

HỢP TUYỂN

THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIÊN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 47

Năm XX (2010)

GIÁO HỘI CÔNG GIÁO VỚI CÁC TÔN GIÁO KHÁC

l Ôn Cứu Độ trong Giáo Hội
Ôn Cứu Độ
với người không -Kitô

l Giáo Hội Công giáo với
Những lỗi bước
trong các tôn giáo khác

l Phật Giáo nhìn về chân lý
Nơi các tôn giáo khác



PHẬT GIÁO NHÌN VÀO CHÂN LÝ NƠI CÁC TÔN GIÁO KHÁC: QUÁ KHỨ VÀ HIỆN TẠI

John Makransky¹

Kể từ khi Đức Phật Cồ đàm qua đời (khoảng vào thế kỷ thứ năm trước công nguyên), Phật giáo đã không có được một cơ cấu phẩm trật với một nhà lãnh đạo cao nhất đứng đầu. Giáo huấn của Đức Phật phần lớn mang tính cách quy cảnh hướng cụ thể, không được hệ thống hóa, để rộng đường cho việc giải thích bổ sung thêm, qua thời gian, dựa theo đà triển phát của đường hướng hành đạo cá nhân cũng như tập thể. Đặc biệt từ thời vua Ashoka trị vì, vào thế kỷ thứ ba trước công nguyên, các hình thức thích

¹ JOHN MAKRANSKY có bằng tiến sĩ Phật học của viện Đại học Wisconsin-Madison; là giáo sư bộ môn Phật học và Thần học Đối chiếu ở Boston College; đặc biệt thông thạo về Phật giáo Đại thừa Ấn độ và Phật giáo Tây tạng, về các giáo thuyết liên quan đến tình trạng giác ngộ hoàn toàn, về các lý thuyết hành thiện, các phương pháp tu tập của Phật giáo Đại thừa và Phật giáo Mật tông ở Ấn độ và Tây tạng. Các tác phẩm đã xuất bản: *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet* (SUNY, 1997), và *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars* ([cùng biên soạn với Roger Jackson], Routledge-Curzon, 2000). Các tác phẩm sắp xuất bản: *Become What You Are: Tibetan Methods to Awaken to the Ground of Compassion* và *Buddhahood as Practice*.

nghi về ngôn ngữ và văn hóa, trong cung cách biểu đạt và hành đạo, đã theo dòng chảy liên tục của những nền văn hóa mới mà tràn tuôn vào trong ngôi nhà Phật giáo.

Như thế, theo dòng lịch sử và xuyên qua các nền văn hóa, các truyền thống Phật giáo đã triển phát đa dạng và mang lấy nhiều biến thể khác nhau. Tuy nhiên, dù gì thì đường hướng quan niệm của các truyền thống ấy về chân lý cứu độ nơi các tôn giáo, hết thảy đều dựa vào và gắn chặt với giáo huấn nền tảng của Đức Phật Cồ đàm về Bốn Chân lý Thánh (Tứ Thánh Đế): các Chân lý Thánh về cái khổ (Khổ đế); nguyên nhân hay điều kiện làm phát sinh cái khổ (Tập đế); tình trạng tự do tối hậu thoát khỏi khổ đau (Diệt đế); và con đường dẫn đến cảnh tự do tối hậu ấy (Đạo đế). Theo Tứ Thánh Đế, vấn đề căn cội con người gặp phải chính là thứ khuynh hướng nằm sâu trong tiềm thức họ luôn tìm cách tuyệt đối hóa những hiện ảnh (*representations*) của cái tôi, cái tha, cũng như của các đối tượng tôn giáo, làm cho họ lầm tưởng ngỡ rằng chúng có thực, để rồi phải rơi vào tình trạng lầm lạc và khổ sở trong việc tìm cách phản ứng lại chúng dựa vào các thói quen cố hữu của hành động bám víu và thái độ ác cảm.

Qua những gì được ghi chép lại trong kinh điển nhà Phật, về thái độ phản ứng của Đức Phật đối với người này người kia thuộc các truyền thống tôn giáo và triết học khác, có thể thấy rằng Đức Phật đã thiết lập nên cho những người theo ngài hai khuôn mẫu căn bản về cung

cách phản ứng đối với những người ngoại giáo. Một mặt, Đức Phật đưa ra những nhận định phê bình các truyền thống không-Phật giáo về những gì các truyền thống ấy đã có thể theo cách này hay cách khác, góp phần vào việc tạo nên thứ vấn đề cốt lõi mà ngài đã chỉ ra: việc tìm cách tuyệt đối hóa – để rồi có hành động bám víu vào hay tỏ thái độ ác cảm đối với – các đối tượng tôn giáo cũng như các quan niệm về bản ngã. Khuôn mẫu này đã được các học giả trong giới tín đồ Phật giáo triển khai thành mô mẫu phê bình các hệ thống tôn giáo không-Phật giáo.

Mặt khác, Đức Phật cũng tỏ ra rất đổi tài tình trong việc giúp cho những người khác dễ dàng lĩnh hội được các chân lý ngài rao truyền: các chân lý ấy, ngài thường trình bày cho thính chúng (những người không-Phật giáo) nương theo trình độ tâm thức của từng người. Khuôn mẫu thứ hai này, mang tính cách bao gồm, hướng đến việc thiết lập mối quan hệ với những người không-Phật giáo, đã gợi hứng và làm phát sinh giữa lòng đạo Phật một khuynh hướng nhằm đến chỗ tìm cách khám phá để xem các hệ thống-biểu tượng và đường hướng quan niệm của các truyền thống tôn giáo không-Phật giáo có thể góp phần thế nào vào việc thông truyền, theo cách riêng của chúng, các chân lý căn bản Đức Phật đã dạy. Khuynh hướng ấy đã được chuẩn hóa thành một dạng giáo lý đặc biệt gọi là “phương cách thiện xảo” (*skillful means*), và đường hướng này đã giúp tạo ra được một tác động hiệu

quả, đưa công cuộc truyền bá Phật giáo, trong thiên kỷ đầu tiên sau công nguyên, đến chỗ thành công với việc đạo này đã tiến được vào trong các nền văn hóa thuộc vùng Đông Á và Tây Tạng. Giáo lý về phương cách thiện xảo này cũng được dùng làm trụ cột để chống đỡ các quan niệm mang tính cách huyền nhiệm và phổ quát bao hàm về tình trạng diễn tiến liên tục của mạc khải Phật giáo; và như có thể thấy, khuôn mẫu quan niệm này đứng trong thế đối đầu căng thẳng với khuôn mẫu phê bình kinh viện của Phật giáo về các truyền thống tôn giáo khác.

Ngày nay, các học giả Phật giáo theo chủ trương tìm mối liên hệ nối kết giữa chân lý Phật giáo với các tôn giáo khác – chẳng hạn như Gunapala Dharmasiri, Buddhadasa, và Đức Đạt lai Lạt ma – vẫn còn dùng đến hai dạng khuôn mẫu Phật giáo căn bản kia: khuôn mẫu phê bình kinh viện về các tôn giáo khác, hoặc khuôn mẫu bao gồm các tôn giáo khác qua phương cách thiện xảo.

Các văn kiện gần đây của Vatican nhấn mạnh trình bày cho thấy một đường hướng quan niệm của Giáo hội Công giáo Rôma về chân lý nơi các tôn giáo khác. Tác giả bài viết này cho rằng ngày nay, trong bước đường tiếp cận các tôn giáo khác, Phật giáo thực sự có thể dùng đến cả các quan điểm phê bình chủ nghĩa tương đối của phía Vatican, lẫn các quan điểm phê bình theo truyền thống bên phía Phật giáo về khuynh hướng con người tuyệt đối hóa các hình ảnh biểu hiện của thực tại.

Đây là các vấn đề sẽ lần lượt được trình bày và triển khai trong bài viết này:

- 1) Bốn Chân lý Thánh của Đức Phật Cồ đàm;
- 2) hai khuôn mẫu Đức Phật đề ra liên quan đến đường hướng tiếp cận các truyền thống khác: phê bình hoặc dung nhận lẽ lối quan niệm của các truyền thống ấy;
- 3) bước đường phát triển khuôn mẫu phê bình kinh viện về các truyền thống khác;
- 4) các bước tiến phát trong việc áp dụng giáo thuyết về phương cách thiện xảo, nhằm đến việc cải hóa người khác hoặc dung nhận những gì mang tính cách huyền nhiệm của họ;
- 5) các hình thức biểu hiện, như thấy trong thời hiện đại này, của khuôn mẫu phê bình hoặc dung nhận ấy.
- 6) một số đề nghị hướng đến việc kiến thiết một nền thần học Phật giáo về các tôn giáo theo đường hướng hường ứng các văn kiện gần đây của Vatican.

BỐN CHÂN LÝ THÁNH CỦA ĐỨC PHẬT

Hai Chân lý Thánh Đầu tiên: cái Khổ và Nguyên nhân cái Khổ

Đức Phật đã truyền dạy cho biết rằng tình trạng khổ đau, bất mãn và âu lo – có thể hiện rõ ra trong thực tế, hoặc nằm sâu ở trong tiềm thức – là cái hằng quyện chặt vào mọi kinh nghiệm nhân sinh.² Sống giữa kiếp phàm nhân, con người bị cầm giam vào các lẽ thói suy nghĩ và cung cách phản ứng vốn chỉ đem lại cảm giác bất mãn, và điều này chung quy cũng do việc họ mang lấy trong mình

² Trong bài viết này, các thuật ngữ Phật học, đặt trong các ngoặc đơn, là tiếng Phạn. Đây là một vài cuốn sách hữu ích, giới thiệu sơ quát về Phật giáo: Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History, and Practices* (New York: Cambridge University, 1990); *Radiant Mind*, Jean Smith biên soạn (New York: Riverhead, 1999); và *Buddhism and Asian History*, Joseph Kitagawa và Mark Cummings biên soạn (New York: MacMillan, 1989). Về các mối liên hệ giữa các quan niệm nền tảng trong Phật giáo với các phương pháp hành thiền được giải thích rõ ràng, giúp tìm hiểu về phương pháp hành thiền nội quán (*insight meditation*) của tông phái Phật giáo nguyên thủy (*Therava-da*, Tông phái Tiểu thừa), xin xem trong Joseph Goldstein và Jack Kornfield, *Seeking the Heart of Wisdom: The Path of Insight Meditation* (Boston: Shambhala, 1987). Về phương pháp hành thiền trong Phật giáo Tây Tạng (*Tibetan Buddhist meditation*), xin xem Reginald Ray, *Secret of the Vajra World* (Boston: Shambhala, 2001), Lama Surya Das, *Awakening the Buddha Within: Eight Steps to Enlightenment* (New York: Broadway, 1997); Ken McLeod, *Wake Up to Your Life* (New York: Harper Collins, 2001); và về phương pháp hành thiền trong Phật giáo Thiên tông (Zen meditation), xin xem T.P. Kasulis, *Zen Action, Zen Person* (Honolulu: University of Hawaii, 1987).

một cảm thức sai lạc về bản ngã, coi bản ngã hết như thứ gì đó mang tính cách cốt lõi, bất biến, biệt lập và tự trị.

Theo đó, mỗi người đều cảm thấy như thể có một bản ngã tự trị đang nằm ở đâu đó bên trong bản thân, và chính bản ngã ấy suy nghĩ, cảm giác cùng phản ứng – một thứ “cái tôi” nằm bên trong hay bên dưới tâm trí một người, đang điều khiển hay tạo ra các tư tưởng nơi người ấy. Tuy nhiên, như Đức Phật đã dạy, trong sinh hoạt hành thiền, khi có được tình trạng tập trung cao độ hướng vào chính cảm giác về bản ngã ấy, người ta sẽ chẳng thể thấy được bản ngã nào mang tính cách cốt lõi và tự trị kiểu như thế nữa. Đơn giản, khi ấy, cái người ta thấy chỉ là các lẽ thói suy nghĩ – kể cả dòng suy nghĩ hướng về “cái ngã” – phát sinh do những thói quen tư duy đã sẵn có từ trước. Chẳng hề có thứ cái tôi độc lập hiện hữu, mang tính cách cốt lõi, để rồi tự nó làm phát sinh các tư tưởng về chính mình và về người khác. Nói cho đúng hơn, vào mỗi khoảnh khắc trôi qua, các lẽ thói suy nghĩ ấy liên tục tạo ra nơi con người thứ cảm tưởng về cái “tôi” và cái “tha,” và ấy là thứ cảm tưởng tâm thân con người chấp thủ cùng phản ứng lại. Tình trạng nhầm lẫn này (tiếng Phạn = *avidya*, vô minh) – tức là việc có những tư tưởng sai lạc về bản thân và về người khác – tạo nên trong tiềm thức một thứ thói quen bám víu vào cái ngã, tìm cách chống đỡ và bảo vệ cái ngã trong mọi tình huống. Và trong những cảnh huống đa dạng và thay đổi của cuộc sống, thói quen bám víu ấy biến mình hóa thành một bộ cảm xúc gây khổ gây đau, trong

đó mỗi người tiếp tục vật lộn để chống đỡ và bảo vệ cảm thức sai lạc về cái ngã của mình.

Dòng tư tưởng cùng cảm xúc bám víu vào cái ngã ấy – thái độ thù địch, kiêu căng, cảm giác lo âu, ganh ghét, nỗi sợ hãi, v.v. – chính là cái khổ. Và bởi nó tạo ra góc nhìn hạn chế về tha nhân – góc nhìn che khuất đi tính cách trọn vẹn và huyền nhiệm nơi con người họ, để rồi phân biệt họ ra thành “bạn hữu,” “kẻ thù,” hoặc “người lạ” – nên người ta tiếp tục có phản ứng sai lạc đối với tha nhân, làm cho chính mình và tha nhân càng thêm đau thêm khổ. Đức Phật đã dạy rằng các lẽ thói suy nghĩ và cảm xúc ấy là một nguyên nhân làm phát sinh cái khổ. Một nguyên nhân khác chính là ác nghiệp (non-virtuous karma), tức là những hành động bất thiện của thân, khẩu và tâm, do các lẽ thói suy nghĩ và cảm xúc kia xui thúc mà gây nên.

Chẳng hạn, trong khoảnh khắc nóng giận ai đó đến cực độ, thì ngay lập tức người ta phóng chiếu ra ngay một hình ảnh sai lạc và giới hạn về bản thân và về người đó. Hành động phóng chiếu ấy kéo theo nó một thứ cảm giác đau khổ trong tâm. Từ hình ảnh phóng chiếu sai lạc và cảm giác đau khổ ấy, năng lượng cảm xúc của cơn giận dữ được tập trung lại và hóa thành cái ước muốn làm tổn thương người khác bằng lời lẽ hay bằng hành động cơ thể. Ý muốn làm hại ấy, cùng bất kỳ hành động nào đi kèm sau nó, chính là ác nghiệp. Nghiệp là hành

động của tâm và thân một người trong việc người đó phản ứng lại các hình ảnh phóng chiếu do tư tưởng tạo ra về chính mình và về người khác mà không hề ý thức rằng các phóng thể ấy không phải là thực thể. Khi hành động theo cách như thế, người ta lại tạo ra nghiệp mới, tức là làm cho ăn sâu thêm vào bản thân họ thứ thói quen kinh nghiệm về thế giới thông qua các thứ hình ảnh họ phóng chiếu ra cùng các hành động vô ý thức của họ trong việc phản ứng lại chúng.

Cái nghiệp – sinh ra do các thói quen suy nghĩ, cảm giác và phản ứng trong quá khứ – được coi như nguyên nhân đưa đến tình trạng hạnh phúc hay bất hạnh của con người. Lối sống vô đức hạnh (tình trạng bám víu vào cái ngã, thái độ thù nghịch, bất dung nhẫn, v.v.) làm cho tiềm thức con người có thói quen hướng đến cái bất hạnh, đau khổ, cả trong những hoàn cảnh có vẻ thuận lợi, dễ chịu. Còn lối sống có đức hạnh (biết quảng đại, có thái độ từ tế, kiên nhẫn, v.v.) làm cho tiềm thức có thói quen hướng đến cái hạnh phúc, lành mạnh, thường cả trong những hoàn cảnh có vẻ kham khổ, cam go.

