

HỢP T U Y Ề N  
THÂN HỌC

Tập phổ biến thần học, phát hành không định kỳ

Số 1 Năm I (1991)

Thần Học chuyển mình

Hướng về Giáo Hội thế kỷ 21

Giải thích Tín Điều

Vấn đề Đức Kitô Sống lại

Linh Thao Inhã với Phật Giáo



## LINH THAO INHÃ VỚI PHẬT GIÁO

*Aloysius Pieris, S.J. \**

### Nhận định mở đường

Ngoài biển rộng, lấy gì so cùng biển rộng; ngoài trời cao, lấy gì sánh với trời cao: tục ngữ tiếng Phạn thuở xưa nói như thế. Phật giáo với Kytô giáo là những thực thể hết sức độc đáo: mỗi bên đều biểu thị rõ bản sắc độc nhất vô nhị của mình đến độ muốn so sánh chúng có nghĩa là chịu đương đầu với một thách đố lớn. Tuy nhiên, giống như trời với biển, Phật giáo và Kytô giáo không những tương hợp với nhau trong bản tính dị biệt khôn tả của chúng, mà còn có thể bổ túc cho nhau nữa. Hai tôn giáo bổ túc cho nhau như thế nào, thì đã được đề cập tới một cách khúc chiết ở chỗ khác rồi<sup>1</sup>, còn ở đây, tôi không thể làm thêm được gì hơn là ghi lại một ít điểm nổi bật rút ra từ bài khảo luận ấy, xét vì chúng cần để làm hậu cảnh cho bài viết này.

Hai tôn giáo bổ túc cho nhau trong những gì chúng đáp ứng cho hai bản năng dị biệt nhưng lại tùy thuộc và bổ túc cho lẫn nhau của tâm thần con người. Phật giáo thỏa mãn khát vọng thâm sâu của chúng ta: khát vọng *tìm biết* chân lý giải thoát cho đến tột mức siêu bản vị của nó. Kytô giáo thì đáp ứng sung mãn nhu cầu *yêu thương* nguồn mạch cứu độ của mọi sinh linh cho đến tột mức tương giao mật thiết liên bản vị. Điểm nòng cốt của Phật giáo là trực quang (*gnostic/giác ngộ/duy tri/hiểu biết để được cứu độ*), tuy nhiên tự bản chất, không phải chỉ một chiều có thể. Bởi vì ngay từ buổi sơ khai, Phật giáo cũng đã có một lối tu đức đầy sắc thái “cảm tính”

\*

Aloysius Pieris là một linh mục Dòng Tên người Sri Lanka, hiện làm giám đốc trung tâm Tulana, nơi đối thoại kitô-phật; bài viết này đăng trong Tạp chí *The Way*, 1989, trang 98-111: chúng tôi xin gửi đến quý độc giả để gọi là có một chút gì mừng 500 năm thánh Inhã Loyola sinh ra: 1491-1991.

(*affective*) ứng đối nhịp nhàng với giáo thuyết cứu độ “minh triết” (*sapiential*). Và ngược lại, Kytô giáo không phải thuần túy một mực là sủng ái (*love*): trong lịch sử, đã từng thấy có một trào lưu tu đức thân bí (*mysticism*) theo khuynh hướng duy tri chịu ảnh hưởng sâu đậm của văn minh văn hóa Hy Lạp và phù hợp với lẽ lối chính thống kytô; còn hơn nữa, nếu không có trào lưu ấy, thì Kytô giáo hẳn đã thiếu mất đi một phần đóng góp không phải là nhỏ.

Nhận định tổng quát trên đây tiếm ngụ hai sự thật hiển nhiên. Sự thật đầu tiên là *gnosis* (trực tri) và *agape* (đức ái) đều là hai loại ngôn ngữ dùng để diễn tả việc giải thoát mà thần trí nói lên trong mỗi một người chúng ta và vì thế không một tôn giáo nào có thể khích lệ chúng ta nỗ lực tiến tới mức sung mãn của con người được nếu không chịu dạy cho chúng ta biết nói thông thạo cả hai thứ tiếng đó. Điều cần nói cho rõ là những gì người Phật giáo nói trong mỗi một người chúng ta bằng ngôn ngữ “minh triết”, thì người Kytô trong chúng ta cần phải hiểu và đáp lại bằng ngôn ngữ của tình yêu; và ngược lại. Sự thật thứ hai là: chỉ những người quen đem thái độ hướng nội mà thu nhận lối đối thoại bên trong như thế thì mới có đủ điều kiện để tham dự thực sự vào cuộc gặp gỡ hữu ích giữa hai hình thái văn hóa hoàn toàn dị biệt do Phật giáo và Kytô giáo gây dựng nên trong những xã hội rút sinh khí từ hai chính tôn giáo ấy.

Nguyên tắc song ứng ấy cũng tỏ ra rất công hiệu ngay cả trong trường hợp một lãnh vực riêng biệt của Kytô giáo - và ở đây là trường hợp của đường hướng tu đức (Linh Đạo) Inhã, muốn tìm cách để sống thoải mái như là ở nhà mình, trong một môi trường văn hóa riêng biệt được nhồi nặn lên bởi một nhánh Phật giáo, tức là truyền thống *Theravada* (Tiểu Thừa) mà chúng tôi gặp thấy tại Tích Lan đây. Người kytô muốn làm việc tại một bối cảnh văn hóa như thế thì phải là “người đã hội nhập” vào trong văn hóa đó, thành thạo trong cả hai đường hướng tu đức, giống như là đã đâm rễ sâu vào trong cả hai thứ đất. Dĩ nhiên, điều này chắc chắn không phải là chuyện dễ. Hăng say không được hướng dẫn trong nỗ lực

hội nhập có thể đưa tới hai cám dỗ sau đây: cố trộn lẫn hai thứ ngôn ngữ nói trên để làm ra một loại tu đức lai căng, một thứ “tả-pín-lù” chẳng có mùi vị gì đặc sắc cả; chúng ta thường gọi kiểu biến chế này là thuyết hổ lốn (*syncretism*); đó là cám dỗ thứ nhất; cám dỗ thứ hai có vẻ tinh vi hơn, tức là cố tạo nên một thứ *tertium quid* (đệ tam vật/cái thứ ba), trong đó không bên nào trong hai bên còn giữ được bản sắc riêng của mình, cho dù là trong một cách thức trộn lẫn; người ta gọi tác phẩm của loại sáng tạo này là hình thức “tổng hợp”. Không một phương thức nào trong hai đường lối trên đây có thể mang lại được một chút lợi ích gì cho những nỗ lực đại kết hay là cho đời sống thiêng liêng.

Đường hướng chúng tôi chọn: chúng tôi gọi là “*symbiosis*”, tức là “đồng sinh”, cùng sống với nhau; đó là một hình thức sống tương trợ lẫn nhau, qua đó ngôn ngữ của mỗi bên càng ngày càng có khả năng làm cho bản sắc của mình trở thành bén nhọn hơn đối với bên kia. Bởi vì, qua sự kiện hai bên biểu hiện chính mình cho nhau, bản chất đích thực của mỗi bên sẽ tỏ rõ đến độ có thể nhận ra được những gì không phải là chân chính trong bất cứ bên nào. Và kết quả có ý nghĩa nhất của cách thức đồng sinh này là đạt đến chỗ phát hiện và loại bỏ được những gì là giả tạo trong truyền thống của mỗi bên.

Trong các lần cấm phòng hoặc tĩnh tâm tổ chức chung cho những nhóm gồm cả tín đồ Phật giáo lẫn tín hữu Kytô, tôi đã có dịp phát hiện ra từ trong cả hai truyền thống, nhiều điều không chân chính nói trên. Còn đối với linh đạo Inhã — là tiêu điểm của bài viết này — thì tôi có thể dẫn ra một danh sách dài kể lại các điều giả tạo nói trên; nhưng ở đây, tôi chỉ xin nêu lên những điểm liên quan tới các vấn đề như sau thôi:

1. khuôn mẫu thần học của Linh Thao Inhã,
2. ý niệm về “chiêm niệm”,
3. quan niệm về “cái tôi” trong nhân sinh quan Inhã.

