

TU TƯỞNG PHẬT GIÁO ẤN ĐỘ^(*)

Dịch Việt: Hạnh Viên

Nhiều lý thuyết siêu hình của Phật giáo tỏ ra xa vời, khó hiểu và khó tiếp cận đối với độc giả trung bình chưa được chuẩn bị để tiếp nhận chúng. Đó là vì chúng tiên định một sự thông hiểu sâu sắc và lâu dài các định luật của thế giới tâm linh và tiết nhịp của đời sống tinh thần, chưa nói đến khả năng hãn hữu cần có để duy trì sự suy nghiệm khô khan. Thêm vào đó, các nhà tư tưởng Phật giáo lại tạo nên một số giả định ngầm mà các triết gia Tây phương hiện đại đã minh nhiên bác bỏ. Thứ nhất, chung cho hầu hết mọi người Ấn-độ bình thường,* khác với người châu Âu có tính ‘khoa học’, tư tưởng lấy những kinh nghiệm du-già làm nguyên vật liệu cho phản tỉnh triết học. Thứ hai, mọi triết gia ‘trường cửu’, (ngược với ‘hiện đại’) đồng ý với cấu trúc giai tầng của vũ trụ, như được thể hiện trong (a) sự phân biệt về một ‘thế giới ba cõi’ và (b) các cấp bậc của ‘thực tại’, và (c) trong việc thiết lập một hệ thống đẳng cấp các kiến giải tùy theo độ chín chắn của tâm linh. Thứ ba, mọi triết lý tôn giáo (ngược với phi-tôn giáo) đều (a) sử dụng các thuật ngữ ‘thiên liêng’ để phân biệt với các thuật ngữ ‘phàm tục’ và (b) coi sự tỏ ngộ như là nguồn gốc tối thượng của mọi chân tri thức. Điều này dẫn đến không ít hơn sáu giả định ngầm mà đa số độc giả của tôi chắc không dễ chia sẻ. Và vì chúng minh định tầm mức và phạm vi trong đó

^(*) Nguyên tác Anh ngữ ‘*Buddhist thought in India*’ của Edward CONZE, Giáo sư thỉnh giảng về Phật giáo tại Viện Đại học Washington, Phó chủ tịch Hội Phật giáo London; sẽ trích đăng lần lượt trong các số Luận tập này. Huongtich.

* Ngoại trừ số tương đối ít các nhà Thuận Thế Cārvākas, hay ‘Duy Vật’.

tư tưởng Phật giáo tương đối có ý nghĩa và giá trị, tôi hẳn phải có vài lời về từng trường hợp một.

1. Người ta thường phàn nàn về sự bất dung thông giữa hai nền triết học Đông và Tây phương. Nếu như không có sự giao tiếp nào giữa một bên là triết học Tây phương ‘duy nghiệm’ và bên kia là triết thuyết Vedānta và Mahāyāna, có thể là vì chúng tiên định hai hệ thống thực hành khác nhau như là hai nền tảng mặc nhiên – khoa học một bên, bên kia là sự chiêm nghiệm du-già. Khởi đầu mọi triết gia đều đương nhiên chấp nhận một số hành trì, với những phương tiện đặc thù và cứu cánh riêng, mà họ xem cả hai vừa là hiệu quả vừa như phương hướng dẫn tới chân thực tại.

Đương nhiên điều cốt yếu là phải nắm vững sự khác nhau giữa một trình tự hành tập, hay ‘các thủ thuật’ thông thường sẽ đưa đến một số kết quả nhất định, với những cấu trúc lý thuyết thượng tầng nhằm đánh giá, lý giải và hệ thống hóa chúng. Kỹ thuật giải quyết những gì xảy ra khi thực hiện một trong hai điều trên. Lý thuyết giải quyết lý do tại sao việc xảy ra như vậy và ý nghĩa của những việc như vậy. Dù rất nhẹ dạ và cả tin về các chủ điểm biện luận và về các đề mục hành trì, con người vẫn khá cứng đầu và khó thuyết phục họ rằng một phương pháp kỹ thuật nào đó vẫn ‘làm việc’ vượt quá bất cứ hạn lượng nào của thời gian trong khi thực sự nó không làm việc.

Thiền du-già đòi hỏi một số việc nhất định phải được *làm xong* trước khi khởi sự. Đó là những bài tập quen thuộc về hơi thở được thực hành trong một số tư thế cụ thể. Phải kiên cữ một số thực phẩm và thuốc kích thích. Phải từ bỏ hầu hết mọi sở hữu cá nhân và xa lánh các đoàn thể. Thời kỳ dài rèn luyện thân xác đó khiến cho cơ thể sẵn sàng tiếp nhận các phần việc sắp tới, và sau khi đã thích nghi với các điều kiện sống đơn độc, vô sản, vô gia cư, tâm trí hành giả cuối cùng mới có khả

năng thực hành pháp du-già đích thực. Pháp đó cốt ở chỗ, một cách có hệ thống, không lưu tâm đến các đối tượng của giác quan.¹ Và đâu là mục tiêu và kết quả của hành động hướng nội kiên trì này – như đã được Bồ-đề-đạt-ma thực hiện một cách đầy ấn tượng qua chín năm ngồi bất động trước tường đá xám? Hết thấy các bậc thầy du-già, dù có khác nhau về giáo lý hay triết thuyết, đều đồng ý rằng những hành trì này sẽ tạo nên một tâm trạng lắng đọng, bình an nội tại (*samatha*, chỉ).

Có nhiều người cùng thời với chúng ta, bị tù hãm trong cái mà họ gọi là ‘luơng tri’, thừa nhận một cách vô cơ như thể đó là điều hiển nhiên, rằng nội dung của đời sống tinh thần xuất phát từ sự tiếp xúc với các trần cảnh bên ngoài. Do đó họ tin rằng sự từ bỏ triệt để các trần cảnh này chỉ có thể dẫn đến tâm trạng trống rỗng mơ hồ nào đó, rất giống như giấc ngủ hay một loại hôn mê. Cần có một cái gì hơn cả luơng tri để khám phá rằng điều đó dẫn tới một tâm trạng mà các nhà du-già Ấn-độ, vốn chịu ảnh hưởng của văn phạm Phạm ngữ luôn đặt nặng yêu cầu chính xác về thuật ngữ, gọi là ‘tĩnh chỉ’, một tâm trạng hoàn toàn thanh thản, đầy an lạc. Cũng như người Dayak ở Borneo khó tin được làm sao một viên than đá đen nhem có thể biến thành ánh sáng trong bóng đèn điện tử. Chỉ duy nhất có một con đường mở ra cho những ai không tin các giá trị của những nhà du-già. Họ sẽ phải thực tập các thử nghiệm – trong rừng sâu chứ không phải trong phòng thí nghiệm – họ sẽ phải làm những gì các nhà du-già khuyên làm, rồi sẽ biết kết quả. Chừng nào điều này chưa được thực hiện thì sự hoài nghi rõ ràng là vu vơ, cũng ngang với sự hoài nghi của anh lùn Pygmy ở trạm biển điện Battersea, đã bướng bỉnh từ chối rời khỏi vịnh Congo, để tưởng tượng xem nó có thật