Dựa theo vũ trụ quan của người Ấn Độ cổ đại, kinh điển nhà Phật ví dòng chảy của thứ tư tưởng thiếu kiểm soát – làm phóng chiếu ra hình ảnh một thế giới con người mang bộ mặt u minh, buồn bã – như các cảnh giới khác nhau của tiến trình tái sinh liên tục. Các quan niệm về vũ trụ của Phật giáo xoay quanh việc vạch ra cho thấy

cả “các thế giới” hiện sinh, tồn tại trong từng khoảnh khắc tiếp nối nhau, do cảm xúc con người phóng chiếu nên (thế giới “địa ngục” trong khoảnh khắc của cơn giận, thế giới “thiên đường” trong khoảnh khắc của lòng từ bi), lẫn các thế giới tồn tại trong các kiếp sống khác nhau, tức là các cảnh giới hiện hữu khác phân biệt với thế giới con người (các cảnh giới địa ngục, ma quỷ, chư thiên, v.v.)³

Như thế, với việc đào sâu và thấy rõ ra các chiều kích đa dạng của cái khổ (Chân lý Thánh Đầu tiên), trí tuệ giác ngộ của Đức Phật Cồ đàm đã soi sáng cho ngài, giúp ngài khám phá ra Chân lý Thánh thứ Hai: về các nguyên nhân làm phát sinh cái khổ trong tâm thân con người, về các lẽ thói bám víu vào bản ngã của tư tưởng, của hình ảnh phóng chiếu và hành động phản ứng vốn đầy mạnh thêm cái thói quen kinh nghiệm về thế giới thông các hình ảnh phóng chiếu và hành động phản ứng lệch lạc. Nếu không tìm cách cắt bỏ hoàn toàn các nguyên nhân căn cội này – cùng những khuynh hướng chúng gây ra trong tiềm thức – tất con người sẽ không thể nào đạt đến cảnh vực tự do tối hậu, khó lòng thoát ra được cái vòng luân chuyển giữa các kiếp sống trong đó con người

³ Xem Harvey, *Introduction to Buddhism* 32-46, 53-59; Herbert Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma* (Berkeley: Shambhala, 1976) ch. 4. Về nguồn tư liệu Phật giáo cổ điển, xin xem *Abhidharma-kosa-bhasyam* của tác giả Vasubandhu, vol. 2, Louis de La Vallee Poussin dịch; bản dịch Anh ngữ của Leo Pruden (Berkeley: Asian Humanities, 1988), các chương 3 và 4.

vẫn tiếp tục mang lấy những hình ảnh phóng chiếu và hành động phản ứng lầm lạc, vẫn ngụp lặn trong dòng chảy của kinh nghiệm về cái khổ; và tình trạng này được gọi là *samsara* (luân hồi).⁴ Còn nếu hoàn toàn cắt bỏ được các nguyên do và khuynh hướng căn cội ấy, tất con người sẽ đạt đến cảnh giới tự do, thoát khỏi vòng giam hãm của lẽ thói bám víu vào bản ngã và của vòng sinh tử luân hồi không kiểm soát được. Tình trạng đạt đến cảnh giới tự do ấy, có thể hiểu như là thành tựu đắc thủ của Đức Phật cùng của biết bao môn đồ đã giác ngộ của ngài qua các thế hệ từ xưa đến nay.

Khi con người chẳng mấy ý thức chi đến mức độ lầm tưởng, ngộ là thực tại các hình ảnh biểu hiện lệch lạc, xuất hiện trong từng khoảnh khắc trôi qua, về bản thân và về người khác, thì điều đáng đặt thành vấn đề chính là việc liệu họ có nhận ra được hay không, những đường lối tinh vi trong đó các hình ảnh biểu hiện mang tính cách đặc thù tôn giáo (về Thiên Chúa, sự lành, sự dữ, v.v.) thay nhau phóng hiện mà làm cho mơ hồ thêm thay vì cho thấy rõ thực tại, làm gia tăng thêm thay vì cải thiện tình trạng bám víu vào bản ngã và thái độ ác cảm tồn tại nơi xã hội và nơi mỗi cá nhân.

⁴ Về nguyên nhân làm phát sinh cái khổ như được trình bày ở đây, xin xem bài viết của *Joseph Goldstein*, tựa đề "*Dependent Origination*" trong *Radiant Mind* 80-85; *Harvey*, *An Introduction to Buddhism* 54-60.

Vì lẽ đó, khi gặp bất kỳ tôn giáo nào có chủ trương đưa sinh hoạt cầu nguyện cùng các nghi thức hành đạo hướng đến một năng lực thần linh dường như nằm ở đâu đó bên ngoài nhưng lại không giải thích rõ ràng về việc phải làm cách nào để cắt bỏ các khuynh hướng tinh vi nhất nằm sâu trong tiềm thức vốn làm cho con người mãi mê bám víu vào bản ngã, thì các học giả Phật giáo luôn tỏ thái độ hoài nghi, cho rằng một chủ trương như thế xem ra chẳng đả động gì đến các nguyên nhân thực sự gây ra cái khổ. Cụ thể, họ sẽ đặt vấn đề thế này: liệu tôn giáo ấy có đưa ra được hay không một phương thế nào đó giúp các tín đồ sùng đạo của mình, vào lúc đang rơi vào cơn giận sục sôi hay thái độ ích kỷ, thực sự biết cách nhìn thấu vào những hình ảnh phóng chiếu do các cảm xúc ấy gợi lên, biết cách buông xả để đạt đến thái độ bình thản, thấu cảm và từ bi dành cho hết thảy những ai cũng đang bị mắc kẹt vào các hình ảnh phóng chiếu sai lạc cùng thái độ ích kỷ như thế? Nếu được như vậy, hẳn tôn giáo ấy phải chứa trong nó một số tri thức đích thực nào đó về chân lý cứu độ theo cách quan niệm của các tín đồ Phật giáo, tức là thứ chân lý đưa đến tình trạng tự do kia. Còn nếu ngược lại, thì không.

Chân lý Thánh về việc Diệt trừ cái Khổ (Nirvana, Niết bàn)

Đức Phật đã đưa ra một hình ảnh ví von, coi những cái khổ trong tâm thân con người như một ngọn lửa hừng hực thiêu đốt bao lâu các nguyên nhân gây khổ vẫn còn hiện diện.⁵ Đến khi nào các nguyên nhân gây khổ ấy bị bứng nhổ đi, thì khi ấy ngọn lửa kia mới tắt lịm; thì khi ấy cái không gian vô biên, sáng rõ và rộng không sẽ xuất hiện, không còn bị lửa, khói hay tro bụi làm cho u tối, mờ nhòa. Cũng vậy, cái khổ sẽ không tận dứt một khi con người vẫn chưa ra tay cắt phăng các cội rễ của nó: tình trạng lầm lẫn khiến tư tưởng con người phóng chiếu ra các hình ảnh sai lạc về chính mình và về người khác rồi coi chúng như những thực thể tuyệt đối, cùng với thói quen bám víu vào các hình ảnh phóng chiếu ấy. Đến khi nào tình trạng lầm lẫn, thói quen bám víu, cùng các khuynh hướng lèo lái tinh vi nhất của chúng, bị tiêu trừ tận gốc, thì dòng khổ nghiệp mới ngừng chảy; và khi đó, sẽ thấy lộ dạng ra một cảnh giới vô biên, vô điều kiện và rộng mở, hoàn toàn vắng bóng mọi cội rễ khổ đau: cảnh giới niết bàn. Trí thức trực tiếp và cụ thể về cảnh giới ấy được gọi là cái biết *bodhi* (*bồ đề, tuệ trí*), có thể gọi là “cái biết siêu việt,” “giác ngộ,” hay “thức tỉnh.” Trí tuệ đạt đến mức độ trọn vẹn như thế là trí tuệ của các vị thuộc hàng chư Phật, gọi là *samyak-sam-bodhi*, “trí tuệ giác ngộ hoàn toàn, trọn hảo.”

⁵ *Adittapariyaya sutta, Walpola Rabula, What the Buddha Taught (New York: Grove Weidenfeld, 1974) 95.*

Các bản văn kinh Phật thường mô tả niết bàn (*nirvana*) bằng đường lối phủ định, tức bằng cách phủ nhận đi những gì làm che khuất tầm nhìn về nó. Niết bàn là tình trạng trong đó các nguyên nhân gây khổ bị đoạn diệt tận căn; ấy là cảnh giới không có điều kiện khởi diệt khởi sinh, tức vô vi (*asamskrita*), vô tạo. Đôi khi, các hình ảnh ẩn dụ theo lối khẳng định được dùng đến để mô tả niết bàn: chỗ tuyệt đối an toàn, nơi trú ẩn, và chốn giải thoát: niết bàn là cảnh giới tự do (*vimukti*), nơi cực lạc tối thượng, chốn vĩnh cửu (*amrta*), thế giới vô biên (*ananta*), trong đó đường lối nhận thức không còn nương theo hình thù sắc dạng, không còn bị giới hạn, và sáng rõ hoàn toàn; ấy là chốn tuyệt đối yên bình, là hòn đảo đứng giữa trùng khơi, là chiếc hang mát lạnh làm nơi nương ẩn. Niết bàn không phải là thứ thực thể trường tồn, cũng chẳng phải cõi linh hồn vĩnh cửu. Nói cho đúng hơn, nó vĩnh cửu ở chỗ nó được xem như một thứ không gian vô lượng, vô vi, với cái bản chất cốt yếu không bao giờ bị gió, mây, hay mưa bão làm cho thay dạng đổi hình.⁶

⁶ Rahula, *What Buddha Taught* 35-44; Harvey, *Introduction to Buddhism* 60-68; Stephen Beyer, *The Buddhist Experience: Sources and Interpretations* (Encino, Calif.: Dickenson, 1974) 199-206; John Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet* (Albany: SUNY, 1997) 2728, 320-22; *The Long Discourses of the Buddha* (Digha Nikaya), Maurice Walshe dịch (Boston: Wisdom, 1995) 179-80. Về lối quan niệm coi niết bàn như một thực tại vô vi (chứ không đơn thuần như một cảnh giới vắng bóng tình trạng hiện hữu hữu vi), xem Buddhagosa, *The Path of Purification* (Visuddhimagga), Bhikku Nyanamoli dịch (Colombo: A. Semage, 1964) 578-82, 819-20.

Tuy nhiên, có thể thấy được các nét đặc trưng nổi bật nhất của cảnh giới niết bàn qua các phẩm chất được thể hiện ra nơi những con người thánh đức đã tiến xa trên con đường vươn đến cảnh giới ấy. Các phẩm chất đó, được mô tả trong những câu chuyện hay được gặp thấy nơi kẻ nợ người kia, bao gồm: nội tâm an bình sâu thẳm, khả năng tập trung ổn định, thái độ sẵn sàng lắng nghe người khác, thái độ thanh thản, bình tâm, xem hết thấy mọi người đều có ngang với nhau các nguyên nhân gây khổ và khả năng vươn đến tự do, tình yêu vô điều kiện và lòng từ bi, niềm vui, óc hài hước, tính khiêm nhường, khả năng nhìn thấu các hình ảnh phóng chiếu lệch lạc của những người khác, và khả năng đặc biệt trong việc thông truyền cái khôn ngoan thủ đắc được cho những người khác khi họ có ý muốn tiếp nhận. Các nét đặc trưng ấy của tình trạng giác ngộ luôn gắn liền với các phẩm chất người ta trau dồi được trên con đường vươn đến cảnh giới này.⁷

⁷ Về các phẩm chất của tình trạng giác ngộ, xin xem Goldstein and Kornfield, *Heart of Wisdom* 61-77, 127-37; Harvey, *Introduction to Buddhism* 25-31; A. K. Warder, *Indian Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980) 81-106; Đức Tenzin Gyatso (Đạt lai Lạt ma thứ 14), *Opening the Eye of New Awareness*, Donald Lopez dịch (Boston: Wisdom, 1999) 89-99. Về những mẫu chuyện nêu bật cho thấy các phẩm chất ấy, xin xem chẳng hạn: Paul Reps, *Zen Flesh, Zen Bones* (New York: Anchor, 1968); Surya Das, *Snow Lion's Turquoise Mane* (San Francisco: Harper, 1992); *The Roaring Stream*, Nelson Foster biên soạn (Hopewell, N.J.: Ecco, 1996).

Chân lý Thánh về Con đường

Tổng kết lại những gì đã trình bày cho đến lúc này về giáo huấn của Đức Phật, có thể thấy ra được các khía cạnh có điều kiện (hữu vi) và không điều kiện (vô vi) nơi hữu thể con người. Trong đời sống lấy bản ngã làm trung tâm, các tiến trình hữu vi của tâm thân – sinh ra do tình trạng nhầm lẫn và thái độ bám víu vào bản ngã – làm che khuất đi khía cạnh vô vi, tức niết bàn. Tuy nhiên, Đức Phật đã truyền dạy các phương pháp tu tập nhằm giúp con người tái định hướng tâm thân hầu nhận rõ ra được cái khía cạnh vô vi, niết bàn kia. Hết thảy các phương pháp tu tập Đức Phật cùng các thế hệ nối gót theo ngài đã truyền dạy, được gọi là *Pháp (Dharma)*, thứ khuôn mẫu thánh thiêng, con đường dẫn đến tình trạng giác ngộ. Nói cách khác, *Pháp* vén tỏ cho thấy cảnh giới vô vi qua tâm thân một người đã giác ngộ, truyền dạy cho biết các phương pháp tu tập giúp những người khác cũng có thể cởi mở tâm thân mình ra như thế để đón lấy cảnh giới vô vi; và theo dòng thời gian, kể từ thời Đức Phật cho đến nay, *Pháp* hằng không ngừng khai mở ra những bước đường mới mẻ giúp con người tiến theo mà đạt đến tình trạng giải thoát, tự do.

Chỉ có người đã giác ngộ (*Buddha*) – tức là người đã không còn bị trói buộc vào các nguyên nhân gây khổ và đang ở trong tình trạng tự do như đã mô tả – mới có thể trọn vẹn trở thành hình ảnh biểu lộ cho những người

khác về con đường đưa đến tình trạng được giải thoát kia. Và chỉ khi nào biết đặt hết lòng tin mà bước theo con đường ấy qua nỗ lực thực hành đạo pháp (*Dharma*) – với sự hỗ trợ của một đoàn thể các người tu tập đạo pháp (gọi là *Sangha*: tăng đoàn) – người ta mới có thể mở được tâm thân mình ra để đón lấy tình trạng tự do siêu việt như kia. Theo đó, cuộc hành trình đưa đến tình trạng tự do ấy khởi sự với việc người ta tìm đến nương dựa nơi ba “bảo vật” (tức, quy y tam bảo) này: Phật bảo, Pháp bảo, Tăng bảo.

Các quan điểm của Phật giáo về các tôn giáo khác phát sinh từ đường hướng quan niệm như trên. Liệu các tôn giáo khác có biết và có truyền dạy cho tín hữu mình hay không, các phương pháp tu tập kỹ lưỡng để họ tiến được vào con đường đưa đến tự do, thoát khỏi những thói quen tinh vi nhất liên tục đẩy họ rơi vào tình trạng lầm lẫn, bám víu và thái độ ác cảm?

Con đường tu tập như thế, khởi đầu với việc quy y tam bảo, xoay quanh việc nỗ lực đào luyện ba phương diện như sau: đức hạnh (*shila* = Giới), khả năng tập trung quán tưởng (*samadhi* = Định), và khả năng nhìn thấu những hình ảnh phóng chiếu sai lạc về bản ngã (*prajna* = Tuệ, hay cái biết siêu việt).⁸ Bước tu tập đức hạnh bao gồm việc thực hành trau dồi lòng quảng đại, từ ái, tín trung, kiên nhẫn,

⁸ *Long Discourses of Buddha* 171-74; Buddhaghosa, *Path of Purification*; Đức Tenzin Gyatso, *Opening the Eye* 43-74.

thái độ quan tâm đến tha nhân, cùng việc nỗ lực tuân giữ các giới luật đạo đức dành cho tăng giới, ni giới và giới Phật tử tại gia. Theo kinh nghiệm của các người tu tập, việc thực hành đức hạnh này sẽ giúp khai thông một nguồn sức mạnh thiêng liêng cho tâm và thân (*punya* = phước điền, công lao, công trạng); và người tu tập có thể tận dụng nguồn sức mạnh ấy để hỗ trợ cho việc trau giồi Định lực và Trí tuệ của mình. Để thấy rõ được tình trạng tự do tối hậu, người ta phải dùng Trí tuệ mình mà nhìn thấu qua mọi lớp màn của tình trạng nhằm lẫn và bám víu. Mà bởi hầu hết các lớp màn ấy đều nằm trong tiềm thức, nên Trí tuệ phải rọi sâu cho thấu vào đến tâm thần. Điều này đòi hỏi phải tập có được một sức mạnh tập trung cao độ và ổn định, không bị các thói quen tư duy làm cho phân tán đi – một thứ sức mạnh tập trung hết như tia lade – thì người ta mới nhìn thấu qua được những hình ảnh méo mó về bản thân và về người khác vào chính khoảnh khắc chúng lộ hiện lên.

