiết yếu của việc siêu quá các rừng rậm triết học này bằng sự trực ngộ Tánh Không triệt để. Trong bộ luận lịch sử của ngài, Trung Quán Luận, Long Thọ nói:

Nếu có pháp bất không,
Thì mới có pháp không.
Thật không pháp bất không,
Làm sao có pháp không?
Đại Thánh nói pháp không.
Vì để lìa kiến chấp;
Nếu lại thấy có không,
Chư Phật khó hóa độ.

Do đó, Tánh Không không nên được xem là một cái gì đó bằng một cách thế này khác có hiện hữu tồn tại ở một nơi nào đó. Ta phải vượt lên trên thói quen trí thức để nhận thức nó. Mặt khác, nếu ta không bám chấp vào Tánh Không, thì ta không thể bị lên án là hư vô đoạn diệt. Một công án nổi tiếng của Thiền sư Triệu Châu là một minh họa hay về điểm này:

Có ông tăng đến hỏi Triệu Châu: “Không mang gì đến đây thì thế nào?”.

Châu đáp: “Buông xuống đi”.

Ông tăng bạch lại: “Một vật chẳng mang theo thì buông xuống cái gì?”

Châu nói: “Buông chẳng xuống thì dỡ lên đi!”

Ông tăng liền đại ngộ.

Từ đầu ông tăng đã có đạt được một sự giác ngộ cạn cợt nào đó về Tánh Không, nhưng ông ta bám chấp vào nó và không thể tự giải thoát mình để du hí tự tại trong dòng biến cố sinh động. Ông ta vẫn còn có sự hoang mang bối rối về những gì phải làm kế tiếp. Triệu Châu, một Thiền sư đã thật sự giác ngộ, nhận ra điều này ngay; vì thế ngài đã nói với ông tăng: “Buông xuống đi”, nghĩa là buông xuống cái gọi là Tánh Không của bạn. Nhưng ông tăng vốn đã dính mắc sâu vào trong cái Tử-Không (nước chết) chống chế lại bằng cách nói rằng: “Một vật chẳng mang theo thì buông xuống cái gì?”. Triệu Châu trả lời: “Buông chẳng xuống thì dỡ lên đi!”. Lời nhận xét hoàn toàn bất ngờ này đã đánh thức ông tăng khỏi cái tử-không của mình và đưa ông ta đến sự Giác ngộ thực sự. Điểm then chốt đáng ghi nhận trong cuộc đối thoại này là nhận xét cuối cùng: “Hãy dỡ lên đi”, bởi vì bằng cách tự giải thoát mình ra khỏi sự bám chấp vào cái tử-không thì ta mới có thể tham dự vào mọi sinh hoạt trong thế gian mà vẫn không đánh mất cái tuệ giác Tánh Không được. Hơn nữa, sắc tức là Tánh Không, Tánh Không tức là sắc, và không hề có một sự khác biệt chút nào giữa chúng. Do đó, Tất Cánh Không không nên bị xem như là không hư hay tử-không; nó là Vô Tự Tánh năng động trong các khía cạnh tịch nhiên và siêu việt của nó.

Tóm lại, có hai lý do chính giải thích tại sao Tánh Không Tuyệt đối hay Tất Cánh Không không thể bị xem ngang hàng với hư vô chủ nghĩa; thứ nhất, nó tự phủ định chính nó hay tự siêu việt chính nó như chúng ta đã vừa xem xét; thứ hai, nó đóng một vai trò không thể thiếu được trong việc “truyền sức

sống” cho tất cả các pháp. Bởi nhờ Tánh Không mà tất cả các pháp mới có thể hiện hữu tồn tại; không có Tánh Không thì không gì có thể có khả tính hiện hữu tồn tại được. Do đó, Tánh Không vốn cực kỳ năng động và tích cực; theo thuật ngữ của Tâm Kinh, điều này được gọi là “Không tức thị sắc”. Ta cũng nên ghi nhớ rằng Tất Cánh Không không khác với Vô Tự Tánh; chúng ta phân biệt hai loại Tánh Không ở đây chỉ để tiện việc mô tả những mặt khác nhau mà thôi; chứ Tánh Không biểu hiện cho chỉ cái toàn nguyên của một chân lý duy nhất.

MƯỜI LỐI SO SÁNH TÁNH KHÔNG

Nếu Tánh Không Tuyệt đối hay Tánh Không Triệt để (Tất Cánh Không) không ngụ ý sự không hư, mà là sự siêu việt tuyệt đối – cái vốn không trụ ở trong hiện thể mà cũng không trụ trong phi thể hiện, thì tại sao lại cần phải thừa nhận từ “không”? Các tư tưởng gia Phật giáo Trung Hoa đã tóm tắt mười lý do cho việc này⁽¹⁾:

1. Tánh Không ngụ ý tính vô ngại... giống như không gian hay Hư không, nó hiện hữu tồn tại bên trong nhiều sự vật nhưng không bao giờ cản trở hay ngăn ngại bất cứ vật thể nào.
2. Tánh Không ngụ ý tính hiện diện ở khắp mọi nơi (châu biến nhứt thiết xứ)... giống như Hư không, nó đồng thời ở khắp nơi; nó bao hàm mọi vật ở khắp mọi nơi.
3. Tánh Không ngụ ý tính bình đẳng... giống như Hư không, nó bình đẳng đối với tất cả; nó không hề tạo ra sự phân biệt ở khắp mọi nơi.
4. Tánh Không ngụ ý tính mệnh mông bao la... giống như Hư không, nó mệnh mông, bao la rộng lớn và vô tận.
5. Tánh Không ngụ ý tính không hình dáng (vô tướng)... giống như Hư không, nó không có hình dáng hay dấu vết gì cả.

(1) Taisho 1668 trang 615. Đáng ngờ rằng luận này là nguyên tác của Long Thọ. Nó có lẽ đã được viết ra bởi một nhà Phật học Trung Hoa nào đó.

6. Tánh Không ngụ ý tính thanh tịnh... giống như Hư không, nó luôn thanh tịnh, trong sạch không hề ô nhiễm.
7. Tánh Không ngụ ý tính bất động... giống như Hư không, nó luôn luôn yên nghỉ, vượt lên trên các tiến trình sanh và diệt, thành và hoại.
8. Tánh Không ngụ ý tính phủ định tích cực... nó phủ định tất cả những cái có giới hạn hay kết thúc.
9. Tánh Không ngụ ý tính phủ định của phủ định... nó phủ định tất cả mọi Ngã tính hay Tự tính và phá hủy chấp thủ vào Tánh Không (ám chỉ sự siêu việt hoàn toàn vốn thoát ra khỏi hết thảy mọi trụ chấp).
10. Tánh Không ngụ ý tính bất khả thủ đắc hay bất khả tri nhận... giống như không gian hay Hư không, nó không thể đạt được hay không thể nắm bắt được.

Mặc dù mười lối so sánh này, được diễn đạt bằng ngôn ngữ thi ca, có thể không mô tả được tất cả mọi khía cạnh của Tất Cánh Không, nhưng chúng thật sự minh họa được một số đặc tính nào đó trong số những đặc tính quan trọng nhất của Tánh Không. Từ Tánh Không có lẽ đã không truyền tải được ý nghĩa của tính siêu việt tuyệt đối một cách chính xác, nhưng nó tiếp cận gần với ý tưởng về tính siêu việt tuyệt đối hơn bất kỳ từ ngữ nào khác có sẵn đối với con người.

TÁNH KHÔNG VÀ LÔGÍC HỌC (LUẬN LÝ HỌC)

Trong văn học Bát Nhã ba la mật đầy ắp những lời tuyên bố nghịch lý. Từ cái nhìn ban đầu chúng có vẻ phi lý và mâu thuẫn với lý luận phải lẽ. Ví dụ, trong đoạn văn thứ ba của Tâm Kinh tất cả các pháp đều bị phủ định kể cả Chánh Đạo, Niết Bàn và Giác Ngộ, nhưng trong đoạn văn thứ năm lập trường trước đó dường như đã bị đảo ngược, vì nó nói rằng tất cả chư Phật đều dựa vào Bát Nhã ba la mật mà đạt được Giác Ngộ. Kinh Kim Cương thì còn rõ ràng hơn về tính chất nghịch lý của chân lý Bát Nhã. “Tu Bồ Đề! Nói là tất cả pháp đó, tức chẳng phải là

tất cả pháp, thế nên gọi là tất cả pháp.... Như Lai nói tất cả các tâm đều không phải là tâm, nên gọi là tâm". Nếu chúng ta dùng M để tượng trưng cho các đối tượng của những lời tuyên bố này, thì công thức sẽ là:

$$M = \sim M, \therefore M$$

$\sim$: phủ định, $\sim M$: không có M

$\therefore$: xác định, $\therefore M$: có M

V : hoặc (vừa xác định vừa phủ định)

VM : hoặc có M (hoặc có M hoặc không có M)

$\wedge$: và (khẳng định cả hai).

Công thức có vẻ phi lý bởi vì nó đối nghịch trực tiếp với Luật Đồng Nhất cơ bản của luận lý học Aristote. Nhưng thực tế thì lập luận này hoàn toàn hợp lý, do vì một lý do rất đơn giản mà chúng ta sẽ luận giải sau⁽¹⁾.

Ta cũng nên ghi nhớ rằng chính khái niệm về Không Không (Tánh Không của Tánh Không) vốn đối nghịch với tiền đề cơ bản của logic học. Chúng ta hãy dùng B để tượng trưng cho hiện thể hay ngã và $\sim B$ để tượng trưng cho phi hiện thể hay vô ngã hoặc Tánh Không. Như vậy Không Không có thể biểu thị được như sau $\sim B \neq B$, hoặc $B = \sim B$ hoặc $X \neq X$ ⁽²⁾ vốn đối nghịch lại với Luật Đồng Nhất cơ bản trong logic học. Trong việc kiểm tra giá trị của một lập luận, nếu kết quả mâu thuẫn với dạng thức cơ bản $P=P$ vốn cũng có thể trình bày như sau: $PV\sim P$ là đúng (Luật Trung Bình Loại), hoặc $P\wedge\sim P$ là sai (Luật Mâu Thuẫn) - thì lập luận được xem là không có giá trị hay không đúng logic. Giờ thì câu hỏi được đặt ra là: Làm thế nào chúng ta có thể chứng minh Luật Đồng Nhất cơ bản này, luật kiểu mẫu gốc mà tất cả mọi tư duy logic đều phải dựa vào đó? Nhiều nhà logic học dường như tin rằng câu hỏi này là không

(1) Xem "Viên kiến và tính Kiên định Logic học" trong đoạn 2 của phần này.

(2) Để tránh lối suy nghĩ logic thông thường rằng hai cái phủ định ngụ ý một cái xác định, cho nên Không Không không được biểu thị ở đây như là $\sim(\sim B)$, mà là $\sim B \neq \sim B$ hoặc $X \neq X$ để minh họa điểm này.

cần thiết. Họ cho rằng đây là một sự tìm tòi thẩm tra nên để cho các triết gia làm; nó không chính xác là công việc của những nhà logic học. Công việc của một nhà logic học là thấy xem cái cách những nguyên lý hay những dạng thức hoạt động trong các tính toán như thế nào. Ông ta có lẽ sẽ không bao giờ bận tâm tới việc có thể thẩm tra lại các tiền đề cơ bản về những nguyên lý logic như là $PV\sim P$, $A = A$ và v.v...

Trong cuốn Symbolic Logic (Logic học biểu trưng) của mình, Irving Copi nhận xét:

... trong một khoa học lý tưởng, tất cả mọi mệnh đề đều phải được chứng minh bằng cách suy luận ra chúng từ những mệnh đề khác, và tất cả mọi số hạng phải được định nghĩa. Nhưng điều này có thể "lý tưởng" chỉ trong cái nghĩa là không có khả tính thực hiện được. Các số hạng có thể được định nghĩa chỉ bằng phương tiện của những số hạng khác mà ý nghĩa của những số hạng đó đã được giả định trước và bắt buộc phải được thông hiểu trước, nếu những định nghĩa đó sẽ dùng giải thích những ý nghĩa của các số hạng được định nghĩa (p.168).

Một hệ thống suy diễn, khi gặp khó khăn rơi vào vòng lẩn quẩn hay một sự hồi quy không đúng cách, thì bắt buộc phải bao hàm những tiền đề hay định đề nào đó vốn đã được cho là đúng, nhưng không được chứng minh bên trong chính tự thân hệ thống... Bất kỳ lập luận nào có ý định chứng minh chân lý của các tiền đề thì dứt khoát phải ở bên ngoài hệ thống (p.172).

Các nhà logic học ngày nay không xác nhận rằng các tiền đề trong những hệ thống suy diễn tự bản thân đã rõ ràng hiển nhiên là đúng, như đã được xác nhận theo truyền thống trong hình học Euclide. "Không có lời xác nhận nào được đưa ra rằng các tiền đề của bất kỳ một hệ thống nào là tự nhiên hiển nhiên đúng. Bất cứ một mệnh đề nào của một hệ thống suy diễn thì đều là một tiền đề của hình thức đó nếu nó được thừa nhận là đúng, hơn là được chứng minh là đúng trong hệ thống đó" (p.172). Theo lối nhìn này thì tiền đề cơ bản về logic học được trình bày trong dạng thức $A = A$ do vậy là một giả định, chứ không phải là một

chân lý đã được chứng minh. Một vài độc giả sẽ tranh luận ở đây rằng Luật Đồng Nhất luôn luôn có thể chứng minh được bằng chứng cứ rõ ràng hiển nhiên thường nghiệm. Không ai có tâm trí tinh táo mà có thể phủ nhận rằng một con người là một con người hay một con chó là một con chó. Ngoài ra, sự hiệu quả của máy tính là một chứng minh tốt nhất về tư duy logic mà tiền đề “căn bản” của nó vẫn dựa trên Luật Đồng Nhất và những khai triển rộng của nó. Đối với lập luận này tôi có thể chỉ nói thêm rằng đức tin được ưa chuộng quá đối rằng Luật Đồng Nhất là đúng một cách phổ quát và không còn tranh cãi gì nữa theo chứng cứ rõ ràng hiển nhiên thường nghiệm vốn đã bị phủ nhận bởi hiện tượng của tính không xác định và tính tương đối như đã đề cập đến trước đây trong luận giải của chúng ta về Vô Tự Tính. Ngoài ra, lập luận này, vốn dựa trên chứng cứ thường nghiệm, chắc chắn sẽ không được thừa nhận bởi những nhà logic học, bởi vì nó đã bị làm trệch hướng khỏi đức tin được ấp ủ rằng tư duy logic thì hoàn toàn là suy diễn và phân tích, và rằng sự xác minh có tính chất thường nghiệm là hoàn toàn không thích đáng.

Giờ nếu chúng ta vượt qua những giới hạn của logic và nhìn ngó vấn đề từ những góc cạnh khác nhau và hỏi rằng: “A là A” có nghĩa là gì? Làm thế nào chúng ta có thể chứng minh điều đó? Ngay lập tức chúng ta sẽ thấy tình thế bế tắc hiện ra. Mọi người đều sử dụng biểu thức “A là A” trong nhiều tình huống khác nhau, nhưng ít có ai có thể nghiêm túc tra vấn ý nghĩa thực chất của nó. Khi chúng ta nói “A là A” thì chúng ta thật sự muốn nói gì? Câu hỏi thật hết sức khó trả lời. Một số người nói rằng nó đơn giản có nghĩa là “A hiện hữu tồn tại như là chính nó”. Nhưng chúng ta phải mở rộng vấn đề hơn nữa và hỏi: Bạn muốn nói gì với “A hiện hữu tồn tại như là chính nó”? Người trả lời có lẽ thật sự bị lâm vào cảnh khó khăn phải trả lời câu hỏi này. Một câu trả lời giả định như là “Nó có nghĩa là A có một thực thể riêng vốn đồng nhất với chính nó mà không với một cái gì khác cả” có thể được sử dụng, nhưng câu hỏi này bởi vì bản chất “căn bản” của nó vốn hầu như không thể trả lời

được. “A hiện hữu tồn tại như là chính nó” không phải là một mệnh đề khái niệm mà là một cảm nhận sống về cái đang là, sự cảm nhận về việc nhận thức một thực thể có thật (tự tính, tự ngã: Svabhava)⁽¹⁾. Đó là phát biểu có tính suy luận. Còn với câu hỏi kế tiếp: Làm thế nào chúng ta có thể chứng minh “A là A”? Câu trả lời đơn giản là: không thể chứng minh được. Ví dụ, nếu chúng ta muốn chứng minh hoặc phản chứng rằng A, B hoặc C là một hào (1/10 đô la) chúng ta đơn giản là có thể cố gắng làm cho A, B hoặc C phù hợp với định nghĩa về Hào - một đồng tiền kim loại với trọng lượng như thế như thế, kích cỡ như thế như thế, độ dày và kiểu dáng như thế như thế. Nếu chúng tương hợp với sự mô tả này, thì chúng được xem là những đồng tiền hào. Tiến trình của sự chứng minh do đó là một tiến trình kiểm tra sự tương hợp, nghĩa là, thấy xem cái này có phù hợp với cái kia hay không. Giờ thì một tiến trình làm cho cái này khớp với cái kia (làm cho A khớp với B) không thể áp dụng trong trường hợp làm cho cái này khớp với cái này (làm cho A khớp với A). Tiến trình trước chứa đựng một sự tương phản của ít nhất là hai thực thể khác nhau (A và B) còn tiến trình sau gồm có chỉ có một thực thể mà thôi (A). Tiến trình chứng minh qua sự kiểm tra sự tương hợp, vốn đòi hỏi ít nhất là hai thực thể khác nhau để tạo ra một ý niệm về sự tương hợp có ý nghĩa, sẽ không áp dụng được trong trường hợp $A = A$ (hay Luật Đồng Nhất) bởi vì nó không có hơn một thực thể. Nếu bạn nói rằng “A là A” cũng có thể chứng minh được qua tiến trình kiểm tra sự tương hợp, bằng cách làm cho thực thể A khớp với định nghĩa của cùng một thực thể ấy, thì câu trả lời của tôi sẽ là: bạn đang làm một điều gì đó hoàn toàn vô nghĩa, vì hai lý do. Thứ nhất, mỗi khi và mọi khi bạn thực hiện tiến trình “kiểm tra” này, thì là kết quả sẽ không đổi là chắc chắn khẳng định; do đó, việc đó là không cần thiết và vô ích. Một trong những yếu tố chính của sự chứng minh là: một yếu tố của sự nghi ngờ hay không chắc chắn ắt hẳn là phải luôn luôn có mặt; trong tình huống “A là A” không hề có sự nghi ngờ hay không chắc chắn nào có liên

(1) Xem luận giải về sự chấp thủ của tự ngã trong đoạn luận giải này trang 175.

quan đến. Và thứ hai, cái gọi là tiến trình “kiểm tra” là một phép tính đã được xếp đặt, giả tạo và vô nghĩa. Thực ra đó là một sự xác nhận lại một lần nữa, chứ không phải là một sự chứng minh.

Bởi vì Luật Đồng Nhất không thể chứng minh được bên trong hệ thống vốn sử dụng nội dung của chính nó như là một tiêu chuẩn cho sự chứng minh, cho nên để chứng minh hoặc phản chứng Luật Đồng Nhất chúng ta phải vượt qua nó hoặc đi ra ngoài nó. Luật Đồng Nhất sẽ không thể chứng minh được bao lâu mà chúng ta vẫn ở trong bãi rào của nó, bởi vì nó sẽ luôn luôn có vẻ là một “thực tại” sống đối với chúng ta, không hề đòi hỏi chứng cứ nào khác để khẳng định chính nó.

Giờ thì thực kiện rằng “A là A” là một trực giác hay một thực tại sống không nên loại trừ sự hiện hữu tồn tại của những hình thức khác của các trực giác như là: A không phải là A, cho nên là A – thực tại sống còn của Bát Nhã ba la mật. Hai trực giác khác nhau này trên thực tế thuộc về hai cảnh giới khác nhau mà không hề ngăn ngại nhau. Nhưng nếu chúng ta cứ khẳng khẳng rằng chúng mâu thuẫn nhau và rằng chúng ta phải chọn một và loại trừ cái kia, thì khi ấy chúng ta phải nên chọn cái nào mới được chứ? Cái nào sẽ được xem là quan trọng hơn hay “đúng hơn cái khác mới được chứ? Phật giáo Đại Thừa dĩ nhiên nghĩ rằng định hướng của Tánh Không là “đúng hơn” và quan trọng hơn. Tại sao? Bởi vì nó rộng hơn và sâu hơn trong những chiều kích của nó. Chúng ta biết rằng những nguyên lý của các chân lý cao hơn luôn luôn bao hàm hoặc thay thế những nguyên lý của các chân lý thấp hơn chứ không phải ngược lại. Với thiết bị đại số học thì những bài toán khó trong số học có thể được giải dễ dàng, nhưng điều này không đúng theo chiều ngược lại. Khi những nguyên lý cao hơn về đạo đức được gọi lên, thì những nguyên lý thấp hơn sẽ bị bỏ đi nếu cần. Điều này chứng tỏ thực kiện rằng nguyên lý của các cảnh giới cao hơn thì luôn luôn bao hàm hơn và có chiều sâu lớn hơn và vì thế quan trọng hơn. Luật Đồng Nhất là hoàn toàn đúng trong cảnh giới của chân lý thường tục (Tục đế) nhưng nó sẽ trở nên thiếu

thốn và ngay cả là sai lầm khi nó được áp dụng cho vấn đề đối tượng nghiên cứu của những chiều cao hơn. Luật Bảo Tồn và Luật Cân Bằng thì hoàn toàn đúng trong vật lý học cổ điển, nhưng chúng sẽ không còn giá trị nữa khi được áp dụng cho cảnh giới (lãnh vực) của vật lý học hạ nguyên tử. Cũng trong cùng cách ấy, “A không phải là A, nên mới là A” trong Bát Nhã ba la mật là một quan kiến bao hàm hơn quan kiến “A là A bởi vì nó hiện hữu tồn tại như là chính nó” theo lẽ thường. Bát Nhã ba la mật nói rằng A là A không phải bởi vì nó hiện hữu tồn tại như vậy, mà bởi vì nó không có tự tính, hoặc bởi vì nó là không A. Bát Nhã ba la mật khẳng nhận thể tính của A giống như lẽ thường khẳng nhận, khi nó giải quyết những vấn đề ở cấp độ thế tục (Tục đế); nhưng thêm vào đó, nó cũng chỉ bày Vô ngã tính hay Vô tự tính và bản tính bao hàm của A. Được hậu thuẫn bởi lý do cơ bản này, các nhà Đại Thừa giáo tin rằng thiên hướng của Tánh Không thì hàm dung hơn và thuộc về một chiều kích cao hơn.

Một sự khác biệt nữa giữa Tất Cánh Không và tư duy logic rất đáng đề cập ở đây. Trong logic học, Nguyên lý Trung Bình Loại quả quyết rằng bất kỳ một phát biểu nào đều hoặc là đúng hoặc là sai. Luật Mâu Thuẫn quả quyết rằng không gì có thể vừa là đúng lại vừa là sai. Hai lần phủ định luôn luôn tạo ra một khẳng định $\sim(\sim X) = X$. Nhưng Không Không, sự phủ định của sự phủ định các hiện thể (tự tính) không nhất thiết ngụ ý một tự tính khẳng định. Trong hệ thống Bát Nhã ba la mật, hai cái phủ định không tự động trở thành khẳng định như nguyên lý Trung Bình Loại đưa ra. Theo cùng một lập luận, Nguyên lý Mâu Thuẫn (không gì có thể vừa là đúng lại vừa là sai được) cũng đã bị vượt qua. Thật thế, một cái gì đó có thể đồng thời vừa là đúng lại vừa là sai, ít nhất là trong những chiều kích khác nhau. Ví dụ, Luật Bảo Tồn có giá trị trong vật lý học cổ điển nhưng sẽ không đúng trong vật lý nguyên tử. Lập luận của các nhà Logic học về điểm này là: nếu tất cả những từ ngữ được sử dụng trong một mệnh đề đã được định nghĩa một cách nghiêm ngặt trong một lãnh vực hạn định và

trộn vện trong cái nghĩa bao hàm của chúng, thì các Nguyên lý Đồng Nhất, Nguyên lý Mâu Thuẫn và cả Nguyên lý Trung Bình Loại có thể là hoàn toàn đúng. Câu “USA là USA” có thể không đúng nếu USA trước có nghĩa là USA_{1880} và USA sau có nghĩa là USA_{1968} , nhưng một phát biểu như là: “ USA_{1880} là USA_{1880} ” thì hoàn toàn đúng và không có thể phản bác được⁽¹⁾. Bát Nhã ba la mật trả lời rằng USA_{1880} - hoặc bất kỳ thực thể nào trong thế giới hiện tượng - không thể xác định một cách nghiêm ngặt hay chính xác được, bởi vì tất cả chúng đều là tương đối và không có Tự tính. “A là A” là hoàn toàn vô nghĩa nếu A không thể được định nghĩa một cách nghiêm ngặt trong ý nghĩa chính xác và phổ quát của nó, và đây chính là tình huống này - không hề có một sự xác định nghiêm ngặt chính xác nào là có thể đạt được trong thế giới chúng ta. Vì vậy “A là trắng” (Wa) và “A không phải là trắng” (~Wa) có thể vừa là đúng và cả vừa là sai (sự bác bỏ Nguyên lý Trung Bình Loại) không những chỉ vì A có thể trở thành những vật khác trong những cảnh giới khác, do vậy thay đổi luôn giá trị chân thật của nó như chúng ta đã đề cập trước đây, mà còn quan trọng nhất là bởi vì “A không phải là A” vì nó không có tự tính riêng hay ngã tính trong ý nghĩa phổ quát nghiêm ngặt nhất. Nó có một thực thể tính “chỉ trong cái nghĩa giới hạn và quy ước” (Tục đế). Bát Nhã ba la mật không có tranh cãi hay phản bác lại với đức tin theo lẽ thường rằng một con chó là một con chó, hoặc đá vôi thì nặng hơn nước, bao lâu mà chúng còn bị hạn chế trong cảm nhận thực dụng thông thường. Chỉ khi nào chúng ta nổi rộng thiên hướng quy ước thông thường đến một chiều kích phổ quát của chân lý tuyệt đối (Chân đế) thì Bát Nhã ba la mật mới công bố sự bất đồng quan điểm của nó. “A là A” là hoàn toàn thực trong cảnh giới của chân lý quy ước (Tục đế) nhưng sẽ là không thực theo quan điểm của chân lý Viên dung Tối thượng (Chân đế hay Đệ Nhất nghĩa đế). Như thế những lời tuyên bố nghịch lý trong văn học Bát Nhã ba la

(1) Xem Irving Copi's Introduction to Logic (Lôgic nhập môn của Irving Copi) (New York, 1953) pp 252 - 55.

mật có thể được giải thích dễ dàng bằng cách định rõ vị trí những giá trị chân lý khác nhau vào những chiều kích khác nhau trong hệ thống Nhị Đế của giáo lý Trung Đạo (Màdhya-mika) sẽ được giải thích dưới đây.

HỆ THỐNG NHỊ ĐẾ

Long Thọ nói trong Trung Quán Luận (Chương 24) của ngài rằng:

Chư Phật y Nhị đế
 Vì chúng sanh nói pháp.
 Một là Thế tục đế,
 Hai Đế Nhất nghĩa đế.
 Nếu người không thể biết,
 Phân biệt hai đế này.
 Đối thậm thâm Phật pháp,
 Không biết nghĩa chân thật.

Tất cả mọi tôn giáo đều đối diện với cùng một vấn đề là làm thế nào để liên kết con người với Thượng Đế, và hòa giải cái hữu hạn với cái vô hạn. Sự căng thẳng triền miên giữa cái trần tục và cái siêu việt (tục và chân) cũng sẽ dễ dàng tìm thấy trong các giáo lý Phật giáo. Để giải quyết vấn đề này, nhiều lý thuyết đã được suy luận ra; hệ thống Nhị Đế là một ví dụ điển hình. Nhằm thích nghi dung chứa con người và những quy ước tập tục của họ, cho nên sự hiện hữu tồn tại và tính hiệu quả của tất cả những biến cố của các pháp trong thế giới hiện tượng đều được khẳng nhận. Đây gọi là chân lý thế tục hay chân lý quy ước (Tục đế). Để vạch bày bản chất ảo tưởng và rỗng không của tất cả mọi hiện thể và thực tại của tính siêu việt tuyệt đối, nên Chân lý Tối thượng (Chân đế, Đế Nhất Nghĩa đế) ở một cấp độ cao hơn cũng đã được nêu ra. Với hệ thống Nhị Đế, những vấn đề hiện thể và phi hiện thể (ngã hay phi ngã), con người đối đãi với Phật, cái hữu hạn và cái vô hạn, và v.v... tất cả đều có thể được giải quyết một cách nhất quán và dễ dàng. Khi Đức Phật nói rằng con người và chư Thiên có hiện hữu tồn tại, rằng Tứ

Diệu Đế và Tam Thân Phật⁽¹⁾ có hiện hữu tồn tại, rằng một dòng sông là một dòng sông và một cội cây là một cội cây thì Phật đang nói từ cái nhìn của Tục đế.

Khi Ngài nói rằng trời đất không có hiện hữu tồn tại, rằng sanh tử và Niết Bàn không có hiện hữu tồn tại, rằng Phật quả và Giác ngộ không có hiện hữu tồn tại, thì Ngài đang nói từ cái nhìn của Chân đế hay Đệ Nhất Nghĩa đế. Lời tuyên bố nghịch lý của Kinh Kim Cương – “Tâm (M) không phải là Tâm (~M); cho nên mới gọi là Tâm (M): $M = \sim M$, $\therefore M$ ” – giờ có thể được giải thích một cách dễ dàng. Chữ M đầu là một xác quyết về Tâm trong chân lý thế tục (Tục đế); sự phủ định của nó $\sim M$ là sự khước từ Tâm trong Chân đế. Chữ M thứ ba biểu trưng cho Như Huyền (Màya) vốn là bản chất của Tâm, mà trong đó sự hợp nhất hay đồng nhất hóa của cái trần tục và cái siêu việt được hiển bày. Ở đây chúng ta thấy được điểm quan trọng là Nhị Đế không bao giờ nên được xem là hai thực thể tách biệt trong hai phạm trù riêng biệt và phân chia. Từ cái nhìn Viên Giác của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông, chúng là hoàn toàn tương tức (giống nhau) hay bất nhị (không hai). Bất kỳ một dấu vết nào của sự phân chia đều có biểu thị một dấu hiệu của ngã chấp. Khái niệm Nhị Đế tự thân nó chỉ có giá trị khi chúng ta, đứng vững chắc trên phía này, cố gắng mô tả phía bên kia và sự liên hệ nghịch lý với phía bên này. Mục đích của việc giảng thuyết hệ thống Nhị Đế là để vượt qua chính bản thân hệ thống và thấy được tính chất vô phân biệt của cả hai. Khi tất cả mọi tương đối tính đã được vượt qua, thì tất cả mọi cặp đôi và từ ngữ thuộc số đôi đều bị đánh đổ. Một trạng thái tuyệt vời của sự đại giải thoát (Đại Tự Tại) mà trong đó tất cả mọi đối tính phân cực đều chan hòa vào trong một toàn thể bao la sẽ được hiển bày. Trong trạng thái viên dung vô đối này, là lúc mà ta trực ngộ trọn vẹn ý nghĩa của câu “không tức thị sắc

(1) Tam Thân Phật : Hóa Thân, Báo Thân, Pháp Thân.

Mặc dù nhóm từ Non-Dual Sūnyata Tánh Không Bất Nhị (bất nhị không tâm) đôi lúc xuất hiện trong văn học Bát Nhã ba la mật, nhưng nó được dùng trong một ý nghĩa chung chung và có tính cách mô tả, chứ không như là một “danh từ riêng” để biểu thị một tên gọi đặc biệt.

và sắc tức thị không” của Tâm Kinh. Khía cạnh vô phân biệt của cái trần tục và cái siêu việt này có thể nên được đặt cho một tên gọi đặc biệt để hiểu rõ ràng hơn, như là Tánh Không Vô Đối hay Tánh Không Bất Nhị đối đãi với Tánh Không Tuyệt Đối.

Nhưng hãy trở lại luận giải của chúng ta về hệ thống Nhị Đế. Hệ thống này không những cố gắng giải quyết vấn đề hiện thể và phi hiện thể bằng cách đưa chúng vào các phạm vi mà chúng thuộc về một cách thích hợp, do vậy giải tan tính không có logic bề ngoài của những lời tuyên bố nghịch lý, mà nó còn thực hiện chức năng như là một công cụ điềm chỉ cái tuyệt đối siêu việt. Điều này được minh họa trong Nhị Đế trên Ba Cấp Độ của Cát Tạng⁽¹⁾.

NHỊ ĐẾ TRONG BA CẤP ĐỘ

Ở cấp độ thứ nhất, Tục đế khẳng nhận thực tại của tất cả pháp trong thế giới hiện tượng. Tuy vậy, một vấn đề nhỏ phát sinh ở đây khi ta đưa ra câu hỏi liệu mặt trời có thật sự không lớn hơn một cái đĩa luôn chuyển động không một mảy may trong bầu trời không, hoặc liệu quả đất có phải là dẹp không, bởi vì chúng được nhận thức theo một lối dựa theo kinh nghiệm như thế. Người văn minh có thể phản bác các cái nhìn ngây thơ này ngay lập tức, mặc dù thực kiện rằng chúng là đúng theo kinh nghiệm thường. Vì thế, ngay cả trong thế giới thường nghiệm các chân lý cũng có nhiều cấp độ khác nhau. Những chân lý ở cấp độ thấp hơn sẽ bị loại bỏ không khoan nhượng khi những chân lý cao hơn được viện dẫn đến. Vì vậy ta chỉ ra ở đây rằng trong Chân đế của cấp độ thứ nhất, thì sự hiện hữu tồn tại của tất cả mọi hiện thể theo Tục đế đều bị phủ nhận.

Cấp độ thứ hai khẳng định rằng đức tin vào hiện thể hay vào phi hiện thể đều như nhau cùng là Tục đế, còn sự phủ nhận cả hai là Chân đế. Điều này nói rằng cả hai Tục đế và Chân đế của toàn bộ cấp độ thứ nhất, khi được nhìn từ một quan điểm cao hơn có thể được quy định vào chỉ cho phạm vi Tục đế của

(1) Taisho 1854 trang 90 - 91.

cấp độ thứ hai. Điều này là bởi vì sự khẳng nhận hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể vẫn là một hình thức của sự chấp thủ vào các “cực đoan”. Tánh Không của Trung Đạo có nghĩa là sự siêu quá hết thảy mọi cực đoan: sanh tử và Niết Bàn, hữu hạn và vô hạn, trong sạch và nhơ uế, hiện hữu tồn tại và phi hiện hữu tồn tại... tất cả các điều này có thể được xem như là những cực đoan mà trong đó chúng được hiểu một cách hữu ngã. Chân đế vượt lên trên chúng và sự siêu việt này được biểu lộ ở đây trên cấp độ thứ hai là sự phủ nhận cả hai hiện thể và phi hiện thể. Theo cùng một lập luận, sự kết hợp của Tục (đế) và Chân (đế) của cấp độ thứ hai phải được hiểu như là Tục (đế) của cấp độ thứ ba và sự phủ nhận tất cả chúng hợp lại là Chân (đế). Qua sự phán xét có tính chất biện chứng này, ta sẽ tuần tự được đưa tiến dần đến tính siêu việt tuyệt đối. Để cho rõ ràng sáng tỏ, một biểu đồ về các biểu tượng được trình bày trong bảng III để thay thế bảng trước về Nhị Đế trong Ba Cấp Độ.

Bảng II: MỘT SỰ ĐƠN GIẢN HÓA CỦA NHỊ ĐẾ TRONG BA CẤP ĐỘ CỦA CÁT TẠNG

TỤC ĐẾ	CHÂN ĐẾ
1. Khẳng nhận hiện thể: Δ	1. Phủ nhận hiện thể: $\sim \Delta$
3. Khẳng nhận hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể: $\Delta V \sim \Delta$	2. Phủ nhận hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể: $\sim(\Delta V \sim \Delta)$
3. Hoặc là khẳng nhận hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể, hoặc là phủ nhận hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể: $(\Delta V \sim \Delta) V \sim (\Delta V \sim \Delta)$	3. Hoặc là không khẳng nhận, hoặc là không phủ nhận, hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể: $\sim[(\Delta V \sim \Delta) V \sim (\Delta V \sim \Delta)]$

Bảng III:

TỤC (ĐẾ)	CHÂN (ĐẾ)
1. Δ	$\sim \Delta$
2. $\Delta V \sim \Delta$	$\sim(\Delta V \sim \Delta)$
3. $(\Delta V \sim \Delta) V \sim (\Delta V \sim \Delta)$	$\sim[(\Delta V \sim \Delta) V \sim (\Delta V \sim \Delta)]$

Những dấu mũi tên để chỉ tiến trình biện chứng của việc tiếp cận tính siêu việt tuyệt đối bằng cách tăng dần buông xả hiện thể, phi hiện thể và tất cả mọi tính nhị nguyên. Sự tiến triển này làm cho rõ ràng thực kiện rằng Tánh Không Tuyệt Đối hay Tất Cảnh Không thực chất là vô trụ.

Có hai điểm phê bình được nêu ra ở đây để bác tiến trình của lối biện chứng này. Thứ nhất là: Tại sao tiến trình biện chứng này lại phải nên được giới hạn ở mức ba cấp độ? Theo cùng một lập luận, chúng ta có thể nói rộng sự tiến triển thuộc phép biện chứng này đến cấp độ thứ tư, thứ năm - cho đến những cấp độ vô cùng tận. Cát Tạng dường như đã không đưa ra lý do đầy đủ, tại sao phép biện chứng phải nên được giới hạn đến chỉ ba cấp độ mà thôi. Một phê bình khác đã được nêu ra bởi Đại sư Ấn Thuận, nhà Trung Luận nổi tiếng ở Trung Hoa đương thời, rằng bất chấp ngôn ngữ phức tạp và những câu kếp được sử dụng trong cấp độ thứ hai và thứ ba - như là "hoặc là khẳng nhận hoặc hiện thể hoặc phi hiện thể, hoặc là phủ nhận cả hiện thể lẫn phi hiện thể" và v.v... - thì những gì nó thực sự đạt tới vẫn là ý niệm cơ bản về hiện thể hoặc phi hiện thể, và thái độ về sự khẳng nhận hoặc phủ nhận mà thôi. Bây giờ nếu chúng ta chú ý vào biểu đồ, thì chúng ta sẽ khám phá ra các thực kiện sau: Tất cả các Tục đế của ba cấp độ đều là những phát biểu khẳng định hay xác quyết, còn các Chân đế thì là những lời tuyên bố phủ định hay những phủ định bất kể là liệu chúng được trình bày trong những hình thức đơn giản hay phức tạp. Thực vậy, nhìn vào biểu đồ, chúng ta lập tức thấy rằng ba cấp độ trong cột bên phải tất cả đều mang những dấu phủ định; còn ở cột bên trái, tất cả chúng đều mang những dấu khẳng định ngầm. Sự thật là: các từ đơn giản hiện thể (hữu) và phi hiện thể (vô) có chiều sâu và ẩn nghĩa lớn lao hơn nhiều so với sự hỗn hợp của hiện thể và phi hiện thể được bày tỏ trong những câu kếp⁽¹⁾.

(1) Xem Luận giải Trung Quán Luận của Ấn Thuận (Taipei, 1969 pp.41 - 42).

BẢN CHẤT VÔ TRỤ CỦA TÁNH KHÔNG

Bất chấp mọi phản bác trên, hệ thống Nhị Đế trong Ba cấp độ của Cát Tạng thật sự đáp ứng một chức năng quan trọng: chỉ rõ bản chất Vô trụ của Tánh Không. Có nhiều cách khác nhau để minh họa bản chất Vô trụ của Tánh Không trong các truyền thống khác nhau của Phật giáo; cách minh họa của Cát Tạng là cách có tính uyên bác, nghĩa là bằng phép biện chứng và lập luận triết học. Ngược lại, chúng ta cũng có thể tìm thấy lối tiếp cận thực tiễn của Phật giáo Thiền Tông. Một người yêu cầu một Thiền sư giải thích cho mình Thánh đế Đệ Nhất Nghĩa. Thiền sư im lặng hồi lâu rồi nói: “Nếu ta nói với người Đệ Nhất Nghĩa, thì nó đã trở thành Đệ Nhị Nghĩa mất rồi!”. Trí huệ sâu xa và tài trí khéo xảo của các Thiền sư này trong việc chỉ bày bản chất Vô trụ của Chân (đế) thực hết sức độc đáo.

Tăng Triệu, đệ tử kiệt xuất của Cư Ma La Thập, của Trung Hoa đã minh họa bản chất Vô trụ của Đạo theo cách sau đây:

Vạn vật đều có đối đãi,
Chỉ có đại Đạo là độc tồn.
Bên ngoài (Đạo) chẳng có gì khác,
Bên trong (Đạo) chẳng phải trống rỗng.
Chẳng trong, chẳng ngoài.
Bao hàm Thái Nhất
Gồm cả vũ trụ, vạn vật đầy đủ.
Cái Thật Tướng ấy,
Phi nội phi ngoại, phi tiểu phi đại,
Phi nhất phi dị, phi minh phi muội,
Phi sanh phi diệt, phi thô phi tế,
Phi không phi hữu, phi khai phi bế,
Phi thượng phi hạ, phi thành phi hoại,
Phi động phi tĩnh, phi quy phi thệ (mất),
Phi thâm phi thiển, phi ngu phi huệ,
Phi nghịch phi thuận, phi tân phi cổ,
Phi hảo (tốt) phi tệ (xấu), phi cương phi nhu,

Phi độc phi đôi,

Tại sao vậy?

Nếu nói là nội thì bao hàm pháp giới

Nếu nói là ngoại thì ứng dụng đầy đủ.

Nếu nói là tiểu thì phổ khắp xa gần.

Nếu nói là đại thì nhập vào vi trần.

Nếu nói là nhất thì hình tướng đủ thứ.

• Nếu nói là dị thì bản thể vô vật.

Nếu nói là minh thì mờ mờ mịt mịt.

Nếu nói là muội thì chiếu soi sáng tỏ.

Nếu nói là sanh thì vô tướng vô hình,

Nếu nói là diệt thì xưa nay thường linh.

Nếu nói là thô thì vút thành hạt bụi.

Nếu nói là tế thì thân bằng Tu Di.

Nếu nói là không thì sử dụng mệnh mông.

Nếu nói là hữu thì chẳng có dung mạo.

Nếu nói là khai thì chẳng nhập trần ai.

Nếu nói là bế thì nghĩa rộng vô biên.

Nếu nói là thượng thì bình đẳng vô tướng.

Nếu nói là hạ thì chẳng vật nào bằng.

Nếu nói là thành thì duyên hết liền tan.

Nếu nói là hoại thì luôn luôn tồn tại.

Nếu nói là động thì trạm nhiên vắng lặng.

Nếu nói là tịnh thì bận rộn lăng xăng.

Nếu nói là qui thì đi mà chẳng về.

Nếu nói là thệ (mất) thì ứng cơ trở lại.

Nếu nói là thâm thì vạn vật cùng ở.

Nếu nói là thiện thì gốc chẳng thể tìm.

Nếu nói là ngu thì ứng cơ chẳng sai.

Nếu nói là huệ thì tịch diệt vô dư.

Nếu nói là nghịch thì có tín có tựa.

Nếu nói là thuận thì vật chẳng thể trói.

Nếu nói là thông thì chẳng thấu tông tích.

Nếu nói là tắc thì ra vào trống rỗng.
 Nếu nói là bản thì muôn ngàn công đức.
 Nếu nói là phú thì chẳng có một vật.
 Nếu nói là tận thì sẵn từ đời xưa.
 Nếu nói là cổ thì vật chẳng ô nhiễm.
 Nếu nói là hảo (tốt) thì chẳng vật để giữ.
 Nếu nói là tệ (xấu) thì từ xưa vẫn vậy,
 Nếu nói là cương thì sanh diệt bất thường.
 Nếu nói là nhu thì sức mạnh vô cùng.
 Nếu nói là độc (một mình) thì hằng sa chủng tộc.
 Nếu nói là đôi (cặp) thì chơn nhất chỉ một.

Cho nên Đạo chẳng thể dùng chữ Nhất để gán tên, chân lý chẳng thể dùng một nghĩa nào để diễn tả. Nay chỉ có thể trình bày đại khái, vì chẳng thể tỏ rõ tận cùng sự sâu xa của Đạo được⁽¹⁾.

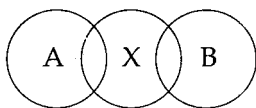
LUẬN GIẢI THÊM VỀ CHƠN KHÔNG

Đã giới thiệu về những khía cạnh khác nhau của giáo lý Tánh Không, giờ chúng ta có thể trở lại luận giải về Chơn Không như đã được trình bày ở đoạn hai của Tâm Kinh: “Nầy Xá Lợi Tử! Sắc chẳng khác với Không, Không chẳng khác với sắc, sắc tức là Không, Không tức là sắc...”

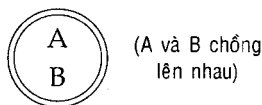
Vậy chữ lời tuyên bố: “sắc tức thị Không, Không tức thị sắc” có ý nghĩa theo chiều hướng nào? Có phải nó có nghĩa rằng sắc tức là Không chỉ giống nhau một phần nào thôi không? Nếu thế thì ắt phải có một phần của sắc sẽ khác với Không và ngược lại. Nếu điều này đúng là vậy thì cái gọi là Chơn Không ở đây không khá gì hơn một Tánh Không cục bộ hay Tánh Không hư danh mà thôi. Rõ ràng là bài văn không hề có ý muốn nói rằng sắc và Không chỉ giống nhau một phần nào đó thôi, bởi vì nó

(1) Bửu Tạng Luận (theo bản Việt dịch Mai Hạnh Hiền). Chữ Đạo ở đây nên được coi như là một sự tương đương với Tánh Không hay Như Như, Thực tính.

nói một cách dứt khoát trong câu trước rằng sắc không khác với Không và Không cũng không khác với sắc. Bát Nhã ba la mật không cho phép bất kỳ một hiện thể (hữu) nào - hay một phần của bất kỳ một hiện thể nào - bị loại trừ ra khỏi Tánh Không. Do đó, Tánh Không cục bộ (từng phần) chắc chắn không phải là ý nghĩa mà chúng ta tìm kiếm. Giờ nếu sắc là triệt để giống hay đồng nhất với Tánh Không và ngược lại, thì chúng ta sẽ rơi vào những hệ luận kỳ quái rằng một cây bút chì là một con gà, một cái máy đánh chữ là một nhãn cầu, và rằng khi cô Harrison ở Unionville, New York uống rượu Whiskey, thì John Clifford ở Lafayette, Indiana sẽ say dù không hề đụng tới một giọt rượu nào. Tại sao điều này lại có thể như thế được chứ? Ở đây ta cần có vài sự giải thích. Hình thức lập luận sau sẽ lập tức làm cho chúng ta thấy được là phi lôgic: A là người Trung Hoa, B là người Trung Hoa, vậy A là B. Cái sai trong lập luận này nằm ở sự kiện rằng cả hai A và B đều cùng chia sẻ quốc tịch Trung Hoa, nhưng họ không cùng chung chia sẻ những thứ khác nữa. Nói một cách khác là họ giống nhau từng phần chứ không triệt để giống nhau. Điều này có thể thấy trong biểu đồ sau mà trong đó A và B cùng chia sẻ một góp phần trong X (quốc tịch Trung Hoa), nhưng mặt khác chúng vẫn là riêng biệt và độc lập.



Biểu đồ này cho thấy rằng A và B chỉ giống nhau một phần thôi, chứ không hoàn toàn hay triệt để giống nhau như trong biểu đồ kế tiếp sau.



Giờ nếu “A là Tánh Không và B là Tánh Không” có nghĩa rằng A hay B hoàn toàn giống hay đồng nhất với Tánh Không và không có bất kỳ sự khác biệt nào, thì hệ luận tất yếu sẽ là:

A là B và B cũng là A. Tất cả các Pháp đều đồng nhất với tất cả các pháp khác - tất cả trong một và một trong tất cả, tất cả là một và một là tất cả. Điều này đúng y như những gì các nhà thần bí đã nói đến những quan kiến của họ về thực tại. Thiền sư Phó Đại Sĩ đã nói: “Con bò ở Thanh Châu ăn cỏ, nhưng con ngựa ở Ích Châu no”. Nếu không phải là phi lý một cách trắng trợn thì há không phải điều này là kỳ quái sao? Ở đây chúng ta đang thực sự chạm đến vấn đề cốt lõi của Bát Nhã ba la mật.

Bất kể mọi khó khăn, vốn hoàn toàn có thể cho chúng ta thấu hiểu tại sao các sắc là Tánh Không. Điều này có thể suy luận ra và thấu hiểu được với một mức độ sáng tỏ nào đó. Nhưng trong việc giải thích hay thấu hiểu “Không tức thị sắc”, chúng ta lập tức sẽ đụng phải một màn sương mù. Điểm khởi đầu Tánh Không tự nó đã là mập mờ và xa xăm đối với chúng ta. Theo sự hiểu biết thông thường thì ít có các bậc thầy trong Phật giáo có thể tránh được những khó khăn rắc rối về việc giải thích “Không tức thị sắc” cho thính giả của họ. Cách dễ dàng để thoát ra khỏi tình thế nan giải này, họ nói rằng bởi vì sắc tức thị Không cho nên “Không” bắt buộc phải là “tức thị sắc”. Chúng ta có thể ngừng nghĩ ngay đây. Hoặc giả nếu chúng ta không hài lòng với lập luận này, thì chúng ta có thể đòi hỏi một giải thích tích cực hơn về “Không tức thị sắc”, nhưng khi ấy chúng ta sẽ phải đối diện với những lời tuyên bố kỳ quái như là: một cây bút chì là một con người, tôi uống bia nhưng anh lại say, khi một người đi bộ qua một cây cầu, thì cây cầu đó trôi chứ không phải nước trôi, và những câu đại loại như thế. Trên thực tế, toàn thể công việc của giáo lý Hoa Nghiêm là cố gắng giảng giải nguyên lý “Không tức thị sắc” theo một cách thức tích cực. Cảnh giới Viên dung của Hoa Nghiêm, đã được luận giải ở chương đầu, không gì khác hơn là một sự mô tả có tính khẳng định sự hiện hữu tồn tại nguyên lý của tính đồng nhất hay tương tức của sắc và Tánh Không. Vô số những lời tuyên bố dị kỳ của Hoa Nghiêm - như là: “ném quá khứ vào tương lai, đem tương lai vào quá khứ; đặt toàn thể pháp giới vào trong một vi trần, và v.v...” - cũng là

những hệ luận tất yếu tự nhiên của giáo lý cơ bản “sắc tức thị Không và Không tức thị sắc” vậy.

Giờ thì chúng ta đang đối diện với ít nhất ba loại vấn đề: vấn đề thuộc về logic học, vấn đề thuộc về kinh nghiệm và vấn đề thuộc về tâm linh. Trước hết, cái gì là sự minh chứng logic của những lời tuyên bố mâu thuẫn này, nếu có? Thứ hai, làm thế nào lại có thể có được những kinh nghiệm dị kỳ như thế như đã được công bố? Các minh chứng của chúng là gì? Thứ ba, những lời tuyên bố kỳ lạ vừa mới đề cập đến dường như đã vi phạm vận hành trật tự của thế giới; vậy thì làm thế nào những nguyên lý Viên dung lại có thể thiết lập được bất kỳ một trật tự nào mới được chứ, đặc biệt là trật tự tâm linh vốn là sự quan tâm hàng đầu của Phật giáo? Một số khía cạnh nào đó của các câu hỏi này đã được trả lời trước đây rồi, và một số khía cạnh nữa sẽ được giải quyết trong phần kế tiếp khi chúng ta luận giải về Triết học Viên Dung Vô Ngại của Hoa Nghiêm Tông.

Ý NGHĨA CỦA TÁNH KHÔNG

Phần cuối của đoạn thứ tư trong Tâm Kinh đọc thấy: “Do vì không có gì để chứng đắc cả, Bồ tát mới y theo Bát Nhã Ba la mật mà được tâm không có gì ngăn ngại, vì không có gì ngăn ngại nên không có sợ hãi, xa lìa hết thấy mọi điên đảo mộng tưởng và đạt đến cứu cánh Niết Bàn”. Thông điệp ở đây là nếu một hành giả Đại Thừa, một Bồ tát, có thể y theo giáo lý Tất Cánh Không, thì hết thấy mọi chương ngại trong tâm hành giả ấy, như là tham lam, thù hận, luyến ái và hơn hết thấy là câu sanh ngã chấp, tất cả đều sẽ bị tan biến thành Không. Với sự chứng ngộ Tánh Không, Bồ tát sẽ thắng phục mọi gốc rễ của bản ngã (ngã căn); với sự loại trừ bản ngã, Bồ tát sẽ lần lượt thắng phục hết thấy mọi sợ hãi và điên đảo mộng tưởng và đạt đến giải thoát rốt ráo Niết Bàn. Ở đây chúng ta thấy rằng Tánh Không không bao giờ nên được coi như chỉ là một ý tưởng triết học, vì nó cũng có rất nhiều ý nghĩa và hàm ý tôn giáo vô cùng lớn lao. Bởi vì không hề có Đấng Thượng Đế toàn năng, cho nên sự cứu rỗi (hay giải thoát trong Phật giáo) chỉ có thể đạt được

bởi những nỗ lực của riêng ta qua sự chứng ngộ Tánh Không. Do đó, Tánh Không không những chỉ là một thực tại thuộc bản thể học mà trong một ý nghĩa nào đó nó còn là một công cụ thuộc “cứu chuộc luận”. Đây là lý do tại sao Bát Nhã ba la mật cũng được gọi là “Mẹ của chư Phật” (Phật Mẫu), được biểu tượng dưới hình thức Đức Mẹ Tàrà trong Phật giáo Mật Thừa:

Siêu quá hết thảy mọi tư duy và ngôn biện.

Trí Huệ Bát Nhã

Không sanh cũng không diệt,

Giống như là Hư không.

Chỉ những ai trực ngộ

Mới có thể chiêm ngưỡng Đức Mẹ Tàrà.

Con xin hết lòng thành kính cúi đầu đánh lễ

Mẹ của ba đời Chư Phật.

Ý nghĩa khác của Tánh Không là sự phủ định hoàn toàn Ngã tính và lễ thói tư duy Ngã tính. Điều này trở thành công cụ không những cho những nghiên tầm triết học mà còn cho sự tiến bộ tâm linh của con người. Một tâm trí đượm nhuần Tánh Không thì bao la, năng động và từ ái, bởi vì bức màn của Ngã và Ngã tính đã bị gỡ bỏ và ánh sáng chói lọi của Pháp giới nơi Phật tâm hàm dung châu biển đã phóng hiện ra rồi.

Đại Thừa tôn vinh lý Tánh Không của Bát Nhã ba la mật như là giáo lý quan trọng bậc nhất của Phật giáo. Một Bồ tát mà không có Trí Huệ Bát Nhã ba la mật thì cũng giống như một con cá không có nước, vị Bồ tát ấy có thể thực hiện tất cả mọi nỗ lực tâm linh – bố thí, trì giới, nhẫn nhục, thiền định v.v... – nhưng tất cả các công hạnh tốt lành này, dù đáng ca ngợi, vẫn không thể đưa vị ấy đến quả vị giải thoát, cũng như không thể đưa đến cảnh giới vô lượng vô biên siêu việt để hoàn thành các hạnh nguyện vô cùng tận của Bồ tát được. Không có Tánh Không thì thiện tâm của Bồ tát ấy bị giới hạn trong các ranh giới hạn hẹp của các pháp hữu hạn. Sáu pháp thực hành tâm linh cơ bản của Bồ tát, Lục Ba La Mật hay Lục Độ - Bố Thí ba

la mật, Trì Giới ba la mật, Nhẫn Nhục ba la mật, Tinh Tấn ba la mật, Thiền Định ba la mật và Trí Huệ ba la mật - tất cả đều tùy thuộc vào Tánh Không. Không có Tánh Không hay Trí Huệ hay Trí Huệ Bát Nhã, ta có thể thực hành bố thí hay giữ gìn giới luật, nhưng các điều này không thể hiểu là Bố Thí ba la mật hay Trì Giới ba la mật được. Chúng chỉ là thiện pháp mà không phải là ba la mật. Giáo lý Đại Thừa của kinh Lục Độ nói rằng:

“Lại nữa này Di Lặc! Điều đó chỉ là tuân thủ giới luật thuần túy mà thôi và nó không thể được xem như là một ba la mật, bởi vì người hành trì này giữ gìn giới luật theo lối chấp tướng. Vị ấy không thể đạt đến cảnh giới vô thượng (vô lượng vô biên) được. Tại sao thế? Bởi vì (nếu ta giữ gìn giới luật theo lối chấp tướng thì) tất cả những gì ta có thể nhận được đều là những kết quả hữu lậu còn ở trong vòng sanh tử luân hồi. Theo thời gian tất cả chúng đều bị cạn kiệt. Nhưng nếu ta tuân thủ giới luật (không phải cho chính ta mà) vì lợi ích cho tất cả chúng sanh hữu tình, và khi làm thế ta cũng tuân thủ Tánh Không của Nguyên lý Thứ Nhất, không chấp vào các tướng nhân, ngã, chúng sanh và thọ giả, thì lúc ấy ta được gọi là thật sự thực hành Trì Giới ba la mật...”⁽¹⁾

Ý nghĩa của Tánh Không có thể được nhìn từ một góc cạnh khác bằng cách xem xét mục tiêu phấn đấu lâu dài của Phật giáo. Đối tượng cuối cùng của mọi tôn giáo là thành tựu được sự hợp nhất của các đối đãi: cái sanh diệt tử vong trở thành cái thường tồn bất tử, cái được tạo ra (tạo vật) hợp nhất với đấng sáng tạo (tạo hóa); cái hữu hạn và cái vô thường hợp nhất với cái vô hạn và cái thường tồn, kẻ cùng tử lang thang cuối cùng rồi lại trở về quê nhà thiên quốc của mình và v.v... Trong các tôn giáo lịch sử, sự hợp nhất này được thành tựu chủ yếu qua ân sủng của Chúa, nhưng vì điều này bị coi như là không có vẻ hợp lý và đáng ngờ, cho nên một sự lựa chọn là cần thiết. Đây là vai trò quan trọng mà Tánh Không đảm nhiệm. Chính do nhờ Tánh Không mà sự hợp nhất hay chan hòa của mọi đối tính nhị

(1) Taisho 261, trang 890.

nguyên mới có thể làm cho khả hữu được. Điều này chúng ta đã thấy trong luận giải về Pháp môn Bất nhị được đề cập trước đây trong kinh Duy Ma. Không có Tánh Không thì sự hợp nhất của sanh tử và Niết Bàn, sự chan hòa của cái hữu hạn và cái vô hạn, sự tương nhập và hỗ dung của tất cả mọi hiện thể (hữu) trên tất cả mọi cấp độ sẽ không thể nào khả hữu được. Không có con đường nào khác để thâm nhập vào lâu các vô lượng vô biên ngoại trừ phải đi qua ngưỡng cửa Tánh Không. Phần lớn văn học Bát Nhã ba la mật thường nhấn mạnh lặp đi lặp lại rằng không có sự chứng ngộ Tánh Không thì lòng tử bi vô lượng và các công hạnh vị tha của một Bồ tát sẽ không thể nào khả hữu được. Đặc tính duy nhất của một Bồ tát trưởng thành là sự hợp nhất hoàn toàn của Tuệ giác về Tánh Không (Trí Huệ Bát Nhã) với sự tự phát Từ tâm trong cá tính Bồ tát đó. Con đường đưa đến Phật quả là hành trì tất cả mọi thiện pháp với một tinh thần đơm nhuần Tất Cánh Không, vượt thoát hết thảy mọi luyến chấp.

Để kết lại luận giải của chúng ta về Tánh Không, thêm một điểm nữa cần được nhấn mạnh. Đề tài gây rắc rối nhất, và là một đề tài luôn luôn đón nhận sự phản kháng ngoan cường nhất trong luận giải về Bát Nhã ba la mật, là khía cạnh nghịch lý hay phi lôgic của nó. Để giải quyết, hay ít nhất là làm dịu đi vấn đề khó chịu này, chúng ta phải nhớ rằng khái niệm về Tánh Không tự nó không phải là Tánh Không. Khái niệm về Tánh Không là một ý niệm trừu tượng được phóng xuất và tạo ra bởi tâm trí của con người; còn Tánh Không là một kinh nghiệm trực tiếp được giáp mặt trong sự Giác ngộ. Những gì điều này muốn nói là Tánh Không có tính cách khái niệm thì vô cùng khác biệt với Tánh Không có tính chất thực hữu. Chúng ta có thể tạo ra hay kiến tạo một khái niệm về Tánh Không, nhưng chúng ta không thể trực ngộ tự thân Tánh Không qua khái niệm. Đúng là khái niệm về không ('sùnyà) có thể mâu thuẫn với khái niệm về hữu (có, hiện thể), nhưng tự thân Tánh Không thì không hề mâu thuẫn với các hiện thể (hữu). Nếu Tánh Không là một cái gì đó, thì nó có thể mâu thuẫn với một cái gì khác, nhưng vì

Tánh Không không phải là một cái gì cả, thì làm thế nào nó lại mâu thuẫn hay đối nghịch lại bất cứ cái gì mới được chứ? “Sắc tức thị Không, Không tức thị sắc” là một sự mô tả về thực tại hiện tồn, chứ không phải là một lý thuyết hóa của khái niệm triết học trừu tượng. Khi Bồ tát Quán Tự Tại nói rằng “Sắc tức thị Không” thì ngài không có ý định cho người nghe một ý tưởng hay một khái niệm, mà chỉ cố gắng thuật lại một kinh nghiệm đầu tay khó diễn tả mà thôi. Hơn nữa, sự tự phủ định và tính chất “động” của Tánh Không vốn phản lại sự kiến tạo bất kỳ khái niệm có tính ràng buộc bởi ngã tính hay hữu ngã nào. Bởi vì tất cả mọi khái niệm đều tự nhiên vốn bị ràng buộc bởi ngã tính (câu sanh ngã chấp), cho nên bất kỳ khái niệm nào nhất thiết đều không vươn tới được mục tiêu của nó, vì thế sự hình thành một khái niệm về Tánh Không thường làm đánh mất mục đích của chính nó. Cuối cùng đó là lý do tại sao những bậc minh triết giác ngộ phải giữ im lặng.