¹ Châm ngôn này trích từ *Bhagavadgīta* II 58 có thể được coi như tôn chỉ của mọi trường phái Yoga: *Yadā samharate cāyaṃ kūrmo 'ngānīva sarvaśaḥ, indriyānīndriyārthebhyas tasya prajñā pratiṣṭhitā*. (Kẻ nào khéo giữ các giác quan của mình xa khỏi các đối tượng của giác quan, như con rùa biết giữ mình trong lớp vỏ vững chắc, thì trí tuệ sẽ vững chắc. – Radhakrishnan.)

hay không và có được không. Nói cách khác, đối với tôi, việc phủ nhận có những kỹ thuật hành trì được biết dưới cái tên Du-già, mà nếu được áp dụng một cách sáng suốt theo đúng hướng dẫn sẽ khiến tâm trạng được bình an,² hình như là không thích hợp với những người có học thức.

Thượng tầng kỹ thuật quả là phong phú. Còn thượng tầng tư tưởng, đến lượt nó, bao gồm một số hệ thống lý thuyết không phải lúc nào cũng hòa nhau. Về mặt lý thuyết có người theo đạo Hindu, đạo Phật, hay đạo Jain. Một số vô thần, một số đa thần, số khác lại theo nhất thần tối cao. Về triết thuyết, một số hệ phái như Vaiśeṣika (Thắng luận) và Abiddharma (A-tỳ-đàm) chủ trương đa nguyên luận, số khác như Vedānta (Vệ-đà) và Mādhyamikas (Trung quán) thuộc nhất nguyên luận. Mà hai hệ thống nhất nguyên luận này dường như lại hoàn toàn trái nghịch nhau trên các mặt cơ bản nhất – một phái khẳng định tự Ngã (*ātman*) là thực tại duy nhất, phái kia cho rằng chính sự vắng mặt của một cái ngã (*nairātmya*) mà phân biệt được chân thực tại với giả tưởng.

Tìm hiểu kỹ những bất đồng này ta thấy thực ra chúng chỉ ở bề mặt. Mọi triết thuyết ‘du-già’ này khác biệt nhau ít hơn là chúng khác biệt với những triết thuyết phi du-già. Chúng không những thừa nhận tính xác đáng của những cách hành trì du-già mà còn mặc nhiên xem các hành trì này là con đường dẫn tới tri thức đáng giá nhất về chân thực tại, đồng thời là nền tảng cho một đức hạnh đáng kính trọng, và rằng, như là căn nguyên của tính xác thực tuyệt đối, tầm nhìn du-già tự nó không cần phải minh chứng. Chỉ ở trong trạng thái cảm thụ du-già chúng ta mới sẵn sàng và có khả năng tiếp nhận chân lý tối hậu. Các quan sát được thực hiện trong thế gian hư huyền, giả tạo và sai lầm, đều không thể cho ta chuẩn mực để đánh giá những sự phóng thích của tâm thức du-già.

² Tác phẩm toàn diện và đủ tầm quyền nhất, ‘*M. Eliade, Yoga. Immortality and Freedom*’, 1958.

Một tình trạng tương tự như vậy cũng đang diễn ra ở tây Âu đối với khoa học. Trong lãnh vực này chúng ta cũng có thể phân biệt giữa tự thân kỹ thuật và những phát triển có tính lý thuyết. Ưu thế của sự tiếp cận khoa học trong những triết gia hiện đại của chúng ta dường như hoàn toàn nhờ vào các ứng dụng của nó. Nếu một triết gia bảo đảm với ta rằng mọi tri thức ‘thật sự’ mà chúng ta có đều nhờ vào khoa học, rằng chỉ có khoa học mới đem đến cho chúng ta những ‘hiểu biết mới về hoàn vũ’ – thì cái gì đã khiến ông ta tin như vậy? Chắc chắn ông đã bị lóa mắt trước những kết quả thực dụng, bởi sự gia tăng khổng lồ các năng lực đến từ một loại tri thức đặc thù các nhà khoa học đã mở ra. Không có các kết quả thực tế này thì những lý thuyết khoa học kia có nghĩa lý gì? Một bong bóng mong manh, một trò tiêu khiển của những nhà toán học nhàn rỗi, một phép lạ hoang đường chẳng kém câu chuyện ‘*Alice ở xứ sở thần tiên*’. Gần đây nhiều thay đổi đáng kể đã diễn ra trong thế giới vật chất như là kết quả của khoa học. Dù cũng chẳng ‘bền vững hơn sắt thép’ chút nào, những tượng đài khoa học tuy vậy lại khá kỳ vĩ – những công trình xây dựng rộng hàng mẫu, vô số máy móc có năng suất đáng kinh ngạc, tốc độ di chuyển nhanh chóng hơn, nhiều loại thú bị tuyệt diệt, tật bệnh dễ chữa hơn, cái chết chậm lại hoặc đến nhanh hơn, và đại khái như vậy. Phương tiện này của khoa học rõ ràng là đang ‘tác động’, tuy vậy không phải trong chiều hướng tăng thêm sự ‘bình an’ cho chúng ta – còn rất xa điều đó. Tất cả những gì nó làm là gia tăng quyền lực của con người để kiểm soát ‘môi trường vật chất’ xung quanh, và đó là điều các phương pháp du-già chẳng bao giờ quan tâm. Kỹ thuật khoa học đương nhiên hứa hẹn một năng lực vô hạn, nhưng vô hạn trong ý nghĩa tự nó không thiết đặt những giới hạn nào, luân lý hay cái gì khác, lên những lãnh vực chinh phục của nó. Có lẽ ta rất ít chú ý những cấu trúc – tư tưởng của các nhà khoa học của chúng ta nếu không vì những kết quả thực tế đầy ấn tượng của họ. ‘*Cuộc du hành đến Laputa*’ của Dean Swift như vậy đã lên tiếng bày tỏ thái độ chung, kể cả thái độ của phần lớn các triết gia.