### Thần học Linh Thao Inhã

Lễ lối hành động là bước đầu tiên trong tiến trình hình thành lý thuyết của chính lễ lối ấy. Tiếc thay là lý thuyết ngầm ẩn trong đường lối thần học Inhã đã không tiến hành theo một cách thức cân xứng với sức cải hóa của Linh Thao. Tôi nghi rằng như thế là vì chính Inhã cũng đã là nạn nhân chịu ảnh hưởng của giáo thuyết kinh viện vào hồi suy tàn còn được dạy tại Paris trong thời thánh nhân theo học ở đó. Theo học trường phái thần học đường hướng ấy đã gây suy nhược cho tình trạng đời sống thiêng liêng của Inhã đến độ thánh nhân đã cảm thấy cần phải dành nhiều thì giờ hơn để tĩnh dưỡng và cầu nguyện hầu lấy lại sức nội tâm. Kinh nghiệm này về sau đã giúp Inhã nghĩ ra việc quy định cho Dòng Tên một thời gian huấn luyện mà ngài gọi là “năm thứ ba” (nhà tập năm ba), hay là *schola affectus* (trường cảm thức). Đó là thời gian học viên Dòng Tên dùng để phục hồi lại những gì phương pháp kinh viện đã làm cho mất đi.

Chính Linh Thao cũng tích chứa nhiều yếu tố ngọt ngào, hậu quả của đường hướng thần học kinh viện nói trên. Ngay cả phần Nguyên lý và nền tảng (Linh Thao: LT số 23) là điểm tinh túy của lối tu đức cảm thức (*affective*) được cổ xúy trong tất cả bốn Tuần (giai đoạn, bước) của Linh Thao, cũng bị bóp méo bởi cách trình bày kèm kẹp theo công thức kinh viện. Học thuyết độc hại về việc sử dụng tạo vật mà đi đến với Thiên Chúa (lý thuyết coi công trình tạo dựng là dụng cụ), được Nguyên lý và nền tảng chống đỡ – lý thuyết đối nghịch hẳn với nhân giới sinh thái học (*ecological*) trong Phật giáo – cũng xuất phát từ nền thần học kinh viện thời suy tàn, và trái ngược hẳn với giáo thuyết coi công trình tạo dựng qua nhân giới bí tích-dấu chỉ, là giáo thuyết hiện rõ trong cuộc linh thao tuyệt đỉnh mang tên: Cuộc chiêm niệm để được tình yêu (LT 230-237), cho dù văn bản viết về cuộc linh thao này có sử dụng một vài từ ngữ kinh viện. Ngay cả trong các cuộc linh thao chủ chốt của Tuần thứ nhất, người làm Linh Thao (người cấm phòng) quen sống với nề nếp cảm thức Phật giáo, cũng sẽ cảm thấy bản khoản bối rối vì cách thức diễn tả sặc mùi

tòa án của nền thần học Latinh chỉ biết nhấn mạnh đến tội lỗi với lại công chính hóa.

Các tu sĩ Dòng Tên thời đầu đã cho Linh Thao đậm chân tại chỗ, coi đó như là một thủ bản tu đức không hơn không kém, để lo đem hết sức lực khai thác thần học kinh viện đến tột mức độ trụ tượng của nó. Ngay cả những vị lỗi lạc như Bellarmino cũng đã nhúng tay vào cách hành động phân tán làm đôi đáng tiếc đó. Vì vậy, những bất đồng tương tự như nói trên đối với tu đức Phật giáo thường là do bầu khí thần học không mấy thích đáng bao quanh Linh Thao mà ra hơn là do chính bản chất của lễ lỗi hành động theo phương thức Inhã. Ngôn ngữ thần học dùng trong Linh Thao có nhiều lúc không nói lên được những gì là cảm thức trong phương pháp tu đức Inhã.

Ở trong thế ảnh hưởng hổ tương với tu đức Phật giáo, Linh Thao có thể gợi lên một phương hướng để theo đó mà đi tìm một đường lối thần học Inhã thích đáng. Dù không hoàn toàn thoát khỏi ảnh hưởng của giáo thuyết kinh viện, lối tu đức Tiểu thừa (*Theravada*) cũng đã giữ lại được khuôn mẫu liệu pháp (*therapeutic*) nguyên thủy của mình. Đức Phật là một y sĩ chẩn đoán tình cảnh nguy khốn (điều mà người kytô gọi là “tình trạng sa đọa”: *fallenness*) như là một chứng “khó ở” (*dis-ease*) trầm trọng kinh niên: *dukkha* (pain/khổ đau); và nguyên nhân của nó là *taṇha* (*greed/lòng tham*). Đó là hai chân lý cao quý đầu tiên. Chân lý thứ ba xác quyết rằng chứng khó ở không thể chữa lành được nếu không diệt trừ nguyên nhân sinh ra nó; bởi vì chỉ có thể tìm ra được lành mạnh và hoàn hảo ở trong trạng thái không có lòng tham mà thôi! Chân lý thứ tư là liều thuốc; phái thuốc thì ai cũng rõ là con đường trung dung giải phóng khỏi khổ đau, gọi là “con đường tám lối cao quý” (*the eightfold noble path*); đó là tóm lược nội dung của tu đức nhà Phật; tức là cách thức để nhổ tận gốc lòng tham hay là tính quy ngã (*self-centredness*).

Coi khuôn mẫu liệu pháp kia như là cách thức cổ xúy cho một lối tu đức theo cá nhân chủ nghĩa, là không đúng. Ngày nay, giới tín đồ Phật giáo cũng như giới tăng ni dẫn thân trong các nỗ lực đấu tranh giải phóng, đều cố triệt để tận dụng

giáo thuyết xã hội để nổ còn tiềm ẩn trong huấn giới của Đức Phật. Họ đã chẩn đoán ra rằng lòng tham đung là nguyên nhân của tình trạng bệnh hoạn trong xã hội hiện nay, nghĩa là khuynh hướng tâm lý hư hỏng này đã được cơ cấu hóa thành ý thức hệ lồng vào giữa một hệ thống xã hội kinh tế bất nhân đến độ cố gắng của những cá nhân riêng rẽ không còn đủ sức để khử trừ khuynh hướng độc hại đó một mình được nữa. Một “cuộc phân tách và thấu hiểu các sự việc đúng với thực chất của chúng” (*yathabhutaññana*: để dùng câu mà Đức Phật thường nói), cho thấy là cần phải đưa ra một nổ lực chung và có tổ chức thì mới tẩy trừ được lòng tham cơ cấu hóa như thế.

Hệ thống tư tưởng làm hậu cảnh cho cách giải thích trên đây có thể tóm gọn lại như thế này: đức tính không tham lam (*alpecchata*, theo nghĩa từng chữ muốn nói là: chỉ tìm vừa đủ cho nhu cầu cuộc sống, không chút dư thừa) phải làm nguyên tắc đạo đức dẫn đường cho mọi hình thức tổ chức xã hội nếu thực sự chúng ta muốn nhổ bỏ tận gốc cảnh cùng cực của hàng “đám quần chúng đang bị áp bức”, tức là *dalidda* (từ ngữ và ý niệm này đã được kinh thư Phật giáo đưa vào trong các ngôn ngữ của Ấn độ, có lẽ là vì các đạo hữu Phật giáo đã là những người trước tiên thấy rằng tình trạng nghèo khổ của dân chúng là một tệ trạng xã hội.<sup>2</sup>)

Nguyên tắc này cũng là nền tảng của các khuynh hướng thần học giải phóng đang mọc lên tại Á đông: việc thực thi khó nghèo Phúc âm (*alpecchata*) và nổ lực để loại bỏ nghèo khổ buộc lòng phải chịu (*daridrata*) có tương quan mật thiết với nhau<sup>3</sup>, bởi vì việc nhổ tận gốc nguyên nhân gây ra bệnh hoạn có nghĩa là phải chữa cho lành bệnh hoạn đó đi. Xét cho cùng, Nước Chúa đã chẳng được các người rao giảng Phúc âm đầu tiên giới thiệu như là sứ mạng chữa lành do quyền năng của Thiên Chúa trong Đức Giêsu đó sao? Chẳng phải toàn bộ Phúc âm hằng không ngừng giống lên sứ điệp nói tới tình trạng sung mãn của con người được đảm bảo một khi sống lại, và được nếm hưởng trước ở đây và trong giây phút này, qua *via crucis* (con đường Thánh giá) của tình yêu vô vị kỷ và của tình thần chia sẻ không chút tham lam đó sao ?