Tiến trình đào luyện các khả năng ấy được tiếp tay hỗ trợ nhờ nỗ lực trau giồi lòng bác ái, từ bi, thái độ tươi vui, bình thản, và khả năng chuyên tâm tập trung quan sát các bước diễn biến tạm thời của tư tưởng, cảm xúc và tri giác. Được uốn nắn lại qua bước đường tu tập như thế, người ta sẽ học được cách đối diện với tình trạng xuất hiện và biến mất – vốn diễn ra chỉ trong chốc lát – của hết thảy các bước diễn biến kia, nhìn thấu được các hình ảnh phóng chiếu về cái tôi và cái tha bất biến – cả chính trong khoảnh

khắc chúng lộ hiện lên – và nhờ đó, dần thấy ra được chiều kích hiện hữu vô vi, tức niết bàn. Khi con đường tu tập ấy được mở dài dần ra suốt trong tiến trình cuộc đời, thì các phẩm chất đặc trưng của tình trạng giác ngộ, của cảnh giới niết bàn người ta đã nắm bắt được và chứng nghiệm nơi mình – khả năng thấu cảm, niềm vui, tâm hồn tĩnh lặng, thái độ bình thản, lòng quảng đại, từ bi, bác ái vô điều kiện, trí tuệ sắc sảo – sẽ được biểu lộ ra càng lúc càng trọn vẹn hơn và theo cách tự nhiên hơn.⁹

THÁI ĐỘ CỦA ĐỨC PHẬT đối với thế giới quan của những người khác

Tứ Thánh Đế là giáo pháp thể hiện dạng chân lý cứu độ mà Đức Phật Cồ đàm và các môn đồ của ngài đã nỗ lực truyền giảng đến chúng sinh. Suốt bốn mươi năm hành trình lưu động thuyết pháp ở khắp đó đây trong cả đất nước Ấn Độ hồi thế kỷ thứ năm trước công nguyên, Đức Phật đã có dịp gặp gỡ những con người thuộc các trường phái triết học tôn giáo khác nhau tìm đến thỉnh giáo ngài về những vấn đề họ gặp phải. Như thấy qua những gì được ghi chép lại trong kinh điển nhà Phật, thì trong vô số cuộc đối thoại như thế, trước khi đưa ra giải pháp cho

⁹ Harvey, *Introduction to Buddhism* 68-72, 121-28, 196-216, 244-79; Goldstein và Kornfield, *Heart of Wisdom*, các phần 2 và 3; Chagdud Tulku, *Gates to Buddhist Practice* (Junction City, Calif.: Padma, 2001).

các người đối thoại với mình, Đức Cồ đàm thường tìm cách kỹ lưỡng vấn tra những niềm tin của họ. Hệ thống niềm tin của họ có tạo đà làm gia tăng thêm hay không, các nguyên nhân tận cùng của cái khổ – tình trạng con người nhầm lẫn mà có vô số tư tưởng sai lạc về chính mình và về người khác để rồi ra sức bám víu vào cùng phản ứng lại chúng, coi chúng hết như những gì có thực? Hoặc, hệ thống niềm tin của họ có đề ra những phương pháp tu tập giúp làm giảm bớt đi hay cải thiện được các nguyên nhân tận cùng gây khổ ấy hay không? Ở trường hợp thứ nhất, Đức Phật đưa các người đối thoại với mình đi vào một cuộc đào sâu suy xét đến tận gốc rễ các niềm tin sai lạc của họ, để họ biết rõ mà tìm cách bứng nhổ chúng đi. Ở trường hợp thứ hai, Đức Phật tìm cách chất vấn cũng như giải thích lại cho sáng tỏ một số niềm tin của các người đối thoại, nhằm chỉ cho họ thấy con đường đưa đến tình trạng tự do ngoài quan niệm.

Như thấy trong kinh điển Phật giáo, các câu chuyện về những cuộc đối thoại như thế thường sớm kết thúc vào lúc các người đối thoại với Đức Phật cảm thấy mình đang được chìm vào trong một thứ ánh quang và sức mạnh phát tỏa ra từ giáo huấn của ngài, mãnh liệt đến độ chỉ trong thoáng chốc, đột nhiên họ lại thấy rõ được cảnh giới tự do (*dharma-caksu*), rồi quyết định quy y tam bảo, gia nhập cộng đồng tôn giáo của ngài. Nhưng đôi khi, tuy nhận được tác động sâu xa từ giáo huấn của ngài, nhưng người đối thoại với Đức Phật quyết định vẫn tiếp tục là

thành viên hoặc người lãnh đạo trong lòng một hệ tôn giáo khác.¹⁰

Đức Phật phê bình quan điểm của những người khác

Có thể đọc thấy trong kinh *Brahmajala sutta* – kinh Phạm Võng, “bản kinh đề cập đến hệ thống quan điểm của đạo Bà la môn,” trong đó Đức Phật bác bỏ 62 loại “quan điểm suy đoán” (*drshti* = tà kiến) đang thịnh hành ở Ấn Độ vào thời đại ngài – một thí dụ nổi bật minh họa cho loại trường hợp thứ nhất kia. Đây là một số dạng quan điểm suy đoán điển hình: việc người ta hồi tưởng một vài kiếp sống mình đã trải qua trong quá khứ rồi kết luận rằng họ sẽ phải liên tục đi qua một tiến trình tái sinh không bao giờ chấm dứt; việc người ta tin rằng Brahma – một trong các thần Vệ đà theo quan niệm cổ xưa của Ấn Độ – là đáng hóa sinh của hết thảy các thần khác; việc người ta tin rằng một số thần Brahma tồn tại vĩnh cửu còn số khác thì không; việc người ta đặt niềm tin nơi một thực thể tự tánh (*self-substance*) bất biến và bất diệt; việc người ta tin rằng có một bản ngã thực tánh hoàn toàn bị hủy diệt sau khi chết.

¹⁰ Chẳng hạn, về Sonadanda vị lãnh đạo Bà la môn giáo, xem *Long Discourses of Buddha* 125-32; về cư sĩ Upali vị đỡ đầu các người theo đạo Giaina, xem David Chappell, “Buddhist Responses to Religious Pluralism,” trong *Buddhist Ethics and Modern Society*, Charles Fu biên soạn (New York: Greenwood, 1991) 357.

Theo quan điểm của Đức Phật, thì xét về bản chất, các tiến trình tư tưởng suy đoán như thế thường mang tính cách sai lạc, mơ hồ, bởi chúng diễn ra trong một tình trạng tâm trí chỉ biết tập trung nhìn vào những gì nằm tách biệt ở bên ngoài, một cái nhìn dựa theo cơ cấu hình thành quan niệm, sự vật hóa và xu hướng bám víu do các tiến trình suy nghĩ kia tạo nên. Các tăng sĩ hay Tỳ kheo nào bám víu vào những hình ảnh biểu hiện của thực tại, rồi coi chúng như thực tướng, thì xem như vô tình để mình bị mắc kẹt vào “chiếc lưới” của những thói quen suy nghĩ nằm sâu trong tiềm thức chính mình, để rồi không thấy ra được cái thực tại vô vi trôi vượt trên mình. “Bởi đó, này các Tỳ kheo (*monks*), khi gặp những người khổ tu cùng những người Bà la môn nào... rao truyền [các quan điểm như thế], thì phải biết rằng ấy chỉ là quan điểm của những kẻ thiếu trực kiến, trực tri; tình trạng lo âu và dao động của những kẻ đang buông mình vào các thứ quyến luyến hằng bám đeo dai dẳng... Vào lúc một Tỳ kheo nào hiểu ra được, theo đúng thực chất, tình trạng xuất hiện và biến mất của lục căn [tri giác], tính chất lôi cuốn và nguy hiểm của chúng [như những thứ căn bản tạo ra cảm xúc lệch lạc và thực trạng khổ đau], cùng tình trạng giải thoát khỏi chúng [niết bàn], thì Tỳ kheo ấy nắm rõ được cái sự thực vượt lên trên mọi thứ quan điểm kia.”¹¹

¹¹ *Long Discourses of Buddha* 87-90.

Học giả K. N. Jayatilleke cho biết rằng Đức Phật cũng tỏ thái độ gay gắt chỉ trích một vị đạo sư sống cùng thời với ngài: Makkhali Gosala. Với hệ thống lý thuyết định mệnh hữu thần của mình, Makkhali đã chủ trương cho rằng tất cả mọi sự đều được tiền định bởi ý muốn thần linh, rằng chẳng có lối sống nào – đạo hạnh hay vô đạo – tốt hơn lối sống nào bởi vì dù sao chẳng nữa thì rốt cuộc Thượng Đế cũng ban ơn cứu độ cho hết thảy mọi người. Như được thuật lại, Đức Phật nói rằng ngài “không còn biết có người nào khác, ngoài Makkhali, sinh ra trên đời để gây tổn hại cho quá nhiều người như thế.” Lý do là qua việc chối bỏ các tiến trình nhân quả của thực trạng khổ đau (Chân lý Thánh thứ Hai), Makkhali cũng phủ nhận luôn các phương cách đoạn trừ chúng, khiến người ta cảm thấy nản lòng không muốn tiến bước vào con đường tu tập để nhận ra và đạt đến được cảnh giới vô vi vượt trên mọi đau khổ.¹²

¹² K. N. Jayatilleke, “Extracts from ‘The Buddhist Attitude to Other Religions,’” trong *Christianity through Non-Christian Eyes*, Paul Griffiths biên soạn (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1990) 147-48 (Anguttara Nikaya 1:33). Cũng xem *Long Discourses of Buddha* 181-86 về thái độ Đức Phật cương quyết bác bỏ niềm tin của tư tế Bà la môn Lohicca cho rằng không nên truyền dạy thiện pháp (*virtue*) cho người khác.

Đức Phật đón nhận những người khác qua phương cách thiện xảo

Tuy nhiên, Đức Phật đã không một mực chỉ tìm cách bác bỏ toàn bộ lối quan niệm hữu thần của những người ngài gặp gỡ. Có câu chuyện thuật về việc Vasettha – một tế sư Bà la môn nhiệt thành phụng sự đấng Brahma tối cao – tìm đến với Đức Phật để hỏi xem trong các truyền thống Ấn Độ truyền dạy về con đường hiệp thông với Brahma Thượng Đế, truyền thống nào được coi là đúng (các truyền thống này đều quả quyết cho rằng Brahma là đấng sáng tạo vũ trụ và là chúa tể của mọi thần thấp kém hơn mình). Thoạt tiên, Đức Phật hỏi Vasettha xem có vị hiền triết cao minh nào trong các truyền thống ấy đã tận mắt nhìn thấy Brahma chưa (so sánh với tình trạng trực tiếp nhận biết cảnh giới vô vi trong hệ thống Phật giáo). Vasettha đáp không. “Thế thì, hỡi Vasettha, khi các [tế sư] Bà la môn tinh thông các kinh Vệ đà [kinh điển tam bộ của Ấn Độ cổ đại, bộ giáo điển căn bản của đạo Bà la môn] mở miệng truyền dạy về một con đường mà họ không biết, cũng chẳng hề thấy, bảo rằng: ‘Đây là con đường chân thật duy nhất... dẫn đến tình trạng hiệp thông với Thượng Đế,’ thì điều này không thể coi là đúng được.” Tuy vậy, ở đây, Đức Phật không đơn thuần bác bỏ niềm tin Vasettha có đối với Thượng Đế Brahma của ông. Đúng hơn, ngài đã tìm cách gieo nơi ông thái độ hồ nghi về việc liệu các Bà la môn khác – những người tuyên bố mình biết con đường đưa

đến tình trạng hiệp thông với một Thượng Đế như thế – có thực sự làm được điều đó hay không.

Đức Phật hỏi Vasettha rằng có truyền thống Vệ đà nào dạy rằng Brahma Thượng Đế bị trói buộc vào dục ái (*attachment*), hận tâm (*hate*), sân tâm (*ill-will*), nhiễm tâm (*impure heart*) và tình trạng sống thiếu kỷ luật hay không. Vasettha đáp không. Rồi Đức Phật hỏi rằng các Bà la môn tinh thông các kinh Vệ đà có bị trói buộc vào những điều như thế hay không. Vasettha thừa nhận là có. “Thế thì, hỏi Vasettha,” Đức Phật nói, “những Bà la môn tinh thông các kinh Vệ đà đang ở trong tình trạng bị trói buộc như thế..., còn Thượng Đế thì không. Có mối thông giao nào, hoặc có điều gì chung với nhau, giữa các Bà la môn còn bị trói buộc ấy và Thượng Đế tự do tự tại, hay không? “Không, thưa Đức Cồ đàm.” “Đúng thế, Vasettha à. Hoàn toàn không thể có chuyện các Bà la môn vô kỷ luật kia, sau khi chết, lại có thể vươn đến được tình trạng hiệp thông với Thượng Đế.”

Vasettha nói rằng ông nghe người ta bảo Đức Phật biết được con đường hiệp thông với Thượng Đế. Đức Phật quả quyết rằng đúng như thế. Vasettha bèn nài xin Đức Phật chỉ cho ông con đường đó. Thế rồi, Đức Phật trình bày ra chi tiết bốn phương pháp hành thiền đặc biệt theo thứ tự sẽ giúp cho mọi con người thấm nhuần được lối sống từ – bi – hỷ – xả. Đức Phật cho biết rằng việc tu tập theo các phương pháp đó sẽ giúp một Tỷ kheo “không còn

bị trói buộc [vào dục ái, hận tâm, sân tâm, nhiễm tâm, và tình trạng sống thiếu kỷ luật].” Rồi ngài hỏi Vasettha: “Có điều gì chung với nhau giữa Tỳ kheo tự tại ấy với Thượng Đế tự tại hay không?” Vasettha đáp: “Quả thực là có, thưa Đức Cồ đàm.” “Đúng thế, Vasettha à,” Đức Phật kết luận: “một Tỳ kheo tự tại như thế, sau khi chết,... sẽ đạt đến được tình trạng hiệp thông với Thượng Đế – ấy là điều có thể.” Vasettha lấy làm hoan hỷ.¹³ Lời bình luận mở đầu phần chú giải bản văn này cho biết rằng về sau, Vasettha đã được phong chức cao vào hàng Tỳ kheo và sau cùng đã chứng đắc niết bàn.¹⁴ Như thế, bước đường trở thành Phật hữu của Vasettha khởi sự với việc ông ra sức tu tập để, noi gương Thượng Đế, có được lòng bác ái và từ bi, một bước tu tập đã giúp ông dễ dàng vươn đến các cấp độ cao hơn trong hành trình theo Phật, tức là dễ dàng tiến bước lên trên con đường đạt đến cảnh giới vô vi (niết bàn) là thực tại vượt trên hết mọi thói quen chấp ngã (*self-clinging*) của dòng tư tưởng về Thượng Đế.

Tương tự, như thấy trong các bản kinh khác, Đức Phật đã hướng dẫn nhiều hạng người Bà la môn thông qua các cuộc ngài vấn tra những niềm tin của họ; nhờ đó, nhiều Bà la môn quyết định gạt bỏ một số điều họ đã tin và, cùng lúc, đón nhận những cách giải thích lại của Đức

¹³ *Long Discourses of Buddha* 188-95.

¹⁴ *Ibid.* 559, số 258. “DA” là phần bình luận của ngài Buddhaghosa về bộ kinh này.