Đối với du-già, kỹ thuật trợ trợ ở đây cũng được khoác lên vô số lý thuyết, giả thuyết, khái niệm và các hệ thống triết học có khả năng gây bất đồng đáng kể. Nhưng mọi triết thuyết khoa học đều đồng ý rằng nghiên cứu khoa học, đặt nền tảng trên sự quan sát thực nghiệm các đối tượng ngoại tại,* là chìa khóa của mọi tri thức có giá trị và của một cách sống duy lý.

Nhưng dù tôi có nói bằng ngôn ngữ của thiên thần, những người bạn ‘duy nghiệm’ của tôi vẫn nhún vai lắc đầu trước đề nghị rằng yoga và những kỹ thuật phi khoa học khác cần phải được tiếp nhận một cách nghiêm chỉnh. Tự nhận là những ‘nhà nhân bản’ họ được trông mong hãy tin nhiều hơn vào tính sâu sắc và phóng khoáng của tinh thần con người với mọi sắc thái của nó. Là những người ‘duy nghiệm’ họ hẳn phải có một ý niệm phổ đồng hơn về ‘kinh nghiệm’, và là những người chủ trương ‘thực chứng’ họ tất phải có một khái niệm rõ ràng hơn về những gì đang hiện hữu, những gì không hiện hữu - một sự kiện ‘có thể kiểm chứng’. Và cho dù là những nhà ‘khoa học’, họ hẳn phải có chút hoài nghi về cái thế giới của tri thức tù túng trong giác quan này liệu có thực sự là toàn bộ chân lý hay không. Nhưng hồi ôi, một sự bành trướng kinh khủng các khả năng phê phán đã vùi lấp mọi đức tính tốt đẹp khác. Những triết gia duy nghiệm và duy thực chứng đương đại, bằng độc quyền tin tưởng vào tri thức khoa học của họ, đã phạm tội mà Whitehead đã khoan dung gọi là ‘chủ nghĩa cục bộ hẹp hòi’. Thường thờ ơ với các phương pháp kỹ thuật truyền thống phi khoa học, họ cũng thế, mà còn tệ hơn, không bao giờ nhìn lại mình. Trong điều kiện tốt nhất thì những phương pháp kỹ thuật này, nếu để ý một chút, thường được diễn giải một cách vội vàng như những phương pháp khoa học, và được trình bày bằng sự dò dẫm trong bóng tối một cách mê

* Cứ liệu của sự nội quán đã gây ra nhiều bất ổn trong biểu đồ các sự kiện này. Giải pháp hợp lý nhất có lẽ là của chủ nghĩa Hành vi (Behaviourism), biến cải những sự kiện tâm lý thành các đối tượng ngoại tại khả dĩ quán sát được.

muội và cẩu thả. Trên những bờ bến hoang dã của chủ nghĩa duy lý, người ta còn rí tai nhau: “nhà thơ là nhà vật lý bán khai”.³ Chúng ta rùng mình mà làm ngơ.

Đánh giá mọi phương pháp mang tính nhân bản bằng một lô ‘kiểm chứng’ hay ‘năng lực’ trần trụi do họ tạo ra thì thật là bất công. Có nhiều mục tiêu khác cũng xứng đáng không kém để theo đuổi, và nhiều người thông minh hơn chúng ta có thể đã chủ tâm ngoảnh mặt trước việc theo đuổi sức mạnh vô biên, không phải vì không thể sở đắc, mà là bẩm sinh không mong cầu. Sự nhượng bộ cao nhã trước điều không thể tránh cũng có nét duyên dáng của nó. Có lẽ người ta đã nói nhiều về sự đừng mong cầu nhiều hơn quyền lực mà ta có thể sử dụng một cách khôn ngoan, và có quá chững khi lo sợ ‘những người bắt giữ của một thế giới bất đắc dĩ’* có thể kết thúc như những người huấn luyện sư tử đã kết thúc trước họ.

Về tất cả các mặt vô hạn của vũ trụ, những triết gia trong biên độ khoa học sẽ đi đến chỗ chỉ biết những gì được phơi bày trước các phương pháp khoa học, với lòng mong muốn vô độ của họ về quyền năng vô tận và sự bất chấp mọi thứ của họ ngoại trừ sự tiện nghi bị lạm dụng của nhân loại, và họ không thể chứng minh, hay thậm chí nghĩ đến một cách hợp lý, rằng cái mâu nhỏ sự thật về thực tại này là cái đáng đề hiểu biết nhất. Đối với những tiềm năng vĩ đại của lý trí con người, họ sẽ chỉ đưa ra những gì có một giá trị sinh tồn trong nền văn minh cơ khí hiện đại. Không những đó chỉ là một phần nhỏ lý trí con người đang được sử dụng, chúng ta còn phải cân nhắc xem đó có phải là phần đáng giá nhất chưa – khi chúng ta xét đến sự khó chịu, sự náo nhiệt và hoạt động không ngừng nơi các đô thị, hay ảnh hưởng của các loại máy móc tác động trên những người thợ, của những công cụ khoa học trên những nhà

³ K. Nott, *The Emperor's Clothes*, 1953, p. 248.

* Quis neget esse nefas invitum prendere mundum

Et velut in semetcaptum deducere in orbem (*Manilius* II, 127-8)

khoa học. Hiện tại có vẻ như cách sống này đang quét sạch mọi thứ trước mắt nó. Đồng thời nó cũng quét luôn nhiều giá trị.

2a. Trở lại với ‘thế giới ba cõi’, chúng ta thấy truyền thống nhất quán của nền Triết học Muôn thuở phân biệt có ba tầng thực tại khác nhau về phẩm tính: thiên nhiên, huyền bí, và tinh thần. Định tính của con người do đó cũng bao gồm ba thành phần này; thực tại tự thể hiện qua ba mức độ, và thái độ để chúng ta có thể tiếp cận các sự cố cũng gồm ba mặt.