Đúng thế, Inhã lấy lại ngôn ngữ ấy với ý nghĩa của chính từ ngữ “Linh Thao”, được hiểu như là một phương thức để giữ cho “các bắp thịt thiêng liêng” của chúng ta có đủ sức mà hành động (LT 1). Cha Iparraguirre nhận định rằng giữa các nhị thức (công thức đôi) Inhã thường dùng tới khi muốn diễn tả các ý tưởng nòng cốt của Linh Thao, từ “cứu độ” (*salvation*: LT 1) được ghép liền với từ *salud*: “sức khỏe”<sup>4</sup>. Vì thế, có người sẽ tọc mạch muốn tìm xem có bao giờ một loại thần học không kinh viện nhưng lại dùng thứ ngôn ngữ liệu pháp, đã đi vào trong tâm tay Inhã chưa. Xem ra lịch sử có thể giải đáp thắc mắc kia.

Cho dù không phải là một thần học gia chuyên môn, Inhã cũng đã có óc thực tiễn đủ để nhận ra rằng cả trong Linh Thao (LT 363) lẫn trong Hiến Pháp Dòng Tên<sup>5</sup>, cần phải có một loại “thần học thực chứng” (*positive theology*) hầu bổ túc cho “thần học kinh viện”. Inhã sẽ giải thích nói rằng loại thần học đầu có khuynh hướng khích lệ “cảm tính”, còn loại sau thì để minh định, dẫn giải và bảo vệ các chân lý chống lại những gì không chính thống (LT 363). Tuy nhiên, các môn đồ của thánh nhân đã tỏ ra hăng say quá độ đối với loại thần học có tính cách thuần lý và biện giáo mà bỏ quên loại thần học thực chứng.

Thực ra, giống như Petau, “ông tổ của thần học thực chứng”, và hơn nữa như Montoya đầy óc sáng tạo, các tu sĩ Dòng Tên đã cố khôi phục phương pháp thực chứng, nhưng lại nhằm vào lúc “thần học thực chứng” đang thời thoái hóa để chỉ đơn thuần giữ vai phục vụ cho phương pháp kinh viện. Cha Congar nói rằng Inhã (cùng với Juan Mair được coi như là người đầu tiên đề cập tới phương pháp song đôi như thế trong tập ông ta bình luận về cuốn *Liber Sententiarum* [Paris 1509]) đã đề ra cho chúng ta ý niệm sơ khởi về “thần học thực chứng”<sup>6</sup>. Đó là loại thần học hay là một phương pháp nghiên cứu thần học có phản ánh nếp sống tu đức thực tế nữa chứ không phải chỉ dành hết ưu tư cho việc biện giải các tín điều một cách thuần lý. Như vậy, có thể gọi thần học thực chứng là một loại thần



học nhắm tới công tác thực thi việc giải phóng con người hay không? Mà thần học có bao giờ là gì khác hơn đâu ?

Trong công đồng chung Trentó đã có hai tiếng kêu trong sa mạc biện hộ cho việc phục hồi loại thần học mà cùng với Inhã, chúng ta nhận là “thực chứng” và không-kinh viện. Tiếc thay là hai tiếng kêu ấy đã không phải là tiếng của hai tu sĩ Dòng Tên lúc đó đang phục vụ công đồng trong tư cách là thần học gia giáo hoàng, và đã được hoan hô như là những quán quân của khuyên hướng chủ trương *status quo* (nguyên trạng). Hai tiếng kêu kia chính là của hai tu sĩ Dòng Biển Đức người Ý: Chiari và Ottoni, nói lên ước mong được thấy giáo hội công giáo Roma cố tránh đừng để cuộc ly khai lúc đó đang âm ỷ tại tây phương xảy ra, bằng cách loại bỏ đi lối diễn tả tòa án theo dạng thức: tội lỗi, hình phạt, công chính hóa, và bằng cách thu dụng phương thức Kinh Thánh và các giáo phụ dùng mà đặt các vấn đề cần nghiên cứu; chẳng hạn lấy lại mẫu thức của trường phái Antiôkia đã được thánh Chrysostômô cũng dùng chính loại ngôn ngữ liệu pháp mà khai triển rộng ra. Hai tu sĩ Dòng Biển Đức khuyến cáo rằng chính loại thần học dùng lối diễn đạt của ngôn ngữ tòa án La mã đã để ra toàn bộ cuộc cãi vã đáng tiếc về vấn đề đức tin và công đức; và không những các nhà thần học công giáo Roma mà thôi nhưng cả các nhà Cải cách nữa cũng đều bị giam hãm ở trong loại thần học đó.

Hai vị tu sĩ này đã bị các người kinh viện ngấm ngấm đá đảo! Không biết hai tu sĩ Dòng Tên có ở trong số những người đã kết án họ là theo “Thệ phản” hay không? Các môn đồ của Inhã cũng nên ngấm nghĩ mà cân nhắc lại những gì Barry Collett thuật lại trên đây<sup>7</sup>. Thần học Antiôkia được các tu sĩ Biển Đức Tỉnh Casino, sống trong vùng từ Messina cho đến Provence duy trì lại, dạy rằng điều chúng ta thừa kế từ Adong thì không phải là lối phạm, nhưng là thân phận phải chết, và vì thế, để cho khỏi phải chết đời đời, thì ân sủng của Đức Kytô đã giải thoát chúng ta. Tuy nhiên, cách thức tiến hành trong việc chữa trị qua đó bản tính con người chúng ta đã bị

trọng thương được phục hồi nguyên vẹn, sẽ tùy thuộc vào đức tin và công đức của chúng ta.

Nếu Inhã đã có mặt trong đại hội công đồng lúc đó và có đủ vốn liếng mà hiểu tiếng Latinh cho kha khá, thì chắc chắn thánh nhân đã có thể nhận ra được ngay một loại thần học thực chứng mà phương pháp Linh Thao của ngài đang cần đến. Nếu loại thần học này đã biến mất đi trong thời hậu công đồng bấy giờ<sup>8</sup>, thì có phải là bởi vì Inhã đã không có mặt ở đó để nhận nó làm của mình? Dù sao đi nữa thì cả *devotio moderna* (lối sùng mộ tân thời: mà thánh nhân hấp thụ từ sách *Gương Chúa Giêsu*) lẫn lối cấu trúc trong *Ejercitatorio* của Cisneros (mà xem ra Inhã lấy được từ trên Montserrat) đều đã được nhồi nặn ở trong lò kinh nghiệm của bản thân Inhã để biến thái tận gốc rễ, trở thành một phương tiện mới cho công trình canh tân thiêng liêng trong giáo hội. Có thể vì chỉ liên lạc với Dòng Biển Đức vốn vẹn có mấy ngày ngắn ngủi ở trên Montserrat thôi, nên Inhã đã không có dịp tiếp xúc với “thần học thực chứng” của Tỉnh Casino mà ảnh hưởng chắc chắn đã lan đến tận đan viện nhỏ bé nằm trên chóp Montserrat. Nếu tình cờ thánh nhân đã gặp được loại thần học như thế, thì chắc hẳn ngài đã trở thành người khai sáng một trào lưu canh tân thần học hết như ngài đã từng đóng vai trò khai sáng không ai chối cãi được trong phong trào canh tân thiêng liêng.