Câu hỏi kế tiếp là: Làm thế nào để chúng ta có thể tránh được việc xem Tánh Không như là một khái niệm hay một “cái gì đó”? Câu trả lời là sự khó khăn này không thể tránh và chỉ có thể vượt qua được bằng chứng nghiệm trực tiếp (trực ngộ). Một điểm cần ghi nhận ở đây là mặc dù Tánh Không tự nó không phải là một khái niệm, nhưng một khái niệm về Tánh Không có thể được dùng như một gợi ý điềm chỉ cái mục đích không thể tiếp cận bằng một cách khác. Nhưng cái gợi ý điềm chỉ đó phải được loại bỏ khi đã đến mục tiêu. Khi ta đã đạt đến bờ bên kia thì chiếc dờ phải bỏ lại phía sau.

Tiết 2

TRIẾT HỌC VIÊN DUNG VÔ NGẠI

TƯƠNG NHẬP VÀ TƯƠNG TỨC – HAI NGUYÊN LÝ CƠ BẢN CỦA TRIẾT HỌC HOA NGHIÊM

Với giải thích trước đây về Triết học Tánh Không như là một nền tảng vững chắc, giờ thì chúng ta có thể tiến hành luận giải Triết học Viên Dung Vô Ngại như đã được giải thích bởi bốn Đại sư Hoa Nghiêm Tông: Pháp Thuận, Trí Nghiễm, Pháp Tạng và Trừng Quán. Đại ý của Triết học Hoa Nghiêm có thể tóm lược trong hai cách diễn đạt sau: tương nhập và tương tức. Tương tức thì hầu như tương đương của lời tuyên bố quả quyết của Tâm Kinh: sắc tức thị Không và Không tức thị sắc, còn tương nhập tương đương với lý duyên khởi của giáo lý Tánh Không vốn tuyên bố rằng không có gì, dù là cụ thể hay trừu tượng, thế tục hay siêu việt, có được một sự hiện hữu tồn tại độc lập hay riêng biệt, mà tất cả các pháp đều tùy thuộc vào nhau để hiện hữu tồn tại và vận hành hoạt dụng. Tuy nhiên, nguyên lý tương nhập của Hoa Nghiêm dường như đã đi thêm một bước xa hơn, là làm cho khái niệm về lý duyên khởi trở nên rõ ràng hơn bằng cách đề xuất ba nhóm từ minh họa bằng đồ thị như sau: đồng thời câu khởi, đồng thời tương nhập, đồng thời tương dung, được biểu thị trong biểu đồ dưới đây:

$$\text{Tương nhập} = \left[\begin{array}{l} \text{đồng thời câu khởi} \\ \text{đồng thời tương nhập} \\ \text{đồng thời tương dung} \end{array} \right.$$

Để giải thích ba ý tưởng này, hãy trở lại ví dụ quen thuộc của chúng ta về một ly nước, vốn có thể nhìn như là một chất lỏng để giải khát, như là hợp chất H_2O , như là những tập hợp của các phân tử, như là những hạt lướt nhanh trong trường hạ nguyên tử, như là một thể hiện của tương quan nhân quả, hoặc như là sự biểu lộ của “sắc-Không hai trong một” của giáo lý Tánh Không. Nhìn vào ly nước, chúng ta thấy rằng tất cả các “thực thể” khác nhau của các cảnh giới khác nhau này đều đồng thời câu khởi. Chất lỏng, H_2O , các tập hợp của các phân tử, những hạt lướt nhanh và v.v... tất cả đều đồng thời sanh khởi một cách hài hòa không hề ngăn ngại nhau. Chúng không sanh khởi một cách gián đoạn hay không liên tục, chúng cùng sanh khởi vào cùng một thời điểm. Điều này là cái được gọi là nguyên lý đồng thời câu khởi.

Bởi vì con người có khuynh hướng nhìn ngó các pháp từ một quan điểm cá biệt, vì thế trở nên phiến diện và độc đoán, họ có thể quên lãng đi tính hợp nhất viên dung của thực tại. Do đó, sự quan sát theo nguyên lý này một mặt có thể chữa khỏi tính phiến diện và hạn hẹp, và mặt khác có thể làm tăng thêm triển vọng của con người về thực tại viên dung.

Giờ thì những “thực thể” khác nhau của các cảnh giới khác nhau này không những đồng thời sanh khởi, mà chúng còn tương nhập và tương dung nhau không hề có một sự ngăn ngại hay cản trở nhỏ nhiệm nào. H_2O , các phân tử, và các hạt không ở trong một cái ly khác nhau, mà ở trong cùng một lúc (đồng thời) chúng tương khởi, tương nhập và hàm dung nhau một cách êm ả hài hòa trong cùng một ly nước này. Chúng ta có thể hình dung điều này như là những tia ánh sáng từ nhiều ngọn đèn gối lấn lên nhau và thâm nhập vào nhau mà không hề ngăn ngại gì cả. Thực tại viên dung được trình bày ở đây theo thuật ngữ đồng thời tương nhập của các pháp trong những cảnh giới khác nhau của thế giới hiện tượng. Ở đây không có thực tại siêu việt nào có liên quan đến cả. Tới điểm này thì triết học Hoa Nghiêm tương đương hầu như đúng y như Triết học về Sinh thể của Alfred North Whitehead. Ở đây cả Hoa Nghiêm và Whitehead

đều nhấn mạnh vào những khía cạnh tương nhập và tương dung của sự hiện hữu tồn tại để khai mở một cái nhìn hữu cơ và viên dung về thực tại. Song song với ví dụ về nước đã được nêu ra ở trên, Whitehead, trong khi đưa ra quan điểm của mình đã thực hiện một sự phân chia đại khái sáu kiểu mẫu của các biến cố xảy ra trong thiên nhiên. Kiểu mẫu thứ nhất là sự hiện hữu tồn tại của con người, kể cả thể xác lẫn tâm hồn, kiểu mẫu thứ hai bao gồm tất cả mọi loài có đời sống động vật, các côn trùng, những loài có xương sống và các giống loài khác, tất cả mọi thứ đời sống động vật khác hơn con người; kiểu mẫu thứ ba gồm có tất cả mọi đời sống thực vật; kiểu mẫu thứ tư bao gồm các tế bào sống đơn lẻ (đơn bào); kiểu mẫu thứ năm bao gồm hết thảy mọi tập hợp vô cơ có quy mô lớn; kiểu mẫu thứ sáu gồm có những biến cố ở một cấp độ vô cùng nhỏ, được vén bày ra bởi sự phân tích chi li của vật lý học hiện đại⁽¹⁾.

Tất cả mọi vận hành hoạt dụng này của thiên nhiên ảnh hưởng lẫn nhau, cần có nhau và dẫn đến nhau, bất kỳ một sự thay đổi hay đột biến nào của bất kỳ một kiểu mẫu cá biệt nào của sự hiện hữu tồn tại đều sẽ ảnh hưởng tác động đến những cái khác. Whitehead giải thích: “Bản danh sách đã được phác thảo một cách đại khái không hề chủ tâm có bất kỳ một định ý khoa học nào. Các phân loại khoa học có tính dứt khoát vốn rất quan yếu cho phương pháp khoa học, nhưng chúng lại nguy hiểm cho triết học, bởi sự phân loại như thế sẽ làm ẩn khuất cái chân lý rằng các kiểu mẫu khác nhau của sự hiện hữu tồn tại thiên nhiên vốn chuyển dần hoặc thay đổi sắc thái với nhau”⁽²⁾.

Nói một cách khác, những gì khoa học cố gắng làm là chia tách một cách giả tạo cái toàn thể hữu cơ không thể chia tách được bởi sự chọn lựa của riêng nó cho một mục đích cá biệt và giới hạn. Trong chừng mực mà triết học có liên quan đến, thì lối tiếp cận này không những nguy hiểm mà nhiều khi còn dẫn đến sai lầm, bởi vì nó hiển bày một khía cạnh này với cái giá

(1) Xem bài I, “Nature Alive trong Modes of thought của Whitehead (New York 1938)”.

(2) (nt).

là phải che lấp một khía cạnh khác. Do đó, cái toàn thể hữu cơ bị đánh lừa. Whitehead nói tỉ mỉ về điều này: “Có cuộc sống động vật với định hướng chủ yếu của nó về một quần thể của các tế bào. Có cuộc sống thực vật với sự cộng hợp có tổ chức của các tế bào. Có cuộc sống tế bào với sự cộng hợp có tổ chức của các phân tử. Có một quần thể vô cơ có qui mô lớn của các phân tử với sự chấp nhận thụ động những nhu cầu của nó được rút ra từ những tương quan liên hệ không gian; có sinh hoạt hạ phân tử vốn đã đánh mất tất cả mọi dấu vết của tính thụ động của thiên nhiên vô cơ trên một quy mô rộng lớn hơn...”. Những giới loài (hay cảnh giới) khác biệt này vốn tương duyên, tương sinh nhau; chúng không thể được nhận hiểu trong sự cô lập phân ly - chúng là một toàn thể hữu cơ. “Do đó, có một khía cạnh hai mặt đối với sự tương giao liên hệ trong một cơ duyên của những kinh nghiệm như là một tác nhân tương quan, và thế giới được kinh nghiệm như là một tác nhân tương quan khác. Thế giới thì được bao hàm bên trong cái cơ duyên theo một nghĩa nào đó, và cái cơ duyên đó lại bao hàm trong thế giới theo một nghĩa khác. Ví dụ, tôi đang ở trong căn phòng, và căn phòng lại là một vật thể trong kinh nghiệm hiện tại của tôi, nhưng kinh nghiệm hiện tại của tôi là những gì tôi đang là lúc này đây”⁽¹⁾.

Những gì Whitehead đang cố gắng diễn tả ở đây thì giống hệt những gì Hoa Nghiêm gọi là đồng thời tương dung tương nhiếp. Không có gì trong vũ trụ này là một biến cố tách biệt cả.

Sự hiện hữu tồn tại của biến cố A tùy thuộc vào các biến cố B, C, D và ngược lại. Không những chúng tùy thuộc vào nhau (tương duyên), mà chúng còn tương sinh và “tương dung” với nhau trong ý nghĩa rằng có một tính tương hàm nội tại giữa tất cả các pháp. Mỗi pháp tức thì là một hình ảnh và cũng vừa là một cái gương phản chiếu của tất cả các pháp khác.

“Chúng ta phải hiểu thế giới thể theo những vận hành chung của thế giới. Vì thế, như được vén bày trong bản chất cơ bản

(1) Sách đã dẫn của Whitehead.

của kinh nghiệm chúng ta, tính chất thống nhất cùng nhau của các pháp liên quan đến một giáo thuyết nào đó về tính tương hàm nội tại. Trong một ý nghĩa này hay một ý nghĩa khác, cộng đồng các thực tại thực tế này của thế giới có nghĩa rằng mỗi biến cố là một yếu tố của mọi biến cố khác trong thiên nhiên... Toàn bộ thế giới tiên nghiệm kết hợp lại để tạo ra một cơ duyên mới... giáo thuyết dễ hiểu duy nhất về định luật nhân quả được thành lập trên giáo thuyết về tính nội tại... Chúng ta đang ở trong thế giới và thế giới đang ở trong ta... Thân xác là của chúng ta, và chúng ta là một hoạt động bên trong thân xác của chúng ta... Thực kiện quan sát này, tuy mơ hồ nhưng khẩn yếu, là nền tảng mối tương quan liên hệ của thế giới và của sự chuyển giao các kiểu mẫu trật tự của nó..."⁽¹⁾

Theo thuật ngữ Hoa Nghiêm, những gì Whitehead đã nhấn mạnh vốn đúng y như khía cạnh đồng thời tương dung tương nhiếp của thực tại. Sự khác nhau là: phong thái và lối tiếp cận mà triết học Hoa Nghiêm tự diễn bày vốn thi vị và sùng mộ hơn là có tính cách triết học.

ẨN DỤ CỦA HẢI CẢNH TAM MUỘI

Trong chương đầu của sách này, Cảnh giới Viên dung Vô ngại, chúng ta đã đề cập đến mười lý do cho những nguyên nhân của Pháp giới vô lượng vô biên vô ngại của Đại sư Trừng Quán. Lý do thứ sáu rất có ích ở đây để làm sáng tỏ những nguyên lý đồng thời câu khởi hay đồng thời tương sinh và đồng thời tương dung hỗ nhiếp. Bởi vì tất cả pháp đều giống như những phản chiếu hay những hình ảnh, cho nên nguyên lý Vô Ngại được chứng biết. Sử dụng những phản chiếu trong một chiếc gương như là một minh họa, Pháp giới Vô Ngại được trình bày qua ba lý lẽ sau:

1. Bởi vì tất cả các Pháp là hình ảnh cho nên chúng không phải là những thực thể có thật. Sự hiện hữu tồn tại của chúng không phải là sự tồn tại độc lập mà tùy thuộc vào

(1) Sách đã dẫn của Whitehead.

các pháp khác. Vì thế chân lý Tánh Không Như Huyền (Màya 'Sùnyata) được chứng biết.

2. Bởi vì vô lượng các hình ảnh được phản chiếu trong một tấm gương, tất cả đều sanh khởi một cách đột ngột đồng thời, cho nên nguyên lý đồng thời đồn khởi của vô lượng vô biên các pháp được chứng biết.
3. Bởi vì mỗi và mọi pháp trong pháp giới (vũ trụ) đồng thời là một tấm gương và là một hình ảnh, cho nên tính Vô Ngại của nguyên lý đồng thời hổ nhiếp (tương dung) được chứng biết.

Lý lẽ thứ nhất thì rất rõ ràng và chúng ta đã luận giải nó trong phần trước về Tánh Không, vì thế không cần phải nêu ra tỉ mỉ ở đây. Các lý lẽ thứ hai và thứ ba có thể, có lẽ, được minh họa tốt nhất bằng một ẩn dụ thú vị được biết như là "Hải Cảnh Tam Muội" hay "Hải Ấn Tam Muội" - một thuật ngữ khá nổi tiếng và thường được dùng trong từ vựng Hoa Nghiêm.

Theo nhãn kiến Viên dung của Hoa Nghiêm, mỗi và mọi pháp trong pháp giới (vũ trụ) vốn đồng thời là một "tấm gương" và một "hình ảnh". Nó là một tấm gương, bởi vì nó phản chiếu tất cả các pháp; nó là một hình ảnh, bởi vì nó đồng thời được phản chiếu bởi tất cả các pháp khác.

Điều này muốn nói rằng vì một pháp vốn - ít nhất là theo một cách nào đó - tương giao liên hệ với tất cả các pháp khác, nên nó phản chiếu tất cả chúng, và vì sự hiện hữu tồn tại của bất kỳ một pháp cá biệt nào đều phải tùy thuộc vào các pháp khác, nên nó có thể được cho là một hình ảnh hay một sự phản chiếu của các vật thể khác hơn là chính nó. Thêm vào ý nghĩa ẩn dụ về sự phản chiếu giữa các chủ thể và khách thể này, còn có một xác tín huyền nhiệm rằng Chân Tâm, Thức A lại Da đã được chuyển hóa, giống như một tấm gương vĩ đại, vốn trong suốt, thanh tịnh và chiếu sáng, thật có khả năng phản chiếu hay ghi nhận tất cả các pháp một cách vô tư tự phát. Chúng ta nhận thấy ở đây rằng thuật ngữ "phản chiếu" như được dùng trong trường hợp trước đây, ban sơ là một lối diễn đạt tượng hình để

biểu thị một khái niệm trừu tượng nào đó, còn trong trường hợp sau nó là một mô tả minh họa bằng đồ thị của một kinh nghiệm huyền bí nào đó. Mặc dù cả hai lối sử dụng đều có ngụ ý ở đây, nhưng trường hợp sau dường như quan trọng hơn và do đó là một lối sử dụng ưu trội hơn hẳn.

Giờ thì thuật ngữ lạ thường “Hải Cảnh Tam Muội” có nghĩa là gì? Nó biểu thị một cái gì đó như thế này: Nếu toàn thể biển cả trong hết thấy mọi kích cỡ vô biên và sức mạnh vô cùng của nó được xem như là một tấm gương vĩ đại, thì nó có thể dễ dàng phản chiếu tất cả mọi hiện tượng sai biệt đa thù của bầu trời bao la rộng lớn. Tấm gương này, tấm gương vĩ đại nhất có thể nhận thức được trong thế giới của con người, không những có thể phản chiếu vô số những hình thành của mây, mưa và bão tố ở nhiều lục địa, mà còn phản chiếu hằng hà sa số các vì sao, các thiên hà và những sinh hoạt của chúng sanh hữu tình ở trong đó - kể cả những cảnh trí diệu kỳ là vương quốc của chư thiên (thiên quốc) và vương quốc của các quỷ thần (quỷ quốc) nữa. Không những các xiêm y long lanh và những trang hoàng cực kỳ thanh tú vốn tô điểm đẹp thêm những thân hình chói lọi rực rỡ của chư thiên, mà những ánh sáng chói lòa và các nét mặt nhăn nhó hiểm ác vốn còn khiến cho những gương mặt của các quỷ thần càng trông phát khiếp, tất cả đều có thể đồng thời phản chiếu trong “Hải Cảnh” (tấm gương biển) vĩ đại này không hề thiếu sót một chi tiết nhỏ nhiệm nào. Pháp Tạng luận giải về điều này: “Cái gọi là Hải Cảnh (là một ẩn dụ) vốn biểu tượng hóa Phật Tâm thiên chơn. Khi mà (vô số) các vọng tưởng bị cạn kiệt bên trong, thì tâm thức sẽ trở nên thanh tịnh, trong sáng, (và tĩnh lặng không gợn sóng) và vô lượng vô số những phản chiếu của tất cả mọi hiện tượng sẽ đồng thời xuất hiện. Điều này có thể so sánh với sự quấy động của các sóng biển khi gió thổi; và sự lắng dịu của chúng khi gió ngừng thổi, lưu lại một mặt biển yên lặng và trong suốt mà nơi đó tất cả những phản chiếu có thể được thấy rõ ràng”.

Phật Tâm chiếu sáng giống như tấm gương biển này về cơ bản không phải là khác biệt hay tách biệt khỏi bất kỳ tâm thức

con người nào; trên thực tế, cả hai đều phản chiếu nhau một cách kỳ diệu nhất. Để giải thích sự huyền bí về tính đồng thời hồ nhiếp (tương dung) và đồng thời hồ chiếu này, một ngụ ngôn - mà chúng ta diễn tả bằng giải thích - được trình bày bởi Trừng Quán trong “Một dẫn nhập vào Kinh Hoa Nghiêm” (Hoa Nghiêm Huyền Tán) của ngài.

Một nhà sư đang thuyết pháp cho một đệ tử của ông trong một căn phòng có treo một tấm gương. Tấm gương, nhà sư, và người đệ tử biểu tượng tuần tự cho Chân Tâm, Đức Phật và con người. Tấm gương phản chiếu một hình ảnh của hai cá nhân đối mặt nhau; một đang thuyết pháp, và người kia đang lắng nghe. Để mô tả mối quan hệ hồ tương của những người tham dự trong hiện tượng này, chúng ta có thể hoặc nói rằng “nhà sư bên trong tấm gương của người đệ tử” đang thuyết pháp cho “người đệ tử bên trong tấm gương của nhà sư”, hoặc chúng ta có thể nói rằng “người đệ tử bên trong tấm gương của nhà sư” đang lắng nghe pháp được thuyết bởi “nhà sư bên trong tấm gương của người đệ tử”. Khi Đức Phật thuyết pháp cho con người, thì đó không phải là một mối quan hệ hai chiều - một thuyết pháp và một kia thì nghe, mà là một mối quan hệ bốn chiều - Đức Phật, vốn ở bên trong tâm của con người, đang thuyết pháp cho con người, vốn ở bên trong tâm của Phật; và con người, vốn ở bên trong Tâm của Phật, đang lắng nghe lời thuyết pháp của Đức Phật, vốn ở bên trong tâm của con người.

Khía cạnh tương dung hồ nhiếp được nhìn thấy rõ ràng trong ngụ ngôn này. Chúng ta sẽ luận giải thêm ở phần kế tiếp nhiều hơn ở giáo lý Chơn Tâm trong sự liên hệ với Hoa Nghiêm.

NHỮNG NGĂN NGẠI CỦA HIỂN (LỘ) VÀ ẨN (TÀNG)

Tính Viên Dung thì thường bị ẩn khuất đối với con người, bởi vì con người có khuynh hướng nhìn ngó một vật (pháp) vào một thời điểm từ một khung quy chiếu cá biệt. Lề lối tư duy Hữu Ngã cố hữu của con người đã quy định chính con người khiến không làm gì khác được. Điều này có thể thấy được trong cách

thức chúng ta nói và suy nghĩ. Khi chúng ta nói: “Nước là một thứ để uống”, thì tự động chúng ta đã loại trừ hay làm ẩn khuất những khía cạnh đa thành phần khác của nó, như là H_2O , tập hợp các phân tử và v.v...

Thông thường khi chúng ta cả quyết một điều gì, thì chúng ta hiển lộ khía cạnh đó nhưng lại làm ẩn khuất những khía cạnh khác. Nhưng thực tại là một toàn thể viên dung - lối diễn tả vô ngã hay vô tự tính về tính đồng thời câu khởi và đồng thời tương dung (hỗ nhiếp) của các cảnh giới vô lượng vô biên. Thế nên cảnh giới Phật quả của Hoa Nghiêm chủ yếu là một sự hiển lộ hoàn toàn và trọn vẹn của tất cả pháp. Nó không hề ẩn tàng bất kỳ một điều gì. Tuy thế, điều này đã đưa các triết gia Hoa Nghiêm vào một tình thế cực kỳ khó khăn. Bởi vì chính cái khuôn mẫu tư duy nền tảng của con người là hữu ngã và bị ràng buộc vào cảnh giới, cho nên thật khó cho con người suy nghĩ và nói về những quan điểm đa thù và những mối quan hệ hỗ tương cùng sự tương duyên tương sinh của chúng một cách đồng thời. Trong thuật ngữ Hoa Nghiêm, điều này được gọi là sự ngăn ngại của ẩn và hiển. Trái lại với điều này, Hoa Nghiêm nhấn mạnh sự cùng hiện hữu tồn tại hay sự đồng thời của cái Ẩn và cái Hiển, vốn cũng được gọi là tính Vô Ngại của Ẩn và Hiển. Trừng Quán luận giải về nguyên lý “Bí mật Ẩn Hiển câu thành môn” trong quyển “Một dẫn nhập vào Hoa Nghiêm” (Hoa Nghiêm Huyền Tân).

“Trong ngày thứ tám của mỗi tháng [âm lịch], nửa phần mặt trăng thì sáng còn nửa phần kia thì tối, chính sự hiện ra của phần sáng [cái Hiển] đã khẳng nhận chứ không phủ nhận sự hiện hữu tồn tại của phần Ẩn. Cũng vậy, sự hiển hiện một cái gì đó luôn luôn ngụ ý sự hiện hữu tồn tại của phần không hiển hiện hay ẩn tàng của chính cùng vật đó. Vào cái giây phút mà phần sáng của mặt trăng được hiển lộ, thì phần tối cũng “bí mật âm thầm” tự thành lập chính nó. Đây là lý do cho cái gọi là “Bí mật Ẩn Hiển câu thành môn” (đồng thời thành lập sự ẩn tàng và hiển lộ một cách âm thầm bí mật)... Dùng một ngụ ngôn khác, kích cỡ của mặt trăng, như được nhìn thấy bởi con người

trên quả đất, thì không lớn hơn một trái banh lớn, nhưng một kẻ ở mặt trăng [giả dụ rằng có một người như thế] có thể nhìn thấy nó như là một thế giới to lớn vô cùng. Sự nhận thức mặt trăng như là một trái banh hoặc như là một thế giới không làm tăng hoặc giảm kích cỡ của toàn thể tự thân mặt trăng. Khi khía cạnh lớn được thấy, thì chỉ có khía cạnh lớn là hiển lộ, còn khía cạnh nhỏ do đó bị ẩn tàng; và ngược lại... [Một điểm đáng ghi nhận ở đây là vô số hình sắc của một vật thể (pháp) đã cho nào đó sẽ lộ bày ra khi khung quy chiếu không bị quy định vào một quan điểm hay chiều kích riêng biệt nào đó, mà được dựa trên tính Viên dung Toàn mãn]”.

Sự biện giải về nguyên lý này của Trường Quán rất rõ ràng, nhưng để làm tỉ mỉ thêm chúng ta hãy xem một ví dụ đơn giản khác. Nhiều người Âu và người Mỹ thường xem ông Winston Churchill là một con người vĩ đại, một vị anh hùng được kính ngưỡng và rất thèm muốn được như vậy, còn đối với nhiều người Nga, Đức, người Á và người Phi, ông ta có thể bị xem như là một kẻ đáng khinh bỉ. Đối với các bạn thân tình và quyến thuộc của ông ta thì ông Churchill lại là một con người khác hoàn toàn mà quần chúng không thể biết được. Đối với bác sĩ của ông thì ông Churchill không gì hơn là một người bình thường có một sự lệch lạc hay rối loạn thuộc loại nào đó trong một bộ phận thân xác nào đó. Ông ta vô cùng nhỏ bé khi so sánh với Thái dương hệ hay với dãy Ngân hà, nhưng ông ta lại trở thành vô cùng to lớn khi so sánh với một nguyên tử hay một phân tử. Trong đối thoại Hoa Nghiêm, điều này tương đương với việc nói rằng khi lối diễn tả này về Churchill được hiển bày, thì những lối diễn tả khác bị ẩn tàng, và tuy thế sự hiển của cái “này” cũng không bằng cách nào lại tiêu hủy cái “kia” được. Trái lại, vào giây phút mà cái “này” được hiển bày, thì tất cả vô số những cái “kia” đều đồng thời và âm thầm bí mật được thành lập mà không hề có một chút gì ngăn ngại hay cản trở cả. Thật vô cùng đáng tiếc rằng tâm thức con người chỉ có thể vận hành hoạt dụng theo một khuôn mẫu “một cấp độ” và “mỗi lúc một lần”, vì thế bị tước mất cơ hội thấy vô số

những diễn tả của một pháp đã cho sẵn một cách tức thời. Ngay cả từ quan điểm thực dụng, sự chấp thủ vào một khía cạnh hay lập trường cá biệt thường chứng tỏ là tai hại. Nếu như những chiến binh trù tính chiến thuật của họ chỉ dựa trên những dữ liệu hiển lộ hay rõ ràng, mà không tính đến những dữ liệu ẩn tàng, thì họ hiển nhiên là sẽ chuốc lấy thảm họa mà thôi, không phải phần lớn những trường hợp quân đội bị thảm bại trong lịch sử đều do sự thiếu sót không nhìn thấy được những mặt ẩn tàng của phe địch sao? Cũng để làm bằng chứng cho điểm này là mẩu chuyện ngụ ngôn quen thuộc trong Phật giáo: năm người mù sờ vào những chỗ khác nhau của một con voi; rồi mỗi người đưa ra một mô tả khác nhau về con voi thật sự đó, và sự không thống nhất trong các mô tả cuối cùng đưa đến một cuộc tranh cãi ngốc nghếch trước sự hết sức ngạc nhiên của những người xem. Dĩ nhiên vấn đề rắc rối là chúng ta hầu như không thể nào là một người biết xem xét chính mình một cách đúng đắn. Vì bị ràng buộc bởi những hạn chế của ngã tính cố hữu (câu sanh ngã chấp), chúng ta thường không thấy được bức tranh Viên dung Toàn mãn trừ phi chúng ta phải cố gắng vô cùng để thông hiểu được nó. Hãy lấy một ví dụ khác, câu hỏi: “Một con người là gì?” không thể trả lời được nếu không có một khung quy chiếu rõ ràng rành mạch. Người trả lời có quyền bác lại người hỏi: “Bạn muốn nói gì? Câu hỏi của bạn đề cập đến lãnh vực đặc trưng nào?” Do đó, giới hạn và định rõ phạm vi là một điều cần thiết kiên định không thay đổi trong ngôn ngữ và những trao đổi thông tri của con người. Nhưng để định rõ đặc điểm của một vật thể (pháp) từ nơi bất kỳ một khung quy chiếu đặc biệt đều sẽ nêu ra được một phần từ nơi cái toàn thể viên mãn của vật thể đó mà thôi. Cái được nêu ra hay nhấn mạnh, Hoa Nghiêm gọi là cái Hiện hay Chủ, và cái bị lơ đi hay bị làm giảm đến mức tối thiểu thì được gọi là cái Ẩn hay Khách. Con người thấy cái Hiện và bám trụ vào nó, mà lại thường không thấy được cái Ẩn. Sự hiển bày trọn vẹn tất cả mọi khía cạnh của bất kỳ một vật thể nào đã cho sẵn thì rõ ràng là không thể đạt tới được đối với mọi

người; nó thực là một cảnh giới vô hạn vượt quá sự hiểu biết của con người.

"VIÊN KIẾN" VÀ "VIÊN GIÁO"

Cái gọi là đồng thời câu khởi, đồng thời tương nhập, và đồng thời hỷ nhiếp (tương dung) chỉ là những mô tả tính vô lượng vô biên của một định hướng viên dung. Để làm cho các khái niệm này rõ ràng hơn và để thấy được kết quả tất yếu của chúng, có thể sẽ có ích là trước tiên nên nắm được cốt lõi của triết học Hoa Nghiêm vốn, theo ý tôi, được phản ánh tốt nhất trong quyển "Ngũ Giáo Chỉ Quán"⁽¹⁾ của Pháp Thuận.

Để chứng tỏ rằng giáo lý này vốn siêu quá trí năng và độc lập ngoài ngôn từ, hai lối tiếp cận được thực hiện: (1) sự loại bỏ những quan kiến của con người, và (2) sự hiển bày thật PHÁP.

• *Lối tiếp cận thứ nhất –*

SỰ LOẠI TRỪ CÁC QUAN KIẾN CỦA CON NGƯỜI

Hỏi: Có phải các pháp duyên khởi là có hiện hữu tồn tại không, hay chúng không có?

Đáp: Không, chúng không hiện hữu tồn tại. Tự thân chúng là không. Bởi vì tất cả pháp duyên khởi đều không có tự tính (tự ngã) cho nên tất cả chúng đều là không.

Hỏi: Vậy, chúng [thật sự] là không sao?

Đáp: Không, chúng có hiện hữu tồn tại, bởi vì các pháp duyên khởi đã luôn hiện hữu tồn tại từ thời vô thủy rồi. [Bằng không thì] chính câu hỏi này có thể đã không phát sinh.

Hỏi: Vậy chúng vừa là hiện hữu tồn tại (có) vừa là không sao?

Đáp: Không, bởi vì cái không và cái có (hiện hữu tồn tại) đã được hoàn toàn hợp nhất thành một rồi. Trong cảnh giới mà có và không đã hợp nhất, thì tất cả các pháp duyên khởi đều trở thành vô phân biệt, vì vậy không hề có một

(1) Taisho 1867, trang 512.

dấu vết nhỏ nhiệm của bất kỳ một hình thức nhị nguyên phân lập nào. Chân lý này có thể được minh họa bằng ẩn dụ về những trang sức bằng vàng và chất vàng mà các trang sức ấy được tạo ra.

Hỏi: Vậy thì chúng không phải là không mà cũng không phải là có sao?

Đáp: Không, bởi vì cả hai [không và có] có thể cùng hiện hữu tồn tại mà cái này không hề ngăn ngại cái kia. Đây là bởi vì [trong ánh sáng của] khía cạnh tương trợ nhau của không và có, các pháp duyên khởi mới có thể đồng thời tự thành lập chính mình.

Hỏi: Nếu như vậy thì suy cho cùng có phải tất cả chúng đều nhất định là không không?

Đáp: Không, bởi vì [trong ánh sáng của] khía cạnh cùng hợp nhất nhau của có và không, thì chúng đã đánh mất ý nghĩa của sự hiện hữu tồn tại như thế. Các pháp là không và không hiện hữu tồn tại khi được nhìn ngó trong ánh sáng của cái Không vốn phủ định cái hiện hữu tồn tại; chúng có hiện hữu tồn tại và không phải là không khi được nhìn trong ánh sáng của cái hiện hữu tồn tại vốn phủ định cái Không. Khi được nhìn ngó [trong ánh sáng của] đồng thời phủ định, thì cả hai đều biến mất. [Khi được nhìn ngó trong ánh sáng của đồng thời an lập, thì cả hai đều hiện hữu tồn tại].”

Chúng ta nhận thấy rằng bất kể người hỏi thay đổi lập trường và lời giả định của mình như thế nào, người trả lời (đại diện cho Hoa Nghiêm) vẫn luôn đưa ra cho người hỏi một câu trả lời “Không!”. Đây không phải bởi vì người trả lời có ý định xấu muốn làm người hỏi thất vọng, toàn thể mục đích là có ý định loại trừ các quan kiến của con người, như đã được chỉ ra từ ban đầu. Chủ ý là bất kỳ quan kiến nào mà con người chủ trương đều bị phản bác coi như ảo tưởng hoặc phiến diện, bởi vì nó hiển lộ khía cạnh này nhưng lại làm ẩn khuất khía cạnh khác. Giờ nếu chúng ta tiếp tục đọc đoạn kế tiếp, sự hiển bày

thật Pháp thì chúng ta sẽ thấy rằng người trả lời sẽ hoàn toàn đảo ngược lập trường của mình. Tất cả cùng những câu hỏi mà trước đó người trả lời đều bác bỏ, giờ thì ông ta lại chấp nhận mà không hề có một chút băn khoăn gì! Ông ta chuyển tất cả các lời đáp “không” thành “có”!.

● *Lối tiếp cận thứ hai –*

HIỂN BÀY THẬT PHÁP

Hỏi: Có phải các pháp duyên khởi là có hiện hữu tồn tại không?

Đáp: Đúng thế, bởi vì các sự hiện hữu tồn tại duyên hóa hiện đang hiện diện đây.

Hỏi: Vậy chúng có phải là không không?

Đáp: Đúng thế, bởi vì chúng không có tự tính, cho nên chúng là không.

Hỏi: Có phải chúng vừa là không mà cũng vừa là có không?

Đáp: Đúng thế, bởi vì chúng không ngăn ngại sự hiện hữu tồn tại của nhau.

Hỏi: Có phải chúng vừa chẳng phải là không mà cũng vừa chẳng phải là có không?

Đáp: Đúng thế, bởi vì trong ánh sáng của sự phủ định lẫn nhau cả hai đều không còn. Tóm lại, chính bởi do vì duyên khởi mà các pháp thật có hiện hữu tồn tại, chính bởi do vì duyên khởi mà các pháp không có hiện hữu tồn tại, chính bởi do vì duyên khởi mà các pháp vừa hiện hữu tồn tại mà cũng vừa không hiện hữu tồn tại, và chính bởi do vì duyên khởi mà các pháp chẳng phải là hiện hữu tồn tại mà cũng vừa chẳng phải là không hiện hữu tồn tại. Ngoài ra, một là một và một không phải là một; một vừa là một vừa là không phải một, và một vừa chẳng phải là một mà cũng vừa chẳng phải là không phải một; nhiều là nhiều và nhiều không phải là nhiều, nhiều vừa là nhiều và vừa không phải là nhiều, và nhiều vừa chẳng phải là nhiều mà cũng vừa chẳng phải là không phải nhiều.

...Theo cùng lý lẽ trên, nhiều là nhiều và một là một, chúng là nhiều mà cũng là một; và chúng vừa chẳng phải một mà cũng vừa chẳng phải nhiều... Tóm lại, “tất cả những lý lẽ này đều có thể khả hữu bởi do vì tính Vô Ngại và sự hợp nhất hoàn toàn của lối quan sát khẳng định và lối quan sát phủ định”. Điều này có thể khả hữu bởi vì tính chất của duyên khởi thực chất vốn tự do thoát ra ngoài hết thảy mọi ràng buộc vướng mắc”.

Từ những lời tuyên bố trên, chúng ta có thể thấy rõ ràng lối nhìn ngó các pháp của Hoa Nghiêm là hoàn toàn khác hẳn với lối nhìn ngó thông thường. Các câu hỏi giống nhau được trả lời bằng “có” và “không”, bởi “có cả hai” và “không cả hai”. Điều này có vẻ phản lại tất cả mọi lý luận, nhưng cốt lõi và tinh thần của giáo lý Hoa Nghiêm lại nằm chính ngay chỗ này. Chúng ta nhận thấy rằng người trả lời chuyển đổi lập trường mỗi lúc người hỏi cố tình bắt chẹt ông ta. Ông ta thay đổi khung quy chiếu theo mọi phạm vi khi cùng một câu hỏi, hay một câu hỏi cùng loại, được đặt ra trước ông ta. Nói cách khác, khi một câu hỏi có liên quan đến phạm trù A được đặt ra, thì câu trả lời được đưa ra có liên quan đến phạm trù B. Điều này có đúng đắn và hợp lý không? Câu trả lời là: nếu người trả lời bị ràng buộc bởi một cảnh giới riêng biệt, thì câu trả lời sẽ không hợp lý và sai lầm; nhưng nếu y không bị ràng buộc vướng mắc như vậy, thì câu trả lời mâu thuẫn sẽ chẳng sai. Câu trả lời của y là một cái nhìn toàn diện hay “viên” kiến vốn không bị nhuộm màu bởi khuynh hướng Hữu Ngã nhỏ nhiệm nào, vì tựu trung đúng hay sai có ý nghĩa chỉ khi nào một lập trường nào đó về một cảnh giới đã được định trước và lắp đặt trước như chúng ta đã thấy trước đây. Nếu ta có thể nhận thức rõ được lối nhìn ngó “hoàn toàn như lý” về các pháp này, vốn cũng được gọi là Viên Kiến hay Viên Giáo Kiến bởi các Phật tử Trung Hoa, thì nguyên lý tương nhập và tương tức sẽ tức thời trở nên tự rõ ràng sáng tỏ. Tương nhập chỉ là một lối diễn tả biểu thị sự quan hệ liên kết nối liền với nhau và sự tác động ảnh hưởng của các pháp như đã thấy trong ánh sáng của tính “Viên Dung”, và tương tức là sự vô phân biệt và hợp nhất của các pháp. Vài mẫu

chuyện Thiền sẽ hữu ích ở đây để minh họa điểm này, bởi vì cả Thiền lẫn Hoa Nghiêm đều luôn cố gắng nói cùng một việc bằng các lối tiếp cận khác nhau mà thôi.

Một Thiền sư nói: “Nếu ông có một cây gậy, tôi sẽ cho ông một cây gậy, nếu ông không có một cây gậy, tôi sẽ đoạt của ông một cây gậy”.

Sư Pháp Thường đến viếng Mã Tổ và hỏi: Thế nào là Phật? Mã Tổ đáp: Tức tâm là Phật. Sư liền đại ngộ. Sau Sư đến ở nhiều năm trong ngọn núi Đại Mai. Mã Tổ sai một vị tăng đến viếng Sư để thăm dò. Vị tăng hỏi Pháp Thường: Hòa Thượng gặp Mã Tổ đã được cái gì mà về ở núi này? Pháp Thường nói: Mã Tổ nói với tôi “Tức tâm là Phật”, tôi bèn về ở núi này. Vị tăng nói: Nhưng gần đây Mã Tổ lại nói “Phi tâm phi Phật”. Pháp Thường nói một cách khinh thị: Ông già mê hoặc người chưa có ngày xong, mặc ông ấy phi tâm phi Phật, tôi chỉ biết “Tức tâm là Phật”. Vị tăng trở về thưa lại Mã Tổ những lời Sư nói, Mã Tổ nói với đại chúng: Đại chúng! Trái Mai đã chín.

Điểm chính yếu là: Người vốn đã đạt đến cảnh giới Viên Dung Vô Ngại không thể nói một điều gì đó không đúng “bất kể là người ấy nói gì”, bởi vì vị ấy không còn bị ràng buộc bởi Ngã tính nữa mà luôn luôn ở trong một chiều kích của “Viên Giáo”.

Có một mẫu chuyện Thiền quen thuộc khác thịnh hành ở phương Tây mà theo ý tôi nó diễn tả một cách chính xác “Viên Giáo” của Hoa Nghiêm. Hai nhà sư A và B tranh cãi nhau về một vấn đề giáo lý, người nào cũng khư khư giữ ý kiến của mình và phản bác ý kiến của người kia cho là hư dối ảo tưởng. Nhà sư A đi vào phòng của Thiền sư mà vào lúc ấy ngài đang ở cùng với một nhà sư thị giả đang đứng phía sau ngài.

“Bạch thầy!” Nhà sư A kêu lớn, “Con mới vừa tranh luận với B. Sự giải thích của con về đoạn văn như thế ở trong Kinh là vậy... nhưng B có một cách giải thích khác và cứ cả quyết rằng con sai lầm. Xin thầy bảo cho con biết ai đúng ai sai?”

Thiền sư nói: “Con đúng!”.

Nhà sư B nghe điều này và chạy đến gặp Thiền sư. “Bạch thầy! Tại sao thầy lại bảo rằng A là đúng chứ? Theo bản luận giải có uy tín của ông này ông nọ, thì lời giải thích của con lẽ ra phải đúng và lời giải của A là sai mới phải chứ!”.

Thiền sư nói: “Đúng thế, con đúng!”.

Vị tăng thị giả đứng phía sau Thiền sư và đã chứng kiến toàn bộ sự việc không còn giữ kiên nhẫn được nữa. Vị ấy tiến ra và nói nhẹ nhàng với Thiền sư rằng: “Bạch thầy! Thầy có thể hoặc nói rằng A là đúng hoặc nói rằng B là đúng, chứ làm sao thầy lại có thể nói rằng cả hai người đều đúng?”

Thiền sư quay đầu lại nhìn vị thị giả kháng nghị với một nụ cười và nói: “Đúng thế, con cũng đúng nữa!”.

Đọc giả có thể thấy rõ rằng vị Thiền sư có lẽ cũng đã trả lời “Không đúng!” đối với ba vị tăng này mà không làm trái với những nguyên lý của mình. Ngài là một người đang ở trong chiều kích của tính Viên Dung Vô Ngại.

"VIÊN KIẾN" VÀ TÍNH KIÊN ĐỊNH LÓGIC HỌC

Giờ thì từ ngữ nào có thể là từ đúng đắn để mô tả và định giá “Viên Kiến” này của Hoa Nghiêm? Kỳ dị, khác thường, quái dị, phi logic, hoặc chỉ thuần là vô nghĩa lý? Bất kỳ ấn tượng nào ta có thể có được từ giới thiệu ngắn gọn này về tư tưởng Hoa Nghiêm, thì hai câu hỏi ắt phải được trả lời trước khi ta có thể tạo ra bất kỳ một ý nghĩa nào từ cái triết học lạ lùng này. Thứ nhất, làm sao ai đó có thể chứng minh là đúng loại tư duy quái kỳ này vốn trở tráo vi phạm hết thảy mọi nguyên tắc logic học chứ? Và thứ hai, làm thế nào Hoa Nghiêm có thể an lập bất kỳ trật tự nào - về xã hội, đạo đức, tâm linh hay về các phương diện khác được chứ?

* **VẤN ĐỀ THỨ NHẤT:** “Viên Giáo” của Hoa Nghiêm tông là một sự vi phạm tất cả mọi nguyên tắc logic học. Vấn đề này đã được luận giải rồi trong một chương trước, nhưng để làm cho điểm này rõ ràng hơn, giờ chúng ta khẳng định rằng tất cả

mọi lập luận của Hoa Nghiêm và Tánh Không đều hoàn toàn có tính logic.

Chúng ta hay xem một ví dụ điển hình của hình thức lập luận thuộc văn học Bát Nhã ba la mật. Trong kinh Kim Cương chúng ta đọc thấy: “Cái gọi là thế giới không phải là thế giới; do đó, nó được gọi là thế giới”. Hình thức lập luận này có thể chuyển dịch hay biểu tượng hóa như sau:

1. A là X

2. A không phải là X

3. (Như vậy)... Một là nhiều; hay đứa con trai của một thạch nữ (người đàn bà không thể sanh con) thì lưỡng cư (vừa ở cạn vừa ở nước); (hoặc bất kỳ một lời tuyên bố kỳ quái nào mà ta có thể nghĩ đến).

Bằng các biểu tượng, chúng ta có những lời tuyên bố trên như sau:

1. P

2. $\sim P/Q$

Thực tri logic học của hình thức lập luận này có thể nhanh chóng được thiết lập như vậy:

3. $P \vee Q$ (1 phép cộng)

4. Q (2,3 tam đoạn luận phân biệt)

Không có một nhà logic học nào có thể từ chối giá trị logic của những suy luận logic cơ bản như thế. Vì thế, nơi điều đã được khẳng định này nhà logic học Irving Copi đã hỏi: “Sai lầm ở đây là gì?” Làm thế nào những tiền đề nghèo nàn và ngay cả trước sau bất nhất lại có thể tạo ra bất kỳ một lý lẽ nào để chúng có thể vững chắc được chứ? Trước hết, ta nên nhớ rằng nếu một lập luận là vững chắc bởi vì tính không kiên định nhất quán trong các tiền đề của nó, thì nó không thể có khả tính là một lập luận hợp lý. Nếu chúng trước sau bất nhất với nhau, thì các tiền đề không thể có khả tính đều là đúng

cả...”⁽¹⁾. Lý luận mà Irving Copi đưa ra ở đây không phải là lý lẽ của một nhà logic học, mà là của một nhà siêu hình học. Lời khẳng định vội vã của ông ta “Nếu một lập luận là vững chắc bởi vì tính không kiên định nhất quán trong các tiền đề của nó, thì nó không thể có khả tính là một lập luận hợp lý” là độc đoán và cục bộ. Ông ta không định rõ ở đây các tiêu chuẩn thành lập cái gọi là một “lập luận hợp lý”. Vả lại, “nếu chúng tiền hậu bất nhất với nhau, thì các tiền đề không thể có khả tính đều là đúng cả được”, lời tuyên bố này rõ ràng là biểu thị cho một sự tin tưởng cứng nhắc và bị ràng buộc bởi Ngã tính rằng tính không kiên định nhất định là ngụ ý điều sai lầm, và rằng Luật Đồng Nhất và Bát Mâu Thuẫn có độc quyền là điều kiện thiết yếu duy nhất của mọi chân lý. Thiên hướng hẹp hòi này đã được xem xét và bị bác bỏ trong luận giải của chúng ta về giáo lý Tánh Không. Trong trò chơi phép tính chứng minh giải thích của bất kỳ một lập luận nào cho sẵn, sinh viên logic học chơi trò chơi ấy sẽ luôn luôn bị làm cho hồi hộp và rồi sẽ được làm cho vui lên khi hoàn toàn bất thành lĩnh một hình thức phủ định của một tiền đề xuất hiện trong các phép tính của sinh viên ấy. Bấy giờ, sinh viên ấy biết rằng trò chơi đã chấm dứt và vấn đề hay bài toán đã được giải xong. Không phải đáng tức cười sao, rằng trong việc tìm kiếm giá trị logic học, tính không-kiên-định vốn bị coi thường lại có thể trở thành bạn đồng minh trung thành đáng tin cậy? Bất kể những ngụ ý triết học của sự đáng mỉa mai này là thế nào, thì rõ ràng hiển nhiên không thể nào bác bỏ được là: tất cả các lập luận nghịch lý trong văn học Hoa Nghiêm và Bát Nhã ba la mật đều một trăm phần trăm có giá trị và vững chắc theo logic học. Điều đáng nên được nhấn mạnh ở đây là sự kiện rằng nếu một mệnh đề và sự phủ định của nó cả hai có thể đồng thời được thiết lập, bất kể kết luận rút ra từ nơi đó là gì, thì nó ắt phải có giá trị vững chắc theo logic học. “Viên Kiến” hoàn toàn như lý của Hoa Nghiêm là hệ luận tất yếu tự nhiên của sự tương tức của hiện thể và phi hiện thể. “Viên Kiến” này là sự hoàn

(1) Irving Copi, Introduction to logic (New York, 1954) trang 273.

hảo tuyệt đích không tránh được của phép biện chứng trong Đạo huyền bí. Do đó, toàn thể câu hỏi không phải là liệu những lời tuyên bố này có giá trị vững chắc theo logic học hay không, mà là liệu chúng có thể là đúng theo kinh nghiệm hay không, và liệu tính không kiên định nhất quán trong một chiều kích cá biệt có thể trở thành tính kiên định nhất quán và hài hòa trong một chiều kích khác hay không. Câu trả lời là một tiếng “có” rõ ràng nhất định như chúng ta đã thấy trong các luận giải trước của chúng ta.

* **VẤN ĐỀ THỨ HAI:** Nếu một lời khẳng nhận có thể đồng thời vừa được chấp nhận vừa bị khước từ bởi cái gọi là “Viên Kiến” của Hoa Nghiêm, thì làm sao có thể thiết lập được bất kỳ một trật tự nào mới được chứ?

Câu trả lời là một nguyên lý hay trật tự là có giá trị hay có hiệu quả chỉ ở trong một cảnh giới cá biệt, mà nếu vượt qua cảnh giới đó nó không còn có thể áp dụng được nữa. Các trật tự của các cảnh giới thấp hơn sẽ bị từ bỏ khi chúng trở nên không đầy đủ, và khi ấy các trật tự của các cảnh giới cao hơn sẽ được viện đến hay tìm đến. Điều này thật là rõ ràng hiển nhiên trong khoa vật lý, trong khoa học xã hội, đạo đức học và các khoa khác nữa. Điều cần nên được nhấn mạnh ở đây là sự kiện cả Bát Nhã ba la mật lẫn Hoa Nghiêm đều không hề có chủ định dù nhỏ nhất nhằm phá hoại bất kỳ một trật tự nào trong bất kỳ một cảnh giới nào. Thực ra, chúng duy trì tất cả mọi trật tự bằng cách định vị trí giá trị của chúng vào những chiều kích tương ứng theo một hình thái tương nhập và vô ngại. Chân lý không thể vi phạm của Luật Đồng Nhất ở cấp độ thông thường vốn được giữ vững bởi tất cả mọi tông phái Phật giáo. Một đại sư đã giác ngộ Pháp giới Hoa Nghiêm nếu được yêu cầu phác họa một máy vi tính cho con người thì ngài có thể vẫn tuân theo hệ thống nhị giá (the two-value system) của logic học như là một nguyên tắc chỉ đạo nền tảng, y hệt như bất kỳ một nhà thiết kế vi tính nào đã làm. Khi một cảnh giới cá biệt được định nghĩa và vạch rõ ra, thì không hề có những nguyên lý xung

đốt hay mâu thuẫn nào được chấp nhận trong trường hợp ấy. Nước tuyết nhiên là một thứ để uống, chứ không phải là một thứ để đốt, trong chừng mực có liên quan đến lẽ thường hàng ngày. Ta có thể trích khí Hydrogen ra khỏi nước và đốt nó, nhưng điều đó không thuộc về chiều kích cá biệt đang đề cập và do vậy không hề có những lời tuyên bố lập lờ nước đôi hay xung đột lại được chấp nhận ở đây.

Hoa Nghiêm không bao giờ phản đối logic hay trật tự; nó chỉ siêu việt chúng trong tính hàm dung Pháp giới của nó. Mặt khác, ta cũng nên luôn luôn nhớ rằng Hoa Nghiêm vốn dựa vào cái thiên hướng nhắm vào tính Viên dung Toàn mãn. Nó nhìn ngó các pháp không phải từ một chiều kích cá biệt, mà là từ tất cả mọi chiều kích. Nó bao gồm tất cả và thiết lập tất cả. Điều này có thể làm cho khả hữu được nhờ vì hai nguyên lý đã kể trên; ấy là tính Vô Ngại của tương nhập và tương tức. Giải thoát khỏi sự ràng buộc bởi trật tự của một cảnh giới cá biệt không có nghĩa là sự hủy hoại hay làm hư hỏng cái trật tự đó mà là sự tái định vị và khuếch trương của nó. Các trật tự cao hơn thường có vẻ xung đột với các trật tự thấp hơn, nhưng điều này chỉ là như thế bởi vì thiên hướng Hữu Ngã của con người mà thôi. Tính Viên Dung là một sự hài hòa vĩ đại của sự cộng sinh của tất cả mọi cảnh giới. Trong tính Viên Dung không có gì bị loại trừ hay ngăn ngại cả. Ở đây tính không-kiên-định đã trở thành tính Vô Ngại.

Hiện giờ chúng ta đang sống trong một thời đại mà cái tuyệt đối đã đầu hàng cái tương đối. Tầm nhìn của chúng ta, tính uyển chuyển linh động của chúng ta, và trong một chừng mực nào đó sự khoan dung từ nhượng của chúng ta, thì vô cùng vĩ đại hơn so với ông cha chúng ta. Thực vậy, con người đã tự giải thoát chính mình ra khỏi rất nhiều còng trói và rào cản vô lý vốn đã từng nô lệ hóa tổ tiên họ. Nhưng sự tự do và viễn cảnh mới này cũng đã tạo dựng nên một chủ thuyết tương đối Hữu Ngã vốn mang lại nhiều hỗn mang và vô vọng. Một chủ thuyết tương đối bị ràng buộc bởi Ngã tính chắc chắn sẽ gây ra đủ thứ tình huống thảm bại của bản ngã. Ví dụ, với những vờ vĩnh dựa

vào thuyết thay đổi, con người có thể dễ dàng viện các lý do để bào chữa cho chính mình và cho những hành động sai lầm của họ. Trong trường hợp như thế, nguyên nhân thật sự của việc làm sai lầm của họ không là tính tương đối của cái giá trị đạo đức mà họ khẳng nhận là đúng, mà lại là sự ưa chuộng hơn của họ đối với một cách cư xử cá biệt. Bị trói buộc bởi Ngã tính, họ không phải là một người tin tưởng thật sự vào thuyết tương đối. Tính thiên-vị và ưa-chuộng-hơn cố hữu của con người đối với một cách cư xử hay ý tưởng cá biệt (Thần Ngã, Svabhāva-graha) vốn không tránh được sẽ kết án họ là phản thuyết tương đối. Thuyết tương đối của họ có tốt nhất thì cũng chỉ là thiên hướng cục bộ thiên vị chứ không phải thiên hướng viên dung toàn mãn.

Thuyết tương đối của Hoa Nghiêm, nếu một thuật ngữ như thế có thể có chút gì dùng được, là một thuyết tương đối viên dung triệt để. Nghĩa là, bởi vì nó là Viên dung Toàn mãn và Tánh Không, cho nên nó tuyệt đối siêu quá tất cả mọi sự ràng buộc của hết thảy mọi tính cá biệt đặc thù cũng như mọi tính tương đối. Tất Cánh Không của Tánh Không, được ám chỉ trong sự im lặng sấm sét của Đức Phật và ngài Duy Ma Cật, vốn nhắm vào phương diện tuyệt đối và siêu việt của thực tại, còn Pháp giới Hoa Nghiêm lại nhắm vào phương diện tích cực năng động và bao hàm dung nhiếp của thực tại. Phật giáo không phải là chủ thuyết tương đối mà cũng không phải là chủ thuyết tuyệt đối, nó có thể được cho là không phải cả hai hoặc là cả hai tùy theo yêu cầu giáo dục của một tình huống cá biệt nào đó. Có một đức tin được duy trì rộng rãi rằng Đức Như Lai (Tathāgata) vốn giải thoát hết thảy mọi quan kiến⁽¹⁾. Sự khó nắm bắt này, tuy rất ghê gớm đối với nhiều người nhưng vẫn hấp dẫn đối với một số ít người, vốn là đặc tính nổi bật của Đại Thừa Phật giáo.

(1) Xem The central philosophy of Buddhism (London: Allen and Unwin, 1955) của T.R. Murti trang 45-50.

MỘT LUẬN GIẢI VỀ TƯƠNG TỨC

Như đã đề cập đến trước đây, tính Vô Ngại của Pháp giới có thể làm cho khả hữu được nhờ vào các nguyên lý tương nhập và tương tức. Một cách xấp xỉ gần đúng, chúng ta có thể hình dung sự tương nhập như là sự cộng-sinh-khởi của các biến cố đa thù trong những chiều kích khác nhau bên trong một vật thể định sẵn, hoặc chúng ta có thể tưởng tượng nó như là nhiều tia sáng từ những ngọn đèn khác nhau đồng thời gởi lên nhau và nhập vào nhau. Nhưng mò mẫm, dò tìm hay phỏng định đến mấy đi nữa cũng không thể đưa chúng ta đến gần hơn một sự thông hiểu hoàn toàn sự tương tức. Sự bất khả phác họa ngay cho dù là một hình ảnh tương đương về sự tương tức, đã rõ ràng đủ để phản ánh sự khó khăn không thể vượt qua của toàn thể vấn đề này. Lý do chính gây ra sự khó khăn này là: đại đa số con người chưa bao giờ có được một kinh nghiệm đầu tay như thế. Con người sống trong một thế giới của những phân biệt, chứ không phải trong một thế giới của tương tức. Tâm trí của con người bị thống ngự - nếu không là hoàn toàn - hướng về các vật thể phân biệt và các tương quan của chúng. Do đó, không hề có cách gì cho con người ngay cả suy nghĩ về tính tương tức nữa, một nguyên lý mà con người chưa hề có bất kỳ một kinh nghiệm trực tiếp nào cả.

Kinh nghiệm trực tiếp và nhận thức cung cấp những dữ liệu cơ bản cho sự sáng tạo ra các biểu tượng và ngôn từ. Sự liên kết các ngôn từ trong một sự sắp xếp cấu trúc hình thành những gì chúng ta gọi là tư duy. Nhưng chiều kích của tương tức vốn thực chất siêu quá hết thảy mọi biểu tượng Hữu Ngã; tiến trình tư duy do đó tự nó không có khả năng thấu hiểu được nguyên lý tương tức. Khả năng phi thường vận dụng các biểu tượng vốn tạo đặc tính cho con người và phân biệt tâm trí của con người với tâm trí của súc vật, đơn giản là không thỏa đáng để luận giải vấn đề vô phân biệt và tương tức - một cảnh giới vốn chỉ có thể đạt tới được bằng cách siêu quá hết thảy mọi biểu tượng.

Tương tức đơn giản có nghĩa là tất cả các pháp sai khác nhau đều là một; do đó, để tiếp cận nó, cần thiết phải đi xuyên qua một lãnh địa mà tất cả pháp đều cùng chia sẻ chung với nhau ngõ hầu loại trừ những khác biệt sắc tướng bên ngoài và do vậy hiển bày Chơn-Pháp-Giới-Tánh. Lãnh địa chung này trong Phật giáo được gọi là Phật Tâm, Như Như, Tánh Không, hoặc là Lý (universal principle). Chính nhờ sự hợp nhất của Sự (distinct matter) vào trong Lý (non-differentiated principle) mà chân lý Tương tức được hiển bày. Sự quy hiện tượng (Sự) về bản thể (Lý) được gọi theo từ vựng Hoa Nghiêm là Lý Sự Vô Ngại và được giải thích rất hay trong “Ngũ Giáo Chỉ Quán”⁽¹⁾ của Đại sư Pháp Thuận.

LUẬN VỀ SỰ HỢP NHẤT HOÀN TOÀN CỦA LÝ VÀ SỰ (LÝ SỰ VÔ NGẠI)

“Sự hợp nhất hoàn toàn của Lý và Sự thành nhất-thể-tính có thể quan sát thấy qua sự liên kết của hai nguyên lý - nguyên lý của Tâm như là Như Như hay Thực tính, và nguyên lý của Tâm như là sự vô thường biến đổi. Cái đầu là Lý, còn cái sau là Sự. Ấy là: cả hai quan kiến về hiện hữu tồn tại và quan kiến về phi hiện hữu tồn tại đã hoàn toàn trở nên hợp nhất theo một phương thể hài hòa hoàn hảo, do vậy, mặc dù [theo một quan điểm nào đó] hoặc giả một cái có thể là ẩn tàng hay hiển lộ, nhưng không hề có sự ngăn ngại gì cả giữa hai cái (hiện hữu tồn tại và phi hiện hữu tồn tại). [Chân lý của] cái bất nhị ngụ ý rằng tất cả các pháp duyên sanh vốn thực sự là không, hay chỉ dường như hiện hữu tồn tại (tợ hữu). Bởi vì Tánh Không là cái bất không, cho nên nó lại trở thành có hiện hữu tồn tại. Bởi vì Tánh Không và pháp-hữu (sự hiện hữu tồn tại) không phải là hai, cho nên chúng hoàn toàn hợp nhất thành nhất-thể-tính. Khi ý tưởng nhị nguyên đối đãi biến mất, thì không hề có sự ngăn ngại nào giữa Tánh Không và pháp hữu (có). Tại sao vậy? Bởi vì cái thực và cái hư đã cùng phản ánh, thâm nhập và hàm dung với nhau rồi. Điều này có nghĩa là gì? Điều này có nghĩa

(1) Taisho 1867, trang 511.

rằng Tánh Không là một cái không ngăn ngại pháp hữu (cái có), vì tự thân Tánh Không là pháp hữu (sự hiện hữu tồn tại) vĩnh hằng; và pháp hữu là một cái có vốn không trở ngại Tánh Không, vì tự thân pháp hữu là Tánh Không vĩnh hằng. Sự hiện hữu tồn tại là phi hiện hữu tồn tại, hoặc giả là một sự hiện hữu tồn tại vốn tách rời xa hẳn cực đoan chấp trước vào sự hiện hữu tồn tại. Tánh Không là cái bất không, [hoặc giả là cái không vốn] tách rời xa hẳn cực đoan chấp trước vào cái không. Bởi vì Tánh Không và pháp hữu (có) vốn hoàn toàn hợp nhất, nên chúng trở thành bất nhị, do đó, không hề có sự ngăn ngại nào hiện hữu tồn tại giữa chúng. Bởi vì cả hai chúng tiêu hủy lẫn nhau, cho nên cả hai đều giải thoát khỏi hai cực đoan chấp trước (chấp hữu và chấp vô). Vì thế, kinh điển nói rằng:

Khi thâm nhập sâu xa vào lý duyên sanh ta chặt đứt hết thấy mọi quan kiến sai lầm; khi ấy ta cũng sẽ không còn bị trói buộc bởi các ý nghĩ tập quán về hiện thể hay phi hiện thể (ngã hay phi ngã):

Bởi vì do duyên khởi,
Tất cả pháp sanh, diệt.
Ai hiểu chân lý này,
Sẽ chóng thành Phật quả.
Như Lai tàng sâu xa,
Mãi luôn bị đi kèm,
Bởi Thức tâm Hữu Ngã.
Sự chia chẻ sở năng,
Khiến con người lang thang,
Trong vòng quay sanh tử.
Nhưng người trí khôn ngoan,
Tự lìa xa năng sở.
Nhiễm ô mà bất nhiễm -
Pháp khó hiểu đệ nhất;
Bất nhiễm lại nhiễm ô -
Cũng là pháp khó đạt.

Vì những lý do này, Phật giáo đã dạy thực hành kết hợp chỉ và quán (samatha và vipáryanà), và thúc đẩy hợp nhất, hoặc trưởng dưỡng với nhau của Bi và Trí... Cái gọi là trưởng dưỡng với nhau của Bi và Trí có nghĩa rằng trong khi pháp hữu (sự hiện hữu tồn tại) thì cũng y hệt như là Tánh Không, nó vẫn không đánh mất [vị thế] là pháp hữu. Do vậy, tâm Bi có thể trưởng dưỡng Trí Huệ mà vẫn không hề trụ trước vào Tánh Không. [Hơn nữa] trong khi Tánh Không thì cũng y hệt như là pháp hữu, nó vẫn không đánh mất [vị thế] là Tánh Không. Do vậy, Trí Huệ có thể trưởng dưỡng tâm Bi mà vẫn không hề trụ trước vào pháp hữu. [Theo một quan điểm khác] bởi vì Đại Bi không trụ trước vào Tánh Không, cho nên nó ắt phải theo pháp hữu và dung nhiếp hết thảy mọi hiện thể (chúng sanh); và bởi vì Đại Trí Huệ không dính mắc mà cũng không bao gồm pháp hữu, cho nên nó luôn luôn an trụ trong không mà cũng không diệt tận. [Cái gọi là] diệt tận là sự diệt tận của cái bất diệt, hay là cái diệt-bất-diệt; [và cái gọi là hiện thể là hiện thể của phi hiện thể, hay là cái hiện-thể-phi-hiện-thể (hữu phi hữu)]. Bởi vì hiện thể là phi hiện thể, cho nên mặc dù vô số các hiện tượng (tượng) xuất hiện, chúng vẫn không đang hiện hữu tồn tại; bởi vì sự diệt tận là bất diệt, cho nên Tánh Không vẫn còn y như vậy mà không hề bị tiêu diệt. Bởi vì bản thể của Tánh Không vẫn y như vậy và không hề bị tiêu diệt, cho nên sanh tử và Niết Bàn không phải là một; và bởi vì vô số các hiện tượng không đang hiện hữu tồn tại, cho nên sanh tử và Niết Bàn không phải khác nhau. Tại sao vậy? Bởi vì sự hợp nhất hoàn hảo của Tánh Không và các pháp hữu là một mà vẫn không phải là một. Điều này cũng có thể được phát biểu trong bốn nguyên lý khác nhau:

1. Bởi vì pháp hữu thì cũng y hệt như là Tánh Không, cho nên [Đức Phật] không trụ trước vào sanh tử.
2. Bởi vì Tánh Không thì cũng y hệt như là pháp hữu cho nên [Đức Phật] không trụ trước vào Niết Bàn.
3. Bởi do vì [Vô tự tính], Tánh Không và pháp hữu [được hợp nhất thành] một phiên và tuy vậy cả hai vẫn tồn tại;

cho nên [Đức Phật] không những trụ trong sanh tử mà lại còn an trụ trong Niết Bàn nữa.

4. Bởi vì Tánh Không và pháp hữu phủ định lẫn nhau, và vì thế cả hai đều bị thủ tiêu, cho nên [Đức Phật] không trụ sanh tử mà cũng chẳng trụ Niết Bàn. [Tất cả bốn nguyên lý này có thể làm cho khả hữu được nhờ chân lý của Vô Tự Tính].

Sử dụng sóng nước làm một ẩn dụ, các dạng nhấp nhô [của nước] đều là sóng, tính ướt không đổi là nước. Không hề có sóng khác với nước - tự thân của sóng thì cũng y hệt là sự hiển thị của nước, không hề có nước khác với sóng - chính tự thân nước đã tạo ra sóng. Chính sự kiện nước và sóng là một không ngăn trở việc chúng khác nhau; [chính sự kiện chúng khác nhau cũng không ngăn ngại chúng là một]. Không ngăn ngại sự khác nhau, cho nên trụ trong sóng chính là trụ trong nước. Tại sao vậy? Bởi vì nước và sóng vốn là khác nhau mà vẫn là không khác nhau. Kinh điển nói rằng:

Chúng sanh hữu tình tự họ đã là những hiện thân của Niết Bàn; họ không cần thêm sự diệt tận nữa. Niết Bàn là bản tánh của chúng sanh hữu tình; nó không cần tăng trưởng thêm.

Các Đức Như Lai không hề thấy có sanh tử; các Ngài cũng không thấy có Niết Bàn.

Niết Bàn và sanh tử không hề có sự khác biệt nào cả.

Trong cảnh giới vô vi (unconditioned: *asamskṛta*), các pháp hữu vi (conditioned: *samskṛta*) xuất hiện, tuy vậy bản tính của vô vi không hề bị suy suyển; điều này cũng đúng như vậy trong cảnh giới hữu vi...”

Từ luận giải của Pháp Tạng chúng ta có thể thấy rõ ràng rằng nguyên lý tương tức cốt lõi là một trạng thái vô-phân-biệt và hàm dung châu biến được thể chứng bởi sự hợp nhất của tất cả mọi thực thể đối đãi như là hiện thể và phi hiện thể, sanh tử và Niết Bàn, các pháp hữu vi và vô vi v.v... Chiều kích hoàn toàn hợp nhất các thực thể đối đãi này được làm cho hiển bày

bằng cách loại trừ các “ngăn ngại” - đó là các hàng rào Ngã tính cản đường hiển lộ Pháp giới mà trong đó chúng xem bất kỳ một thực thể đã cho nào đó đều quyết định là thực tướng như thế chứ không thể khác đi được. Ví dụ, một thì quyết định là một, chứ không phải là nhiều; hiện thể nhất quyết không phải là phi hiện thể; hiện tượng thì không bao giờ là bản thể cả; quá khứ thì không bao giờ là hiện tại hoặc vị lai cả, và v.v... Tóm lại, ngăn ngại là tính quyết định và tính không thay đổi được của Ngã tính vốn được nhìn thấy do ảo giác của con người. Mặt khác, Vô Ngại là sự loại trừ những rào cản Ngã tính này. Trong Hoa Nghiêm kinh Chỉ qui⁽¹⁾, Đại sư Pháp Tạng đã mở rộng nguyên lý Vô Ngại cơ bản thành 10 phần:

1. Vô Ngại của tánh và tướng.
2. Vô Ngại của lớn (rộng) và nhỏ (hẹp) (quảng hiệp).
3. Vô Ngại của một và nhiều (nhất, đa)
4. Vô Ngại của tương nhập
5. Vô Ngại của tương tức
6. Vô Ngại của ẩn và hiển
7. Vô Ngại của tế pháp
8. Vô Ngại của Lưới trời Đế Thích (Nhân đà la võng)
9. Vô Ngại của mười thời gian (thập thế)
10. Vô Ngại của chủ và khách.

Theo một cách thức hơi khác, 10 Vô Ngại này cũng được gọi là 10 huyền diệu trong văn học khác của Hoa Nghiêm.

1. Huyền diệu của đồng thời cụ túc tương ứng
2. Huyền diệu của quảng hiệp tự tại Vô Ngại
3. Huyền diệu của nhất đa tương dung bất đồng
4. Huyền diệu của chư pháp tương tức tự tại
5. Huyền diệu của bí mật ẩn hiển câu thành
6. Huyền diệu của vi tế tương dung an lập

(1) Taisho 1871, trang 594.

Xem phần phụ lục “Con sư tử vàng” phía sau.

7. Huyền diệu của Nhân đà la võng cảnh giới
8. Huyền diệu của thác sự hiển pháp sanh giải
9. Huyền diệu của Thập thế cách pháp dị thành
10. Huyền diệu của chủ bạn viên minh cụ túc.

Mười huyền diệu hay Vô Ngại thì đồng nghĩa với cái gọi là Sự Sự Vô Ngại Pháp giới, Pháp giới Vô Ngại của các biến cố đối với nhau. Để giải thích ý tưởng Sự Sự Vô Ngại, tuyệt đỉnh của triết học Hoa Nghiêm, thật cũng rất thích đáng cho ta trước hết xem xét lại cái gọi là bốn Pháp giới, được đề xuất bởi Tổ đầu tiên của Hoa Nghiêm tông, Đại sư Pháp Thuận (Đỗ Thuận).

TRIẾT HỌC VỀ BỐN PHÁP GIỚI

Bốn Pháp giới như được đưa ra bởi Pháp Thuận trong bản luận giải nổi tiếng của ngài “Pháp giới Quán” được trình bày như sau:

1. Sự Pháp giới - cảnh giới của các hiện tượng hay biến cố (sự kiện).
2. Lý Pháp giới - cảnh giới của bản thể hay Lý.
3. Lý Sự Vô Ngại Pháp giới - cảnh giới của Lý đối với Sự trong sự tự do giải thoát và hợp nhất hoàn toàn.
4. Sự Sự Vô Ngại Pháp giới - cảnh giới của các biến cố (sự kiện) đối với các biến cố trong sự tự do giải thoát và hợp nhất hoàn toàn.

Lý và Sự là hai từ ngữ quan trọng trong từ vựng Hoa Nghiêm, nhưng trước khi làm rõ thêm ý nghĩa của chúng, thì trước hết đề cập đến một sự kiện đầy ý nghĩa liên quan đến lối suy nghĩ của người Trung Hoa cũng sẽ vô cùng có lợi. Trong tiếng Hoa, một chiếc xe lửa được gọi là hỏa xa (fire car); một chiếc xe đạp được gọi là cước đạp xa (foot-stepping car); một chiếc xe ô tô được gọi là khí xa (gas car); một chiếc xe tải được gọi là ca xa (cargo car); một chiếc xe trượt tuyết được gọi là tuyết xa (snow car), và v.v... Từ ví dụ này, ta có thể thấy rõ

ràng rằng lối suy nghĩ của người Trung Hoa là hình dung ra một ý tưởng chung trước tiên, trong trường hợp này là từ ngữ “xa” (car) và rồi sử dụng một hình dung từ để bổ nghĩa cho nó để lựa ra vật thể riêng biệt từ nơi nhóm họ từ ngữ (xe) mà ý tưởng chung đó tiêu biểu cho. Nhưng trong Anh ngữ thì hầu như mỗi vật thể đều được gán cho một tên riêng biệt để nhận diện. Không hề có sự liên quan trực tiếp nào có thể tìm thấy từ các từ ngữ tiếng Anh như train (hỏa xa), và automobile (khí xa) cả. Mỗi từ trong các từ ngữ này đều có một đặc tính độc lập và vững chắc biểu thị một vật thể cá biệt theo một lối không thể lẫn lộn được. Mặc dù trong tiếng Anh chúng ta cũng có từ xe cộ (vehicle và car) để biểu thị toàn thể họ của phương tiện vận tải trang bị bằng các bánh xe, nhưng chúng ta không kết hợp những thuật ngữ này với một hình dung từ như là một qui luật để nhận diện một kiểu mẫu cá biệt như người Trung Hoa làm. Mỗi vật thể thường có một tên riêng biệt, được làm nổi bật rõ ràng và độc hữu. Từ ngữ xe cộ (vehicle) được sử dụng một cách độc hữu để biểu trưng cho một nhóm công cụ nào đó có thể di chuyển và chuyên chở con người và vật dụng - nó tiêu biểu cho một ý tưởng trừu tượng hay chung chung vốn hiếm khi được dùng để biểu thị cho một vật thể hay một sự kiện cá biệt và cụ thể nào. Thật là ngớ ngẩn khi nói “xe chân” (foot vehicle), “xe tuyết” (snow vehicle), hay là “xe hơi” (gas vehicle) bằng tiếng Anh, nhưng đối với tâm thức người Trung Hoa thì dường như cũng ngớ ngẩn như thế khi sáng tạo ra nhiều tên gọi không có quan hệ gì với nhau để biểu thị các vật thể có cùng một họ. Những tên gọi này không những khó nhớ, mà còn là các biểu trưng thiếu hiệu quả cho tư cách thành viên trong một “đại gia đình hòa hợp”. Nếu so sánh thì lối suy nghĩ của người Trung Hoa có khuynh hướng tổng hợp hơn là phân tích - và như vậy sẽ đặc biệt thích hợp cho việc truy cầu triết lý, một công việc đầy khó khăn, thách thức.

Nếu sự quan tâm chính của triết học là tìm kiếm một chân lý luôn phổ quát đại đồng hơn, thì việc ứng dụng các từ ngữ có tính “tổng hợp” sẽ là điều không thể tránh được trong bất

kỳ việc làm khó khăn nào có tính triết học. Bởi vì Hoa Nghiêm là một triết học giải quyết vấn đề Viên Dung, cho nên nó không thể nào không sử dụng đủ loại từ ngữ “tổng hợp” và trùng lặp gối chồng nhau. Các ý nghĩa bao hàm của một từ càng rộng và càng mơ hồ bao nhiêu, thì từ đó càng có thể có lợi cho việc diễn đạt triết lý Hoa Nghiêm bấy nhiêu. Đối với Hoa Nghiêm, một từ ngữ sẽ hoàn toàn vô dụng nếu nó không uyển chuyển linh động mà vẫn hàm dung thâm nhiếp. Hai từ ngữ Trung Hoa này, Lý và Sự, do đó được chọn bởi các triết gia Hoa Nghiêm để giải quyết vấn đề Pháp giới, bởi vì chúng sở hữu những tính chất này.

Quan sát các ý nghĩa đa thù của Lý và Sự, thì chứng cứ cho những phát biểu trên liền trở nên rõ ràng hiển nhiên tức thì. Trong các bối cảnh khác nhau, Lý có thể có nghĩa là “nguyên lý”, “chân lý phổ quát”, “lý tính”, “các trù tượng”, “qui luật”, “bản thể”, “lương tri”, “tri thức”, và v.v... Sự có thể có nghĩa là một “vật”, một “sự kiện” hay “biến cố”, cái “đặc thù”, cái “cụ thể”, “hiện tượng”, “sự việc” hay “sự vật” v.v... Với Lý và Sự được giải thích và hiểu như thế, thì giờ đây bốn Pháp giới có thể được giải thích theo cách sau đây:

Sự pháp giới

Đây là cảnh giới của những hiện tượng, mà trong ấy tất cả các pháp đều được nhìn ngó như là những vật thể hay sự kiện phân biệt và khác nhau. Một dòng sông chảy, một cội cây tăng trưởng, chim bay và cá lội, lửa thì nóng và nước đá thì lạnh - tất cả vô số các hiện tượng xảy ra trong thế giới thường nghiệm đều thuộc về cảnh giới này. Các sự vật và các biến cố được nhìn ngó ở đây như là các vật thể phân biệt và độc lập.

Lý pháp giới

Đây là cảnh giới mà trong đó chỉ các nguyên lý trù tượng nằm bên dưới các hiện tượng, và cái thực tại (Như Như, Thực tính: tathata) châu biến duy trì tất cả các pháp, mới được nhìn thấy. Đó là một cảnh giới siêu quá các nhận thức giác quan,

một cảnh giới mà chỉ trí năng hay trực giác mới nắm bắt được. Tất cả các nguyên lý hay qui luật vốn chi phối các biến cố trong thế giới hiện tượng đều thuộc phạm trù này. Ví dụ, nếu bị ném khỏi lưng ngựa thì ta sẽ rơi xuống một địa điểm riêng biệt nào đó. Địa điểm riêng biệt đó vốn hoàn toàn có thể dự đoán được. Khi các yếu tố có liên quan đến được xem xét cẩn thận, và như thế nó được cho là bị chi phối bởi sự kết hợp của nhiều qui luật vật lý khác nhau, như là trọng lực, quán tính v.v... Sự tái diễn chắc chắn của bốn mùa và của ngày và đêm không phải là những sự kiện ngẫu nhiên, chúng hiện hữu như chúng là và không gì khác hơn bởi vì chúng bị chi phối hay bị điều khiển bởi sự kết hợp của nhiều Lý hay qui luật khác nhau. Do đó, Lý là nhân tố điều hành tất cả mọi biến cố. Trong hết thảy mọi Lý khác nhau, các triết gia Hoa Nghiêm dường như quan niệm có một Lý tối thượng uyên nguyên - đó là, Tathatà (Như như hay như thị; thực tướng hay thực tính) hoặc được hiểu là Nhất Tâm (the universal One Mind) hoặc là Tánh Không (Emptiness). Tuy vậy, không hề có chứng cứ nào xác minh rằng các tiêu chuẩn khác nhau để phân biệt nhiều thứ Lý khác nhau và những mối quan hệ hỗ tương của chúng đã từng được đề xuất bởi các triết gia Hoa Nghiêm. Ví dụ, các Lý chi phối sự vận hành của các vật thể vật lý đã không được phân biệt rõ ràng với Lý tối thượng của Như Như (Tathatà). Các mối quan hệ hỗ tương giữa Lý và Sự đã được soạn thảo tỉ mỉ độc đáo, nhưng các mối quan hệ giữa các Lý với nhau trong các phạm trù khác nhau đã chưa bao giờ được xác định rõ ràng. Tóm lại, Lý được quan niệm ở đây như là một nguyên lý đa phương và hàm dung nhất thiết vốn làm nền tảng cho hết thảy mọi hiện hữu tồn tại mà vẫn không xác định rõ được nội dung của nó. Sự Pháp giới và Lý Pháp giới không hề được xem như là hai cảnh giới khác biệt. Chúng không thể nào tách rời nhau được (bất khả phân) và tương thuộc vào nhau, hình thành một toàn thể hợp nhất (nhất thể). Chúng được liệt kê ở đây như là hai cảnh giới tách biệt chỉ để tiện lợi cho sự trình bày mà thôi. Trong luận "Con sư tử vàng" của Pháp Tạng, đại sư đã sử

dụng con sư tử vàng như là một ẩn dụ để giải thích Pháp giới của Lý và Sự. Kim loại vàng có thể được hiểu như là sự biểu tượng hóa bản thể vô phân biệt của Lý, còn giả tượng sư tử thì được hiểu như là hiện tượng sai biệt hay Sự. Như thế, sự tương thuộc tương duyên và tương tức của Lý và Sự đã được trình bày rõ ràng. Tuy nhiên, các sự tương quan và quan sát đa thù được thực hiện giữa Lý và Sự thì phức tạp nhiều hơn rất nhiều so với những gì đã được trình bày trong ẩn dụ đơn giản này. Vì thế, giờ chúng ta hãy chuyển chú tâm sang việc nghiên cứu Pháp giới thứ ba, Lý Sự Vô Ngại Pháp Giới, vốn là nguyên lý then chốt của Triết học Hoa Nghiêm.

Lý sự vô ngại pháp giới

Đây là cảnh giới mà Lý và Sự được nhìn ngó như là một nhất thể bất khả phân. Một sự kiện cụ thể (Sự) được nhìn ngó ở đây như là một sự biểu hiện của một nguyên lý trừu tượng nào đó (Lý), và Lý được nhìn ngó như là một chứng cứ của sự kiện đang hiển thị (Sự). Không có cái này, thì cái kia sẽ trở thành vô nghĩa; vì vậy trong cảnh giới này, Lý và Sự đi kèm với nhau sẽ trở thành một khái niệm nhiều ý nghĩa hơn. Giả dụ trong cuộc Suy Thoái Kinh Tế trầm trọng 1929, tôi đã thấy một người đàn ông nhảy ra từ cửa sổ trên tầng chót của một tòa cao ốc ở thành phố New York. Tôi có thể nhìn ngó nó như chỉ là một vật thể vật lý đâm sầm xuống đất, bị hút bởi trọng lực và đi theo một quỹ đạo nhất định nào đó; hoặc giả tôi có thể nhìn ngó nó như là một hậu quả phá sản thê lương của nền kinh tế thời đó. Cho dù tôi coi nó như là một ví dụ điển hình phát xuất từ nguyên lý vật lý hay là nguyên lý kinh tế đi nữa, thì rõ ràng là nó chứng tỏ rằng một biến cố (Sự) vốn luôn luôn là một sự biểu hiện của một nguyên lý ẩn khuất bên dưới nào đó (Lý) và ngược lại. Lý và Sự không những là bất khả phân và đồng thời tương nhập, mà chúng cũng còn hoàn toàn đồng nhất hay bất nhị (advaya) nữa. Điều này được gọi là Lý Sự Vô Ngại, tương tự với lời tuyên bố quả quyết “sắc (Sự) tức thị Không (Lý), Không tức thị sắc” trong giáo lý Tánh Không.

Đại sư Pháp Thuận, Tổ khai sáng tông Hoa Nghiêm, đã đưa ra một mô tả khá chi tiết về Lý Sự Vô Ngại trong thiên luận giải “Pháp Giới Quán” của ngài⁽¹⁾

“Thiền quán thấy rằng:

Mười nguyên lý được đề xuất ở đây để làm sáng tỏ hai vấn đề hợp nhất và chan hòa của Lý và Sự, sự cùng tồn tại và sự tiêu diệt, sự cùng vận hành và xung khắc của chúng (như được phản ánh trong nguyên lý Lý Sự Vô Ngại):

1. Nguyên lý Lý [phải] bao hàm Sự
2. Nguyên lý Sự [phải] bao hàm Lý
3. Việc sanh ra của Sự ắt phải dựa vào Lý
4. Qua Sự, Lý mới được làm sáng tỏ
5. Qua Lý, Sự mới được thủ tiêu
6. Sự có thể tàng ẩn Lý
7. Lý chân thật là chính tự thân của Sự
8. Các sự vật và các biến cố [Sự pháp] tự thân chính là Lý
9. Lý chân thật không phải là Sự
10. Các sự vật và biến cố [Sự pháp] không phải là Lý.

Thiền quán thấy rằng:

1. Nguyên lý Lý [phải] bao hàm Sự

Lý, qui luật trải rộng khắp nơi, vốn không hề có các ranh giới và giới hạn ; nhưng Sự, các vật thể được bao hàm [bởi Lý], vốn bị giới hạn và có ranh giới. Trong mỗi và mọi Sự, Lý trải rộng bao hàm tất cả không hề bỏ quên hay thiếu sót. Tại sao vậy? Bởi vì chân lý của Lý là bất khả phân. Vì thế, mỗi và mọi vi trần đều thu hút và bao hàm chân lý vô lượng vô biên của Lý theo một cách hoàn hảo và triệt để”.

Bình: Nguyên lý này khá hiển nhiên và không cần giải thích tỉ mỉ. Ví dụ, định luật trọng lực tự thân nó trải rộng khắp nơi. Nó có hiệu lực khắp mọi nơi và khắp mọi lúc trên trái đất. Theo

(1) Xem chánh văn nơi chương thứ 3 phần III.

nghĩa này thì Lý được xem là bất khả phân và không có các biên giới hay giới hạn. Trái lại, Sự, vật thể hay biến cố cá biệt lại có các giới hạn và biên giới. Bởi vì Lý là bất khả phân, cho nên toàn thể của Lý, chứ không phải các mảnh vụn của nó, ắt hẳn phải bao hàm Sự. Vì chúng ta ngay cả còn không thể nào tưởng tượng được làm sao một mảnh vụn của định luật trọng lực lại có thể có hiệu lực chút nào. Ở đây cũng nên đề cập đến một điểm khác nữa rằng trong ngôn ngữ Trung Hoa, không hề có các hình thức khác nhau cho những danh từ có số ít và số nhiều. Sự phân biệt giữa số ít và số nhiều được thực hiện bằng cách thêm các định ngữ cho danh từ. Do đó, các từ Lý và Sự trong luận giải có thể được hiểu hoặc là số ít hoặc là số nhiều cũng được. Vì thế, chúng ta không bao giờ chắc chắn được liệu Lý hay “các Lý” được đề cập đến trong một ngữ cảnh đặc biệt, hoặc giả liệu những ngụ nghĩa triết học chính xác là gì. Nhưng sự chắc chắn là từ ngữ Lý và Sự được dùng trong văn học Hoa Nghiêm thường để chỉ tính viên dung của tất cả các Lý - các Lý có tính vật lý, đạo đức, bản thể và tâm linh đều như nhau.

“Thiền quán thấy rằng:

2. Nguyên lý Sự [phải] bao hàm Lý

Sự, sự kiện bao hàm, vốn có ranh giới và giới hạn; và Lý, chân lý được bao hàm [bởi các sự vật], thì không có ranh giới và giới hạn. Tuy thế, các Sự có giới hạn này lại hoàn toàn đồng nhất hay hoàn toàn giống nhau, chứ không phải giống nhau một phần, với Lý. Tại sao vậy? Bởi vì Sự vốn không có thực thể – nó thì giống hệt như Lý. Do đó, một vi trần có thể hàm dung toàn thể vũ trụ, mà không hề gây ra một sự hư hại nhỏ nhiệm nhất nào cho chính nó. Nếu một vi trần đã như vậy, thì tất cả các pháp cũng đều phải như vậy. Hãy quán tưởng điều này”.

Bình: Câu then chốt trong lý lẽ này là: “Tuy nhiên, các Sự có giới hạn này lại hoàn toàn đồng nhất hay giống nhau, chứ không phải giống nhau một phần, với Lý”. Điểm này đã được luận giải trong phần trước về giáo lý Tánh Không rằng Tánh Không (Lý) và Sắc (Sự) vốn hoàn toàn đồng nhất – không phải

đồng nhất một phần – với nhau. Do đó, một vi trần có thể hàm dung toàn thể vũ trụ mà không hề tự làm hư hại chính nó. Ở đây chúng ta thấy rằng bằng cách thu Sự vào trong Lý, Pháp giới thứ tư của Sự Sự Vô Ngại (một vi trần hàm dung vũ trụ) được suy diễn ra.

“Thiền quán thấy rằng:

Nguyên lý hàm dung tất cả này vốn siêu quá (sự hiểu biết của) tâm trí bình thường và rất khó thấu hiểu. Nó không thể được miêu tả [thích hợp] bằng phương tiện của bất kỳ phép ẩn dụ nào trên thế gian này. [Nhưng do vì hiện giờ bị buộc phải minh họa đề tài, nên phép ẩn dụ sau đây được sử dụng].

Toàn thể biển cả được [hiển hiện] trong một ngọn sóng, tuy vậy biển cả vẫn không thu nhỏ lại. Một ngọn sóng nhỏ hàm dung đại hải mà ngọn sóng vẫn không hề nổi rộng ra. Mặc dù biển cả đồng thời tự trải rộng khắp tất cả các ngọn sóng, nhưng nó không vì sự kiện này mà tự biến chính nó thành nhiều dạng khác nhau; và mặc dù tất cả các ngọn sóng đồng thời bao hàm đại hải, nhưng chúng không phải là một. Khi đại hải hàm dung một ngọn sóng, thì không có gì trở ngại không cho nó hàm dung hết thấy mọi ngọn sóng khác với toàn thân của nó. Khi một ngọn sóng bao hàm đại hải, thì tất cả các ngọn sóng khác cũng bao hàm đại hải trong trạng thái nguyên vẹn của nó. Không hề có sự ngăn ngại nào cả giữa chúng với nhau. Hãy quán tưởng điều này”.

Đại sư Trừng Quán đã bình luận điều này trong đoạn văn sau:

“Biển cả đã được sử dụng ở đây để biểu tượng hóa cho Lý, và các ngọn sóng để biểu tượng hóa cho Sự... Làm thế nào đại hải lại có thể [dung chứa] trong một ngọn sóng được chứ? Điều này là có thể vì biển cả vốn bất khả phân. Làm thế nào một Lý vĩ đại lại có thể [dung chứa] trong một Sự được chứ? Điều này là có thể, bởi vì Lý không thể bị phân chia được. Một ngọn sóng có thể hàm dung đại hải, bởi vì nó vốn đồng nhất với biển cả. Một vi trần có thể hàm dung hết thấy mọi Lý, bởi vì nó vốn giống hệt như là Lý vậy...”.

Bình: Câu thứ ba của bài văn đọc thấy: “Toàn thể biển cả được [hiển hiện] trong một ngọn sóng, tuy vậy biển cả vẫn không thu nhỏ lại”. Điều đó có thể lập luận rằng nếu có một người cực kỳ thông minh và có nhiều kiến thức thông tin, vào thời gian nhất định nào đó anh có thể có khả năng suy diễn ra nội dung của biển cả từ thông tin hàm chứa trong một ngọn sóng. Trong trường hợp này, biển cả không cần phải bị thu nhỏ lại bằng kích cỡ của một ngọn sóng để được “hàm chứa” trong ngọn sóng ấy. Điều này hoàn toàn có thể hiểu được, nhưng câu kế tiếp nói rằng: “Một ngọn sóng nhỏ hàm dung đại hải, mà ngọn sóng vẫn không hề nổi rộng ra”. Theo cái nhìn thường nghiệm của con người, thì một ngọn sóng nhỏ chắc chắn là không thể nào hàm chứa toàn thể biển cả mà không nổi rộng chính nó ra. Điều bất khả này, theo Hoa Nghiêm, được nhận ra từ sự kiện rằng con người vốn bị giới hạn bên trong một cảnh giới nào đó, và bao lâu mà không thể siêu việt nó, thì bắt buộc phải tuân thủ theo mệnh lệnh của trật tự giới hạn bởi thời-không (thời gian và không gian) bên trong một chiều kích như vậy. Nhưng Pháp giới Viên dung vốn không bị thu hẹp hay giới hạn bởi bất kỳ một trật tự thời không cá biệt nào ở trong bất kỳ một cảnh giới nào. Mặt khác, nếu một ngọn sóng phải nổi rộng đến một kích cỡ lớn hơn là biển cả để hàm chứa nó, thì đó ắt phải là một ngọn sóng và biển cả Hữu Ngã vốn bị thái hồi ra khỏi lãnh vực Vô Ngại của Hoa Nghiêm, cái lãnh vực vốn dứt khoát tuyên bố rằng không cần thay đổi kích cỡ của một vi trần, mà toàn thể vũ trụ vẫn được hàm chứa bên trong nó.

“Thiên quán thấy rằng:

Mặc dù biển cả đồng thời tự trải rộng chính mình đến tất cả mọi ngọn sóng nhưng nó vẫn không vì sự kiện này mà tự biến chính nó thành nhiều dạng khác nhau; và mặc dù tất cả các ngọn sóng đồng thời bao hàm đại hải, nhưng chúng không phải là một. Khi đại hải hàm dung một ngọn sóng, thì không có gì trở ngại không cho nó hàm dung hết thảy mọi ngọn sóng khác với “toàn thân” của nó. Khi một ngọn sóng bao hàm đại hải, thì

tất cả các ngọn sóng khác cũng bao hàm đại hải “trong trạng thái nguyên vẹn” của nó. Không hề có sự ngăn ngại nào cả giữa chúng với nhau. Hãy quán tưởng điều này”.

Bình: Đoạn văn này có thể hiểu rõ hơn khi nó được quán tưởng trong sự yên lặng hơn là khi nó được giải thích bằng ngôn từ.

“[Vào lúc này] ta có thể đặt ra câu hỏi [sau]: “Nếu Lý bao hàm một vi trần với toàn thân của nó, thì tại sao nó lại không nhỏ chứ? Nếu Lý không tự nhỏ lại đến cùng kích cỡ như vi trần thì làm thế nào ta có thể nói rằng “toàn thân” của nó bao hàm vi trần đó được chứ? Hơn nữa, khi một vi trần hàm chứa tính thể của Lý, thì tại sao nó không lớn rộng chứ? Nếu vi trần không ngang bằng với Lý thì như vậy sẽ không trở nên to lớn và mệnh mông, thì làm thế nào nó có thể bao hàm thể tính của Lý được chứ? Lập luận này thật sự mâu thuẫn và không hợp lý”.

Bình: Câu trả lời đơn giản đối với những câu hỏi thách thức này là: tất cả những vấn đề này được tạo ra bởi lẽ lối tư duy Hữu Ngã, và tính Viên Dung của Hoa Nghiêm thì hoàn toàn tự do giải thoát khỏi lẽ lối tư duy ấy. Nhưng Đại sư Pháp Thuận, với sự kiên nhẫn và tỉ mỉ vô cùng, đã đưa ra câu trả lời từ nhiều góc cạnh khác nhau để chỉ rõ ra lối lập luận Vô Ngã.

“Thiền quán thấy rằng:

Trả lời: Đặt Lý và Sự diện đối diện với nhau, thì chúng không giống nhau mà cũng không khác nhau; như thế [cái này] có thể hoàn toàn bao hàm [cái kia], tuy vậy vẫn không làm hư hại các vị thể hay trật tự riêng của chúng.

Thứ nhất⁽¹⁾, nhìn Sự từ vị thể của Lý, thì bốn nguyên lý có thể được tìm thấy.

- a. Bởi vì thực tính của Lý không khác với Sự, cho nên toàn thể của nó vốn an trụ trong mỗi Sự.

(1) Ở đây tác giả trích dẫn phần thứ nhất còn các phần sau xin xem nguyên bản phía sau chương thứ 3 phần III.

- b. Bởi vì thực tính của Lý và Sự không giống nhau, cho nên nguyên lý của Lý luôn luôn trải rộng đến vô cùng.
- c. Bởi vì tính không giống nhau (bất đồng) cũng chính là tính không khác nhau (bất dị), cho nên Lý bao la vô hạn mới hoàn toàn có thể được hàm chứa trong một vi trần.
- d. Bởi vì tính không khác nhau cũng chính là tính không giống nhau, cho nên Lý của một vi trần sẽ là bao la vô hạn và không hề có sự phân chia”.

Bình: Không có ví dụ về lối tư duy Vô Ngã nào tốt hơn là ví dụ được trình bày trong lời phát biểu trên. Nguyên lý thứ nhất “Bởi vì thực tính của Lý không khác với Sự, cho nên toàn thể của nó vốn an trụ trong mỗi Sự”, là một nhấn mạnh vào sự tổng hợp hay hợp nhất. Trái lại, nguyên lý thứ hai đặt sự nhấn mạnh của nó vào sự tách biệt hay phân chia. Điều này chỉ cho thấy rằng “lối tiếp cận viên dung cố nhiên không phải là tổng hợp” trong sự cố gắng của nó nhằm biến tất cả mọi phân biệt vào trong một toàn thể vô phân biệt. Phân chia và phân biệt vốn cũng được bao hàm trong vòng xoay của Viên Dung. Chính chỉ qua sự tự do giải thoát khỏi bất kỳ một sự trói buộc Hữu Ngã nào (cực vô tự tính), cho dù đó là một hình thức của sự hợp nhất hay của phân chia cũng vậy, thì tính Viên Dung của Hoa Nghiêm mới có thể tiếp cận đến được. Sử dụng từ vựng của thuyết Trung Luận (Mādhyamika), thì nguyên lý thứ nhất biểu thị cái Siêu việt hay Chân lý Tối thượng hay Đệ nhất nghĩa đế (Paramārthasatya) và nguyên lý thứ hai biểu thị chân lý quy ước hay Tục đế (samvrtisatya).

Lời phát biểu của nguyên lý thứ ba và thứ tư dường như hơi khó hiểu. Làm sao chúng ta giải thích một câu như là “Bởi vì tính không giống nhau (bất đồng) cũng chính là tính không khác nhau (bất dị), cho nên Lý bao la vô hạn mới hoàn toàn có thể được hàm chứa trong một vi trần” được chứ? Câu trả lời thiết thực cho vấn đề này là: cái gọi là “tính không giống nhau” ở đây ám chỉ các vật thể sai biệt hay Sự, và tính không khác nhau ám chỉ Lý hay Như Như, Thực tính (Tathatā). Vì thế, lời

phát biểu này chỉ là diễn đạt lại cái sự kiện các vật thể sai biệt trong thế giới quy ước (Tục đế) vốn chính là Tánh Không vô phân biệt. Tánh Không giống nhau hay không đồng nhất có thể dễ dàng biểu tượng hóa như là $\sim(A=A)$, và tính không khác nhau hay vô phân biệt như là $\sim[\sim(A=A)]$. Cái gọi là “tính bất đồng nhất ngang bằng với tính vô phân biệt” tương đương với sự biểu tượng hóa của $\sim(A=A) = \sim[\sim(A=A)]$ hoặc đơn giản là $P=\sim P$ vốn là giáo lý cơ bản quen thuộc của tất cả các giáo thuyết huyền bí.

“Khi ấy, người phản bác có thể đưa ra câu hỏi khác.

Khi Lý bao la vô hạn bao hàm một vi trần, thì chúng ta có tìm thấy, hoặc không tìm thấy, thực tính của Lý trong các vi trần khác [vào cùng lúc ấy] không? Nếu chúng ta có tìm thấy, thì điều đó có nghĩa rằng Lý hiện hữu tồn tại bên ngoài vi trần đó, như vậy Lý không hoàn toàn đang [tiến hành] bao hàm một vi trần. Mặt khác, nếu thực tính của Lý không tìm thấy được bên ngoài vi trần đó, thì ta không thể nói rằng Lý bao hàm tất cả các pháp [Sự]. Như vậy lập luận của ta sẽ tự mâu thuẫn.

Trả lời: Bởi vì bản chất của Lý là hiện diện khắp nơi (châu biến nhất thiết xứ), hài hòa và hợp nhất⁽¹⁾, và bởi vì vô số các pháp [Sự] vốn không ngăn ngại [lẫn nhau]; do đó [chân lý Viên Dung] hiện hữu tồn tại cả bên trong lẫn bên ngoài [của Lý và Sự] mà không hề ngăn trở hay chướng ngại. [Để phác thảo tỉ mỉ điều này,] bốn lý do được đưa ra [từ cái nhìn cả bên trong lẫn bên ngoài của Lý và Sự].

Bình: Ý chính của lập luận trong đoạn này là: bởi vì cả Lý và Sự đều được chan hòa vào trong một toàn thể hợp nhất, cho nên chúng đều ở cả bên trong lẫn bên ngoài; do đó, không hề có sự bất nhất không kiên định nào có thể liên quan đến. Lời phát biểu. “Bởi vì vô số các pháp [Sự] vốn không ngăn ngại [lẫn nhau]: do đó, [chân lý Viên Dung] hiện hữu tồn tại cả bên trong lẫn bên

(1) Ở đây bà từ omnipresent, harmonious và fusing (hiện diện khắp nơi, hài hòa và hợp nhất) chỉ là sự chuyển dịch từ một từ Trung Hoa: Dung (dung thông, hòa tan lẫn nhau) mà thôi, mà trong ngữ cảnh này thật khó lòng dịch cho chính xác được.

ngoài [của Lý và Sự] mà không hề ngăn trở hay chướng ngại” là bằng chứng của Pháp giới thứ tư Sự Sự Vô Ngại, sự Vô Ngại của Sự đối với Sự. Ở đây chúng ta thấy rằng thật rất khó để có thể xem sự Vô Ngại của Lý đối với Sự và của Sự đối với Sự như là hai chủ đề riêng biệt; chúng liên kết với nhau mật thiết. Một sự soạn thảo tỉ mỉ về cái này nhất thiết sẽ liên quan đến cái kia.

“Thiên quán thấy rằng:

Từ quan điểm của Lý:

- a. Trong khi Lý bao hàm tất cả pháp với toàn thân của nó, thì nó không bằng cách nào trở ngại sự hiện hữu tồn tại của toàn thân này trong một vi trần. Do đó, bên ngoài tức là bên trong vậy.
- b. Trong khi toàn thân [của Lý] hiện hữu tồn tại trong một vi trần, thì nó vẫn không trở ngại sự hiện hữu tồn tại của toàn thân này trong các pháp khác. Do đó, bên trong tức là bên ngoài vậy.
- c. Bản chất của tính bất nhị là hiện diện khắp mọi nơi (châu biến nhứt thiết xứ); do đó, nó ở bên ngoài mà nó cũng ở bên trong.
- d. Bản chất của tính bất nhị là “siêu quá tất cả” (Siêu việt nhứt thiết pháp); do đó, nó không ở bên ngoài mà cũng không ở bên trong.

Ba lý do đầu được đưa ra để làm sáng tỏ tính không khác nhau (bất dị) của Lý đối với tất cả Sự, còn lý do cuối làm sáng tỏ tính không giống nhau (bất đồng) hay không đồng nhất của Lý với Sự. Chính bởi vì Lý không đồng nhất cũng không khác nhau với Sự mà bên ngoài và bên trong được nhìn thấy suốt không hề ngăn ngại”.

Bình: Người ta thường luôn lưu ý rằng lối tư duy của Phật giáo thông thường không theo kiểu mẫu “hoặc.... hoặc”; Kiểu mẫu thông thường của nó thì rất gần với kiểu mẫu “cả... và”. Lối tư duy bao hàm này, khi được đẩy đến cực điểm của nó, thì sẽ không tránh khỏi mang lại quả trái Viên giáo khó lãnh hội

của Hoa Nghiêm. Bài văn trong đoạn cuối rõ ràng là chỉ đưa ra điểm này. Cái Lý bao hàm tất cả và khó nắm bắt này vốn ở khắp nơi mà không ở nơi nào cả; do đó, nó ở cả bên trong lẫn bên ngoài của một pháp (vật). Nó đồng nhất với mà cũng khác với Sự, không phải bởi vì điều này như vậy theo ngôn ngữ thế này, thế nọ, với một cái nhìn hướng về tính tương đối, mà bởi vì nguyên lý của tính Vô Ngại và tính Viên Dung hợp nhất tất cả vốn nhất thiết đòi hỏi một hệ luận tất yếu như thế. Vả lại, nguyên lý Vô Ngại được ngụ ý trong bài văn cũng có thể được giải thích theo một lối khác. Khi chúng ta nói về toàn thể dân số của một thị trấn, một tỉnh hay một tiểu bang, thì cái gọi là “toàn thể” này thực ra chỉ là tương đối. Từ cái nhìn của những chiều kích cao hơn, ví dụ như quốc gia hay địa cầu, thì những cái toàn thể này chỉ là một phần hay một mảnh mà thôi. Do đó, những “toàn thể” này là tương đối và bị ràng buộc vào cảnh giới – bị hạn chế bên trong một phạm vi quy định. Trái lại toàn thể Viên Dung, hay Lý (Toàn Lý) của Hoa Nghiêm thì không nằm trong một ý nghĩa nhỏ nhiệm nhất nào có tính chất ràng buộc vào cảnh giới. Khi ấy làm thế nào loại Lý này có thể bị thu hẹp vào bên trong sự giới hạn của bất kỳ một cảnh giới nào mới được chứ? Ý tưởng này “bên trong tức là bên ngoài” chỉ là nhấn mạnh lại tính chất vô ngại của Lý mà thôi.

“Thiền quán thấy rằng:

Từ quan điểm của Sự.

- a. Khi một pháp [Sự] bao hàm Lý với toàn thân của nó, nó vẫn không làm trở ngại các pháp khác bao hàm Lý trong sự nguyên vẹn của nó.
- b. Khi tất cả các pháp hàm dung Lý, thì chúng vẫn không làm trở ngại một vi trần hàm dung toàn bộ [Lý]. Do đó, hiện hữu tồn tại bên ngoài là hiện hữu tồn tại bên trong.
- c. Bởi vì tất cả các pháp hàm dung [Lý] một cách đồng thời theo mỗi và mọi cách, do đó tất cả các pháp đều hoàn toàn ở bên trong [Lý] và đồng thời cũng ở bên ngoài [Lý] mà không hề ngăn ngại gì cả.

- d. Bởi vì tất cả các pháp khác nhau không làm hư hoại nhau, cho nên bằng cách đặt cái này đối lại với cái kia thì nó không ở bên trong mà cũng không ở bên ngoài.

Hãy quán tưởng điều này”.

Bình: Trong nguyên lý c, cái gọi là “bên trong Lý” muốn nói rằng mỗi và mọi Sự riêng đều hàm dung Lý chung; và “bên ngoài Lý” có nghĩa rằng cặp Sự-Lý này không chính xác là cặp Sự-Lý kia. Câu phát biểu “không ở bên trong cũng không ở bên ngoài” của nguyên lý d dường như là một câu phát biểu lại của hệ thống Nhị Đế: trong cảnh giới của Tục đế, thực thể A không thể được nói là bị hàm chứa bên trong thực thể B; bằng không thì những trật tự trong thế giới hiện tượng có thể sẽ bị phá vỡ hay bị làm hư hại. Mặt khác, trong cảnh giới của Chơn đế (Đệ Nhất Nghĩa đế) thì thực thể A không phải ở bên ngoài thực thể B bởi vì tính tương tức của chúng trong Lý.

“Thiền quán thấy rằng:

3. Việc sinh ra của Sự ắt phải dựa vào Lý

Điều này muốn nói rằng Sự không hề có một thực chất nào khác [hơn là Lý]; chính bởi do Lý mà Sự mới có thể được thiết lập, vì tất cả mọi tương quan nhân quả đều trống rỗng (không có) ngã tính. Cũng chính bởi do Vô Tự Tính này mà tất cả các pháp mới đi vào hiện thực. Các ngọn sóng xô đẩy nước và làm nước chuyển động, và nhờ vào sự tương phản của nước và sóng, mà sự chuyển động mới được tạo ra. Ngoài ra, chính bởi do Như Lai tạng (Tathāgatagarbha) mà tất cả các pháp mới có thể đi vào hiện thực (xuất hiện) được.

Hãy quán tưởng điều này.

4. Qua Sự, Lý mới được làm sáng tỏ

Khi Sự nắm giữ Lý, thì Sự trống không, còn Lý thì được minh chứng; và bởi vì Sự là không, cho nên Lý vốn “trụ” trong toàn thể Sự sẽ tự hiển hiện mình một cách sống động [nghĩa là Lý

còn Sự ẩn], cũng như khi hình tướng của một ngọn sóng bị tiêu hoại, thì bản thân của nước sẽ xuất hiện ra rõ ràng.

Hãy quán tưởng điều này.

5. Qua Lý, Sự mới được thủ tiêu

Khi Sự nắm giữ Lý và làm cho Lý hiển, thì sắc tướng của Sự bị thủ tiêu; và pháp duy nhất rõ ràng và đồng đẳng xuất hiện là Lý chân thật và độc nhất. Ngoài Lý chân thật này, không có dù chỉ là một chút Sự nào có thể tìm thấy được. Khi nước thủ tiêu sóng, thì không một ngọn sóng nào còn tồn tại. [Nói một cách khác, lý lẽ ở đây là] giữ nước lại để không còn sóng nữa.

6. Sự có thể làm ẩn Lý

Lý chân thật đi theo và thiết lập các biến cố (Sự) nhân quả. Tuy vậy, bởi các biến cố nhân quả này lại độc lập với Lý [tới một chừng mực mà thế giới quy ước hay tục đế còn liên quan đến], cho nên kết quả là chỉ các biến cố (Sự) hiển hiện, còn Lý thì ẩn tàng [cũng như người thường chỉ thấy các Sự hữu hình có thể sờ mó được trong kinh nghiệm thường nhật của họ chứ không hề thấy được Lý trừu tượng]. Cũng vậy, khi nước trở thành sóng, thì phương diện động hiển hiện còn phương diện tĩnh thì không hiển hiện gì cả. Kinh nói: “Pháp thân luân lưu trôi dạt trong ngũ thú luân hồi thì được gọi là chúng sanh hữu tình”. Thế nên, bất kỳ khi nào một chúng sanh hữu tình xuất hiện, thì Pháp thân luôn luôn [đi theo] nhưng không [nhất thiết phải] hiển hiện chính nó.

7. Lý chân thật là chính tự thân của Sự

Nếu một Lý là chân thật, thì nó không thể ở ngoài Sự được. Có hai lý do cho điểm này. Thứ nhất, bởi vì nguyên lý Pháp vô ngã (dharma-nairātmya). Thứ hai, bởi vì Sự bắt buộc phải tùy thuộc vào Lý, cho nên [Sự] tự nó chỉ là trống rỗng không hề có bất kỳ thực thể nào. Do đó, nếu như Lý không đồng nhất với Sự một cách triệt để thì Lý đó không thể xem là Lý chân thật được. [Lại lấy ẩn dụ về nước và sóng:] bởi vì nước chính là tự thân sóng, cho nên không hề có một chuyển động nào có thể bị

loại trừ ra khỏi tính ướt. Điều này giải thích tại sao chúng ta nói rằng tự thân nước chính là sóng vậy. Hãy quán tưởng điều này.

8. Tự thân các sự vật và biến cố [Sự pháp] chính là Lý

Tất cả các sự vật và biến cố (Sự pháp) của pháp duyên khởi đều không có tự ngã riêng (vô tự tính), vì thế chúng đều đồng nhất với thực tính [Lý] một cách triệt để. Một chúng sanh hữu tình do đó tự nó là Như như Thực tính không [cần phải trải qua] sự diệt tận. Cũng vậy, khi sóng đang chuyển động thì chúng cũng chính xác là đồng nhất với nước ngay lúc ấy, và không hề có khác biệt gì cả giữa chúng với nhau.

9. Lý chân thật không phải là Sự

Lý đồng nhất với Sự vốn không phải là Sự như thế. Đây là bởi vì Lý chân thật thì khác với cái ảo tưởng, và cái chân (thật) thì khác với cái phi chân; hơn nữa, cái vốn được tùy thuộc vào thì khác với cái tùy thuộc. Cũng thế, nước vốn đồng nhất với sóng thì không phải là sóng như thế, bởi vì sự chuyển động và tính ướt vốn khác nhau.

10. Các sự vật và biến cố [Sự pháp] không phải là Lý

Sự – cái vốn được hiện thân trong Lý viên dung – thì không phải luôn luôn là Lý như thế, bởi vì tính và tướng, bản chất và hình dạng của nó vốn khác nhau, và bởi vì cái tùy thuộc vốn không phải là cái được tùy thuộc vào. Mặc dù toàn thân của [Sự] vốn ở trong Lý, nhưng các sự vật và biến cố cũng vẫn có thể hiển hiện một cách sinh động. Cũng thế, sóng – cái vốn được hiện thân hoàn toàn trong nước – không phải luôn luôn là nước, bởi vì ý nghĩa của sự chuyển động vốn khác với ý nghĩa của tính ướt.

Tất cả mười nguyên lý trên cốt ở lý duyên khởi. Để thấy Sự từ cái nhìn của Lý, chúng ta phải tìm thấy thành và hoại, hợp và ly. Để thấy Lý từ cái nhìn của Sự, chúng ta phải tìm thấy hiển và ẩn, nhất và đa (một và nhiều). [Do đó, trong tính Đại Viên Dung] sự mâu thuẫn và hòa hợp tất cả đều trở nên hài hòa hợp diệu không hề có cản trở và ngăn ngại gì cả, và nói

chung tất cả đều đồng thời câu khởi. Ta nên tham quán điều này thật sâu để cho tri kiến hiển hiện rõ ràng. Đây được gọi là “Tham quán về sự Hải Hòa và Vô Ngại của Lý và Sự”.

Bình: Đoạn văn cuối cùng nhắc nhở chúng ta rằng nguyên lý Lý Sự Vô Ngại trong Luận giải của Pháp Thuận mới đầu được viết ra nhằm mục đích tâm linh; đó là hãy để cho tri kiến về Pháp giới được hiện lên rõ ràng trước tâm của mình. Tựu trung, nó không phải là sự tra vấn có tính cách triết học mà là một sự hướng dẫn trong việc thiền quán tâm linh. Kết luận quán sát thấy rằng trong tính Đại Viên Dung, ngay cả các mâu thuẫn và hòa hợp tất cả đều đã trở nên hải hòa hợp điệu. Hải hòa hợp điệu tuyệt đối theo ngôn ngữ của sự kiên-định nhất-như viên-mãn là biểu hiện của Pháp giới Hoa Nghiêm.

Sự Sự vô ngại pháp giới

Trong Pháp giới thứ ba của Lý đối lại với Sự, chúng ta đã thấy cái cách mà cảnh giới Vô Ngại đã được đạt đến bằng cách quy Sự về Lý, không chỉ như là một toàn thể vô phân biệt mà còn là một sự hải hòa hợp điệu viên dung của tất cả mọi tương phản đối lập vốn tức thì trở nên năng động và vô ngại. Trong chừng mực nào đó có liên quan đến việc làm tiện lợi cho sự nhận hiểu của mọi người về nguyên lý Vô Ngại, thì tiến trình lập luận quy các hiện tượng sai biệt (Sự) về bản thể (Lý) có lẽ là cần thiết; nhưng tự thân của cảnh giới Vô Ngại, nếu đó là một thực kiện, không cần thiết gì một sự giải thích duy lý như thế cho sự hiện hữu tồn tại của nó. “Nó đơn giản là như thị và thậm thâm như thị mà thôi”. Điều đó muốn nói rằng: không có sự quy Sự về Lý nào là cần thiết để làm cho cảnh giới Sự Sự Vô Ngại có giá trị mà nó là pháp giới tối thượng và duy nhất vốn thật sự hiện hữu tồn tại. Ba Pháp giới – Sự Pháp Giới, Lý Pháp Giới và Lý Sự Vô Ngại Pháp Giới – chỉ là những phương chước thích hợp có tính cách giải thích để vươn tới pháp giới thứ tư Sự Sự Vô Ngại. Chúng không hề có thực thể hay sự hiện hữu tồn tại độc lập. Pháp Giới duy nhất thực sự hiện hữu tồn tại là Sự Sự Vô Ngại, và trong chiều kích của nó mỗi và mọi Sự

cá thể đều nhập vào và hợp nhất chan hòa với tất cả mọi Sự khác một cách tự do tự tại hoàn hảo không cần có sự hỗ trợ của Lý. Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới này được trình bày tỉ mỉ hoặc qua cái gọi là mười pháp Vô Ngại, hoặc qua mười pháp huyền diệu bởi Pháp Tạng và Trí Nghiễm. Để làm tiện lợi cho sự luận giải về Sự Sự Vô Ngại, trước hết chúng ta hãy đọc những giải thích của Trừng Quán về ý nghĩa của Vô Ngại trong thiên luận giải của ngài, Hoa Nghiễm Huyền Tán⁽¹⁾.

“Viên Dung Vô Ngại một cách tự do tự tại hoàn toàn [Viên thông Vô ngại] muốn nói rằng chính thân thể này của Phật là Lý và cũng là Sự; nó là một mà cũng là nhiều, nó là cư dân mà cũng là thể giới được ở. Nó là người giảng dạy mà cũng là Giáo Pháp được giảng dạy. Nó đồng nhất với pháp này mà cũng đồng nhất với pháp kia; nó là chúng sanh hữu tình mà cũng là chúng sanh vô tình. Nó sâu xa mà cũng bao la vô hạn. Nó là nhân mà cũng là quả... Điều này muốn nói rằng Chân Thân của Phật Tỳ lô giá na (Vairocana) chính là tự thân Đại Pháp Giới. Không có gì khác biệt với nó. Không có sự thiên khải nào là cần thiết ở đây để chứng thực giá trị của tính đồng thời tương tức của Nó với tất cả chúng sanh bởi vì không có gì là ở bên ngoài sự hàm dung của Pháp Thân cả...”

“Nó là một mà cũng là nhiều” có thể được diễn dịch theo hai cách: hoặc theo cái nghĩa một Chân Thân [Dharmakāya: Pháp Thân] hoàn toàn đồng nhất với vô lượng vô biên Hóa Thân hay Ứng Thân [Nirmānakāya], hoặc theo cái nghĩa sự hiển lộ của những Phật Thân ở một nơi này [nhất định ngụ ý] sự hiển lộ của những Phật Thân khác ở các nơi khác, bởi vì một Thân vốn đồng nhất với nhiều Thân... Bởi vì Nó (Phật Thân) vốn hàm dung tất cả, châu biến khắp mọi phương hướng như là hư không, cho nên chúng ta nói rằng Nó là mệnh mông bao la, và bởi vì Nó siêu việt hết thấy mọi hình sắc và ngay cả còn siêu quá sự biểu hiện của Tánh Không, cho nên chúng ta nói rằng Nó rất là thậm

(1) Trừng Quán: Hoa Nghiễm Huyền Tán, Hoa Nghiễm Sơ Sao (nhà xuất bản Hoa Nghiễm Liên Xã, Taipei, 1966), chương II, trang 71.

thâm.... “Nó là nhân mà cũng là quả” nghĩa là không hề có nguyên nhân [trong ánh sáng của Sự Sự Vô Ngại] vốn có thể được xem như là thực sự khác biệt với hậu quả và ngược lại...”

Hiển nhiên tính Viên Dung Vô Ngại tự do tự tại hoàn toàn hay Sự Sự Vô Ngại này đơn giản là một sự chú giải của nguyên lý tương tức cơ bản. Theo một lối soạn thảo tỉ mỉ thì nó được trình bày trong cái được gọi là mười Vô Ngại.

1. Vô Ngại của tánh và tướng
2. Vô Ngại của lớn (rộng) và nhỏ (hẹp) (quảng, hiệp)
3. Vô Ngại của một và nhiều (nhất, đa)
4. Vô Ngại của tương nhập
5. Vô Ngại của tương tức
6. Vô Ngại của ẩn và hiển
7. Vô Ngại của tế pháp
8. Vô Ngại của lưới trời Đế Thích (Nhân đà la võng)
9. Vô Ngại của mười thời gian (thập thế).
10. Vô Ngại của chủ và khách.

Khi được trình bày theo một lối hơi khác, mười Vô Ngại này cũng được gọi là mười huyền diệu (thập huyền diệu)

1. Huyền diệu của đồng thời cụ tức tương ưng.
2. Huyền diệu của quảng hiệp tự tại vô ngại.
3. Huyền diệu của nhất đa tương dung bất đồng
4. Huyền diệu của chư pháp tương tức tự tại.
5. Huyền diệu của bí mật ẩn hiển câu thành
6. Huyền diệu của vi tế tương dung an lập.
7. Huyền diệu của Nhân đà la võng cảnh giới.
8. Huyền diệu của thác sự hiển pháp sanh giải.
9. Huyền diệu của Thập thế cách pháp dị thành.
10. Huyền diệu của chủ bạn viên minh cụ tức.⁽¹⁾

Không cần đi vào chi tiết, độc giả cũng có thể nhanh chóng thấy rằng mười Vô Ngại và mười huyền diệu là những khái

niệm đồng nghĩa với nhau – nếu không phải là hoàn toàn đồng nhất. Do đó, một giải thích của một cái sẽ bao hàm cả hai. Chúng ta sẽ xem xét cái sau tức Thập huyền diệu lý (mười huyền diệu), bởi vì chúng phổ biến hơn và được biết rõ hơn.

Ta cũng nên ghi nhớ rằng cái gọi là mười huyền diệu thực sự có thể được rút lại còn năm hoặc sáu nguyên lý mà thôi. Không có lý do bắt buộc nào phải khiến chúng thành mười nguyên lý ngoại trừ do sự ám ảnh của các triết gia Hoa Nghiêm với “con số tốt lành hoàn hảo” này vốn được xem là không thể thiếu được trong các sáng tác. Lối tiếp cận khiến cưỡng này, vốn bắt nguồn trong chính Kinh Hoa Nghiêm, đã tạo ra một kiểu mẫu giả tạo, do đó đôi lúc làm ngột ngạt tinh thần lưu loát của văn chương trong kinh đến mức nhàm chán⁽²⁾. Theo ý kiến của tác giả, mười huyền diệu này có thể yên chí được rút lại còn năm hoặc sáu thôi mà vẫn không làm hỏng nội dung chung của nó. Giờ chúng ta sẽ bình luận chúng theo cấp độ quan trọng liên tiếp.

THẬP HUYỀN DIỆU LÝ

1. Đồng thời cụ túc tương ứng môn

Chúng ta đọc thấy trong luận Con Sư Tử Vàng của Pháp Tạng: “Vàng và Sư tử đồng thời được thành lập. Chúng đầy đủ một

(1) Xem phần Con Sư Tử Vàng trong chương III. Có hai bản khác nhau về mười huyền diệu, cũ và mới, Thập huyền diệu cũ được đề ra bởi Trí Nghiễm và Thập huyền diệu mới được đề ra bởi Pháp Tạng. Bản liệt kê được trình bày ở đây là bản mới vốn thay đổi huyền diệu thứ hai, huyền diệu của Chư Tạng thuần tạp cụ túc môn, của bản cũ thành huyền diệu của Quảng hiệp tự tại vô ngại môn; nó cũng chuyển đổi huyền diệu của Duy tâm huỳnh chuyển thiện thành môn thành huyền diệu Chủ bạn viên minh cụ túc môn. Xem Hoa nghiêm Huyền Tán của Trùng Quán chương V trang 29-33.

(2) Đây là ý kiến của tác giả và hầu hết các nhà nghiên cứu Hoa Nghiêm theo quan điểm thuần lý. Theo kinh nghiệm của Dịch giả thì các diễn đạt của Hoa Nghiêm, nhất là trong phẩm thứ nhất: Thế chủ diệu nghiêm đến phẩm thứ năm: Thế Giới Hoa Tạng, thuần giới thiệu đại đẳng các cảnh giới, theo lối dễ gây nhàm chán cho bất cứ ai tiếp cận nó bằng lý trí, vốn có một chủ đích khác vượt qua quan điểm thuần lý, mà người đọc phải khám phá và nhờ đó mới hiểu được sâu xa ý kinh (D.G).

cách hoàn hảo [trong tất cả mọi khía cạnh]. Đây gọi là đồng thời cụ túc tương ứng”.

Đây là nguyên lý chủ đạo trong mười huyền diệu; chín huyền diệu kia chỉ là sự soạn thảo chi tiết thêm cho nguyên lý cơ bản này. Nó hoặc có thể được diễn giải như là việc trình bày nguyên lý Lý Sự Vô Ngại, hoặc như là trình bày nguyên lý Sự Sự Vô Ngại. Trong trường hợp Lý Sự Vô Ngại, vàng được xem như là Lý hay bản thể (thể) và sư tử thì được xem như là Sự hay hiện tượng (tướng); cả hai tương nhập nhau và tương tức lẫn nhau. Nhưng vì tất cả mười huyền diệu này được cho là những soạn thảo chi tiết về Sự Sự Vô Ngại, cho nên một sự diễn dịch hay hơn nữa có thể như thế này: “Trong Pháp giới vô lượng vô biên, mỗi và mọi pháp (Sự) đồng thời bao gồm tất cả các Sự và Lý còn lại một cách đầy đủ hoàn hảo ở tất cả mọi thời gian mà không hề có một sự thiếu sót hay bỏ quên nhỏ nhiệm nào. Thấy một pháp do đó là thấy tất cả pháp và ngược lại. Điều này có nghĩa rằng một hạt cá biệt nhỏ xíu bên trong cái vũ trụ nhỏ hẹp của một vi trần thực sự hàm chứa vô lượng vô biên vị lai và quá khứ xa xôi (thuộc cả hai phạm trù Tục đế lẫn Chơn đế) một cách đầy đủ không hề bỏ sót. Điều này không những ngụ ý tính Vô Ngại của không gian và thời gian mà nó còn có ý nghĩa hơn là ngụ ý sự hiện hữu tồn tại đồng thời của tất cả mọi nhân và quả. Trong chiều kích của Sự Sự Vô Ngại, tất cả mọi nhân và quả, bất kể hạng loại hay cảnh giới, đều phải được đồng thời thiết lập mà không hề có trở ngại hay thiếu sót nào”(1). Chúng ta có nên xem điều này là một hình thức của thuyết quyết định luận tuyệt đối không? Theo quan kiến của con người thì điều này chắc chắn có vẻ là như thế. Làm thế nào để các kết quả trong tương lai lại có thể được đưa vào quá khứ mà trước tiên lại không được xác định chứ? Ở đây, chúng ta lại gặp lại lẽ lối tư duy Hữu ngã (Svabhāva) quen thuộc: tính quyết định luôn đi trước mọi thực thể và biến cố. Thực ra, tính Vô Ngại của thời gian còn khó tưởng tượng ra hơn là tính Vô Ngại của không gian.