Phật về một số niềm tin khác. Kinh Kutadanta thuật lại chuyện Bà la môn Kutadanta lên kế hoạch cử hành đại lễ tế tự với rất nhiều lễ vật dâng cúng các thần; nghe danh Đức Phật, ông bèn tìm đến xin ngài cho lời khuyên. Từng bước một, Đức Phật đã giải thích cho ông hiểu rằng việc cúng tế, để có thể đem lại nhiều công đức hơn, không cốt ở việc dâng nhiều lễ vật bên ngoài, cho bằng cốt ở lòng thành quảng đại, ở hành động quy y tam bảo, ở nỗ lực giữ vững các giới luật luân lý, giỏi trau đức hạnh, định lực, trí tuệ, ở nỗ lực tận diệt các dạng cảm xúc lệch lạc đã bám rễ vào thói quen.¹⁵ Kinh Sigalaca thì thuật lại việc Đức Phật tình cờ gặp thấy một người tên Sigalaca đang chấp tay vái lạy sáu hướng. Ngài đã giải thích kỹ càng để Sigalaca biết rằng việc đánh lễ sáu hướng này, để mang lấy một ý nghĩa đúng đắn hơn, phải đi kèm với việc ra sức trau dồi các đức hạnh tương ứng với sáu loại quan hệ như sau: với cha mẹ (hướng Đông), các thầy dạy (hướng Nam), vợ con (hướng Tây), bạn bè (hướng Bắc), tôi tớ (hướng Hạ), các bậc khờ tu và tế sư (hướng Thượng).¹⁶ Trong mỗi cuộc đối thoại như thế, các người trò chuyện với Đức Phật thường cảm thấy được thôi thúc để rồi quyết tâm vận dụng các phương pháp tu tập ngài đã chỉ dạy, lấy đó làm phương cách thực hành chính yếu để đạt đến mục đích sâu xa nhất mà các truyền thống tôn

¹⁵ *Ibid.* 138-41.

¹⁶ *Ibid.* 466-69. Cũng xem *ibid.* 129-32, trong đó Đức Phật tra hỏi tư tế Bà la môn Sonadanda về các phẩm chất thực sự làm nên một tư tế Bà la môn.

giáo của họ đã vạch ra liên quan đến nhân đức, chân lý cứu độ, và tình trạng tự do.

Qua những gì được mô tả trong các bản kinh ấy, có thể thấy ra được hai mối lưu tâm chính yếu trong cách thức Đức Phật phê bình quan điểm tôn giáo của những người khác. Thứ nhất, ngài bác bỏ những cách nhìn thực tại theo lối suy đoán, là cách nhìn không tập trung cho đủ vào các tiến trình tư tưởng đã bị điều kiện hóa qua đó các ý niệm về cái tôi, cái tha, về Thượng Đế, hay thế giới được hình thành nên và phóng hiện ra hết như những gì mang tính cách tuyệt đối (như thể chúng chẳng phải là sản phẩm của tư tưởng), dẫn đến tình trạng làm phát sinh các phản ứng hữu vi – thái độ bám víu, ác cảm, và hành động bất thiện – đối với những hình ảnh phóng chiếu ấy, và tất cả những điều này làm che khuất thêm thay vì vén rõ ra cho thấy thực tại vô vi, tức niết bàn. Thứ hai, ngài kịch liệt bài bác bất kỳ dạng chủ trương nào – dù hữu thần hay vô thần – tìm cách chối bỏ các nguyên nhân dẫn đến thực trạng khổ đau (Chân lý Thánh thứ Hai) và theo đó chối bỏ luôn cái thực tế là con người có thể diệt trừ được các nguyên nhân gây khổ kia nhờ biết nỗ lực tu tập theo chính đạo (Chân lý Thánh thứ Tư) để nhận rõ ra cảnh giới vô vi vượt trên mọi đau khổ (Chân lý Thánh thứ Ba).

Qua những gì trình bày trên đây, có thể thấy rằng Đức Phật đã vận dụng hai phương pháp sư phạm chính yếu:

1) Với việc giải thích lại các thuật ngữ Ấn cổ, ngài đã tạo ra được một hình thức thuyết pháp triết học-tôn giáo mới mẻ, đủ sức hấp dẫn để thu hút các Bà la môn chính gốc, và cũng đủ độ nghiêm nhặt để hướng dẫn những người theo ngài trong việc áp dụng các hình thức tu tập đặc trưng để tiến bước trên con đường ngài đã vạch ra.

2) Đức Phật rất đổi tài tình trong việc từng bước dẫn dắt những người khác, dựa vào thế giới quan và trình độ nhận thức của chính họ, tiến đến chỗ nhận rõ ra được con đường giải thoát ngài chủ trương. Hình thức thuyết pháp tài tình ấy – như thấy qua một số cuộc gặp gỡ và đối thoại đã thuật lại trên đây – thường được truyền thống gọi là “phương cách thiện xảo” Đức Phật dùng trong việc thông truyền chân lý cứu độ (*upaya-kaushalya*).

Các truyền thống Phật giáo về sau đã hình thành dựa trên bước đường triển khai rộng ra các mối lưu tâm và các phương pháp thuyết giáo ấy của Đức Phật Cồ đàm. Mối lưu tâm của ngài trong việc tìm cách bác bỏ các dạng quan điểm theo lối suy đoán – cùng với hình thức thuyết pháp ngài áp dụng nhằm đến mục đích ấy – đã được các nhà Phật học kinh viện phát triển thành một hệ thống các quan điểm phê bình chủ thuyết hữu thần, mang tính cách còn khắt khe hơn cả những gì Đức Cồ đàm đã làm. Và đường lối tài tình của Đức Cồ đàm trong việc khai thông trí tuệ cho những người khác dựa vào chính thế giới quan của họ (phương cách thiện xảo) đã trở thành thứ giáo

thuyết trụ cột – và là nguồn gợi hứng dẫn đến việc chào đời – của Phật giáo Đại thừa là tông phái phát triển vượt trội ở cả vùng Đông Á và Tây Tạng.

Hai đường hướng như trên trên – đường hướng *phê bình* kinh viện về thế giới quan của những người khác, và đường hướng dùng đến phương cách thiện xảo để *thông qua* thế giới quan của những người khác mà vén tỏ cho thấy chân lý Phật giáo – đã cùng nhau phát triển trong tư thế hỗ trợ lẫn nhau và trong tình trạng xung đột với nhau. Đây là nội dung bài viết sẽ trình bày trong các phần tiếp theo dưới đây.

PHẬT GIÁO KINH VIỆN phê bình chủ thuyết hữu thần

Các quan điểm Phật giáo kinh viện phê bình chủ thuyết hữu thần tập trung vào việc khẳng quyết Bốn Chân lý Thánh để chống lại bất kỳ lối quan niệm nào coi Thượng Đế như là nguyên nhân độc nhất, toàn vẹn, bất biến và hoàn hảo của những gì mang tính cách đa dạng, liên tục biến đổi và bất toàn nằm trong kinh nghiệm của con người và trong vũ trụ của họ. Vasubandhu, một học giả Phật giáo người Ấn nổi danh (thế kỷ thứ năm), đã đề ra ba luận điểm truy vấn nhằm vào việc bác bỏ một Thượng Đế như thế:

1) Làm thế nào một Thượng Đế độc nhất, trọn vẹn và bất biến, lại có thể là nguyên nhân toàn túc của những gì đa

dạng chứa đựng trong tâm trí, thân xác và thể giới con người vốn mang những nét biến đổi đặc trưng theo thời gian?

2) Làm sao một hữu thể hoàn hảo lại có nhu cầu phải tạo dựng? Vì lẽ gì mà con người lại đi tôn thờ một Thượng Đế là đáng tối hậu tạo ra và duy trì không biết bao nhiêu sự đau khổ trên đời (vấn đề sự dữ)?

3) Nếu một Thượng Đế như thế không phải là nguyên nhân toàn túc, nhưng chỉ là một giữa nhiều nguyên nhân tạo dựng và duy trì vũ trụ này, thì con người cần chi phải thừa nhận một Thượng Đế như thế?

Các luận điểm truy vấn này, nhằm đến việc bác bỏ một Thượng Đế như thế, đã được một số triết gia Phật giáo kinh viện trừ danh – Dharmakirti (thế kỷ thứ bảy), Shantarakshita, và Kamalasila (thế kỷ thứ tám) – dựa vào và khai triển rộng ra thêm.¹⁷

Điều quan trọng cần lưu ý là các luận điểm bác bỏ Thượng Đế như thế không hướng tới việc chối bỏ chiều kích hiện

¹⁷ Richard Hayes trình bày chi tiết các luận điểm này trong bài viết “Principled Atheism in the Buddhist Scholastic Tradition,” *Journal of Indian Philosophy* 16 (1988) 5-28. Trong bài viết có tựa đề “Atheology and Buddhology in Dharmakirti’s Pramanavarttika,” *Faith and Philosophy* 16 (1999) 472-505, tác giả Roger Jackson đúc kết lại các luận cứ Dharmakirti dùng để bác bỏ lối quan niệm về bản ngã thường hằng và Thượng đế tạo dựng. Về những nhận định luận sư Madhyamaka phê bình các quan điểm của đạo Bà la môn, xin xem D. Seyfort Ruegg on Aryadeva’s Catuhshataka và Bhavaviveka’s Tarkajvala, *Literature of Madhyamaka School* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1981) 52, 62-63.

hữu vô vi là cảnh giới tự do có tính cách cứu độ như lời hứa hẹn của Đức Phật (niết bàn, Chân lý Thánh thứ Ba), cũng chẳng nhằm đến chỗ phủ nhận các phẩm chất vô biên của lòng bác ái, từ bi, sức năng tự do, và trí tuệ khôn ngoan được thể hiện ra nơi những người đã đạt được hoặc đang trên đường tiến tới cảnh giới vô vi (Chân lý Thánh thứ Tư). Đúng hơn, các luận điểm kia nhằm đến mục đích xóa bỏ những hình ảnh về một đấng “Thượng Đế tạo dựng” vừa giữ vai trò như thứ đối tượng Do Thái độ chấp ngã phóng chiếu mà nên, vừa làm cho khỏi tập trung nhìn vào các tiến trình nhân quả thường diễn của tình trạng làm tướng và bám víu vốn đòi hỏi người ta phải nhìn xuyên thấu qua thì mới thấy ra được thực tại vô vi. Lúc suy nghĩ về Thượng Đế như thể là nguyên nhân ngoại tại của mọi hữu thể và kinh nghiệm, cũng chính là lúc người ta không trực tiếp nhìn vào căn nguyên nhân quả của tình trạng bám víu và thái độ ác cảm hiện diện trong tâm trí mình, hay nhìn xuyên qua chúng để thấy ra được chiều kích vô vi vượt trội trên mình.

Về vấn đề này, như tác giả Richard Haye nhận định, các luận điểm Phật giáo chống lại tính cách duy nhất, thuần nguyên, và vĩnh cửu của Thượng Đế, chỉ là một hình thức thể hiện một mối lưu tâm còn lớn rộng hơn nhiều: việc Phật giáo quyết liệt giải cấu hết mọi lẽ lối quan niệm về tình trạng đơn nhất, bản sắc cá nhân và tính cách tự ngã mà do nhầm lẫn nên người ta coi như những thực tại tuyệt đối (như thể chúng không phải là sản phẩm của ý niệm),

dẫn đến chỗ làm phát sinh ra thái độ bám víu, ác cảm, hay hành động phản ứng là các nguyên nhân hữu vi của thực trạng đau khổ vốn làm che khuất mất thực tại vô vi. Bởi đó, kinh Lankavatara ghi lại rằng: “Chính bởi do tâm phân biệt mà có: tự ngã (*personal self*), liên thể (*continuum*), tập nhóm (*group*), nhân duyên (*condition*), vi trần (*atom*), vật chất nguyên sơ, và Thượng Đế tạo dựng.”¹⁸

PHƯƠNG TIỆN THIỆN XẢO nhằm mục đích cải hóa và dung nhận

Một đường hướng phát triển khác của Phật giáo trong các thế kỷ sau Đức Cồ đàm chính là cuộc khám phá liên tục về phương cách thiện xảo, nhằm đến việc vén mở cho những người khác thấy được chân lý Phật giáo thông qua các biểu tượng, ngôn ngữ và thế giới quan của chính họ. Đường hướng này đóng vai trò vừa như phương cách cải hóa – thông qua những hình thức thích nghi với các nền văn hóa của chính những người khác – nhằm biến họ thành tín đồ Phật giáo, vừa như phương cách giúp Phật giáo nhìn ra được khía cạnh huyền nhiệm nơi những người khác để thấy rằng họ cũng là những người cộng tác vào công trình cứu nhân độ thế của chư Phật. Đường hướng dung nhận này đôi khi ở trong tư thế căng thẳng giằng co với đường hướng loại trừ của trường phái phê

¹⁸ Xem Hayes, “*Principled Atheism...*” 20-24.

bình kinh viện như đã mô tả trong phần trước. Giáo lý về phương cách thiện xảo cũng có một cách nhìn mới mẻ tập trung vào Chân lý Thánh thứ Hai, tức vào vấn đề con người nhầm lẫn lấy làm thực tại – để rồi bám víu vào – các hình ảnh biểu hiện của bản thân, của người khác cũng như của các đối tượng tôn giáo vốn là những sản phẩm do tư tưởng nhào nặn nên. Theo giáo lý về phương cách thiện xảo, trí tuệ khôn ngoan – nhìn thấu qua được các hình ảnh biểu hiện như thế để thấy rằng chúng là những thứ hư rỗng do tư tưởng tạo nên – có thể vận dụng, theo cách sáng tạo, các hình ảnh biểu hiện khác nhau (của ngôn ngữ, cử chỉ, biểu tượng) kia làm phương cách hữu hiệu giúp loại bỏ khuynh hướng con người tìm cách đối tượng hóa các hình ảnh biểu hiện để rồi bám víu vào chúng hết như thể chúng là những gì mang tính cách tuyệt đối.

Các bước phát triển chủ đạo trong giáo lý về phương cách thiện xảo đã đồng hành cùng với bước đường khai sinh Phật giáo Đại thừa ở Ấn độ và Trung Á, cũng như đã góp phần vào quá trình hình thành và phát triển của các truyền thống Phật giáo khác như Thiền tông (*Zen*), Tịnh độ tông (*Pure Land*) và Phật giáo Tây Tạng ở vùng Đông Á và Tây Tạng. Phần viết này sẽ tập trung trình bày vào việc bày giáo lý về phương cách thiện xảo như thấy trong các truyền thống Phật giáo Đại thừa.

Đường hướng tư tưởng và cung cách hành đạo của Phật giáo đã phát triển rất nhiều kể từ thời Đức Phật cho

đến thiên kỷ thứ nhất sau công nguyên, chịu ảnh hưởng của các nền văn hóa du nhập vào trong ngôi nhà Phật giáo: trước hết, từ giữa lòng vương quốc Ấn Độ, dưới thời hoàng đế Ashoka trị vì (thế kỷ thứ ba trước công nguyên); kế đến là qua các cuộc di dân vào Ấn độ của các dân tộc vùng Trung Á; tiếp nữa là qua con đường mậu dịch (“con đường tơ lụa”) – trong vùng đất nằm dưới quyền cai trị của các hoàng đế thuộc vương triều Kushana vào các thế kỷ đầu công nguyên – kéo dài từ Trung Quốc qua Trung Á, cho đến vùng Afghanistan và bắc Ấn độ ngày nay. Việc giao thương dọc theo con đường tơ lụa ở vùng Trung Á, trong thời vương triều Kushana, đã làm cho các tín hữu Phật giáo, Ấn giáo, Bái Hỏa giáo, tín hữu các tôn giáo ở Trung Hoa và Kitô giáo có nhiều cơ hội để liên hệ tiếp xúc với nhau.

Trong các thế kỷ đầu công nguyên, như thấy rõ qua tình trạng xuất hiện nhiều bộ tân kinh Phật giáo, một số tu sĩ Phật giáo có trình độ càng lúc càng trở nên có thái độ bất mãn đối với các trường phái Phật giáo kinh viện, bất mãn về việc các trường phái này cứ câu nệ và mãi mê theo đuổi các vấn đề xưa cũ không còn ai đặt ra nữa, về dạng hữu thể học lỗi thời của họ, về việc họ không có khả năng nói lên những gì mới mẻ để có thể bắt nhịp được với các nền văn hóa khác nhau của thời đại, cũng như để biểu lộ được tình trạng trực ngộ mà Đức Phật đã chứng đắc. Các phong trào Phật giáo mới – tự gọi mình là “Mahayana” (“cỗ xe lớn, bao hàm tất cả,” đưa hết thầy chúng sinh tiến vào tình trạng giác ngộ) – đã góp một

tiếng nói mới mẻ vào đà phát triển của Phật giáo ở các thế kỷ trước đó, trong đường hướng phân tích triết học, phương pháp thiền hành, và cung cách thực hành nghi lễ. Và đã thấy hình thành nên một dạng vũ trụ học Phật giáo mới mẻ với việc nhìn nhận có các vị Phật hiện minh tồn tại trong các cõi giới thanh tịnh, sáng láng – bước phát triển này có được là nhờ vào việc Phật giáo tiếp xúc với hệ thống ma trận văn hóa của vùng Trung Á, cũng như nhờ vào việc tiếp tục duy trì các phương pháp hành thiền xa xưa của Phật giáo nhằm đến chỗ chiêm nghiệm các phẩm tính của chư Phật.¹⁹

Tứ Thánh Đế vẫn được nghiêm ngặt tuân giữ như là nền móng giáo lý của các phong trào Phật giáo mới mẻ kia. Tuy vậy, đặc biệt đối với các Chân lý Thánh thứ Ba và thứ Bốn (niết bàn và con đường giải thoát), các bản kinh của Phật giáo Đại thừa đã cho thấy những bước thay đổi mới mẻ qua việc tập trung nhấn mạnh vào những gì được phát triển qua các thế kỷ trước.