Cho dù là chỉ được rút ra từ kinh nghiệm Phật giáo của riêng tôi, thì nhận xét kia cũng đáng được coi như là lời phê bình theo tinh thần Inhã đối với truyền thống thần học Dòng Tên. Và bây giờ vẫn chưa phải là quá muộn để có thể phát huy Linh Thao theo chiều hướng thần học thực chứng, ít nhất là ở những nơi gặp phải thách đố khi cần đối thoại với giáo thuyết cứu độ Phật giáo.

### “Chiêm niệm” hay là “giác ngộ” ?

Hiện có một khuynh hướng đang nằm ngoài mọi vòng kiểm soát - như tôi sẽ đề cập tới sau đây, khuynh hướng dùng danh từ “chiêm niệm” như là một từ ngữ chụp mũ hết ý nghĩa của

những gì là thiêng liêng, tâm linh. Vì thế, chiêm niệm được hiểu như là cái mang lại giá trị thiêng liêng lại cho tất cả những gì khác: không có chiêm niệm, hoạt động chỉ còn là não động; không có chiêm niệm phụng vụ chỉ còn là cái xác nghi thức. Thực ra, đã có loại học thuyết lưu hành giữa một số thần học gia ưu đãi đời sống ở một *ashram* (nhà chiêm niệm) trong vùng Nam Á, chủ trương rằng “lời mời gọi mọi người nên thánh” thực sự có nghĩa là mời gọi mọi người “sống chiêm niệm”! Và dĩ nhiên, theo họ, từ ngữ ấy đã trở thành đồng nghĩa với kinh nghiệm về Thiên Chúa.

Trong khi đó, từ ngữ ấy được dùng trong sách vở kytô theo ít nhất là ba ý nghĩa khác nhau. Linh Thao thường dùng từ ngữ “chiêm niệm” để chỉ cách thức lấy trí tưởng tượng mà gọi lên những tâm tình cảm tính (*affective*), là những cảm nhận tự bản chất, không lưu lại ở nơi các khu vực lý thuyết của trí óc, nhưng lắng dần xuống tận trong nơi sâu thẳm của *contim*, và con tin chính là nơi con người rung cảm một cách tận gốc và toàn diện. Các cuộc chiêm niệm về cuộc sống, về các biến cố và con người của Đức Kytô trong các Tuần thứ hai, thứ ba và thứ tư của Linh Thao (LT 101tt) đều thuộc loại đó. Nổi bật nhất trong các cuộc linh thao này là những hình ảnh thị giác, tuy nhiên các giác quan khác cũng được dùng tới. Chính thế, khi xử dụng ngôn ngữ vị giác, Inhã muốn ám chỉ đến loại kinh nghiệm cảm tính nói trên với “mùi vị nội tâm” và coi đó là điều đáng tìm kiếm hơn là lo chất đống cho nhiều hiểu biết (trí thức lý thuyết: LT 1).

Loại chiêm niệm này tương ứng với những gì các đạo hữu Phật giáo gọi là *anussati*, tức là giác ngộ sâu xa, hoặc là *anupassana*, nghĩa là lối nhìn tâm niệm về các đối tượng gắm suy, chẳng hạn như là nhìn về con người Đức Phật, hay là ngay cả một xác chết hư thối.

Thứ đến, “chiêm niệm” cũng có thể là một từ ngữ chuyên môn để chỉ trạng thái thần bí tuyệt đỉnh của loại cầu nguyện thiên phú. Nhưng theo một trường phái thần học chuyên nghiên cứu về ý nghĩa của chiêm niệm, thì đời sống thần bí (hay là “kinh nghiệm trực cảm về Thiên Chúa”) là điều

thực sự chỉ xảy ra trong đời cầu nguyện chiêm niệm mà thôi. Hoạt động chỉ thực sự là thiêng liêng đạo đức khi nó quy hướng về với và tuôn trào ra từ chiêm niệm. Hiện chúng ta đang dùng ý nghĩa này để định nghĩa cho tu đức.

Tương ứng với trạng thái thần bí vừa nói trên đây, trong Phật giáo có *pañña*, tức là hình thức cao nhất của trạng thái trực tri (*gnosis*) dẫn tới tự do của niết bàn. Và tình trạng này thường được mô tả qua những điển ngữ thị giác như: *vipassana*, *vidassana* có nghĩa tương đương với “sự minh mẫn thanh thoát thấu suốt” đến tận chân lý cuối cùng.

Chiêm niệm còn mang một ý nghĩa khác nữa, với tính chất đặc thù Inhã, vì thế có liên quan trực tiếp tới nội dung bài viết này: ý nghĩa này không hoàn toàn tách biệt khỏi hai ý nghĩa trên kia, và được biểu thị qua câu: “*tìm kiếm Thiên Chúa trong mọi sự và mọi sự trong Thiên Chúa*”, hay là “*tìm thấy Chúa trong mọi sự*”. Các từ ngữ nhà Phật nêu trên đây không tương ứng một chút nào với ý niệm này. Nó cũng chẳng hoàn toàn giống lối “cầu nguyện thiên phú” nơi các vị sống kinh nghiệm thần bí thường gặp. Đúng hơn, phải nói là nó biểu thị một tâm trạng ý thức (*awareness*) về Thiên Chúa một cách trường kỳ qua cảm tính – thường là có an ủi kèm theo – ở giữa và nhờ trung gian của các hoạt động tông đồ đảm nhận vì bác ái và vâng phục. Theo tôi nghĩ, điển ngữ “chiêm niệm trong hoạt động” đã được một trong các tu sĩ Dòng Tên đầu tiên tạc nên để chỉ những người nhận được ơn sống thường xuyên trong trạng thái dồn hết tâm trí hướng về với Chúa như thế.

Đáng tiếc thay là ngôn từ “chiêm niệm” dùng trong điển ngữ trên đây đã bị trộn lẫn với ý nghĩa thứ hai của chiêm niệm, cho nên dễ gây ngộ nhận, và vì thế mà không còn sắc bén đủ để diễn dịch cho đúng tinh thần Inhã. Cần phải loại bỏ ra khỏi điển ngữ nói trên mọi cách hiểu hoạt động tông đồ hay là công tác từ thiện và phục vụ công lý như chỉ là những kinh nghiệm về Thiên Chúa thuộc loại thứ yếu và gián tiếp, và phải nhờ kinh nghiệm về Thiên Chúa qua cầu nguyện chiêm niệm mới mang được tính chất và danh nghĩa như thế.

Từ một đoạn đọc thấy trong cuốn Hồi Ký (*Mémorial*, số 129) của chân phước Phêrô Favre, là người rất đáng tin cậy khi diễn dịch tinh thần Inhã, chúng ta có thể suy ra rằng việc gặp Chúa *thực sự* ("chiếm hữu Đức Kytô" theo kiểu nói của chân phước) hệ tại ở chỗ thực thi ý Chúa và thực thi vâng phục, ở chỗ dẫn thân chu toàn sứ mạng của Đức Giêsu trên trần gian và hoạt động tông đồ cũng như làm công tác phục vụ bác ái và công lý; còn những khi từ ngữ chiêm niệm được dùng tới, thì phải được hiểu là để chỉ việc gặp Chúa qua *cảm tính* trong cầu nguyện. Tóm lại, "chiêm niệm" là cảm thức kinh nghiệm đang có về Thiên Chúa nhờ trung gian của các công tác phục vụ bác ái và công lý. Đó là đường lối tu đức mà những người dẫn thân hoạt động xã hội trên khắp thế giới đang khao khát.