(1) Xem Con Sư tử vàng trang 402.

Pháp Tạng luận giải về nguyên lý đầu tiên này như sau:

Huyền diệu của tính đồng thời cụ túc có nghĩa rằng tất cả mười nguyên lý đã đề cập trên⁽¹⁾ đồng thời tự thiết lập trong sự tương ứng để hình thành một duyên khởi [viên dung] mà không hề có sự phân biệt quá khứ và vị lai, khởi đầu và kết thúc. Trong chiều kích này, hết thảy mọi pháp đều tự thiết lập mình một cách kiên định và hoàn toàn tự do tự tại. Sự thiết lập duyên khởi viên dung này khiến cho tất cả pháp và tất cả nguyên lý đều tương nhập lẫn nhau, tuy thế vẫn không làm rối loạn trật tự của chúng trong bất kỳ cảnh giới riêng biệt nào. Nhờ năng lực của Hải Cảnh Tam Muội, hết thảy các pháp [trong Pháp giới] giờ đây đều đồng thời hiển hiện trước mắt giống như các hình ảnh phản chiếu trong một chiếc gương.

2. Duy tâm huýnh chuyển thiện thành môn

Cách đơn giản và dễ dàng nhất để thiết lập Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới là nhờ lý lẽ của nguyên lý này, bởi vì tất cả mười huyền diệu có thể tìm được sự biện minh của chúng chỉ qua nguyên lý này mà thôi. Vĩnh Minh Đại sư Tịnh Độ Tông và cũng là Thiền sư đời Tống, biên soạn một kiệt tác gồm 100 tập là Tông Cảnh Lục, hầu như không nhấn mạnh điều gì ngoài giáo lý Duy Tâm. Bình luận về mười huyền diệu trong ánh sáng của lý Duy Tâm, Vĩnh Minh nhận xét như sau⁽²⁾:

“Tất cả mười huyền diệu đều được thiết lập bởi một nguyên lý về sự phóng hiện diệu kỳ của tâm này mà thôi. Mười huyền diệu không phải là một cái gì vượt ngoài giáo lý Nhất Tâm. Ví dụ, tâm bình đẳng ngụ ý yếu tố Một; trong khi tâm phân biệt ngụ ý yếu tố nhiều. Bởi vì Nhất Tâm này là tất cả tâm, cho nên nguyên lý đồng nhất và nguyên lý đồng thời tương ứng được rõ ràng nhận biết. Bởi vì tất cả tâm nhập vào Nhất Tâm này, cho nên nguyên lý tương nhập được rõ ràng nhận biết. Khi Nhất Tâm gồm thấu tất cả tâm, đó là sự ẩn, và khi tất cả tâm hướng về mình chứng cho Nhất Tâm thì đó là sự hiển. Không

(1) Taisho 1866, trang 505.

(2) Taisho 2016, trang 644.

làm mất tâm phân biệt mà vẫn hiển bày tâm bình đẳng là ý nghĩa của một trong nhiều; không phá hoại tâm bình đẳng mà vẫn hiển bày tâm phân biệt là ý nghĩa của nhiều trong một. Tế tâm không làm trở ngại thô tâm, thô tâm cũng không làm trở ngại tế tâm; đây là ý nghĩa của sự thiết lập phân biệt giữa một và nhiều. Nhất Tâm là thuần (đốn), và tâm phân biệt là tạp (tiệm); bởi vì Tâm Nhất Chơn này thì cũng giống y hệt như tâm phân biệt, nên pháp thuần chính là pháp tạp và ngược lại. Đây là ý nghĩa của nguyên lý biểu trưng thuần và tạp của các tạng tâm khác nhau (Chư tạng thuần tạp cụ đức môn). Nhất Tâm có thể gồm thâu tất cả tâm và trả chúng trở về Nhất Tâm, đây là ý nghĩa của lưới trời Đế Thích. Thế giới bên ngoài là một sự phóng hiện của Tâm, và từ thế giới được phóng hiện này ta cũng có thể trực ngộ được Chân Tâm. Đây là nguyên lý “tùng tướng hiển tánh” (dựa vào các pháp hiện tượng để làm sáng tỏ chân lý). Các kiếp nhanh và chậm, dài và ngắn tất cả được thành lập bởi sự tích nhóm của các vọng tưởng và được phóng xuất bởi Nhất Tâm này. Đây là ý nghĩa của mười thời gian (thập thế). Các pháp có thể được thuyết giảng qua chân lý của Nhất Tâm này. Do vậy, con người cuối cùng sẽ được đưa đến cảnh giới của Tuyệt đối, vốn bất khả tư nghị (siêu quá ngôn từ và tư tưởng)...”

Phùng Hữu Lan, trong việc giải thích mười huyền diệu cũng đã theo lối thoát dễ dàng này bằng cách hoàn toàn dựa vào giáo lý Duy Tâm trong bài bình luận của mình về Con Sư Tử Vàng.

3. Nhất đa tương dung bất đồng môn

Pháp Tạng đã bình luận về điều này trong luận giải Con Sư Tử Vàng của ngài⁽¹⁾: “Vàng và Sư Tử cùng tương hợp với nhau trong sự thành lập của chúng. Không hề có sự ngăn ngại nào giữa một và nhiều. Tuy nhiên, bên trong [sự hợp nhất hoàn toàn và hài hòa hợp diệu này] mỗi Lý và Sự vẫn giữ vị trí và sự hiện hữu tồn tại riêng biệt của chính nó, vẫn duy trì như là một hoặc như là nhiều mà không hề xáo trộn hay rối ren”.

(1) Taisho 1881, trang 668-70.

Lý tuyệt đối là một, nhưng Sự tướng (hiện tượng) là nhiều, và tuy thế mỗi và mọi Sự lại là một sự hiển hiện của Lý này. Do đó, một là nhiều và nhiều là một. Mặc dù một và nhiều vốn cùng tương hợp hoặc ngay cả là tương tức nhau, nhưng điều này không có nghĩa là sự thủ tiêu hoặc của cái “một” hoặc của cái “nhiều”. Trái lại, do bởi vì sự rỗng không của Tự Tánh, cho nên cả hai một và nhiều có thể được thiết lập mà không hề có sự ngăn ngại nào. Đây là ý nghĩa của nhất đa tương dung bất đồng môn (tính tương hợp của một và nhiều trong sự bất đồng).

Trí Nghiễm Đại sư trong quyển “Hoa Nghiễm Nhất Thừa Thập Huyền môn”⁽¹⁾ của ngài đã nhận xét:

Giờ thì ta sử dụng [các số một đến mười như là] một ẩn dụ để minh họa giáo lý; nếu ta đếm [lập đi lập lại] từ một đến mười rồi đếm trở lại từ mười đến một [ta sẽ nhanh chóng nhận ra rằng] số mười vốn ở bên trong số một, và số một cũng ở bên trong số mười. Bởi vì chính sự kiện một hàm chứa mười; cho nên từ ngữ “một” là vô nghĩa. Giả như không có “mười”, thì sẽ không có “một”. [Điều này muốn nói rằng: Giả sử như chỉ có một cái “một” duy nhất trong toàn thể vũ trụ, thì cái được gọi là “một” này sẽ vô nghĩa. Chính ý nghĩa của “một” do đó sẽ tùy thuộc vào nhiều].

Vì thế, chính nhờ tính rỗng không của chúng mà tất cả mọi nhân quả mới có thể được thiết lập... [Mặt khác,] nếu “một” hiện hữu tồn tại một mình trong tự tính của nó, thì sự thành lập của mười [hoặc nhiều] sẽ không thể nào khả hữu được. Nếu không có mười [hoặc nhiều], thì sự thành lập của một cũng sẽ trở nên không thể nào khả hữu được.

Và trong cùng luận giải chúng ta đọc thấy⁽²⁾:

Hỏi: Nếu một là chính tự thân mười, thì tại sao lại cần thiết gì để phải có mười mới được chứ? Nếu đã là như vậy – thì không phải mệnh đề đưa ra tự nó đã trở nên vô nghĩa rồi sao?

(1) The Ten Mysteries of the One Vehicle Doctrine of Hwa Yen. Taisho 1868, trong 514. Đây là một đoạn dịch chọn lựa và rút ngắn.

(2) Taisho 1868, trang 514.

Trả lời: Khi chúng ta nói: “Một đồng nhất với mười” thì cái “một” này không phải cùng là cái một mà người ta thông thường nghĩ đến, mà là một cái “một” của pháp duyên khởi [Duyên Chơn Nhất].

Kinh nói:

Một không phải là một;
 [Như người thường thấy nó,]
 Một chỉ được thuyết giảng
 Để diệt trừ ý tưởng
 Về các loại số hạng.
 Với trí khôn cạn cợt,
 Con người luôn bám chặt
 Tất cả pháp không rời...
 Tâm họ luôn vô minh
 Và cũng luôn chấp thủ.
 Cứ xem một là một
 Chắc chắn không đổi dời!

Dù sao thì đoạn thơ kệ này cũng không nói cho chúng ta biết rõ ràng cái “một của pháp duyên khởi” này là gì; tuy thế, nó vẫn ngầm nói rằng cái “một” sai lầm của con người là một sự bám chấp ngoan cường và không khoan nhượng vốn tự hiển hiện mình như là một khuynh hướng thâm căn cố đế (câu sanh) lúc nào cũng xem “một dứt khoát là một”.

Pháp Tạng bình luận về điều này⁽¹⁾:

– Cái gọi là “một” không phải là một với Tự Tính [Svabhàva], [nó là cái một của] pháp duyên khởi; do đó, khi chúng ta nói một bao hàm mười [hay một đồng nhất với mười], chúng ta muốn nói đến cái “một” của pháp duyên khởi. Bởi vì, nếu nó là cái “một” với Tự Tính, nó sẽ là cái một của sự tự túc độc lập và của sự tách biệt cô lập, loại trừ hết thảy mọi cân nhắc và

(1) Taisho 1868, trang 503.

chọn lựa khác, thứ một Tự Tính này, nếu nó thực có hiện hữu tồn tại chút gì, chắc chắn sẽ mâu thuẫn với chân lý duyên khởi. Hơn nữa, một cái “một-tự-tính” nhất thiết sẽ vô hiệu hóa ý nghĩa và chức năng gốc của từ ngữ “một”. Do đó, nó không phải là cái “một” chân thực mà là một cái “một” độc đoán tùy tiện, [được phỏng định một cách phỉnh phờ ảo tưởng]. Cái “một” được bao hàm bởi cái nhiều và đồng nhất với cái nhiều. Tóm lại, luận giải ra khía cạnh của tính đơn nhất và đa thù từ cái Toàn thể duyên sanh là những gì chúng ta gọi là cái một hay cái nhiều của pháp duyên khởi.

Hỏi: Nếu tất cả các pháp đều trống rỗng và không có Tự Tính hay Tự ngã, thì làm thế nào lại có thể có cái gọi là “một” hoặc là “nhiều” mới được chứ?

Trả lời: Trái lại với những gì ông vừa nói, chính bởi sự kiện “tất cả các pháp đều là không có Tự Tính” mà nguyên lý nhân quả của một và nhiều mới có thể thành lập được. [Hoặc, để trả lời câu hỏi theo một cách khác, chính nhờ vào] năng lực sinh động của pháp duyên khởi, vốn luôn tự hiển hiện phù hợp với công đức của Pháp giới như được bày tỏ trong cảnh giới diệu kỳ của Phổ Hiền Bồ tát, mà [tất cả pháp có thể tự hiển hiện mà vẫn đồng thời là không]. Vì thế, một và nhiều luôn luôn củng cố [lẫn nhau] mà không hề làm trở ngại nhau hoặc làm hư hoại lẫn nhau⁽¹⁾.

Kinh Duy Ma nói:

Từ nơi gốc vô trụ
Mà lập tất cả pháp.

Trung Quán Luận (Mādhyamika-Karikas) cũng nói:

Chính qua lý Tánh Không
Mà lập tất cả pháp.

(1) Taisho 1866, trang 503.

4. Thập thế cách pháp dị thành môn

Pháp Tạng luận giải về điều này trong bài luận giải của ngài về con sư tử vàng⁽¹⁾ như sau:

Sư tử là một pháp được hình thành bởi các nguyên nhân và các điều kiện. Nó sanh và diệt trong mỗi sát na [ksana]. Mỗi một trong các thoảng chốc này có thể được phân chia thành ba thời kỳ quá khứ, hiện tại, và vị lai. Theo cách này sẽ có chín thời kỳ, nhóm chúng lại với nhau chúng ta có một Pháp môn toàn mãn [đưa đến chân lý]. Mặc dù [theo một quan điểm nào đó] chín thời kỳ này vốn tách biệt với nhau và duy trì một sự hình thành của riêng chúng một cách riêng rẽ, nhưng [trong thực tế] tất cả chúng đều đồng thời hợp nhất một cách hài hòa hợp diệu trong một sát na kỳ vĩ không hề ngăn ngại gì cả. Đây là sự huyền diệu của thập thế cách pháp dị thành (sự thành lập sai khác của mười thời gian).

Trong thiên luận Hoa Nghiêm Nghĩa Hải Bách Môn của mình, Pháp Tạng đã đưa ra những nhận xét sau đây⁽²⁾:

Về sự hợp nhất hài hòa của một sát na với các kiếp... bởi vì một sát na đơn lẻ không hề có thực thể của riêng nó, cho nên nó trở nên có thể thay đổi qua lại với các đại kiếp. Bởi vì cả sát na đơn lẻ và các đại kiếp không hề có thực thể, cho nên tất cả các tướng dài và vẫn đều được hợp nhất vào [một thể hài hòa tuyệt diệu], vì thế tất cả các quốc độ xa hoặc gần, tất cả chư Phật và chúng sanh hữu tình, tất cả pháp và biến cố trong quá khứ, hiện tại và vị lai đều đồng thời hiển hiện trước mắt. Tại sao thế? Bởi vì tất cả các pháp và các biến cố đều là những phóng hiện của tâm. [Bởi vì thời gian vốn không thể tách rời khỏi các biến cố] cho nên nếu một sát na trở thành vô ngại, thì tất cả các pháp sẽ [tự động] trở nên hợp nhất một cách hài hòa hợp diệu. Đây là lý do tại sao tất cả pháp và các biến cố trong ba thời đều xuất hiện một cách sống động bên trong một sát na như đã được nói trong kinh:

(1) Taisho 1881, trang 670.

(2) Taisho 1875, trang 630.

Một sát na tức là vô số kiếp

Vô số kiếp tức là một sát na.

Pháp Tạng trong thiên luận giải của mình “Đại ý kinh Hoa Nghiêm” và Vĩnh Minh trong quyển “Tông Cảnh Lục” của ngài, cả hai đều sử dụng hoa sen làm ẩn dụ để làm sáng tỏ nguyên lý thập huyền diệu. Ẩn dụ này được trích dẫn nguyên gốc từ chương Thập Định của Kinh Hoa Nghiêm. “Phật tử! Bồ tát này có một liên hoa. Liên hoa đó rộng lớn tốt thập phương tể... Thế gian chiêm ngưỡng xem như tháp của Phật. Chúng sanh ngó thấy đều lễ kính”. Trùng Quán luận giải về điều này trong Hoa Nghiêm Huyền Tán⁽¹⁾.

Bởi vì hoa này hiện diện khắp mọi nơi, cho nên nó cũng bao hàm tất cả mọi thời gian. Điều này muốn nói rằng ba thời và các phân chia gấp ba của chúng, khi tất cả đều hội tụ vào trong một sát na, sẽ tạo ra toàn bộ mười thời gian...

Thời gian không hẳn là thực thể của chính nó và [chính khái niệm] về thời gian được thiết lập qua sự [quan sát] sự vật, [trong trường hợp này] là đóa hoa. Bởi vì hoa đã trở nên vô ngại, cho nên thời gian cũng trở nên vô ngại:

Kinh nói:

Vô số kiếp quá khứ

Có thể đặt vào trong

Hiện tại và tương lai;

Vô số kiếp vị lai

Có thể đặt vào trong

Quá khứ [và hiện tại]

Vị lai trong quá khứ

Hiện tại trong vị lai...

Vô số kiếp không lường

Chỉ là một sát na

Và chính sát na đó

(1) Trùng Quán Hoa Nghiêm Huyền Tán, chương V, trang 56-58.

Lại là vô số kiếp...
 Trục ngộ được điều này,
 Ta biết được rõ ràng
 Những kiếp số khôn lường
 Chỉ là một sát na,
 Và chính sát na đó
 Không hẳn là sát na,
 Do vậy ta thấy biết
 Chân tính của vũ trụ.

Ở đây chúng ta nhận thấy rằng giáo pháp Vô Ngại của mười thời gian lại xoay quanh hai nguyên lý – tương nhập và tương tức. Do vì tương nhập, cho nên quá khứ có thể nhập vào hiện tại và tương lai, và ngược lại. Do vì tương tức, cho nên tất cả ba thời có thể được “hàm chứa” hay “tan biến” vào trong một sát na “hiện tại vĩnh cửu”, vốn thực ra là một sát na không sát na, hoặc một sát na của sự tự do giải thoát hoàn toàn khỏi hết thảy mọi ràng buộc và giới hạn.

5. Bí mật ẩn hiển câu thành môn

Pháp Tạng luận giải về điều này trong luận “Con Sư Tử Vàng”: Khi chúng ta nhìn ngó con sư tử [như là sư tử], thì chỉ có sư tử mà không có vàng. Điều này muốn nói rằng sư tử thì hiển còn vàng thì ẩn. Khi chúng ta nhìn ngó vàng, thì chỉ có vàng mà không có sư tử, như thế, vàng thì hiển còn sư tử thì ẩn. Nếu chúng ta nhìn ngó chúng một cách đồng thời thì chúng vừa hiển và vừa ẩn. Nếu là ẩn, thì chúng là bí mật, nếu là hiển, thì chúng là rõ ràng. Điều này được gọi là bí mật ẩn hiển câu thành (sự thành lập đồng thời của ẩn và hiển một cách bí mật).

Bởi vì sự quan trọng có tính cách triết học của nó, chúng ta sẽ lập lại sự giải thích về điểm phê bình này mà Trừng Quán đã đưa ra trong Hoa Nghiêm Huyền Tán (xem trang 247).

Trong ngày thứ tám của mỗi tháng [âm lịch], nửa phần mặt trăng thì sáng còn nửa phần kia thì tối, chính sự hiện ra của phần sáng [cái hiển] đã khẳng nhận chứ không phủ nhận sự

hiện hữu tồn tại của phần ẩn. Cũng vậy, sự hiển hiện một cái gì đó luôn luôn ngụ ý sự hiện hữu tồn tại của phần không hiển hiện hay ẩn tàng của chính cùng vật đó. “Vào cái giây phút mà phần sáng của mặt trăng được hiển lộ, thì phần tối cũng “bí mật âm thầm” tự thành lập chính nó. Đây là lý do cho cái gọi là “Bí mật ẩn hiển câu thành môn” (đồng thời thành lập sự ẩn tàng và hiển lộ một cách âm thầm bí mật)... Dùng một ngụ ngôn khác: kích cỡ của mặt trăng, như được nhìn thấy bởi con người trên quả đất thì không lớn hơn một trái banh lớn, nhưng một kẻ ở mặt trăng [giả dụ rằng có một người như thế] có thể thấy nó như là một thế giới to lớn vô cùng. Sự nhận thức mặt trăng như là một trái banh, hoặc như là một thế giới không làm tăng hoặc giảm kích cỡ của toàn thể tự thân mặt trăng. Khi khía cạnh lớn được thấy, thì chỉ có khía cạnh lớn là hiển lộ còn khía cạnh nhỏ do đó bị ẩn tàng, và ngược lại⁽¹⁾.

Một đề xuất giả định thường nhấn mạnh hoặc một khía cạnh “này” hoặc một khía cạnh “khác” của một toàn thể hữu cơ, bởi vì đây là lẽ lối tư duy mà con người thường nghĩ. Bốn khả tính của các tương giao liên hệ giữa cái “này” và cái “kia” cần nên được xem xét, theo Hoa Nghiêm Huyền Tấn:

Thứ nhất, khi chúng ta nhấn mạnh cái “này” hoặc khi cái “này” gồm thấu cái “kia”, thì cái “này” hiển còn cái “kia” ẩn.

Thứ hai, cái “kia” được nhấn mạnh, hoặc khi cái “kia” gồm thấu cái “này”, thì cái “kia” hiển, còn cái “này” ẩn.

Thứ ba, sự kiện rằng vào chính cái giây phút cái “này” gồm thấu cái “kia”, nó không hề trở ngại tiến trình cái “kia” gồm thấu cái “này”, đã chứng minh chân lý về tính đồng thời của cả hai ẩn và hiển (ẩn hiển câu thành).

Thứ tư, vào chính cái giây phút cái “này” gồm thấu cái “kia” vốn là sự hiển của cái “này”, thì cái “kia” cũng gồm thấu cái “này”, do đó điều thứ nhất không thể được xem là sự hiển [tuyệt đối]. Vì thế, theo sự nhận định này chúng ta

(1) Trừng Quán Hoa Nghiêm Huyền Tấn, chương V, Trang 48-49.

nói rằng sự hiển đã biến mất. [Dựa trên cùng lập luận] khi cái “kia” được gồm thâu vào trong cái “này”, vốn là sự ẩn của cái “kia”, thì cái “kia” đang đồng thời gồm thâu cái “này”, cái vốn không bị ẩn; như vậy, cái ẩn đã biến mất. Thế nên theo sự quan sát này, chúng ta nói rằng nó không phải là hiển cũng không phải là ẩn⁽¹⁾.

Đoạn văn này có lẽ đã biểu trưng cho một ví dụ điển hình về lối tư duy viên dung của Hoa Nghiêm. Ý nghĩa của nó cho sự thông hiểu triết học Hoa Nghiêm không thể cho là bị nhấn mạnh thái quá. Khi tính Vô Ngại của hiển và ẩn này được áp dụng vào các nguyên lý của Lý và Sự, thì sự hình thành của mười quan điểm sẽ được thực hiện. Pháp Tạng trong quyển “Phát Vô Thượng Bồ Đề Tâm trong giáo pháp Hoa Nghiêm” đã bình luận về điều này⁽²⁾:

Điều này lại có thể luận giải theo mười quan điểm:

1. Khi nguyên lý trừu tượng [Lý] được nhìn ngó là cung ứng sự tồn tại cho một biến cố [Sự], thì nguyên lý Lý đã bị ẩn [bởi vì biến cố được phơi bày (hiển)].
2. Khi một biến cố được nhìn ngó là đồng nhất với nguyên lý trừu tượng, thì nguyên lý Lý được phô bày hay hiển [bởi vì biến cố bị ẩn tàng].
3. Bởi vì Lý và Sự không thể tách rời được, cho nên cả hai cái hiển và cái ẩn đồng thời tự thành lập chính chúng.
4. Khi Lý và Sự được nhìn ngó như là phủ định lẫn nhau, thì cả cái hiển và cái ẩn đều không thể thành lập được.
5. Bởi vì Lý “cung ứng sự tồn tại” cho Sự mà không tự đánh mất mình, cho nên chính cái ẩn là cái hiển vậy.
6. Bởi vì Sự bị diệt đi mà không làm hư hoại các Sự khác, cho nên cái hiển là cái ẩn vậy.

(1) Trùng Quán Hoa Nghiêm Huyền Tân, chương V, trang 47-48.

(2) Taisho 1878, trang 654.

7. Bởi vì hai nguyên lý trước (5,6) không bao giờ tách rời nhau, cho nên cả hai cái hiển và cái ẩn đồng nhất vậy.
8. Bởi vì Lý và Sự phủ định lẫn nhau, cho nên cả hai chúng đều bị thủ tiêu, và như vậy cả cái ẩn và cái hiển không thể khả hữu vậy.
9. Bởi vì tám nguyên lý trước tất cả đều chia sẻ Lý giống hệt nhau [Chân lý] mà không hề ngăn ngại nhau, cho nên tất cả chúng đều đồng thời hiển hiện.
10. Bởi vì các nguyên lý này phủ định lẫn nhau, cho nên tất cả mọi xác quyết đều bị vô hiệu hóa; như thế, sự cứu chuộc (tôn: còn giữ lại) cũng giống hệt sự không cứu chuộc (mẫn: sự thủ tiêu) của nguyên lý này vậy.

6. Quảng hiệp tự tại vô ngại môn

Nguyên lý này được đưa ra bởi Pháp Tạng để thay thế nguyên lý gốc thứ hai của Trí Nghiễm về Chư Tạng thuần tạp cụ đức môn (Biểu trưng thuần (đốn) và tạp (tiệm) của các Tạng tâm). Để giải thích nguyên lý này, Trường Quán lại sử dụng ẩn dụ liên hoa đã được ám chỉ trước đây. Kinh nói: “Bồ tát này có một liên hoa. Liên hoa đó rộng lớn tốt thập phương tể... Chúng sanh ngó thấy đều lễ kính”.

Liên hoa này trải rộng đến biên tế của tất cả mọi Pháp giới, và tuy vậy theo sự kiện này nó cũng không làm rối loạn vị trí của chính nó. Bởi vì một phần không phải là một phần, và không phải một phần là một phần, do đó tính rộng lớn mệnh mông (quảng) và nhỏ hẹp (hiệp) cả hai đều có thể tự do (hoán chuyển nhau) mà không hề ngăn ngại gì cả.

Từ ẩn dụ này chúng ta đồng thời có thể phác họa bốn hình ảnh:

1. Nó biểu trưng tính vô hạn duy nhất: Liên hoa trải rộng đến tốt thập phương tể.
2. Nó biểu trưng sự giới hạn và các phân biệt: có những chúng sanh nhìn thấy nó “từ bên ngoài” đã lễ kính liên hoa.

3. Nó ngụ ý rằng tính vô hạn giống y hệt như là sự giới hạn: Lý vô hạn thì giống y hệt Sự hữu hạn.
4. Nó ngụ ý sự thủ tiêu cả tính vô hạn và hữu hạn; theo quan điểm của Tánh Không, thì cả hai đều không thực sự hiện hữu tồn tại.

Trường Quán đã nhận định thêm trong cùng thiên luận giải: “Cái gọi là “hẹp” là cái vốn, vì không có khoảng không trong chính nó, không có bên trong; còn cái gọi là “rộng lớn” là cái vốn, vì không có biên tế, không có bên ngoài; cái vốn tồn tại mà không có một bên ngoài, tức là Phật Thân và Quốc độ rộng lớn vô biên, sẽ có thể nhập vào cái vốn tồn tại mà không có một bên trong, tức là vi trần vậy. Đây là quảng hiệp tự tại vô ngại môn”.

Kinh nói:

Vô lượng núi kim cang
 Có thể được đặt trên
 Đầu của một sợi lông...
 Một Bồ tát muốn biết
 Tại sao cái bao la
 Mà có thể lại là
 Cái vi tế nhỏ nhiệm
 Phải phát Bồ đề tâm
 Cầu Giác ngộ Vô thượng.

Cái rộng lớn ắt phải bao hàm cái nhỏ bé mới được gọi là cái rộng lớn, vài cái nhỏ bé ắt phải hàm chứa cái rộng lớn mới được gọi là cái nhỏ bé. Bởi vì chúng không hề có Tự Tính; cho nên cái lớn và cái nhỏ có thể cùng hàm chứa lẫn nhau. Bởi vì chúng không hề có sự hiện hữu tồn tại tách biệt, cho nên rộng và hẹp, cái này có thể bao hàm cái kia. Vì vậy, chúng ta biết rằng cái gọi là “lớn” không phải là cái lớn của cái nhỏ, và cái gọi là “nhỏ” không phải là cái nhỏ của cái lớn. Không hề có tính chất xác định cho cái nhỏ, bởi vì nó còn có thể vươn ra bao phủ cả

mười phương nữa, và cũng không hề có hình dạng xác định cho cái lớn, bởi vì tất cả các kiếp đều được hiển hiện một cách sống động trong một sát na. Bởi vì chính cái nhỏ là chính cái lớn, cho nên núi Tu Di có thể hàm chứa trong một hạt cải; và bởi vì chính cái lớn là chính cái nhỏ, cho nên biển cả có thể được hàm chứa trong một sợi lông. Nếu Tự Tính của chúng không bị thủ tiêu, thì làm thế nào chúng có thể nhập vào và rút ra mà không hề trở ngại mới được chứ? Mặt khác, bởi vì tất cả chúng đều duy trì các tướng trạng gốc của mình, cho nên chúng có thể đuổi ra và thu lại không hề ngăn ngại.

7. *Nhân đà la vông cảnh giới ngôn*

Điều này thực ra là một lặp lại của nguyên lý trước “Quảng hiệp tự tại Vô Ngại môn”. Trong kinh Hoa Nghiêm nói rằng tột trời cao, trên nóc cung điện của trời Đế Thích có treo vô số những đồ trang trí bằng đá cẩm thạch nhỏ trong suốt. Chúng đan kết với nhau thành nhiều kiểu dáng tạo thành một mạng lưới vô cùng phức tạp. Bởi do vì sự phản chiếu của ánh sáng, cho nên không những mỗi và mọi cái của những đá cẩm thạch này phản chiếu toàn thể vũ trụ bao gồm cả những lục địa và biển cả của thế giới loài người tuốt ở bên dưới, mà đồng thời chúng còn phản chiếu với nhau bao gồm tất cả những hình ảnh được phản chiếu trong mỗi và mọi viên đá cẩm thạch không hề thiếu sót. Ngụ ngôn này thực ra là một tương đương với biểu hiện sự tương nhập của cảnh giới bao hàm cảnh giới (trùng trùng vô tận) qua sự phô bày những ảnh phản chiếu trong các chiếc gương giao nhau được trình cho hoàng đế Võ Tắc Thiên bởi Pháp Tạng⁽¹⁾. Trùng Quán luận giải về điều này trong Hoa Nghiêm Huyền Tán.

“Bởi vì một vi trần [đồng nhất với, hoặc là] một sự biểu hiện của Thực tại Tối thượng, do đó nó có thể hàm dung tất cả các pháp... Bởi vì tất cả quốc độ được hàm dung bên trong một vi trần cũng là những biểu hiện của Thực tại, cho nên chúng cũng

(1) Xem lâu đài gương của Pháp Tạng trong phẩm I của sách này.

hàm dung tất cả các quốc độ khác... sự quan sát này sẽ tiếp tục không cùng tận, và như thế các cảnh giới hàm dung các cảnh giới vô cùng tận⁽¹⁾ sẽ được thiết lập. Một minh họa về chân lý này có thể được thấy hoặc bởi sự biểu hiện phản chiếu tương giao của các chiếc gương, hoặc bởi ẩn dụ về những viên đá cẩm thạch của lưới trời Đế Thích... Vô số những hình ảnh được phản chiếu bên trong của một viên đá cẩm thạch [trong suốt] có thể so sánh với những quốc độ vô lượng vô biên được hàm chứa bên trong một vi trần. Tuy nhiên, đây chỉ là cảnh-giới thứ nhất. Khi mỗi viên cẩm thạch [và những ảnh phản chiếu của nó được] nhìn thấy trong tất cả những viên cẩm thạch khác và ngược lại, thì các cảnh-giới-hàm-dung-các-cảnh-giới vô cùng tận (trùng trùng vô tận cảnh giới) sẽ hiển hiện trước mắt..."⁽²⁾

Trong tiểu luận Con Sư Tử Vàng, Pháp Tạng đã giải thích: "Trong mỗi con mắt, lỗ tai, khớp và lông của sư tử đều có một con sư tử vàng. Tất cả các sư tử trong tất cả các sợi lông đều đồng thời nhập vào một sợi lông, và tuy thế trong mỗi và mọi sợi lông [của các sư tử] lại đều có vô số sư tử. Mỗi và mọi sợi lông lần lượt sẽ đem vô số sư tử này trở vào trong một sợi lông [ban đầu]. Theo lối này thì sẽ có một tiến trình vô tận của các-cảnh-giới-hàm-dung-các-cảnh-giới, giống như lưới ngọc của trời Đế Thích. Đây gọi là sự huyền diệu của Nhân đà la võng cảnh giới môn"⁽³⁾.

8. Vi tế tương dung an lập môn

Điều này là một sự trình bày lại nguyên lý vô lượng vô biên các quốc độ thật có hiện hữu tồn tại bên trong một nguyên tử nhỏ xíu hay một vi trần, và bên trong mỗi và mọi vi trần của những quốc độ này lại có vô lượng vô biên các quốc độ. Như thế, một quan kiến về các-cảnh-giới-hàm-dung-các-cảnh-giới được thiết lập. Lý do cho thuật ngữ "các tế pháp", theo Trừng Quán, là do sự nhỏ nhiệm và vì sự "vi tế" vô cùng của lãnh

(1) Trùng trùng vô tận cảnh giới.

(2) Trừng Quán chương V, trang 51 - 53.

(3) Taisho 1881, trang 669.

vực này vượt xa khỏi tầm hiểu biết của con người. Chúng ta đọc thấy trong luận Con Sư Tử Vàng: “Vàng và sư tử có thể [được nhìn ngó] như là cái hiển hoặc cái ẩn, một hoặc nhiều, cái thuần hoặc cái tạp, cái mạnh và cái yếu. Cái này là cái kia, chủ và khách thay đổi lẫn nhau ánh sáng chói lọi của chúng. Cả hai Lý và Sự đều cùng đồng đẳng tự hiển hiện mình, chúng tương hợp lẫn nhau; cả hai không trở ngại chút gì cho sự hình thành của cái kia. Điều này có thể được thành tựu như vậy ngay cả trong cảnh giới của cái nhỏ nhiệm và cái vi tế, và được gọi là huyền diệu về sự Vô Ngại của các pháp vi tế (vi tế tương dung an lập)⁽¹⁾.”

9. *Chư pháp tương tức tự tại môn*

Điều này là một sự lặp lại của nguyên lý tương tức cơ bản. Ta đọc thấy trong Con Sư Tử Vàng như sau: “Tất cả các bộ phận khác nhau của con sư tử cho tới mỗi đầu sợi lông đều gồm thâu con sư tử trong chừng mức tất cả chúng đều là vàng. Mỗi và mọi bộ phận chúng đều hoàn toàn nhập vào mắt của sư tử trong sự hàm dung của nó. Mắt là tai, tai là mũi, mũi là lưỡi và lưỡi là thân. Theo lối này thì tất cả chúng đều được thiết lập trong sự tự do tự tại hoàn toàn không hề có bất kỳ sự cản trở hay ngăn ngại nào⁽²⁾.”

10. *Chủ bạn viên minh cụ túc môn*

Nguyên lý này nhấn mạnh sự kiện rằng không pháp nào có thể hình thành một mình bởi tự chính nó. Qua nguyên lý duyên khởi các pháp phát sanh hiện hữu tồn tại với một sự kết hợp của nhiều yếu tố. Một vật thể chủ yếu có được sự hiện hữu tồn tại của nó là nhờ vào các yếu tố kết hợp của nó và ngược lại. Tuy nhiên, trong bất kỳ một biến cố cá biệt nào của một cảnh giới cá biệt với một định hướng xác định thì không hơn một vật thể được phép tồn tại, để trật tự của thế giới hiện tượng không

(1) Taisho 1881, trang 670.

(2) Taisho 1881, trang 669 - 70. Đây là huyền diệu thứ sáu trong bài Con sư tử vàng; còn trong bản mới của Pháp Tạng thì nó trở thành huyền diệu thứ chín.

bị làm rối loạn hay bị phá vỡ. Ở đây, định hướng không có tính chất tổng hợp mà có tính chất phân tích, nó không theo lối tiếp cận thông thường của “cả... và” (bao gồm cả hai), mà theo lối tiếp cận “hoặc... hoặc” (hoặc cái này hoặc cái kia).

Trừng Quán bình luận về điều này trong Hoa Nghiêm Huyền Tán⁽¹⁾. “Kinh nói rằng khi Bồ tát Pháp Huệ thuyết pháp Thập địa, vô số các Bồ tát ở các cõi khác đều vân tập đến pháp hội và nói rằng nơi quốc độ của họ các Bồ tát cũng thuyết cùng một số giáo pháp như vậy; nghĩa lý và ngay cả ngôn ngữ cũng không hề sai khác; [Mặc dù điều này ngụ ý sự hiện diện và giá trị chung của sinh hoạt giáo pháp, nhưng những gì có ý nghĩa ở đây là] khi Pháp Huệ của quốc độ này được cư xử như là chủ [hay nhân vật chính] thì cùng lúc ấy, ngài không thể được cư xử cũng như là bạn (khách, người tùy tùng) [hay là những yếu tố phụ] được. Khi tất cả các Bồ tát ở khắp mười phương khác được cư xử như là người tùy tùng (bạn) thì cùng lúc ấy họ không thể xem như là chủ được. Chủ “này”, khi được định rõ như thế, không thể diện đối diện nhìn chủ “kia” cùng một lúc được. [Trong chừng mực mà sự quan hệ của chủ và bạn của các quốc độ hỗ tương có liên quan đến] khi một chủ cá biệt trong một quốc độ khác được chỉ định rõ, thì chủ ở đây phải nên được cư xử chỉ như là bạn mà thôi. Do đó, chúng ta nói rằng chủ và chủ không thể nào diện đối diện gặp nhau, đồng thời bạn và bạn cũng thế không thể nào diện đối diện gặp nhau được”.

Ngụ ý của phát biểu trên là: Tính Viên Dung toàn nhất trong bất kỳ tình huống nào đều không thể làm hư hỏng hoặc trở ngại trật tự của bất kỳ một “cảnh giới riêng rẽ” nào, nó cũng không gây rối loạn cho một “trật tự lớn hơn”, khi hai hay nhiều quốc độ riêng biệt được xem như là một đơn vị hợp nhất.

Nguyên lý này được đề ra bởi Pháp Tạng, không được bao gồm trong bảng liệt kê gốc của Trí Nghiễm.

(1) Trừng Quán, chương V, trong 60.
Taisho 1881, trang 670.

SỰ HỢP NHẤT HÀI HÒA CỦA LỤC TƯỚNG (LỤC TƯỚNG VIÊN DUNG)

Một luận giải về triết học Vô Ngại của Hoa Nghiêm Tông có thể sẽ không trọn vẹn nếu không đề cập đến nguyên lý “hợp nhất hài hòa của lục tướng” (lục tướng viên dung). Lục tướng Viên dung dường như chỉ là một cách khác để giải thích các nguyên lý cơ bản tương tức và tương nhập bằng cách quan sát sự tương duyên của ba cặp đối nhau - tổng tướng và biệt tướng, đồng tướng và dị tướng, thành tướng và hoại tướng vốn tạo thành cái gọi là lục tướng. Pháp Tạng giải thích điều này trong luận Con Sư Tử Vàng của ngài.

“Sư tử [như là một thực thể hợp nhất], biểu trưng cho tổng tướng, còn năm cơ quan, vì chúng khác nhau [đối với toàn thể] thì biểu trưng cho [các thành phần hay] biệt tướng. Vì sư tử như là một toàn thể và các cơ quan khác biệt nhau cả hai được hình thành qua lý duyên khởi, cho nên chúng cùng chia sẻ tính chất của đồng tướng. Tuy vậy, cùng lúc ấy mắt và tai không hề lẫn lộn nhau [trong chức năng của chúng] mà vẫn duy trì những dị tướng sai biệt của chúng. Vì sự kết hợp của những cơ quan khác nhau này tạo thành con sư tử, cho nên mới có thành tướng, và vì mỗi một trong những cơ quan này chiếm giữ vị trí cá biệt của riêng nó, cho nên mới có hoại tướng”.

Pháp Tạng phác họa tỉ mỉ hơn trong cuốn sách của mình Nhất Thừa Pháp Hoa Nghiêm phân mục⁽¹⁾

Hỏi: Cái gọi là tổng tướng là gì?

Trả lời: Một căn nhà, chẳng hạn, là một ví dụ hay cho [tổng tướng].

Hỏi: [Cái gọi là] căn nhà chỉ là một sự kết hợp của xà, rầm [mái nhà, tường vách v.v...] Cái nào trong số các yếu tố này là cái mà ngài gọi là “căn nhà”?

Trả lời: Xà, rầm [v.v...] tự thân nó chính là căn nhà. Tại sao vậy? Bởi vì tất cả các xà, rầm, [mái nhà và tường vách]

(1) Taisho 1866, trang 507 - 508.

chính chúng đã có thể thành lập căn nhà. Ngoài các xà, rầm [và v.v...] ra, không thể có căn nhà được. Ngay khi [khái niệm] về xà, rầm được thiết lập, thì [khái niệm] về căn nhà cũng đã đồng thời được hình thành rồi.

Hỏi: Nếu các xà, rầm tự thân nó hoàn toàn có thể thành lập căn nhà mà không có [sự kết hợp] của ngói, [tường vách, sàn nhà và v.v...,] thì có phải ông đang ngụ ý rằng một căn nhà có thể được xây dựng chỉ bởi các xà, rầm thôi ư?

Trả lời: [Không, không phải thế], bởi vì nếu không có ngói, [tường vách hay sàn nhà], thì chính cái tên xà, rầm có thể đã đánh mất ý nghĩa của nó. Chính khái niệm “xà, rầm” tùy thuộc vào ngói [và] tường vách. [Toàn thể sự vật phải nên được quan sát bằng một lối tiếp cận viên dung và hữu cơ]. Do đó, nói rằng riêng tự thân các xà, rầm có thể hình thành được căn nhà thì đơn giản là vô nghĩa ở đây...

Mặt khác, cái gọi là biệt tướng có nghĩa rằng các yếu tố xà, rầm v.v... vốn khác biệt với tổng tướng. Bởi vì, nếu không có những phân biệt sai khác trong các yếu tố này, thì tổng tướng tự nó có thể đã không thể nào khả hữu được. Không có biệt tướng có nghĩa là không có tổng tướng. Điều này có nghĩa là gì? Nó có nghĩa rằng bởi do vì sự hiện hữu tồn tại của các biệt tướng, cho nên tổng tướng mới được thành lập, giả như không có các biệt tướng thì sự thành lập tổng tướng sẽ không thể nào khả hữu được. Theo cùng lập luận như vậy, biệt tướng cũng được thành lập nhờ vào tổng tướng.

Hỏi: Nếu tổng tướng là chính tự thân của biệt tướng [nghĩa là: nguyên lý tương tức], thì sự thành lập tổng tướng sẽ không thể nào khả hữu được [bởi vì lời tuyên bố về tương tức của ông đã thủ tiêu sự hiện hữu tồn tại riêng rẽ của biệt tướng và tổng tướng rồi].

Trả lời: Ngược lại với những gì ông vừa nói, chính bởi chỉ vì tổng tướng là chính tự thân biệt tướng mà tổng tướng mới có thể được thành lập [chứ không phải ngược lại]. Ví dụ,

vì các xà, rầm [và các phần khác] là chính tự thân căn nhà, cho nên nó được gọi là tổng tướng; [và vì căn nhà] là chính tự thân của các xà, rầm, cho nên nó được gọi là biệt tướng. Nếu các xà, rầm không phải chính là tự thân căn nhà, thì chúng không thể được xem là căn nhà [thực sự viên dung toàn vẹn]. Sự tương tức của tổng tướng và biệt tướng đã được thấy rõ qua sự quan sát nhận định này.

Hỏi: Nhưng nếu nguyên lý tương tức là đúng, thì làm thế nào ngài có thể cả quyết có sự hiện hữu tồn tại của các biệt tướng mới được chứ?

Trả lời: Ngược lại với những gì ông vừa nói, chính bởi vì [tổng tướng và biệt tướng] là tương tức nhau mà các biệt tướng mới có thể được thành lập [chứ không phải ngược lại]. Bởi vì, nếu cả hai [tổng tướng và biệt tướng] không phải tương tức nhau, thì tổng tướng ắt phải hiện hữu tồn tại bên ngoài các biệt tướng và ngược lại; như thế, không có khả tính cho tổng tướng của các biệt tướng được”.

Điều đang được nhấn mạnh ở đây là sự kiện rằng mỗi thành phần của bất kỳ một cặp đối đãi nào, cho dù đó là biệt tướng hay tổng tướng, thành tướng hay hoại tướng, dị tướng phân biệt hay đồng tướng vô phân biệt, đều không thể được xem xét trong sự cô lập riêng rẽ dường như thể nó có một sự hiện hữu tồn tại độc lập (Svabhāva). Giả như không có các biệt tướng, dị tướng, và hoại tướng, thì có lẽ đã không có tổng tướng, đồng tướng và thành tướng. Mỗi thành phần của cặp đối đãi tùy thuộc vào các thành phần kia mới hình thành được ý nghĩa và sự hiện hữu tồn tại của nó. Chúng phải nên được nhìn ngó từ một định hướng hữu cơ và viên dung toàn mãn như đã được minh họa điển hình trong khái niệm của Hoa Nghiêm về tương nhập và tương tức. Khái niệm tương tự được tìm thấy nơi sự tương tức của sắc và Không trong tâm kinh. Do đó, lục tướng viên dung chỉ là một sự khai triển rộng của cùng một nhận xét được thực hiện trong văn học Bát Nhã ba la mật.

Tiết 3

GIÁO LÝ DUY TÂM

TÂM VÀ THẾ GIỚI NGOẠI CẢNH

Trùng Quán trong cuốn Hoa Nghiêm Huyền Tán đã đưa ra mười lý do cho Pháp giới toàn nhất. Lý do thứ nhất đọc thấy⁽¹⁾: “Chính bởi vì tất cả các pháp đều chỉ là những hiện tượng của tâm cho nên chúng mới có thể hoàn toàn hợp nhất chan hòa trong cảnh giới Viên Dung được”. Ngài đã luận giải điều này trong cùng sách đó: “Điều này muốn nói rằng tất cả các pháp đều được phóng hiện bởi Chân tâm. Như nước trong đại hải tự hiển hiện mình trong các ngọn sóng với toàn thân của nó, cũng vậy các sắc tướng nhỏ và lớn của các pháp tất cả đều được chuyển biến bởi tâm, điều này có thể khả hữu được bởi vì tất cả các pháp đều đồng nhất với Nhất Tâm. Vì vậy, nếu tâm trí nhập vào cảnh giới Vô Ngại, thì tất cả các pháp cũng sẽ nhập vào cảnh giới Vô Ngại như thế”.

Lý do thứ nhất sử dụng Giáo lý Duy Tâm để công nhận nguyên lý của Pháp giới là chính đáng và có giá trị, và lý do này, được chủ trương bởi nhiều học giả, là lý lẽ cốt yếu của triết học Hoa Nghiêm. Ngoài mặt thì dường như giáo lý Duy Tâm được nhấn mạnh lặp đi lặp lại trong văn học Hoa Nghiêm, tạo cho chúng ta một ấn tượng rằng toàn bộ giáo lý Hoa Nghiêm đều dựa vào triết học Duy Tâm. Thực ra, điều này không phải thế. Cá nhân tôi tin rằng ba triết học chính – triết học Tánh Không, triết học Viên Dung và triết học Duy Tâm – đều quan

(1) Trùng Quán, Hoa Nghiêm Huyền Tán, chương V, trang 65-66.

trọng như nhau trong việc hình thành giáo lý Hoa Nghiêm. Tuy vậy, trong số ba triết học đó thì triết học Tánh Không (Sūnyata), hơn là triết học Duy Tâm, mới dường như đóng một vai trò quan trọng hơn, bởi vì thật dễ dàng nhận thấy rằng triết học Viên Dung của Hoa Nghiêm có thể được thành lập mà không cần sự hỗ trợ của giáo lý Duy Tâm, chứ “không thể” không cần sự chống đỡ của triết học Tánh Không⁽¹⁾.

Điều này được chứng kiến trong thiên luận Pháp Giới Quán, một luận giải triết học quan trọng bậc nhất của Hoa Nghiêm Tông. Ngay từ khởi đầu của thiên luận, Đại sư Pháp Thuận tác giả của thiên luận, đã cố gắng thiết đặt một nền tảng vững chắc cho giáo lý Viên Dung hàm nhiếp bằng cách trước hết giới thiệu các nguyên lý về Chơn Không. Xuyên suốt toàn bộ thiên luận, giáo lý Duy Tâm không hề được đề cập đến. Như vậy, chúng ta có thể biết rằng triết học Viên Dung của Hoa Nghiêm có thể được thành lập chỉ bởi lý Tánh Không mà thôi không cần phải dựa vào các nguyên lý Duy Tâm⁽²⁾. Điều này không hề ngụ ý rằng Giáo lý Duy Tâm là không quan trọng. Những xác tín rằng thế giới khách quan chỉ là một sự phóng hiện của Tâm, rằng bên ngoài của Tâm Pháp Giới thì không có bất cứ một pháp nào thực sự có hiện hữu tồn tại, rằng Thực tại (chân lý) có thể khám phá được ở bên trong tự Tâm của mỗi người, rằng tất cả mọi giá trị và ý nghĩa dù được xem xét kỹ càng thế nào đi nữa thì cũng đều qui về chính nơi Tâm mà thôi, rằng giải thoát và Giác ngộ có thể làm cho khả hữu được bằng cách chuyển hóa tự tâm của mỗi người và v.v..., tất cả các xác tín đó đều được chủ trương bởi những hành giả mộ đạo trong nhiều tín ngưỡng, dĩ nhiên là bao gồm cả các nhà Đại Thừa,

-
- (1) Đây là vì tác giả nhìn vào sự quan trọng tiên khởi của triết học Tánh Không để nhập vào cảnh giới Viên Dung Vô Ngại của Hoa Nghiêm. Nhưng thiết nghĩ không có giáo lý Duy Tâm thì triết học Hoa Nghiêm cũng không nhờ đâu mà qui kết được đến chỗ thành tựu viên mãn Phật Quả (D.G).
- (2) Thực ra Tánh Không phải có Duy Tâm mới Diệu Hữu để là Chơn Không, và Duy Tâm phải có Tánh Không mới Vô Ngại để là Chân Tâm được. Hai pháp này vốn không phải là hai pháp riêng biệt, chỉ tạm phân ra cho dễ nhận thức mà thôi (D.G).

bởi vì những nguyên lý này cũng đều được nhấn mạnh thường xuyên trong nhiều kinh điển Đại Thừa. Một vài ví dụ điển hình sẽ được đưa ra dưới đây.

Từ Kinh Lăng Già⁽¹⁾

[Tâm] là thước đo [của vạn pháp]; nó là chỗ trú của ngã tính, và nó không dính dáng gì với nhân quả và thế gian; nó hoàn hảo trong bản tính của nó, tuyệt đối thuần tịnh - Như Lai nói, đây quả thực là thước đo, là chuẩn mực vậy.

Tâm vốn siêu quá hết thảy mọi quan kiến triết học; nó xa lìa sự phân biệt; nó không thể nào khả đắc được, nó cũng chưa bao giờ sanh ra (vô sanh) - Như Lai nói không có gì ngoài Tâm cả.

Như Lai, Tánh Không, giới hạn, Niết Bàn, Pháp giới, nhiều thứ hiện thân (ý sinh thân) - Như Lai nói, chúng không là gì cả chỉ là Tâm mà thôi.

Những gì có vẻ là ở bên ngoài không thực sự hiện hữu tồn tại. Thực ra chính là Tâm được thấy dưới dạng vô số sai thù, thân xác, tài sản và nhà cửa - Như Lai nói, tất cả những thứ này đều không là gì cả chỉ là Tâm mà thôi. Pháp có thể nắm bắt và pháp bị nắm bắt - Như Lai nói, tất cả các pháp này đều không là gì cả chỉ là Tâm mà thôi.

Tất cả các cặp chủ thể/khách thể (năng/sở) đều là những hiện tượng của Tâm, không hề có ngã và ngã sở, Đại phạm Thiên và thiên chúng - Như Lai nói, tất cả pháp này đều không là gì cả chỉ là Tâm mà thôi. Ngoài Tâm ra, tóm lại, không hề có pháp nào hiện hữu tồn tại⁽²⁾.

Từ kinh Hoa Nghiêm⁽³⁾

Lúc đó Giác Lâm Bồ tát thừa oai lực của đức Phật quán sát mười phương rồi nói kệ rằng:

(1) Xem kinh Lăng Già chương III cũng xem bản dịch của Suzuki trong A study of Lankavatāra Sūtra, trang 241 - 242.

(2) Lankavatāra Sūtra, chương III, Taisho 671, trang 618.

(3) Taisho 279. Trang 102.

Ví như họa sư kia
Phân bố những màu sắc
Hư vọng lấy dị tướng
Đại chủng không sai khác,
Trong đại chủng không sắc
Trong sắc không đại chủng
Cũng chẳng ngoài đại chủng
Mà có được màu sắc.
Trong Tâm không màu vẽ
Trong màu vẽ không Tâm
Nhưng chẳng rời nơi Tâm
Mà có được màu vẽ.
Tâm đó luôn chẳng trụ
Vô lượng khó nghĩ bàn
Thị hiện tất cả sắc
Đều riêng chẳng biết nhau.
Ví như nhà họa sư
Chẳng biết được tự Tâm
Mà do Tâm nên vẽ
Các pháp tánh như vậy.
Tâm như là họa sư
Hay vẽ những thế gian
Ngũ uẩn tự Tâm sinh
Không pháp gì chẳng tạo.
Như Tâm, Phật cũng vậy
Như Phật, chúng sanh đồng
Phải biết Phật cùng Tâm
Thể tánh đều vô tận.
Nếu người biết tâm hành
Bảo khắp các thế gian
Người này thời thấy Phật
Rõ Phật chơn thật tánh.
Tâm chẳng trụ nơi thân

Thân chẳng trụ nơi Tâm
 Mà làm được Phật sự
 Tự tại chưa từng có.
 Nếu người muốn biết rõ
 Tất cả Phật ba đời
 Phải quán pháp giới tánh
 Tất cả duy Tâm tạo.
 Tất cả chúng sanh giới
 Đều ở trong ba thời
 Những chúng sanh ba thời
 Đều ở trong ngũ uẩn.
 Nghiệp là gốc của uẩn
 Tâm là gốc của nghiệp
 Tâm đó dường như huyễn
 Thế gian cũng như vậy⁽¹⁾.

Từ Đại Thừa khởi tín luận

“Pháp Đại Thừa [Lý] tức là Tâm của chúng sanh. Tâm này tóm thu hết thấy các pháp thế gian, xuất thế gian và nói lên được nghĩa Đại Thừa. Tại sao vậy? Bởi vì Tâm này có hai tướng: thứ nhất, tướng Chân như tức là cái thể của Đại Thừa, thứ hai, tướng nhân duyên sanh diệt tức là Thể, Tướng và Dụng của Đại Thừa...

Cái Tâm này (Tâm của chúng sanh) có hai phần. Một là Tâm Chân như. Hai là Tâm sanh diệt. Hai tâm này không rời nhau và bao trùm tất cả pháp...

Cái “Ý”⁽²⁾ (Tâm) này có năm thứ: Nghiệp thức (nghiệp tướng: karma mind), chuyển thức (chuyển tướng: evolving mind), Hiện

(1) Taisho 279, trang 101.

Xem the awakening of faith, Taisho 1666, trang 575. Đoạn Việt dịch dựa vào bản dịch của H. T. Thích Thiện Hoa từ bản Hán.

(2) Ở đây bản Anh ngữ vẫn dùng chữ Tâm (Mind), nhưng H.T. Thích Thiện Hoa dùng chữ Ý (Tâm ý) vì chú trọng vào nghĩa phân biệt nhiều hơn tức là thức vốn bao gồm cả tâm thức. Trong tiếng Anh đôi khi chữ Mind được dùng cho cả hai nghĩa tâm và thức tùy theo ngữ cảnh (D.G.).

thức (hiện tướng: reflecting mind), Trí thức (Trí tướng: distinguishing mind) và Tương tục thức (tương tục tướng: continuing mind).

a- Nghiệp thức: là vô minh bất giác làm cho tâm vọng động.

b- Chuyển thức: là phần năng phân biệt do tâm vọng động chuyển sinh ra.

c- Hiện thức: là sự hiện bày của cảnh giới ngũ trần bị phân biệt (như tấm gương sáng tức thời hiện ra các hình ảnh của các vật thể đứng trước nó). Cảnh giới này không có trước sau, trong tất cả thời, mặc tình sanh khởi, thường hiện ở trước.

d- Trí thức: là cái biết phân biệt các pháp nhiệm tịnh.

e- Tương tục thức: là niệm niệm sanh diệt tương tục không gián đoạn.

Năm thứ [Tâm] “Ý” này giữ gìn tất cả nghiệp lành dữ từ quá khứ vô lượng kiếp về trước cho đến ngày nay cũng không mất. Nó lại có công năng làm cho thành thực tất cả quả báo khổ vui về hiện tại cũng như tương lai không sai mất. Và nó có công năng nhớ việc đã qua, nghĩ những việc hiện tại và suy tính những việc chưa đến (vị lai).

Bởi thế nên ba cõi (Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới) đều hư ngụy, duy tâm tạo ra. Nếu rời tâm thì không có cảnh giới sáu trần này.

Nghĩa là thế nào? - Do tất cả pháp đều từ vọng tâm của chúng sanh mà sanh khởi, nên tất cả sự phân biệt là phân biệt trong tự tâm. Nhưng tâm không có hình tướng gì cả, nên không thể thấy được nó. Phải biết, tất cả cảnh giới ở thế gian đều do vô minh vọng tâm của chúng sanh mà được tồn tại, nên tất cả pháp đều không có thật thể mà chỉ là vọng tâm huyền hiện, như bóng trong gương.

Nếu vọng tâm sanh khởi, thì các pháp đều sanh khởi, vọng tâm diệt thì các pháp đều diệt (Tâm sanh chủng chủng pháp sanh, tâm diệt chủng chủng pháp diệt).

Từ những đoạn trích dẫn trên, độc giả có thể đã có được một ý niệm chung về Giáo lý Duy Tâm như đã trình bày trong các kinh điển Đại Thừa. Nhiều cố gắng đã được thực hiện để chứng minh giáo lý này qua suốt nhiều thời đại của các tư tưởng gia Đại Thừa và bởi các học giả Duy Thức, những người đã đảm nhận thực hiện công việc lớn lao này để chứng tỏ rằng thế giới khách quan, “rất cụ thể và rất thực”, chỉ là một một phóng hiện, một phản ánh, một cái bóng, một phần hay một cái “không là gì cả” của cái tâm vô hình vô chất này. Các tư tưởng gia này đã dựng lập nên một hệ thống cực kỳ phức tạp về chủ thuyết duy tâm triết để xung quanh giáo lý của họ để thách thức trí tưởng tượng thần kỳ và óc phán đoán minh triết của con người. Về phương diện triết học mà nói, Duy Thức có thể hoặc không thể quan trọng như là Trung Quán tùy thuộc vào sự nhận xét và thiên hướng cá nhân của mỗi người; nhưng về phương diện Phật pháp thì Duy Thức dường như hữu hiệu hơn trong việc giải thích cặn kẽ những tư tưởng tinh túy của Đại thừa, bởi do nhờ thuật ngữ chuyên môn vô cùng phong phú của nó (pháp tướng). Lối tiếp cận kiểu xưa, quá hệ thống có lẽ dường như lỗi thời đối với thời hiện tại, nhưng cho đến thời điểm này nó đã cung cấp một công cụ vô cùng hữu dụng cho sự hiểu biết rõ hơn về các giáo nghĩa Đại Thừa ảo diệu muôn màu muôn vẻ. Một triết học có tính phức tạp cao về chủ thuyết duy tâm đã được đề ra bởi tông phái này để “minh chứng” giáo lý Duy Tâm. Nhưng bởi vì hầu hết các hệ thống triết học đều có tiếng là không đem lại kết quả cuối cùng và thường là không có sức thuyết phục, cho nên giới thiệu triết học Duy Thức dài dòng ở đây không có giá trị gì nhiều. Mô tả tỉ mỉ đầy đủ hệ thống triết lý phức tạp và có tính chuyên môn cao hiển nhiên là vượt quá phạm vi của quyển sách này và cũng không thể thỏa mãn được bất kỳ một mục đích quan trọng nào ở đây.

Có lẽ một lối tiếp cận đơn giản hơn với vấn đề này là cố gắng hiểu rõ lý do tại sao Phật giáo lại công bố tư tưởng Duy Tâm này và dựa trên những nền tảng hợp lý nào mà những người theo nó chấp nhận và giảng giải nó. Bất chấp cả khối văn

học đồ sộ với đầy đủ những hệ thống và tư tưởng triết học của nó, Phật giáo tiên khởi vẫn là một tôn giáo. Bởi vì một tôn giáo luôn luôn bắt đầu với kinh nghiệm của một người nào đó, cho nên Phật giáo và các Tông phái của nó cũng thế. Ngược lại với các hệ thống triết học này vốn được tạo ra thuần túy từ những suy luận tưởng tượng, hầu như mọi giáo lý chính yếu được thấy trong các tông phái Phật giáo đều đã bắt nguồn từ kinh nghiệm trực tiếp của một hay nhiều người sáng lập ra những tông phái cá biệt đó. Long Thọ và Vô Trước ở Ấn Độ, Gambopa và Lunichin Rabjhung ở Tây Tạng, Pháp Thuận và Huệ Viễn ở Trung Hoa, chỉ là một vài điển hình trong các nhà sáng lập đáng chú ý và có ảnh hưởng lớn này. Tất cả đều là những hành giả vĩ đại đã đạt được những chứng ngộ thâm sâu trước khi họ thực hiện truyền bá những khám phá của mình. Theo truyền thống, ngay cả giáo nghĩa thâm thúy và có vẻ thông thái của A tỳ Đạt ma cũng được cho là một sưu tập những tác phẩm được sáng tác bởi nhiều vị La hán học giả dưới ánh sáng những chứng nghiệm tâm linh của mình⁽¹⁾.