Các bản kinh Phật giáo Đại thừa vạch rõ con đường của “chư vị Bồ tát,” của những người quyết tâm đạt

¹⁹ Về quá trình Phật giáo Đại thừa chào đời và các giáo huấn nền tảng của tông phái này, xin xem Harvey, *Introduction to Buddhism* 89-138; Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii, 1990) 247-74; Paul Williams, *Mahayana Buddhism* (New York: Routledge, 1989); Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks* (Honolulu: University of Hawaii, 1997); John Makransky “Historical Consciousness as an Offering to the Trans-historical Buddha,” trong *Buddhist Theology*, Roger Jackson và John Makransky biên soạn (London: Curzon, 2000).

đến hình thức giác ngộ cao độ nhất – tức, Toàn Giác (*Buddhahood*) – nhằm hướng dẫn hết thảy chúng sinh tiến đến cảnh giới tự do, thoát khỏi tình trạng đau khổ. Con đường Bồ tát tập trung xoay quanh hai bước tu tập và thực hành căn bản: việc trau dồi trí tuệ nhằm nhận rõ được bản chất hư rỗng của sự vật, và việc trau dồi lòng từ bi phổ quát. Triết học Phật giáo trước đó đã hướng mỗi lưu tâm vào bản chất vô thường của các sự vật hữu vi. Các bản kinh Phật giáo Đại thừa cho thấy còn tiến xa hơn thế: không những mang tính cách vô thường, mỗi “sự vật” hữu vi còn hiện hữu không theo kiểu độc lập và tự trị – tức không có tự tánh – như thấy ở vẻ ngoài của nó. Chẳng hạn, khi coi ai đó là kẻ thù của mình, người ta lầm tưởng cho rằng “kẻ thù” vốn là tự tánh của người đó, làm như thể ngoài cái bản chất “kẻ thù” ấy ra, nơi người đó không còn có một cái gì đó mang tính cách trọn vẹn hơn, huyền nhiệm hơn thế. Và trong lúc lầm tưởng mà nhìn “kẻ thù” như thứ gì đó có tự tánh (như một đối tượng có thật vốn đáng bị ghét bỏ, chứ không như một hình ảnh sai lạc do tư tưởng phóng chiếu nên), người ta mới sinh lòng thù ghét, và hành động theo cảm xúc đó, để rồi làm cho các nguyên nhân gây khổ vẫn mãi kéo dài. Bao lâu còn chưa nhận ra tính cách hư rỗng của các hình ảnh do tư tưởng phóng chiếu ra về thực tại, người ta sẽ tiếp tục đối tượng hóa các hình ảnh mình có về thực tại, bám víu vào chúng cách vô ý thức, để rồi yêu cái này, ghét cái kia, và đau khổ.

Được gọi là “đại từ bi” (*maha-karuna*), lòng từ bi dành cho hết thảy chúng sinh đang mắc kẹt trong tình trạng nhầm lẫn, tức đang tìm cách đối tượng hóa và bám víu vào các hình ảnh biểu hiện; dành cho những người đang gánh chịu tình trạng ấy trong mọi cõi giới tái sinh. Với việc nhìn thấu suốt tình trạng nhầm lẫn kia, và thấy rõ thứ bản chất hư rỗng của nó vốn do tư tưởng nắn đúc nên, trí tuệ siêu việt (*praffiāparamita*) nhận ra được tình trạng tự do thoát khỏi nó, để từ đó tiến lên đến một mức độ còn quyết liệt hơn nữa trong nỗi lòng từ bi dành cho hết thảy những ai còn đang ở trong tình trạng nhầm lẫn ấy. Như thế, tiếp sức cho nhau, trí tuệ siêu việt và lòng từ bi được trau dồi tu tập trong tình trạng phối hợp hỗ trợ lẫn nhau trên con đường Bồ tát dẫn đến cảnh giới giác ngộ hoàn toàn.

Lòng từ bi thúc phải bách nỗ lực thông truyền cho những người khác dạng trí tuệ giải thoát nhằm giúp họ nhìn thấu được tính cách hư rỗng của hết thảy mọi thứ hình ảnh biểu hiện thực tại do tâm trí một người phóng chiếu nên. Bởi, con người thường phải sống cảnh mắc kẹt trong các thói quen tìm cách đối tượng hóa và bám víu vào những hình ảnh biểu hiện họ có về thực tại. Chính trí tuệ Bồ tát sẽ giúp cho biết phải dùng đến cách thức nào trong việc rao truyền đến những người khác sứ điệp về chân lý giải thoát để họ có thể nắm bắt được, để họ biết dựa theo đó mà buông bỏ những bám víu của mình. Tính cách khéo léo trong việc truyền đạt chân lý cứu độ và đường lối

hành đạo được gọi là “phương cách thiện xảo” (*upaya-kaushalya*), đi theo cung cách giáo huấn uyển chuyển linh hoạt Đức Phật Cồ đàm đã dùng trong khi khai thông trí tuệ giải thoát cho các người đối thoại với ngài.

Giáo lý về phương cách thiện xảo còn được triển khai bàn rộng thêm trong các chủ điểm giáo lý khác của Phật giáo Đại thừa. Theo cách hiểu của tông phái này, niết bàn chẳng tồn tại ở đâu đó xa xôi, không còn được xem như một thực tại vô vi nằm *tách biệt* khỏi những gì hữu vi nơi kiếp sống phàm tục này (*samsara*), không còn được hiểu như một cảnh giới người ta đạt đến được chỉ sau một quá trình dài tu tập và thực hành đạo pháp. Trái lại, niết bàn là dạng bản chất trống rỗng và tỏa sáng của cuộc đời, của chính tâm trí này, thân xác này, thế giới này, được trực kiến trong chính khoảnh khắc một người đã sẵn sàng đủ để nhận diện ra nó. Chẳng hạn, vào chính khoảnh khắc hình ảnh cố hữu trong tâm trí một người về “kẻ thù” tan biến đi khi người đó hiểu ra được bản chất trống rỗng của hình ảnh ấy – cái hiểu đi kèm với lòng từ bi dành cho hết thảy những ai đang bị mắc kẹt vào những hình ảnh kiểu như thế – thì lập tức người đó sẽ thấp thoáng thấy được tình trạng tự do và niềm hoan hỷ vô điều kiện vốn hằng tồn tại gắn chặt trong bản chất sáng rạng và trống rỗng của thế giới này.

Điều này hàm ý cho thấy rằng bất kỳ phương diện nào của đời sống trong thế giới này cũng đều có thể đóng giữ

chức năng như là phương cách thiện xảo, và trở thành dấu chỉ biểu lộ bản chất niết bàn nơi mọi sự vật tục phạm, cho bất kỳ ai nào sẵn sàng để nhận hiểu ra nó. Có câu chuyện kể về vị Thiền giả (yogi) khổ tu Tây tạng Milapera (thế kỷ 12) hằng nhiệt thành tu tập đạo pháp, chuyên tâm hành thiền đến độ chẳng còn thiết gì đến chuyện lo tìm của ăn thức uống; hằng ngày chỉ hái lá tầm ma ở các bụi rậm chung quanh hang động về nấu canh mà dùng. Ngày nọ, bát canh ông đang cầm bị rơi và vỡ ra, để lại trên đất một chút bã tầm ma có hình cái bát; một “bát” bã tầm ma. Trong chính khoảnh khắc ấy, các thói quen tư tưởng đối tượng hóa sự vật của ông đột nhiên bị phá vỡ, và bản chất vô vi, trống rỗng của kinh nghiệm đời sống lại bất chợt hé lộ, mở phơi.

Nếu một bát canh có thể vén mở cho thấy niết bàn, thì qua những con người đang mang lấy trong mình các phẩm chất sáng rạng của niết bàn, khả năng hiển lộ của nó thậm chí còn to lớn hơn thế nữa. Chính vì lẽ đó mà nhiều bản kinh Phật giáo Đại thừa đã chú trọng nhấn mạnh đến vai trò trung tâm của “bạn tinh thần” hay Phật sư (*Buddhist teacher*). Khai triển nguyên tắc về việc khám phá niết bàn ở những nơi ít người ngờ tới, một số bản kinh Đại thừa cũng bàn đến việc giúp nhận diện những vị thầy đáng tôn kính trong các tôn giáo *không-Phật giáo*, coi họ như là các vị Bồ tát, những hiện thân của niết bàn, những người dùng các phương cách không-Phật giáo để chuẩn bị cho tín đồ mình đi vào con đường giải thoát của

Đức Phật. Như đọc thấy trong kinh Vimalakirti: “[Chư Bồ tát], qua việc dẫn mình... vào trong hết thảy mọi đạo pháp khác lạ của thế gian, giúp cho hết thảy chúng sinh thoát khỏi vòng mê hoặc.”²⁰ Các bản kinh văn này biểu đạt cho thấy một dạng chủ thuyết bao hàm (*inclusivism*) về mặt thần học, gom tóm chân lý hay nhân đức của các vị thầy đáng kính thuộc các tôn giáo khác để đưa vào trong thế giới quan Phật giáo.

Như thấy trong nhiều bản kinh Đại thừa, các việc thực hành lòng kính sùng chư Phật, chư Bồ tát và các bậc linh sư – bao gồm các nghi thức đảnh lễ, cúng dường và làm công đức – được song song tiến hành cùng với các bài hành thiền giúp phát triển trí tuệ về tánh không (*wisdom of emptiness*). Hơn nữa, việc nhận ra bản chất hư không của mọi kinh nghiệm đời sống không chỉ đơn thuần nằm ở chỗ phủ nhận chính tình trạng hiện hữu của chúng (*being per se*), mà nhất là ở chỗ hằng biết sẵn sàng mở lòng ra để đón lấy các chiều kích sáng rạng lung linh nơi chúng nhưng trước đó đã bị chìm khuất mất đi do việc người ta có thói tìm cách bám víu vào sự vật. Như thế, trong nhiều bản kinh Đại thừa, trí tuệ về tánh không vén mở cho thấy các cảnh giới thanh tịnh chói ngời của các hữu thể thánh thiêng, của chư Phật và chư Bồ tát, những vị hằng tỏa tràn ra trên hết thảy phạm nhân sức mạnh và phúc lành chan chứa.

²⁰ *The Holy Teaching of Vimalakirti*, Robert Thurman dịch (University Park: Penn State, 1986) 69. Cũng có thể đọc thấy các lời phát biểu tương tự như thế trong các kinh Ayatamsaka, Lotus, Prajna-paramita.

Cái nhìn thánh thiêng ấy được tiếp sức nhờ việc thực hành các bài thiền định tập trung hướng vào các phẩm chất và sức mạnh của các hữu thể thánh thiêng kia cùng vào những cảnh giới thanh tịnh họ đang sống. Việc khai thông cái nhìn thánh thiêng ấy giúp đẩy mạnh hơn nữa niềm tin và lòng can đảm để có thể nhận ra được bản chất vô biên, vô vi và hư không của vạn vật, và thủ đắc được trí tuệ siêu việt, chân như (*transcendental wisdom*).²¹

Như mô tả trong các bản kinh ấy, việc phối hợp trau dồi trí tuệ, lòng sùng kính và cái nhìn thánh thiêng vén mở cho thấy cảnh giới Toàn giác (*Buddahood*) như là một dạng sức năng lớn rộng bao la và lan tràn tỏa khắp, mang đến chúc lành và thôi thúc hết thảy chúng sinh tiến đến mức nhận diện ra nó qua phương cách thiện xảo vô biên: tỏa ra sức năng giải phóng cho chúng sinh và, bằng nhiều cách khác nhau, hóa thân thành những vị Bồ tát trước mặt người này kẻ kia vào chính khoảnh khắc họ biết mở lòng đón nhận.²² “Để giúp đỡ chúng sinh, họ tình nguyện đi vào cõi địa ngục... Vì ích lợi chúng sinh, họ hóa thân thành người lãnh đạo, sĩ quan, thành tu sĩ, đại thần, thậm chí thành cả quốc sư... Họ hóa thân nên những con người vĩ đại... để nhờ đó dẫn dắt chúng sinh tiến đến chỗ biết giữ giới, biết sống dung nhẫn và hiền từ. Khéo dùng phương

²¹ Makransky, *Buddhahood Embodied* 329–34.

²² *Ibid.* 90–108, 208, 323–35, 350–53. Luis Gomez, “*The Bodhisattva as Wonder Worker*,” trong *Prajnaparamita and Related Systems*, Lewis Lancaster biên soạn (Berkeley: University of California, 1977) 221–62.

cách thiện xảo, họ đáp ứng hết mọi nhu cầu sinh hoạt; họ dùng bất kỳ phương cách nào để giúp cho chúng sinh được phấn khởi hỷ hoan trong Phật Pháp.”²³

Trí tuệ khôn ngoan của chư Phật tỏa tràn ra trên hết thảy muôn loài, tồn tại trong ý thức bất nhị (*non-dual*) của con người về tính cách hư không (*Dharmakaya* = Pháp thân), tự thông truyền rộng khắp qua các các hình ảnh biểu hiện mà trí óc con người hình dung ra được (*Sambhogakaya* = Ứng thân), qua thiên nhiên và qua những con người (*Nirmanakaya* = Hóa thân).²⁴ Quả thế, như đọc thấy trong các trích dẫn ở trên, cảnh giới Toàn giác lộ hiện qua những con người thánh thiện thuộc bất kỳ truyền thống nào, những người truyền dạy đến chúng sinh các yếu tố của con đường đưa đến tình trạng giải thoát theo cách hiểu của các người theo Phật: đức hạnh, lòng quảng đại, từ bi và trí tuệ nhìn xuyên qua những dạng thể chấp ngã của tư tưởng và hành động. Đó là các yếu tố của một hình thức đa nguyên thần bí nằm sâu giữa lòng một dạng chủ hướng bao gồm (*inclusivism*) của Phật giáo.

Tuy nhiên, tại sao thông thường con người lại không nhận biết được tình trạng tự do vô điều kiện vốn tồn tại ẩn sâu trong chính bản chất con người họ, không hiểu ra

²³ *Vimalakirti* 68–69.