Trong con người chúng ta có thân – tâm là định tính đầu tiên, thứ đến là ‘tâm hồn’, và cuối cùng là ‘tâm linh’ (hay ‘tinh thần’). Trong thế giới khách thể, mức độ đầu tiên là thân thể gồm các sự kiện được phô bày cho giác quan và cho khảo sát khoa học, và được sắp xếp theo lẽ thường và lý thuyết khoa học. Mức thứ hai bao gồm nhiều sự kiện đa dạng mà trong chừng mực nào còn được gọi là ‘thần bí’, vì chúng thường ẩn khuất trước cái nhìn soi xét của chúng ta. Với tổ tiên của chúng ta chúng rất được xem trọng, nhưng ngày nay chúng thường bị chế giễu. Như khoa chiêm tinh hay thuật xem tử vi, hay sự nghiên cứu về các tương giao có thể có giữa vị trí các thiên thể trên bàn tay với tính khí, số phận, sở thích và tiềm năng của con người. Hơn nữa tầm mức thứ hai này còn bao gồm các hoạt động của những cảm thức thần bí như đồng bóng, tiên tri, thần giao cách cảm v.v., phạm vi mệnh mông các chuyện hoang đường và những nhân vật hoang đường, truyền thuyết về ma quỷ và linh hồn của những người đã khuất, và công năng của ‘ma thuật’, được cho là có tác động trong thế giới vật chất qua bùa chú hay phép gọi hồn. Thứ ba, thế giới tâm linh là một thực tại không sờ thấy, phi cảm giác và không định hình, vừa là một vừa vô số, vừa siêu việt thế giới tự nhiên vừa nội tại trong chính nó, cùng lúc vừa chẳng là gì vừa là tất cả, vô cảm như một dữ liệu và khá vô nghĩa như một khái niệm. Không thể mô tả bằng bất cứ thuộc tính nào từ kinh nghiệm của giác quan, và chỉ có thể đạt được bằng việc triệt tiêu tính cá nhân riêng lẻ, nó được gọi là ‘thánh linh’ theo Thiên Chúa giáo, là cái ‘không’ theo Phật giáo, còn với các

triết gia nó là ‘tuyệt đối thể’. Ở đó các giác quan của chúng ta mù mịt, lý lẽ tê liệt, và tính tư lợi phá sản.

Ba thể giới đó có thể được nhận thấy dễ dàng qua thái độ của chúng ta, lấy ví dụ, trước thời tiết lạnh. Phản ứng thông thường là đốt lửa lên, mặc thêm quần áo ấm, hay vận động bằng một cuộc đi bộ. Thuật sĩ thì tin vào những phương pháp như *gtum-mo* của người Tây Tạng, làm khởi phát nguồn nội nhiệt bằng những phương thức huyền bí. Chúng dựa trên một nền tảng sinh lý học khác hẳn những gì được dạy trong các giáo trình khoa học, và tùy thuộc vào sự điều hành ba ‘bí huyết’ (*nadis*), được coi như ba luồng năng lượng tinh thần mà sự quan sát thông thường không nhìn thấy được, bởi chúng ‘trống rỗng không hiện thực về mặt vật lý’.⁴ Và cuối cùng, một người ‘tâm linh’ thì hoặc phớt lờ cái lạnh như một việc không quan trọng, một hiện tượng nhất thời hay bất thực, hoặc vui vẻ tiếp nhận nó như một phương tiện để khổ hạnh hay huấn luyện tính tự chủ.

Tiến bộ về kỹ thuật và những thói quen tư duy theo khoa học không ngừng gia tăng giới hạn chúng ta trong vòng thể giới tự nhiên. Các hiện tượng thần bí và kinh nghiệm tâm linh không còn quen thuộc với chúng ta nữa, và cá nhân nhiều người không thừa nhận chúng như những thực tế. Do cơ chế nội tại cá biệt mà ba địa hạt này khác nhau ở quá trình trải nghiệm của chúng, những quy luật cho chúng có hiển nhiên hoàn toàn không như nhau trong cả ba mà mỗi cái có tính lô-gíc riêng của nó. Trong sự mệnh mông vô hạn của lãnh vực tâm linh không có sự kiện đặc thù nào có thể nắm bắt được bằng những phương tiện tự nhiên, mọi thứ trong thế giới thần bí đều mang dấu mập mờ vô giới hạn, một sự u huyền xuất phát một mặt từ cách thái trong đó thế giới trung gian thể hiện và mặt khác từ

⁴ A. David Neel, ‘*With mystics and magicians in Tibet*’, p. 203. Chi tiết hơn về Nadis, xem ‘*Tibetan painted scrolls*’ của G. Tucci, 1949, và ‘*An Introduction to Tantric Buddhism*’ của S. B. D Gupta, 1950.

những bất định trong liên hệ với những dữ kiện quen thuộc của thế giới minh bạch của hiện tượng tự nhiên. Mọi học viên khoa thần bí đều biết trong lãnh vực này các hiện tượng bỗng lai đều mờ tối nghĩa một cách bất khả tri. Quả thật không thể thấu hiểu một hiện tượng thần bí ngay cả khi nó được thiết lập bằng cách thức mà với hiện tượng tự nhiên người ta có thể kiểm chứng được. Thế giới thần bí luôn mờ ảo. Nó không sáng hẳn, cũng không tối hẳn; chẳng thể nhìn thấy nó một cách tách bạch và, như một con thú nhút nhát mà bạn lại chĩa ánh đuốc vào, hiện tượng tan biến ngay khi ánh sáng xuất hiện.

Tình trạng còn thất vọng hơn khi chúng ta xét đến lãnh vực tinh thần. Ở đây tuyệt đối không thể xác lập bất cứ sự kiện nào vượt qua giới hạn hoài nghi. Phật giáo diễn tả điều này bằng cách nói Niết-bàn là ‘vô tướng’, có nghĩa, nó thuộc về một bản chất không thể lĩnh hội như là bản chất thông thường. Đây quả là một tư tưởng làm nản lòng nhất. Tinh thần thì phi cảm giác và chúng ta không có dữ liệu giác quan nào để tác động. Hơn nữa, các hoạt động tâm linh sẽ tan biến khi bị soi xét. Chúng phải được thực hiện một cách vô ý thức và tự động nếu không muốn mất đi vẻ xán lạn. Xa hơn, để được xem là thuộc về tâm linh, một hoạt động phải ‘vô ngã’. Chính ở bản chất của những sự vật tuyệt đối không thể chứng minh dù với sự minh bạch của toán học mà một hành động được xem là vô ngã, vì tính vị ngã ẩn khuất rất tài tình, vì kiên giải về những động cơ nhân bản sẽ thui chột khi tự đối mình, và, trong mọi trường hợp, bất cứ lúc nào các động cơ cũng nhiều đến độ không ai có thể đoan chắc là mình thông hiểu tất cả. I. Kant đã đưa ra tiếng nói cuối cùng về chủ đề này khi ông vạch rõ “trong thực tế tuyệt nhiên không thể bằng kinh nghiệm mà hoàn toàn thấu hiểu một trường hợp đơn lẻ trong đó tâm ngôn của một hành động, dù tự nó là đúng, chỉ đơn giản dựa trên những nền tảng đạo đức và khái niệm về trách nhiệm. Đôi khi với sự tự kiểm nghiệm sâu sắc nhất chúng ta cũng không tìm thấy gì bên cạnh nguyên tắc đạo đức của trách nhiệm vốn có thể đủ mạnh để chuyển chúng ta hướng về một hành động này hay hành động kia và về một sự hy sinh lớn; tuy thế

chúng ta không thể vì vậy suy ra một cách quyết đoán rằng quả thật không có một động lực bí ẩn nào của sự tự ái, dưới bề ngoài giả tạo của ý tưởng đó, rằng đó là nguyên nhân thật sự hình thành nên ý muốn. Và chúng ta thích tự tâng bốc mình bằng công trạng giả dối về một động cơ cao thượng, dù thật ra chúng ta không bao giờ có thể, ngay cả với sự khảo sát nghiêm ngặt nhất, hoàn toàn thấu hiểu những động cơ bí ẩn của hành động. Vì lẽ đó, một khi vấn đề thuộc về giá trị luân lý, điều liên quan đến chúng ta không phải là những hành động có thể thực mục mà là những yếu tố vô hình ẩn tàng bên trong chúng.”⁵