Rõ ràng là ngôn ngữ thị giác dùng trong từ "chiêm niệm" hay là *anupassana, vipassana*, v.v... không diễn tả đầy đủ được ý niệm nói lên cảm thức về Thiên Chúa, hàm ngụ ở trong loại thần bí theo mẫu thức phục vụ mà Inhã đã sống qua. *Tìm kiếm* Thiên Chúa trong mọi sự thì dày công hơn là chỉ *ngắm nhìn* Thiên Chúa. Những nhận định trên đây có thể đưa chúng ta nhìn về cách thực hành *sati* trong Phật giáo: đó là một trạng thái "ý thức" liên tục, hoặc là thái độ "chú tâm" đi kèm theo sinh hoạt hằng ngày. Trong Phật giáo Tiểu thừa, có một lối linh thao hết sức thâm thía, đó là cách thức *sati-patthana*, tức là xây dựng thái độ "chú tâm", luyện tập để liên tục chăm chú.

Những ý niệm trụ cột của nền tu đức Phật giáo: *appamada, amoha, bodhi*, tất cả đều quy nguyên về trạng thái thường xuyên cảnh giác, sẵn sàng và tỉnh táo, hoặc là chú tâm ấy. Đó là những ý niệm trong Phật giáo có ý nghĩa tương đương với *nepsis* (cảnh giác) và *diakrisis* (nhận định) của các người kytô Hy Lạp ngày trước. Ngay cả người lữ hành đi trên con đường tám lối do Đức Phật phát hiện, cũng phải giữ thái độ liên tục chú tâm đến những gì đưa dẫn tới giải thoát (mức độ hoàn hảo) cũng như liên tục chú tâm đến những gì cản trở bước tiến ấy.

Đến đây, tôi xin có nhận định như sau: loại ngôn ngữ thính giác có thể hữu hiệu hơn loại ngôn ngữ thị giác để làm cho chiều kích cảnh giác/sẵn sàng nổi bật hẳn lên? Phật giáo Tiểu thừa chủ yếu là một tôn giáo dùng ngôn từ chứ không phải là dùng dấu chỉ (bí tích). *Savaka* là từ chuyên môn dùng để chỉ người môn đồ, và có nghĩa là “thính giả/người nghe” (lời cứu độ: *dhamma*); từ này cũng đồng nghĩa với “thánh nhân”. Thực ra, trong truyền thống Ấn độ, lúc đầu từ *shruti* có nghĩa là mạc khải, vén mở, nhưng đó là hành động nghe hơn là thấy.

Cũng vậy, ý niệm của Inhã về tác vụ tu sĩ Dòng Tên cũng có tính cách chủ yếu ngôn sứ, nghĩa là làm người phát ngôn phục vụ Lời Chúa, hơn là lo tác vụ phụng tự với việc ban phát các bí tích<sup>9</sup>, và trực chính của đường hướng tu đức Inhã là ở chỗ “tuân phục” hay là “nghe lời” (*obaudire*), tức là luôn luôn mở rộng lòng mà đón nhận kế hoạch Thiên Chúa đề ra cho chúng ta. Thái độ sẵn sàng đối với Lời Chúa là không gì khác hơn thái độ “dững dưng” (“bình tâm”) thường hay bị hiểu sai; thái độ này hàm ngụ nỗ lực luyện tập tâm hồn để luôn luôn sẵn sàng lắng nghe và thực thi tiếng Chúa; đó là một thái độ yêu mến tích cực đến độ coi tất cả những gì khác đều là thứ yếu so với điều mà “Thiên Chúa Chí Tôn” (*divina majestad*) truyền dạy để mang lại ơn cứu độ cho chúng ta và cho tha nhân chúng ta (LT 23). Đó là thái độ “chú tâm” thường trực đối với cứu cánh, đối với mức độ hoàn hảo và tinh khiết trong lành cần phải đạt tới (cho mỗi người và cho toàn thể tạo vật), bằng cách *thực thi* những gì nghe Chúa nói (LT 1). Ý nghĩa sinh động của “nhận định” hay là của “tình yêu nhận định” là thế. Và tất cả những điều ấy được tổng kết lại ở trong đường hướng gọi là “thần bí theo mẫu thức phục vụ”. Đó là lý do tại sao việc xét mình hằng ngày, hồi tâm, đi vào trong tâm hồn để ý thức, để lưu tâm về cuộc sống của mình, đóng một vai trò chính yếu trong đường hướng tu đức Inhã.

Ngôn từ cũng như ý niệm dùng để diễn đạt thực thể của chiêm niệm không những đã thiếu sót trong việc làm cho ý nghĩa phong phú có chung của hai truyền thống tỏ hiện rõ, mà

còn nên cố đánh lạc đường hướng ngay cả những người sống theo tu đức Inhã. Xin cho tôi được nhấn mạnh đến điểm này: lý do gây ra thiếu sót như thế không phải chỉ vì một mục đóng khung ở trong loại ngôn ngữ thị giác mà tu đức Inhã dùng, nhưng là vì trong thời đầu của lịch sử tu đức Inhã, việc dùng từ ngữ thị giác kéo theo hai hình thức biến dạng nguy hiểm như sau:

Hình thức thứ nhất là lối “nhìn xem” Thiên Chúa theo kiểu nói của những người chuộng văn hóa Hy Lạp, nghĩa là coi Thiên Chúa như là cái đẹp tối cao để chiêm ngắm, và coi mọi thứ hoạt động đều là thứ yếu, chỉ để chuẩn bị cho cuộc chiêm ngắm đầy hạnh phúc (*hường kiến/beatific vision*) kia thôi. Kinh Thánh không có dạy như vậy. Ngược lại, là những người hoạt động tích cực mà đồng thời cũng là những người thấm nhuần tinh thần cầu nguyện sâu xa như thánh nhân hằng mong muốn, các con cái của Inhã phải biết coi hoạt động (tông đồ) như là bối cảnh và như là mục tiêu cầu nguyện<sup>10</sup>.

Hình thức thứ hai là lối biến dạng văn hóa đổi từ *truyền khẩu* ra *văn tự*, từ Lời rao truyền và nghe biết trong giây phút hiện tại của lịch sử, ở giữa lòng một dân tộc, ra lời viết ghi trong kinh sách và đọc biết cùng nghiệm suy một cách riêng tư. Trong lối *lectio divina* (ngắm đọc Lời Chúa một cách cá nhân), Lời Chúa có thể sẽ không còn nói qua lịch sử và cộng đoàn, và như thế trở thành xa cách, chỉ còn như một đối tượng chiêm niệm phi lịch sử (*ahistorical/* không được xác định trong không gian và thời gian)! Sức sinh động và tính cách gần gũi của Lời Chúa – là Đấng đưa ra đề nghị và hằng chờ đợi câu trả lời – sẽ bị tổn thương; và thái độ sẵn sàng, cảnh giác, lưu tâm cần phải có đối với giây phút hiện tại, ở đây và bây giờ, nghĩa là những gì cả Phật giáo Tiểu thừa lẫn đường lối tu đức Inhã coi là bách thiết và muốn truyền đạt để chúng ta ghi tạc vào trong cuộc sống, thì dần dần đi tới chỗ bị thay thế bởi một trạng thái tự kỷ xuất thần (*self-hypnotic trance*).

Và như thế, rồi đây từ ngữ “chiêm niệm” có còn được giữ vai trò nổi nhất trong việc xác định ý niệm về tu đức mà truyền thống đã từng dành cho, và từ đó sẽ trở thành yếu tố

căn bản dùng để định nghĩa cho chính tu đức hay không? Theo tôi nghĩ thì việc thay đổi cách dùng và ý nghĩa một từ ngữ mẩu chắc chắn sẽ kéo theo việc phát hiện lại nội dung đích thực nó muốn diễn tả. Ít nhất điều này đúng ở những nơi hai đường hướng tu đức Inhã và Tiểu thừa gặp nhau và ảnh hưởng hỗ tương nhau. Bởi vì, trong cả hai truyền thống tu đức này, điểm chủ chốt là từ bỏ chính mình, chứ không phải là chiêm niệm thuần túy, cho dù chiêm niệm được coi như là một lối “thực tập” (*exercise*) hữu ích và cả cần thiết nữa.