²⁴ Về tình trạng cảnh giới Toàn giác (*Buddhahood*) như niết bàn năng động hiện diện rộng khắp và mang tính cách cứu nhân độ thế, xin xem Makransky, *Buddhahood Embodied*, ch. 13; Harvey, *Introduction to Buddhism* 118–38, 170–90, 258–70; Williams, *Mahayana Buddhism*, các chương 8–10.

rằng bất kỳ phương diện nào trong đời sống của họ cũng có khả năng vén mở cho thấy cảnh giới vô vi (niết bàn), hoặc không thấy ra được hoạt động trải rộng khắp vũ trụ của chư Phật và chư Bồ tát hằng ban phát phước lành và biểu lộ cho thấy tình trạng giải thoát dưới muôn vạn hình thái? Ấy là bởi vì tuy hết thảy chúng sinh đều mang trong mình khả năng nhận thức về các thực tại như thế, nhưng nó lại bị che khuất mất hẳn đi do bởi các thói quen chấp ngã (*self-clinging*) nơi tư tưởng và hành động của họ (như được chỉ rõ trong Chân lý Thánh thứ Hai).²⁵

Điều này cho thấy giáo lý về phương cách thiện xảo còn hàm ẩn thêm một ý nghĩa nữa. Để có thể tiến sâu vào tận bên trong các thói quen chấp thủ bản ngã của chúng sinh, sứ điệp các Phật sư (*Buddhist teachers*) rao giảng phải có được khả năng thích ứng với từng đối tượng thính chúng. Bất kỳ sứ điệp nào rồi cũng được người đón nhận chiêm niệm dựa theo tập tính tư duy, lề lối văn hóa và bản sắc cá nhân của riêng mình. Bởi đó, để mang lại hiệu quả, giáo huấn của chư Phật nhất thiết phải dùng đến phương cách thiện xảo nhằm điều chỉnh sứ điệp cần rao giảng sao cho phù hợp với trình độ tâm thức của người đón nhận. Điều này đòi hỏi người truyền rao sứ điệp phải có nơi mình một trí tuệ uyên thâm, trí tuệ giúp cho hiểu

²⁵ Về vấn đề này, xin xem, chẳng hạn, kinh *Tathagatagarbha*, William Grosnick dịch, trong *Buddhism in Practice*, Donald Lopez biên soạn (Princeton: Princeton University, 1995) 92–106; Harvey, *Introduction to Buddhism* 114–16.

rõ cách thức người này người kia đang dệt nên thế giới kinh nghiệm của họ, đang đối tượng hóa các sự vật rồi bám víu vào chúng dựa vào các tập tính tư duy đặc trưng của mình.²⁶

Theo dòng lịch sử, giáo lý về phương cách thiện xảo đã đóng giữ một vai trò chủ đạo trong việc kiến thiết nên các cách hiểu có hệ thống về bản ngã, mang tính cách khác biệt nhau, trong các trào lưu Phật giáo Đại thừa. Dựa vào giáo lý này, các Phật hữu Đại thừa đã tự tạo lấy cho mình một ý nghĩa phi lịch sử (*ahistoric sense*) về thực trạng đa dạng sử tính của các giáo huấn Phật giáo. Chẳng hạn, việc Phật giáo sơ khai trình bày Tứ Thánh Đế như là một dạng nhị nguyên luận phân chia niết bàn với thế giới phàm tục đã được giải thích như là con đường thiện xảo Đức Phật Cồ đàm đã dùng khi rao truyền chân lý đến các môn đệ có trình độ linh hội thấp kém, để dần dần giúp họ chuẩn bị hầu đón lấy giáo huấn uyên thâm hơn (Đại thừa) của ngài mà đi đến chỗ nhận ra rằng niết bàn và thế giới phàm tục rốt cục chẳng phân lìa khỏi nhau. Với việc quy gán cho là của Đức Phật Cồ đàm hết thảy mọi giáo huấn Phật giáo vốn phát triển về sau theo dòng lịch sử và trong các nền văn hóa, các truyền thống phụ của Phật giáo đều đã ra sức tìm cách hợp thức hóa cũng như tuyệt đối hóa các dạng quan niệm được dệt nên

²⁶ Xin xem Harvey, *Introduction to Buddhism* 121–22; Williams, *Mahayana Buddhism* 51.

trong bối cảnh văn hóa đặc trưng của riêng mình, xem như thể đó là chính những điều Đức Phật đã dạy. Như thế, hết thảy mọi giáo huấn Phật giáo qua dòng lịch sử có thể được tổ chức theo một hệ thống thứ bậc – các giáo huấn “thấp hơn” đóng vai trò chuẩn bị để con người đón lấy các giáo huấn “cao hơn” – sắp xếp khác nhau tùy vào các truyền thống Phật giáo khác nhau mà không lưu ý gì đến những điều kiện văn hóa ảnh hưởng đến tiến trình hình thành các giáo huấn ấy. Trong lịch sử của các truyền thống Đại thừa khác nhau, đôi khi điều này lại được triển khai nói rộng thành một hệ thống thứ bậc có thể bao gồm cả những giáo huấn không-Phật giáo, chẳng hạn như của Không giáo và Lão giáo ở Trung hoa, như là bước đường chuẩn bị tiến vào các giáo huấn “cao hơn” của các trường phái Phật giáo Trung hoa cụ thể. Trong một bài viết khác, tác giả bài viết này đã trình bày rằng các hình thức áp dụng phương cách thiện xảo kiểu như thế sẽ chẳng còn mang lấy được ý nghĩa gì đối với ý thức về lịch sử, và hơn nữa, còn gây tổn hại cho các truyền thống Phật giáo đương thời.²⁷

²⁷ Về phương cách thiện xảo như là một chiến lược tạo ra ý nghĩa phi lịch sử cho thực trạng đa dạng sử tính của các giáo huấn Phật giáo, và như là một nhân tố căn bản cho việc kiến thiết nên các hệ thống thứ bậc về giáo lý qua đó mỗi phân nhánh truyền thống Phật giáo ra sức tìm cách chính thức hóa và tuyệt đối hóa các quan niệm được hình thành nên trong bối cảnh văn hóa của riêng mình, coi đó như là quan niệm nguyên thủy và tối cao của Đức Phật, xin xem Makransky, “Historical Consciousness as an Offering” (*Buddhist Theology*, 111–135). Bài viết vừa trưng tỏ ra hết sức đồng tình với

Giáo lý về phương cách thiện xảo cũng đóng vai trò hỗ trợ cho Phật giáo trong bước đường thích nghi êm đẹp và tiến hành thành công công tác truyền bá đạo lý mình vào giữa lòng các nền văn hóa đa dạng và rất đổi khác biệt nhau của vùng châu Á. Giáo lý này ngụ ý nói rằng để chân lý giải thoát trở nên thực sự thích hợp, thì người ta phải đón nhận nó thông qua các hình thức tư duy, văn hóa và mỹ học của riêng mình, chứ không chỉ dựa vào một dạng lễ thói cứng nhắc nào đó đã được chuẩn hóa trong một nền văn hóa nào khác đó. Hình thức văn chương thường thấy dùng trong các bản văn thánh của người Ấn Độ – được tỳ mỷ trau chuốt, với cách diễn đạt theo kiểu lặp đi lặp lại để thể hiện lòng tôn kính – lại chẳng đóng giữ được chút vai

sự việc các nhà tư tưởng Phật giáo hiện đại đang nỗ lực loại bỏ việc áp dụng kiểu như thế đối với giáo lý về phương cách thiện xảo, xem đó như là sai lầm dưới ánh sáng của ý thức lịch sử, là đi ngược lại với cách hiểu mấu chốt của Phật giáo (vốn coi khuynh hướng đối tượng hóa và tuyệt đối hóa các quan niệm như là nguyên nhân chính yếu của thực trạng khổ đau), là việc làm gây nguy hại cho sức mạnh và khả năng thích ứng liên tục của Phật giáo trong thế giới hiện đại. Về các thí dụ cho thấy những hệ thống thứ bậc giáo lý được các Phật sư Nhật bản tìm cách tuyệt đối hóa theo kiểu như thế, qua đó các giáo huấn Phật giáo và không-Phật giáo đã được xem như là phương cách thiện xảo dẫn đến việc coi giáo huấn của riêng họ như là con đường cao cả nhất, xin xem các phần viết về Kukai và Nichiren trong bài viết của Ruben Habito ở số báo này. Về một thí dụ của trường hợp Trung hoa, xin xem hệ thống thứ bậc giáo lý của Tsung-mi, như được trình bày trong bài viết của David Chappel: “Buddhist Responses to Religious Pluralism” 358. Về một thí dụ của trường hợp Tây tạng, xin xem cuốn *Tsongkhapa's Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, Joshua Cutler biên soạn (Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 2000).

trò quan trọng nào đối với nền văn hóa Phật giáo Trung hoa là nơi mà Thiền tông (Ch'an) và Tịnh độ tông (Ching-t'u) xuất hiện như là các truyền thống Phật giáo bản xứ, nhấn mạnh đến các giá trị Trung hoa: hình thức diễn đạt vẫn gọn, tính cách thích đáng và thực dụng tức thời, tính thẳng thắn, lòng hiếu trung, óc thẩm mỹ, và thiên nhiên với khả năng quang khái...

Giáo lý về phương cách thiện xảo là một chủ đề tiềm tàng trong nhiều câu chuyện kể về các vị sư Thiền tông và các bậc thầy Mật tông, những câu chuyện mà người phương Tây xưa nay lấy làm rất đối ngạc nhiên, thích thú. Chẳng hạn, có câu chuyện khá phổ biến thuật rằng: anh học trò Trung hoa tìm đến với một vị Thiền sư và hỏi rằng: "Con phải làm gì để thực sự đi vào được chính đạo?" Vị thiền sư bèn trở ngón tay chỉ về dòng suối đang chảy gần đó mà bảo: "Đi vào đó đi." Vào chính lúc ấy, các thói quen suy nghĩ của anh học trò kia bỗng chốc biến tan và đột nhiên anh lại thoáng thấy ra được tình trạng giải thoát. Như thế, câu chuyện vén mở cho thấy giáo huấn của Phật giáo Đại thừa Ấn độ cho rằng cảnh giới vô vi (niết bàn) không phân lìa khỏi dòng chảy kinh nghiệm hữu vi; nhưng một câu chuyện kiểu như trên cũng kết hợp giáo huấn ấy với các giá trị mà Lão giáo Trung hoa đề cao: tính cách quang khái của thiên nhiên, tính cách trực tiếp trước mắt, và hình thức biểu đạt súc tích, vẫn gọn. Phương cách thiện xảo trở thành một hình thức thể hiện tự nhiên của trí tuệ bản địa hóa.

Tuy nhiên, thường thì phương cách thiện xảo Phật giáo lại tỏ ra đi ngược với những gì Phật giáo truyền thống chờ đợi, đưa tới tình trạng phản đối hoặc phế hủy các hình thức văn hóa và tôn giáo chưa được kiểm tra. Có câu chuyện kể lại việc Jamyang Kyentse – một vị Lạt ma Tây tạng đáng kính – đã làm cho những người chứng kiến phải sửng sờ kinh ngạc khi ông đột nhiên cầm đá mà ném vào một trong các môn đồ nhiệt thành nhất của mình, rượt đuổi người này ra đến tận bờ sông! Môn đồ ấy phải nhảy vào dòng nước lạnh buốt đang chảy và cố bơi để sống! Quả là hành động kia của Jamyang Kyentse tỏ ra đi ngược với những gì người ta mong thấy nơi một vị tu sĩ từ tốn, hiền lành; nhưng về sau, môn đồ ấy có thuật lại cho biết rằng nhờ sự việc gây chấn động hôm đó, anh thấy tâm trí mình đã nhận được một ân phúc lớn lao. Trong bước đường thông truyền trí tuệ giải thoát, phương cách thiện xảo không những phải nương theo trình độ tâm thức của từng người đón nhận, mà đôi khi còn phải quyết liệt tìm cách bứng nhổ ra khỏi tiềm thức tình trạng bám víu vào các thể dạng hay hình thức tôn giáo được cảm như thể là những gì tuyệt đối, hoàn toàn.²⁸

Như thế, trong bước đường truyền rao chân lý cứu độ Phật giáo, nếu đôi khi phương cách thiện xảo lại dùng đến những cách thức đối nghịch với hết thảy những gì được

²⁸ Surya Das, *Snow Lion's Turquoise Mane* (New York: Harper Collins, 1992) 161–162.

mong đợi, thì liệu có thể xảy ra hay không tình trạng Phật giáo dùng đến các thể dạng hữu thân – là những gì xem ra đối nghịch với hệ thống giáo lý và cung cách hành đạo vốn mang tính chất vô thân trong truyền thống Phật giáo – như là phương cách thiện xảo để giúp đưa người khác tiến vào tình trạng giải thoát theo quan niệm Phật giáo? Có, và tình trạng này đã thấy xảy ra trong lịch sử.

Chẳng hạn, các hình thức mật tông của Phật giáo, phát triển ở Ấn độ trong thời trung cổ (khoảng thế kỷ thứ sáu sau công nguyên và về sau), đã minh nhiên dùng đến các biểu tượng và lễ nghi của các truyền thống Ấn độ hữu thân. Các truyền thống Phật giáo mật tông đã truyền dạy các cung cách thực hành lễ nghi tập trung hướng vào chư thần Phật giáo (*Buddhist deities*), các vị thần hiện thân cho tình trạng giác ngộ, và một số hình tượng của các vị thần tiên này cũng tương tự như của các thần linh Ấn giáo. Tuy thế, Phật giáo mật tông lại đưa ra cách giải thích của riêng mình về các biểu tượng thần linh ấy: mỗi vị thần đại diện cho các phẩm chất của Tứ Thánh Đế, cho Phật đạo, cho mối hiệp kết giữa lòng từ bi và trí tuệ khôn ngoan, cho niết bàn vốn không phân lìa khỏi thế giới phàm trần. Cung cách hành đạo của Phật giáo mật tông trực tiếp nương dựa vào sức mạnh của cảnh giới Toàn giác, vào năng lực tỏa lan khắp của cảnh giới vô vi trong thế giới phàm trần này, thông qua việc quán tưởng hình dung và các việc thực hành diễn tả lòng sùng mộ. Các hình thức

thực hành nghi lễ hướng đến các biểu tượng hữu thần ấy – ngợi khen, tôn kính, dâng lễ vật cúng tế và đón nhận phúc lành chư thần – làm khai thông một thứ sức mạnh thiêng liêng để rồi cuộc làm cho các dạng thể nhị nguyên biến thành trí tuệ bất nhị có thể nhìn thấu vào tính cách hư không của mọi hình ảnh về “bản ngã” và “thần thánh.” Thế rồi, trí tuệ nhìn ra tình trạng hư không ấy được biểu lộ ra thành một dạng thể thần linh chiếu sáng rạng ngời, một thần linh Phật giáo, tỏa tràn ra sức mạnh giải thoát trên khắp chúng sinh trong lòng một cảnh giới hoạt động được khai sáng, một khung vẽ biểu hiện vũ trụ (*mandala*). Trong bước đường tu tập như thế, Phật giáo mật tông dùng đến các biểu tượng thần linh như là phương cách thiện xảo để hỗ trợ cho trí tuệ về bản chất hư không của các biểu tượng ấy. Bởi thế, nhận thức Phật giáo về thực tại vô vi (niết bàn) và về năng lực giải thoát của nó lại được thể hiện – trong một hình thức có một không hai – qua những gì tương tự với thể dạng khẳng định và vô ngôn trong truyền thống hữu thần Ấn Độ.²⁹

Tựu trung, giáo lý về phương cách thiện xảo đã tạo ra được một sức tác động sâu xa đến quá trình thích nghi của các tông phái Phật giáo: thích nghi với những nơi

²⁹ Về các hình thức thực hành đạo pháp của Phật giáo mật tông, xin xem David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism*, tập 1 (Boston: Shambhala, 1987); Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans* (Washington: Smithsonian, 1993); Reginald Ray, *Secret of the Vajra World* (Boston: Shambhala, 2001); Chagdud Tulku, *Gates to Buddhist Practice*, rev. ed. (Junction City, Calif.: Padma, 2001).

chôn và thời đại mới, mang đến thành công cho công cuộc truyền bá Phật giáo vào trong các nền văn hóa đa dạng của vùng Á châu (và cũng thật trớ trêu khi mà cùng lúc, cũng chính giáo lý này lại làm cho mỗi một phân nhánh truyền thống này tìm cách tuyệt đối hóa và coi giáo huấn riêng của mình như là giáo huấn nguyên thủy và tối cao Đức Phật Cồ đàm từng truyền dạy). Như đã thấy, giáo lý về phương cách thiện xảo cũng đã ảnh hưởng sâu đậm đến các quan niệm mang tính cách huyền nhiệm của Phật giáo về thế giới: nhìn về các tôn giáo khác với một nhãn quan bao gồm thu tóm vào trong vũ trụ quan Phật giáo. Theo giáo lý ấy, chân lý giải thoát tự vén lộ mình ra trong hằng hà vô số hình thức khác nhau qua các dạng thế giới quan, văn hóa và tôn giáo khác nhau, không-Phật giáo cũng như Phật giáo. Song dù gì thì nội dung cốt lõi của chân lý giải thoát ấy vẫn chủ yếu xoay quanh Tứ Thánh Đế, theo đường hướng quan niệm và kinh nghiệm của Phật giáo. Các Chân lý Thánh ấy có thể được biểu lộ ra trong những cách thức thông thường hoặc ngoại thường. Tuy nhiên, chỉ khi nào thực sự phát huy được tác dụng giúp giải thoát chúng sinh cho khỏi các nguyên nhân tận cùng của thực trạng đau khổ (đặc biệt là thoát khỏi khuynh hướng cảm như là tuyệt đối các hiện ảnh của thực tại), thì các hình thức biểu hiện ấy mới có thể đích thực chuyển thông được sức mạnh chân lý giải thoát của Đức Phật. Kinh Avatamsaka (kinh Hoa Nghiêm) của Phật giáo Đại thừa diễn tả điều này như sau:

Trong thế giới này, có đến bốn nghìn triệu triệu (4 quadrillions) danh hiệu để diễn tả Tứ Thánh Đế tùy vào tâm thức của chúng sinh, hầu làm cho hết thảy họ được nên hòa hợp và bình an... [Và] như trong thế giới này... có bốn nghìn triệu triệu danh hiệu để diễn tả Tứ Thánh Đế thế nào, thì mỗi một trong tất cả các thế giới vô lượng đều có con số danh hiệu ngang bằng như thế để diễn tả Tứ Thánh Đế, hầu làm cho loài chúng sinh hữu tình trong đó được nên hòa hợp và bình an tùy vào tâm thức mỗi người. Và đã như thế trong thế giới này, thì cũng thế trong tất cả các thế giới vô lượng ở mười phương.