Đây là một trong những khó khăn không thể tránh của thân phận con người. Toàn bộ ý nghĩa cuộc đời có thể có đều bắt nguồn từ sự giao tiếp với thế giới tâm linh huyền bí, mà nếu không có sự giao tiếp đó đời sống chẳng còn giá trị, lợi ích và hấp dẫn với vẻ đẹp của nó. Có thể là ngay thơ khi loại bỏ những phẩm chất tác thành cuộc sống của các lãnh vực này chỉ vì chúng không y theo một chuẩn mực chân lý chỉ thích hợp với thế giới tự nhiên, nơi đối với nhà khoa học các hiện tượng chỉ đáng quan tâm khi chúng có khả năng tái lập, có thể quan sát và định lượng được. Một cách tự nhiên chúng còn khó thấu đạt kinh nghiệm tự nhiên hơn các hiện tượng tự nhiên. Những phương pháp khoa học, dù mạnh mẽ và hiệu quả, vẫn tỏ ra vô dụng trước việc khám phá hai phần ba vũ trụ, và các lãnh vực tâm lý và tinh thần hoàn toàn nằm ngoài tầm tay chúng. Có những khả năng khác bên trong chúng ta có thể khám phá điều mà các giác quan bắt lợc. Trong tín ngưỡng Phật giáo, trực giác huyền bí, sự xuất thần và sức mạnh của trí tuệ siêu việt được vận dụng để khám phá cơ cấu của các thế giới tâm linh trung gian. Không ai được coi là có vận hội tốt để đến với tư duy Phật giáo nếu người đó nhất mực lên án

⁵ I. Kant, *Metaphysics of morals*, trsl. T.H. Abbott, 1879, p. 33.

những nguồn tri thức ngoài tầm tay này là phù phiếm và vụn vặt.

2b. Kế đến, triết học muôn thuở giả định có ba ‘cấp thực tại’ rõ ràng. Trong sách này chúng ta sẽ nghe nói ‘*dharmas*’ (pháp) ‘thật’ hơn vật, những hình ảnh trong định ‘thật’ hơn các đối tượng của giác quan, và vô vi ‘thật’ hơn cái hữu vi. Nhiều người ngày nay có thể hiểu được sự khác nhau giữa những sự kiện có thật và những ‘phi sự kiện’ không có thật. Nhưng họ tin rằng sự kiện, nếu có thật, hết thảy đều có thật ngang nhau, và rằng những dị biệt về phẩm tính của chúng không có ý nghĩa gì. Đây là quan điểm ‘dân chủ’ đang thịnh hành trong thời hiện đại, xem mọi sự kiện đều bình đẳng y như mọi người được xem là bình đẳng ngang nhau.* Trong khoa học không có gì gọi là ‘có ý nghĩa’; những ‘sự kiện’ là tất cả những gì mà bạn từng có.

Trong thời kỳ hưng thịnh của Phật giáo, điều này dường như là đỉnh cao của sự phi lý. Cũng vậy các hệ thống chủ đạo của châu Âu vào thời đó, như của Aristotle và Plotinus, đã xem hệ thống đẳng cấp của thực tại là hiển nhiên và hoàn toàn căn cứ vào đó. Cấp thực tại thấp nhất là ‘thuần vật chất’, cấp cao nhất là ‘thuần hình thái’, còn lại tất cả đều nằm đâu đó giữa hai mức độ này. Những mức độ thực tại cao thì vững chắc và đáng tin cậy hơn, đáp ứng một cách thông minh hơn, và trên hết là chúng ‘tốt hơn’ các mức độ thấp một cách khách quan, có giá trị hơn nhiều. *Ens et bonum convertuntur*. Do đó sự tiếp xúc với những cấp độ thực tại cao đòi hỏi một cuộc sống mà về mặt phẩm chất cao hơn người dựa vào sự tiếp xúc với những cấp độ thấp hơn. Đây là mẫu xương mắc trong cổ thể

* Cấu trúc về vũ trụ luôn luôn phản ánh cấu trúc của xã hội. Tương tự, thật thú vị khi ta nhận thấy những người thay thế bản thể luận bằng nhận thức luận là những người Tin lành bác bỏ thẩm quyền tập thể, trong khi đó những người Thiên chúa giáo, Mác-xít và Phật giáo tin là những trạng thái có ý nghĩa có thể đến từ ‘bản chất’ của vạn hữu.

hệ hiện tại. Vì ở đây chúng ta thừa nhận những ‘thảm định về giá trị’ không chỉ là những ý kiến chủ quan, vốn thay đổi tùy theo tâm trạng con người hay thị hiếu hoặc địa vị xã hội của họ, mà chúng còn có nguồn gốc sâu xa trong cấu trúc và trật tự của chính thực tại khách quan.**

Nếu giá trị của cuộc sống tùy vào sự tiếp xúc với một cấp độ thực tại cao, thì đương nhiên điều quan trọng là xác định xem thực tại là gì trong tận bản chất riêng (*svabhāva*, tự tánh) của nó, và điều quan trọng nữa là có thể phân biệt chúng với những thực tại tương đối kém hư cấu hơn đã làm nên thế giới kinh nghiệm bán-xã hội hóa thông thường mà chúng ta đã tự dựng lên cho phù hợp với những mục tiêu riêng. Thiết lập nên sự giao tiếp với chân thực tại luôn là mối quan tâm của những nhà diễn giải về nền triết học ‘muôn thuở’, nghĩa là những triết gia đáng kính trọng của cả châu Âu lẫn châu Á cho tới khoảng năm 1450.

Khoảng thời gian này châu Âu bắt đầu sự xa lánh thực tại vốn là khởi điểm của nền triết học Tây phương hiện đại nhất. Nhận thức luận thay thế bản thể luận. Chỗ nào bản thể luận chú tâm vào sự khác nhau giữa thực tại và giả hiện thì nhận thức luận lại chú tâm vào sự khác nhau giữa chân hay ngụy tri thức. Những người theo chủ nghĩa Occam⁺ đã kiến thiết nét chung cho tất cả mọi giai đoạn sau này của triết học hiện đại đã khẳng định rằng vạn vật tự chúng không quan hệ gì với nhau, và rằng một ý thức ngoại tại bàng quan đối với chúng sẽ thiết lập những quan hệ giữa chúng với nhau. Như vậy bản thể luận như một giáo thuyết duy lý mất đối tượng của nó và mọi

** Hơn nữa, đương nhiên, cái giá định về những dị biệt về phẩm chất trong giá trị của cuộc sống hoàn toàn không có cơ sở khoa học, vì ‘khoa học’, như chúng ta biết, không tạo về phẩm chất mà chỉ thạo về số lượng. Cũng vậy không ai đòi hỏi năng lực đạo đức nơi các nhà khoa học, và phẩm chất cuộc sống của họ không quan trọng khi người ta phân xét các phát minh của họ.

⁺ William of Occam (1270-1349), triết gia Anh, được gọi là The Invincible Doctor. – ND

vấn đề liên quan đến *being qua being* (hữu thể như là hữu thể) hình như chỉ là lời nói suông. Khoa học tự thấy không nên quan tâm đến bản thân vạn vật mà đến những chỉ dấu và biểu tượng của chúng, và nhiệm vụ của nó là cung cấp một tập hợp *salvare apparentias* (các hình thức ngoại hiện) bất cần sự hiện hữu *in esse et secundum rem* (trong thể tính và theo thực tại) của những cơ cấu giả định của nó.⁶ Hậu quả là các nhà tư tưởng chỉ mưu tìm những ‘điều bịa đặt thành công’ và ‘thực tại’ trở thành một từ sáo rỗng.

Điều đáng chú ý là 1400 năm trước những nhà Phật giáo Đại thừa đã giảng dạy gần như cùng một chủ đề này. Họ biết rõ việc mình xa lánh thực tại là để mưu tìm một thực tại thực hơn cái nhìn thấy xung quanh họ, nghĩa là chính ‘*Dharma-element*’ (Pháp-giới) của vạn pháp. Triết lý hiện tại kết luận rằng tốt hơn chúng ta nên từ bỏ những ý tưởng mơ hồ kiểu như vậy về thực tại, và hãy tập trung vào việc sở đắc sức mạnh chinh phục môi trường xung quanh như nó đang hiển hiện. Cái sức mạnh do ai và vì ai? Một nền triết học chủ trương cái đặc thù duy nhất hiện hữu và cái phổ quát chỉ là những từ sáo rỗng, lại đi tìm nương náu nơi cái trừu tượng được gọi là ‘con người’, mà cách nào đó được coi như hình thái cao nhất của hữu thể có lý trí và vì lợi ích của nó mà phát sinh mọi sự phát triển. Đối với Long Thọ (Nāgārjuna) và những người kế thừa ông, điều này dường như tự nó biểu hiện một sai lầm nghiêm trọng về lý luận ở ngay chỗ căn bản nhất của những học thuyết kiểu như vậy.

2c. Điểm cuối cùng, và điều này dễ hiểu hơn nhiều, rằng cái cấu trúc đẳng cấp của thực tại là bản sao của và được phản chiếu trong chính hệ thống đẳng cấp giữa những cá nhân đi tìm sự tiếp xúc với nó. Đồng thanh tương ứng, và chỉ có tâm linh mới có thể hiểu những sự kiện tâm linh. Trong một cổ

⁶ Chi tiết hơn, xem thêm SW, pp. 205-66, và tổng mục tiếng Anh *Tạp chí Tam cá nguyệt Marxist*, 1937, pp. 115-24.

gắng đưa Phật giáo đến thời hiện đại, vài nhà truyền giáo đã quá nhấn mạnh tính chất lý trí và gần gũi với khoa học của nó. Họ thường dẫn lời của đức Phật nói với nhóm Kālāma rằng họ không nên chấp nhận bất cứ gì khi chỉ căn cứ vào mỗi mình nó mà phải tự mình thử nghiệm, khảo sát nó và chỉ chấp nhận nó khi bản thân mình đã biết, đã thấy và đã cảm nhận nó.⁷ Nói như vậy họ đã đưa đức Phật vào hàng ngũ những người ủng hộ truyền thống triết lý Anh quốc về ‘chủ nghĩa duy nghiệm’. Nhưng ai là người có thể làm việc khảo sát đó? Vài khía cạnh của học thuyết rõ ràng chỉ có thể kiểm nghiệm bởi những người có các phẩm chất đặc biệt quý hiếm. Để thực sự kiểm chứng được thuyết tái sinh bằng sự quán sát trực tiếp, người ta phải thực sự nhớ được những tiền kiếp của mình, một khả năng được coi là chỉ thành tựu ở cõi thiên thứ tư, trạng thái tịch tĩnh cực kỳ tinh tế rất khó đạt. Vậy kiến giải cần phải sâu rộng và chín chắn đến mức nào để thật sự ‘biết’ rằng nhân tố quyết định trong mỗi sự kiện là ‘tinh thần’, hay rằng Niết-bàn là sự chấm dứt mọi đau khổ? Và chẳng phẩm chất, đó là tính sống động, chứ không chỉ là trí tuệ. Phật giáo hẳn phải nói nhiều về hệ thống đẳng cấp tinh thần của cá nhân, vì con người thế nào thì biết và thấy thế ấy. Như vậy hiền thánh thì biết nhiều hơn phàm phu, và giữa các hiền thánh thì bậc cao hơn tất biết nhiều hơn bậc thấp. Thế nên, ý kiến và kinh nghiệm của thế gian thì có hạn, như những lời lằng nhằng của đám thợ sơn phê bình bức ‘*Virgin of the Rocks*’ của Leonardo da Vinci vậy.

3. Phật giáo có vẻ giống những tôn giáo khác trên thế giới hơn là giống khoa học hiện đại,⁸ và đặc tính tôn giáo của nó ảnh hưởng đến tư duy của nó ít nhất theo hai cách.

⁷ MN I, p. 265; T. 26, k.54, p. 769b. Ch. A. Moore, *Phật giáo và Khoa học*: Cả hai phương diện, trong ‘*Phật giáo và Văn hóa*’, Kyoto 1960, p. 94.

⁸ Điều này đã được Moore chỉ ra một cách đầy thuyết phục trong bài viết của ông (ct. trên).

3a. Mãi đến gần đây hết thảy mọi xã hội đều đương nhiên tách bạch giữa thần thánh và thế tục.⁹ Một số nơi được xếp riêng ra như những ‘chốn thiêng liêng’, và không gian được phân loại thế nào thì trong lãnh vực ngôn ngữ cũng như thế. Một số từ thuộc loại ‘thiên liêng’, số khác mang tính lý trí hay thông tục. Những thuật ngữ thiên liêng sẽ bị hiểu méo mó nếu được sử dụng trong chiều hướng thuần lý. Ví dụ dễ hiểu nhất là từ ‘Thượng đế’. ‘Thần học tự nhiên’, hay những nhà Thần luận, sử dụng nó như một thuật ngữ mang tính lý trí. Nhưng, với Pascal thì cụm từ ‘Thượng đế của những triết gia’ là cái gì khác hẳn với ‘Thượng đế của Abraham và Isaac’. Một giáo sư khả kính ở Oxford đã cho thấy sự mù mờ của ông trong việc phân biệt này khi ông chỉ trích Jehovah đã tự miêu tả mình bằng câu nói thừa ‘Ta là cái mà ta là’ (*I am that I am*) khi thật ra đáng lẽ ngài phải nói một cách chính xác ngài là gì (*what he was*). Suy nghiệm thích đáng¹⁰ của M. Eckhart về câu nói này trong ‘Sách về sự lưu đày’ cho thấy từ *Ho On* rõ ràng là một thuật ngữ thiên liêng rất thâm thúy. Không người nào nghiên cứu các kinh điển nguyên thủy của Phật giáo mà không nhận thấy nơi chúng đây rẫy những thuật ngữ thiên liêng chẳng hạn như Pháp (*Dharma*), Phật (*Buddha*), Thế tôn (*Bhagavat*), A-la-hán (*Arhat*, Thánh giả), Niết-bàn (*Nirvana*), hay Như Lai (*Tathāgata*).¹¹ Sự nổi trội của chúng mang lại nhiều kết quả quan trọng.

Trong chừng mực nào đó nó giải thích lý do của sự mơ hồ và đa trị của hầu hết các thuật ngữ then chốt của triết học Phật giáo. Sự phớt lờ ‘tính tất yếu tiên quyết của một ngôn ngữ lý tưởng’ vốn ‘nên có một tên gọi cho mọi sự đơn giản nhưng không bao giờ dùng cùng một tên gọi cho hai trường hợp đơn giản khác nhau’¹² chưa chắc chỉ vì bất cẩn hay thiếu suy nghĩ.

⁹ Về chủ đề này, xem thêm M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1957.

¹⁰ Meister Eckhart, trsl. J. M. Clark và J. V. Skinner, 1958.

¹¹ Xem BS 13-15.

¹² B. Russell quot. PhEW viii 111.

Cũng không thể đổ thừa là từ vựng tiếng Phạn nghèo nàn, mà thật ra tiếng Phạn có một biên độ từ đồng nghĩa về triết học rộng rãi hơn bất cứ ngôn ngữ nào trừ tiếng Hy Lạp. Có lẽ đặc tính thiêng liêng của các thuật ngữ được sử dụng rất có trách nhiệm. Phân tích kỹ hơn những từ như *manasikāra* (tác ý), *upeksā* (xả), *dhātu* (giới) hay *ākāśa* (hư không) ta thấy chúng bao hàm ý nghĩa vô cùng phong phú. Nếu những người học Phật sau này không phân biệt được những ý nghĩa này bằng các thuật ngữ riêng, đó là vì những thuật ngữ truyền thống dù đa trị, đã được thần thánh hoá bởi sự kiện chúng đã được chính đức Phật sử dụng. Và do đó nếu thay thế chúng bằng những thuật ngữ thông tục, dù có thể chính xác hơn, cũng sẽ là bất kính hay báng bổ.

Còn có những nguyên do khác cho tính đa trị của các thuật ngữ Phật giáo. Những nguyên do liên quan đến cốt lõi thiêng liêng một cách riêng biệt của học thuyết phơi bày ý nghĩa của chúng trong trạng thái tán dương mang tính tôn giáo. Tạo cho chúng một định nghĩa rành mạch hợp lô-gíc hình như là một việc chẳng đáng bỏ công. Và chẳng, sự phân biệt về ngữ nghĩa chỉ cần thiết khi sự truyền thông bị bế tắc. Giữa những tình nhân thì sự truyền thông thật quá dễ. Họ hoàn toàn hiểu rõ nhau, vì người này bằng trực giác biết ngay những từ người kia dùng có ý nghĩa gì. Thiếu một sự đồng cảm như thế thì mọi từ ngữ đều phải được định nghĩa, tuy vậy hiểu lầm bao giờ cũng phát sinh nhanh hơn tốc độ sửa chữa chúng. Tư tưởng Phật giáo được thiết lập là cho một *samgha* – Tăng-già – một đoàn thể những người cùng ý tưởng mà, trên lý thuyết, ít nhất họ là đồng đạo chứ không phải là đối thủ, có cùng sự rèn luyện tu tập và không bao giờ bất đồng trên những điểm cơ bản, và người này luôn hiểu được tiến trình tâm linh của người kia. Khi họ nghe những thuật ngữ này họ đơn giản ‘hiểu’ chúng có nghĩa gì, như một người Anh học thức có thể hiểu một đoạn văn phức tạp không cần tra từ điển, nhưng dù vậy lại không thể chuyển tải ý nghĩa đầy đủ của chúng đến những người ít học. Trên thực tế, nghĩa của một từ được định ra qua quá trình sử dụng nó của những thành phần ưu tú trong

cuộc, những người hiếm khi gặp khó khăn. Chỉ khi cần truyền đạt nó cho người ngoài cuộc thì những ‘định nghĩa’, những khác biệt về ngữ pháp v.v... mới thành cần thiết. Một học thuyết cứu khô như Phật giáo trở thành ‘triết học’ khi nội dung trí thức của nó được đem ra diễn giảng cho người ngoài cuộc.¹³ Đây không phải là một công việc đáng nên làm, nhưng trong sách này tôi thử đảm nhận, và không bao giờ quên rằng điều đó hàm chứa sự thất thoát lớn nội dung của nó.

3b. Có bốn nguồn tri thức khả dĩ, là (1) nhận thức qua giác quan, (2) lý trí, (3) trực giác và (4) khai thị. Phật giáo đồ coi tri thức qua giác quan về căn bản là sai lầm. Nếu lý luận có nghĩa là suy luận từ những cứ liệu giác quan, nó bị lên án cũng sai lầm như cơ sở của nó. Thay vào đó, như trong chủ nghĩa duy lý Tây phương, nó có thể có nghĩa là sự lãnh hội về một thế giới có thể tri thức được, để phân biệt với thế giới có thể cảm giác được. Những người theo chủ nghĩa duy lý Tây phương cho rằng ít nhất có bốn loại hiện tượng khác nhau không thể được diễn dịch từ những cứ liệu giác quan: những qui luật của luận lý, qui luật của toán học, những nguyên tắc đạo đức (khác với những phép tắc đạo lý) và ‘qui luật tự nhiên’ (khác với những qui luật hiện hành của bất kỳ xã hội đặt định nào).^{*} Trong lược đồ về vạn hữu của Phật giáo, nghiên cứu về *dharmas* là sự tiếp cận duy lý những thực thể khả tri. Tri nhận (*jñāna*) được hình thành từ sự tập chú vào vạn pháp (*dharmas*).¹⁴ Những nhà Phật học chuyên môn về Abhidharma này đã tạo ra phái duy lý cho tôn giáo của họ.^{**}

¹³ Tìm hiểu sự lệ thuộc của tư tưởng Phật giáo vào nếp sống Phật giáo, xem thêm Suzuki St. 163, 169, 285, cũng như F. 61.

^{*} Vài người vẫn cho rằng khoa học hiện đại có quan hệ với những ‘thiết lập về khái niệm’, và khó mà xác định sự liên quan giữa chúng với những cứ liệu giác quan. B. Russell đã từng đề nghị nhiều giải pháp nhưng chưa có giải pháp nào thoả mãn được ông hay người khác.

¹⁴ VM. 132, 485.

^{**} Tất nhiên cũng có vài tác giả hiện đại làm cho Phật giáo thành hoàn toàn duy lý bằng cách loại bỏ hết siêu hình học, sự hóa thân, thân thánh, phép lạ và những

Tính duy lý trí của phái Abhidharma dù như vậy, vẫn đòi hỏi bốn phẩm chất. (1) Sự tiếp cận về lý trí chỉ có tính tạm thời và dự bị và cần được tiếp theo bằng một trực giác tâm linh mà đặc tính trực tiếp và phi khái niệm của nó được nhấn mạnh bằng việc sử dụng những từ như ‘thấy’, ‘cảm nhận’, ‘cảm xúc của cơ thể’. Về Dharma, như những vị đã giải thoát ‘nhìn thấy’ nó, đức Phật nói rằng nó ‘sâu sắc, khó thấy, khó biết, tịch tịnh, cao siêu, không thuộc cảnh giới tư duy phân biệt (*atarka-avacara*), vi tế, chỉ có thể kinh nghiệm bởi những trí giả’.¹⁵ Ở đây những khái niệm định sẵn không còn giá trị, và cái gì nằm ngoài thế giới khả tri giác của những giả tướng cũng vượt ngoài địa hạt tư tưởng luận lý. (2) Sự tuyên trách và định nghĩa về các pháp được thừa nhận bởi Abhidharma không phải là kết quả của sự khảo sát độc lập mà phần lớn dựa vào những lời nói ra của đức Phật. Hành trì của phái Abhidharma không chỉ bao hàm tri thức về những đề mục được xác định bởi *truyền thống* như dharmas, mà còn sẵn sàng chấp nhận chúng như những sự thể cứu cánh theo bản chất của chúng. (3) Chỉ có Phật hay A-la-hán mới có những kinh nghiệm đủ rộng và đủ sâu để khảo sát toàn bộ phạm vi chân lý, và sự chứng nhận của các ngài do đó là nguồn gốc và sự bảo đảm tối hậu của chân lý cho tất cả ngoại trừ những vị Toàn giác. (4) Thế nhưng nếu chân lý của Dharma không thể hoàn toàn được xác lập bằng lý trí, thì lý tính Phật giáo có cốt yếu ở chỗ nó không dạy bất cứ gì mà không tương hợp với lý trí không? Điều này vẫn thường được khẳng định. Không có một tiêu chuẩn khách quan nào, tuy thế, tách rời cái hợp lý bẩm sinh với cái vốn không hợp lý. ‘Lý tính’ tùy vào thói quen tư duy của chúng ta và tùy những gì chúng ta được giáo dưỡng để tin. Nếu tư duy tức lý được áp dụng vào đó, bất cứ mệnh đề nào, dù thoát trông có vẻ phi lý, cũng có thể khiến

năng lực siêu nhiên. Phật giáo đó của họ không phải là Phật giáo của những tín đồ đạo Phật.

¹⁵ *Grimm*, pp. 30, 389-94. Ad. F. 222a.

cho trở thành chấp nhận được. Mọi người đều có thể thấy điều này khi nhìn một tín đồ Ca-tô-lích được đào luyện bằng thần học Thomas Aquina biện hộ cho các phép lạ, sự giáng sinh vô nhiễm của Chúa Ki-tô, hay ngay cả sự kiện thăng thiên của đức Mẹ đồng trinh. Cũng vậy, khi nhìn thấy thích hợp, những tín đồ Phật giáo có khả năng trình bày rất nhiều điều hợp lý thú vị, nhưng rốt cùng tính hợp lý này được dùng để phỉnh dụ người khác chấp nhận những chệch hướng xa rời tục thức một cách đáng kinh ngạc.

Hắn có vẻ khó nuốt và khó tin đối với trí năng đương thời, Phật giáo trước hết dựa vào sự khai thị chân lý bởi một đấng toàn trí, được biết là đức ‘Phật’, và kể đến là trực giác tâm linh* của những bậc hiền thánh. Trong mọi tranh luận sự viện dẫn tới hậu vẫn là, không phải kinh nghiệm của bất cứ ông Giáp hay ông Ất nào, mà của đức Phật toàn giác, được đức kết thành ‘lời của Phật’. Không như các tín đồ Ki-tô giáo, người Phật tử không có sách *Phúc âm* nhỏ gọn, dễ mang, quyết đoán dù cực kỳ mơ hồ, mà mọi tín đồ đều biết và chấp nhận. Vì vậy họ gặp một số khó khăn trong việc đạt đến một tiêu chuẩn về tính xác thực của một bộ kinh, nhưng những rắc rối hệ quả đó nằm ngoài mục tiêu của sách này.¹⁶

H.V.

(NCPH Thừa Thiên Huế - Số 1/2001)

* Thật khó đưa ra một định nghĩa về ‘trực giác tâm linh’ cho phù hợp với môi trường hợp. Hiểu theo Phật giáo thì nó khác xa cái ‘tính sáng tạo đích thực’, ‘sự hiệp thông với vũ trụ’ hay ‘cái hiểu biết toàn năng’ của những người đặc biệt xuất sắc như Nostradamus, Jacob Boehme hay William Blake.

¹⁶ Xem E. Lamotte, *La critique d'authenticité dans le Bouddhisme*, trong *India Antiqua*, 1947, pp. 213-222.