### Bản ngã gột khỏi cái tôi

Kinh nghiệm thách đố nhất ở trong mối tương quan gặp gỡ giữa Phật giáo và Kytô giáo là cuộc khám phá ra vai trò trụ cột của việc “từ bỏ chính mình” trong Phật giáo cũng như trong tu đức Inhã. Bởi vì ích kỷ gây cản trở cho *gnosis* (trực tri) trong Phật giáo cũng như tạo nên thái độ ruồng bỏ *agape* (đức ái) trong Kytô giáo.

Khuynh hướng đề cao thái độ tự kỷ khẳng định (*self-assertion*) và cố xúy việc tự kỷ thành tựu (*self-fulfilment*) — phản ứng dễ hiểu đối lại với một số đường hướng tu đức khoái chịu khổ (*masochistic*) trong quá khứ — như đang thấy hiện nay, không tạo được bầu khí thuận lợi để thảo luận về đề tài nêu ra trên đây. Dù sao thì qua cách thức chúng dẫn đến chỗ tìm ra chân lý căn bản, các cuộc hành trình thiêng liêng của người sáng lập Phật giáo cũng như của người sáng lập Dòng Tên, cho thấy những điểm tương đồng lạ lùng. Điều xuất thân từ gia đình quý phái và theo binh nghiệp, cả hai đã đạt đến mức ý thức sâu xa về nhu cầu bách thiết cần phải thay đổi cuộc sống tận gốc rễ; rồi cả hai đều đã dấn bước vào trong con đường khắc khổ quá trớn đến độ gần như chỉ biết lo hành hạ lấy mình (*atta-kilamatha*) cho tới lúc khám phá ra được rằng tự do thật sự không nằm ở trong khắc khổ nhưng là ở nơi con đường trung dung của nỗ lực đạt tới mức “tự kỷ thành tựu qua cố gắng từ bỏ chính mình”.

Tôi ý thức rằng giáo thuyết ấy cần khẳng định lại giá trị thực sự của mình chống lại những phê bình chỉ trích từ



ba phía khác nhau đưa ra: từ các nhà thần học thuộc khuynh hướng tự do, từ các nhà thần học giải phóng và từ các nhà thần học nữ quyền.

Trong bối cảnh thần học thuộc khuynh hướng tự do tại tây phương, việc đề cao “phẩm giá con người” cũng như cách thức loại thần học này trình bày về các quyền con người – ít nhất qua kiểu phát biểu thông thường đọc thấy trong các sách báo hiện nay – đã đặt quyền tối thượng của cái tôi cá nhân làm nền tảng, trung tâm và đỉnh cao cho một xã hội công bằng cần phải xây dựng. Từ đó, việc “tự kỷ thành tựu” được đề cao quá mức trong lối nhìn này. Và vì thế, nếu đòi hỏi “từ bỏ chính mình” bị nhìn với một cặp mắt nghi kỵ thì đâu có gì là lạ.

Ở đây có hai điểm cần lưu ý tới: trước tiên, lối các nhà thần học theo khuynh hướng tự do nhận thức về bản ngã xem ra không có thể kháng cự lại được lối phê bình tàn phá của các nhà thần học giải phóng bên Nam Mỹ<sup>11</sup>. Thứ đến: ở đây khi đặt toàn bộ vấn đề để nghiên cứu, chúng ta đi từ viễn ảnh của “người khác” (tha ngã) hơn là của bản ngã, và của nghĩa vụ hơn là của quyền lợi. Chẳng hạn: Kinh Thánh Do thái đặt vấn đề về bản ngã trong khuôn mẫu giao ước về “bốn phận” đối với người khác, đặc biệt là đối với những người yếu thế<sup>12</sup>. Trong ngôn từ văn hóa Ấn độ được các tín đồ Phật giáo mặc nhiên chấp nhận, nỗ lực từ bỏ chính mình là một hệ luận rút ra từ học thuyết chủ trương rằng khuynh hướng bẩm sinh của bản ngã nghiêng chiều về người khác (tha nhân) tức là kiếp trước với những bốn phận đi kèm theo (*dharmah*: Phật pháp), làm cho nỗ lực để đưa bản ngã của mình đạt đến mức thành tựu không thể thành công được nếu không biết “tự chế” (*self-restraint*). Trong khuôn mẫu tư tưởng Inhã cũng thế: thái độ hướng chiều về với tha nhân nằm sâu trong định nghĩa của bản ngã đến độ bản ngã không thể đạt đến được mức thành tựu nếu không biết theo hướng “lệch tâm” (*eccentric*) để đi tới tâm điểm sâu thẳm nhất của bản ngã mà thực ra nằm ở ngoài bản ngã, tức là đi vào trong “Đấng Hoàn Toàn Khác” (*Totally Other*).

Giống như các nhà thần học giải phóng, chúng tôi cũng giữ thái độ dè dặt vì sợ rằng giáo thuyết chủ trương “từ bỏ chính mình nhằm đạt đến mức thành tựu sung mãn của chính con người mình” như đã nói trên đây, có thể dẫn tới lối định nghĩa tu đức theo khuynh hướng quy ngã (*self-centred*), phản xã hội. Tuy nhiên cũng nên lưu ý rằng trong chương trình bao la của việc giải phóng con người, cá nhân và xã hội liên quan khăng khít với nhau. Ở đây chúng ta chỉ nghiên cứu riêng rẽ có một khía cạnh của vấn đề, và không một mảy may có ý chối bỏ khía cạnh kia. Ngoài ra, cuộc tranh luận giữa các nhà thần học thuộc thế giới thứ ba trong ba lục địa đã xác nhận rằng chỉ dùng phân tích xã hội mà thôi thì chưa đủ để giải quyết các vấn đề gặp thấy ở giữa bối cảnh đấu tranh giải phóng. Việc phân tích bản ngã với cặp mắt hướng về nội tâm là mặt bên kia của việc phân tích giai cấp, như chúng tôi đã dẫn chứng trong cuộc tranh luận vừa nói<sup>13</sup>

Cả chúng tôi nữa, chúng tôi cũng đồng ý với các nhà thần học nữ quyền khi họ tuyên bố rằng sự việc giáo thuyết chủ trương từ bỏ mình trên đây trong quá khứ đã bị lạm dụng để xây lên trên mồ mả của bản ngã nữ giới bị giết chết, một kiểu giáo hội và xã hội ưu đãi nam giới ưa hung hăng, là điều đáng trách và đáng lên án, không dung thứ được. Tuy nhiên, thay vì đặt vấn đề nghi ngờ giá trị đích thực của giáo thuyết “từ bỏ chính mình” như một ít nhà thần học nữ quyền làm, thì tôi sẽ thích làm như thế này hơn, tức là hỏi xem nam giới có thực hành giáo thuyết kia với cùng một lòng hăng say hết như khi họ đem nó áp đặt lên vai phần nửa kia của nhân loại hay không. Điều tốt bị lạm dụng, thì đó nhất định không phải lý do để vứt bỏ nó đi.

Ai đã từng có dịp được Inhã hướng dẫn để làm cái mà kiểu nói hùng mạnh của Balthasar gọi là “cuộc hành trình đi vào địa ngục của cảnh tự tri (*self-knowledge*)”<sup>14</sup> của Tuần đầu trong Linh Thao, thì sẽ không ngần ngại thú nhận rằng cái tôi là kẻ thù duy nhất của bản ngã. Từ đó, điều mà người ta thường dạy nói rằng các tạo vật khác có thể trở thành chương ngại cho chúng ta trên đường đi gặp Chúa — như “học thuyết

kinh viện coi tạo vật như là phương tiện” vẫn ngằm chỉ, và đó cũng là điều đã len lỏi được vào trong phần nhận định gọi là Nguyên lý và nền tảng của Linh Thao (LT 23) – chỉ là hình thức hiểu lầm về những gì xảy ra trong những góc xó sâu kín của tâm lòng con người. Có một kẻ duy nhất làm cho Thiên Chúa phải xa chúng ta: kẻ ấy chính là cái tôi của chúng ta. Chính cái tôi do bản ngã tạo ra, thường nổi dậy kháng cự lại Thiên Chúa và “dùng” các tạo vật khác như là dụng cụ để tự thỏa mãn lấy mình, thỏa mãn lòng tham của mình. Chính thế, “dùng” tạo vật *tantum quantum* (đúng theo mức nhu cầu chính đáng đòi hỏi) ngay cả để đi tới với Chúa thì cũng là một lối hành động lối lầm, và vì thế không bao giờ có thể trở thành một kinh nghiệm về Thiên Chúa được. Dưới bất cứ hình thức nào, thái độ quy ngã vẫn là một tội phạm tới tha nhân, đó là chưa xét gì tới tính cách tự hủy của nó.

Tuy nhiên, những khi không bị ràng buộc nhiều bởi thần học kinh viện, Linh Thao Inhã thường gửi đến cho chúng ta sứ điệp này là tình yêu phải tỏ hiện qua hành động tự hiến (LT 231). Tình yêu dồn thúc cái tôi ích kỷ tách riêng tiến đến chỗ chết đi để có thể sống dậy thành cái tôi có quan hệ với kẻ khác. Tiến trình cá nhân lớn lên như thế cho đến mức sung mãn của con người, bằng cách thông hiệp với tha nhân, thì gắn bó trực tiếp với sứ điệp căn bản nhất của Đức Kytô dạy rằng: theo bản chất, tự do của bản ngã riêng tôi xoay chung quanh tự do của tha nhân là những người được Tha Vị Tối Cao (*Supreme Other*) ủy quyền để tiếp nhận cũng như để nhờ nặn nên tự do kia của tôi (Mt 25, 34-46).

Đó là lý do tại sao bất chấp tất cả mọi khuynh hướng đi ngược lại, mọc lên từ trong cũng như từ ngoài Dòng Tên, Inhã vẫn khẳng khái giữ vững lập trường để mạnh mẽ khẳng định rằng dấu chỉ đích thực của mức trưởng thành thiêng liêng không phải là kinh nguyện thể thức, cũng chẳng phải là cầu nguyện chiêm niệm, nhưng là từ bỏ chính mình (xem LT 189). Thánh nhân hiểu “từ bỏ chính mình” trước hết là hờn hờ tiếp nhận những khó khăn nhọc nhằn và thử thách gắn liền với công tác hoạt động tông đồ đảm nhận vì từng phục

cũng như vì bác ái, để qua đó nói lên lòng yêu mến đối với Thiên Chúa và tha nhân<sup>15</sup>. Từ đó Inhã xác định rằng tiêu đích của Linh Thao không phải là mức hoàn thiện trong cầu nguyện nhưng là nỗ lực để trả lại tự do cho bản ngã bằng cách giải phóng nó khỏi những khuynh hướng ích kỷ của cái tôi, và để tìm/gặp ý Chúa (LT 1); có những chỗ khác, Inhã chỉ đơn giản nói rằng chủ đích của Linh Thao là chinh phục cho được chính mình (cái tôi của mình: LT 21). Không có gì là tương phản ở đó cả. Được Thiên Chúa gọi để đảm nhận phận vụ Ngài trao cho trong sứ mạng dương thế của Đức Giêsu (tu đức dựa trên hoạt động tông đồ được hiểu như là hành động tòng phục tuyệt đối), chúng ta cũng được kêu mời để hy sinh tất cả, cả đến bản thân (bản ngã) của mình nữa, cho mục đích tông đồ ấy (tu đức được hiểu như là “thái độ bình tâm”). Nền tảng của giáo thuyết Inhã nằm ở điểm này: nỗ lực “không ngớt từ bỏ chính mình” đi kèm theo phận vụ tông đồ, chính là điều làm cho cầu nguyện nên dễ dàng và hành động trở thành trạng thái kết hợp với Chúa (kinh nghiệm trực cảm về Thiên Chúa/*mystical*).

Dù sao thì ý niệm của Đức Phật về “từ bỏ chính mình” cũng không phải giới hạn ở trong lãnh vực rèn luyện đời sống mà thôi, nhưng theo như Phật giáo Tiểu thừa cốt nghĩa thì còn gồm hàm một ý nghĩa bản thể học (*ontological*) nữa, và vì thế có tính cách triệt để hơn quan niệm Inhã. Thoạt tiên, ý niệm ấy cho thấy rằng nhân vị là một bản thể không hồn (*soul-less: anatta*), nghĩa là chỉ gồm một loạt những “chốc lát” tâm lý dao động mà không có một cơ hữu thể (*substratum*) thường xuyên bất tử nào cả: đó là chân lý giải thoát thấu triệt được nhờ trực tri (*gnosis*). Ngược với quan niệm “Anh là Cái đó” (*You are That*) của Vệ đà giáo (*Vedanta*), Phật giáo chủ trương rằng không có chuyện “tôi” hay “cua tôi” gì cả!

Việc Đức Phật phủ nhận bản ngã và đồng thời nhấn mạnh nói rằng bản ngã là nơi ẩn náu duy nhất của cá nhân (*attasarana*) và là chiếc đảo duy nhất ở giữa đại dương cuộc sống, đã làm cho các học giả hiện đại phải suy nghĩ tìm tòi nhiều; có người đưa ra giải thích cho rằng có hai bản ngã: một bản

ngã để hủy diệt đi và một bản ngã để lo trau dồi đào luyện<sup>16</sup>. Tôi không muốn đi đến chỗ dồn ép, thu hẹp bí nhiệm về bản ngã vào trong giới hạn của những con số. Nghịch thuyết vẫn còn nguyên đó: trong tôi có một bản ngã, mà “thực ra” (*paramatthato*) nó không hiện hữu.

Nếu học thuyết đó có vẻ duy hư vô (*nihilistic*), thì có thể là vì, giống như Inhã, chúng ta có thói quen quan niệm theo mô thức văn hóa Hy Lạp để mạnh mẽ quả quyết là linh hồn hiện hữu bất diệt và không thể hư nát, thay vì suy nghĩ theo cách thức Kinh Thánh nhìn con người để rời từ đó giới thiệu linh hồn một cách nhẹ nhàng êm dịu, mà không chút bám víu vào kiểu xác quyết vừa nói<sup>17</sup>. Hình ảnh về bản tính con người sa đọa qua đó Inhã gợi lên cho thấy “linh hồn bị giam hãm trong thể xác hay hư nát” (LT 47), phản ánh một lý thuyết không có gì là chủ yếu đối với tu đức kytô giáo. Việc tín đồ Phật giáo phủ nhận sự hiện hữu của một bản thể thiêng liêng không chết và không biến thể ở trong con người là hình thức nhận định rõ ràng nhất, không thuộc vòng ảnh hưởng của Kinh Thánh nhưng lại gần tương tự với giáo lý trong Kinh Thánh nói về tính chất thụ tạo bụi đất của chúng ta; nói cách khác: cuộc hiện hữu vay mượn của chúng ta là hồng ân tuyệt đối nhưng không Thiên Chúa ban. Chúng ta là gì nếu không phải là những bình gốm làm bằng đất sét? Chẳng phải chúng ta chỉ là bùn đất nhận được hơi thở cho không của Chúa để trở thành những con người sống động và vì thế mà chúng ta cũng sẽ trở về lại với bụi tro đó sao?<sup>18</sup>.

Lối nhìn con người như thế hoàn toàn vắng bóng ở trong Linh Thao Inhã; nói thế không có nghĩa là nó không mập mờ ló dạng qua đường lối “Kytô học” của các Tuần thứ hai và thứ ba. Tất nhiên là phải có óc tưởng tượng và sáng tạo một chút thì mới rút ra được bản tính đích thực của con người từ những gì ở trong các Tuần đó vén mở cho thấy con người của Đức Giêsu. Và Inhã cho thấy là nếu thực sự thánh nhân đã *hiểu biết* Đức Giêsu, thì chính là nhờ đã biết *đi theo* bước chân của Ngài. (Có bao giờ ai đã tìm ra được một cách thức nào khác để hiểu biết Đức Giêsu đâu?) Đó chính là Đức Giêsu của thần

học thực chứng, chứ không phải của các nhà thần học kinh viện.

Hình ảnh Inhã đề ra về Đức Giêsu có thể trở thành sắc sảo hơn nếu được một lối “Kytô học-Thánh linh” (*Spirit-Christology*) bổ túc cho: đó là lối Kytô học nghiêng theo các giáo phụ nhiều hơn là theo các nhà kinh viện. Lối thần học này nhìn Đức Giêsu như là người bị tước hết bản ngã. Khi mang thân phận làm người, thì như chúng ta Ngài trở thành một bình gốm mỏng dòn làm bằng đất sét, và được giữ nguyên vẹn nhờ hơi thở tình yêu chuyên sức sống - tức là Thánh Linh - của Người Cha đầy lòng mẹ hiền của chúng ta. Đức Giêsu là chiếc bình dễ vỡ chứa đựng Thánh Linh ấy, *pneumatophor*; chúng ta cũng được mời gọi để thành bình chứa đựng Thánh Linh như thế, nhưng tội lỗi cản ngăn không để chúng ta sống theo lời mời gọi ấy. Giống chúng ta, Đức Giêsu cũng không có bản ngã: có thể nói là Ngài không có *atta* riêng của mình, mà chỉ có bản ngã của Thiên Chúa.

Theo một cách diễn dịch “Kytô học-Thánh linh” được chấp nhận, thì Đức Giêsu đích thực là “tuần phục hiện thân” và là thái độ “sẵn sàng toàn vẹn”, là “lời xin vâng không ngớt thưa lên với Thiên Chúa Cha”, và “không phải tự mình là cứu cánh” (Balthasar), nhưng “không hơn không kém là một cuộc hiện hữu hoàn toàn vay mượn” (Kasper), cho nên, như một bình đất đựng Thánh linh, Ngài được dành cho thân phận bị dập nát trên thập giá tai họa, vỡ tan thành từng miếng, để bắn tung tóe ra trên khắp thế giới nước Thánh Linh có sức chữa lành<sup>19</sup>. Đức Giêsu là cách thức Thiên Chúa chọn để tuôn đổ tình yêu của mình ra, mà tình yêu là bản ngã của Thiên Chúa. Đức Giêsu là hành động “lệch tâm” của Thiên Chúa đi tìm tâm điểm của chính mình, nằm ngoài phạm vi riêng của Thiên tính, ở trong “kẻ khác” giữa loài người: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis* (Vì loài người chúng tôi...).

Đức Giêsu ấy, Đấng đã mạc khải mình ra cho những ai sẵn sàng theo Ngài đi đến tận “bạc ba của khiêm hạ” (LT 167) bằng cách *suñnata* (*kenosis*/tự làm cho mình ra hư vô/tự hủy)

qua con đường thập giá: chính Đức Giêsu ấy là Đấng ban Thánh Linh, tức là ban Bản Ngã đích thực để nâng đỡ ngõ hầu chúng ta khỏi bị sa sụp một cách không hoán chuyển được, khỏi bị rơi vào trong đả cuốn lỏi về với bụi đất, gắn liền với bản tính hay chết của chúng ta; và thối hơi mà ban “tên riêng” nhưng không cho chúng ta để nhờ đó mỗi một người chúng ta được đứng vững trong bản sắc đặc thù của mình. Nhận chân rằng ngoài vòng liên hệ với “Tha Vị” (*the Other*), không có một bản ngã đích thực nào hiện hữu cả: đó chính là khôn ngoan do thập giá mang lại; đúng là trực tri (*gnosis*) phát sinh từ đức ái (*agape*) vậy.

### Chú thích

1. Pieris, A.: *Love meets wisdom*, Orbis Books, New York, 1988, tr. 9-12, 111-119
2. Về sự kiện từ ngữ *dalidda* được đưa vào trong các ngôn ngữ Ấn độ, xin xem: Chakravarty, U. “The social philosophy of Buddhism and the problem of inequality”, *Social compass*, XXXIII/2-3 [1986], tr. 205
3. xin xem Pieris, A., *An Asian theology of liberation* (Orbis Books, New York, 1988), tr. 20-23, 38-50, 75-76, 121 và các tr. kế tiếp
4. Iparraguirre, I., *A key to the study of the Spiritual Exercises* (St Paul's Publications, Alahabad, second edition, 1960), tr. 35
5. *The Constitutions of the Society of Jesus* (ed and trans George E. Ganss, The Institute of Jesuit Sources, St Louis, Missouri, 1970), Nos 351, 446, 464
6. Congar, Y., *A history of theology* (Doubleday and Co, Inc., New York, 1968), tr. 171-174
7. Collett, B., *Italian Benedictine scholars and the Reformation* (Oxford, 1985), các chương 4-8.
8. Collett, B., “The Benedictine origins of a mid-sixteenth-century heresy”, *The Journal of religious history* (Sydney), 14/1 (June 1986), tr. 17-18
9. xem Buckley, M.J., “The Jesuit priesthood: its meaning and commitments”, *Studies in the spirituality of Jesuits*, VIII/5 (December 1976), tr. 138 và passim
10. xem de Guibert, J., *The Jesuits, their doctrine and practice, a historical study* (St Louis, Missouri, 1972), tr. 585
11. xin xem bài tôi viết về “Human Rights language and liberation theology” in Marc H. Ellis and Otto Maduro (editors): *The future of liberation theology: essays in honour of Gustavo Gutierrez* (Orbis Books, New York, 1989) tr. 299-310
12. xem Seighart, P., “Christianity and human rights”, *The Month* (February 1949), tr. 49
13. xem Pieris, A., *An Asian theology of liberation*, tr. 80-81 và tt. Cũng nên đọc về cuộc bàn luận về nghèo khó cá nhân, *ibid.*, tr. 15-20.
14. von Balthasar, H.U., *Church and world* (Herder and Herder, New York, 1967), tr.

15. Sterli, J., "Ignatian prayer 'Seek God in all things'", **Woodstock letter**, Spring 1965 (Reprint, New Jersey, no date)
16. xem Pieris A., "Citta, atta and attabhava in Pali exegetical writings", **Buddhist studies in honour of Walpola Rahula** (AA.VV., Gordon Fraser, London, 1980), tr. 213-222
17. de Silva, L.A., **The problem of the self in Buddhism and Christianity** (Study Centre for Religion and Society, Colombo, 1975), tr. 72-84
18. xem Pieris, A., "The Spirit dimension of change", **The Way**, 28/1 (January 1988), tr 34-41
19. O'Donnell, J., "In him and over him: the Holy Spirit in the life of Jesus", **Gregorianum** 70/1(1989), tr. 28, 34, 36 và tt

*Nguyễn Thế Minh chuyển ngữ.*



## TRONG SỐ NÀY

Lời giới thiệu . . . . .	1
Xã hội biến đổi: Thần học chuyển mình <i>Hans Joachim Hoehn</i> . . . . .	3
Hướng về Giáo Hội thế kỷ 21 <i>Bernard Haering, DCCT</i> . . . . .	20
Giải thích tín điều. Văn kiện của Ủy Ban Thần Học Quốc Tế . . . . .	32
Sự Sống lại của Chúa Kitô, hay là cuộc song đấu giữa sự sống và sự chết <i>Jean Milet</i> . . . . .	76
Linh Thao Inhã với Phật Giáo <i>Aloysius Pieris, S.J.</i> . . . . .	110
Ký hiệu thường dùng . . . . .	133