CÁC HÌNH THỨC BIỂU HIỆN HIỆN ĐẠI CỦA CÁC KHUÔN MẪU TRUYỀN THỐNG:

Gunapala Dharmasiri, Đạt Lai Lạt Ma, Buddhadasa

Trong bước đường nỗ lực tìm ra mối liên hệ nối kết giữa chân lý Phật giáo với các tôn giáo khác, một số học giả Phật giáo hiện đại vẫn tiếp tục dựa vào hai khuôn mẫu căn bản như đã mô tả ở trên: khuôn mẫu Phật giáo kinh viện phê bình các quan niệm tôn giáo khác, hoặc khuôn mẫu dung nhận người khác qua đường hướng quan niệm của Phật giáo về phương cách thiện xảo.

Gunapala Dharmasiri – học giả Phật giáo người Srilanka, từng theo học tại viện đại học Lancaster ở Anh quốc – là trường hợp điển hình cho cung cách tiếp cận thứ nhất.

Trong cuốn sách có tựa đề *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*, dựa theo những gì Phật giáo trước đó đã phê bình chủ hướng hữu thần của Ấn giáo (xin xem lại phần viết trước đây – “Phật giáo kinh viện Phê bình Chủ thuyết Hữu thần”), Dharmasiri đã đưa ra những nhận định phê bình các quan niệm kitô. Tiếp bước theo các người phê bình thời trước, nhưng đồng thời cũng dựa theo lập trường phê bình triết học kitô của các triết gia như Gilbert Ryle và James Strawson, Dharmasiri đã bác bỏ các quan niệm kitô xem linh hồn vĩnh cửu như là một thực thể trọng yếu, thường hằng: ông lý luận cho rằng một bản thể như thế không thể nào hiện diện được trong tâm thân tạm bợ của con người. Vậy thì làm sao quả quyết coi con người như là những tác nhân luân lý cá thể phải chịu trách nhiệm về hậu quả các hành động mình làm? Nói gót các bậc tiền nhân Phật giáo, Dharmasiri lý luận cho rằng các hành động vô đức hạnh và có đức hạnh của một người tạo ra thứ hậu quả là tình trạng tiếp diễn nhân quả của tâm thân chính người đó mà không cần đến một bản thể bất biến hiện diện bên trong. Bởi vì, theo Chân lý Thánh thứ Hai, việc bám víu vào các hiện ảnh sai lạc của một bản ngã hoặc linh hồn thường hằng, trọng yếu là nguyên nhân đầu tiên của tình trạng chấp ngã và đau khổ, và bởi vì các hiện ảnh ấy không tìm thấy được bất kỳ một đối tượng tham chiếu nào, nên chúng không tồn tại. Dharmasiri dựa vào luận điểm bài bác quan niệm kitô về linh hồn vĩnh cửu để bác bỏ luôn ý niệm về một Thượng

Để trường cửu, vĩnh hằng: “Bởi đó, đối với một Phật tử, là điều chẳng có ý nghĩa gì dạng ý niệm xem Thượng Đế như là tương tự hoặc đồng nhất với linh hồn.”³⁰

Đức Tenzin Gyatso là vị Đạt lai Lạt ma thứ mười bốn của Phật giáo Tây tạng, một truyền thống Đại thừa nhấn mạnh đến vai trò trung tâm của giáo lý về phương cách thiện xảo. Ông khám phá thấy rằng hết thảy mọi truyền thống tôn giáo lớn đều có chung với nhau một vài mục đích nhắm đến: giúp con người biết mở rộng lòng mình ra để đón lấy một thứ “sức mạnh cao hơn” có khả năng biến đổi đưa họ hướng đến tình yêu, lòng từ bi, niềm an bình nội tâm, lòng tôn trọng sâu xa đối với tha nhân, và hạnh phúc miên trường.³¹ Tuy nhiên, trình độ tâm thức của mỗi con người lại tỏ ra rất đối khác biệt nhau do những nét đặc trưng khác biệt cả về cá nhân lẫn văn hóa. Nếu chỉ có duy nhất một hệ thống tôn giáo dành cho tất thảy mọi người, thì hẳn có nhiều người sẽ không thể nào thực sự trải qua được một tình trạng biến đổi nội tâm sâu xa như kia. Và bởi đó, tình trạng khác biệt nhau về giáo lý và cung cách hành đạo giữa các tôn giáo là cần thiết cho một nhân loại đa dạng như thế. Ông dựa vào giáo huấn Phật giáo về phương cách thiện xảo – vốn lúc trước chủ

³⁰ Gunapala Dharmasiri, “Extracts from a Buddhist Critique of the Christian Concept of God,” trong *Christianity through Non-Christian Eyes*, Paul Griffiths biên soạn (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990) 153–61.

³¹ Đức Tenzin Gyatso, “‘Religious Harmony’ and Extracts from the Bodhgyaya Interviews,” trong Griffiths, *Non-Christian Eyes* 163–64, 167.

yếu được áp dụng vào các phương pháp truyền đạo: các sứ điệp giải thoát muốn phát huy hiệu quả thì phải tỏ ra thích ứng được với lẽ lối tư duy của các người đón nhận chúng – và triển khai nguyên tắc ấy cho rộng ra thêm, vượt ra khỏi khuôn khổ Phật giáo : “Có rất nhiều dạng thể khác nhau của con đường [được biến đổi qua tình yêu và lòng từ bi trong các tôn giáo khác nhau]. Với việc có quá nhiều hạng người khác nhau với nhiều khuynh hướng khác nhau, thì điều này là hữu ích.”³²

Bởi vì dựa chủ yếu vào giáo lý Phật giáo về phương cách thiện xảo, và nhấn mạnh đến các mục đích chung mà các tôn giáo thế giới cùng nhau chia sẻ (hòa bình, lòng từ bi, v.v.), có vẻ như vị Đạt lai Lạt ma này đang chủ trương một dạng chủ nghĩa đa nguyên thần học, như thể cho rằng mọi tôn giáo thế giới đều cùng nhắm chính xác đến các mục đích giải thoát như nhau. Tuy nhiên, khi thể hiện vai trò như là một nhà hệ thống (*systematician*) Phật giáo, ông thực sự cho rằng các tôn giáo khác nhau có vẻ như nhắm đến các mục đích khác nhau, và điều này đòi hỏi phải có các phương thể thực hành khác nhau để các tôn giáo đạt đến các mục đích kia. Với nhãn quan ấy, ông lý luận cho rằng niết bàn, hiểu như là mục đích tối hậu duy nhất của Phật giáo, đòi hỏi các phương thể thực hành mang tính cách cá biệt của Phật giáo để đạt đến đó: “Ở đây... cần phải tầm cứu ý nghĩa của giải thoát hay cứu độ

³² *Ibid.* 165-66.

[trong các tôn giáo khác nhau]. Tình trạng giải thoát trong đó ‘một tâm trí – đã hiểu ra cái môi trường [trống rỗng] của thực tại – xua tan hết mọi thứ như bản trong môi trường [trống rỗng] của thực tại’, là một tình trạng mà chỉ có những người theo Phật mới có thể đạt đến được. Dạng *moksha* [giải phóng] hoặc niết bàn này được giải thích chỉ trong các kinh điển nhà Phật, và chỉ đạt đến được thông qua con đường tu tập Phật giáo... Tuy nhiên, theo một số tôn giáo, cảnh giới giải phóng là một nơi chốn, một thiên đường xinh đẹp, hết như một thung lũng an bình. Để đạt đến tình trạng như thế, để đi vào tình trạng *moksha* ấy, không cần phải thực hành tính không (*emptiness*), cái hiểu về thực tại [tối hậu].”³³

Bhikku Buddhadasa – tu sĩ Phật giáo người Thái lan, một học giả Phật học hàng đầu của thế kỷ 20 – đã đi tiên phong trong việc mở ra những con đường mới mẽ giúp liên hệ nối kết các giáo huấn Phật giáo xưa xưa với thế giới hiện đại, trong đó có cả vấn đề về chân lý nơi các tôn giáo khác. Buddhadasa đề ra cho việc đàm luận tôn giáo ba cấp độ ý nghĩa. Ở cấp độ ý nghĩa ngoài cùng, các truyền thống tôn giáo có vẻ bất đồng nhau về hình thức thể hiện. Ở cấp độ thứ hai, mọi tôn giáo lớn đều giống nhau về mối quan tâm cốt yếu đến việc loại trừ lòng ích kỷ và cỏ vũ tình trạng tự do nội tâm để nhắm đến tình yêu và thái độ khiêm nhường. Ở cấp độ ý nghĩa trong cùng, các

³³ *Ibid.* 169.

tôn giáo lịch sử không tồn tại như những thực thể cốt yếu và độc lập. Chúng đơn thuần chỉ là những dạng thể được kiến thiết tạm thời, biểu hiện cái bản chất trống rỗng và vô điều kiện của những gì vượt lên trên các ý niệm kiểu như “đạo của tôi” hoặc “đạo của anh.”

Buddhadhasa làm sáng tỏ lối phân tích này bằng cách đưa ra hình ảnh loại suy về nước. Ở cấp độ bên ngoài, các loại nước khác nhau có thể phân biệt nhau, bởi chúng đến từ các nguồn khác nhau chứa đựng các chất khoáng và vô cơ khác nhau. Nhưng ở cấp độ bên trong, khi những chất khoáng và vô cơ ấy bị loại bỏ đi, thì hết mọi thứ “nước” đều trở nên giống nhau trong cùng một bản chất, như nước tinh khiết vậy. Sau hết, ở cấp độ trong cùng, khi nước được phân tách cho đến kỳ cùng, thì cả ý niệm về “nước” cũng sẽ biến mất: “Nếu cứ tiếp tục phân tích sâu hơn về nước tinh khiết,” ông nói: “bạn sẽ kết luận rằng không hề có nước – chỉ có hai nguyên tử là hydrô và một nguyên tử ôxy mà thôi. Hydrô và ôxy không phải là nước. Thứ chúng ta gọi là nước đã biến mất. Nó trống rỗng, chẳng có gì... Cũng thế, người nào đã hiểu ra được chân lý tối hậu thì sẽ thấy rằng chẳng có gì là tôn giáo như thế cả! Chỉ có một thực tại duy nhất... Muốn gọi gì đó thì gọi – pháp hay chân lý chẳng hạn – nhưng bạn không thể định danh cho rằng pháp hay chân lý là Phật giáo, Kitô giáo hay Hồi giáo... Nhãn hiệu ‘Phật giáo’ là thứ chỉ được thêm thắt vào sau mà thôi; cũng thế đối với Kitô giáo, Hồi giáo hay mọi tôn giáo khác. Không có thầy dạy nào trong

các tôn giáo lớn từng đặt tên cho những gì họ truyền dạy; họ chỉ tiến hành việc giảng dạy qua đời sống của họ, với những gì liên quan đến cách thức chúng ta phải sống.”³⁴ Con đường Buddhadasa nỗ lực gắn chặt dạng đa nguyên thần học của mình vào với ý niệm về tính cách hư không của thực tại, đã tạo ra một thể đứng đáng lưu ý, tương phản với các người theo chủ hướng đa nguyên thần học ở Tây phương vốn quan niệm về các tôn giáo khác nhau dựa vào việc tìm cho ra mối liên hệ tối hậu giữa chúng với một Thượng Đế duy nhất.

MỘT CUỘC ĐỐI THOẠI PHẬT GIÁO VỚI CÁC VĂN KIỆN GẦN ĐÂY CỦA TÒA THÁNH

Phần viết này dựa vào một dạng nhãn quan Phật giáo để hưởng ứng các phần trình bày trong hai văn kiện Tòa thánh Vatican công bố gần đây, bàn về mối liên hệ giữa chân lý cứu độ trong Kitô giáo với các tôn giáo thế giới. Các văn kiện này là: văn bản “Christianity and the World Religions” (“Kitô giáo với các tôn giáo thế giới”) của Ủy ban Thần học Quốc tế, công bố tháng 08 năm 1997, và tuyên ngôn *Dominus Iesus*, do Bộ Giáo lý Đức tin ban hành ngày 5 tháng 12 năm 2000.

³⁴ Bhikku Buddhadasa, “No Religion” trong *Me and Mine: Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasa*, Donald Swearer biên soạn (Albany: SUNY, 1989) 146-47.

Văn kiện “Christianity and the World Religions” tiến hành khảo sát các điểm giáo lý của Giáo hội để xác định nền thần học kitô về các tôn giáo nhằm phục vụ Giáo hội Công giáo trong sứ mạng và công cuộc đối thoại với các tôn giáo thế giới. Số 13 của văn kiện này nêu cho thấy sự việc con người ngày nay muốn tìm cách hạ giá chân lý khách quan trong các tôn giáo nhằm ngăn chặn các hậu quả tai hại của các cuộc gặp gỡ liên tôn như thấy trong quá khứ: “Ngày nay, có thể nhận thấy một khuynh hướng giảm trừ nó [chân lý trong các tôn giáo] xuống hàng thứ yếu, tách nó ra khỏi cuộc suy tư về giá trị cứu độ của các tôn giáo.” Văn kiện nêu tiếp: “Đang thấy nảy sinh một tình trạng nhập nhằng giữa việc sống trong tình trạng cứu độ và việc sống trong chân lý. Cần thiết phải lưu tâm nhiều hơn đến cách nhìn kitô coi ơn cứu độ như là chân lý và coi việc sống trong chân lý như là tình trạng được ơn cứu độ. Việc bỏ qua mà không nói tới chân lý, dẫn đến tình trạng đồng hóa cách hời hợt hết mọi tôn giáo với nhau, làm cho chúng, về cơ bản, không còn mang lấy một chút tiềm năng cứu độ nào. Khẳng quyết hết mọi tôn giáo đều đích thực thì cũng tương tự như tuyên bố rằng tất cả chúng đều sai lạc vậy.”³⁵

Lập trường như thấy trên đây tỏ ra phù hợp với các quan niệm Phật giáo đã được vấn tắt trình bày trong các phần viết trước. Sống trong chân lý, tức là được cứu độ.

³⁵ “Christianity and the World Religions,” *Origins* 27 (August 14, 1997) 149–66; đoạn 13.

Được chứng đắc, Tứ Thánh Đế tạo ra tình trạng giải thoát khỏi các nguyên nhân gây đau khổ và đưa đến chỗ trực tiếp nhận biết cảnh giới vô vi. Nếu nói rằng Tứ Thánh Đế là đích thực dành cho các Phật tử chứ không cho những người khác, thì những người đạt đến tình trạng được giải thoát như thế bằng những phương cách không liên hệ gì đến các Chân lý ấy, có thể chối bỏ tiêu chí Phật giáo về tình trạng cứu độ dành cho con người.