Do đó, sự tán thành giáo lý Duy Tâm của hầu hết những nhà minh triết Phật giáo chủ yếu là dựa vào một xác tín rút ra từ kinh nghiệm của họ. Kinh nghiệm này, được thực chứng một cách tường tận sâu xa và luôn thường xuyên lặp đi lặp lại vốn quá đồi mãnh liệt không thể phớt lờ hay giải thích qua loa được. Cho nên cũng rất dễ hiểu là tại sao những ai đã có kinh nghiệm ấy đều luôn có một thôi thúc mạnh mẽ muốn truyền đạt nó cho người khác. Nhưng điều khó khăn là những ai không có kinh nghiệm ấy thì không thể nào hiểu nó một cách xác đáng trừ phi sự mô tả được trình bày bằng những ngôn ngữ dễ hiểu và bằng những thuật ngữ thích hợp với lối suy nghĩ của họ. Khi các mô tả trở nên không còn thỏa đáng, và những lời tuyên bố khẳng nhận không còn sức thuyết phục với người nghe nữa, thì các nhà sư thông thái không còn chọn lựa nào khác hơn là chuyển

(1) Nhưng điều này đơn giản là không có ý nghĩa chút nào; làm sao bất kỳ một chúng sanh giác ngộ nào lại có thể sưu tập một bộ giáo nghĩa A Tỳ Đạt Ma khô khan và vô cảm như thế.

qua triết học, Giáo lý Duy Tâm do đó không nên bị xem chỉ là một hình thức suy lý, mà nên xem như là sự bộc bạch và những lý lẽ lập luận mà mục đích của chúng nhằm làm sáng tỏ và giải thích hợp lý cho một kinh nghiệm và tuệ kiến tôn giáo. Những báo cáo minh chứng cho chân lý Duy Tâm trong kinh nghiệm tu hành thì đầy dẫy trong văn học Phật giáo. Dưới đây là vài ví dụ điển hình từ trong các nguồn tài liệu của Thiền.

Từ tự truyện của Đại sư Hám Sơn⁽¹⁾

Một thời gian sau Diệu Phong đi Nguyệt Đài, tôi ở lại một mình. Tôi định tâm vào một ý tưởng và không nói với ai cả. Nếu ai có đến cửa, tôi chỉ nhìn mà không nói gì cả. Một thời gian sau, bất cứ khi nào nhìn thiên hạ, tôi thấy họ như những khúc gỗ chết. Tâm tôi rơi vào một cảnh giới mà tôi không nhận ra lấy một chữ. Hồi mới bắt đầu thiền kỳ này, khi nghe tiếng bão hú và tiếng băng đập vào núi, tôi thấy rất xao động. Tiếng huyền não như thể là tiếng hàng ngàn binh sĩ và ngựa lâm trận. [Sau] tôi hỏi Diệu Phong về việc ấy, Sư đáp: “Tất cả tình cảm phát xuất từ tâm; không phải ở ngoài tới”. Ông không nghe các bậc cổ đức nói - “Ba mươi năm nghe tiếng nước chảy, mà không chuyển ý căn thể nào cũng chứng Quán Âm Viên Thông”. Tôi bèn lên một cầu gỗ trơ trơ ngồi Thiền ở đó mỗi ngày. Thoạt đầu tôi nghe tiếng suối chảy rất rõ, nhưng dần dần tôi chỉ nghe thấy nếu tôi muốn nghe. Nếu tâm động tôi còn nghe thấy tiếng nước, nếu tâm tĩnh tôi chẳng nghe gì cả. Một hôm, trong khi ngồi trên cầu, tôi quên là mình có thân. Nó đã biến mất cùng các âm thanh chung quanh tôi. Từ đấy tôi không còn bị tiếng động gì quấy rầy nữa.

Thức ăn thường ngày của tôi là cháo cám, cỏ hoang và nước cơm. Khi tôi mới đến núi này có người cho hai, ba thùng gạo, có thể kéo dài sáu tháng. Một hôm sau khi ăn cháo xong đi kinh hành. Bỗng nhiên tôi đứng lặng thấy mình không còn thân tâm.

(1) Xem Gama C.C. Chang, *The practice of zen* (New York 1959) trang 94, 95. Cũng xem bản Việt dịch của Như Hạnh, *Thiền Đạo Tu Tập* (Kinh Thi, 1972) trang 203, 205.

Tôi chỉ thấy một Toàn Thể chiếu diệu - biến tại, viên mãn, quang minh. Như đại viên kính mà sơn hà đại địa chỉ là ảnh hiện trong ấy. Sau khi bừng tỉnh khỏi kinh nghiệm ấy, tôi thấy thân tâm “trạm nhiên” như thể không có, bèn làm kệ rằng:

Hốt nhiên, tâm thôi vọng động;
 Nội thân, ngoại cảnh - trạm nhiên,
 Sau lần chuyển thân
 Thấu thoát cái không lớn
 Ôi! Vạn pháp ung dung lại khứ!

Từ đó trở đi, cả kinh nghiệm nội lẫn ngoại tại trở nên trong suốt. Các âm thanh tiếng nói, hình ảnh, cảnh vật, sắc tướng và đối tượng không còn là trở ngại nữa. Tất cả những mối nghi ngờ trước đây đều tiêu tán. Khi tôi trở về trù phòng, tôi thấy cái nôi lớn phủ đầy bụi. Nhiều ngày đã trôi qua suốt cái kinh nghiệm ấy mà tôi không hay biết, vì chỉ có riêng mình với mình.

Giờ thì chúng ta hãy đọc lời tường thuật của một Thiền sư khác từ tự truyện của đại sư Tuyết Nham⁽¹⁾

[Tu Thượng tọa nói với tôi], “Phải lên bờ đoàn ngồi thẳng xương sống, gom trọn thân hình mình thành một câu Thoại đầu, dừng màng đến hôn trầm [hay tán loạn]”. Tôi y theo lời ngài mà tu tập, bất giác quên cả thân tâm. Ba ngày ba đêm thấy trong suốt hai con mắt chẳng hề nhắm. Đến chiều ngày thứ ba tôi đi ngoài tam môn như thể đang ngồi, bất chợt lại gặp Tu Thượng tọa. Ngài hỏi “Ông làm gì ở đây vậy?”. Tôi đáp “tu Đạo”. Tu Thượng tọa hỏi: “Ông gọi Đạo là cái gì vậy?”. Tôi trả lời không được, lại càng thêm mê muội. Vừa muốn về Thiền đường tọa thiền, lại chợt gặp vị Thủ tòa nói. “Thử mở to đôi mắt, xem đó là đạo lý gì vậy?”. Lại thêm một câu này, tôi càng muốn về Thiền đường hơn bao giờ hết. Vừa ngồi lên Bô đoàn, trước mặt tôi bỗng thấy một cái gì rạng rỡ mở rộng như là đất

(1) Cũng trong The practice of zen bản Việt dịch của Như Hạnh, Thiền Đạo Tu Tập (Kinh Thi, 1972) trang 224 - 225.

lỡ vậy. Lúc ấy chẳng thể bày tỏ cho ai được. Không thể lấy các tướng thế gian làm thí dụ được. Bèn lập tức đi tìm Tu Thượng tọa. Vừa thấy tâu Thượng tọa nói “Mừng thay ! Mừng thay!” Rồi nắm tay tôi đi một vòng trên bờ liễu trước cửa chùa. Ngước mắt nhìn trời, cúi mặt nhìn đất. Mới biết rằng sum la vạn tượng những cái mắt thấy tai nghe, những vật mà xưa nay tôi chán ghét buông bỏ, cùng với vô minh phiền não, nguyên lai đều phát xuất từ Diệu minh Chân tánh của mình. Hơn nửa tháng sau chẳng phát sinh động tướng nào.

Thêm một vài trích dẫn vốn không đưa ra tường thuật về kinh nghiệm đầu tay nhưng sẽ cung cấp một số minh họa và lý do cho giáo lý Duy Tâm tiếp theo sau đây từ Nhiếp Đại Thừa luận (Mahàyàna-samparigraha-sàstra) của Vô Trước, quyển II trang⁽¹⁾.

Chúng ta có thể minh họa lý [Duy Tâm] bằng ẩn dụ nào? Bằng những giấc mơ và v.v... Có nghĩa là tất cả [những ảo cảnh trong] giấc mơ không thực sự hiện hữu tồn tại; chúng chỉ là [những hiện tượng của] Tâm. Mặc dù các sắc, thanh, hương, vị, xúc, nhà cửa, rừng bụi, núi đồi... khác nhau... đều được phóng hiện ra trong đó, nhưng chúng không thực sự hiện hữu tồn tại. Bằng ẩn dụ này ta có thể hiểu rằng trong tất cả thời gian và tất cả nơi chốn, hết thảy các pháp đều chỉ là Tâm mà thôi...

Hỏi: Khi ta tỉnh mộng, ta nhận thấy ngay rằng mọi thứ ta thấy trong mộng đều chỉ là một sự phóng hiện của Tự Tâm mình. Nếu những gì ngài đã nói là đúng, rằng hết thảy các pháp ở mọi nơi và mọi lúc đều chỉ là sự phóng hiện của Tâm, thì tại sao chúng ta không nhận thức được chân lý này khi chúng ta thức chứ?

Trả lời: Khi [ta đạt đến Giác ngộ, hoặc khi] Trí Huệ chân thật được đánh thức thì ta sẽ đạt đến sự nhận thức hay trực ngộ này. Điều này giống như khi ta không nhận thức được bản chất của giấc mộng trong lúc ta đang nằm mộng. Vì thế cho nên khi ta

(1) Trích dẫn từ Pháp Tướng Tự điển (A dictionary of Fa Hsiang Tsung) (Shang hai, Thượng Hải 1939) trang 107.

chưa thức tỉnh khỏi cơn mộng sanh tử, thì một sự trực ngộ hoàn toàn về chân lý Duy Tâm sẽ vẫn chưa đến với ta được.

Từ Kinh Giải Thâm Mật⁽¹⁾

Bồ tát Di Lặc (Maitreya) bạch hỏi Đức Phật rằng “Bạch Đức Thế Tôn! Chúng con có nên nói rằng các nhân kiến và hình ảnh được thấy trong lúc nhập định (Samādhi) là khác với Tâm không, hay là không khác?” Đức Phật trả lời: “Này Di Lặc! Ông nên nói rằng chúng không khác với Tâm. Tại sao vậy? Bởi vì những hình ảnh này một mặt là các pháp được nhận thức bởi Tâm, và mặt khác chúng lại là những phóng hiện của Tâm. Vì thế tất cả chúng đều thuộc về Tâm”.

“Như vậy, Bạch Đức Thế Tôn! Nếu những nhân kiến và hình ảnh không khác với Tâm, thì tại sao Tâm lại nắm bắt (hiểu) được chính Tâm chứ?”.

“Này Di Lặc! Không có một pháp nào có thể nắm bắt bất kỳ một pháp nào khác. Tuy vậy, khi Tâm này sanh khởi theo một cách như thế, thì những hình ảnh cũng sẽ hiển hiện theo một cách tương xứng như vậy. Ví dụ, khi một pháp nào đó được dùng như là một đối tượng cho sự thấy, thì ta sẽ thấy đối tượng đó [chứ không cái gì khác] nhưng một số người [lầm lẫn] cho rằng những gì họ thấy chỉ là hình ảnh của đối tượng đó - chứ không phải chính đối tượng đó. Cũng thế khi Tâm sanh khởi, thì những hình ảnh mà dường như khác với và tách biệt với Tâm cũng sẽ sanh khởi theo... Khi ở trong Định [quán bất tịnh] ta thấy bầm xanh, sinh chương, lầy thúi, lõi xương, còn lại bộ xương và v.v... những gì ta thật sự thấy chỉ là Tự Tâm của ta và không gì khác. Vì lý do này một Bồ tát nên biết rằng trong hết thảy mọi trạng thái của tất cả các thức, [bất kỳ những gì ta thấy hay nhận biết] đều không phải là một cái “các pháp được nhận thức” khách quan mà chỉ là Tự Tâm chủ quan của ta mà thôi. Vả lại, ta nên ghi nhận sự kiện rằng khi ta thấy bầm xanh, sinh chương, lầy thúi, xương trắng v.v... trong lúc định, thì đó là một

(1) Pháp Tướng Tự Điển (A dictionary of Fa Hsiang Tsung) trang 1008.

nhận thức trực tiếp vào giây phút hiện tiền ấy, không giống như “đối tượng được nhận thức” được thấy trong ký ức [và trong suy luận]. Thức tâm nhận hiểu và ghi nhớ, cái vốn được hình thành qua trung gian của ngôn từ và kiến thức, thì chủ yếu nhận thức các pháp trong quá khứ [do đó không trực tiếp] nhưng ngay các đối tượng được nhận thức này cũng hiển nhiên là được hiển hiện bởi tâm thức mà thôi. Do đó, [hoặc bằng nhận định kinh nghiệm tức thời, hoặc bằng nhận định “pháp được nhận thức” gián tiếp trong quá khứ] chân lý của giáo lý Duy Tâm có thể được chứng minh một cách chắc chắn rõ ràng. Bởi các lý do này, một Bồ tát mặc dù chưa đạt được trí huệ chân thật vẫn có thể suy ra chân lý Duy Tâm mà không lầm lỗi gì cả”.

Dường như bất cứ ai có cố gắng thực sự để “trở về nội tâm” mình một thời gian dài, thì cuối cùng rồi người ấy sẽ có thể trở thành một người duy tâm thuộc loại này hay loại khác. Y càng đào sâu, đào xa thêm vào bên trong cái Tâm không đáy này, thì y sẽ càng trở nên một người duy tâm tận căn để hơn. Người ta cho rằng sự chứng ngộ về chân lý Duy Tâm sẽ phát triển dần dần, theo một kiểu mẫu từ cấp độ này sang cấp độ khác. Trong cấp độ sơ khởi của sự chứng ngộ, người hành giả có giác ngộ sẽ nhận thấy sự kiện rằng toàn thể vũ trụ đã luôn luôn là một phản ánh của Tự Tâm mình - mà trước đây đã bị nhận hiểu sai lầm. Thế giới khách quan bên ngoài giờ đây đã trở nên không thật, giống như dương diệm (ảo tượng) vậy - không còn chắc thật cụ thể nữa như nó đã có vẻ là vậy trước kia. Trong cấp độ chứng ngộ kế tiếp, người hành giả sẽ bắt đầu đạt được sự làm chủ phần nào tâm của mình và y sẽ có khả năng thủ tiêu, tạo ra, hoặc chuyển đổi tất cả mọi “đối tượng được nhận thức” tùy thích. Nếu muốn, y cũng có thể nhập vào trạng thái vô-phân-biệt và như vậy sẽ hoàn toàn xóa sạch hết thấy các sai biệt nơi thế giới khách quan.

Khi đã đạt đến trạng thái này, ta sẽ thường trở thành một người duy tâm tận căn để, vì giờ đây ta đã tự mình chứng biết cái mà giáo lý Duy Tâm thực sự muốn truyền đạt. Thế giới

khách quan và các quy luật của nó giờ đây có vẻ đồng bóng và không thật đối với ta giống như là những ảo ảnh tự tạo của vọng tâm.

Sau cùng, truyền thống Phật giáo xác nhận rằng khi ta đạt được cấp bậc giác ngộ cuối cùng, thì ta thậm chí còn có thể biến đổi thân thể vật chất của riêng mình cũng như thế giới khách quan ở chung quanh ta, theo bất kỳ cách nào tùy sở thích. Rất nhiều lời tường thuật những năng lực diệu kỳ như thế được ghi chép trong các Kinh điển Phật giáo; ta có thể coi thấp chúng như là ở mức độ thuần túy ảo tưởng, nhưng cũng đáng để ghi nhận rằng “kỷ nguyên mới tốt đẹp” này của chúng ta ngày nay không có lợi lắm cho sự sản sinh ra những con người có các khả năng như thế.

THỨC A-LẠI-DA VÀ TÍNH VIÊN DUNG

Có một vài điểm trong giáo lý Duy Tâm cần nên được làm rõ ràng ở đây: Từ “tâm” được dùng trong Hoa Nghiêm cũng như trong Duy Thức có một ý nghĩa rất rộng. Nó cùng một lúc có tính chất tâm lý và siêu hình, luân lý và tôn giáo. Nó là toàn thể tâm lý của con người, bao gồm cả hữu thức và vô thức. Để đơn giản vấn đề, chúng ta có thể lơ đi sự phân tích quá phức tạp và “phác họa” về Tám Thức⁽¹⁾ như được trình bày trong hệ thống Duy Thức, và luận giải chỉ vài điểm cốt yếu của vấn đề đáng chú ý nhất trong giáo lý Duy Tâm; ấy là khái niệm về A lại da (hay Tàng) thức, vốn cũng được gọi là Dị Thục thức, Căn bản thức, Chủng tử thức v.v... Các đặc tính và chức năng chính của thức A lại da này, như được thấy trong hệ thống Duy Thức học, có thể được tóm lược như sau:

1. Nó hoạt động một cách không rõ ràng và độc lập, không tự biết hay tự kiểm soát được*).

(1) Tám thức: Theo Duy Thức học, tám thức là: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức và tâm ý thức hay thức thứ sáu; Mạt na thức hay Ngã thức; và A lại da hay Tàng Thức.

(*) Do đó, nó là một loại vô thức vượt quá sự kiểm soát của tâm thức thường ngày trong hoàn cảnh bình thường.

2. Nó là một bể chứa vĩ đại chứa tất cả các ấn tượng tinh thần và kiến thức, bao gồm cả những bản năng có được trong các đời sống ở quá khứ xa xôi trong vòng sanh tử luân hồi.
3. Nó là chỗ nương dựa của bảy thức kia và nó là bể chứa nghiệp lực. Năng lực tiềm tàng của A lại da lớn lao vô cùng không thể nào biết hết được, và mức độ phạm vi ảnh hưởng của nó cũng lớn rộng khôn lường.
4. Thế giới vật lý như chúng ta thấy vốn được phóng hiện và duy trì bởi Thức A lại da của con người, và có thể tương đương với những hình ảnh phản chiếu trong một tấm gương không có tự thể. Mặc dù sự hoạt dụng phóng hiện không ngừng và sự tồn tại của thế giới vật lý của Thức A lại da đã được tiếp diễn qua nhiều thời đại bởi tâm thức tập thể của con người qua cộng nghiệp của họ, nhưng tiến trình đó là không chủ tâm và “vô thức”, ngoài sự hiểu biết và ý thức của ta.
5. Trong hoàn cảnh bình thường, tâm trí hữu thức có thể ảnh hưởng nhưng không thể trực tiếp kiểm soát A lại da theo ý muốn; sự kiểm soát trọn vẹn toàn thể thức A lại da được gọi là giải thoát và sự thành công trong việc khiến cho toàn thể nội dung của vô thức trở thành hữu thức được gọi là Giác ngộ.

Giờ thì chúng ta có thể thấy rằng giáo lý Duy Tâm là một hình thức của chủ thuyết duy tâm triết để, giống với thuyết duy tâm của George Berkeley. Nhưng Duy Thức dường như đi xa hơn Berkeley khi cả quyết rằng thế giới vật lý là một phóng hiện của A lại da, có thể thực sự được chuyển hóa, nếu A lại da được chuyển hóa. Đấng Thần linh biến tại hay Thượng Đế, đấng bao hàm và truyền sức sống cho “thế giới khách quan” của Berkeley rõ ràng là gợi cho chúng ta nhớ đến A lại da của Duy Thức. Sự khác biệt giữa Berkeley và Duy Thức có lẽ là ở tính có thể tiếp cận, tính có thể biến cải, và phương tiện nhận thức Tâm Pháp Giới (Tâm Vũ Trụ).

Điểm đặc trưng của triết học Hoa Nghiêm là lối tiếp cận viên dung toàn diện của nó. Trong văn học Bát Nhã ba la mật và Trung Quán, chúng ta đã biết giáo lý nền tảng về Tánh Không, nhưng chỉ ở trong Hoa Nghiêm chúng ta mới bắt gặp Tánh Không Viên dung Toàn mãn trên một quy mô vĩ đại hoành tráng trong một khung cảnh hoàn toàn mới. Nếu không có Tuệ Kiến tuyệt vời của các Đại sư Hoa Nghiêm, thì rất khó cho ta có thể tưởng tượng ra những điều kỳ diệu phi thường của Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới, vốn không gì khác hơn là vở kịch vũ trụ được hiển bày với Tánh Không viên mãn. Trong Hoa Nghiêm chúng ta không những thấy được chân lý Tánh Không theo một viễn cảnh khác biệt, mà còn thấy mọi giáo lý Phật giáo đơn lẻ bao gồm các giáo lý về nghiệp báo, về Bồ Đề Tâm, và về Duy Tâm nữa. Tất cả những giáo lý này giờ đây được bày tỏ trong một ánh sáng mới có tính chất cách mạng. Ví dụ, trong hệ thống Duy Thức, giáo lý Duy Tâm chỉ xác quyết rằng thế giới vật chất là một phóng hiện của Tự Tâm ta, tuy thế, nó chưa bao giờ đi đến điểm tương chiếu và tương dung như một đề xuất bởi Hoa Nghiêm. Giáo lý Duy Tâm của Hoa Nghiêm được diễn tả độc đáo nhất trong một ngụ ngôn của Trừng Quán trong thiên luận Hoa Nghiêm Huyền Tán của ngài, mà chúng ta đã đề cập trước đây trong luận giải về Hải Cảnh Tam Muội trong chương cuối, chúng ta lặp lại nó ở đây để minh họa điều đó⁽¹⁾.

“Một nhà sư đang thuyết pháp cho đệ tử của ông trong một căn phòng có treo một tấm gương. Tấm gương, nhà sư, và người đệ tử biểu trưng tuần tự cho Chơn Tâm, Đức Phật và con người. Tấm gương phản chiếu một hình ảnh của hai cá nhân đối mặt nhau; một đang thuyết pháp, và người kia đang lắng nghe. Để mô tả quan hệ hỗ tương của những người tham dự trong hiện tượng này chúng ta có thể hoặc nói rằng “nhà sư bên trong tấm gương của người đệ tử” đang thuyết pháp cho “người đệ tử bên trong tấm gương của nhà sư”, hoặc chúng ta có thể nói rằng “người đệ tử bên trong tấm gương của nhà sư” đang lắng nghe

(1) Trừng Quán, Hoa Nghiêm Huyền Tán chương VI trang 53. 54.

Pháp được thuyết bởi “nhà sư bên trong tấm gương của người đệ tử”. Khi Đức Phật thuyết pháp cho con người, thì đó không phải là một mối quan hệ hai chiều - một thuyết pháp và một kia thì nghe, mà là một mối quan hệ bốn chiều - Đức Phật vốn ở bên trong tâm của con người, đang thuyết pháp cho con người vốn ở bên trong Tâm của Phật; và con người vốn ở bên trong Tâm của Phật, đang lắng nghe lời thuyết pháp của Đức Phật vốn ở bên trong Tâm của con người. Chính trong ánh sáng này mà pháp tương chiếu và tương dung của giáo lý Duy Tâm trong Hoa Nghiêm mới được thấu hiểu rõ ràng”.

Trích dẫn, tiểu luận về hoa nghiêm và lược sử chư tổ sư hoa nghiêm tông

PHỔ HIỀN HẠNH NGUYỆN

DẪN NHẬP

Có lẽ sẽ vô cùng khó khăn, nếu không muốn nói là không thể, để chọn ra một chương trong Kinh Hoa Nghiêm nhiều tập mà chương ấy có thể thích đáng biểu trưng cho cả tinh thần sùng mộ sâu xa và viễn cảnh bao la của cảnh giới vô lượng vô biên được miêu tả sinh động trong tác phẩm này. Tuy thế, nếu một chọn lựa phải có cho mục đích này, thì tôi sẽ không ngần ngại chọn chương “Phổ Hiền Hạnh Nguyện”. Theo truyền thống Đại Thừa, thì có ba vị Đại Bồ tát – Avalokitésvara (Quán Thế Âm), Māñjuś’rī (Văn Thù Sư Lợi) và Samantabhadra (Phổ Hiền) – ba vị này tuần tự biểu trưng cho Đại Bi, Đại Trí và Đại Hạnh (Nguyện) của tất cả chư Phật. Trong các đại nguyện của ngài Phổ Hiền, chúng ta chứng kiến nhiệt huyết Từ Bi của một Bồ tát lý tưởng mà sự quan tâm duy nhất của vị đó là giải thoát tất cả chúng sanh ra khỏi những đau khổ đọa đày và ban cho họ hạnh phúc chân thật bằng sự chứng thành Phật quả:

Lại này Thiện nam tử! Nói “Rộng sấm đồ cúng dường” là như vậy:

Bao nhiêu số vi trần trong khắp cõi Phật cùng hư không Pháp giới mười phương ba đời, trong mỗi cực vi trần đều có chư Phật như số cực vi trong tất cả thế giới, nơi mỗi đức Phật có vô số Bồ tát vây quanh nhóm họp. Tôi dùng sức hạnh nguyện của ngài Phổ Hiền mà khởi lòng tín giải rất sâu và hiện tiền tri kiến,

đều đem đồ cúng dường thượng diệu mà cúng dường pháp hội của Phật. Như là mây hoa, mây tràng hoa, mây âm nhạc cõi trời, mây tàn lọng cõi trời, mây y phục cõi trời; các thứ hương trời: hương xoa, hương đốt, hương bột. Các thứ mây trên đây thấy đều nhiều lớn như núi Tu Di. Lại thắp các thứ đèn: đèn tô lạc, đèn dầu, các thứ đèn dầu thơm mỗi tim đèn lớn như núi Tu Di, dầu trong đèn như nước bể cả. Đem các thứ đồ dùng cúng dường như trên để thường cúng dường.

Thiện nam tử! Trong các thứ cúng dường, pháp cúng dường là hơn hết. Pháp cúng dường là: Tu hành đúng theo lời Phật dạy để cúng dường, làm lợi ích cho chúng sanh để cúng dường, chịu khổ thể cho chúng sanh để cúng dường, nhiếp thọ chúng sanh để cúng dường, siêng năng tu tập căn lành để cúng dường, không bỏ hạnh Bồ tát để cúng dường, chẳng rời tâm Bồ Đề để cúng dường.

Thiện nam tử! Như vô lượng công đức của sự cúng dường trước kia sánh với một niệm công đức của pháp cúng dường, thời không bằng một phần trăm, không bằng một phần ngàn, không bằng một phần trăm ngàn, một phần cu chi na do tha, một phần ca la, một phần toán, một phần số, một phần dụ, cũng chẳng bằng một phần Ưu-ba-ni-sa-đà. Vì sao? Vì các đức Như Lai tôn trọng chánh pháp. Vì theo đúng như lời Phật dạy mà tu hành thì sanh ra các đức Phật. Nếu các Bồ tát thật hành pháp cúng dường thì trọn nên sự cúng dường Phật. Tu hành như vậy mới thật là cúng dường, nên pháp cúng dường là sự cúng dường rất rộng lớn hơn tất cả. Cõi hư không cùng tận, cõi chúng sanh cùng tận, nghiệp chúng sanh cùng tận, phiền não chúng sanh cùng tận, sự cúng dường của tôi mới cùng tận, nhưng cõi hư không cho đến phiền não cũng chẳng cùng tận, nên sự cúng dường của tôi cũng không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, thân khẩu ý nghiệp không hề nhàm mỏi⁽¹⁾.

Ở đây, chúng ta chẳng những chứng kiến tình thương và nguyện vọng của một Bồ tát, mà còn quan trọng hơn là chúng

(1) Theo bản Việt dịch từ bản Hán của HT. Thích Trí Tịnh (DG).

ta thấy được chúng trong một quy mô vô hạn. Có lẽ những gì khiến cho Đại Thừa độc hữu và hấp dẫn đối với tâm thức hiện đại là tuệ kiến tâm linh của nó, được biểu hiện trong sự mở rộng bao la của tính vô lượng vô biên. Sau khi đọc chương này, ta có thể yên trí rằng ngài đã tìm được mục đích và định hướng tâm linh sâu xa và gây cảm hứng nhất, bởi vì ngài đã bắt được một cái nhìn thoáng qua của vở kịch vũ trụ được diễn trên sân diễn của Pháp Giới qua các đại nguyện của Phổ Hiền Bồ tát.

NHẬP CẢNH GIỚI BẤT KHẢ TƯ NGHỊ GIẢI THOÁT QUA PHỔ HIỀN HẠNH NGUYỆN

Lúc bấy giờ ngài Phổ Hiền đại Bồ tát khen ngợi công đức của đức Như Lai rồi, bèn bảo các vị Bồ tát và Thiện Tài rằng:

Này Thiện nam tử! Công đức của Như Lai, giả sử cho tất cả các đức Phật ở mười phương trải qua số kiếp nhiều như cực vi trần trong bất khả thuyết cõi Phật diễn nói không ngừng, cũng không thể trọn hết được.

Nếu ai muốn trọn nên công đức của Phật, thì phải tu mười điều hạnh nguyện rộng lớn. Những gì là mười điều?

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 đòi theo Phật.

Chín là hằng thuận lợi chúng sanh.

Mười là hồi hướng khắp tất cả.

Thiện Tài bạch rằng: “Đại Thánh! Lễ kính như thế nào, cho đến hồi hướng như thế nào?”.

Phổ Hiền Bồ tát bảo Thiện Tài rằng: “Này Thiện nam tử! Nói “Lễ kính các đức Phật” là như vậy:

Bao nhiêu các đức Phật Thế Tôn nhiều như số cực vi trần trong cõi Phật khắp Pháp giới hư không giới mười phương ba đời, tôi do nơi hạnh nguyện của Phổ Hiền thâm tâm tín giải như đối trước mặt, đều dùng thân, khẩu, ý ba nghiệp thanh tịnh thường tu hạnh lễ kính. Nơi mỗi đức Phật đều hóa hiện thân nhiều như số cực vi trần trong bất khả thuyết bất khả thuyết cõi Phật. Cõi hư không kia hết, sự lễ kính của tôi mới hết. Nhưng cõi hư không chẳng cùng tận nên sự lễ kính của tôi cũng không cùng tận. Nhẫn đến cõi chúng sanh hết, nghiệp chúng sanh hết, phiền não chúng sanh hết, sự lễ kính của tôi mới dứt. Nhưng cõi chúng sanh cho đến phiền não chẳng hết, nên sự lễ kính của tôi cũng không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, ba nghiệp thân, khẩu, ý không hề nhàm mỏi.

Lại này thiện nam tử! Nói “Khen ngợi đức Như Lai” là như vậy:

Bao nhiêu số cực vi trần trong cõi nước khắp cùng hư không Pháp giới mười phương ba đời, trong mỗi cực vi đều có các đức Phật nhiều như số cực vi trong tất cả thế gian. Nơi mỗi đức Phật đều có rất đông Bồ tát vây quanh nhóm họp. Tôi phải trọn dùng sức thậm thâm thắng giải tri kiến hiện tiền, đều dùng lưỡi vi diệu hơn Biện Tài thiên nữ. Mỗi lưỡi phát xuất vô tận âm thanh hải. Mỗi âm thanh diễn xuất tất cả ngôn từ hải, khen ngợi các công đức của tất cả đức Như Lai, ca ngợi đến tột đời vị lai nối luôn không dứt, khắp cả Pháp giới không sót chỗ nào. Như vậy hư không giới, chúng sanh giới, chúng sanh nghiệp, chúng sanh phiền não đều hết, thời sự khen ngợi công đức chư Phật của tôi đây mới cùng tận. Nhưng cõi hư không kia cho đến phiền não của chúng sanh chẳng cùng tận, nên sự khen ngợi của tôi cũng không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, ba nghiệp thân, khẩu, ý không hề nhàm mỏi.

Lại này thiện nam tử! Nói “Rộng sắm đồ cúng dường” là như vậy:

Bao nhiêu số vi trần trong khắp cõi Phật cùng hư không Pháp giới mười phương ba đời, trong mỗi cực vi trần đều có chư Phật như số cực vi trong tất cả thế giới, nơi mỗi đức Phật có vô số Bồ tát vây quanh nhóm họp. Tôi dùng sức hạnh nguyện của ngài Phổ Hiền mà khởi lòng tín giải rất sâu và hiện tiền tri kiến, đều đem đồ cúng dường thượng diệu mà cúng dường pháp hội của Phật. Như là mây hoa, mây tràng hoa, mây âm nhạc cõi trời, mây tàng lọng cõi trời, mây y phục cõi trời, các thứ hương trời: hương xoa, hương đốt, hương bột. Các thứ mây trên đây thấy đều nhiều lớn như núi Tu Di. Lại thấp các thứ đèn: đèn tô lạc, đèn dầu, các thứ đèn dầu thơm mỗi tim đèn đều lớn như núi Tu Di, dầu trong đèn như nước bể cả. Đem các thứ đồ cúng dường như trên để thường cúng dường.

Thiện nam tử! Trong các thứ cúng dường, pháp cúng dường là hơn hết. Pháp cúng dường là: Tu hành đúng theo lời Phật dạy để cúng dường, làm lợi ích cho chúng sanh để cúng dường, chịu khổ thế cho chúng sanh để cúng dường, nhiếp thọ chúng sanh để cúng dường, siêng năng tu tập căn lành để cúng dường, không bỏ hạnh Bồ tát để cúng dường, chẳng rời tâm Bồ Đề để cúng dường.

Thiện nam tử! Như vô lượng công đức của sự cúng dường trước kia sánh với một niệm công đức của pháp cúng dường, thời không bằng một phần trăm, không bằng một phần ngàn, không bằng một phần trăm ngàn, một phần cu chi na do tha, một phần ca la, một phần toán, một phần số, một phần dụ, cũng chẳng bằng một phần ưu ba ni sa đà. Vì sao? Vì theo đúng như lời Phật dạy mà tu hành thì sanh ra các đức Phật. Nếu các Bồ tát thật hành pháp cúng dường, thì trọn nên sự cúng dường Phật. Nên pháp cúng dường là sự cúng dường rộng lớn hơn tất cả. Cõi hư không cùng tận, cõi chúng sanh cùng tận, nghiệp chúng sanh cùng tận, phiền não chúng sanh cùng tận, sự cúng dường của tôi mới cùng tận, nhưng cõi hư không cho đến phiền não chẳng cùng tận, nên sự cúng dường của tôi cũng không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, thân, khẩu, ý nghiệp không hề nhàm mỏi.

Lại này Thiện nam tử! Nói “Sám hối nghiệp chương” là như vậy:

Bồ tát tự nghĩ rằng: tôi từ vô thủy kiếp về quá khứ, do lòng tham lam, giận dữ, ngu si khiến thân, khẩu, ý tạo vô lượng vô biên nghiệp ác. Nếu các nghiệp ác này mà có hình tướng thì khắp cõi hư không cũng chẳng thể đựng chứa hết được. Nay tôi đem trọn cả ba nghiệp trong sạch đối trước các đức Phật và chúng Bồ tát khắp cực vi trần cõi nước trong Pháp giới, thành tâm sám hối, về sau không tái phạm nữa, thường an trụ nơi Pháp giới trong sạch đầy đủ công đức lành. Như vậy hư không giới cùng tận, chúng sanh phiền não cùng tận, thì sự sám hối của tôi mới cùng tận, nhưng hư không giới cho đến chúng sanh phiền não chẳng cùng tận, nên sự sám hối của tôi đây cũng không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, thân, khẩu, ý ba nghiệp không hề nhàm mỏi.

Lại này Thiện nam tử! Nói “Tùy hỷ công đức” là thế này: Bao nhiêu đức Phật như vô số vi trần trong tất cả cõi Phật khắp hư không Pháp giới mười phương ba đời, từ khi mới phát tâm vì muốn chứng Nhứt thiết trí mà siêng tu cội phước chẳng tiếc thân mạng, trải qua số kiếp như số cực vi trần trong bất khả thuyết bất khả thuyết cõi Phật. Mỗi kiếp đều thí xả đầu, mắt, tay, chân v.v... nhiều như số cực vi trong bất khả thuyết bất khả thuyết cõi Phật, làm tất cả hạnh khó làm như vậy, đầy đủ các môn ba la mật, chứng nhập các trí địa của Bồ tát trọn nên quả Vô thượng Bồ đề của chư Phật cho đến nhập Niết Bàn phân chia xả lợi. Bao nhiêu căn lành ấy tôi đều tùy hỷ cả.

Đến các loại lục thú, tứ sinh trong tất cả mười phương thế giới kia có bao nhiêu công đức, dầu nhỏ như mảy trần, tôi đều tùy hỷ.

Mười phương ba đời tất cả các vị Thanh Văn, Bích Chi Phật, hữu học và vô học có bao nhiêu công đức tôi đều tùy hỷ.

Tất cả chư Bồ tát tu hạnh cần khổ khó làm, chỉ cầu quả Vô thượng Chánh đẳng Bồ đề công đức rộng lớn, tôi đều tùy hỷ. Như vậy, hư không giới cùng tận, chúng sanh giới cùng tận,

chúng sanh nghiệp cùng tận, chúng sanh phiền não cùng tận, sự tùy hỷ của tôi đây không có cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, ba nghiệp thân, khẩu, ý không hề nhàm mỏi.

Lại này thiện nam tử! Nói “Thỉnh Đức Phật thuyết pháp” là thế này:

Trong số cực vi khắp hư không Pháp giới mười phương ba đời tất cả cõi Phật. Mỗi cực vi đều có cõi Phật rộng lớn nhiều như số cực vi trong bất khả thuyết bất khả thuyết cõi Phật. Mỗi cõi trong một niệm đều có tất cả chư Phật thành Đẳng Chánh Giác số đông như số cực vi trong bất khả thuyết bất khả thuyết cõi Phật, tất cả chúng Bồ tát nhóm họp vây quanh. Tôi đều đem thân, khẩu, ý, ba nghiệp dùng những phương tiện ân cần khuyên mời tất cả Phật nói pháp nhiệm mầu. Như vậy, hư không giới cùng tận, chúng sanh giới cùng tận, chúng sanh nghiệp cùng tận, chúng sanh phiền não cùng tận, tôi luôn khuyên mời tất cả các Đức Phật chuyển pháp luân chơn chánh không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, ba nghiệp thân, khẩu, ý không hề nhàm mỏi.

Lại này thiện nam tử! Nói “Thỉnh Phật ở lại đời” là như vậy:

Các Đức Như Lai như số cực vi trần trong tất cả cõi Phật khắp Pháp giới mười phương ba đời toan muốn thị hiện nhập Niết Bàn, cùng các Bồ tát, Thỉnh Văn, Duyên Giác, hữu học, vô học, cho đến tất cả các bậc thiện tri thức, tôi đều khuyên mời xin đừng nhập Niết Bàn, xin ở lại đời trải qua số kiếp như vi trần trong tất cả cõi Phật, vì muốn cho tất cả chúng sanh được lợi lạc. Như vậy, cõi hư không cùng tận, cõi chúng sanh cùng tận, nghiệp chúng sanh cùng tận, phiền não chúng sanh cùng tận, sự khuyên mời của tôi đây vẫn không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, ba nghiệp thân, khẩu, ý không hề nhàm mỏi.

Lại này thiện nam tử! Nói “Thường học tập theo Phật” là thế này:

Như đấng Tỳ Lô Giá Na Phật ở cõi Ta Bà đây, từ khi mới phát tâm tinh tấn không trở lui, đem bất khả thuyết bất khả thuyết thân, mạng ra mà bố thí. Lột da làm giấy, chẻ xương làm

viết, chích máu làm mực, dùng biên chép kinh điển chất cao như núi Tu Di, vì tôn trọng chánh pháp nên Phật không tiếc thân mạng, huống là ngôi vua, thành ấp, cung điện, vườn, rừng v.v...

Cùng thật hành bao nhiêu hạnh khó làm khác, nhấn đến ngôi dưới cây thành quả Bồ đề, thị hiện các thứ thần thông, khởi các sự biến hóa, hiện các thân Phật ở trong những chúng hội: hoặc ở trong chúng hội đạo tràng của các vị đại Bồ tát, hoặc ở trong đạo tràng của chúng hội Thanh Văn, Duyên Giác, hoặc ở trong đạo tràng của Chuyển Luân Vương, các vị Tiểu Vương cùng quyến thuộc, hoặc ở trong đạo tràng của chúng hội cư sĩ, trưởng giả, Bà la môn cùng Sát đế lợi, nhấn đến hoặc ở trong đạo tràng của chúng hội Thiên, Long, Bát Bộ, Nhơn, Phi Nhơn v.v... ở trong các hội như vậy, dùng tiếng viên mãn như đại lôi chấn, tùy theo căn tính của mỗi hạng mà giáo hóa cho chúng sanh đều được thành thực. Nhấn đến thị hiện nhập Niết Bàn. Cả thấy hạnh đức như thế tôi đều học tập theo. Như đức Thế Tôn Tỳ Lô Giá Na hiện nay, các Đức Phật Như Lai như vô số vi trần trong tất cả cõi Phật khắp hư không Pháp giới mười phương ba đời cũng như thế ấy, trong mỗi niệm tôi đều học tập theo. Như vậy cõi hư không cùng tận, cõi chúng sanh cùng tận, nghiệp chúng sanh cùng tận, phiền não chúng sanh cùng tận, sự tùy học của tôi đây vẫn không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, ba nghiệp thân, khẩu, ý không hề nhàm mỏi.

Lại này thiện nam tử! Nói “Hằng thuận chúng sanh” là như vậy:

Bao nhiêu chúng sanh sai khác trong tất cả cõi ở mười phương Pháp giới, hư không giới, chính là những loài noãn sanh, thai sanh, thấp sanh, hóa sanh, các loài nương nơi chất tứ đại mà sanh, có giống nương nơi hư không cùng cây cỏ mà sanh. Các giống sanh loại: các thứ sắc thân, các thứ hình trạng, các thứ tướng mạo, cái thứ thọ lượng, các thứ tộc loại, các thứ danh hiệu, các thứ tâm tánh, các thứ tri kiến, các thứ ăn uống, ở trong các thôn dinh, thành ấp, cung điện, nhấn đến tất cả Thiên, Long, Bát Bộ, Nhơn, Phi Nhơn v.v... loài không chân, loài hai chân, bốn chân, nhiều chân, loài có hình sắc, loài không hình sắc, loài có tâm tưởng, loài không tâm tưởng, loài

chẳng phải có tâm tướng, chẳng phải không tâm tướng. Các loài như vậy tôi đều tùy thuận tất cả mà thực hành các sự vâng thờ, cúng dường, như kính cha mẹ, như thờ bậc thầy, cùng A La Hán, nhứt đến như Đức Như Lai đồng nhau không khác. Trong các loài ấy, nếu có kẻ có bệnh thì tôi vì họ mà làm lương y, nếu ai bị lạc đường thì tôi vì họ mà chỉ cho con đường chánh, nơi đêm tối tôi vì họ mà làm ngọn đuốc sáng, người nghèo thiếu tôi làm cho được của báu. Bồ tát bình đẳng lợi ích cho chúng sanh như vậy.

Vì sao thế? Vì Bồ tát nếu có thể tùy thuận chúng sanh, thì chính là tùy thuận cúng dường các Đức Phật. Còn tôn trọng và thừa sự chúng sanh thì chính là tôn trọng và thừa sự các đức Như Lai. Nếu làm chúng sanh vui mừng thì chính là làm cho tất cả Như Lai vui mừng. Vì sao thế? Vì các Đức Như Lai dùng tâm đại từ bi mà làm thế. Nhơn nơi chúng sanh mà sanh lòng đại bi, nhơn nơi lòng Đại Bi mà phát tâm Bồ đề, nhơn nơi tâm Bồ đề mà thành bậc Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

Ví như giữa chốn sa mạc có cây thọ vương to lớn, nơi gốc cây ấy được nước rưới nhuần, thì cành lá hoa quả thấy đều sum suê tươi tốt.

Cây thọ vương Bồ đề ở chốn sa mạc sanh tử rộng lớn cũng như vậy: tất cả chúng sanh là gốc rễ, Bồ tát là hoa, Phật là quả. Dùng nước Đại Bi đượm nhuần gốc rễ chúng sanh thì có thể trở thành Bồ tát Trí huệ và kết thành quả Phật toàn giác.

Vì sao thế? Bởi các Bồ tát dùng nước Đại Bi làm lợi ích cho chúng sanh, thì có thể thành tựu quả Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Cho nên quả Bồ đề thuộc về chúng sanh, vì nếu không chúng sanh, tất cả Bồ tát trọn không thể thành đạo Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

Này thiện nam tử! Ông ở nơi nghĩa ấy nên hiểu như thế.

Bởi đối với chúng sanh mà tâm bình đẳng thì có thể sanh lòng Đại Bi đầy đủ hoàn toàn. Dùng tâm Đại Bi mà tùy thuận chúng sanh thì có thể thành tựu pháp cúng dường Như Lai, Bồ tát tùy thuận chúng sanh như thế ấy.

Cõi hư không cùng tận, cõi chúng sanh cùng tận, nghiệp chúng sanh cùng tận, phiền não chúng sanh cùng tận, sự tùy thuận chúng sanh của tôi vẫn không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, thân, khẩu, ý ba nghiệp không hề nhàm mỏi.

Lại này thiện nam tử! Nói “Hồi hướng khắp tất cả” là như vậy:

Từ sự lễ kính ban đầu nhấn đến tùy thuận có bao nhiêu công đức thấy đều đem hồi hướng cho tất cả chúng sanh khắp trong hư không Pháp giới. Nguyên cho tất cả chúng sanh thường được an lạc, không các bệnh khổ, muốn thực hành pháp ác thấy đều không thành còn tu nghiệp lành thì đều mau thành tựu. Đóng chặt cửa của tất cả ác thú, mở bày đường chánh Nhân, Thiên, Niết Bàn. Nếu các chúng sanh như vì trước kia chứa nhóm các nghiệp ác nên chiêu cảm tất cả quả rất khổ, tôi đều chịu thế cho, khiến chúng sanh đều được giải thoát rốt ráo thành tựu quả Vô thượng Bồ đề. Bồ tát tu hạnh hồi hướng như vậy. Cõi hư không cùng tận, cõi chúng sanh cùng tận, nghiệp chúng sanh cùng tận, phiền não chúng sanh cùng tận, sự hồi hướng của tôi đây vẫn không cùng tận, niệm niệm nối luôn không hở, ba nghiệp, thân, khẩu, ý không hề nhàm mỏi.

Này thiện nam tử! Ấy là mười điều nguyện lớn đầy đủ viên mãn của đại Bồ tát. Nếu các vị Bồ tát ở nơi mười điều nguyện lớn này mà tùy thuận tu hành, thì có thể tùy thuận đạo Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác, thì có thể trọn đủ các hạnh nguyện hải của ngài Phổ Hiền Bồ tát. Này thiện nam tử! Do có ấy ở nơi các nghĩa trên đây ông nên hiểu biết như vậy⁽¹⁾.

(1) Theo bản Việt dịch từ Hán văn của H.T Thích Trí Tịnh, Kinh Hoa Nghiêm phẩm Phổ Hiền Hạnh Nguyện.

LUẬN GIẢI TÂM KINH (PRAJNÀPARAMITÀ HRIDAYA SÛTRA)

DẪN NHẬP

Ở Trung Hoa, Phật giáo Hoa Nghiêm Tông cũng được gọi là Hiền Thủ Tông (Tông của ngài Hiền Thủ). Hiền Thủ là một pháp hiệu khác của Đại sư Pháp Tạng người thường được xem là Đại sư quan trọng nhất của tông phái này. Chính Pháp Tạng đã thiết lập vững chắc nền tảng cho Phật giáo Hoa Nghiêm Tông bằng nhiều tác phẩm phong phú của mình về giáo lý này. Tôi đã chọn ra hai trong các tác phẩm nổi tiếng của ngài để tham khảo ở đây. Tác phẩm đầu là Luận giải Tâm Kinh và thứ hai là tác phẩm nổi tiếng về con sư tử vàng.

Trong số rất nhiều các luận giải và bình luận khác nhau về Tâm Kinh, tác phẩm của Pháp Tạng không những nổi bật ở sự sáng tỏ và tuệ kiến sâu sắc của nó, mà còn là độc nhất vô song trong sự trình bày Bát Nhã ba la mật trong ánh sáng của viên cảnh viên dung. Chính qua tác phẩm này, chúng tôi nhận thấy một cây cầu nối giữa Bát Nhã ba la mật và Hoa Nghiêm được dựng lên bởi Pháp Tạng. Một sự hiểu biết sơ lược về luận giải này sẽ giúp cho việc đọc các tác phẩm quan trọng khác của Hoa Nghiêm như là Pháp Giới Quán và Kim Sư Tử Chương trở nên dễ dàng hơn.

Một trích đoạn từ Luận giải về Tâm Kinh⁽¹⁾ của Đại sư Pháp Tạng.

(1) Taisho 1712, trang 552-553. Sau khi xem xét cẩn thận. Tôi đã đi đến kết luận rằng không có lợi nếu dịch luận giải này theo nghĩa đen bởi vì kiểu viết tỉ mỉ câu nệ và cổ điển của nó. Một phiên dịch từng chữ có thể chỉ làm tối nghĩa vấn đề và làm mờ đi tư tưởng triết học mà tác giả đã cố gắng trình bày. Các phần ít quan trọng của luận giải do đó một số chỗ sẽ được dịch thoát.

MỞ ĐẦU

Bát Nhã ba la mật đa tâm kinh được trình bày theo năm điểm đáng chú ý: 1. Động cơ thuyết Kinh; 2. Xếp loại theo Kinh; 3. Giáo nghĩa và mục đích của Kinh; 4 Giải thích đề Kinh; 5 Luận giải chánh văn Kinh .

– *Điểm đáng chú ý thứ nhất:* Động cơ thuyết Kinh được thuyết vì một số lý do sau:

1. Bác những quan kiến ngoại đạo
2. Chuyển những người theo Tiểu thừa thành Đại thừa.
3. Hộ vệ Bồ tát sơ phát tâm thoát khỏi sự hiểu biết sai lầm về chân lý Tánh Không.
4. Đưa ra một sự hiểu biết đúng đắn về Nhị Đế và về giáo lý Trung Đạo.
5. Minh họa những công đức thù thắng của Phật quả, nhờ đó tăng trưởng lòng tin thanh tịnh cho con người.
6. Khuyến khích mọi người thực hành các công hạnh sâu rộng của Bồ tát.
7. Dẹp tan mọi chương ngại (triền cái).
8. Ban cho quả Bồ đề Niết bàn.
9. Truyền kinh này cho đời sau vì lợi ích chúng sanh.

– *Điểm đáng chú ý thứ hai:* Xếp loại Kinh.

Trong số Tam Tạng Kinh điển (Tripitakas).

[Sùtra (kinh) Sàstra (luận) và Vinaya (luật)] thì Kinh này thuộc Tạng Kinh. Trong hai Tạng [của Thanh Văn và của Bồ tát], thì nó thuộc về Tạng của Bồ tát. Trong Quyền giáo và Thật giáo nó thuộc về Thật giáo.

[*Bình:* Rất có ý nghĩa khi nhận thấy rõ ở đây rằng Pháp Tạng xem Tâm Kinh, một tác phẩm của Bát Nhã ba la mật, như là thuộc về giáo lý Tối Thượng hay Thật giáo (liễu nghĩa), chứ không thuộc công việc về Quyền giáo (bất liễu nghĩa; phương tiện giáo). Đây dường như là chứng cứ rõ ràng rằng ngài chủ

ýếu không phải là một triết gia có khuynh hướng Duy Tâm hay Duy Thức, vì các triết gia Duy Tâm hay Duy Thức thường xem giáo lý Duy Tâm là giáo lý tối cao duy nhất hay là Thật giáo. Từ chứng cứ này và chứng cứ khác – chẳng hạn vai trò vượt trội của thiền quán về Chơn Không trong Pháp Giới Quán – chúng ta có thể thấy rõ rằng Phật giáo Hoa Nghiêm Tông không hoàn toàn dựa trên giáo lý Duy Tâm như nó thường được tin tưởng là như vậy. Ngược lại, giáo lý Tánh Không dường như đóng một vai trò khá quan trọng trong sự hình thành triết học Hoa Nghiêm].

– *Điểm đáng chú ý thứ ba:* Giáo nghĩa và mục đích của Kinh.

[Ý nghĩa của giáo nghĩa và mục đích ở đây là gì?] Cái được trình bày bằng ngôn từ biểu thị cho giáo nghĩa và cái được theo đuổi (tìm hiểu) biểu thị cho mục đích. Nói chung, giáo nghĩa chính của ba Bát Nhã ba la mật; đó là Thực tướng Bát Nhã: thực tính (bản chất thật) hiển bày dưới sự quán chiếu [đối tượng sở quán]; Quán chiếu Bát Nhã; Trí huệ trực giác thù thắng [chủ thể năng quán]; Văn tự Bát Nhã; những giải thích về hai Bát Nhã trên bằng các biểu tượng (tượng)...

[*Bình:* Nhờ sự phân chia làm ba Bát Nhã ba la mật này, toàn thể vấn đề về Bát Nhã trở nên rõ ràng sáng tỏ. Trong việc nghiên cứu Bát Nhã ba la mật, trước tiên ta phải biết rằng tất cả những gì được nói trong các kinh Bát Nhã ba la mật đều không gì khác hơn là Văn tự Bát Nhã. Chức năng (dụng) của nó là trình bày hay giải thích hai đề tài: Thực Tướng hay Như Như Thực Tính hiển bày dưới sự quán chiếu và trí huệ trực giác hay là cái quán chiếu được Như Như Thực Tính. Cái trước ở đây gọi là Thực tướng Bát Nhã và cái sau gọi là Quán chiếu Bát Nhã. Phần lớn văn học Bát Nhã ba la mật bao hàm không gì ngoài hai đề tài này. Với ba đề mục này, ta có thể tránh được nhiều khái niệm sai lầm khác nhau phát sinh từ sự nghiên cứu giáo lý Bát Nhã ba la mật].

– *Điểm đáng chú ý thứ tư:* Giải thích đề Kinh. Từ ngữ Bát Nhã ba la mật (prajñāpāramitā) có nghĩa là [“Sự Hoàn hảo của Trí

Huệ” hoặc] “Đạt đến bờ bên kia bằng Trí Huệ” (Trí Huệ đáo bỉ ngạn) và từ ngữ Hridaya có nghĩa là “tâm”, “đại ý” hoặc “tinh túy”. Prajñāpāramitā Hridaya Sūtra do đó là một kinh giải thích tinh túy hay cốt tủy của chân lý Bát Nhã. Từ ngữ Prajñāpāramitā cũng có thể được diễn dịch theo một lối khác. Prajñā, Trí Huệ, biểu thị cái vốn là hiện thân của thực tướng; pāramitā đạt đến bờ bên kia (đáo bỉ ngạn) biểu thị sự tiếp cận hay sự đạt đến thực tướng (thực tại). [Đây là một đoạn dịch thoát và rút gọn].

– *Điểm đáng chú ý thứ năm*: Luận giải chánh văn của Kinh.

Chánh văn: Khi Quán Tự Tại Bồ Tát thực hành sâu xa Bát Nhã ba la mật da...

Luận giải: Bát Nhã ba la mật sâu xa biểu thị sự khác nhau giữa chân lý Bát Nhã được trực chứng bởi Đại Thừa và chân lý Bát Nhã được trực chứng bởi Tiểu Thừa. Chân lý Bát Nhã của Đại Thừa là Tánh Không của tất cả các pháp; còn chân lý Bát Nhã Tiểu Thừa giới hạn Tánh Không trong bản ngã mà thôi [hay pudgala: chúng sanh, linh hồn...]

Chánh văn: Ngài soi thấy năm uẩn đều là không; do vậy nên vượt qua khỏi hết thảy các khổ nạn.

Luận giải: Bởi vì do chứng ngộ được Tánh Không mà tất cả những khổ nạn được vượt qua, và chấm dứt sanh tử.

Chánh văn: Nay Xá Lợi Tử! Sắc chẳng khác với Không, Không chẳng khác với Sắc; sắc tức thị không, không tức thị sắc; thọ, tưởng, hành, thức cũng đều như vậy.

Luận giải: Để giải thích tỉ mỉ ý nghĩa của đoạn này, ta theo năm bước như sau: Thứ nhất, xóa tan nghi ngờ của những người ngoại cuộc: thứ hai, làm sáng tỏ giáo pháp; thứ ba, chỉ ra những cái cần phải được từ bỏ; thứ tư, xác định rõ những cái gì phải nên có; thứ năm, kết luận và tán thán diệu dụng thù thắng [của Bát Nhã ba la mật].

*Bước thứ nhất:***XÓA TAN NGHI NGỜ CỦA NHỮNG NGƯỜI NGOÀI**

Điều này lại có thể phân chia ra bốn đề mục I. Xóa tan nghi ngờ của những người theo Tiểu Thừa; II. Xóa tan nghi ngờ của những người theo Đại Thừa; III. Làm sáng tỏ ý nghĩa chính xác của chánh Kinh; IV. Giải thích chánh văn trong ánh sáng thiền quán.

I. Xóa tan các nghi ngờ của những người theo Tiểu Thừa

Xá Lợi Phất (Sàriputra) là một người ngoài, vì vậy mà đoạn Kinh này được thuyết cho ngài. Từ ngữ Sàriputra nghĩa đen là “con của chim đại bàng”. Sàri nghĩa là “chim đại bàng” – một tên riêng của mẹ ngài Xá Lợi Phất, người vốn cực kỳ thông minh, và trí tuệ của bà nhanh nhẹn như cặp mắt của con chim đại bàng. Ngài Xá Lợi Phất cũng nổi tiếng là có Trí Huệ đệ nhất [trong số các Đại đệ tử Tiểu Thừa]. Đây chính là lý do mà ngài được chọn là người nghe pháp. Sự nghi ngờ còn tồn tại trong tâm trí ngài [được giả định] là thế này:

Hỏi: Theo giáo pháp Tiểu Thừa của chúng tôi, thì những ai đã đạt được Hữu dư y Niết Bàn chỉ thấy sự hiện hữu tồn tại của các uẩn (Skandhas), mà không hề có sự hiện hữu tồn tại của một cái ngã hay một bản ngã cá nhân. Điều này có lẽ cũng nên được gọi là Vô Pháp (Tánh Không của các pháp). Nếu vậy thì có sự khác biệt nào giữa [Tánh Không của Đại Thừa và Tánh Không của Tiểu Thừa] mới được chứ?

Đáp: Giáo lý của ông về Tánh Không của ngũ uẩn nói rằng không có ngã hiện hữu tồn tại trong các uẩn, nhưng giáo lý đó không nói rằng các uẩn chính chúng cũng là không; vì vậy, các uẩn là khác với Tánh Không. Nhưng ở đây [Tánh Không của Bát Nhã ba la mật] tuyên bố rằng tất cả các uẩn đều là không nơi tự tính của chúng. Do đó, Tánh Không của Tiểu Thừa và Tánh Không của Đại Thừa là hoàn toàn khác nhau, và đó là lý do tại sao Kinh này lại nhấn mạnh ở điểm “sắc bất dị không”⁽¹⁾.

Hỏi: Theo Giáo lý Tiểu Thừa của chúng tôi, thì những ai đạt được Vô dư y Niết Bàn thì đã chấm dứt hết tất cả các sắc vật lý và các hoạt dụng tinh thần. Đối với những người ấy không có các sắc [và không có các thọ...]. Như thế, khi ấy có gì là khác biệt chứ?

Đáp: Giáo lý của ông nói rằng Tánh Không là một cái gì đó xuất hiện sau khi có sự diệt tận của các sắc, và giáo lý đó không nói rằng các sắc tự chúng là không. Nhưng ở đây, [Bát Nhã ba la mật] tuyên bố rằng sắc chính là Tánh Không, và điều này hoàn toàn khác biệt với Tánh Không của sự diệt tận các sắc.

Những nghi ngờ được đặt ra bởi những nhà Tiểu Thừa thì thường là thuộc về hai loại – đó là, một sự ngộ nhận Tánh Không như là Cái Không của sự không có, hoặc như là Cái Không của sự đoạn diệt.

II. Xóa tan các nghi ngờ của những người theo Đại Thừa

Bình luận này cũng có thể xóa tan những nghi ngờ của một số Bồ tát. Theo Luận Uất đa la tăng (Uttaratantra) thì có ba loại nghi ngờ có thể có trong tâm của một vị Bồ tát không hiểu rõ Tánh Không.

Một, vị ấy xem Tánh Không như là khác biệt với sắc [rūpa] và cho rằng Tánh Không hiện hữu tồn tại bên ngoài sắc. Giờ để điều chỉnh sự ngộ nhận này, Kinh này chỉ ra rằng các sắc vốn không khác với Tánh Không (sắc bất dị không).

Hai, vị ấy xem Tánh Không như là một cái gì phủ định hay phá hoại các sắc và thừa nhận Tánh Không như là sự hủy diệt. Để điều chỉnh sự ngộ nhận này, Kinh này chỉ ra rằng sắc chính là Tánh Không (sắc tức thị không) và rằng Tánh Không không phải [là một cái gì xuất hiện] sau khi có sự diệt tận các sắc.

◀ (1) Luận điểm này có lẽ là trực tiếp đối kháng lại với Nhứt Thiết hữu bộ (Sarvastivādin) và các tông phái Tiểu Thừa khác vốn tin vào sự hiện hữu tồn tại thực sự của tất cả các pháp, mặc dù họ chấp nhận Tánh Không của một cái Ngã hay linh hồn.

Ba, vị ấy xem Tánh Không như là một “vật” hay một “pháp” và xem nó theo một cách nào đó như là sự hiện hữu tồn tại [Hữu]. Để xóa tan nghi ngờ này, Kinh này đã chỉ ra rằng Tánh Không chính là sắc (không tức thị sắc) và loại trừ ý tưởng xem Tánh Không như là một Tánh Không [có hiện hữu tồn tại].

Khi ba sự nghi ngờ này được xóa tan, thì Tánh Không thật sự (Như Thật Không) sẽ hiển hiện.

III. Làm sáng tỏ ý nghĩa chính xác của chánh kinh

Khi sắc và Không được đặt đối diện nhau, thì ba nguyên lý sẽ trở nên hiển nhiên rõ ràng. Một, nguyên lý Mâu Thuẫn [Nguyên lý này được thấy trong chánh văn:] “Thế cho nên trong Tánh Không, không có sắc, [không có thọ, không có tưởng]...” [Đây là sự quán chiếu của] Tánh Không phủ nhận sắc. Vì vậy, nguyên lý này cũng ngụ ý rằng trong sắc không có Tánh Không. Theo cùng lý do, sắc cũng phải phủ định Tánh Không. Như vậy, nếu cả hai cùng hiện hữu tồn tại, thì một sự phủ định và tiêu hủy lẫn nhau sẽ do đó mà ra.

[Bình:] Lối tư duy Hữu ngã của con người, vốn là câu sanh (bẩm sinh) và lan tỏa khắp đã quy định con người luôn phải xem các hiện thể và phi hiện thể, sắc và không, và tất cả mọi thực thể đối đãi khác, như là cùng loại trừ lẫn nhau hay cùng phủ định lẫn nhau. Bao lâu mà con người vẫn còn đứng về phía bên Hữu ngã này của hàng rào, thì con người sẽ không tài nào thực sự suy nghĩ một cách phi đối tính được. Do đó, y sẽ không có khả năng hợp với tuệ kiến huyền bí như là “sắc tức thị không” và “không tức thị sắc”. Khi ta đối đầu với vấn đề Bất Nhị (phi-đối-tính) thì liền do đó một phản ánh của sự xung đột thuộc về đối tính sẽ luôn luôn nảy sinh. Mặc dù tính Viên Dung của Hoa Nghiêm là một cảnh giới của sự hợp nhất và hài hòa hợp điệu hoàn toàn (Viên thông Vô ngại) nhưng khi nó được nhìn ngó từ quan điểm Hữu ngã thì không tránh khỏi một hình ảnh xung đột sẽ xuất hiện. Mặc khác, tất cả mọi thực thể Hữu ngã đơn giản là không hề hiện hữu tồn tại khi được nhìn ngó từ quan điểm khác hay quan điểm siêu việt. Chân lý phi hiện

hữu tồn tại (phi hữu) này khi được diễn đạt bằng ngôn ngữ của chúng ta, thì được gọi là sự “phủ định” hay Nguyên Lý Mâu Thuẫn. Khi Quán Tự Tại Bồ tát hành thâm Bát Nhã ba la mật, thì Ngài thấy rằng tất cả ngũ ấm đều là không; chỉ sau khi có kinh nghiệm sâu xa về sự phủ định toàn triệt các thực thể (ngã) thì Ngài mới có thể tuyên bố cái giáo pháp rằng sắc tức thị không và không tức thị sắc. Theo quan điểm bản thể học thì không hề có sự phủ định sắc chất nào là cần thiết bởi vì các sắc tự nó là Tánh Không từ ngay lúc ban đầu rồi. Tuy vậy, theo quan điểm kinh nghiệm và cứu chuộc luận thì một sự phủ định toàn triệt tất cả mọi thực thể (ngã) là cần thiết để vượt qua cái rào cản này. Vì vậy ở đây chúng ta có cái gọi là Nguyên Lý Mâu Thuẫn này].

Hai, Nguyên lý bất Mâu Thuẫn hay Vô Ngại. Nguyên lý này nói rằng bởi vì các sắc là ảo tưởng và không có thực thể cho nên chúng không thể mâu thuẫn với hay ngăn ngại Tánh Không được. Cũng vậy, nếu Tánh Không là thật và xác thực thì nó ắt phải không mâu thuẫn với hay ngăn ngại các sắc ảo hóa. Nhưng nếu [một Tánh Không] mâu thuẫn với các sắc, thì nó không thể là gì khác hơn một Tánh Không của sự đoạn diệt [hay ngăn ngại]. Và lại, nếu một sắc mâu thuẫn với hay ngăn ngại Tánh Không, thì nó không thể là gì khác hơn một sắc có thực thể [Hữu ngã] mà không phải là một Sắc ảo hóa.

Ba, Nguyên Lý Cộng Tác. Điều này nói rằng nếu các sắc không phải hoàn toàn là không, [hoặc nếu các sắc có một mảy may tự thể (tự ngã) nào] thì chúng không bao giờ có thể được xem là ảo hóa cả. Chính bởi vì các sắc tự chúng là không nên sự hiện hữu tồn tại của các sắc mới có thể làm cho khả hữu được. Kinh Ma Ha Bát Nhã ba la mật nói:

Nếu các pháp không phải là không
Sẽ không có Đạo và các Quả.

Trung Luận cũng nói:
Bởi vì có nghĩa không
Tất cả pháp được thành.

Tánh Không chân thật (Chơn Không) phải nên được hiểu theo lối này. [Với lập luận trước] giờ chúng ta có thể suy ra bốn quan điểm về Chơn Không.

1. Quan điểm phủ định [Tánh Không] này và khẳng định [sắc] kia. Điều này được thấy trong câu “Không tức thị sắc”, vốn nhấn mạnh sự hiển bày của các sắc nhưng lại ẩn tàng Tánh Không; 2. Quan điểm phủ định [sắc] kia và khẳng định [Tánh Không] này. Điều này được thấy trong câu “sắc tức thị không” vốn nhấn mạnh sự kiệt tận của các sắc và sự hiện bày Tánh Không; 3. Quan điểm về sự cùng hiện hữu tồn tại (cộng tồn) của [Tánh Không] này và [sắc] kia. Tánh Không chân thật và sự vô phân biệt giữa cái hiển và cái ẩn. Khi chúng ta nói rằng các sắc không khác với Tánh Không, thì chúng ta ngụ ý rằng chúng là ảo hóa không thật. Theo nghĩa này ta nói Tánh Không không khác với sắc thì chúng ta làm rõ ý Chơn Không. Ở đây, Tánh Không thì hiển bày. Bởi vì [Tánh Không] này và [sắc] kia không ngăn ngại nhau, cho nên chúng có thể cùng hiện hữu tồn tại với nhau; 4. Quan điểm cùng hoại diệt lẫn nhau của [Tánh Không] này và [sắc] kia. Điều này có nghĩa rằng bởi vì các sắc và Tánh Không hoàn toàn đồng nhất nhau, cho nên [sự đồng nhất của] cả hai [Tánh Không] này và [sắc] kia đều hoàn toàn tiêu ma – một trạng thái siêu việt hết thảy mọi sự phân đôi.

Theo cùng lập luận trên, chúng ta cũng có thể thực hiện bốn nhận định từ quan điểm của các sắc: 1. Hiển bày [sắc] này và ẩn tàng [Tánh Không] kia; 2. Hiển bày [Tánh Không] này và ẩn tàng [sắc] kia; 3. Làm rõ sự cùng hiện hữu tồn tại của [Tánh Không] này và [sắc] kia; 4. Làm rõ sự cùng hoại diệt lẫn nhau của [Tánh Không] này và [sắc] kia. Vì thế, các sắc ảo hóa có thể hiện hữu tồn tại hoặc không hiện hữu tồn tại mà không hề có một chút ngăn ngại nhỏ nhiệm nào, và Tánh Không có thể hiển hay ẩn một cách hoàn toàn tự do vô ngại. Khi cả hai [sắc và Tánh Không] được hợp nhất thành một, thì đặc tính của trạng thái thù thắng này được nói là Viên thông Vô trụ.

[Bình:] Phần này là đỉnh cao của luận giải. Giải thích có tính Viên dung của Pháp Tạng về câu chính yếu của Tâm Kinh (“sắc

tức thị không” và “không tức thị sắc”) được trình bày một cách rõ ràng. Ngài đã lập luận rằng đặt sắc và Tánh Không đối diện nhau, thì ba nguyên lý sẽ trở nên rõ ràng và hiển nhiên: (1) Nguyên lý Mậu Thuần; (2) Nguyên lý Bất Mậu Thuần; (3) Nguyên lý Cộng Tác. Theo quan điểm Viên Dung, thì không nguyên lý nào trong ba nguyên lý này có thể bị loại trừ, bởi vì mỗi nguyên lý đóng một vai trò không thể thiếu được trong sự hình thành tính Viên Dung (Vô Ngại) vốn được mô tả bởi từ vựng Hoa Nghiêm như là Pháp giới Vô ngại, Viên thông Vô ngại, Cảnh giới Giải thoát Vô trụ v.v...

Bởi do vì lối tiếp cận Viên Dung này cho nên ý nghĩa của Chơn Không có thể được đưa vào ít nhất là bốn khung quy chiếu khác nhau: (1) phủ định (Tánh Không) này và khẳng định (sắc) kia; (2) phủ định (sắc) kia và khẳng định (Tánh Không) này; (3) sự cùng hiện hữu tồn tại của (Tánh Không) này và (sắc) kia; và (4) sự cùng hoại diệt lẫn nhau của (Tánh Không) này và (sắc) kia. Điều này là một tương đương chính xác với nguyên lý Vô Ngại của ẩn và hiển trong Thập huyền diệu. Trong ánh sáng của nguyên lý này, thì tất cả mọi tranh luận triết học đơn giản chỉ là những bất đồng ý kiến, đấu tranh mù quáng về vấn đề “ẩn (Tánh Không) này và hiển (sắc) kia” mà thôi!].

IV. Giải thích chánh văn trong ánh sáng của sự thiền định và quán tưởng [Samatha (chỉ) và vipasyanà (quán)]. Điều này có thể được bàn luận trong ba đề mục

Một, quán sát sắc là Tánh Không, như vậy sự thực hành thiền định [Samatha (chỉ) hay Dhyàna (tĩnh lự)] được kiến lập; hoặc quán sát Tánh Không là sắc, như vậy sự thực hành quán tưởng [vipasyanà] được kiến lập. Trong khi một thoáng chốc [ta thành lĩnh trực ngộ được sự vô phân biệt giữa Tánh Không và sắc] thì khi ấy đó là sự hành trì chỉ quán đồng thời (hay Định Huệ đồng đẳng) và chỉ có điều này mới có thể được xem là [sự hành trì] tối thượng.

Hai, khi ta thấy rằng sắc là Tánh Không, thì ta đã thành tựu được đại Trí Huệ, và ta sẽ không còn trụ trong sanh tử nữa. Khi

ta thấy rằng Tánh Không tức là sắc, thì ta đã đạt được tâm Đại Bi và sẽ không còn trụ trong Niết Bàn nữa. Bởi vì Sắc và Tánh Không, Trí Huệ và Từ Bi tất cả đều đã trở thành vô phân biệt cho nên ta có thể hành trì các công hạnh vô trụ trước.

Ba, Đại sư Trí Khải đã đề ra cái gọi là Nhất Tâm Tam Quán dựa vào kinh Anh Lạc. Đó là:

1. Quán sát bằng cách quy các pháp ảo hóa [Màyà] thành Tánh Không, ấy là: sắc tức thị Không.
2. Quán sát bằng cách biến Tánh Không thành các sắc ảo hóa [Màyà] ấy là: Không tức thị sắc.
3. Quán sát về tính đồng đẳng của Ảo hóa và Tánh Không; ấy là sắc và Tánh Không không khác nhau (sắc bất dị không, không bất dị sắc).

Giờ thì chúng ta hãy xem xét bước thứ hai trong năm bước đã được đề cập ở trên.

Bước thứ hai:

LÀM SÁNG TỔ GIÁO PHÁP

Chánh Văn: Nayá Xá Lợi Tử! Tướng Không của các pháp [vốn không sanh, không diệt, không nhớ, không sạch, không tăng, không giảm]...

Luận giải: Trong “Tướng Không của các Pháp” thì tất cả pháp ở đây có nghĩa là các uẩn khác nhau, còn chữ “tướng” [lakshana] có nghĩa là các tính chất hay đặc tính. Tánh Không theo cuốn luận *On the Distinction of the Middle and the Extremes* (Phân biệt Trung đạo và Biên kiến) ngụ ý rằng bản chất của Tánh Không chủ yếu là bất nhị (không có nhị nguyên đối tính) nghĩa là không có sự hiện hữu tồn tại của chủ và khách, năng và sở [dịch thoát và vấn tất].

Chánh văn: Không sanh, không diệt, không nhớ, không sạch, không tăng, không giảm...

Luận giải: Điều đáng nên ghi nhận ở đây là đoạn văn này bao gồm ba cặp (đối đãi) và sáu phủ định. Ba giải thích khác nhau về chúng được trình bày như sau:

1. Giải thích được trình bày trong ánh sáng của các Địa [Bhùmi] trong (Bồ Tát) Đạo

“Không sanh, không diệt”: điều này có nghĩa rằng trước khi đến Sơ Địa thì một chúng sanh thông thường phải trải qua tiến trình sanh tử và mãi trôi lăn trong vòng luân hồi vô tận. Đây là giai đoạn của sanh và tử hay giai đoạn của sanh và diệt. Nhưng Chơn Không thì vượt qua khỏi điều này, do đó, nó được nói là “không sanh, không diệt”.

“Không nhớ, không sạch”, điều này chỉ ra rằng các địa (tầng bậc) khác nhau trong Bồ tát Đạo được biểu thị bằng sự thanh tịnh (sạch) và nhiễm ô (nhớ). Đây là do các Bồ tát này đã đạt được một mức độ Giác ngộ nào đó nhưng chưa hoàn toàn dập tắt hết avidyas (vô minh) và triền cái⁽¹⁾. Đây là địa (tầng bậc) của thanh tịnh và nhiễm ô. Chơn Không thì vượt xa khỏi điều này; do đó nó được nói là “không nhớ, không sạch”.

“Không tăng, không giảm”, khi giai đoạn cuối của (Bồ tát) Đạo đã qua và Phật quả đã được thành tựu rồi, thì hết thảy vô minh và triền cái của vòng sanh tử trước kia chưa sạch bây giờ đã bị quét sạch. Đây gọi là “giảm hay không tăng”. Qua sự vun quén tâm linh hay tu hành, các công đức vô lượng trước kia chưa đạt được giờ đây chắc chắn đã đạt được. Đây gọi là “tăng hay bất giảm”. Nhưng Chơn Không thì vượt xa khỏi điều này; do đó, nó được gọi là “không tăng, không giảm”.

Hơn nữa, trong Phật Tánh Luận, tên của ba dạng Phật tánh được đưa ra.

Một, trước khi có sự Giác ngộ sơ khởi của Bồ tát Đạo (Sơ Địa) [Phật Tánh] được gọi là Phật Tánh bởi Tự thân nó, [hay là Phật Tánh Nội Tại].

(1) Xem và so sánh với Thập Địa Bồ Tát ở phần I.

Hai, [trong khoảng các địa Giác ngộ khác nhau của Bồ tát Đạo] nó được gọi là Phật Tánh Hiện Bày.

Ba, sau khi (hoàn tất) Bồ tát Đạo thì nó được gọi là Phật Tánh Viên Mãn Quả.

Thật ra thì chỉ có một Phật Tánh mà thôi, nhưng tùy theo các địa Giác ngộ của Bồ tát Đạo mà nó được phân chia thành ba ở đây. Do đó, cũng nên nhớ rằng Chơn Không [tự nó] không hề có phân chia nào cả, chỉ vì tiện lợi cho sự thông hiểu mà nó được phân chia ở đây tùy theo các địa (Giác ngộ) của Bồ tát Đạo.

II. Một giải thích dưới ánh sáng của Pháp [nghĩa là khía cạnh tuyệt đối hay siêu việt của Tánh Không]

Mặc dù Chơn Không vốn đồng nhất với các sắc v.v... và các sắc được hình thành qua pháp duyên khởi, nhưng Chơn Không chưa từng được tạo tác ra bao giờ. [Điều này có nghĩa rằng nó chưa bao giờ xuất hiện]. Cũng thế, các sắc bị diệt qua pháp duyên khởi, nhưng Chơn Không chưa từng bị diệt bao giờ. Nó không như uế khi ở trong vòng sanh tử, nó cũng không trong sạch khi tất cả các triền cái đều bị quét sạch; nó cũng không giảm và cũng không tăng khi nó ở trong tham ái hay ở ngoài tham ái. Bởi vì tất cả các điều này – sanh hay diệt, giảm hay tăng... – đều là các tướng trạng của pháp hữu vi [samkrta dharmas]. Chỉ bằng cách phủ định tất cả chúng thì Tướng Không chân thật (tướng của Chơn Không) mới được hiển lộ. Đây là những gì “Tướng Không” muốn nói trong Tâm Kinh...

PHÁP GIỚI QUÁN

DẪN NHẬP

Một tiểu phẩm quan trọng và chính yếu bậc nhất trong văn học của triết học Hoa Nghiêm không còn nghi ngờ gì nữa chính là Pháp Giới Quán của Pháp Thuận. Các tư tưởng phôi thai và lối tiếp cận đặc thù của triết học Hoa Nghiêm có thể thấy rõ ràng trong tiểu luận này. Bốn Đại sư nổi tiếng sau Pháp Thuận – Trí Nghiễm, Pháp Tạng, Trừng Quán và Tông Mật – tất cả có được cảm hứng đều từ tiểu luận này và sáng tác các tác phẩm của mình dựa theo các nguyên lý và lập luận đã được thiết lập ra ở trong tiểu luận này. Về phần triết học, thiên luận này rõ ràng là tiểu phẩm quan trọng bậc nhất của một triết học về tính Viên dung Hàm nhiếp của Sự Sự Vô Ngại. Điều này được thực hiện bằng cách soạn thảo tỉ mỉ liên tiếp ba phép quán sát triết học.

1. Tham quán Chơn Không.
2. Tham quán Lý Sự Vô Ngại.
3. Tham quán Tính Viên Dung Hàm Nhiếp.

Từ chuỗi phối hợp liên tiếp và sự phát triển của ba pháp Tham quán này, chúng ta có thể thấy rõ ràng nền tảng của triết học Hoa Nghiêm là Triết học Tánh Không hơn là Triết học Duy Tâm như thường được tin tưởng.

Độc giả của bài tiểu luận này có thể thắc mắc tại sao tác giả, thay vì nói một cách giản dị và dễ hiểu, đã lại muốn diễn đạt ý tưởng của mình theo một lối thâm thúy khó hiểu. Chẳng hạn trong Tham quán Chơn Không, câu “sắc không phải là không bởi vì nó là không” được lặp lại ba lần, mặc dù mỗi lần diễn đạt một ý tưởng khác nhau. Lý do cho tính chất mơ hồ như thế có thể là vì tác phẩm này không phải được dự định nhằm đáp ứng như là một luận thuyết triết học chính thức mà như là một sách chỉ nam Tham Thiền. Do đó, nó được viết theo kiểu hàm súc và diễn đạt vắn tắt của Tâm Kinh, dựa trên niềm tin rằng chỉ theo cách này thì sự dồi dào ý nghĩa chứa đựng trong những

câu phát biểu mạnh mẽ súc tích như là “sắc tức thị không, không tức thị sắc” mới có thể được hiểu rõ đầy đủ.

Các lập luận của Pháp Thuận có lẽ đã đơn giản hơn và tác phẩm của ngài có lẽ đã dễ đọc hơn nếu như ngài không bị ám ảnh bởi “tính cát tường (auspiciousness)” của con số mười. Đức tin của ngài vào ý nghĩa của con số này đã khiến ngài theo một lối tiếp cận có tính khiên cưỡng phân chia mọi luận giải thành mười hạng loại. Tính chất giả tạo này thực là bất như ý, và có lẽ là nhược điểm duy nhất mà chúng ta có thể thấy trong tác phẩm nổi tiếng này. Sự lặp lại cùng những lập luận hay những lập luận giống nhau, mà độc giả chắc chắn sẽ phát hiện trong thiên luận này, có thể được giải thích một lần nữa bởi sự kiện rằng đây là một sổ tay Tham Thiền mà chức năng chính yếu của nó là cung cấp lời hướng dẫn cho các pháp quán thích hợp. Theo quan điểm này, thì các nhận định lặp đi lặp lại và tương tự không những có ích mà còn thậm chí là cần thiết nữa.

Bởi vì Tham quán Lý Sự Vô Ngại đã được giải thích trước đây trong tiết Triết học Viên Dung Vô Ngại trong phần hai rồi, cho nên ở đây không bình luận thêm nữa. Các bình luận được giữ ở mức độ ít nhất để giữ nguyên mạch văn và hương vị đặc biệt của chính văn. Nếu thích, độc giả có thể bỏ qua phần này và đọc pháp tham quán kế tiếp: Tham quán về Tính Viên Dung Hàm Nhiếp (trang 394).

PHÁP GIỚI QUÁN CỦA ĐẠI SƯ PHÁP THUẬN

Thiền quán sát thấy: Thực hành kiến chiếu đại Pháp Giới trong cảnh giới Phật vô biên bao gồm ba chi tham quán: Tham quán Chơn Không, Tham quán Lý Sự Vô Ngại, Tham quán Tính Viên Dung Hàm Nhiếp.

I. Tham quán chơn không

Thiền quán sát thấy: Để làm sáng tỏ đề tài đầu tiên này, Tham quán Chơn Không, bốn pháp quán sát trong mười nguyên lý phải được xem xét. Bốn pháp quán sát là: quán sát quy sắc về

Tánh Không; quán sát sự đồng nhất Tánh Không với sắc; quán sát sự Vô Ngại của sắc và Tánh Không; quán sát sự tiêu dung tuyệt đối và sự Vô Chấp.

A. Quán sát quy tắc về Tánh Không

Thiền quán sát thấy⁽¹⁾. Để giải thích mục đầu tiên quán sát quy sắc về Tánh Không, bốn lý lẽ được trình bày như sau:

1. Sắc không phải là không bởi vì nó là không. Điều này có nghĩa là gì?⁽²⁾ Nó có nghĩa rằng nói sắc không phải là Không là nhấn mạnh sự kiện rằng sắc không phải là cái không của sự đoạn diệt, mà là một cái không chân thật trong toàn bộ bản thể của nó.
2. Sắc không phải là không bởi vì nó là không. Điều này có nghĩa là gì? Nó có nghĩa rằng bởi vì không phải màu vàng cũng không phải màu xanh chính xác là nguyên lý của Tánh Không, cho nên chúng ta nói rằng sắc không phải là không. Vả lại, [từ cái nhìn của Chân lý siêu việt (Chân đế)] thì màu vàng hay màu xanh không hề có thực thể – chúng không là gì cả mà chỉ là Tánh Không, do đó chúng ta [lại] nói rằng chúng là Tánh Không. [Mặt khác, ta cũng nên ghi nhận] rằng Tánh Không của màu vàng và màu xanh thì khác biệt với chính màu vàng và màu xanh; do đó chúng ta nói rằng chúng không chính xác là Tánh Không.
3. Sắc không phải là không bởi vì nó là không. Điều này có nghĩa là gì? Nó có nghĩa rằng bởi vì không hề có sắc nào có thể được tìm thấy dấu vết trong Tánh Không [tuyệt đối] cho nên chúng ta nói rằng nó không phải là không. [Tuy thế, từ cái nhìn rằng] sắc được quy về Tánh Không, cho nên chúng ta nói rằng nó là không. Khi sắc được quy

(1) Ở đầu mỗi đoạn trong chánh văn có câu: "Thiền quán sát thấy" (the Meditation observes: quán duyệt) vốn không những không cần thiết mà còn làm rối thêm. Do đó, nó sẽ được xóa trong bản dịch từ đây về sau.

(2) Theo nghĩa đen câu này là "Tại sao?" hoặc "các lý do là gì?" nhưng theo ngữ cảnh thì nên dịch "Điều này có nghĩa là gì?" như trên.

về Tánh Không, thì không có sắc nào sẽ hiện hữu tồn tại trong Tánh Không cả; [trong điều kiện này] đơn giản là sẽ vô nghĩa khi nói về sự đồng nhất hay khác biệt của sắc và Tánh Không. Đó là lý do tại sao chúng ta nói ở đây rằng bởi vì sắc là không [khi nó được quy về Tánh Không], cho nên sắc không phải là không - [bởi vì không có sự tương tức hay đồng nhất nhau nào đó có thể khả hữu được trong trường hợp này].

Bình: Trường Quán bình luận về những lý lẽ trên⁽¹⁾:

Bởi vì không hề có sắc trong Tánh Không [tuyệt đối] cho nên sắc không thể tự nó là Tánh Không, tuy vậy ngoài sắc ra không hề có chân lý nào khác. Vì thế, Tánh Không không thể rời ngoài sắc được. Do đó, Chơn Không không phải đồng nhất mà cũng không phải khác biệt với sắc... Nhưng có những người ưa thích ý tưởng rằng Tánh Không hiện hữu tồn tại bên ngoài sắc và thực chất vốn khác biệt với sắc... Vì thế, điều cần được chỉ ra ở đây là không hề có dấu vết gì của sắc hiện hữu tồn tại trong [Chơn] Không cả, thì làm sao có thể có một Tánh Không hiện hữu tồn tại diện đối diện với sắc cho được? Và lại, khi sắc được quy [về Tánh Không] thì không có thực thể nào được thấy cả, do đó chúng ta nói rằng nó là không. Như vậy làm sao có thể hình dung ra một Tánh Không hiện hữu tồn tại ngoài sắc [để tạo thành một cặp đối đãi] mới được chứ? Đây là lý do tại sao các bậc cổ đức đã nói:

Khi Sắc đã biến đi.

Không có Không còn lại.

Tánh Không không rìa mép

Và mãi luôn Vô trụ.

4. Sắc là không. Tại sao? Bởi vì không vì bất kỳ lý do nào sắc lại khác biệt với Chơn Không. Bởi vì tất cả sắc vốn không có thực thể [hay Ngã tính] cho nên tất cả chúng

(1) Taisho 1883 trang 673.

đều là không. Nếu sắc [rùpa] là không thì tất cả các pháp khác cũng đều là không. Hãy quán tưởng điều này.

B. Quán sát sự đồng nhất của Tánh Không với sắc

Bây giờ để giải thích phép quán sát thứ hai trong bốn phép quán sát, quán sát sự đồng nhất của Tánh Không với sắc. Điều này lại có bốn đề mục.

1. Tánh Không không phải là sắc bởi vì Tánh Không tức là sắc. Điều này có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là cái không của sự đoạn diệt không phải là sắc, do đó chúng ta nói rằng [Tánh Không] không phải là sắc. Tuy nhiên, Chơn Không không bằng cách nào lại khác biệt với sắc; do đó chúng ta nói rằng Tánh Không tức là sắc vậy. Bởi vì Chơn Không vốn đồng nhất với sắc, cho nên cái không của sự đoạn diệt không thể đồng nhất với sắc được.
2. Tánh Không không phải là sắc bởi vì Tánh Không tức là sắc. Điều này có nghĩa là gì? Nó có nghĩa rằng [theo một quan điểm nào đó] bởi vì nguyên lý của Tánh Không như thế không phải chính là màu xanh hay màu vàng, cho nên chúng ta nói rằng Tánh Không không phải là sắc. Tuy thế, Chơn Không [Tánh Không chân thật] của không-màu-xanh và không-màu-vàng thì không bằng cách nào lại khác với màu xanh và màu vàng được; do đó chúng ta nói Tánh Không tức là sắc. Tóm lại, chúng ta hoặc tuyên bố rằng Tánh Không tức là sắc, hoặc không phải là sắc dựa trên cơ sở của việc nó không khác với hoặc không đồng nhất với màu xanh và màu vàng.
3. Tánh Không không phải là sắc bởi vì Tánh Không tức là sắc. Điều này có nghĩa là gì? Điều này có nghĩa rằng Tánh Không không phải là cái năng tác động [năng] mà là cái bị tác động [sở]. Theo nghĩa này chúng ta nói rằng Tánh Không không phải là sắc. [Tuy nhiên theo quan điểm rằng] Tánh Không ắt phải hoạt dụng [như là một mảnh đất mà trên đó] sắc tác động lên [và như thế, sắc và Tánh

Không vốn luôn cộng tồn (cùng hiện hữu tồn tại) và tương tức (cùng đồng nhất nhau)] chúng ta nói rằng Tánh Không tức là sắc. Nói một cách khác, Tánh Không không phải là sắc bởi vì nó là đối tượng [sở] khi được nhìn ngó như là một chức năng. Điều này là lý do tại sao chúng ta nói rằng bởi vì Tánh Không không phải là sắc, do đó Tánh Không tức là sắc vậy.

Bình: Dù tới chừng mực nào đi nữa nếu Tánh Không không có hết thảy các thuộc tính, thì nó không thể được cho là đồng nhất với sắc hay vật chất. Tánh Không tự nó không thể tác động, tuy thế nó có thể dùng như là nền tảng chung để trên đó tất cả sắc hay vật chất tác động lên. Theo cái nghĩa thụ động này, thì Tánh Không có thể chỉ được xem là một lãnh địa trung tính được tác động lên (sở) mà không phải là chủ thể hay tác nhân (năng). Đây là lý do tại sao Tánh Không (như là sở) không thể được xem như là sắc (vốn là năng). Mặt khác bởi vì Tánh Không ắt phải hoạt dụng như là một lãnh địa mà trên đó tất cả sắc sẽ tác động lên, cho nên nó không những là không thể tách biệt khỏi các sắc mà bởi do vì duyên khởi, nó còn đồng nhất với tất cả nữa. Kết luận này được suy ra từ lập luận của giáo lý Tánh Không nền tảng: Sắc/Không = Duyên khởi = Như Huyền (Mày) = Chơn Không.

4. Tánh Không tức là sắc. Tại sao vậy? Bởi vì Tánh Không không bằng cách nào lại khác biệt với sắc, và chân lý vô ngã của các pháp [dharma] (pháp vô ngã) này không phải là đoạn diệt; do đó, chúng ta nói rằng Tánh Không tức là sắc vậy. Nếu sắc/Tánh Không là như vậy, thì tất cả các pháp khác cũng phải nên là như vậy. Hãy quán tưởng điều này.

C. Quán sát sự Vô Ngại của sắc và Tánh Không

Giờ là phép quán sát thứ ba về sự Vô Ngại của sắc và Tánh Không. Toàn thể của sắc không khác với Tánh Không – đó thật sự là Tánh Không không còn sắc. Nếu không thủ tiêu sắc như

thế, thì Tánh Không sẽ hiển hiện. Tánh Không tự nó vốn không khác với sắc – đó thật sự là sắc không còn Tánh Không. Mặt khác, sắc và Tánh Không chính xác là đồng nhất nhau, nhưng Tánh Không không vì sự kiện này mà tự ẩn tàng mình không hiển hiện. Do đó, khi một Bồ tát quan sát sắc, thì ngài thấy Tánh Không; và khi ngài quan sát Tánh Không, thì ngài thấy sắc. Đây là Pháp Cứu Chuộc (giải thoát) vốn không có chút cản trở hay ngăn ngại nhỏ nhiệm nào.

Hãy quán tưởng điều này và ta sẽ thấu suốt.

Bình: Tông Mật luận giải về đoạn này⁽¹⁾

Mặc dù thuật ngữ Sắc Không được dùng ở đây, nhưng dụng ý ban đầu của tác giả là [nhấn mạnh ở điểm] quy các sắc về Tánh Không. Bởi vì tất cả sắc không hề có một chút thực thể nào, cho nên cả hai hình dáng và tên gọi của chúng đều là ảo tưởng. Sự thực hành thiền quán này nên được tập trung theo hướng này. Điều này được thấy ở câu thứ nhất và thứ hai trong chánh văn nơi đó sắc được dùng như là chủ thể: "... đó thực sự là Tánh Không không còn sắc. Nếu không thủ tiêu sắc như thế, thì Tánh Không sẽ hiển hiện". Nhưng trong câu kế tiếp nơi đó Tánh Không được dùng như là chủ thể, không có một tuyên bố tương tự rằng sắc sẽ hiển hiện. Thay vì vậy, sự xác quyết lại là "mặc dù sắc và Tánh Không chính xác là đồng nhất nhau, nhưng Tánh Không không vì sự kiện này mà tự ẩn tàng mình không hiển hiện. Do đó, sự tập trung của phép Thiền quán này là sự tập trung vào Chơn Không. Điều này không thể được gọi là "Tham quán Chơn Không và Ảo sắc".

D. Quán sát sự tiêu dung tuyệt đối và sự vô chấp

Bây giờ đến pháp quán thứ tư cũng là phép quán sát cuối cùng, phép quán sát sự tiêu dung tuyệt đối và sự vô chấp. Dưới sự quán sát đúng đắn, Chơn Không không thể được nói là đồng nhất với hay khác biệt với sắc. Nó cũng không thể được nói là đồng nhất với hay khác biệt với Không. Không một điều nào

(1) Taisho 1884 trang 686.

được chấp nhận ở đây, sự không chấp nhận này cũng không được chấp nhận, ngay cả chính lời tuyên bố này cũng không được chấp nhận. Sự phủ định tuyệt đối này và sự vô chấp [của cái siêu việt] thì siêu quá ngôn từ và nhận thức. Đó là một “cảnh giới của kinh nghiệm và hiện chứng”. Tại sao thế? Bởi vì nếu bất kỳ ý tưởng hay ý nghĩa nào mà sanh khởi lên, thì chúng có thể làm xáo trộn Pháp Tánh và do vậy sẽ lầm đường lạc lối.

Bình: Đây quả là một mô tả rất hay về Tánh Không tuyệt đối (Tất Cánh Không). Ở đây, chúng ta dường như đang đọc một đoạn văn diễn hình của một quyển sách Thiền.

Xem lại bốn phép quán sát này, ta nhận thấy rằng hai phép đầu, cùng với tám lập luận của chúng, tất cả đều được trình bày để giải tán các ý tưởng sai lầm và để hiển bày chánh kiến. Phép quán sát thứ ba (nghĩa là, phép quán sát sự Vô Ngại của sắc và Tánh Không) được trình bày để chấm dứt chính cái chánh kiến này ngõ hầu đi vào hành trì thực sự, và phép quán sát thứ tư được trình bày để thành tựu chứng ngộ do pháp thực tập hành trì. Cơ sở hợp lý phía sau của chuỗi liên tiếp này là nếu một chánh kiến không được kiến lập trước tiên, thì sẽ không có cách nào cho ta theo đuổi sự hành trì. Mặt khác, nếu ta không biết rằng sự hành trì này siêu quá kiến giải có tính khái niệm thì ta không thể đạt được một chánh kiến chân thật. Vả lại, nếu ta trụ chấp vào cái thấy biết (kiến giải) mà không buông xả nó, thì ta có thể sẽ không bao giờ đi vào sự thực hành hay hành trì đúng đắn được. Tóm lại, hành trì có thể chỉ bắt đầu với kiến giải và kiến giải sẽ chấm dứt khi sự hành trì thực sự bắt đầu (hành khởi giải tuyệt).

Tông Mật luận giải về điều này⁽¹⁾

Bằng cách hành trì bốn phép quán sát này, thì có thể tránh được bốn sự sai sót.

Phép quán sát đầu tiên quy tất cả pháp về Tánh Không [có thể] giải thoát [chúng ta] khỏi sự sai sót của sự tăng dần thêm. Điều đó muốn nói, khi tất cả sắc được quy về Tánh Không, thì

(1) Taisho 1884, trang 687.

không hề có khả tính tạo ra bất kỳ một phần thêm thắt nào không cần thiết hay bắt nguồn ở bên ngoài nào vào Thực tại vốn tự đầy đủ rồi.

Phép quán sát thứ hai đồng nhất Tánh Không với sắc [có thể] giải thoát [chúng ta] khỏi các sai sót của cả hai tăng thêm và giảm đi [Điều đó muốn nói rằng khi sắc và Tánh Không được nhìn ngó như là một, thì sự hợp nhất của Màya-Sùnyatà (Như Huyền-Tánh Không) sẽ được chứng ngộ mà điều đó vốn vượt qua những cực đoan của hiện thể (hữu) và phi hiện thể (phi hữu), và còn bao gồm cả hai nữa].

Phép quán sát thứ ba sự Vô Ngại của sắc và Tánh Không nhấn mạnh sự phủ định của cả hiện thể và phi hiện thể, do vậy nó [có thể] giải thoát [chúng ta] khỏi sự sai sót chỉ toàn đùa giỡn trên chữ nghĩa (hí luận) mà thôi.

Trong phép quán thứ tư về sự Tiêu dung tuyệt đối và sự vô chấp thì ngay cả khái niệm về sự hợp nhất của cả hai sắc và Tánh Không cũng bị phủ định, do vậy nó có thể giải thoát [chúng ta] khỏi sự sai sót đối với tất cả mọi mâu thuẫn.

Khi tránh khỏi được bốn sai sót này, thì một trăm sự thiếu sót và sai lầm sẽ [tự động] tan biến. Đây quả thực là cốt tủy của tám khế kinh thuộc các kinh điển Bát Nhã ba la mật và là tuyệt đích của tất cả giáo pháp Đại Thừa.

II. Tham quán lý sự vô ngại (Noumenon và phenomenon)

Mười nguyên lý được đặt ra ở đây để làm sáng tỏ cả sự hợp nhất và tiêu dung của Lý và Sự, sự cộng tồn (cùng hiện hữu tồn tại) và sự dứt diệt, sự cộng tác và sự mâu thuẫn.

Bình: Trường Quán luận giải về điều này⁽¹⁾:

Trong phép Tham quán trước, về Tánh Không và tất cả các sắc, thì Tánh Không biểu trưng cho Lý và sắc biểu trưng cho Sự. Tại sao lúc ấy nó không được gọi là Tham quán Lý Sự Vô Ngại chứ? Có bốn lý do cho việc này.

(1) Taisho 1883, trang 676.

Thứ nhất, trong phép Tham quán trước, mặc dù sự kiện sắc hay Sự được giải quyết, nhưng sự nhấn mạnh lại nhằm vào việc kiến lập nguyên lý [Lý] của Tánh Không, và sự Vô Ngại của sắc và Tánh Không. Do đó, nó [chủ yếu] là một phép Tham quán về Chơn Không.

Thứ hai, Trong phép Tham quán trước, khía cạnh Tánh Không được giải thích nhưng khía cạnh [hữu] sinh động thù thắng của Như Như Thực Tính (Tathatà) chưa được bàn luận đến.

Thứ ba, [phép Tham quán] về sự Tiêu dung [tuyệt đối] và sự vô chấp đã phủ định cả Sự lẫn Lý.

Thứ tư, phép Tham quán trước không hiển bày cảnh giới Vô Ngại vốn chứng tỏ hành động phi hành động (hành vô hành) và sắc phi sắc, tất cả các Sự và các Lý đồng thời hiển bày trước mắt mà không hề có các trở ngại nào, một cảnh giới hợp nhất của tất cả mọi đối tính nhị nguyên.

Bởi do bốn lý do này cho nên phép Tham quán trước không thể được gọi là phép Tham quán sự Vô Ngại của Lý và Sự.

Mười nguyên lý được đưa ra ở đây để hợp nhất Sự và Lý thành một [toàn thể bất khả phân]. Giống như một lò luyện kim lớn có thể nấu chảy tất cả kim loại và biến chúng thành các hình dáng của những hình ảnh khác nhau, Lý cũng có thể tiêu dung hết tất cả các Sự. Sự hợp nhất hài hòa của Lý và Sự sẽ làm khơi mở một cặp bất nhị (không có đối đãi). Tất cả mười nguyên lý được đề ra ở đây có dụng ý làm sáng tỏ nguyên lý Vô Ngại này...

Sự cộng tồn của Lý và Sự được làm sáng tỏ ở các nguyên lý chín và mười, bởi vì chúng xác quyết sự kiện rằng Lý chân thật không phải là Sự, và Sự không phải là Lý. Ở đây cả Lý lẫn Sự đều vẫn duy trì sự hiện hữu tồn tại [độc lập của chúng].

Sự dứt diệt của Lý và Sự được làm sáng tỏ bởi các nguyên lý bảy và tám. Cả hai nguyên lý này đều xác quyết rằng Sự tức là Lý và Lý tức là Sự. Sự xóa sạch bản ngã để hợp nhất với

những pháp khác này đã đồng thời tiêu dung hết thấy cả Lý lẫn Sự.

Sự mâu thuẫn giữa Lý và Sự được làm sáng tỏ bởi các nguyên lý ba và bốn. Ở đây chúng ta thấy chính do vì dựa vào Lý mà tất cả các Sự được kiến lập. Điều này nhấn mạnh sự kiện rằng Lý cung cấp cho hay cộng tác với Sự. Mặt khác, Sự có thể phản ánh hay làm cho thấy rõ Lý, điều này là bằng chứng cho thấy rằng Sự cũng cộng tác với Lý. Hai phép quán sát này thực sự đã hàm chứa đại ý của cả mười nguyên lý. Giáo lý Lý Sự Vô Ngại do đó đã được kiến lập.

1. Nguyên lý Lý [phải] hàm dung Sự

Lý, quy luật dàn trải mọi nơi, không hề có các biên giới hay giới hạn, nhưng Sự, các đối tượng được hàm dung [bởi Lý], thì có các biên giới và giới hạn. Trong mỗi và mọi Sự, Lý trùm suốt tất cả không hề bỏ quên hay thiếu sót. Tại sao thế? Bởi vì chân lý của Lý vốn là bất khả phân, cho nên mỗi và mọi vi trần đều thấm hút và hàm dung chân lý vô biên của Lý một cách hoàn toàn và tuyệt hảo.

2. Nguyên lý Sự [phải] hàm dung Lý

Sự, sự vật [hay biến cố] hay hàm dung, vốn có các biên giới và giới hạn, và Lý, chân lý được hàm dung [bởi các Sự], thì không hề có các biên giới hay giới hạn. Tuy vậy, Sự giới hạn này lại hoàn toàn đồng nhất, chứ không phải đồng nhất một phần, với Lý. Tại sao vậy? Bởi vì Sự không hề có thực thể. Nó thì giống hệt Lý. Do đó, một vi trần có thể hàm dung toàn thể vũ trụ mà không hề gây ra một sự hư hoại nhỏ nhiệm nào cho chính nó. Nếu một vi trần đã vậy, thì tất cả các pháp khác cũng phải như vậy. Hãy quán tưởng điều này.

Nguyên lý hàm dung tất cả này vốn siêu quá [sự hiểu biết của] tâm trí bình thường và rất khó thấu hiểu. Nó không thể được miêu tả [thích hợp] bằng phương tiện của bất kỳ phép ẩn dụ nào trên thế gian này. [Nhưng hiện giờ bị buộc phải minh họa đề tài, cho nên phép ẩn dụ sau đây được sử dụng].

Toàn thể biển cả được [hiển hiện] trong một ngọn sóng, tuy vậy biển cả vẫn không thu nhỏ lại. Một ngọn sóng nhỏ hàm dung đại hải mà ngọn sóng vẫn không hề nổi rộng ra. Mặc dù biển cả đồng thời tự trải rộng khắp tất cả các ngọn sóng, nhưng nó không vì sự kiện này mà tự biến chính nó thành nhiều dạng khác nhau, nhưng chúng không phải là một. Khi đại hải hàm dung một ngọn sóng, thì không có gì trở ngại không cho nó hàm dung hết thấy mọi ngọn sóng khác với toàn thân của nó. Khi một ngọn sóng bao hàm đại hải thì tất cả các ngọn sóng khác cũng bao hàm đại hải trong trạng thái nguyên vẹn của nó. Không hề có sự ngăn ngại nào cả giữa chúng với nhau. Hãy quán tưởng điều này.

[Vào lúc này] ta có thể đặt ra câu hỏi [sau]: “Nếu Lý bao hàm một vi trần với toàn thân của nó thì tại sao nó lại không nhỏ chứ? Nếu Lý không tự nhỏ lại đến cùng cỡ như vi trần thì làm thế nào ta có thể nói rằng toàn thân của nó bao hàm vi trần đó được chứ? Hơn nữa, khi một vi trần hàm chứa tính thể của Lý, thì tại sao nó không rộng chứ? Nếu vi trần không ngang bằng với Lý và như vậy sẽ trở nên to lớn và mệnh mông, thì làm thế nào nó có thể bao hàm tính thể của Lý được chứ? Lập luận này thật là tự mâu thuẫn và không hợp lý”.

Trả lời: Đặt Lý và Sự diện đối diện với nhau, thì chúng không giống nhau mà cũng không khác nhau, như thế [cái này] có thể hoàn toàn bao hàm [cái kia], tuy vậy vẫn không làm hư hoại các vị thể hay trật tự riêng của chúng.

Thứ nhất, nhìn Sự từ vị thể của Lý, thì bốn nguyên lý có thể được tìm thấy: a) Bởi vì thực tính của Lý không khác với Sự, cho nên toàn thể của nó vốn an trụ trong mỗi Sự; b) Bởi vì thực tính của Lý và Sự không giống nhau, cho nên nguyên lý của Lý luôn luôn trải rộng đến vô cùng; c) Bởi vì tính không-giống-nhau (bất đồng) cũng chính là tính không-khác-nhau (bất dị), cho nên Lý bao la vô hạn mới hoàn toàn có thể được hàm chứa trong một vi trần; d) Bởi vì tính không khác nhau (bất dị) cũng chính là tính không

giống nhau (bất đồng) cho nên Lý của một vi trần sẽ là bao la vô hạn và không hề có sự phân chia.

Thứ hai, nhìn Lý vị thể của Sự, thì bốn nguyên lý cũng được tìm thấy: a). Bởi vì Sự và Lý không khác nhau, cho nên một vi trần có thể hàm chứa trọn vẹn tính thể của Lý; b) Bởi vì Sự và Lý không giống nhau, cho nên một vi trần không bị làm hư hoại; c). Bởi vì tính không giống nhau (bất đồng) thì cũng y hệt tính không khác nhau (bất dị) cho nên một vi trần có thể hàm dung thực tính vô biên của Lý; d) Bởi vì tính không khác nhau (bất dị) thì cũng y hệt tính không giống nhau (bất đồng), cho nên một vi trần không bị nở rộng ra khi nó bao hàm thực tính vô biên của Lý. Hãy quán tưởng điều này.

[Ở đây ta có thể đưa ra một phản bác bằng cách hỏi rằng:] “Khi Lý bao la vô hạn bao hàm một vi trần thì chúng ta có tìm thấy thực tính của Lý trong các vi trần khác [vào cùng lúc ấy] không? Nếu chúng ta có tìm thấy, thì điều đó có nghĩa rằng Lý hiện hữu tồn tại bên ngoài vi trần đó, như vậy Lý không hoàn toàn đang [tiến hành] bao hàm một vi trần. Mặt khác, nếu thực tính của Lý không được tìm thấy bên ngoài vi trần đó, thì ta không thể nói rằng Lý bao hàm tất cả các pháp [Sự]. Như vậy, lập luận của ta sẽ tự mâu thuẫn.

Trả lời: Bởi vì bản chất của Lý là hiện diện khắp mọi nơi (châu biến nhất thiết xứ) hài hòa và hợp nhất⁽¹⁾, và bởi vì vô số các pháp [Sự] vốn không ngăn ngại [lẫn nhau] do đó [chân lý Viên Dung] hiện hữu tồn tại ở cả bên trong lẫn bên ngoài [của Lý và Sự] mà không hề ngăn trở chướng ngại. [Để phác thảo tỉ mỉ điều này,] bốn lý do được đưa ra [từ cái nhìn cả bên trong lẫn bên ngoài của Lý và Sự].

Thứ nhất, từ quan điểm của Lý: a.) Trong khi Lý bao hàm tất cả pháp với toàn thân của nó, thì điều đó không bằng

(1) Ở đây ba từ *omnipresent*, *hamonious* và *fusing* (hiện diện khắp nơi, hài hòa và hợp nhất) chỉ là sự chuyển dịch từ một từ Trung Hoa – Dung, mà thôi, mà trong ngữ cảnh câu này thật khó lòng dịch cho chính xác được.

cách nào làm trở ngại sự hiện hữu tồn tại của toàn thân này trong một vi trần. Do đó, bên ngoài tức là bên trong vậy; b.) Trong khi toàn thân [của Lý] hiện hữu tồn tại trong một vi trần, thì điều đó vẫn không làm trở ngại sự hiện hữu tồn tại của toàn thân này trong các pháp khác. Do đó, bên trong tức là bên ngoài vậy; c.) Bản chất của tính bất nhị là hiện diện khắp mọi nơi (châu biến nhất thiết xứ), do đó, nó ở bên ngoài mà nó cũng ở bên trong; d.) Bản chất của tính bất nhị là “siêu quá tất cả” (siêu việt nhất thiết pháp); do đó, nó không ở bên ngoài mà cũng không ở bên trong.

Ba lý do đầu được trình bày để làm sáng tỏ tính không khác nhau (bất dị) của Lý đối với tất cả Sự, còn lý do cuối làm sáng tỏ tính không giống nhau (bất đồng) hay không đồng nhất của Lý và Sự. Chính bởi vì Lý không giống nhau cũng không khác nhau với Sự mà bên ngoài và bên trong được nhìn thấy suốt không hề ngăn ngại.

Thứ hai, từ quan điểm của Sự: a.) Khi một pháp [Sự] bao hàm Lý với toàn thân của nó, thì nó vẫn không làm trở ngại các pháp khác bao hàm Lý trong sự nguyên vẹn của nó; b.) Khi tất cả các pháp hàm dung Lý, thì chúng vẫn không làm trở ngại một vi trần hàm dung toàn bộ [Lý]. Do đó, hiện hữu tồn tại bên ngoài là hiện hữu tồn tại bên trong; c.) Bởi vì tất cả pháp hàm dung [Lý] một cách đồng thời theo mỗi và mọi cách, do đó tất cả pháp đều hoàn toàn ở bên trong [Lý] và đồng thời cũng ở bên ngoài [Lý] mà không hề ngăn ngại gì cả; d.) Bởi vì tất cả pháp khác nhau không làm hư hoại nhau, cho nên bằng cách đặt cái này đối lại với cái kia nó không ở bên trong cũng không ở bên ngoài. Hãy quán tưởng điều này.

3. Việc sinh ra của Sự ắt phải dựa vào Lý

Điều này muốn nói rằng Sự không hề có một thực chất nào khác [hơn là Lý], chính bởi do Lý mà Sự mới có thể được kiến lập, vì tất cả mọi tương quan nhân quả đều trống rỗng (không

có) ngã tính (nihsvabhāva). Cũng chính bởi do vì Vô Tự Tính này mà tất cả các pháp mới đi vào hiện thực (xuất hiện). Các ngọn sóng xô đẩy nước và làm nước chuyển động, và nhờ vào sự tương phản của nước và sóng, mà sự chuyển động mới được tạo ra. Ngoài ra, chính bởi vì Như Lai Tạng [Tathāgatagarbha] mà tất cả pháp mới có thể đi vào hiện thực (xuất hiện) được. Hãy quán tưởng điều này.

4. Qua Sự, Lý mới được làm sáng tỏ

Khi Sự nắm giữ Lý, thì Sự trống không còn Lý thì được minh chứng, và bởi vì Sự là không, cho nên Lý vốn “trụ” trong toàn thể Sự sẽ tự hiển hiện mình một cách sống động [nghĩa là Lý còn Sự ẩn], cũng như khi hình tướng của một ngọn sóng bị tiêu hoại, thì bản thân của nước sẽ xuất hiện ra rõ ràng. Hãy quán tưởng điều này.

5. Qua Lý, Sự mới được thủ tiêu

Khi Sự nắm giữ Lý và làm cho Lý hiển, thì sắc tướng của Sự bị thủ tiêu, và pháp duy nhất rõ ràng và đồng đẳng xuất hiện là Lý chân thật và độc nhất. Ngoài Lý chân thật này, không có dù là chỉ một chút Sự nào có thể tìm thấy được. Khi nước thủ tiêu sóng, thì không một ngọn sóng nào còn tồn tại. [Nói một cách khác, lý lẽ ở đây là] giữ nước lại để không còn sóng nữa [hay hiển nước mà ẩn sóng].

6. Sự có thể làm ẩn lý

Lý chân thật đi theo và kiến lập các biến cố (Sự) nhân quả. Tuy vậy, bởi vì các biến cố nhân quả này, lại độc lập với Lý [tới một chừng mức và thế giới quy ước hay Tục đế còn liên quan đến], cho nên kết quả là chỉ các biến cố (Sự) hiển hiện, còn Lý thì ẩn tàng [cũng như người thường chỉ thấy các Sự hữu hình có thể sờ mó được trong kinh nghiệm thường nhật của họ chứ không hề thấy được Lý trừu tượng]. Cũng vậy, khi nước trở thành sóng, thì phương diện động hiển hiện còn phương diện tĩnh thì không hiển hiện gì cả. Kinh nói: “Pháp Thân luân lưu trôi dạt trong ngũ thú luân hồi được gọi là chúng sanh hữu tình”. Thế nên, bất kỳ

khi nào một chúng sanh hữu tình xuất hiện, thì Pháp Thân luôn luôn [đi theo] nhưng không [nhất thiết phải] hiển hiện chính nó.

7. Lý chân thật là chính tự thân của Sự

Nếu một Lý là chân thật, thì nó không thể ở ngoài Sự được. Có hai lý do cho điểm này. Thứ nhất, bởi vì nguyên lý Pháp Vô ngã [dharmanairātmya]. Thứ hai, bởi vì Sự bắt buộc phải tùy thuộc vào Lý, cho nên [Sự] tự nó chỉ là trống rỗng không hề có bất kỳ thực thể nào. Do đó, nếu Lý không đồng nhất với Sự một cách triệt để thì Lý đó không thể xem là Lý chân thật được. [Lại lấy ẩn dụ về nước và sóng:] bởi vì nước chính là tự thân sóng, cho nên không hề có một chuyển động nào có thể bị loại trừ ra khỏi tính ướt. Điều này giải thích tại sao chúng ta nói rằng tự thân nước chính là sóng vậy. Hãy quán tưởng điều này.

8. Tự thân các sự vật và biến cố [Sự Pháp] chính là Lý

Tất cả các sự vật và biến cố [Sự Pháp] của pháp duyên khởi đều không có tự ngã riêng (vô tự tính) vì thế chúng đều đồng nhất với thực tính [Lý] một cách triệt để. Do đó, một chúng sanh hữu tình tự nó là Như Như Thực Tánh Không [cần phải trải qua] sự diệt tận. Cũng vậy, khi sóng đang chuyển động thì chúng cũng chính xác là đồng nhất với nước ngay lúc ấy, và không hề có khác biệt gì cả giữa chúng với nhau.

9. Lý chân thật không phải là Sự

Lý đồng nhất với Sự vốn không phải là Sự như thế. Đây là bởi vì Lý chân thật thì khác với cái ảo hóa, và cái chân (thật) thì khác với cái phi chân, hơn nữa, cái vốn tùy thuộc vào thì khác với cái được tùy thuộc. Cũng thế, nước vốn đồng nhất với sóng thì không phải là sóng như thế, bởi vì sự chuyển động và tính ướt vốn khác nhau.

10. Các sự vật và biến cố [Sự Pháp] không phải là Lý

Sự – cái vốn được hiện thân trong Lý viên dung – thì không phải luôn luôn là Lý như thế, bởi vì tánh và tướng, bản chất và

hình dạng của nó vốn khác nhau, và bởi vì cái tùy thuộc vốn không phải là cái được tùy thuộc vào. Mặc dù toàn thân của [Sự] vốn ở trong Lý, nhưng các sự vật và biến cố cũng vẫn có thể hiển hiện một cách sinh động. Cũng thế, sóng – cái vốn được hiện thân hoàn toàn trong nước – không phải luôn luôn là nước, bởi vì ý nghĩa của sự chuyển động vốn khác với ý nghĩa của tính ướt.

Tất cả mười nguyên lý trên cốt ở lý duyên khởi. Để thấy Sự từ cái nhìn của Lý, chúng ta phải tìm thấy thành và hoại, hợp và ly. Để thấy Lý từ cái nhìn của Sự, chúng ta phải tìm thấy hiển và ẩn, nhất và đa (một và nhiều). [Do đó, trong tính Đại Viên Dung] sự mâu thuẫn và hòa hợp tất cả đều trở nên hài hòa hợp điệu không hề có sự cản trở và ngăn ngại gì cả, và nói chung tất cả đều đồng thời câu khởi. Ta nên tham quán điều này thật sâu để cho “tri kiến” hiển hiện rõ ràng. Đây được gọi là “Tham quán về sự Hài Hòa và Vô Ngại của Lý và Sự” (Lý Sự Viên Dung Vô Ngại).

Bình: Lý Duyên khởi (pratiyasamutpàda) là nền tảng và tinh túy của hết thảy giáo lý Tiểu Thừa và Đại Thừa. Tuy thế, sự diễn giải và thông hiểu về nguyên lý nền tảng này rất nhiều khác biệt trong các tông phái khác nhau. Trong giáo lý Hoa Nghiêm, lý duyên khởi vốn (có ý nghĩa nhiều) hơn chỉ là một nguyên lý biểu trưng thuần túy sự tương quan tùy thuộc lẫn nhau của các yếu tố khác nhau trong các quan hệ nhân quả. Bấy giờ nó đã trở thành một sự đại hòa điệu của sự tương nhập của Lý và Sự trong Pháp giới. Ở đây là sự Viên dung theo đúng nghĩa của nó, không những bởi do vì tính mệnh mông bao la vô tận, mà còn bởi do vì tính độc hữu của nó về sự hài hòa hợp điệu phổ quát khắp Pháp giới. Tất cả các pháp đều trở nên nhất quán ở đây, ngay cả hết thảy các “mâu thuẫn và hòa hợp đều trở nên hài hòa hợp điệu!” Không có gì đáng ngạc nhiên đây là một cảnh giới “vô ngại và tất cả đồng thời câu khởi”.

III. Tham quán về tính viên dung hàm nhiếp

[Đây cũng là Pháp giới Sự Sự Vô Ngại thù thắng]

Bởi vì Sự vốn đồng nhất với Lý chan hòa, cho nên nó hàm dung tất cả không có các ngăn ngại và nhập vào cùng trộn lẫn với tất cả theo một cách tự nhiên và tự phát. Để làm sáng tỏ điểm này, mười nguyên lý được đề ra như sau:

1. Nguyên lý Lý đồng đẳng với Sự

Bởi vì Sự là trống rỗng, tất cả các hình dạng (tướng) của nó đều hữu diệt, và bởi vì bản thể của Lý là thật, cho nên bản thân của Lý hoàn toàn hiển hiện trước mắt. Do đó, Sự không phải là một Sự gì khác hơn là toàn Lý. Vì lý do này, khi một Bồ tát thấy Sự, vị ấy cũng thấy Lý. Tuy nhiên, [theo nguyên lý này] Sự không nên được coi chính là tự thân của Lý.

[*Bình:* Sự nhấn mạnh của nguyên lý này là nhắm vào đồng thời tương tức của cái hiển và cái ẩn. Khi một Bồ tát thấy Sự, vị ấy cũng thấy Lý vào cùng lúc ấy. Tuy vậy, trong nguyên lý này, Sự không nên được xem chính là tự thân Lý như trong Pháp giới của Lý. Tính đồng nhất (tương tức) hai-trong-một của Lý và Sự đòi hỏi sự hiện diện của cả hai yếu tố; còn trong Pháp giới của Lý, thì chỉ có Lý là được quán sát.]

2. Nguyên lý Sự đồng đẳng với Lý

Bởi vì Sự không khác với Lý, nó “đi theo” Lý và châu biến nhất thiết xứ. Kết quả là một vi trần có thể hàm dung toàn thể vũ trụ. [Và lại] khi toàn thân của vũ trụ hiện diện ở khắp mọi nơi (châu biến nhất thiết xứ) trong tất cả các pháp, thì một vi trần này, giống như Lý, cũng hiện diện ở khắp mọi nơi trong tất cả các pháp. Nếu một vi trần đã vậy, thì tất cả các pháp khác cũng phải đều như vậy.

3. Nguyên lý Sự bao hàm chân lý Lý Sự Vô Ngại

Bởi vì Sự Pháp và Lý không phải là một, cho nên Sự vẫn giữ y như nó là, và tuy vậy vẫn hàm dung tất cả. Cho một ví dụ, sắc tướng của một vi trần không nổi rộng ra, và tuy thế nó vẫn hàm dung các vũ trụ vốn không hề tách biệt [hay khác biệt] với Pháp giới, vì thế tất cả chúng đều có thể hiện trong một vi trần. Nếu

một vi trần đã vậy, thì tất cả các pháp cũng phải đều như vậy, bởi vì trong sự hợp nhất hài hòa, Sự và Lý vốn không giống nhau mà cũng không khác nhau. Chân lý hợp nhất của Lý và Sự này bao gồm bốn nguyên lý.

Thứ nhất, một trong một (nhất tức nhất)

Thứ hai, tất cả trong một (nhất tức nhất thiết)

Thứ ba, một trong tất cả (nhất thiết tức nhất)

Thứ tư, tất cả trong tất cả (nhất thiết tức nhất thiết).

Mỗi một trong những nguyên lý này được hỗ trợ bởi những lý do đầy đủ và khác nhau. Hãy quán tưởng điều này.

[*Bình*: Đây rõ ràng là lời tuyên bố chính yếu của phép Tham quán này và là cốt lõi của toàn bộ thiên luận: “Bởi vì Sự Pháp và Lý không phải là một, cho nên Sự vẫn giữ y như nó là và hàm dung tất cả”. Ở đây chúng ta thấy một bước nhảy lớn từ lý lẽ về Lý Sự Vô Ngại sang lý lẽ về Sự Sự Vô Ngại. Giờ thì chúng ta đã đạt đến đỉnh cao của triết học Hoa Nghiêm về Sự Sự Vô Ngại. Trong lập luận trước về Lý Sự Vô Ngại, thì một Sự được “khiến cho” hàm dung tất cả bằng cách quy chính nó về Lý vô phân biệt và châu biến nhất thiết xứ. Sự đã đánh mất cá tính của riêng nó để hợp nhất với Lý, ngõ hầu được “khiến cho có khả năng” hàm dung tất cả. Nhưng giờ đây, phép quán sát còn tiến thêm một bước xa hơn bằng cách xác quyết rằng “Sự vẫn giữ y như nó là và tuy thế vẫn hàm dung tất cả... sắc tướng của một vi trần không cần nổi rộng ra và tuy thế nó vẫn có thể hàm dung các vũ trụ vô lượng vô biên... Sự Pháp không tách rời khỏi vị thế của nó và tuy vậy nó vẫn trải rộng ra đến khắp hết thảy mọi vi trần”. Ở đây không cần thiết gì để phải quy Sự về Lý cả, tất cả mọi tính chất cá biệt của Sự vẫn được giữ nguyên, và tuy vậy mỗi và mọi Sự trong tất cả mọi chiều kích của Pháp giới đều đồng thời tương nhập và hàm dung tất cả mọi Sự khác không hề có một sự căng thẳng nhỏ nhiệm nào! Nếu một người muốn thấu đạt được cảnh giới Sự Sự Vô Ngại một cách vĩnh viễn, thì việc bước lên

những bước vững vàng của sự quán tưởng Lý Sự Vô Ngại là tuyệt đối cần thiết. Trong chừng mức mà sự hiểu biết trí năng có liên quan đến, thì đơn giản là không có cách nào khác để tiếp cận với Sự Sự Vô Ngại một cách khái niệm ngoại trừ bằng phương cách Lý Sự Vô Ngại. Ở đây chúng ta không được quên cái tiền đề cơ bản rằng Sự Sự Vô Ngại không bằng cách nào lại là một nguyên lý trừu tượng phải được “thấu hiểu” qua sự khái niệm hóa, nó cũng không phải là một cái gì phải được tiếp cận qua sự thông minh trí óc. Sự Sự Vô Ngại là một cảnh giới của sự trực ngộ, không có sự hiểu biết trí năng nào là cần thiết và tất cả mọi triết học đều trở nên thừa thãi và vô dụng ở đây! Sự Sự Vô Ngại chỉ đơn giản là vậy và luôn luôn vẫn là vậy. Vấn đề ở đây không phải là một vấn đề hiểu biết hay xác minh, mà là làm thế nào đạt được sự chứng ngộ qua kinh nghiệm trực tiếp và cụ thể.]

4. Nguyên lý Vô Ngại của toàn thể đại đồng và tiểu thể cục bộ

Bởi vì sự không giống nhau (bất đồng) của tất cả các Sự Pháp và Lý thì giống y hệt như là sự không khác nhau (bất dị) của tất cả các Sự Pháp và Lý, cho nên một Sự Pháp không hề tách ra khỏi vị thế của nó và tuy vậy nó vẫn trải rộng ra đến tất cả các vi trần. [Và lại,] bởi vì tính giống nhau chính là tính khác nhau, cho nên [một vi trần] duỗi ra khắp tất cả mười phương, tuy thế nó vẫn không di chuyển ra khỏi vị trí cục bộ riêng của nó. Vì vậy nó là xa mà cũng là gần, trải rộng ra mà cũng vẫn còn nguyên vậy, không hề có sự ngăn ngại và cản trở nào.

5. Nguyên lý Vô Ngại của quảng hiệp (rộng và hẹp, lớn và nhỏ)

Bởi vì sự bất đồng của tất cả các Sự Pháp và Lý thì giống y hệt như là sự bất dị của tất cả các Sự Pháp và Lý, cho nên một vi trần sẽ không bị làm hư hoại và tuy thế nó vẫn có thể hàm dung hết thảy các vũ trụ như biển cả trong mười phương. [Và lại,] bởi vì tính giống nhau chính là tính khác nhau, cho nên khi một vi trần hàm chứa hết thảy các vũ trụ mệnh mông trong

mười phương mà nó vẫn không hề nói rộng ra gì cả. Điều này muốn nói rằng một vi trần là rộng mà cũng là hẹp, là lớn mà cũng là nhỏ. Không hề có sự ngăn ngại và cản trở nào.

[*Bình*: Nguyên lý thứ tư và thứ năm này thì hầu như giống hệt nguyên lý thứ ba: “[Vả lại,] bởi vì tính giống nhau chính là tính khác nhau, cho nên [một vi trần] duỗi ra khắp cả mười phương mà nó vẫn không nói rộng ra... một vi trần là rộng mà cũng là hẹp, là lớn mà cũng là nhỏ. Không hề có sự ngăn ngại và cản trở nào”. Lập luận chính của ba nguyên lý này được tập trung, tôi tin là vậy, vào nguyên lý cơ bản Tự Tánh Không (Svabhāva Sūnyata). Sự giống nhau thì giống y hệt như là sự khác nhau, điều này muốn nói rằng ngay cả tính giống nhau và tính khác nhau đều không hề có Tự Tính. Nếu một vi trần phải di chuyển khỏi điểm cục bộ riêng của nó để có thể vươn trùm khắp cả mười phương, hoặc nếu một vi trần phải tự nói rộng ra để hàm dung vũ trụ mệnh mông rộng lớn, thì nó có lẽ đã là một sắc tướng Hữu Ngã (Svabhāva) có sự hoạt dụng bị giới hạn bên trong cảnh giới hữu hạn và ngăn ngại. Nếu có một cảnh giới vô lượng vô biên và Viên Dung, thì nó ắt phải là cảnh giới “Vô Ngại thù thắng” này được miêu tả ở đây trong Sự Sự Vô Ngại Pháp Giới.]

6. Nguyên lý Vô Ngại của sự dàn trải [khắp] và hàm dung [khắp] (hành bố và viên dung)

Bởi vì dàn trải khắp thì giống hệt như là sự hàm dung khắp, cho nên khi một vi trần được đặt đối lại với tất cả [vũ trụ] và dàn trải khắp tất cả, thì nó đồng thời hàm dung tất cả pháp và bao gồm chúng bên trong [vỏ bọc] của chính nó. Vả lại, bởi vì sự hàm dung khắp thì giống hệt như sự dàn trải khắp, cho nên một vi trần trong khi hàm dung khắp vẫn dàn trải trùm khắp tất cả các pháp khác nhau mà nó hàm dung. Vì thế, một vi trần dàn trải trùm khắp tất cả pháp là dàn trải trùm khắp một pháp, nó có thể hàm dung mà cũng có thể nhập vào; nó có thể đồng thời hàm dung tất cả pháp không hề ngăn ngại. Hãy quán tưởng điều này.

7. Nguyên lý Vô Ngại của sự nhập vào và sự hàm nhiếp (nhập và dung)

Bởi vì nhập vào pháp khác thì cũng giống y hệt như là hàm nhiếp pháp khác, cho nên tất cả các pháp được đặt đối lại với một pháp, thì sự hoàn toàn nhập vào một (pháp) về phía của tất cả (pháp) có thể đồng thời cho phép một (pháp ấy) “trở lại” cảnh giới riêng của nó vốn bao gồm tất cả (pháp) không hề có ngăn ngại gì. Vả lại, bởi vì hàm nhiếp pháp khác thì cũng giống hệt như là nhập vào pháp khác, cho nên khi một pháp trụ trong tất cả (pháp), thì nó cũng có thể đồng thời cho phép tất cả pháp vẫn trụ lại trong một (pháp) mà không hề có ngăn ngại gì cả.

[*Bình:* Những lời tuyên bố của nguyên lý thứ sáu và thứ bảy là những kết luận tự nhiên được rút ra từ nguyên lý triệt để Vô phân biệt vốn được trình bày trong văn học Hoa Nghiêm theo một số cách thức. Ý tưởng chủ đạo của nguyên lý này là sự hợp nhất của tất cả mọi đối tính nhị nguyên, như là sắc và không, chúng sanh và Phật, nhân và quả, dị và đồng, hữu hạn và vô hạn, nhỏ và lớn, hành bố và viên dung, nhập vào và hàm nhiếp v.v... Một khi nguyên lý cơ bản hai-trong-một được xác nhận, thì không gì là không thể khả hữu được và mọi thứ đều trở nên vô ngại.]

8. Nguyên lý Vô Ngại của sự tương nhập

Khi một pháp được đặt đối lại với tất cả (pháp), thì nó có khía cạnh hàm nhiếp cũng như khía cạnh nhập vào. Điều này có thể được tóm tắt dưới bốn đề mục:

Thứ nhất, một hàm nhiếp tất cả và nhập vào tất cả.

Thứ hai, tất cả hàm nhiếp một và nhập vào một.

Thứ ba, một hàm nhiếp một và nhập vào một.

Thứ tư, tất cả hàm nhiếp tất cả và nhập vào tất cả.

Chúng tương nhập lẫn nhau không hề có ngăn ngại gì cả.

9. Nguyên lý Vô Ngại của sự cùng hiện hữu tồn tại

Đặt tất cả các pháp đối lại với một pháp, thì có hai khía cạnh hàm dung và nhập vào. Điều này lại có bốn đề mục:

Thứ nhất, [tất cả] hàm dung một để nhập vào một
Thứ hai, [tất cả] hàm dung tất cả để nhập vào một
Thứ ba, [tất cả] hàm dung một để nhập vào tất cả.
Thứ tư, [tất cả] hàm dung tất cả để nhập vào tất cả.

Chúng đồng thời tương nhập lẫn nhau không hề có ngăn ngại hay cản trở nào cả.

10. Nguyên lý Vô Ngại của sự hợp nhất đại đồng

Điều này muốn nói rằng tất cả và một là đồng thời (hiển hiện). Đặt cả hai đối lại với nhau, mỗi cái đều có các đề mục gấp đôi và bốn câu như vừa được giới thiệu. Chúng hiệp nhất vào nhau theo một cách toàn diện không hề có ngăn ngại nào như đã thấy trong các nguyên lý khác đã kể trên.

Những ai hành trì phép Tham quán này nên cố gắng tinh tấn làm phát sanh tuệ kiến viên quang phù hợp với sự hành trì và kinh nghiệm của [Pháp giới Hoa Nghiêm thù thắng] không hề có ngăn ngại hay cản trở nào. Họ nên quán tưởng điều này thật sâu cho đến khi nhãn kiến thù thắng này xuất hiện trước mắt.

CON SƯ TỬ VÀNG⁽¹⁾

(HIỂN THỦ HOA NGHIÊM KIM SƯ TỬ CHƯƠNG)

DẪN NHẬP

Luận giải Con Sư Tử Vàng của Pháp Tạng là một tác phẩm rất có ý nghĩa – và nổi tiếng nhất của triết học Hoa Nghiêm. Có hai bản dịch xuất sắc bằng tiếng Anh, một bởi Giáo sư Derk Bodde, và một của Giáo sư Wing-Tsit Chan. Bản dịch hiện tại đây được thực hiện với lòng biết ơn sự hỗ trợ có được từ hai tác phẩm đi trước này.

Trong bộ Cao Tăng Truyện, bản dịch đời Tống⁽²⁾, chúng ta đọc thấy:

Pháp Tạng đã giảng giải bản dịch mới của kinh Hoa Nghiêm cho Nữ Hoàng Võ Tắc Thiên, nhưng khi ngài giảng đến giáo lý mười huyền diệu (Thập Huyền Diệu Lý) của Lưới trời Đế Thích, Hải Cảnh Tam Muội, sự đồng quy của lục tướng và cảnh giới của nhận thức tổng quan, vốn thành lập các nguyên lý và giáo pháp khái quát và đặc trưng trong nhiều chương khác nhau của Kinh, thì Nữ Hoàng trở nên bối rối và lưỡng lự. Nhân đó, Pháp Tạng chỉ vào con sư tử vàng đặt trước cung điện và sử dụng nó làm ẩn dụ để minh họa giáo pháp. Nhờ vậy giáo lý đã được làm cho vô cùng trong sáng và dễ hiểu, và Nữ Hoàng đã nhanh chóng đạt đến sự lãnh hội hoàn toàn về cốt tủy của giáo pháp. [Bài giảng này sau đó được viết lại bằng văn xuôi] với mười nguyên lý để nói rõ chi tiết về các lý thuyết khái quát và đặc trưng; nó được gọi là Luận Con Sư Tử Vàng (Kim Sư Tử Chương).

LUẬN CON SƯ TỬ VÀNG⁽³⁾ – ĐẠI SƯ PHÁP TẠNG THUẬT

Mười phép quán sát được trình bày ở đây để minh họa Giáo lý Hoa Nghiêm qua trung gian con sư tử vàng trong cung điện của Nữ Hoàng.

(1) Có thể xem thêm bản dịch từ Hán Văn của Trúc Thiên trong cốt Tủy của đạo Phật, An Tiêm 1971.

(2) Taisho 2061, trang 732.

(3) Taisho 1880, trang 663–666.

1. Minh duyên khởi (thấu hiểu lý duyên khởi)
2. Biện sắc không (phân biệt sắc và không)
3. Ước tam tính (tóm tắt ba đặc tính).
4. Hiển Vô Tướng (hiển bày sự không hiện hữu tồn tại của các tướng).
5. Thuyết vô sanh (giải thích chân lý vô sanh)
6. Luận ngũ giáo (luận bàn về ngũ giáo).
7. Lặc thập huyền (đạt tới mười cửa huyền diệu).
8. Quát Lục Tướng (bao gồm sáu tướng).
9. Thành Bồ đề (đạt đến Trí Huệ Bồ đề Viên mãn).
10. Nhập Niết Bàn (vào Niết Bàn).

1. Minh duyên khởi

Điều này muốn nói rằng vàng không hề có bản tính cố hữu của riêng nó [nghĩa là không có Svabhāva]. Chính nhờ vào nghệ thuật của người thợ khéo mà hình dạng của sư tử mới phát sanh. Sự phát sanh này là chỉ do kết quả của nhân duyên, do đó nó được gọi là sự phát sanh qua lý duyên khởi.

[*Bình:* Ở đây chúng ta thấy sự xác tín của Pháp Tạng rằng lý duyên khởi là nguyên lý tiên khởi duy trì toàn bộ giáo lý của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông. Bởi vì vàng (bản thể) không hề có Tự Tính (Tự ngã), cho nên vô số các sắc tướng (hiện tướng) có thể được làm cho hiện hữu nhờ vào pháp nhân duyên. Ngụ ý ở đây là nếu như bản thể có bất kỳ một Hữu Ngã hay Tự Tính nào, thì thế giới hiện tượng có lẽ đã không bao giờ xuất hiện được].

2. Biện sắc không

Điều này có nghĩa rằng sắc tướng (hình dạng) của sư tử là không thật, cái thật là vàng. Bởi vì sư tử vốn không hiện hữu tồn tại, và thể của vàng vốn không phải không hiện hữu tồn tại, cho nên chúng được gọi là Sắc Tánh Không. Hơn nữa, Tánh Không không hề có bất kỳ tướng nào của riêng nó (tự tướng), chỉ qua các sắc tướng mà [Tánh Không] mới được hiển bày. Sự

kiện rằng Tánh Không không làm trở ngại sự hiện hữu tồn tại ảo hóa của các sắc được gọi là sắc/Tánh Không (sắc-không).

3. Ước tam tính

Bởi do vì nhận thức ảo tưởng sai lầm của con người cho nên sự tử [dường như] hiện hữu tồn tại [một cách cụ thể] đây được gọi là Biến kế sở chấp tánh⁽¹⁾ [Parikalpita]. [Sự hiện tượng] của sự tử tương tự như là có hiện hữu tồn tại, đây gọi là Y tha khởi tánh⁽²⁾ [Paratantra]. Bản chất của vàng không bao giờ thay đổi, đây gọi là Viên thành thật tánh [parinispanna].

[*Bình:* Tam tánh này được Duy Thức Tông tuyên bố là các tiêu chuẩn nền tảng mà nhờ đó vấn đề hiện thể và phi hiện thể (hữu và phi hữu) được giải quyết. Các phóng hiện do nghiệp lực và ảo tưởng của con người về thế giới bên ngoài thì giống như sợi dây thừng mà người xem lầm cho là một con rắn. Loại hiện hữu tồn tại này trên thực tế là không có hiện hữu tồn tại, mặc dù nó có vẻ là hiện hữu tồn tại. Đây là Biến kế sở chấp tánh (Parikalpita). Tuy thế, thế giới hiện tượng được thấy như là một phóng hiện của tâm ta không thể được nói là không hiện hữu tồn tại nếu chúng ta hiểu được sự kiện rằng nó không hề có sự hiện hữu tồn tại độc lập tách rời ngoài tự tâm của ta. Sự hiện tượng này của Tâm được phát huy qua lý duyên khởi (theo nghĩa của Duy Thức) không thể bị cho là hoàn toàn không hiện hữu tồn tại. Đây gọi là Y tha khởi tánh (paratantra). Bản thể của ta vốn giải thoát khỏi tất cả nghiệp lực và ảo tưởng. Nó thực chất là trống rỗng hay không có các sự phân đôi chủ thể - khách thể (năng-sở). Tâm chân thật tối thượng này biểu thị Viên thành thật tánh (Parinispanna).

Lối tiếp cận hàm nhiếp tất cả này của Hoa Nghiêm không thể đủ để phớt lờ giáo lý quan trọng của Duy Thức, vì thế

(1) Biến kế sở chấp: Do chấp trước, do tưởng tượng, nhận sự vật trước mắt là có thật và độc lập.

(2) Y tha khởi: Có nghĩa là dựa vào cái khác. Theo nghĩa ấy, muôn vật đều dựa vào nhau, tùy thuộc vào nhau mà hiện hữu tồn tại.

Pháp Tạng cảm thấy bất buộc phải bao gồm nó ở đây để tạo thành đầy đủ mười nguyên lý “có tính thù thắng” được ưa chuộng của ngài.]

4. *Hiện vô tướng*

Điều này muốn nói rằng khi vàng hoàn toàn nhiếp thâu sư tử, thì không hề thấy có hình tướng của sư tử. Đây gọi là sự không hiện hữu tồn tại của các tướng (vô tướng).

[*Bình:* Đây là sự quy Sự về Lý. Trong Pháp giới của Lý, không có sắc tướng nào có hiện hữu tồn tại cả.]

5. *Thuyết vô sinh*

Điều này có nghĩa rằng vào chính cái giây phút khi [chúng ta thấy] sư tử hiển hiện, thì thực ra chính là vàng hiển hiện. Không có gì ngoài vàng cả. Mặc dù sư tử có thể xuất hiện hay biến mất, nhưng thực thể của vàng [trên thực tế] chưa bao giờ tăng hay giảm. Đây gọi là chân lý Vô Sanh.

[*Bình:* Đây là sự mô tả đơn giản của Lý Pháp giới.]

6. *Luận ngũ giáo*

Thứ nhất: Mặc dù sư tử là một pháp được sản sanh qua lý duyên khởi, nhưng nó trải qua sự sanh và diệt trong mỗi và mọi giây phút. [Bởi vì không có gì trong thế giới hiện tượng là tồn tại kéo dài] cho nên không hề có thể tìm thấy sắc tướng nào của sư tử cả. Đây gọi là giáo lý cho hàng Thanh văn Ngu pháp (Sràvakas) của Tiểu Thừa.

Thứ hai: Tất cả các pháp do vì là sản phẩm của pháp duyên khởi cho nên không có Tự Tính [Svabhàva] và trong phép nhân tích rốt ráo chúng không gì hơn mà chỉ là Tánh Không. Đây được gọi là Đại Thừa Thỉ giáo.

Thứ ba: Mặc dù tất cả pháp là Tánh Không triệt để, nhưng điều này vẫn không trở ngại sự hiển hiện sống động của Huyền Hóa/Hữu. Tất cả pháp thuộc về pháp duyên khởi đều hiện hữu tồn tại một cách ảo hóa [và do đó nó thật

sự là không]. Sự cùng hiện hữu tồn tại của cả hiện thể và phi hiện thể (hữu và phi hữu) được gọi là Đại Thừa Chung giáo.

Thứ tư: Bởi vì hai đặc tính này [một của Tánh Không, và một của sắc] cùng thủ tiêu lẫn nhau, cho nên cả hai đều bị dứt diệt. Ở đây, không hề có các tướng tượng hay giả định hư ngụy nào hiện hữu tồn tại nữa, cả khái niệm về Tánh Không lẫn ý tưởng về sự hiện hữu tồn tại đều không duy trì được bất kỳ ảnh hưởng nào. [Đây là lãnh vực mà trong đó] các ý tưởng về cả hiện thể và phi hiện thể (hữu và phi hữu) đều biến mất. Đó là một cảnh giới mà tên gọi và ngôn ngữ không thể vươn tới được. Ở đây tâm trí an định không hề có bất kỳ một luyến chấp nào. Đây gọi là Đại Thừa Đốn giáo.

Thứ năm: Khi tất cả mọi cảm giác hư ngụy và các ý tưởng sai lầm đã bị loại trừ và thực thể chân thật được hiển bày thì tất cả các pháp đều trở nên hợp nhất vào một đại khối thuần nhất. Khi ấy các đại dụng sanh khởi không cùng, và bất kỳ cái gì phát sanh đều là tuyệt đối chân thật. Vô số hiện tướng dù là muôn màu muôn vẻ vẫn tương nhập tương thông không hề rối loạn hay xáo trộn. Tất cả là một, vì cả hai đều không thực thể. Một là tất cả, vì nhân và quả rõ ràng tự hiển bày sắc tướng của chúng [không hề sai lạc]. Nơi năng lực và chức năng của chúng [một và nhiều] hàm nhiếp lẫn nhau. Chúng đuổi ra hay thu lại đều hoàn toàn tự do tự tại. Đây gọi là Nhất Thừa Viên giáo.

[*Bình:* Rất nhiều loại giáo lý của các tông phái Phật giáo khác nhau du nhập vào Trung Hoa từ thế kỷ thứ ba đến thứ tám (và cả sau đó nữa) ắt hẳn đã gây ra nhất nhiều băn khoăn trong tâm trí của các Phật tử Trung Hoa, vì các giáo lý này không những bất đồng mà còn thường khi mâu thuẫn lẫn nhau bất chấp sự kiện rằng tất cả chúng đều tuyên bố là mình đại diện cho giáo pháp chủ yếu của Phật giáo chính hiệu. Để giải quyết tình trạng khó chịu này, cần thiết phải có một đánh giá toàn

diện tất cả giáo lý của các tông phái khác nhau. Kết quả là một hoạt động có tính cách “kinh viện” được gọi là Phán Giáo, thông qua các phán định về tất cả giáo lý khác nhau, đã có được một đà động lực ở đời Tùy và đời Đường, đáng kể là các tông phái Thiên Thai và Hoa Nghiêm. Sự Phán Giáo của Hoa Nghiêm Tông đi đến kết luận rằng có tất cả năm thời giáo lý chính trong đại thể gia đình Giáo Pháp của Đức Phật. Chúng được liệt kê theo thứ tự về chiều sâu cũng như về sự quan trọng như sau:

Giáo lý Nhỏ hẹp (Tiểu Thừa giáo). Giáo lý này bao gồm tất cả các giáo pháp Tiểu Thừa được trình bày trong các kinh điển A hàm (Āgamas) và A Tỳ đàm (Abhidharma). Sự nhấn mạnh ở đây nhắm vào giáo pháp Vô Ngã.

Giáo lý Sơ đẳng của Đại Thừa (Đại Thừa Thỉ giáo). Giáo lý này bao gồm các giáo lý nền tảng của các hệ thống Trung Luận (Mādhyamika) và Duy Thức (Yogācāra). Không may, văn học Bát Nhã ba la mật có tầm vóc lớn cũng được xếp vào nhóm này. Sự nhấn mạnh ở đây được cho là nhắm vào Tánh Không rốt ráo hay Tất Cánh Không của tất cả pháp.

Giáo lý Rốt ráo (Đại Thừa Chung giáo). Đây là giáo pháp “cao hơn” hay “rốt ráo” của Đại Thừa. Các điển hình của nhóm này được thấy trong các kinh như là Kinh Duy Ma Cật (Vimalakīrti), Kinh Như Lai Tạng (Tathagata-garba), Kinh Đại Bát Niết Bàn (Mahānirvāṇa) v.v... Nhóm này nhấn mạnh sự quan trọng của Phật tánh tiềm tàng (Tathagata-garbha) trong tất cả chúng sanh.

Giáo lý Đốn ngộ (Đại Thừa Đốn giáo). Đây là giáo pháp của Phật giáo Thiền Tông. Sự chứng ngộ trực tiếp và tức thời Phật tâm riêng của mỗi người được nhấn mạnh ở đây.

Giáo lý Viên mãn (Đại Thừa Viên giáo). Đây là giáo pháp Viên Dung Vô Ngại được trình bày trong các kinh điển Hoa Nghiêm. Nó giải thích kinh nghiệm và chứng ngộ tâm linh của Phật quả và Bồ tát đạo trong tất cả mọi chiều

kích. Sự nhấn mạnh ở đây nhằm vào sự Tự do Giải thoát tuyệt đối hay Vô Ngại trong tính vô lượng vô biên hàm nhiếp của Pháp giới.]

7. Lặc thập huyền (Đạt đến mười của huyền diệu)

Thập Huyền Diệu Lý

Thứ nhất: Vàng và sư tử đồng thời được kiến lập, toàn hảo và đầy đủ (cụ túc). Đây gọi là nguyên lý đồng thời đầy đủ (Đồng thời cụ túc tương ứng môn).

Thứ hai: Nếu mất của sư tử thân nhiếp trọn con sư tử, thì tất cả [toàn thể sư tử] là mất. Nếu tai thân nhiếp trọn con sư tử, thì tất cả [toàn thể sư tử] là tai. Nếu tất cả các cơ quan đồng thời thân nhiếp toàn thể sư tử và tất cả đều trọn vẹn trong sự thân nhiếp của chúng, thì mỗi và mọi cơ quan đều là “tạp” (hòa lẫn) [nhiếp các cơ quan khác] cũng như “thuần” [là chính nó]. Đây gọi là Chư tạng thuần tạp cụ đức môn (sự hàm nhiếp hoàn toàn của các pháp thuần và tạp bởi các tạng tâm khác nhau).

Thứ ba: Vàng và sư tử cùng kiến lập và hàm nhiếp nhau một cách hài hòa hợp diệu. Không hề có sự ngăn ngại nào giữa một và nhiều. [Trong sự hoàn toàn hàm nhiếp lẫn nhau này.] Lý và Sự, một và nhiều vẫn ở các vị trí riêng của chúng. Đây gọi là Nhất đa tương dung bất đồng môn.

Thứ tư: Tất cả các bộ phận khác nhau của sư tử cho tới đầu mỗi sợi lông đều gồm thân con sư tử trong chừng mực tất cả chúng đều và vàng. Mỗi và mọi bộ phận đều toàn nhập vào mắt của sư tử. Mắt và mọi bộ phận đều toàn nhập vào mắt của sư tử. Mắt là tai, tai là mũi, mũi là lưỡi và lưỡi là thân. Tất cả chúng đều được kiến lập trong sự tự do tự tại hoàn toàn không hề có bất kỳ sự cản trở hay ngăn ngại nào cả. Đây gọi là Chư pháp tương tức tự tại môn.

Thứ năm: Khi chúng ta nhìn ngó sư tử [như là một con sư tử] thì chỉ có sư tử mà không có vàng. Điều này muốn nói rằng sư tử thì hiển còn vàng thì ẩn. Khi chúng ta nhìn ngó

vàng, thì chỉ có vàng mà không có sư tử, như thế, vàng thì hiển còn sư tử thì ẩn. Nếu chúng ta nhìn ngó chúng một cách đồng thời thì chúng vừa hiển vừa ẩn. Nếu là ẩn, thì chúng là bí mật, nếu là hiển, thì chúng là phô bày. Điều này được gọi là Bí mật ẩn hiển câu thành môn.

Thứ sáu: Vàng và sư tử có thể là hiển hay ẩn, là một hay nhiều, thuần hay tạp, mạnh hay yếu. Cái này là cái kia, chủ và khách thay đổi lẫn nhau ánh sáng chói lọi của chúng. Cả hai Lý và Sự đều đồng thời hiển hiện. Chúng tương hợp lẫn nhau, cả hai không trở ngại chút gì cho sự hiện hữu tồn tại của cái kia. Điều này cũng đúng như vậy ngay cả trong trường hợp của những khía cạnh nhỏ nhiệm và vi tế và được gọi là Vi tế tương dung an lập môn.

Thứ bảy: Trong mỗi con mắt, lỗ tai, khớp và lông của sư tử đều có một con sư tử vàng. Tất cả các sư tử trong tất cả các sợi lông, và tuy thế trong mỗi và mọi sợi lông [của các sư tử] lại đều có vô số sư tử. Mỗi và mọi sợi lông lần lượt sẽ đem vô số sư tử này trở vào trong một sợi lông đơn lẻ. Theo lối này thì sẽ có một tiến trình vô tận của các cảnh giới hàm dung các cảnh giới (trùng trùng vô tận cảnh giới), giống như lưới ngọc của trời Đế Thích. Đây được gọi là Nhân đà la vông cảnh giới môn.

Thứ tám: Sư tử được nói đến để biểu thị sự vô minh của con người, vàng được nói đến để hiển bày chân tính. Bằng cách kết hợp luận giải Lý và Sự mà A Lại Da Thức được mô tả ngõ hầu có thể đạt đến một sự thông đạt chính xác [giáo lý]. Đây gọi là Thác Sự liễu Pháp sanh giải môn.

Thứ chín: Sư tử là một pháp hữu vi [Samskrta dharma]. Nó sanh và diệt trong mỗi sát na, và mỗi sát na có thể được phân chia thành quá khứ, hiện tại và vị lai. Mỗi một của ba thời này lại hàm chứa ba phần quá khứ, hiện tại và vị lai nữa, do đó tất cả sẽ có các đơn vị ba lần ba vì thế hình thành chín thời kỳ, nhóm chúng lại với nhau chúng ta có một pháp môn toàn mãn đưa đến Chân pháp. Mặc dù có chín thời kỳ, mỗi thời kỳ khác biệt với một thời

kỳ khác, nhưng sự hiện hữu tồn tại của chúng đều được kiến lập do bởi tương duyên với nhau. Tất cả chúng đều hợp nhất một cách hài hòa hợp điệu trong một sát na [vĩnh cửu] đồng nhất. Đây gọi là Thập thế cách pháp dị thành môn.

Thứ mười: Vàng và sư tử có thể là hiển hay ẩn, là một hay nhiều, nhưng cả hai đều không có Tự Tính. Chúng hiển hiện trong các hình thức khác nhau tùy theo sự xoay chuyển của Tâm. Dù là chúng ta đề cập đến chúng như là Lý hay Sự, thì chỉ có [Tâm] mà thôi và nhờ Tâm ấy chúng mới được thành lập và hiện hữu tồn tại. Đây được gọi là Duy Tâm huỳnh chuyển thiện thành môn.

8. Quát lục tướng (bao gồm sáu tướng)

Sư tử tượng trưng cho tổng tướng, và năm giác quan, vốn khác biệt nhau, tượng trưng cho biệt tướng. Sự kiện rằng tất cả chúng đều thuộc một pháp duyên khởi tượng trưng cho đồng tướng. Mắt, tai v.v... vẫn ở vị trí của riêng chúng và không gây trở ngại cho nhau, điều này tượng trưng cho dị tướng. Sự kết hợp và quy tụ của các bộ phận khác nhau để tạo thành sư tử, điều này tượng trưng cho thành tướng. Sự kiện mỗi bộ phận lia nhau để trở về chỗ ban đầu tượng trưng cho hoại tướng.

9. Thành bồ đề (Thành tựu giác ngộ)

“Bodhi” hay Bồ đề trong tiếng Trung Hoa có nghĩa là Đạo hay Giác ngộ. Điều này muốn nói rằng khi ta nhìn ngó sư tử, chúng ta lập tức thấy rằng tất cả các pháp hữu vi không cần trải qua tiến trình hoại diệt, ngay từ ban đầu đã ở trạng thái im lìm không hiện hữu tồn tại rồi. Bằng cách giải thoát khỏi cả hai thủ và xả, thì ta có thể theo con đường đạo này mà vào biển Nhất thiết trí [Sarvajna], vì thế nó mới được gọi là Đạo. Thấu suốt được sự kiện rằng từ hồi vô thủy tất cả mọi vô minh ảo tưởng trên thực tế vốn không hiện hữu tồn tại thì được gọi là Giác ngộ hay thành Bồ đề.

10. Nhập niết bàn

Khi chúng ta nhìn ngó sự tử và vàng, các tướng của cả hai đều bật đứt, thì lúc đó tham ái không còn nổi lên nữa ngay cho dù vẻ đẹp và cái xấu có bày ra trước mắt ta cũng vậy. Tâm hồn lắng yên thanh tịnh như biển cả, tất cả vọng tưởng phiền nhiễu đã bị dập tắt, và không hề có các bức ngặt gì cả. Ta đã thoát khỏi sự triền phược và lìa xa hết thấy mọi phiền não chướng rồi. Nguồn gốc của mọi đau khổ đã vĩnh viễn bị đoạn trừ, và đây được gọi là vào Niết Bàn.

Thời gian và tính chất của tác phẩm này không cho phép tôi trình bày một bài phê bình về sự phát triển lịch sử của Hoa Nghiêm Tông. Do đó, tôi sẽ nói lược về cuộc đời của bốn vị Đại sư Hoa Nghiêm Tông hầu tạo cho độc giả một ý niệm chung chung về vai trò mà các ngài đã đóng góp trong sự thành lập tông phái này.

PHÁP THUẬN (558 – 640)

Theo truyền thống, Đỗ Thuận hay Pháp Thuận (558 – 640) tác giả của Pháp Giới Quán, được xem là Sơ tổ và hiển nhiên là một tư tưởng gia độc đáo và sáng tạo bậc nhất của tông phái này. Pháp danh của ngài là Thích Pháp Thuận, bởi vì họ của ngài là họ Đỗ, cho nên ngài cũng được gọi là Đỗ Thuận. Sinh vào năm Vĩnh Định thứ hai của triều đại nhà Trần. Pháp Thuận tỏ vẻ vô cùng sùng đạo ngay cả khi còn bé. Ngài thường cư xử như là một nhà sư và giả bộ đang thuyết pháp cho các bạn cùng chơi của ngài ở xóm. Khi ngài lên mười lăm, ngài đi lính và làm công việc của người phục vụ như là xách nước, bửa củi.

Vào năm mười tám tuổi, ngài được Thiền sư Đạo Trán truyền giới và hướng dẫn tham thiền. Sau khi đã tập trung tham thiền một thời gian, ngài đã có thể hiện thần thông, và biểu hiện năng lực chữa bệnh thần diệu ở bất kỳ nơi nào ngài đến. Ngài đã chữa lành đủ thứ các loại bệnh, ngay cả cho những người điếc và người câm. Tương truyền rằng Thái Tông Hoàng đế đời

Đường có một lần bệnh nặng đã triệu ngài đến để chữa trị. Pháp Thuận khuyên vua ra lệnh ân xá rộng rãi trong nước và chẳng bao lâu sau lệnh ân xá được thi hành, thì Hoàng đế đã hồi phục lại sức khỏe. Để tỏ lòng biết ơn, Hoàng đế đã phong tặng ngài danh hiệu Thánh Nhất Quốc Sư, và do vì ngài có năng lực thần thông, cho nên người ta thường gọi ngài là Đôn Hoàng Bồ tát. Theo một trong các truyền thuyết về ngài, có lần ngài treo một đôi giày ở trên cổng chợ suốt ba ngày không ai lấy cắp cả. Khi mọi người hỏi ngài tại sao lại có thể như vậy được, ngài đáp: “Bởi vì từ vô lượng kiếp trong quá khứ cho đến ngày nay tôi chưa hề lấy cắp của ai dù là một đồng xu, thì làm sao ai lại có thể lấy cắp bất cứ vật gì của tôi được chứ?” Rất nhiều kẻ trộm đã vô cùng xúc động vì đức tính trong sạch của ngài và họ đều cải hối ăn năn sửa đổi.

Pháp Thuận không có một vị thầy cố định, ngài chuyên chú nghiên cứu kinh Hoa Nghiêm và ẩn cư ở núi Chung Nam nhiều năm. Ngài đã dựa vào giáo lý của kinh Hoa Nghiêm để viết ra luận giải Pháp Giới Quán. Khi tác phẩm hoàn thành, ngài ném bản thảo vào lửa và phát nguyện: “Nếu những gì con viết trong sách này phù hợp với lời Phật dạy, thì xin không có một chữ nào bị cháy cả”. Lửa cháy hết, nhưng bản thảo ấy vẫn còn nguyên vẹn.

Pháp Thuận có lần viết một bài kệ gọi là Pháp Tánh kệ:

Con bò ở Giáp Châu ăn cỏ,

Nhưng con ngựa ở Ích Châu no.

Thay vì tìm kiếm thầy thuốc giỏi,

Hãy (châm) cứu chân trái của một con heo.

Bài kệ này rất phổ biến trong giới tu Thiền và đã được sử dụng như là một công án. Vào ngày 25 tháng 11 Âl năm 640, Pháp Thuận tập hợp tất cả đệ tử lại trong chùa và từ giã họ. Sau đó, ngài vào cung từ giã Hoàng đế. Sau khi trở về chùa không lâu, ngài nhập diệt mà không có dấu hiệu bệnh hoạn gì cả.

Thêm hai truyền thuyết về Đỗ Thuận có trong kinh sách của Trung Hoa, nhưng không may, giống như những tiểu sử

khác của Trung Hoa, những chuyện kể không cung cấp những thông tin chi tiết về cuộc đời của ngài. Càng đáng thất vọng hơn khi chúng không cung cấp bất kỳ thông tin nào liên quan đến sự phát triển tư tưởng triết học của ngài dù rằng ngài là một nhà tư tưởng Phật học kiệt xuất. 1500 năm sau, Đỗ Thuận hiện giờ đối với chúng ta dường như là một triết gia hơn là một bậc thánh thần thông quảng đại. Nhưng những người cùng thời với ngài dường như có một ý kiến khác về ngài; đối với họ, ngài là một vị thánh hơn là một triết gia. Các truyền thuyết trong kinh sách Trung Hoa được dịch ra ở đây để phản ánh nhận xét này.

(Từ Taisho 1868, trang 513.13)

Đại sư Đỗ Thuận có một xuất gia đệ tử đã theo hầu ngài hơn ba mươi năm. Đã nhiều năm người đệ tử này muốn thực hiện một cuộc hành hương đến núi Ngũ Đài để chiêm bái Bồ tát Văn Thù (Manjúsri Bodhisattva). Một hôm nọ, vị đệ tử ấy cầu xin ngài cho phép thực hiện cuộc hành trình này. Đại sư cố khuyên vị ấy ở lại, nhưng không được, cuối cùng ngài đành phải nhượng bộ và nói: “Con có thể đi, nhưng hãy chắc chắn là trở về cho sớm. Thầy sẽ đợi con”.

Sau mười ngày hành trình gian khổ, vị tăng đến núi Ngũ Đài và chiêm lễ nơi thiêng liêng ấy. Sau đó, vị tăng gặp một ông già đi đến hỏi: “Ông từ đâu đến?”

“Tôi từ núi Chung Nam đến”.

“Tại sao ông lại đến đây?”

“Tôi đến để lễ bái Bồ tát Văn Thù”.

“Nhưng Bồ tát Văn Thù đâu có ở đây?”

“Vậy Ngài ở chỗ nào?”

“Hiện giờ Ngài ở núi Chung Nam hiện thân làm một Thiền sư tên là Đỗ Thuận”.

“Nhưng Đỗ Thuận là thầy tôi mà, tôi đã hầu hạ ngài hơn ba mươi năm nay!”.

“Mặc dù ông đã hầu hạ Ngài rất lâu, nhưng ông chưa nhận ra Ngài. Ông hãy mau mau trở về lập tức. Nếu ông nhanh chóng trở về ngay không chậm trễ, thì ông còn có thể gặp Ngài, nếu ông dầm dề dù chỉ một đêm thôi, thì ông vĩnh viễn không gặp lại Ngài nữa”.

“Vị tăng lập tức trở về núi Chung Nam, nhưng khi đến Tây Đô thì trời vẫn hazy còn sớm, cho nên vị ấy sẵn dịp ghé thăm vài người bạn thân trong thành. Khi vị Tăng nghe tiếng trống đóng cửa thành liền vội vã chạy đến cổng thành nhưng quá trễ, cổng thành đã khóa, thế là vị tăng đành phải ở lại trong thành đêm đó. Sáng hôm sau, khi về đến chùa thì Đại sư Đỗ Thuận đã viên tịch. Vô cùng buồn thảm, khi ấy vị tăng mới nhận ra rằng thầy của mình không phải là ai khác mà chính là Bồ tát Văn Thù⁽¹⁾.”

(Từ Taisho 2064, trang 984)

Đại sư Thích Pháp Thuận vốn họ Đỗ, cư dân của vùng Vạn Niên ở Vĩnh Châu. Thích Pháp Thuận bản tính tốt tự nhiên và có đức hạnh, vào năm mười tám từ bỏ thế gian làm sư. Có một đạo Thiên sư Đạo Trân đang chuẩn bị mở hội hướng dẫn đại chúng tham thiền. Đỗ Thuận đi đến vùng lân cận của Thanh Châu để hóa duyên. Ngài hứa chắc rằng một trưởng giả sẽ cung cấp đồ ăn thức uống cho năm trăm người. Tuy nhiên, lúc mở hội đến, thì hơn một ngàn người tham dự. Vị trưởng giả vô cùng lo lắng, nhưng Đỗ Thuận nói: “Đừng lo, hãy cúng dường tất cả những gì ông có và đừng cúng dường ít hơn phần cúng dường phải nên có”. Kết quả là Thiền hội tiến hành và tất cả ngàn người khách đều được ẩm thực đầy đủ.

Có lần vào mùa hè Đỗ Thuận hướng dẫn nhiều vị tăng đến núi Lý để tham thiền. Nhưng nơi ấy đầy dẫy kiến và côn trùng, họ không thể trồng rau mà không làm tổn hại chúng. Đỗ Thuận bèn [vẽ những lần ranh trên mặt đất và] ra lệnh cho kiến dời khỏi các lần ranh này. Chẳng bao lâu, tất cả kiến và côn trùng đều di chuyển đi mất.

(1) Taisho 1883 trang 673.

Đỗ Thuận luôn luôn có những mụn nhọt có mủ chảy ra liên tục trong mình. Nhìn thấy mụn nhọt, người ta thường xa lánh ngài, nhưng khi có người tốt bụng lau sạch mủ bằng một miếng vải, thì các mụn nhọt sẽ lành ngay. Mủ đã được lau sạch ấy tỏa ra một mùi thơm kỳ lạ, và ngay cả miếng vải ấy cũng có mùi thơm như thế suốt nhiều ngày. Ở vùng Sơn Viên có một người tên là Thiên Sát Đô sinh ra đã điếc và một người khác tên là Trương Sử sinh ra đã câm. Họ được đưa đến Đỗ Thuận và ngài làm cho hết tai ách tức thì bằng cách ra lệnh cho họ nói. Một tăng sĩ ở vùng Vũ Cung bị một con rồng dữ nhập. Mọi người đưa vị tăng ấy đến Đỗ Thuận. Khi cả hai đối diện nhau, con rồng nói: “Vì Đại đức Thiền Sư đã đến đây, cho nên tôi sẽ bỏ đi ngay. Xin lỗi đã làm phiền...” Khắp nơi xa gần rất nhiều người bệnh tìm đến để nhờ ngài chữa trị. Chỉ bằng cách ngồi đối diện với người bệnh, ngài đã trị lành tất cả mà không cần thuốc men gì cả. Có một đạo Đỗ Thuận du hành về vùng quê phía Nam và đến bờ sông Hồng Hà đang ngập lụt. Ngài cố vượt qua nhưng bị rơi từ trên một bờ dốc trơn trượt xuống dòng nước lũ. Ngài leo lên nhưng lại bị rơi xuống. Khi ấy, dòng nước lũ bỗng rút cạn và ngài có thể đi bằng qua đáy sông đến bờ bên kia. Ngay sau đó, dòng nước lũ lại tiếp tục chảy như trước... Năm Trinh Quán thứ mười bốn (640 A.D.), Đỗ Thuận sách tấn đệ tử tu hành và nói lời dặn dò sau cùng. Sau đó không hề bệnh hoạn, ngài ngồi ngay thẳng như đang nhập định và thị tịch ở vùng ngoại ô phía nam của thiền viện Ích Sơn⁽¹⁾.

TRÍ NGHIỆM (602 – 668)

Trí Nghiễm người nổi nghiệp Đỗ Thuận, được xem là Tổ thứ hai của Hoa Nghiêm Tông. Các tác phẩm quan trọng của ngài gồm có: Hoa Nghiêm Nhất Thừa Thập Huyền Môn (Taisho 1868), Hoa Nghiêm Ngũ Thập Yếu Vấn Đáp (Năm mươi vấn đáp về giáo Lý Hoa Nghiêm, Taisho 1869), Hoa Nghiêm kinh Nội chương môn đẳng tạp không mục chương (Bình Chú các Chương

(1) Taisho 1880, trang 663-666.

Kinh Hoa Nghiêm, Taisho 1870), Hoa Nghiêm Kinh Thám Huyền Ký (Nghiên cứu Huyền nghĩa của Kinh Hoa Nghiêm). Có lẽ sự đóng góp quan trọng nhất của Trí Nghiễm là đề xuất của ngài về Thập huyền diệu lý. Mặc dù hầu hết nội dung của thập huyền diệu này đã được bao hàm trong Pháp Giới Sự Sự Vô Ngại của Pháp Giới Quán, nhưng khái niệm về thập huyền diệu “cân đối” như thế quả thực là mới lạ và thú vị theo cái nhìn của văn học thời đại ngài. Trong cuốn Lịch sử kinh Hoa Nghiêm⁽¹⁾ chúng ta đọc thấy một tường thuật ngắn về Trí Nghiễm.

Thích Trí Nghiễm họ Triệu, một cư dân vùng Thiên Thủy... Lúc sắp mang thai, mẹ ngài mộng thấy một Tăng sĩ người Ấn cầm gậy đi đến nói với bà: “Người hãy mau thanh tịnh thân tâm và ăn chay giữ giới”. Bà giật mình tỉnh giấc kinh sợ. Căn phòng tràn ngập mùi hương kỳ diệu và rồi bà mang thai. Trí Nghiễm tỏ ra thông minh tuyệt thế khi ngài chỉ có vài tuổi. Ngài thường chơi các trò chơi dựng bảo tháp bằng gạch và làm màn trướng bằng hoa. Có nhiều lúc ngài đóng vai một người thuyết pháp và các đứa trẻ khác làm người nghe pháp. Một biểu thị rõ ràng rằng ngài là một người có tài và có pháp khí. Khi Trí Nghiễm mười hai tuổi, Thánh tăng Đỗ Thuận đến nhà đặt tay lên đầu ngài và nói với cha ngài rằng: “Đây là con tôi, ông hãy trả nó lại cho tôi”. Cha mẹ của Trí Nghiễm biết rằng Đỗ Thuận là một nhà sư nổi tiếng, cho nên họ vui lòng chấp nhận lời yêu cầu của ngài. Đỗ Thuận liền giao Trí Nghiễm cho đại đệ tử của ngài tên là Đại chăm sóc và dạy dỗ. Đứa bé được dạy học kinh điển ngày đêm mà không phải làm bận tâm đến sự chăm nom của [Đỗ Thuận]. Vài năm sau có hai nhà sư Ấn Độ, đến viếng Tu viện Trí Tướng. Thấy Trí Nghiễm thông minh kỳ đặc nên họ dạy ngài tiếng Phạn. Trí Nghiễm học thông thạo các bài học trong một thời gian ngắn. Sau đó các nhà sư Ấn Độ bảo mọi người trong tu viện rằng đứa bé sau này sẽ trở thành một người thuyết pháp vĩ đại. Trí Nghiễm trở thành một nhà sư rất sớm ở tuổi mười bốn.

(1) Taisho 2073, trang 163 – 164.

Lúc ấy triều đại nhà Tùy đang suy sụp, dân chúng đang bị đói kém. Mặc dù Trí Nghiễm còn rất trẻ, ngài đã chứng tỏ có năng lực ý chí và sức chịu đựng rất kiên cường trong thời kỳ gian khổ này. Sau đó ngài học Nhiếp Đại Thừa luận [Mahayana-samparigraha] của Vô Trước với Đại sư Thường và trong vòng vài năm ngài đã hoàn toàn thông thạo nhiều kinh điển và có khả năng diễn thuyết một cách sâu sắc và tinh tế. Đại sư Thường thường hay bảo ngài nói chuyện với các nhà học giả thông thái khi họ hội họp trong tu viện.

Sau khi thọ giới, ngài học Luật (Vinayas), A Tỳ Đạt Ma (Abhidharmas), Thành Thật Luận (Satyasiddhi), Kinh và Luận Thập Địa (Dasabhumi), Địa Trì (Tì Ch'ih) và Đại Bát Niết Bàn (Mahanirvana). Rồi ngài lại nỗ lực tu học với Đại sư Lâm, nghiên cứu các giáo lý huyền nhiệm và ngài có tiếng tăm rất lớn. Trí Nghiễm đã luôn bị băn khoăn bởi rừng kinh điển đồ sộ phức tạp của Phật giáo. Ngài thường tự hỏi: "Trong số các giáo lý sâu xa và mênh mông như biển cả của Phật giáo, thì ta nên dựa vào giáo lý nào? Ngài quỳ xuống đánh lễ Tam Tạng Kinh điển và cầu nguyện, rồi lấy một cách ngẫu nhiên không chọn lựa một quyển kinh từ Tam Tạng Kinh điển ra và quyển ấy lại là quyển thứ nhất của Kinh Hoa Nghiêm. Sau đó Ngài tham dự các buổi giảng thuyết về Kinh Hoa Nghiêm của Đại sư Trí Chánh, nhưng tất cả những gì ngài thu lượm được nơi khóa học ấy chỉ là những giải thích tẻ nhạt. Ngài suy tư nghiên ngẫm nhiều ý tưởng mới về giáo lý Hoa Nghiêm. Ngài quyết định giải tán các nghi ngờ của mình bằng cách khai triển những lối giải thích mới, từ đó ngài đọc bộ chánh vận của Kinh và nghiên cứu tất cả các luận giải hiện có, nhưng chỉ đến khi ngài đọc được Luận giải của Luật sư Quang Thống thì những nghi ngờ của ngài mới được làm cho sáng tỏ nhẹ nhàng. Qua tác phẩm này, ngài bắt đầu hiểu được yếu chỉ của pháp trùng trùng duyên khởi như được tán trợ bởi Nhất Thừa Biệt Giáo.

Sau đó một thời gian, có một vị tăng lạ đến gặp ngài và nói: "Nếu ông muốn thấu hiểu ý nghĩa của Nhất Thừa Giáo, thì ông không nên xao lãng nghiên cứu thuyết Lục Tướng trong

chương Thập Địa (Bhūmis). Ông nên bỏ ra một hoặc hai tháng ẩn cư để tham quán nó – rồi ông sẽ thấu đạt”. Nói xong, vị tăng ấy thành linh biến mất. Rất đổi kinh ngạc, Trí Nghiễm suy nghĩ về lời nói này rất lâu. Do lời huyền khái này, ngài bắt đầu nghiên cứu sâu xa và chẳng bao lâu đã hoàn toàn thông đạt Nhất Thừa Giáo, khi chỉ mới hai mươi tuổi. Sau nghiên cứu này, ngài tham thiền suốt bảy ngày đêm và cầu nguyện được sự hướng dẫn để phân biệt chánh tà, chân ngụy. Một đêm, ngài nằm mơ thấy một thiên thần đến và xác nhận sự thấu đạt của ngài. Tuy vậy, ngài đã không phô bày để được nổi tiếng trong những người cùng thời với mình vào lúc ấy, mà lại sống ẩn nhẫn với những người thường. Cho đến lúc ngài khá lớn tuổi thì ngài mới bắt đầu thuyết giảng trước công chúng. Khi Hoàng Thái Tử đến phong tặng tước hiệu cho Chủ Bối, Trí Nghiễm thuyết pháp cho Hoàng Tử nghe, và Hoàng Tử vì có ấn tượng sâu xa đối với bài thuyết pháp của ngài đã ra lệnh cho quan lại địa phương phải cung ứng cho ngài thật nhiều chi phí và trợ cấp để ngài có thể thuyết pháp liên tục không gián đoạn. Trí Nghiễm là một người rất uyên bác, có tài trong nhiều lãnh vực. Có lần ngài vẽ một bức tranh về Hoa Tạng Thế giới, và bức tranh ấy là một kiệt tác chưa từng có về kỹ năng cũng như về phạm vi hội họa ở phương Đông của sông Tông [ở Trung Hoa thật sự?].

...Năm Tông Trương thứ nhất (668 A.D) ngài mộng thấy bệ thờ Trí Huệ trong chùa thành linh sụp đổ. Huệ Hiểu, một đệ tử của ngài, mộng thấy có một bảo cái to lớn treo cao trên bầu trời và trên chóp của bảo cái có một viên ngọc lớn phát ra tia sáng chói lọi như mặt trời. Chiếc bảo cái ấy di chuyển dần dần càng lúc càng gần hơn, và khi đến kinh đô thì rơi xuống. Trí Nghiễm cũng tự biết rằng đã đến lúc ra đi. Một hôm, ngài bảo các đệ tử rằng: “Thân xác này của ta được tạo thành bởi các pháp duyên sanh và không hề có thực thể thường tồn. Giờ ta đang tạm thời ra đi đến Tịnh Độ; sau đó ta sẽ viếng Hoa Tạng Thế Giới [của Hoa Nghiêm]. Ta hy vọng rằng tất cả các con cũng sẽ theo gương ta mà phát nguyện giống như thế”. Đêm 27 tháng

chạp [668 A.D] không hề thay đổi sắc mặt, Trí Nghiễm nằm nghiêng bên phải và thu thần tịch diệt.

PHÁP TẠNG (643 – 712)

Trong bốn Đại sư Hoa Nghiêm, Pháp Tạng là người viết nhiều nhất. Tương truyền rằng ngài đã viết một trăm quyển sách và luận giải. Nhờ những nỗ lực không biết mỏi mệt của ngài trong việc thuyết giảng và viết lách về Giáo lý Hoa Nghiêm mà Giáo pháp Hoa Nghiêm đã được đánh giá cao và rất được tôn trọng. Do đó ngài được nhiều người xem như là Tổ sư sáng lập thực sự của tông phái này. Vì quá kính ngưỡng ngài, mọi người gọi ngài là Hiền Thủ (người đứng đầu trong các bậc hiền triết). Hoàng đế Trung Hoa cũng đã phong hiệu cho ngài là Quốc Nhất Pháp Sư (số một trong nước). Pháp Tạng họ Khang. Gia đình ngài gốc ở Samarkand và cha ngài là một quan lớn trong triều đình Trung Hoa. Năm 643 A.D., mẹ ngài nằm mơ thấy nuốt trọn cả mặt trời và mặt trăng, rồi có mang.

Khi Pháp Tạng mười sáu tuổi, ngài đốt một ngón tay cúng dường xá lợi Phật trong một bảo tháp. Vào năm mười bảy tuổi, ngài du hành khắp nơi để tìm thầy học đạo, nhưng không có ai trong các nhà học giả thông thái đương thời làm ngài thỏa mãn. Sau đó, ngài bỏ nhà ra đi và ẩn cư trên núi Thái Biệt, sống bằng rau cỏ như một nhà tu khổ hạnh suốt nhiều năm, và chỉ khi cha mẹ bệnh, Pháp Tạng mới trở về nhà một lần. Vào lúc ấy, Đại sư Trí Nghiễm đang thuyết giảng Kinh Hoa Nghiêm tại chùa Vân Hoa ở kinh đô. Một đêm, Pháp Tạng mộng thấy thiên quang chiếu từ trên trời xuống làm rực sáng toàn thể căn nhà; ngài nghĩ rằng: “Ắt là phải có một người nào đó đang thuyết Đại Pháp”. Sáng hôm sau ngài đến viếng Đại sư Trí Nghiễm. Quá cảm động bởi bài thuyết pháp của Đại sư, Pháp Tạng đã trở thành đệ tử của Trí Nghiễm.

Pháp Tạng vẫn còn là một cư sĩ khi ngài đã hai mươi lăm tuổi, và Trí Nghiễm rất nóng lòng muốn ngài thọ giới. Vào năm ngài hai mươi tám tuổi, Nữ hoàng Võ Tắc Thiên, để tưởng nhớ

Vinh Quốc Phu Nhân, đã xây dựng một ngôi chùa mới tên là Thái Nguyên và mời Pháp Tạng làm trụ trì. Khi ấy ngài mới chính thức thọ giới. Theo lời thỉnh cầu của Nữ hoàng Võ Tắc Thiên, Pháp Tạng đã thuyết giảng rất nhiều bài pháp về nhiều kinh điển khác nhau. Trong suốt cuộc đời của mình, Pháp Tạng đã giảng giải toàn bộ Kinh Hoa Nghiêm hơn ba chục lần! Tương truyền cũng đã có rất nhiều điềm triệu mầu nhiệm xuất hiện trong những thời thuyết giảng của ngài. Có lần ở chùa Vân Hoa, mọi người thấy những luồng ánh sáng phát từ miệng của ngài và phóng thẳng lên trời tạo thành một bảo cái khổng lồ. Một lần khác, khi Pháp Tạng đang thuyết giảng về đề tài “Sự chấn động của Hoa Nghiêm hải” thì quả đất cũng chấn động trong thời thuyết pháp như là một điềm trời thù thắng tốt lành. Có lần ngài đã giúp Huyền Trang dịch phẩm “Sự chấn động của Hoa Nghiêm hải”; nhưng vì quan điểm bất đồng, Pháp Tạng đã rời bỏ Huyền Trang. Pháp Tạng viết nhiều luận giải và bình phẩm rất quan trọng; trong số đó, Luận giải Tâm Kinh là nổi tiếng nhất ở thời đại của ngài. Nó được nghiên cứu và học tập bởi đủ mọi tầng lớp dân chúng trong toàn quốc. Khi ngài viên tịch ở tuổi bảy mươi, một nghi lễ quốc táng vô cùng trọng thể được tổ chức để tôn vinh ngài⁽¹⁾.

TRƯỜNG QUÁN (738 - 840)

Trường Quán họ Hạ Hầu, là cư dân của vùng Việt Châu, xuất gia làm Tăng lúc mới mười bốn tuổi. Có một dạo ngài học Trung Quán Luận của Tam Luận Tông với Đại sư Huyền Bích ở Kim Lăng. Sự phát triển thành công lớn mạnh của Tam Luận Tông ở vùng thung lũng Dương Sách được cho là một phần nhờ vào những nỗ lực của ngài. Dường như ngày sinh và năm viên tịch chính xác của Trường Quán hơi mơ hồ. Trong một bản văn, theo Tống Cao Tăng Truyện, thì Trường Quán chết vào độ tuổi bảy mươi trong thời đại Nguyên Hòa vào khoảng 806 đến 820.

(1) Tài liệu cho đoạn tiểu sử này lấy từ The biography of Monk Fa Tsang của T'sui chih yuan, Taisho 2054.

Takakusu thì lại đưa ra thời gian của đời ngài là 760 - 820⁽¹⁾. Nhưng theo truyền thống tông phái mà chúng ta không có lý do bắt buộc nào để nghi ngờ thì Trừng Quán sinh năm 738 và chết vào năm 840. Do đó, ngài đã sống 102 tuổi và nổi tiếng là Quốc Sư của sáu vị vua nhà Đường liên tiếp (Đức Tông, Thuận Tông, Hiến Tông, Mục Tông, Kính Tông và Văn Tông). Ngài đã từng tham học với nhiều học giả thông thái nổi tiếng và các Thiền sư kiệt xuất.

Một hôm ngài quán sát chính mình và nói rằng: “Các Bồ tát Ngũ Địa có thể có khả năng trực chứng Chân như và nhập tâm mình vào cảnh giới Phật tánh. Tuy nhiên, ở địa vị Hậu Đắc Trí, các ngài đều có thể đảm nhận việc quán triệt các kỹ năng và học thuật thế gian để làm lợi ích chúng sanh và làm cho tuệ kiến của mình sâu xa thêm. Ta cũng nên theo gương của các ngài để nghiên cứu các khoa học và các môn học khác nhau”. Nhân đó Trừng Quán đã học rất rộng và đã đạt được kiến thức về tất cả mọi ngành học, bao gồm các môn học như: Các kinh điển cổ Trung Hoa, lịch sử, văn chương, ngữ văn, phạn ngữ, ngoại điển tà giáo đa thần, bùa chú, huyền thuật, hùng biện, luận lý học, y thuật và nghệ thuật thủ công đủ loại. Ngài dường như là một người cực kỳ uyên bác và đa tài. Trong tác phẩm Hoa Nghiêm Huyền Tán lừng danh của ngài, chúng ta có thể thấy được kiến thức toàn diện của ngài bao quát hầu như mọi ngành học trong thời đại của ngài.

Ngài sống nhiều năm ở chùa Hoa Nghiêm trên núi Ngũ Đài và nơi ngài hoàn tất tác phẩm đồ sộ Hoa Nghiêm Sơ Sao gồm một triệu từ; Hoa Nghiêm Huyền Tán được viết như là một lời giới thiệu cho bộ Đại Sơ Sao. Tương truyền rằng trước khi Trừng Quán luận giải tác phẩm lớn này, ngài đã cầu nguyện Đức Phật ban cho ngài một dấu hiện ấn chứng. Sau đó trong mơ ngài thấy một người đàn ông bằng vàng đứng thẳng chói lòa giống như một ngọn núi đứng trước ánh mặt trời. Ngài vui mừng chào đón và ôm chầm lấy ông ta rồi bắt đầu nuốt người đàn ông bằng

(1) Xem The essentials of Buddhist philosophy; trang 112.

vàng ấy cho đến lúc toàn thân ông ta bị nuốt chửng. Khi tỉnh dậy, Trừng Quán vô cùng vui mừng. Phải mất trọn năm năm ngài mới hoàn tất bộ Đại Số Sao này. Lúc hoàn thành tác phẩm, ngài cúng dường thực phẩm cho một ngàn tăng sĩ như là một biểu hiện của lòng biết ơn đối với chư Phật. Người ta cũng nói rằng điềm lành thường xuất hiện khi Trừng Quán thuyết giảng kinh điển trước công chúng. Ngài có hơn một trăm đệ tử, họ đều có khả năng truyền giảng Giáo pháp và hơn một ngàn môn đệ có thể giảng giải Kinh điển.

Trừng Quán có lần đã đưa ra những lời phát nguyện như sau:

1. Tôi sẽ luôn luôn sống trong chùa và chỉ giữ ba y của tỳ kheo.
2. Tôi sẽ từ bỏ tất cả danh lợi thế gian và xem chúng như là rác rưởi.
3. Tôi sẽ không bao giờ ngắm nhìn người nữ.
4. Bóng dáng của tôi sẽ không bao giờ lân la nơi nhà thế tục.
5. Tôi sẽ luôn luôn trì tụng kinh Pháp Hoa cho đến khi tôi đã tẩy sạch hết tất cả mọi chấp thủ.
6. Tôi sẽ luôn luôn đọc Kinh điển Đại Thừa để làm lợi ích cho tất cả chúng sanh.
7. Tôi sẽ liên tục giảng giải Kinh Hoa Nghiêm trên khắp nẻo đường đời.
8. Tôi sẽ không bao giờ nằm suốt cả cuộc đời bất kể ngày đêm.
9. Tôi sẽ không bao giờ nào loạn người khác vì tự tôn vinh mình hay vì kiêu mạn.
10. Tôi sẽ không bao giờ thối tâm đại từ đại bi hướng về tất cả chúng sanh trong pháp giới, mà sẽ nỗ lực phấn đấu vì sự cứu độ và lợi ích của họ.

Tương truyền rằng Trừng Quán đã thực sự giữ các lời thệ nguyện này và đã thực hành theo đó suốt cả cuộc đời mình. Mặc dù Trừng Quán, người vốn sinh ra sau ngày viên tịch của Pháp Tạng hai mươi bảy năm, có thể đã chưa bao giờ học trực tiếp với Pháp Tạng (Tổ thứ ba), tuy vậy ngài vẫn được xem là

Tổ thứ tư của tông Hoa Nghiêm bởi các Phật tử Hoa Nghiêm “chính thống”. Lý do cho sự truyền thừa lạ lùng này là Trường Quán được xem như là một người chính thống đúng nghĩa đã hồi phục lại giáo lý uyên nguyên của Pháp Tạng vốn đã bị dè dặt của Pháp Tạng là Huệ Viễn diễn dịch sai lầm khi đưa vào một số quan kiến “dị giáo” của riêng mình. Vì vậy, Trường Quán được xem là “người thừa kế gián tiếp” của Pháp Tạng vì ngài đã thật sự thấu hiểu và có thể thuyết giảng thay cho Pháp Tạng. Nhưng tôi thì theo ý kiến rằng các khác biệt giữa Trường Quán và Huệ Viễn về Giáo lý Hoa Nghiêm, đặc biệt là về thập huyền diệu, thì khá nhỏ, và không có ý nghĩa lớn lao nào đáng nên gán cho lời tuyên bố này.

TÔNG MẬT (780 - 841)⁽¹⁾

Tông Mật là Tổ sư thứ năm và cũng là Tổ cuối cùng của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông ở Trung Hoa. Tông Mật chủ trương trong các tác phẩm của mình một sự kết hợp giữa triết học Hoa Nghiêm Tông và sự hành trì của Thiền Tông. Ngài đã giảng giải các lý thuyết phức tạp của Hoa Nghiêm, đặc biệt là các lý thuyết của Pháp Tạng, theo một lối hết sức dễ hiểu. Bộ “Nguyên Nhân Luận”⁽²⁾ của ngài đã trở thành một trong những tác phẩm chuẩn mực cho việc tu tập của tăng sĩ Phật giáo ở Nhật Bản. Trong đó ngài trình bày các giáo pháp của các tông phái Phật giáo riêng biệt trong thời đại của ngài một cách rất có hệ thống và có tính bình luận, đồng thời phân biệt chúng với các dòng tâm linh khác.

(1) Theo nguyên tác: “Tông Mật được cho là Tổ sư thứ năm, vốn là một học giả Hoa Nghiêm lẫn Thiền Tông, nhưng vì sự đóng góp cho Hoa Nghiêm của ngài không ngang hàng với bốn vị tổ kia, cho nên tiểu sử của ngài không ghi ra ở đây”. Ý kiến của tác giả không đúng theo truyền thống vì Tông Mật luôn được xem là Tổ sư thứ năm của Hoa Nghiêm Tông. Do đó người dịch đã đưa đoạn dịch tiểu sử của ngài vào, lấy từ The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen. Hơn nữa Tông Mật cũng nổi tiếng là một Thiền sư nên người dịch cũng ghi thêm phần tiểu sử theo cái nhìn của Thiền, từ dịch phẩm Nguồn Thiền của H.T Thích Thanh Từ.

(2) Xem bản Việt dịch “Nguyên Nhân Luận” của H.T. Thích Khánh Anh, 1952.

Tông Mật lớn lên trong một gia đình theo đạo Khổng. Năm 807 ngài dự định đi thi để làm quan. Tuy nhiên, ngài đã gặp một thiền sư cảm hóa và trở thành một tăng sĩ. Đầu tiên ngài học Thiền, nhưng sau khi đọc một luận giải về Kinh Hoa Nghiêm ngài trở thành đệ tử của Trừng Quán, một đại diện quan trọng của Hoa Nghiêm Tông. Chẳng bao lâu sau, ngài bắt đầu sự nghiệp thuyết giảng mà trong đó ngài thường tập trung vào việc giảng giải kinh này. Tuy vậy, ngài cũng luôn nỗ lực tu thiền. Tiếng tăm của ngài như là một Đại sư Hoa Nghiêm rất lớn đến độ ngài được mời về triều đình nhiều lần và được ban tước y.

Ngài cũng là nhân vật quan trọng trong Thiền Tông. Trong thiền tịch gọi ngài là Khuê Phong Tông Mật Thiền sư. Tuy nhiên, ngài nổi tiếng là một Thiền sư không bằng nổi tiếng là Tổ sư thứ năm của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông. Tông phái này ở Trung Hoa cũng như trong thời kỳ sơ khởi ở Nhật Bản luôn luôn có sự tương quan mật thiết với Thiền. Khuê Phong đã viết nhiều tác phẩm.

(Theo Dịch phẩm Nguồn Thiền của H.T Thích Thanh Từ)

Thiền Sư Tông Mật khi chưa xuất gia họ Hà, nguyên quán ở Quả Châu Tây Sung, gia đình giàu có, lúc nhỏ tinh thông nho học, đến hai mươi tuổi mới nghiên cứu Kinh Phật. Đời Đường hiệu Nguyên Hòa năm thứ hai (807 T.L) sắp được tiến cử đi làm quan, chợt gặp Thiền sư Đạo Viên⁽¹⁾. Ngài phát tâm xuất gia. Nơi đây, Ngài được truyền tam ấn, cũng năm ấy thọ giới cụ túc.

Một hôm nhơn theo chúng thọ trai tăng ở nhà Phú sứ Nhâm Quán, ngài ngồi chỗ sau chót. Kế nhận được mười hai chương Kinh Viên Giác, Ngài xem chưa hết mà cảm ngộ rơi nước mắt. Về chùa, Ngài đem sở ngộ trình lên thầy, Đạo Viên bảo:

“Ông sẽ hoằng truyền giáo viên đốn, đây là chư Phật trao cho ông, nên du phương dừng tự ràng buộc một góc”.

(1) Đạo Viên đệ tử Duy Trung, Duy Trung đệ tử Pháp Như, Pháp Như đệ tử Thần Hội, Thần Hội đệ tử Lục Tổ Huệ Năng.

Ngài rơi nước mắt vâng lệnh thầy từ tạ ra đi, đến yết kiến Thiền sư Kinh Nam Trương (người Nam Ấn). Kinh bảo:

– “Người truyền giáo nên giảng đạo ở đế đô”.

Ngài lại đến yết kiến Thiền sư Thần Chiếu. Chiếu bảo:

– “Người Bồ tát, ai có thể biết được”.

Tìm đến Nhượng Hán, ở đây nhơn vị tăng bệnh trao cho bộ Kinh Hoa Nghiêm cú nghĩa do Đại sư Trừng Quán tuyển, Ngài chưa từng học tập, một phen xem qua là giảng được. Tự mừng duyên gặp gỡ của mình, ngài nói:

“Các thầy thuật, tạo ít có cùng tốt yếu chỉ, chưa có bộ nào bằng bộ này, bộ này văn chương lưu loát, nghĩa lý rõ ràng. Ta tu thiền thì gặp Nam Tông (Đốn Ngộ), kinh thì gặp Viên Giác. Chỉ một câu nói tâm địa khai thông, trong một quyển Kinh nghĩa sáng khắp trời. Nay lại gặp bộ tuyệt bút này biết sạch trong lòng”.

Giảng xong, ngài nghĩ nên tìm đến Đại sư Trừng Quán. Khi ấy trong môn đồ có Thái Cung chặt tay để cúng dường công ơn giảng dạy. Ngài gởi thơ đến Đại sư Trừng Quán trước, đợi sẵn sóc Thái Cung lành mạnh, thầy trò đồng đến Thượng Đô. Ngài đối với Đại sư Trừng Quán giữ lễ đệ tử. Trừng Quán bảo:

– “Người hay theo ta đạo Hoa Tạng Tỳ Lô là ông vậy”.

Ngài ở đây đức hạnh càng ngày càng cao, những bệnh chấp tướng lần lần dứt sạch.

Đi đạo miền Bắc, đến núi Thanh Lương, ngài dừng lại ở chùa Thảo Đường huyện Hộ. Chưa bao lâu, ngài lại trụ trì Lan Nhã Khuê Phong ở núi Chung Nam.

Đến niên hiệu Thái Hòa năm thứ hai (826 T.L), nhà vua thỉnh Ngài về triều ban Tử y (y đỏ) và thừa hỏi pháp yếu, bá quan trong triều đều quy kính ngài, duy Tướng quốc Bùi Hưu là thân cận hơn cả. Ngài dùng Thiền và Giáo giáo hóa môn đồ. Về Thiền, ngài có biên tập lời nói kệ tụng của các Thiền gia làm một bộ lấy tên là: “Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập” và viết một quyển cương yếu lấy tên là “Thiền Nguyên Chư Thuyên Tập Đô

Tự". Về Giáo, ngài có sở giải các bộ Kinh Viên Giác, Hoa Nghiêm, Niết Bàn...

Niên hiệu Hội Xương năm đầu (841 T.L) ngày mừng sáu tháng giêng, ngài ngồi kiết già thị tịch, tại tháp viện Hưng Phước, dáng mạo nghiêm trang, vui vẻ hơn ngày thường. Đến bảy ngày mới đưa vào quan tài và sau này thiêu được xá lợi rất nhiều. Ngài thọ 62 tuổi, được 34 tuổi hạ⁽¹⁾.

(1) Chú thích của người dịch: Cá nhân danh và địa danh trong phần Tiểu sử chư Tổ Hoa Nghiêm Tông nếu không quen thuộc và không được viết bằng nguyên văn chữ Hán mà chỉ phiên âm theo Wade Giles thì khó lòng mà phiên dịch ra tiếng Việt chính xác được, trừ phi có Đại Tạng Taisho để đối chiếu (mà người dịch không có). Nhưng thiết nghĩ các nhân danh và địa danh không ảnh hưởng gì đến nội dung bài viết nên người dịch dựa theo phiên âm Wade Giles mà dò ra phiên âm pinyin thông dụng, sau đó tìm ra âm Việt, nhưng vì không có dấu chính xác (tiếng Hoa có bốn dấu) nên nhân danh và địa danh nêu trên có thể đúng mà cũng có thể tương tự thôi. Hơn nữa dù có dấu chính xác, ta vẫn có các từ đồng âm, mong độc giả thông cảm.

Trong những trang trước, tôi đã cố gắng trình bày đại ý của Triết học Hoa Nghiêm bằng cách giới thiệu ba yếu tố chủ đạo của hệ thống này - đó là: Triết học Tánh Không, triết học Viên Dung và Giáo lý Duy Tâm - vì sự không có mặt của bất kỳ yếu tố nào cũng sẽ làm cho tư tưởng Hoa Nghiêm không được hoàn chỉnh và thậm chí có thể làm cho lầm lẫn. Phần dẫn nhập và phần đầu của sách này, Cảnh Giới Viên Dung Vô Ngại, được trình bày để cung cấp một cơ sở nền tảng cần thiết cho sự thấu hiểu một hệ thống triết học như thế. Ngoài ra, chúng còn có thể giúp trình bày nhân quan cơ bản của Đại Thừa về Vũ trụ (Pháp giới), nhân sinh, các tầng bậc Giác ngộ khác nhau và Cảnh giới bất khả tư nghị của chư Phật như xuất hiện trong Kinh Hoa Nghiêm. Các Phật tử Trung Hoa rất thích gọi Kinh Hoa Nghiêm là "vua của các Kinh". Lời tuyên bố này rất dễ hiểu đối với những ai đã đọc tác phẩm danh tiếng này, vì họ sẽ không thể nào cưỡng nổi phải phóng một cái nhìn vào một toàn cảnh Viên Dung kinh hồn mà trong đó sự bao la và sâu thẳm của Tuệ giác Phật, Viễn cảnh Phật, tình thương và động thái Phật được hiển bày một cách mới mẻ linh hoạt. Đối với ai quan tâm đến Phật giáo Thiền Tông, thì Mười tầng Giác ngộ của Bồ tát có thể sẽ vô cùng hữu ích vì giờ đây họ có thể đánh giá được kinh nghiệm Thiền của mình so với những kinh nghiệm được mô tả trong Kinh và thấy xem họ đã tiến bộ bao xa hay nhiều ít trên con đường Đạo.

Trong chừng mực có liên quan đến triết học, tôi tin rằng phần lớn các nguyên lý và lập luận quan trọng của giáo lý Hoa Nghiêm đã được bao gồm trong hai phần cuối của tác phẩm này. Luận giải quan trọng hết thấy là Pháp Giới Quán của Đỗ Thuận đã được giới thiệu đầy đủ kèm theo các bình luận của các tư tưởng gia khác nhau. Mặc dù một luận giải quan trọng khác của ngài là Ngũ Giáo Chỉ Quán

không được dịch ra trọn vẹn nhưng một số đoạn quan trọng của nó đã được đưa vào trong các luận đàm về Viên Dung và Viên Giáo.

Dĩ nhiên là tất cả những gì tôi đã nói trong sách này chỉ có thể đáp ứng không gì hơn là một giới thiệu tản mạn đối với Kinh Hoa Nghiêm. Một sự thông hiểu trọn vẹn các Giáo pháp của nó đòi hỏi một sự nghiên cứu đầy đủ - do đó cũng cần một bản dịch - ngay vào chính chánh Kinh nhiều tập. Hy vọng chân thành nhất của tôi là chẳng bao lâu một môn đồ dũng cảm nào đó của Hoa Nghiêm sẽ đảm nhận công việc khó khăn đầy ý nghĩa này.

NÚI DINH, THANH LƯƠNG AM

Đêm mưa 18.08.2000

BẢNG TỪ ĐIỂN THUẬT NGỮ

Abhidharma: Một sưu tập các luận điểm triết học Tiền Phật giáo nhấn mạnh sự phân tích các yếu tố duyên hợp của thân, tâm và vật chất nhằm đạt đến một sự thông hiểu giáo lý Vô Ngã: A tỳ đạt ma, A tỳ đàm, Vi diệu pháp, bộ Luận.

Advaita-Vedānta: Trường phái Vệ đàn đà nhấn mạnh bản chất bất nhị của Brahman (Đại ngã) hay Thượng Đế. Triết gia nổi tiếng của trường phái này là: Sankarācārya của tiền thế kỷ thứ chín. Vệ đàn đà có lẽ là trường phái ảnh hưởng lớn nhất của Ấn Độ giáo ngày nay.

Alaya Consciousness: Thức tâm nền tảng của tất cả chúng sanh, đề xuất bởi Duy Thức Tông. A lại da có nghĩa là “kho chứa” ngụ ý rằng thức tâm này hàm chứa và duy trì tất cả năng lực tâm linh tiềm tàng bên trong vòng rào của nó. Nó là kho chứa của tất cả mọi ý tưởng, ký ức, khát vọng, và nó cũng là căn nguyên của cả Sanh tử và Niết Bàn: Thức A lại da.

Anātman: Giáo lý Vô Ngã của Phật giáo.

Anumāna-pramāṇa: Tiếng Hoa là Tỷ lượng. Theo truyền thống Ấn độ có hai nguồn kiến thức chính yếu có giá trị. Một là nhận thức trực tiếp: hiện lượng, và một là sự suy luận hay lý luận: tỷ lượng. Hiện lượng là nguồn nhận thức có giá trị trực tiếp còn tỷ lượng là một nguồn nhận thức có giá trị gián tiếp.

Arhat: A la hán: bậc thánh hoàn hảo đã loại trừ tất cả mọi phiền não, đã vĩnh viễn giải thoát khỏi mọi trói buộc của sanh tử và đã đạt đến tầng thứ tư hay tầng cuối cùng của sự Giác ngộ theo Tiểu Thừa. Ngược lại với bốn tầng Giác ngộ của Tiểu Thừa, Đại Thừa công bố mười tầng Giác ngộ liên tiếp của một Bồ tát.

Ārya: Thánh, bậc Thánh, Tôn giả. Thường được dùng trong Phật giáo để biểu thị các tầng bậc khác nhau của các bậc đã Giác ngộ.

Asamkhyā: A tăng kỳ, vô số lượng, vô lượng vô biên, vô hạn.

Asamkrta: Vô vi, không kết hợp, Vô vi pháp.

Asanga: Vô Trước, người sáng lập ra Duy Thức Tông. Một triết gia vô cùng quan trọng của Phật giáo Đại Thừa ở thế kỷ thứ năm.

Asura: A Tu La, hay phi thiên theo huyền thoại Phật giáo, là một sanh linh hay ghen tỵ và hung dữ. Họ luôn luôn ghen tỵ với chư Thiên và gây chiến với chư Thiên liên tục.

Ātman: Bản ngã, cái tôi, cá tính, ngã, ta.

Ātyanta-Sūnyatā: Tất Cánh Không. Tánh Không siêu quá hết thảy mọi giới hạn, kể cả "giới hạn của chính nó".

Avalokiteśvara: Quán Tự Tại hay Quán Thế Âm Bồ tát có lẽ là một Bồ tát quan trọng nhất trong Phật giáo Đại Thừa; ngài được cho là hiện thân Bi tâm của chư Phật, được miêu tả dưới dạng nữ nhân ở Trung Hoa và Nhật Bản. Ở Trung Hoa, Bồ tát này được biết như là Quan Âm và ở Nhật Bản như là Kannon.

Avatamsaka Sūtra: Hoa Nghiêm Kinh. Theo truyền thống, Kinh này được tin là đã được Đức Phật thuyết trong lúc ngài đang nhập Đại định ngay sau khi Giác ngộ dưới cội Bồ đề ở Bodhigaya (Bồ đề Đạo tràng). Đối với nhãn quan của con người, Đức Phật Cổ Đàm chỉ đang nhập Đại định mà thôi, nhưng đối với nhãn quan của chư Thiên thì một Pháp giới vô lượng vô biên đang được mở ra bởi thần thông lực và công đức của Đức Phật. Những diễn biến có tính kịch nghệ và các bài thuyết pháp xảy ra trong Kinh Hoa Nghiêm đã được hiển bày trong Pháp giới Viên dung Hàm nhiếp này.

Avidyā: Vô minh, sự ngu tối căn bản về chân lý Vô ngã gây ra sự tái sanh mãi mãi của ngã tính trong vòng sanh tử luân hồi.

Ayuta: Một số lớn, có thể là một triệu.

Bhava: Hiện thể, hữu, có, hiện hữu, sinh tồn, hiện sinh.

Bhikṣu: Tỳ kheo. Tu sĩ Phật giáo đã thọ 250 giới.

Bhūmi: Địa, hay tầng bậc. Trong Kinh Hoa Nghiêm nó biểu thị mười tầng bậc Giác ngộ liên tiếp của một Bồ tát (Thập Địa).

Bhūtatathatā: Thực tướng, Chơn như, Thực tại, Viên thành thực tánh.

Binbara: Một số lớn, có thể là một trăm triệu.

Bodhi: Bồ đề, Giác, Giác ngộ. Quả vị Giác ngộ tối thượng của Phật.

Bodhicitta: Bồ đề tâm, Giác tâm. Phát tâm cần cầu Giác ngộ Vô thượng. Thường nó đề cập đến động cơ ban sơ của một Phật tử Đại

Thừa, mong cầu đạt đến Phật quả lợi ích cho tất cả chúng sanh. Ngay khi ta phát tâm Vô thượng Bồ đề và phát thệ nguyện hành Bồ tát đạo thì ta đã được xem là một Bồ tát. Ý nghĩa và ngụ ý của thuật ngữ này vô cùng rộng lớn cao xa. Nó biểu thị cốt tủy của Phật giáo Đại Thừa. Trong Kinh Hoa Nghiêm, Bồ đề tâm không những biểu thị sơ phát tâm Bồ tát mà còn biểu thị Tâm Giác ngộ của Thập Địa Bồ tát. Bồ đề tâm đôi lúc được dịch là Tâm tầm cầu Giác ngộ, Giác Tâm, Tâm vì Giác ngộ v.v...

Bodhidharma: Bồ Đề Đạt Ma. Sơ Tổ Thiền Tông Trung Hoa.

Bodhisattva: Bồ đề Tát đỏa hay Bồ tát. Hành giả Phật giáo Đại Thừa. Người mong cầu Giác ngộ vì lợi ích cho tất cả chúng sanh. Người đã phát Bồ Đề Tâm và đã phát nguyện hành trì theo Phật giáo Đại Thừa và làm tất cả các thiện pháp. Có nhiều tầng bậc khác nhau trên con đường Bồ tát đạo, nhưng cả người sơ phát tâm lẫn các vị thánh đã Giác ngộ đều có thể được xem là Bồ tát.

Bodhyangas: Bồ đề phần, Giác phần, Giác chi. Từ chung cho ba mươi bảy phẩm trợ đạo vốn sẽ đưa đến Giác ngộ và các công đức của sự Giác ngộ, bao gồm Tứ Niệm Xứ, Tứ Chánh Cần, Tứ Như Ý Túc, Ngũ Căn, Ngũ Lực, Thất Bồ Đề phần và Bát Chánh Đạo. Những điều này bao hàm hầu hết toàn bộ giáo pháp của Phật giáo như là một toàn thể.

Brahmà: Phạm Thiên. Thượng Đế của Ấn Độ giáo, người tự cho mình là đáng sáng tạo ra Vũ Trụ. Trong Phật giáo thì vị trí của Brahmà bị hạ thấp rất nhiều; ngài chỉ là một trong các chư Thiên khác, thường xuất hiện trong Pháp hội Phật giáo để thỉnh cầu Đức Phật thuyết pháp và thực hiện các nhu cầu nào đó cho Tăng đoàn.

Brahman: Thượng Đế, Đấng Tuyệt đối, Đại Ngã, Thực Thể Tối Thượng của muôn vật.

Buddha: Phật đà, Đức Phật, Đấng Giác Ngộ hay Người đã được Giác ngộ Tối thượng, Đức Phật lịch sử là Đạo sư Thích Ca Mâu Ni (Gautama Sakyamuni) (563 - 483) người đã thành lập một tôn giáo thường được biết ở Tây phương như là Phật giáo, nhưng Đức Phật Báo Thân, được quan niệm bởi Phật tử Đại Thừa, thì còn hơn là một nhân vật và đạo sư lịch sử. Ngài thông thường được xem như là Thượng Thiên (Thượng Đế tối cao) hiện thân của tất cả mọi đức hạnh và mọi hoàn hảo. Hiện bày tính vô lượng vô biên của cảnh

giới và đức hạnh Phật được cho là sự quan tâm chính yếu của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông.

Candrakirti: Nguyệt Xứng. Một triết gia Trung Luận quan trọng của thế kỷ thứ sáu.

Ch'an: Thiền. Tiếng Hoa để chỉ Dhyàna. Nó thường có nghĩa hoặc là Thiền Tông được thành lập với Bồ Đề Đạt Ma hoặc là sự tu Thiền và các tầng Thiền khác nhau.

Clinging-to-ego: Ngã chấp. Khuynh hướng bám sinh của con người bám chặt vào thể tính và sự hiện hữu tồn tại của bản ngã hay cái ta.

Dependent-arising: Sanskrit: pratiya-samut-pàda: Được dịch là duyên khởi hay nguồn gốc tùy thuộc hay duyên sanh, ngụ ý nguyên lý cơ bản của Phật giáo rằng tất cả các pháp không hề có sự hiện hữu tồn tại độc lập. Chúng được phát sanh bởi một sự kết hợp của các yếu tố và điều kiện khác hơn là chính tự thân chúng. Vì vậy không có pháp nào có một tự tính hay thực thể cả, nó hiện hữu tồn tại chỉ có tính cách quy định và nhất thời. Thuật ngữ này đồng thời được cho là biểu hiện cho giáo lý Tánh Không.

Deva: Thiên, Thiên Thần, Đế Bà, Thiên Tử, Thiên Nhơn.

Dharma: Pháp, Giáo lý hay Giáo pháp của Phật giáo; cái chân và cái thiện. Pháp cũng có thể được dùng để chỉ Phật giáo như là một tổ chức tôn giáo.

Dharma: Pháp, vật, sự kiện, biến cố, vật chất, hữu, hiện tượng. Một số tác giả nào đó cho rằng pháp không có nghĩa là “sự vật”, nhưng đây chỉ là một lối dịch phiến diện, dharma đơn giản có nghĩa là sự vật hay biến cố hay sự kiện như được thấy trong vô số kinh văn của Phật giáo, đặc biệt là trong kinh điển Đại Thừa.

Dharma-body of Buddha: Pháp Thân Sanskrit: Dharmakàya: Chân Thân hay Thân Tối thượng của Đức Phật siêu quá tất cả các sắc tướng, thuộc tính và giới hạn.

Dharmadhātu: Pháp giới. Theo nghĩa đen là “Cảnh giới của các pháp”. Trong văn học Hoa Nghiêm, nó biểu thị tính Viên dung Hàm nhiếp của các vũ trụ vô lượng vô biên được hiển bày trước mắt của Bồ tát nhờ Thần lực và công đức của Đức Phật. Nó có thể hiểu đại khái là tính Vô hạn và Viên dung của cảnh giới Phật. Các học giả Tây Tạng phiên dịch từ này là Chos kyi-s-dbyins, gợi ý mạnh mẽ

không những về khoảng rộng vô lượng vô biên mà còn về bản chất tinh túy sâu xa nhất của nó (đbyins tương đương với từ Trung Hoa là Tâm) vốn đương nhiên là hợp với tất cả giáo lý Hoa Nghiêm.

Dharmakāya: Xem Dharmabody of Buddha.

Dharma nairatmya: Pháp Vô ngã. Nguyên lý rằng tất cả các pháp đều không có tự tính; sự vắng bóng của thực thể ngã hay ngã tính trong tất cả các pháp.

Dharmatā: Pháp tánh, thực tướng của tất cả hiện thể (hữu) vốn không gì khác hơn là Tánh Không.

Dhāna: Thiền na, Thiền, Tĩnh lự; thường đề cập đến một trạng thái tập trung trọn vẹn. Một đồng nghĩa của Samadhi trong Phật giáo.

Diamond Sutra: Sanskrit: Vajracchedikā-prāṇa pāramitā: Kim Cương Kinh. Một trong những chương quan trọng và phổ biến nhất trong văn học Bát Nhã ba la mật, nó còn được trì tụng như là một bài cầu nguyện hàng ngày bởi các Phật tử Trung Hoa, Nhật Bản và Tây Tạng.

Dust-mote: Sanskrit: paramāṇu hay anu: Vi trần. Một phần cực nhỏ hay nguyên tử.

Emptiness: Tánh Không - Sanskrit: Śūnyatā Tiếng Hoa: Không Tánh, một mặt hết sức quan trọng của giáo lý Hoa Nghiêm.

Enlightenment: Trục giác về Pháp tánh. Sự chứng ngộ Thực tại Tối thượng. Kết quả của sự chứng ngộ này là sự loại trừ hết thảy mọi tham ái và ngã chấp, và là sự giải thoát ra khỏi vòng sanh tử luân hồi.

End: (Sanskrit: anta). Cực đoan hay giới hạn. Anta theo Phật giáo có nghĩa là một quan điểm cực đoan hay phiến diện, đối lại với Trung Đạo. Đây có thể hoặc là thuyết đoạn diệt hoặc là thuyết duy thực trong các hình thức khác nhau.

Four noble Truth: Tứ Diệu Đế. Tứ thánh đế. Bốn nguyên lý nền tảng của Phật giáo do Phật thuyết trong bài pháp đầu tiên của ngài: 1. Theo sự phân tích rốt ráo cuộc sống là đau khổ: Khổ đế; 2. Các nguyên nhân của đau khổ là tham ái, Tập đế; 3. Có một trạng thái bình an và hạnh phúc gọi là Niết Bàn vốn vượt qua mọi đau khổ và tham ái: Diệt đế; 4. Con đường (Đạo) sẽ đưa đến Niết Bàn bao gồm Giới, Định, Huệ, Tam vô lậu học: Đạo đế.

Gambopa: Một học giả Du già nổi tiếng của Tây Tạng (1079-1153).

Ngài là đệ tử của Milarepa; chính nhờ ngài là tông phái Khagyupa được trở nên phổ biến. Ngài viết nhiều sách gồm có *The jewel Ornament of Liberation* (Giải Thoát Bảo trang nghiêm), Herbert Guenther dịch. Cũng xem *The hundred Thousand songs of Melarepa* (Một trăm ngàn bài hát của Milarepa) Truyện 41, Garma C.C. Chang dịch.

Hinayāna Buddhism: Tiểu Thừa một tên gọi làm giảm giá trị được đưa ra bởi các nhà Đại Thừa để chỉ các Tông phái Thanh Văn, kể các các nhà Phật giáo Nguyên Thủy hiện tại ở các quốc gia Đông Nam Á.

Indra: Đế Thích, Nhân đà la. Một vị thần Ấn Độ giáo; ngài đóng một vai trò khá quan trọng trong các kinh điển khác nhau như là một người hộ trì Phật giáo.

Indra's net: Nhân đà la võng, Lưới Trời Đế Thích. Vô số châu ngọc trang trí bao phủ cung trời Đế Thích hình thành một "mạng lưới" bao quát các châu ngọc này cùng phản chiếu lẫn nhau hình thành một "mạng lưới trùng trùng cảnh giới" (các cảnh giới bao hàm các cảnh giới) bên trong mỗi viên ngọc. Điều này được sử dụng như một ẩn dụ để minh họa sự tương nhập và hỗ dung của Pháp giới Viên Dung của Hoa Nghiêm.

Jākata stories: Kinh Bản Sanh. Một sưu tập gồm 550 câu chuyện tiền thân của Đức Phật. Chúng rất có giá trị đối với văn học dân gian và huyền thoại Phật giáo, phản ánh các nguyên tắc đạo đức Phật giáo trong khuôn khổ của giáo lý nghiệp báo.

Kalpa: một kiếp, hay theo truyền thống của Ấn Độ giáo, một kiếp là một ngày một đêm của cõi trời Phạm Thiên: 4.320.000.000 năm.

Karma: Nghiệp, Yết ma, Tác nghiệp. Hành động, nhân quả, lực kết hợp của vũ trụ vốn làm cho luật "nhân nào quả nấy" có hiệu lực. Nghiệp áp dụng không những cho các hiện tượng tự nhiên mà quan trọng hơn, nó còn áp dụng cho các sự kiện đạo đức nữa. Do đó, nó là một nguyên lý siêu hình giải thích toàn thể hiện tượng của thế giới loài người.

Karunā: Bi, Từ Bi. Từ Bi và Trí Huệ là hai đức hạnh chính của một Bồ tát, người vốn phải tu tập chúng cho đến mức hoàn hảo.

Karunà-Prajñà: Bi và Trí không những là những đức hạnh riêng biệt mà còn hợp nhất thành một toàn thể bất khả phân trong các tầng Giác ngộ cao.

Kléśa: Phiền não, bất tịnh, ô nhiễm, khuynh hướng bảm sinh muốn chiếm hữu và hành động, vốn lại thúc đẩy xoay chuyển bánh xe luân hồi.

Koan: Công án. Một câu chuyện Thiền, một vấn đề Thiền (phải giải quyết), một kỹ thuật tu Thiền.

Koti: Mười triệu.

Ksana: Sát na, một thoáng chốc, một giây phút ngắn ngủi nhất của thời gian.

Ksanti: Nhẫn, nhẫn nhục. Kiên nhẫn, chịu đựng, sự trưởng thành (trong việc chứng ngộ Tánh Không).

Ksatriya: Sát đế lợi. Giai cấp chiến sĩ ở Ấn độ.

Kumàrajiva: Cưu Ma La Thập. Một đại dịch giả đến Trung Hoa vào năm 401 A.D. và phiên dịch rất hiệu kinh văn Phật giáo quan trọng từ tiếng Phạn sang tiếng Hoa. Sự đóng góp của ngài cho Phật giáo Trung Hoa thật là vô giá.

Li: Lý. Không nên lẫn lộn với lý thông thường (lý lẽ, lý thuyết, lẽ nghi, sự hợp lẽ, phép tắc). Lý này biểu thị các nguyên lý, quy luật ở bên dưới các sự vật và biến cố trong thế giới hiện tượng. Nó cũng có nghĩa là “bản thể”, “quy luật”, “nguyên lý”, “thực tại tuyệt đối”, “toàn thể phổ quát” v.v...

Lunchin Rabjhung: Tiếng Tây Tạng: Klon. Chen. Rab. Byams. Pa. Triết gia quan trọng bậc nhất của tông pháp Ningmapa Phật giáo Tây Tạng trong thời kỳ sau, ông đã viết rất nhiều sách về tất cả mọi đề tài Phật giáo bao gồm The Seven Treasures of Lunchin (Klon. Chen. b.Dsod b.Dun). Ông có lẽ là một người ở thế kỷ thứ mười bốn.

Mādhyamika: Trung Luận, Trung Quán Luận, Trung Đạo thuyết. Triết học Trung Đạo được thành lập bởi Long Thọ (Nāgārjuna). Nó nhấn mạnh vào giáo lý Tánh Không. Tông phái này được xem là Tông phái tiêu biểu hàng đầu (giải thích trình bày) về văn học Bát Nhã ba la mật.

Màdhyamika-Kàrikàs: Trung Luận thuyết bản văn gốc của Trung Luận được viết bởi Long Thọ (bằng thơ kệ), vốn thường được xem là bản văn quan trọng bậc nhất của tông phái này.

Mahàsattva: Ma ha tát, Ma ha tát đỏa, Đại chúng sanh. Đại Bồ tát đã đạt đến các tầng bậc Giác ngộ cao.

Mahàyàna: Đại Thừa hay thường được gọi là Phật giáo Bắc Tông, giờ thì công khai hiện hữu ở các quốc gia như Tây Tạng, Mông Cổ và Trung Hoa, nhưng rất thịnh hành ở Hàn Quốc, Nhật Bản và một phần của Đông Dương. Tông phái này phát triển từ gốc Tiểu Thừa (Thanh Văn Thừa) vào độ khoảng thế kỷ thứ hai và thứ ba. Giáo pháp của nó khá khác biệt với Tông phái Tiểu Thừa, nó nhấn mạnh vào đức tin, sùng mộ, từ bi, tích cực hành Thiện v.v..

Maitreya: Di Lặc. Một Bồ tát Giác ngộ cao được thọ ký sẽ thành Phật.

Mānjúsri: Văn Thù, Văn Thù Sư Lợi. Vị Bồ tát được xem là hiện thân của Trí Huệ Phật.

Mantra: chân ngôn, thần chú.

Màra: Ma La, Ma Vương. Vua của tất cả mọi quỷ thần ác ma, sự diễn tả của Phật giáo về Sa tăng (Satan).

Màya: Ma Da, Huyền ảo, ảo ảnh, Huyền hóa, Như Huyền. Ảo tưởng về vũ trụ.

Meditation and contemplation: Sanskrit: Samatha-vipásyanà: Chỉ Quán, Định Huệ. Samatha là một đồng nghĩa của Định và vipásyanà là một đồng nghĩa của Huệ. Với sự tu Chỉ ta có thể làm cho tâm trí an tịnh và đạt đến trạng thái tập trung hoàn toàn, và với sự tu Quán, ta có thể loại trừ ngã chấp và chứng ngộ Chân Như Thực Tướng.

Mind-Only: Duy Tâm. Trong Phật giáo Đại Thừa ở thời kỳ sau, có đức tin rằng thế giới hiện tượng chỉ là sự phóng hiện của tự tâm ta. Các triết gia Phật giáo, đáng kể là Vô Trước và Thế Thân (Asanga và Vasubandhu), đã hệ thống giáo lý này thành một triết lý vô cùng phức tạp về chủ thuyết duy tâm chủ quan, thường được biết dưới hình thức Duy Thức Tông.

Moksa: Giải thoát. Giải thoát khỏi vòng sanh tử và mọi khổ ách, mục đích của cả Phật giáo lẫn Ấn Độ giáo.

Mother Tàrà: Đức Mẹ Tara (Đa La). Là hiện thân của Bi và Trí của chư Phật, được thấy dưới hình thức nữ thần, Đức Mẹ Tàrà của Mật giáo Tây Tạng. Đức Mẹ Tàrà cũng được xem là sự hiện thân của Quan Thế Âm Bồ Tát.

Mutual entering: Hổ nhập. Một trong hai khái niệm cơ bản của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông, nhấn mạnh nguyên lý rằng tất cả các pháp và tất cả các Lý đều tương thuộc và tương nhập lẫn nhau. Nó có thể được gọi là một nguyên lý tương dung.

Mutual identity: Tương tức. Một khái niệm cơ bản khác của Phật giáo Hoa Nghiêm Tông vốn chủ trương rằng tất cả các pháp đều đồng nhất hay giống nhau ở một cảnh giới siêu việt (Chơn đế).

Nàga: Rồng, Long, Rắn.

Nàgàrjuna: Long Thọ. Triết gia Phật giáo nổi tiếng của thế kỷ thứ hai; theo truyền thống, ngài đã khám phá nhiều văn bản mới của Đại Thừa và do đó sự thành lập Tông phái Đại Thừa Phật giáo hầu như do một tay ngài. Ngài cũng đã phát triển triết học Trung Quán.

Neti, neti: hay “na iti, na iti”. Không phải thế, không phải thế (trích từ Brd. Upa. 3.9.6); biểu thị tính bất khả tư nghị của đấng Phạm Thiên tuyệt đối.

Niyuta: Một số lớn, một ngàn tỷ (?)

Nihsvabhava: Vô Tự Tính. Sự vắng mặt của ngã thể hay tự ngã; sự trống không của một thực thể vốn tự xem mình là độc lập, tự tồn tại, hay vĩnh viễn không thay đổi.

Nirmānakāya: Hóa Thân, Ứng Thân (Phật). Sắc Thân của chư Phật được hiển hiện vì lợi ích cho con người vốn chưa có thể tiếp cận được với Pháp Thân (Chân thân Vô tướng của Phật).

Nirvāna: Niết Bàn. Sự chấm dứt tất cả mọi phiền não, trạng thái giải thoát. Trong Đại Thừa, trạng thái hoàn hảo ba la mật vốn loại trừ luôn cả Phật quả cũng được gọi là Vô trụ Niết Bàn.

Nirvāna with residue: Hữu dư Niết Bàn ám chỉ những chúng sanh giác ngộ mà chưa hoàn toàn loại bỏ các gánh nặng sanh tử của ngũ uẩn.

Paramārtha-satya: Chân đế, Đệ nhất nghĩa đế, Thắng nghĩa đế. Chân lý tuyệt đối hay siêu việt, chân lý tối thượng hay chân lý siêu thế.

Paramità: Ba la mật, Độ, Đáo bỉ ngạn. Các pháp tu cơ bản của Đại Thừa mà một Bồ tát phải theo. Chúng thường bao gồm sáu Ba la mật chính: Bố thí, Trì giới, Nhẫn Nhục, Tinh tấn, Thiền định và Trí huệ; nhưng trong kinh Hoa Nghiêm, các pháp tu Ba la mật được chia thành mười pháp tương ứng với Thập địa. Pàramita (Ba la mật) có thể dịch hoặc là “hoàn hảo” hoặc là “đến bờ bên kia”. Các nhà triết giả của Trung Hoa lẫn Tây Tạng dường như cho rằng lối dịch sau (đến bờ bên kia) là một lối dịch hay hơn.

Paratantra: Y tha khởi tánh, duyên khởi tánh. Bản chất “tùy thuộc vào những cái khác để phát sanh” (duyên sanh, duyên khởi). Đây là lối giải thích của Duy Thức Tông về pháp duyên khởi, rằng tất cả pháp đều là những hiện tượng của tâm, và tâm là một tổ hợp các thức tùy thuộc lẫn nhau cho sự hiện hữu tồn tại và hoạt động liên tục của chúng.

Parikalpita: Biến kế sở chấp tánh. Quan niệm sai lầm cho rằng thế giới hiện tượng là thật sự có hiện hữu tồn tại và ở bên ngoài tâm ta, một vọng tưởng, si mê, lầm lạc (ví dụ: thấy một sợi dây thừng mà cho là một con rắn).

Parinirvāṇa: Bát Niết Bàn. Niết Bàn rốt ráo. Niết Bàn đạt được vào lúc chết vốn vĩnh viễn dập tắt những gánh nặng của thân ngũ uẩn.

Parinispāṇa: Viên thành thực tánh, Viên thành tánh, Thực tại tuyệt đối, “Bản tính Chân thật”; thuật ngữ Duy Thức dùng cho thực tính siêu việt.

Prajñā: Tuệ, Trí tuệ, Bát Nhã, Trí huệ siêu việt vốn cơ bản là bất nhị và vô phân biệt.

Prajñā-pāramitā: Bát Nhã ba la mật đa, Trí độ, Tuệ ba la mật. Trí huệ hoàn hảo, pháp tu và đức hạnh tối cao của một Bồ tát. Một định nghĩa của tri thức trực giác về Tánh Không.

Prakṛti: Bát cát đề, Bản tính, Tự tính. Triết học Sāṃkhya (số luận) chủ trương rằng có hai yếu tố cơ bản và tối giản trong vũ trụ. Một là puruṣa, linh hồn hay Thần linh vũ trụ; và hai là prakṛti, vật chất vũ trụ. Sự tiến hóa của vũ trụ được tuân trào ra bởi sự tác động lẫn nhau giữa hai yếu tố này.

Pratitya-samutpāda: Duyên sanh, Duyên khởi, nhân duyên. Lý duyên khởi được cổ xúy bởi triết học Trung Quán. Nó là một đồng nghĩa của Tánh Không.

Pratyeka Buddhas: Độc giác Phật, Bích chi Phật, Duyên giác Phật.

Phật giáo thừa nhận rằng nỗ lực của chính mình mà không cần một đạo sư, ngay cả không cần biết đến giáo pháp của Phật. Bằng cách quán sát bản tính của duyên khởi, họ có thể đạt được Giác ngộ tự mình. Những người này được gọi là Độc Giác Phật.

Pratyaksa-pramāṇa: Hiện lượng. Nhận thức trực tiếp, một trong hai nguồn kiến thức có hiệu lực của con người. Xem Anumāṇa Paramāṇa.

Pudgala: Bỏ đặc lặc ca, người, chúng sanh, linh hồn, bản ngã cá nhân, bản ngã, cái ta thường nghiệm.

Rūpa: Sắc. Theo nghĩa hẹp là hình dạng, dáng dấp, màu sắc; nhưng theo nghĩa rộng hơn là vật chất.

Sagara: Ta kiệt la, Hàm hải.

Sagarānaga: Ta Kiệt La Long Vương. Tên của một vua rồng trong truyền thuyết Phật giáo.

Saha (thế giới): Ta bà. Thế giới của chúng ta hay địa cầu - nơi có thể chịu đựng rất nhiều gánh nặng (kham nhẫn).

Sākyamuni: Thích Ca Mâu Ni. Hiền giả của bộ lạc 'Sākya, một tên khác của Đức Phật Cổ Đàm.

Samādhi: Định, Tam ma địa, Tam muội, Thiền định. Một đồng nghĩa của Dhyāna, chỉ trạng thái tập trung hoàn hảo. Tuy nhiên, trong các kinh điển Đại Thừa, thuật ngữ này không những được dùng để đề cập đến trạng thái tập trung hoàn hảo, mà dường như nó còn gọi ý trạng thái sinh động của tâm Giác ngộ vốn có vô số loại khả năng và thần lực khác nữa.

Samantabhadra: Phổ Hiền Bồ tát. Một Đại Bồ tát hiện thân của đại nguyên hay ý chí của chư Phật. Ngài cũng là nhân vật hàng đầu trong vở kịch của Kinh Hoa Nghiêm.

Samatha: Chỉ hay Định. Một đồng nghĩa của Dhyāna.

Sambhoga Kaya: Báo Thân Phật. Thân Siêu phàm, Thân Thanh tịnh hay Thân Hỷ lạc của Phật. Sắc Thân của Phật có thể chia làm hai loại, Hóa Thân (Nirmana kàya) và Hỷ Lạc Thân (Thọ dụng Thân) (Sambhogakaya); bởi vì Hóa Thân có thể tự hiển hiện trong nhiều hình dạng khác nhau để ứng hợp với nghiệp lực khác nhau của chúng sanh, do đó nó có thể thanh tịnh cũng như không thanh tịnh.

Tuy vậy, Thân Siêu phàm hay Thân Hỷ Lạc chỉ hiển hiện dưới dạng thanh tịnh mà thôi, nó là một “thân trời” hay thân siêu phàm không thể thấy được bằng mắt thường. Thân này chỉ có thể thấy được bởi các Đại Bồ tát. Pháp giới được hiển bày trong kinh Hoa Nghiêm là cảnh giới của Báo Thân.

Samgha: Tăng già, Tăng chúng, Chúng Tăng, Tăng đoàn. Cộng đồng tu sĩ Phật giáo; Chúng Tăng.

Samjna-vedayita-nirodha: Diệt Tận định, Diệt Thọ Tưởng định. Định cuối cùng mà vị A la hán nhập vào trước khi nhập Bát Niết Bàn. Trong Định này, tất cả tư tưởng và cảm thọ được cho là đã hoàn toàn bị trừ diệt.

Samsàra: Luân hồi, vòng sanh tử. Sự tái sanh liên tục trong thế giới hiện tượng, vốn được xem là một gánh nặng cực kỳ đau khổ bởi Phật giáo và Ấn Độ giáo.

Samskrta: Hữu vi, cấu tạo. Các pháp hữu vi.

Samvrti-satya: Tục đế, Thế tục đế. Chân lý ước định hay chân lý thế gian; ngược lại với chân lý tuyệt đối hay chân lý siêu việt (Paramartha satya: Chân đế). Đây là chân lý tương đối bị quy định bởi các khung quy chiếu trong thế giới thường nghiệm.

Sankara: Một triết gia nổi tiếng của trường phái Vedānta, xem Advaita-Vedānta.

Sāriputra: Xá Lợi Phất, Xá Lợi Tử. Một đệ tử kiệt xuất của Đức Phật; ngài được cho là đệ nhất Trí Huệ trong hàng Thanh Văn.

Sarvajña: Nhất thiết trí. Trí huệ thấu suốt tất cả của Phật.

Sāstra: Luận. Các luận giải hay bình luận độc lập về giáo pháp Phật.

Sāsvata-vada: Thuyết vĩnh cửu, lý thuyết cho rằng thực tế là bất biến và thường tồn.

Sat: Hữu, Hiện thể hay hiện hữu tồn tại.

Satkāya-drsti: Thân kiến, quan kiến cố chấp bám vào sự hiện hữu tồn tại thật của thực thể hay ngã (ātman).

Satyasiddhi: Thành Thực Luận. Một tác phẩm triết học của Phật giáo Tiểu Thừa.

Shih: Sự. Sự vật, biến cố, sự kiện, đặc thù, hiện tượng, vật chất, cụ thể v.v...

Shih shih Wu Ai: Sự Sự Vô Ngại. Pháp giới của Sự đối lại với Sự. Khi tất cả Sự tương nhập nhập lẫn nhau một cách đồng thời trong Pháp giới, nó hiển bày sự huyền diệu của tất cả trong tất cả, tính Viên dung Hải hòa của Cảnh giới Phật hàm nhiếp tất cả. Đây là cảnh giới cao nhất của Pháp giới.

Sila pàramità: Trì Giới ba la mật. Giới luật hoàn hảo. Ba la mật thứ hai.

Skandhas: (Ngũ) ấm hay uẩn, tập hợp, đồng; cái gọi là thân xác và tâm trí con người chỉ là một sự gom nhóm của các tập hợp những yếu tố khác nhau, và do đó không hề có cái ngã thường hằng ở bên trong.

Skillful means: Sankrit: Upàya. Phương tiện thiện xảo. Những phương cách khôn khéo và vô cùng uyển chuyển được nghĩ ra bởi một Bồ tát để cứu giúp chúng sanh. Ngõ hầu cứu độ nhiều loại chúng sanh, một Bồ tát phải cực kỳ khôn khéo trong sự tiếp cận của mình để phù hợp với họ.

Smṛti-upaśthana: Niệm Xứ. Thiền quán Chánh niệm là sự chỉ dẫn thiền quán cơ bản hay quan trọng nhất do Phật dạy. Thực chất nó là một công cụ để tỉnh giác liên tục sự vận hành của thân và tâm ta; và khi sự tỉnh giác được sắc bén, thì sự chứng nghiệm chân lý vô ngã (anātman) cũng sẽ phát triển.

Srāvaka: Thanh Văn. Các đệ tử của Phật, hay người nghe và làm theo giáo pháp của Phật. Thuật ngữ này được sử dụng bởi những người theo Đại Thừa để đề cập đến các Phật tử Tiểu Thừa và giáo lý của họ.

Suchness: Sankrit: Tathatā: Như Như, Thực Tính. Thực tại tuyệt đối siêu quá tất cả mọi sự đặt tên; sự mô tả thích đáng duy nhất là gọi nó là “Như Như”, “Thực Tính”, “Như thị”.

Sūnya: Không, Thuần nhã, trống không, tương đối.

‘Sūnyatā: Tánh Không, Chân Không, Thuần nhã đa. Triết học chủ đạo của Phật giáo. Sūnyatā, mặc dù được dịch là Tánh Không (voidness), nhưng không phải là không ngơ hay không đoạn diệt. Xem phần II. Tiết Triết học Tánh Không.

Sūtras: Kinh, Khế kinh, Tu đa la. Các kinh điển của Phật giáo; tất cả kinh điển được cho là chính Đức Phật thuyết.

Svabhāva: Ngã thể, sự hiện hữu tồn tại của Ngã, Ngã tính, tự tính, tính, cái vốn không tùy thuộc vào những cái khác cho sự hiện hữu

tồn tại của nó; thực thể xác định, bất biến và sự tồn tại vốn là “hiện thể” tự nó. Khái niệm về Svabhàva bị bác bỏ hoàn toàn bởi triết học Tánh Không.

Svabhàva-graha: Thần Ngã, Chấp Thủ vào Ngã Tính.

Tathàgata: Như Lai, Như Khứ, Bạc Toàn Giác, Phật Đến như vậy, đi như vậy, một tên hiệu của Đức Phật (sự bất nguồn mơ hồ). Nó có lẽ muốn nói rằng: “Người đã đến và đi như chư Phật trước đây” - nghĩa là, dạy cùng một chân lý, theo cùng một con đường (Đạo) để đến cùng một mục đích.

Tathàgata-gàrbha: Như Lai Tạng - Phật Tánh ở bên trong mọi người.

Tathatà: Xem Suchness.

Thought of Enlightenment: Xem Bodhicitta.

The Three Precious ones: Sankrit: Triratna: Tam Bảo. Ba “vật thể” thiêng liêng mà mọi Phật tử đều phải tôn thờ: Đức Phật - người khai sáng Phật giáo; Pháp - giáo pháp của Phật; và Tăng - Tăng đoàn: cộng đồng tu sĩ Phật giáo, vốn điển hình cho cuộc sống tu hành theo Phật giáo.

Three times: quá khứ, hiện tại và vị lai.

Tripitakas: Tam Tạng Kinh. Kinh, Luật và Luận. Ba loại kinh sách được công nhận của Phật giáo.

Upàdhi: Sự thêm thắt, sự lừa lọc, cái được đặt vào chỗ của một cái khác, một thay thế, một sự thêm vào sai lầm lên Chân Linh, một đồng nghĩa của Màya (huyễn hóa).

Upanishads: Ưu ba ni sa, Áo Nghĩa Thư. Một loạt những luận đề triết học gắn liền với phần Phạm Thiên (Bậc thánh nhân) của kinh Vedas (Vệ đà). Trong chừng mực có liên quan đến triết học, thì Áo Nghĩa Thư có lẽ là kinh điển quan trọng bậc nhất của Ấn Độ giáo.

Vairocana Buddha: Phật Tỳ Lô Giá Na, Phật Lô Xá Na, Đại Nhật Như Lai. Đây là Chân Thân của Phật Thích Ca Mâu Ni. Chính nhờ sự gia trì của Phật Tỳ Lô Giá Na mà Pháp giới Hoa Nghiêm mới được hiển bày.

Vajra: Kim Cương.

Vasubandu: Thế Thân, Thiên Thân. Một triết gia vĩ đại của giáo lý Duy Tâm ở thế kỷ thứ năm (420 - 500). Ngài và anh ngài Asanga (Vô Trước) đã kết hợp nhau sáng lập ra Duy Thức Tông.

Vedānta: Vệ đàn đà, Viên thành Vệ đà. Phần kết của kinh Vệ đà, tên của một trường phái rất có ảnh hưởng của Ấn Độ Giáo. Xem Advaita-Vedānta.

Vedic: thuộc về Vedas - kinh điển thiêng liêng của Ấn Độ giáo.

Vijnāna: Thức.

Vimalakīrti: Duy Ma Cát, Tịnh Danh. Một cư sĩ Phật tử truyền thuyết ở Ấn độ, được mô tả như là gương mẫu của một Bồ tát lý tưởng.

Vinayas: Luật. Kinh sách về giới luật của tăng sĩ.

Vipāśyanā: Tỳ bà xá na, Quán, Trục quán. Sự quan sát trực giác xảy ra trong lúc nhập thiền định sâu xa; một đồng nghĩa của prajñā (Bát Nhã). Xem Samatha-Vipasyanā.

Wheel of Dharma: Pháp Luân. Một thuật ngữ biểu tượng cho những bài thuyết pháp của Phật.

Wisdom of Ingenuity: Phương Tiện Huệ. Một đồng nghĩa của Upāya (phương tiện thiện xảo), những phương lược khéo léo của một Bồ tát để thích ứng với con người. Xem skillful means.

Yaksa: Dạ xoa.

Yōgacāra: Duy Thức Tông. Giáo lý Duy Tâm, được thành lập bởi Vô Trước và Thế Thân.

Yogi: Du kỳ, người tu hành, hành giả, người tu tập du già (Yoga).

Tài liệu tham khảo

TỪ ĐIỂN:

BUDDHIST DICTIONARY.

*Manual of Buddhist Terms and Doctrines Nyanatiloka
Buddhist Publication Society - Kandy Srilanka 1988.*

The Shambhala Dictionary of Buddhism and zen.
Shambhala, Boston 1991.

Oxford Advanced Learner's Dictionary 1992.

*Từ Điển Anh Việt, Viện Khoa Học và Xã hội Việt Nam, Hà Nội
1991.*

Từ Điển Anh Việt

*Trung Tâm Khoa Học Xã Hội và Nhân Văn Quốc gia,
Viện Ngôn ngữ học 1993.*

Từ Điển Anh Việt, Đại Học Quốc Gia Hà Nội.

Trường Đại học Ngoại ngữ. Nhà xuất bản giáo dục, 1998.

Từ Điển Trung - Việt

Nhà xuất bản Khoa Học Xã Hội Hà Nội 1993.

Hán Việt Tự Điển, Thiều Chửu,

Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh 1991.

Từ Điển Hoa Việt Thông dụng,

*Khổng Đức và Lương Cường, Nhà xuất bản Văn Hóa Thông Tin
1996.*

Từ điển đối chiếu Phật ngữ.

Sanskrita - Pali - Việt - Fracais - English - Phạm Hữu Dung 1996

Phật học Từ Điển - Đoàn Trung Còn.

KINH:

Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh.

Hòa Thượng Thích Trí Tịnh dịch

Maha Bát Nhã Ba la mật.

Hoà Thượng Thích Trí Tịnh dịch

Duy Ma Cật.

Hoà Thượng Thích Huệ Hưng dịch

Kim Cang Giảng Lục.

Hoà Thượng Thích Huệ Hưng dịch

Lăng Già Đại Thừa Kinh - Daisetz Teitaro Suzuki.

Bản Việt dịch Thích Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn.

Bát Nhã Tâm Kinh

Hòa Thượng Thích Thiện Hoa dịch

LUẬN:

Trung Luận.

Thích Nữ Chân Hiền dịch

Triệu Luận.

Tăng Triệu Đại Sư

Hám Sơn Đại Sư lược giải - Mai Hạnh Phúc dịch

Đại Thừa Khởi Tín Luận.

Hòa Thượng Thích Thiện Hoa dịch

Trí Độ Luận.

Long Thọ, Hòa Thượng Thích Trung Quán dịch

Nguyên Nhân Luận Tông Mật.

Hoà Thượng Thích Khánh Anh dịch

Bửu Tạng Luận.

Tăng Triệu, Mai Hạnh Hiền dịch

Pháp Bửu Đàn Kinh.

Hòa Thượng Minh Trục dịch

SÁCH:

Thiền Luận D.T. Suzuki

Trúc Thiên và Tuệ Sĩ dịch

Cốt Tủy của Đạo Phật D.T Suzuki

Trúc Thiên dịch

Thiền Đạo Tu Tập, Chang Chen Chi (Trương Trường Cơ)

Như Hạnh dịch

Trung Hoa Chư Thiền Đức Hành Trạng 1,2,3

Hoà Thượng Thích Thanh Từ

Nghiên cứu Kinh Lăng Già, D.T. Suzuki

Chơn Thiện và Trần Tuấn Mẫn dịch

Hua Yen Buddhism, The jewel Net of Indra Francis H. Cook,

Srisatguru Publications 1994

Process Metaphysics and Hua Yen Buddhism

A Critical Study of Culminative

Penetration vs interpenetration

Steve Odin, Sri Satguru Publications 1995

Bát Thức qui củ tụng và Duy Thức Tam Thập Tụng

Hoà Thượng Thích Thiện Hoa dịch

Mã Tổ, Bách Trượng Ngũ Lục

Trần Tuấn Mẫn dịch

Thiền Căn Bản

Trí Khải Đại Sư

Hoà Thượng Thích Thanh Từ dịch

Yếu chỉ Đại Phương Quảng Phật Hoa Nghiêm Kinh

Duy Tắc Thiền Sư, Mai Hạnh Đức dịch

Vấn đề Nhận Thức trong Duy Thức học

Nhất Hạnh

Cùng nhiều tài liệu khác.

Mục lục

— Tựa của người dịch	5
— Lời nói đầu	11
— Dẫn nhập	15

PHẦN I. CẢNH GIỚI VIÊN DUNG VÔ NGẠI

☉ Tính chất vô lượng vô biên của cảnh giới Phật	34
☉ Một đối thoại về tính viên dung	49
☉ Vô ngại - Điểm then chốt của tính viên dung	55
☉ Lâu đài gương của Pháp Tạng	60
☉ Các nguyên nhân của tính Viên dung	64
☉ Mười tầng bậc Giác ngộ của Bồ-tát (Thập-địa)	67
☉ Giáo pháp Bất khả tư nghị của chư Phật	97
☉ Tam muội, Thần thông và Pháp giới	102

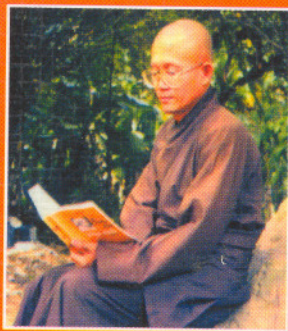
PHẦN II. CÁC NỀN TẢNG TRIẾT HỌC CỦA PHẬT GIÁO HOA NGHIÊM TÔNG

TIẾT 1: TRIẾT HỌC TÁNH KHÔNG

☉ Tánh Không (Sūnyatā) – Cốt lõi của Phật giáo	108
☉ Đại ý Tâm Kinh	113
– Dẫn nhập	116
– Minh họa về Chân Không	118
– Cơ sở hợp lý của “Sắc tức thị Không”	120
☉ Giáo lý Vô ngã và Vô tự Tính	127
– Ngã tính trong lề thói tư duy của con người	141
– Giáo lý về Tánh Không tuyệt đối	146
– Tánh Không tuyệt đối và giáo thuyết về Thần ngã	148
– Tánh Không tuyệt đối và Tính siêu việt tuyệt đối	159
– Tánh Không tuyệt đối hay Tất Cánh Không trong Tâm Kinh	161
– Mười lối so sánh Tánh Không	165
☉ Tánh Không và Logic (Luận lý học)	166
– Hệ thống Nhị đế	174

- Nhị đế trong ba cấp độ	176
- Bản chất Vô trụ của Tánh Không	179
- Luận giải thêm về Chơn Không	181
⊗ Ý nghĩa của Tánh Không	184
TIẾT 2: TRIẾT HỌC VIÊN DUNG VÔ NGẠI	
⊗ Tương nhập và Tương tức -	
Hai nguyên lý cơ bản của triết lý Hoa Nghiêm	189
- Ấn dụ của Hải Cảnh Tam Muội	193
- Những ngăn ngại của Hiện (lộ) và Ẩn (tàng)	196
- “Viên kiến” và “Viên giáo”	200
- “Viên kiến” và tính kiên định Logic học	205
⊗ Một luận giải về Tương tức	211
⊗ Luận về sự hợp nhất hoàn toàn của Lý và Sự (Lý sự vô ngại)	212
⊗ Triết học về Bốn Pháp Giới	217
Tiểu phẩm: Thập huyền Diệu lý	237
⊗ Sự hợp nhất hài hòa của Lục tướng	
(Lục tướng viên dung)	255
TIẾT 3: GIÁO LÝ DUY TÂM	
⊗ Tâm và thế giới ngoại cảnh	258
⊗ Thức A-lại-da và tính Viên dung	271
PHẦN III. TRÍCH DẪN, TIỂU LUẬN VỀ HOA NGHIÊM	
VÀ LƯỢC SỬ CHƯ TỔ SƯ HOA NGHIÊM TỔNG	
⊗ Phổ Hiền Hạnh Nguyện	275
⊗ Luận giải Tâm Kinh	285
⊗ Pháp Giới Quán	298
⊗ Con Sư tử vàng – Hiền Thủ Hoa Nghiêm Kim Sư Tử Chương	321
⊗ Lược sử Chư Tổ sư Hoa Nghiêm Tông	331
⊗ Lời bạt	347
⊗ Bảng từ điển thuật ngữ	349





triết học PHẬT GIÁO HOA NGHIÊM TÔNG

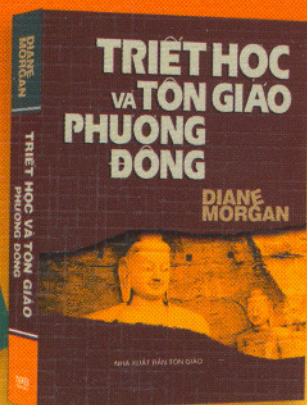
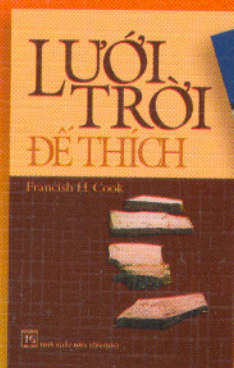
Dịch giả
THÍCH THIỆN SÁNG

GARMA C.C.CHANG

Vài nét về dịch giả:

Thanh Lương Thích Thiện Sáng, thế danh là Trương Thượng Trí, tự Tô Tấn Lực, sinh năm 1956 tại Chợ Mới, An Giang, bút hiệu Thanh Lương cũng là tên của am thất mà dịch giả đang ở tu hành (Núi Dinh - Bà Rịa Vũng Tàu). Tốt nghiệp Cử nhân Anh Văn Đại học Ngoại Ngữ Hà Nội, mười năm ẩn cư, tu thiền tại Thanh Lương am, dịch giả đã nghiên cứu Phật học và tư tưởng Krishnamurti bằng tiếng Anh đồng thời đã dịch phần lớn những tác phẩm của tác giả này. Đặc biệt Tỳ Kheo Thích Thiện Sáng tâm đắc bộ sách viết về Kinh Hoa Nghiêm & Hoa Nghiêm tông:

- Triết học Phật giáo Hoa Nghiêm tông (2003)
- Lưới trời Đế Thích (2003)
- Phật giáo Hoa Nghiêm tông (2003)



Nhà Sách
VĂN LANG

25 Ng. T. Minh Khai, Q.1 * DT: 8233022 * Fax: 8235079
01 Quang Trung, Q. Gò Vấp * DT: 9894523 * Fax: 9894522
9 Phan Đăng Lưu, Q. BT, TP. HCM * DT: 8413306
E-mail: vanlangmt@yahoo.com



8 935073 020421

Giá: 55.000đ