Tuy nhiên, văn kiện cũng nêu cho thấy như sau: “Nằm bên dưới toàn bộ vấn đề này [về chủ hướng đa nguyên thần học] là một dạng ý niệm tìm cách triệt để phân chia Cái Siêu việt, Cái Mầu nhiệm, Cái Tuyệt đối ra khỏi những hình ảnh biểu trưng của nó; vì hết thảy các hình ảnh biểu trưng ấy đều mang tính cách tương đối, xét bởi chúng bất toàn và bất xứng, nên chúng không thể nói lên được bất kỳ một phán quyết độc quyền nào trong công cuộc truy tầm chân lý.”³⁶

Các tác giả của văn kiện trên cho rằng để tránh rơi vào một dạng chủ nghĩa tương đối trong đó chân lý không có giá trị gì đối với ơn cứu độ, thì *đừng* tìm cách phân chia quá triệt để Cái Tuyệt đối với các hình ảnh biểu trưng của nó, như các người theo chủ hướng đa nguyên đã làm. Như thế, văn kiện này đồng nhất hóa các hình ảnh biểu trưng kitô về Đấng Tuyệt đối với Đấng Tuyệt đối trong một cách thức kè sát hơn so với những gì tương tự như thế trong

³⁶ *Ibid.* đoạn 14.

các tôn giáo khác. “Ý niệm kitô về Thiên Chúa trong dạng thể tín lý và cố kết,” là mạc khải trọn vẹn duy nhất về Đấng Tuyệt đối, không thể nào bị tương đối hóa được.³⁷ Bởi đó, văn kiện tìm cách chứng thực mối kết liên gần kề có một không hai giữa các hình ảnh biểu trưng kitô về Đấng Tuyệt đối với chính Đấng Tuyệt đối thông qua mạc khải và truyền thống. Điều này giúp kiến thiết nên một dạng chủ hướng bao gồm thần học (hơn là chủ hướng đa nguyên thần học), khẳng quyết được tính cách cần thiết của Giáo hội đối với ơn cứu độ trong khi vẫn công nhận ý muốn cứu độ phổ quát của Thiên Chúa là vén lộ chân lý về Đức Kitô qua những cách thức huyền nhiệm, cho các truyền thống khác.

Dựa trên thể dạng thần học về các tôn giáo mà văn kiện kia đề xuất, tuyên ngôn *Dominus Iesus* tiếp tục nhấn mạnh đến tình trạng đồng nhất hóa có một không hai giữa các hình ảnh biểu trưng kitô với Đấng Tuyệt đối. Đấng Tuyệt đối đã được mạc khải trọn vẹn và hoàn tất chỉ qua Đức Giêsu và, từ đó, qua Giáo hội của Người (xem các số 6 và 16). Tuy giới hạn và bất toàn trong các hình ảnh biểu trưng về Đấng Tuyệt đối, nhưng các yếu tố thuộc các tôn giáo khác vẫn có thể nằm trong kế hoạch cứu độ của Thiên Chúa. Tuy nhiên, để nhận ra được kế hoạch đó, thì không nên hiểu các tôn giáo ấy dựa theo cách biểu đạt riêng của họ: “Dù các hình thức trung gian thông dự với các dạng loại và mức độ khác nhau không bị loại trừ

³⁷ *Ibid.* đoạn 16.

ra, thì ý nghĩa và giá trị của chúng cũng chỉ có được từ vai trò trung gian của Đức Kitô...” Vậy, nếu Đức Phật Cổ đàm, chẳng hạn, *thực sự* đã đề ra các phương thế giúp vén mở cho thấy thực tại niết bàn, Đấng Tuyệt đối, thì những phương thế đó cũng không được hiểu đầy đủ khi chỉ thuần túy dựa vào cách biểu đạt của Phật giáo. Trong thực tế, điều này có thể gây khó khăn cho việc hiểu ra được tính cách giải thoát tối hậu của bất kỳ phương thế không-kitô nào (ngay cả khi nó làm được như vậy), bởi vì các chức năng đặc trưng của chúng sẽ bị làm mờ nhòa đi qua một lăng kính thần học chỉ cho phép nhìn thấy các phạm trù kitô quen thuộc.

Cách lập luận của các văn kiện Vatican này có thể tóm tắt lại như sau: (1) Nếu mọi hình ảnh biểu trưng về Đấng Tuyệt đối mang tính cách hoàn toàn tương đối, triệt để phân chia ra khỏi Đấng Tuyệt đối trở vượt trên chúng, thì hẳn tất thảy chúng sẽ mang lấy tính cách tương đối như nhau, không có hình ảnh nào duy nhất mang được tính chất cứu độ. (2) Để một hình ảnh biểu trưng duy nhất mang được tính chất cứu độ (hiển ảnh kitô), thì nó phải được đồng hóa một cách sát kề với Đấng Tuyệt đối hơn hết thảy những thứ khác, như thế, nhất thiết những thứ khác phải được coi như là *không* bắt nguồn từ Đấng Tuyệt đối, và như là không biểu trưng trọn vẹn về Đấng Tuyệt đối.³⁸

³⁸ Mặc dù “một số hình thức cấu nguyền và nghi lễ trong các tôn giáo khác có thể giữ lấy một vai trò dọn đường cho Tin Mừng... nhưng người ta không thể gán cho chúng một nguồn gốc thần linh” (*Dominus Iesus* số 21).

Như bài viết đã phác vạch ra trong các phần trước, hầu hết các nhà tư tưởng Phật học, cũng như các tác giả các văn kiện Vatican nêu trên, đã *không* chấp nhận chủ hướng đa nguyên thần học. Họ xem giáo huấn của truyền thống mình như là duy nhất mang chức năng cứu độ. Dù các truyền thống Phật giáo Đại thừa có thiết cấu nên một lập trường như thế, thì không phải là qua việc liên kết các hình ảnh biểu trưng chỉ với một mình Đấng Tuyệt đối, nhưng là qua cách làm ngược lại. Nhãn quan giáo lý Đại thừa về phương cách thiện xảo, cho thấy rằng các truyền thống không-Phật giáo *thực sự* xuất phát từ trong hoặc trọn vẹn diễn tả – bằng những cách thức riêng của mình – Cái Tuyệt Đối mà người ta nhận biết được trên con đường theo Phật (được nhắc đến như là cảnh giới vô vi, niết bàn, cõi Toàn giác). Cảnh giới Toàn giác hiện đang lên tiếng qua thế giới và qua các tôn giáo khác nhau. Dù vậy, cách thức Phật giáo diễn tả Cái Tuyệt đối ấy thì mang tính chất giải thoát một cách độc nhất vô nhị. Tại sao? Bởi vì họ diễn tả một tri thức đầy đủ hơn về tình trạng con người nhằm lẫn coi các hình ảnh biểu trưng như là thực tại tuyệt đối, không chỉ trong triết học tôn giáo mà thôi, nhưng còn cả trong dòng kinh nghiệm cuộc sống và lễ lối cư xử từ khoảnh khắc này qua khoảnh khắc khác nữa. Truyền thống Phật giáo được coi là có hiệu lực độc đáo bởi vì nó truyền rao các sứ điệp giải thoát dựa vào một tình trạng ý thức đầy đủ hơn về việc phải làm thế nào để dùng các hình ảnh biểu trưng (vốn mang tính

cách tương đối và do tâm trí nhào nặn nên) mà phá bỏ, thay vì gia cố thêm, thói quen con người tìm cách tuyệt đối hóa rồi bám víu vào những gì không phải là tuyệt đối. Tuy nhiên, điều này chẳng phải đơn thuần là đề thiết lập nên một số dạng loại chủ thuyết tương đối phổ quát nào đó. Phù hợp với đường hướng của Tứ Thánh Đế, nó nhằm đến mục đích giúp loại bỏ những hình thức đối tượng hóa của tư duy con người vốn thường làm cho mờ nhòa đi Cái Tuyệt đối, để rồi Cái Tuyệt đối, cảnh giới vô vi, bản chất rạng ngời và hư rỗng của thực tại có thể thực sự hé lộ ra, được con người nhận biết và tháp nhập vào nơi tâm thân mình.

Dạng chủ hướng bao gồm thần học này của Phật giáo tập trung nhiều hơn, so với các văn kiện Vatican đã trưng trên kia, vào những nét đặc trưng của vấn đề con người phải đối diện (Chân lý Thánh thứ Hai, tương tự với giáo lý về tội). Nói theo cách đơn giản, bởi vấn đề con người phải đối diện chính là tình trạng họ nhầm lẫn coi các hình ảnh biểu trưng như những gì mang tính cách tuyệt đối (và điều này xảy ra trong cuộc sống thường ngày lẫn trong các nền triết học tôn giáo), nên giải pháp cần đến không phải là tìm cách đồng nhất hóa, một cách độc nhất vô nhị, bất kỳ một hình ảnh biểu trưng nào như thế với Cái Tuyệt đối. Giải pháp Đức Phật đưa ra chính là việc phải nỗ lực học hỏi để nhìn thấu vào được cái bản chất trống rỗng và do tư tưởng nhào nặn nên của hết thảy các hình ảnh biểu trưng kia. Điều này đòi phải đặc biệt dùng đến các hình

ảnh biểu trưng thánh thiêng như là phương cách giúp giải thoát giữa các việc thực hành nghiêm ngặt trên con đường tu tập. Con người sẽ thấy ra được hiệu lực của các phương thể giúp giải thoát ấy, nhận ra được các phẩm chất của tình trạng giác ngộ một khi Cái Tuyệt đối (cảnh giới vô vi, bản chất hư không của thực tại) tự lộ hiện ra cho ý thức con người qua những lối ngả vốn trước đó đã bị che khuất đi do thói quen bám víu vào các thực tại tương đối rồi coi chúng như những gì tuyệt đối.

Nhưng phải chăng một đường hướng quan niệm như thế chỉ là một cách thể Phật giáo thực hiện cùng một điều tương tự như các văn kiện Vatican đã nêu lên cho thấy: đồng nhất hóa với chân lý các hình ảnh biểu trưng cho chân lý cách thức sát kỹ hơn so với các hình ảnh biểu trưng thuộc các truyền thống khác? Không đúng. Theo đường hướng quan niệm ấy của Phật giáo, cái sát kê với Thực tại Tuyệt đối đâu phải là các hình ảnh biểu trưng Phật giáo, nhưng là chính tri thức trực tiếp về Cái Tuyệt đối mà các hình ảnh kia biểu trưng và trợ sức trong bước đường tu tập Phật đạo. Chỉ có tri thức trực tiếp về Cái Tuyệt đối mới giúp cho biết cách vận dụng các hình ảnh biểu trưng để loại bỏ khuynh hướng bám víu vào chính các hình ảnh ấy làm như thể chúng là thứ gì đó mang tính cách tuyệt đối. Các truyền thống Phật giáo đã coi các phương pháp mình đề ra là độc nhất có khả năng giúp giải thoát bởi chúng đã được nhiều người trải nghiệm và chứng thực như những phương thể giúp tiến đến chỗ

trực tiếp ý thức về bản chất hư không và vô điều kiện của thực tại, điều mà Đức Phật đã chứng đắc và thông truyền lại. Không nên lẫn lộn giữa các phương thế, các hình ảnh biểu trưng, với thực tại mà chúng diễn tả hoặc quy hướng về, hết như là không nên lẫn lộn giữa ngón tay chỉ về mặt trăng với chính mặt trăng vậy.

Có người sẽ phản bác lại: “Thế thì phải hiểu thế nào về việc Tứ Thánh Đế được xem như một hình ảnh biểu trưng của Phật giáo về thực tại? Các Phật tử đã chẳng liên kết các từ ngữ và các điểm giáo thuyết với nhau bởi vì chúng sát kỹ với thực tại hơn so với các hình ảnh biểu trưng của các tôn giáo khác?” Tuy nhiên, nên nhớ lại câu trích dẫn đã trưng ở trên, lấy từ kinh Avatamsaka: “Trong thế giới này, có đến bốn nghìn triệu triệu danh hiệu để diễn tả Tứ Thánh Đế tùy theo tâm thức [khác nhau] của chúng sinh.” Như đã thấy trong bài viết này, việc khám phá ra ý nghĩa của Tứ Thánh Đế được trợ lực bởi rất nhiều hình ảnh biểu trưng khác nhau: một giải thích giáo lý về Tứ Thánh Đế, tất nhiên, nhưng cũng còn là một vị Thiền sư Trung hoa trở tay vào dòng suối đang chảy, một lời phê bình kinh viện, một bát canh vỡ, một vị sư Tây tạng ném đá vào môn đồ mình giúp anh ta giác ngộ, một nghi thức (mật tông) giúp một người hướng nhìn lên các thực thể thần linh đã giác ngộ theo Phật, và thậm chí (trong cuộc đối thoại giữa Vasetha với Đức Phật) một cách thế noi gương Thượng Đế để có được thái độ tự trao ban lòng yêu thương và từ bi. *Không một lời lẽ, hình ảnh hay cách biểu đạt nào tự chúng*

được xem như gần gũi sát kề hơn với Cái Tuyệt đối. Đúng hơn mà nói, mỗi thứ đó đều mang tính cách đích thực, có hiệu năng giải thoát, bao lâu nó giúp một người thoát ra khỏi tình trạng bám víu vào bản ngã, làm cho người đó hòa hợp được với thực tại vô vi và không thể nắm bắt được của trí tuệ và lòng từ bi, cũng như giúp người đó chuẩn bị để đi vào tình trạng được giải thoát.

Thế thì, chẳng hạn, đứng từ nhãn quan Phật giáo mà nhìn vào các hình ảnh trung gian kitô về Đấng Tuyệt đối thì sao? Các hình ảnh trung gian ấy có bị xem là thiếu hoặc ít hiệu lực cứu độ, so với các hình ảnh biểu trưng của Phật giáo hay không? Một số nhà tư tưởng Phật giáo, như Dhar-masiri chẳng hạn, sẽ quả quyết như thế, nhưng tác giả bài viết này thì không đồng ý. Bất kỳ hình ảnh trung gian nào thực sự có được khả năng giúp giải thoát con người khỏi tình trạng bám víu vào bản ngã, giúp bứng nhổ được các gốc rễ gây đau khổ của nó, giúp đưa con người đi vào cảnh giới vô vi, thì đều mang giá trị cứu độ. Chẳng hạn, Thánh Lễ Công giáo ghi đậm các điểm căn bản trong giáo lý kitô về Thập giá, Phục Sinh, Thân mình Đức Kitô – tình trạng năng động yêu mến của thực thể ba ngôi. Trao phó chính mình để được dâng hiến trọn vẹn trong đức tin cho Thiên Chúa và nhân loại qua Đức Kitô, nơi phụng vụ Thánh Thể: kinh nghiệm kitô chứng thực cho rằng đó là phương thế hữu hiệu nhất để giúp thoát khỏi tình trạng bám víu vào mình, và được sống động tháp nhập mình vào trong cộng đoàn đức ái. Thường tham dự Thánh Lễ ở Boston College,

tác giả bài viết đã nhận ra được – đứng từ quan điểm hành đạo của Phật giáo (đặc biệt, khi được nhìn trong ánh sáng của các hình thức hành đạo theo lối khẳng định và vô ngôn của phái mật tông, như đã được mô tả ở phần viết trước) – đó là điều thật sâu xa không thể nào diễn tả được.

Và lại, các quan điểm Phật giáo kinh viện phê bình chủ thuyết hữu thần vẫn không động chạm gì đến vấn đề về tình trạng có quá nhiều phẩm chất thiêng liêng tương tự nhau trong lẽ lối hành đạo giữa Kitô giáo và Phật giáo. Có thể đối chiếu các phẩm chất thiêng liêng do Thần Khí (x. Gl 5:16) – bác ái, vui tươi, an bình, kiên nhẫn, từ tốn, tử tế, trung tín, hiền lành, tự chủ – với các phẩm chất thiêng liêng diễn tả tình trạng giác ngộ trong các phần viết ở trên về Chân lý Thánh thứ Ba và thứ Tư.

Nhân quan Phật giáo cũng nhận thấy được nhiều yếu tố trong cách hiểu và lối sống đạo của người Kitô có thể được xem – tất nhiên là với thái độ thận trọng – như là phương cách thiện xảo đưa đến tình trạng giải thoát. Muốn làm như thế, cần thiết phải xác định rõ để xem các việc thực hành Kitô đóng vai trò nào trong việc giúp cho biết mở lòng mà đón nhận tình trạng vô vi như được quan niệm ở trong Tứ Thánh Đế, và cũng để xem đâu là những lãnh vực trong tư tưởng Kitô còn gia cố thêm thói quen con người tìm cách tuyệt đối hóa cùng bám víu vào những gì không mang tính cách tuyệt đối, và như thế gây cản trở cho khả năng mở lòng đón nhận kia. Nhưng cách

phân tích như thế phải được áp dụng tùy từng nơi và từng lúc, cho các dạng thức Phật giáo khác nhau như bài viết đã trình bày nêu rõ. Đó từng là trọng tâm trong công cuộc suy tư phê bình của Phật giáo qua dòng lịch sử, và đó cũng là công tác cần tiến hành giữa thời đại này.

Tuấn Anh *trình dịch*

TRONG SỐ NÀY

Lời Nói Đầu

Ơn Cứu Độ trong Giáo Hội

Ơn Cứu Độ với người không-Kitô

Giáo Hội Công giáo với

Những lối bước trong các tôn giáo khác

Phật giáo nhìn về chân lý

Nơi các tôn giáo khác

HTTH Số 47 Năm XX (2010)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền