

HỢP TUYỂN

# THẦN HỌC

TẬP PHỔ BIÊN THẦN HỌC, PHÁT HÀNH KHÔNG ĐỊNH KỲ

Số 48

Năm XXI (2011)

## GIÁO HỘI CÔNG GIÁO VỚI CÁC TÔN GIÁO KHÁC [II]

Quan Điểm Do Thái  
Về các tôn giáo khác

Hồi Giáo hiểu về Allah  
Và nhìn về  
các tôn giáo khác

Ấn Độ Giáo nhìn về  
Các tôn giáo khác



NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

## ẤN ĐỘ GIÁO NHÌN VỀ CÁC TÔN GIÁO KHÁC: MỘT SỐ TÁC ĐỘNG ĐỐI VỚI THẦN HỌC KITÔ

Francis X. Clooney, S.J.<sup>1</sup>

Xét trên một số phương diện quan trọng, phải nhận là khá thích hợp việc tiến hành cuộc so sánh đối chiếu các lập trường hay quan niệm giữa một bên là Công giáo với bên kia là Ấn giáo, về vấn đề đa dạng tôn giáo cũng như – trong một phạm vi lớn rộng hơn

<sup>1</sup> Bài viết nguyên văn Anh ngữ, tựa đề “Hindu Views of Religious Others: Implications for Christian Theology,” đăng trong tạp chí *Theological Studies* 64 (2003)306-333. Cha Francis X. Clooney, S.J., tác giả bài viết, có bằng Tiến sĩ về Ngôn ngữ và các nền Văn minh Nam Á (South Asian Language and Civilizations) tại đại học Chicago, là giáo sư bộ môn thần học đối chiếu ở Boston College, và hiện cũng là giám đốc Trung tâm Nghiên cứu Vaishnava giáo và Ấn giáo ở Oxford (Anh quốc), có một số tác phẩm xuất bản gần đây: *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (Oxford University, 2001) và “Restoring ‘Hindu Theology’ as a Category in Indian Intellectual Discourse,” trong *The Blackwell Companion to Hinduism*, Gavin Flood biên soạn (Blackwell, 2003) 447-77. Ngài đang chuẩn bị cho ra mắt một tác phẩm mới, tạm có tựa đề: *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Blessed Virgin Mary* (Oxford University).

– về các vấn đề khác nữa.<sup>2</sup> Tuy khác biệt nhau, nhưng các tín hữu Công giáo và Ấn giáo cũng cho thấy có khá nhiều quan điểm tương tự nhau liên quan đến các chân lý tôn giáo và thần học quan trọng, như: thế giới này là có thật và khả tri; các thực tại hữu hình phải được hiểu trong bối cảnh các thực tại linh thiêng lớn rộng hơn; có một đích điểm tối hậu, mà một khi đạt đến được, sẽ mang lại cho con người một cuộc giải phóng tạo ra tình trạng biến đổi tận căn. Nhiều tín đồ Ấn giáo hữu thần có chung với tín hữu Kitô những quan niệm thậm chí còn mang tính chất đặc trưng cụ thể hơn về Thiên Chúa, chẳng hạn: có một ngôi vị thần linh toàn năng và toàn tri, đáng giàu lòng từ ái xót thương và công bằng chính trực; Thiên Chúa, chứ không phải con người, là Đấng khởi xướng cho cuộc gặp gỡ thần-nhân; Thiên Chúa quyết định dẫn trọn chính mình vào thế giới đến mức độ nói cả tiếng nói con người cũng như mặc lấy (các) hình hài nhân loại; Ngài là Đấng giải phóng con người.

Tuy nhiên, còn nhiều vấn đề rắc rối chưa được giải quyết ổn thỏa liên quan đến đường hướng suy nghĩ tìm cách làm sáng tỏ các quan niệm Công giáo về các tôn giáo khác qua việc tập trung nhìn vào “các quan điểm của Ấn

<sup>2</sup> Liên quan đến một số tài liệu và bài viết tổng lược cơ bản các dạng quan niệm Ấn giáo về các tôn giáo khác, xin xem các tác giả Coward, Griffiths, Halbfass, và Henderson, với các tác phẩm đã được tác giả bài viết này trưng nhắc ở phần viết giới thiệu (tr. 217-118) cho số phát hành lần này của tạp chí *Theological Studies*. Xin cũng xem Francis X. Clooney, *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (New York: Oxford University, 2001).

giáo về các tôn giáo”; như thế đơn giản là vì khó lòng mà xác định rõ được bản chất của danh xưng “*Hinduism*” (Ấn giáo), thường được dùng đến trong các cuộc so sánh đối chiếu. Nêu lên những nét đặc trưng chính yếu trong giáo huấn Công giáo nhưng, cùng lúc, bài viết mở đầu khá công phu trau chuốt của James Frederick<sup>3</sup> cũng chỉ cho thấy một số vấn đề còn gây nhiều khó khăn cho những ai muốn cắt công minh định các lập trường mang tính chung quyết của Công giáo hiện đại. Đề cập đến Ấn giáo, thì các vấn đề còn trở nên phức tạp hơn nữa, bởi vì đây là tôn giáo có những trung tâm quyền bính phân tán rời rạc và các nhóm tín hữu trung thành khác nhau. Có thể suy thấy rằng “Ấn giáo” là một thứ danh xưng vốn tỏ ra xa lạ với các truyền thống Ấn Độ, và lúc đầu nó chỉ là cái tên được dùng khi muốn nói đến vùng đất Ấn Độ cùng với các dạng tín ngưỡng và phong tục của người dân ở đó; rồi danh xưng ấy cứ tiếp tục được duy trì mà dùng mãi về sau, một phần là do những giả định mơ hồ cho rằng mỗi nền văn hóa đều phải có riêng cho mình một tôn giáo nào đó.<sup>4</sup> Không nhất thiết phải hoàn toàn đồng ý với những người cho rằng Ấn giáo chỉ là một nhãn hiệu không cụ thể chỉ rõ một điều gì nên không cần phải dùng đến, nhưng ngay từ đầu cần phải nhớ rằng có nhiều truyền thống khác

<sup>3</sup> Là tác giả bài viết “The Catholic Church and the Other Religious Paths: Rejecting Nothing That Is True and Holy,” đăng trong *Theological Studies* 64 (2003) 225-254, và đã được dịch sang tiếng Việt, có tựa đề “Giáo hội Công giáo với những lối bước trong các tôn giáo khác,” trong *Hợp tuyển Thần học* 47 (2010). (Chú thích của người dịch).

<sup>4</sup> Xin xem, chẳng hạn, Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and “the Mystic East”* (New York: Routledge, 1999).

nhau tập hợp dưới danh xưng Ấn giáo, và nếu nghiên cứu cho đầy đủ sâu rộng hơn thì hẳn phải thấy rằng đối tác thật sự được đem ra so sánh với Ấn giáo không phải là Giáo hội Công giáo xét riêng một mình, mà đúng hơn là toàn bộ hàng ngũ các cộng đồng Kitô, Công giáo, Chính thống, Tin lành – và có lẽ cả Do Thái giáo, Kitô giáo, và Hồi giáo nữa. Tuy nhiên, những điểm nhạy cảm như thế cũng có thể bị phóng đại, nhưng dù sao cũng không được để chúng phá đổ hoàn toàn đi ý tưởng về những nỗ lực đối sánh giữa các truyền thống cụ thể nào đó, như có thể nói rõ là giữa Ấn giáo và Kitô giáo, mà nội dung các phần tiếp theo dưới đây của bài viết sẽ bàn đến.<sup>5</sup>

Trong các phần giữa, bài viết minh trình một vài phương cách được giới thiệu tiêu biểu các tín đồ Ấn giáo dùng đến khi suy tư về một số tôn giáo khác ở Ấn Độ, có liên hệ với Tây phương. Bài viết sẽ đặc biệt lưu ý đến các quan điểm và lập trường nào có tính cách rành mạch và nặng ký hơn xét về mặt thần học. Trước tiên, bài viết sẽ giới trình các cách nhìn theo lối cổ truyền của Ấn giáo về “người khác” như thấy minh họa rõ nét nơi dạng quan niệm thần học bà la môn (*brahmanical theology*), được coi là chính thống của nhà thần học Kumarila Bhatta ở

<sup>5</sup> Về một lập trường ủng hộ việc dùng danh từ “Hinduism” (Ấn giáo) và “Hindu theology” (thần học Ấn giáo), xin xem thiên tiểu luận cũng của tác giả bài viết, tựa đề “Restoring ‘Hindu Theology’ as a Category in Indian Intellectual Discourse,” trong *Blackwell Companion to Hinduism*, Gavin Flood biên soạn (Malden, Mass.: Blackwell, 2003) 447-77. Đến gần phần cuối bài viết này, tác giả sẽ trình bày vấn đề về các dạng cơ cấu thẩm quyền tỏ ra khác biệt nhau giữa Ấn giáo và Công giáo.

thế kỷ thứ tám. Kế đến, bài viết sẽ phác họa dạng quan niệm thần học phái *Srivaishnava* hữu thần (độc thần) của nhà thần học Ramanuja, ở thế kỷ mười bảy, cùng với các đồ đệ về sau của ông. (Mặc dù các dạng quan niệm khác có lẽ được biết đến nhiều hơn – chẳng hạn, đường hướng quan niệm bất nhị (*nondualist*) của nhà thần học Sakara ở thế kỷ thứ tám – nhưng theo ý kiến riêng của tác giả bài viết, dùng cho cuộc so sánh đối chiếu với tư tưởng Công giáo, thì Kumarila và Ramanuja là những quan điểm tỏ ra thích hợp hơn). Tiếp nữa, bài viết sẽ hướng sang bối cảnh thực dân, thời kỳ các nhà tư tưởng Ấn giáo gặp thách đố – thậm chí có lẽ còn bị cưỡng ép – phải lên tiếng nói rõ các quan điểm của mình về Kitô giáo và, trong chừng mực nào đó, về Hồi giáo. Nhân vật thứ ba bài viết sẽ bàn tới là Mohandas K. Gandhi, một tín hữu Ấn giáo tiếng tăm nhất thời hiện đại, chủ trương việc hợp liên tôn (*interreligious collaboration*) mang tính cách thực tiễn. Nhân vật thứ tư là Swami Vivekananda, nhà lãnh đạo Ấn giáo có tầm ảnh hưởng sâu rộng hồi cuối thế kỷ 19, người có chủ trương đón nhận hết thảy mọi tôn giáo trong nỗ lực đưa nội tại tinh (*interiority*) đạt đến mức độ trọn vẹn, coi đó là tuyệt đỉnh thành tựu mà phái Vedanta cần nhắm tới. Cuối cùng, bài viết sẽ xem xét cách nhận định đánh giá về đặc thù tính Kitô (*Christian particularity*) của Ram Swarup, nhà báo và học giả vừa qua đời cách đây không lâu.

Nếu dùng đến các thuật ngữ thần học phổ biến ở Tây phương ngày nay, thì có thể mô tả năm dạng quan niệm trên đây theo những kiểu tương ứng với các đường hướng: (1)

chấp nhất (*Kumarila*); (2) bao gồm (*Ramanuja*); (3) hợp tác liên tôn một cách thực tiễn nhằm kiếm tìm chân lý và tinh thần bất bạo động (*Gandhi*); (4) chủ hướng bao gồm theo trật bậc (*hierarchical inclusivism*: Vivekananda), và (5) chủ hướng bao gồm theo cung cách lý luận phản đối (*oppositional inclusivism*: Swarup). Trong phần sau cùng, tác giả sẽ khái quát nêu ra cho thấy rằng các nội dung trình bày trong bài viết này có thể coi là điểm gợi ý để tín hữu công giáo có dịp suy nghĩ khác hơn đối với các giáo huấn chính thức của Giáo hội mình về Kitô giáo và về các tôn giáo thế giới.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Còn có hai điều nữa cần lưu ý ở đây. Thứ nhất, không giống một số tác giả khác, tác giả bài này viết về một truyền thống mà mình không phải là thành viên. Tuy đã dành hơn nửa đời người để nghiên cứu Ấn giáo, và tuy tôn giáo này đã có một tác động sâu xa đến lối suy nghĩ trong tư cách là Kitô hữu và người nghiên cứu của mình, nhưng tác giả lại không phải là tín hữu Ấn giáo. "Không phải là tín hữu Ấn giáo," tức có ý muốn nói rằng như thế cũng bởi vì tác giả "là tín hữu Kitô," chứ không phải muốn cho thấy một hàm ý đánh giá tiêu cực về Ấn giáo. Tuy nhiên, cũng chưa thấy ai đặt vấn đề gì về tư cách tác giả phát biểu như một người ở bên trong Ấn giáo. Tác giả cũng thoải mái thừa nhận rằng người ở bên trong một truyền thống sẽ có thể đưa ra những kiến giải sâu xa nói lên được nét đặc biệt của truyền thống mình, trong một cuộc thảo luận nào đó bàn về những gì truyền thống ấy chủ trương, nhưng tác giả lại cũng quả quyết cho rằng bất kỳ truyền thống nào, kể cả Công giáo lẫn Ấn giáo, cũng có thể thu nhận được những kiến giải phân tích hữu ích từ phía bên ngoài cũng không kém gì từ phía bên trong. Thứ hai, độc giả có thể nhận thấy là những gì được trình bày ở đây liên quan đến Công giáo không có gì mang chút sắc thái nổi bật đáng lưu ý – cả khi tác giả có nhắc đến nhiều thể dạng của nó, và cả khi đưa ra một số bàn luận về người phát ngôn cho giới tín hữu Công giáo. Có vẻ như điều này là cần thiết trong bối cảnh có tính cách hạn hẹp này. Bài viết này phải được đọc dựa trên nền tảng bài viết của tác giả Fredericks (*đã nêu ở chú thích số 3 – ghi chú của người dịch*). Độc giả được khuyến khích bổ sung thêm các quan điểm mang sắc thái nổi bật hơn của riêng mình.

## NĂM DẠNG CÁCH ÁN GIÁO QUAN NIỆM VỀ TÔN GIÁO KHÁC

### \* Chính hành và Chính thống trong đạo Bà la môn

Sẽ không tránh khỏi khó khăn nếu phải bàn đến các dạng quan niệm Ấn giáo, cổ xưa hoặc thậm chí là hiện đại, về các tôn giáo khác – hoặc trên thực tế, về bất kỳ chủ đề nào liên quan đến Ấn giáo xét như một truyền thống tri thức – mà không đặc biệt lưu ý tới Bà la môn giáo (*Brahminism*), đến dòng tư tưởng chính thống cổ truyền, lẽ lối thực hành đạo pháp, cùng học thuyết xã hội hình thành và phát triển ở thiên kỷ thứ nhất sau công nguyên, cũng như được không ngừng gia công trau chuốt và bảo vệ cho đứng vững suốt trong các thế kỷ về sau. Bà la môn không phải là tôn giáo nguyên thủy của Ấn Độ nhưng, đúng hơn, là một hệ thống tín ngưỡng và thần học gồm thấu cùng tái cấu các lẽ lối thực hành nghi lễ và phụng tự đa thần của các truyền thống xưa hơn trước đó. Tuy nhiên, đạo giáo này đã thành công trong việc biểu trình và tỏ rõ cho thấy các quan niệm về vũ trụ, tôn giáo, cũng như về đời sống con người; và các quan niệm ấy tiếp tục tồn tại (được tán phục hay bị ghét bỏ) cả đến ngày nay. Nền móng căn bản của Bà la môn giáo là một số giá trị được coi như có tính cách thường tồn: phạm sự phải đều đặn cử hành các nghi lễ Vệ đà; thái độ tuyệt đối kính tôn dành cho các bản văn Vệ đà chính thức chuẩn nhận – cũng như được dùng đến trong – các lễ nghi ấy.



Trong đạo giáo này, cũng mang tính cách có giá trị căn bản hoạt động dần thân cho một tiến trình “phạn hóa” (*sanskritization*), tức là bước đường qua đó các thực thể bình thường – hành động, sự vật, thần thánh, con người, ngôn ngữ – được làm cho trở nên hoàn hảo và thích hợp để dùng đến theo cách có hiệu quả và uy lực trong các hình thức lễ nghi. Được quan niệm dựa theo một dạng mô hình lễ nghi phụng tự (*a sacral model*), thế giới Bà la môn cũng được phân chia thành một cõi giới nội tại cao trỗi, thánh thiêng, và một cõi giới ngoại tại, thấp kém, của những sự vật và sinh hoạt bình thường. Đa phần mang tính cách trung tính và không xem ra quan trọng về mặt tôn giáo, nhưng một khi đã được phạn hóa, các thực thể tự nhiên lại mặc lấy được ý nghĩa tôn giáo. Bà la môn giáo dung nhận chủ trương lễ điển đa thần (*ritual polytheism*), cho phép cúng thờ nhiều vị thần khác nhau (lửa, gió, trời, các chức năng vũ trụ) là những vị giữ các vai trò nhất định trong các lãnh vực cụ thể có tầm quan trọng. Các vị thần này đáp ứng mọi hoạt động lễ nghi cúng tế – họ được kêu cầu, được cúng dâng lễ vật – và tiếp tục giữ các vai trò như thế cả khi tín đồ có thể hồ nghi không biết liệu họ có thực sự hiện hữu hay không. Tuy nhiên cũng đúng khi nói rằng Bà la môn giáo lại tỏ ra khá uyển chuyển bởi cho phép phạn hóa một vài vị thần chính yếu – như Visnu và Siva – để các vị này nắm giữ được một vị thế ưu trỗi mang tính cách hết sức quan trọng và phổ quát, gồm thấu nơi mình tất thảy mọi điều, mọi sự. Trong dòng thuyết pháp liên diễn về mình, Bà la môn giáo đã tìm cách chuyển biến và

chỉnh hóa lại những gì tỏ ra không phù hợp với khuôn dạng ngôn ngữ tôn giáo của truyền thống mình.

Lấy kinh Vệ đà làm trọng, xem đó là bộ chân kinh bất khả phi bác, nhưng các nhà lý luận bà la môn đã không tuyên bố nói rằng chân lý chứa đựng trong nó là thứ dễ dàng tiếp cận và lĩnh hội cũng như thích hợp cho tất cả mọi người. Các tiêu đích họ đặt ra mang tính cách thu hẹp, hạn chế; họ không có lý do gì để mong rằng ai ai cũng có thể hiểu được kinh Vệ đà và biết cách thực hành các nghi lễ sao cho phù hợp với những gì ghi chép trong kinh. Một số hạng người hoàn toàn bị tước mất cơ hội tiếp cận bộ kinh, và chỉ một số ít khác được thực sự cho phép nghe kinh cùng thực hành các lễ nghi bắt buộc. Hạng thánh giả đủ sức nhận hiểu và thực hành chân lý trong kinh là những người thuộc lớp tầng tinh hoa, ưu tú; lớp thánh giả thiếu sẵn sàng – không phù hợp, không thích thú quan tâm, hay quê mùa dốt nát – thì chẳng đủ sức có hành động ứng đáp cho thích hợp và tích cực, và sẽ luôn ở trong tình trạng thiếu sẵn sàng như thế suốt cả kiếp đời này của họ. Đa phần, chẳng ai thấy cần phải đã động đến hay nói gì về những người như thế, miễn sao lớp người này không can thiệp gì vào hay dính dáng chi đến cuộc sống của những người đang ở trong tình trạng sẵn sàng, đã được đào luyện phù hợp theo mặc khải và có đủ sức để thể hiện mặc khải đó ra trong cuộc sống mình. Năng lực các cá nhân là điều được truyền thống này coi trọng bậc nhất trong đời sống thực hành đạo pháp, vượt trên tất cả các điểm giáo lý hay toàn bộ những

nét đặc trưng dẹt nên bản sắc cộng đồng. Thậm chí nếu xét cả trong phạm vi cộng đồng chính thống, thì cũng thấy là không phải cả thầy mọi người trong đó đều thực sự thông đạt nắm vững trọn vẹn hết mọi sinh hoạt tôn giáo đóng vai trò quan trọng đối với đời sống cộng đồng mình. Các suy xét đánh giá về năng lực phải được đưa ra cho từng trường hợp cá nhân cụ thể, cho dầu chúng cũng đã được khái quát hóa để giúp tiên lượng giá trị của toàn thể các nhóm xã hội. Trong bối cảnh lễ nghi tế tự – nhưng rồi do đó cũng liên quan đến tiến trình học biết các bản văn kinh sách (bằng ngâm tụng thuộc lòng) và bước đường thủ đắc tri thức (bằng thực hành thiền định) – là cần thiết việc phải suy xét để đánh giá xem người nào thì có đủ sức thực hiện hành vi thờ phượng hay hành động thực hành nào. Những điều các người ở tầng lớp kém thua bên dưới nói và làm thì chẳng đáng kể chi mấy so với quan điểm và việc thực hành của những người ở tầng lớp trên. Chính thức hơn mà nói, lối quan niệm phân biệt đẳng cấp (các quy định sắp đặt nghề nghiệp, hôn nhân, cùng các chức năng xã hội và tôn giáo cơ bản khác) là điều tất yếu phải có trong hệ thống thứ bậc thực tại đã được phạn hóa. Trong thế giới có trật tự thứ bậc nhưng giải hóa trung tâm (*decentered*) ấy, các thứ tiêu chuẩn được thiết lập đề ra không dựa theo các tuyên tín giáo lý – tuy cũng có như thế – cho bằng dựa vào các giá trị của lời nói và hành động đã được phạn hóa, tức những gì có tính cách đúng đắn các người chính trực ngay lành thực hiện hay nói ra.

Có thể hiểu là Bà la môn giáo bắt tay khởi sự công cuộc suy xét đánh giá về các tôn giáo khác vào lúc họ phải đối diện với tình trạng đa dạng tôn giáo chính ngay giữa lòng ngôi nhà chính thống của mình. Nói cho đúng lý tưởng, thì lễ lối thực hành cùng các bản văn kinh sách của Bà la môn giáo phải mang tính cách đồng nhất và bất biến ở bất kỳ nơi đâu; nhưng trong thực tế, lại thấy xuất hiện nhiều truyền thống địa phương mang những sắc thái riêng biệt vốn chẳng hề được nhắc đến trong bất kỳ bản văn Vệ đà nào đương có. Thế là các nhà thần học Bà la môn cất công cho ra đời một phạm trù gọi là “cái được nhớ” (*smṛti, ký ức lục*) – phân biệt với “cái được nghe” hoặc được trực tiếp mặc khải cho (*sruti, khai thị lục*) – nhằm ứng đáp đối với tình trạng thực tế là có nhiều loại sinh hoạt liên quan đến các dạng luân lý đạo đức và lễ nghi tế tự tuy không được chính thức ghi chép ra trong kinh Vệ đà, nhưng lại được thực hành và cổ súy bởi những con người chân chính vốn nhìn nhận tôn kính kinh Vệ đà theo một cung cách khác. Tuy thiếu hẳn uy thế của kinh Vệ đà, nhưng các lễ lối thực hành ấy không thể nào đơn giản mà bị gạt bỏ đi hay loại trừ ra, bởi vì những người thực hành chúng lại chính là “con dân Vệ đà.” Chúng giữ vai trò như các thứ tiền lệ và phong tục đáng được coi trọng, đáng được lấy làm căn cứ để khẳng nhận hệ thống quan niệm về trật tự thích hợp theo thứ bậc của mọi sự, mặc dù cùng lúc hệ thống ấy cũng được nói rộng ra nhằm dung nhận và chứa đựng các truyền thống cùng những lễ lối thực hành mới lạ khác nữa.

### \* Kumarila Bhata

Tiêu chuẩn cho chủ trương dung nhận bao gồm ấy được trình bày ở phần I.3, trong bộ kinh *Mīmamsa Sūtras* (tk. 2 t.c.n) của nhà hiền triết Jaimini, và về sau được giải thích cách chi tiết rõ ràng hơn bởi nhà chú giải Sabara (tk. 2 c.n) và đặc biệt là bởi Kumarila Bhata trong hai tác phẩm chú giải của ông, hồi thế kỷ thứ tám, về Jaimini và Sabara – cuốn *Slokavartika* và cuốn *Tantravartika*, cách riêng (theo tiêu đích bài viết này nhắm đến) là cuốn sau.<sup>7</sup> Dù Kumarila cương quyết định nghĩa thực tại trong khuôn khổ những gì được mặc khải, thì các định nghĩa của ông vẫn thấy mang tính cách rộng mở. Mỗi liên hệ có thể có hoặc được giả định là có với kinh Vệ đà, cung cách hành xử tốt lành thiện hảo, và tính cách không lộ rõ mâu thuẫn trái ngược với kinh Vệ đà: đó là các yếu tố có thể coi là đủ để được đánh giá là tích cực các lẽ lỗi thực hành cho đến nay vẫn còn tỏ ra lạ lẫm và thiếu cơ sở chứng thực rõ ràng. Theo Kumarila, bởi kinh Vệ đà luôn chiếm vị thế tối cao, nên truyền thống nào rõ thực là đang đi ngược lại với kinh Vệ đà, thì truyền thống ấy phải bị coi nhẹ. Nhưng cũng nên giả định rằng tình trạng đối nghịch như thế sẽ không xảy ra nếu những người tốt lành đang dần thân vào các lẽ lỗi thực hành ấy, bởi vì phong tục của những người tốt lành này có thể được coi là có nguồn gốc xuất phát nơi

<sup>7</sup> Ở đây, bài viết dựa phần lớn vào cuốn *Tantravartika* 1.3.4 để đưa ra những mô tả khái quát về các quan niệm của Kumarila. Xem bản văn này trong *Tantravartika: A Commentary on Sabara's Bhasya on the Purva-mīmamsa Sūtras of Jaimini by Kumarila Bhatta*, Ganganatha Jha dịch, 2 tập (Sri Satguru Publications, 1983).

các bản văn Vệ đà hoặc hiện còn hoặc hiện không tiếp cận được: phải coi nhẹ mà loại bỏ chỉ các lẽ lỗi thực hành nào tỏ rõ cho thấy là chúng phát sinh từ những động cơ đê hèn hoặc ác tâm đen tối. Chủ trương ủng hộ bệnh vực các mối liên hệ nội kết tích cực kia, Kumarila nỗ lực biện luận cho tính cách khả thể của tiến trình hợp thức hóa theo cách gián tiếp và mặc nhiên các mối liên hệ như thế. Nếu từ ngữ nào trái với ý nghĩa Vệ đà và không mang ý nghĩa Vệ đà, thì phải lấy các ý nghĩa Vệ đà làm ưu tiên: các từ ngữ và phong tục có nguồn gốc xa lạ bên ngoài phải được giải thích sao đó để cũng mang lấy các ý nghĩa tương tự như các từ ngữ và phong tục Vệ đà và không nhất định phải bị loại bỏ ra chỉ vì chúng không được tìm thấy trong kinh Vệ đà – trừ phi chúng hiển nhiên mâu thuẫn với truyền thống. Các truyền thống phụ có giá trị thực tiễn – như các bản văn lễ nghi thứ cấp, phong tục bình dân, và các tác phẩm khảo luận ngữ pháp – cũng đều phải được coi trọng và nhìn nhận như là có uy thế, miễn sao chúng tỏ ra tương hợp với kinh Vệ đà và mang giá trị hữu ích.

Có thể hiểu ra cách rõ ràng nhất những giới hạn nơi tính cách uyển chuyển trong lối quan niệm bà la môn của Kumarila nếu để ý đến biên độ nó không thể dẫn rộng ra thêm nữa. Trong *Tantravartika* (phần I.3), Kumarila bác bỏ chỗ đứng chính thống của những tác phẩm và phong tục được xem như sai lầm và nguy hại, bao gồm cả các hệ thống triết lý và thực hành của đạo phái Samkhya và Yoga, cùng các tín phái đa thần (*devotional theistic*) như Vaisana Pancaratra và Saiva Pasupata. Các giáo phái này

phải bị loại trừ bởi vì những dạng quan niệm của chúng tỏ ra sai lạc cách này hay cách khác, và bởi những gì chúng đề xuất ra đều mang tính chất đối trá hòng che đậy thứ tham vọng cá nhân núp ẩn bên dưới lớp vỏ chính hành (*veneer of orthodoxy*). Làm ra vẻ như đang phụng sự chính nghĩa, nhưng thực ra chúng chỉ theo đuổi những gì tầm thường dễ dãi, ra sức tìm cách làm giàu cho bản thân mình. Một số hình thức thực hành tôn giáo tỏ ra cũng chẳng khác gì những thứ yêu thuật tà ma, ngay cả khi chúng tìm cách khoác vào mình mảnh áo chính hành Vệ đà hòng tạo cho được một chút thanh danh. Cũng thế, khó lòng mà hiểu nổi và chấp nhận cho được những thứ phong tục thực hành hết sức chướng mắt của các người Bà la môn giáo; đơn cử như việc họ có thể thoải mái ăn uống chung bàn với bất kỳ loại người nào mà không cần phân biệt vai vế, thứ hạng.

Các tín hữu Phật giáo là những người chịu chỉ trích dữ dội nhất, bởi cung cách quan niệm và lẽ lối hành đạo của họ bị tố cáo và lên án là minh nhiên đối nghịch với kinh Vệ đà. Hẳn thế, các Phật hữu ít nhất cũng bị xem là vi phạm các thói tục và quy ước xã hội mà các người Bà la môn ra sức coi trọng đề cao. Kumarila trình bày nêu rõ ra bốn vấn đề ông thấy cần phải phê bình (ở phần I.4).<sup>8</sup> Thứ nhất, tuy có nêu ra kể đến nhiều đức hạnh nghe khá hấp dẫn, nhưng các giáo huấn của Đức Phật về một số vấn đề thực tiễn như việc tiến dâng lễ vật, đồ vật cúng tế, các

<sup>8</sup> Xem *Tantravartika* 1.3.4 (167-68).

giới hạn quy định đẳng cấp, các hành vi phụng tự, v.v., lại thực sự tỏ ra trái ngược với kinh Vệ đà. Thứ hai, với việc trở thành thầy dạy – trong lúc lại xuất thân từ hàng vương giả (*ksatriya*) và không phải là tín hữu Bà la môn – Đức Phật đã vi phạm các luật lệ quy định về đẳng cấp; ông tỏ ra thiếu tôn trọng các người Bà la môn và các giá trị của họ, thậm chí còn chiếm lấy cho mình các thứ vinh dự mà chỉ riêng các người Bà la môn mới xứng đáng hưởng được; chẳng cần phân biệt người này kẻ kia, mà bạ ai ông cũng có thể lên tiếng giảng dạy được. Không thể nào coi là nghiêm túc các quan điểm của ai đó tỏ ra quá bất cần mà phạm vào các quy định xã hội như thế. Thứ ba, lên tiếng ca ngợi Đức Phật về việc ông sẵn sàng giảng dạy cho hết mọi hạng người không phân biệt trừ bỏ một ai, tức là các tín hữu Phật giáo đang dùng chính lời khen phát ra từ môi miệng mình ấy mà kết án Đức Phật, bởi nói cho cùng thì hành động rao giảng các chân lý cao siêu hơn cho hạng người thất học kém cỏi là một việc làm tỏ ra không thích hợp và chẳng mang được nghĩa lý gì. Thứ tư, các giáo huấn Phật giáo là rất đáng nghi ngờ, bởi chúng không có nền tảng nơi bất kỳ truyền thống Vệ đà nào, và có thể coi là có nguồn gốc phát xuất từ những thứ động cơ nào đó khác mang tính cách hạ tiện, thấp hèn. Tạm gác một bên các vấn đề liên quan đến giáo thuyết của Đức Phật, Kumarila còn đưa ra một lý lẽ bài bác nữa tỏ ra rất đáng lưu ý: viện dựa vào các thứ kinh nghiệm thông thường và đưa ra các cách lập luận đơn giản, tức là Đức Phật đang chứng tỏ rằng mình rất đối yếu kém, bởi chung



dạng chiến lược này biểu thị cho thấy một điều là các quan điểm của Đức Phật thiếu hẳn đi cái uy thế trở vượt lên trên những quan niệm thông thường mà ai ai cũng biết. Kết luận rất rõ ràng: không cần phải tôn trọng các tín đồ Phật giáo, và phải tỏ thái độ coi nhẹ mà phê phán các niềm tin tôn giáo cùng lẽ lối hành đạo của họ. Khác hẳn với Kumarila, như bài viết sẽ trình bày cho thấy, Swami Vivekananda và Ram Swarup – những người sống ở gần thời hiện đại này hơn – lại có chủ trương viện dựa vào các kinh nghiệm, coi đó như là bước sơ khởi trong tiến trình nhận định đánh giá các truyền thống tôn giáo khác.

Như thế, Kumarila đặt ra các tiêu chuẩn chặt chẽ cho đường hướng chính hành bà la môn của mình, và về nguyên tắc thì đường hướng ấy mang tính chất chấp nhất hay độc quyền, dù về mặt thực tiễn có tỏ ra mềm dẻo uyển chuyển hơn. Nói theo Kumarila, mình có thể làm ngơ mà bỏ qua hầu hết những gì là khuyết điểm thiếu sót của người ta, bởi vì đa phần thiên hạ là những con người không đủ quan trọng xét về mặt tôn giáo, không đáng để mình phải lưu tâm đến mà đặt thành vấn đề; trong thực tế, các tôn giáo nào đang có hành động đua tranh với mình, thì mình có thể xử lý bằng cách nhắm mắt mà làm ngơ chúng đi. Khi nào thấy cần thiết, mình có thể dễ dàng lên tiếng chỉ ra những mâu thuẫn vốn có trong đường lối lý luận và quan niệm luân lý của họ. Truyền thống nào gây đe dọa cho lẽ lối chính hành bà la môn là truyền thống nguy hiểm đáng sợ nhất; các truyền thống dạng này bị loại trừ ra vì nhiều lý do khác nhau, nhưng trong hành

động lên án loại trừ ấy, yếu tố giữ vai trò cốt lõi là cách đánh giá phê phán về tình trạng khiếm khuyết luân lý của chúng.<sup>9</sup> Không có bất kỳ quan điểm công giáo nào Fredericks trình bày lại tỏ ra tương xứng phù hợp với các lập trường quan niệm của Kumarila; và như thế, để tìm ra được phía đối tác thích hợp có cùng đường lối quan niệm tương xứng – hầu khởi sự tiến hành một cuộc so sánh đối chiếu xem ra hợp lý và chấp nhận được – với Kumarila, có lẽ cần phải quay sang các nhà thần học công giáo khác (chẳng hạn như Hans Urs von Balthasar) hoặc, thích hợp hơn, Karl Barth.

### • Chủ hướng bao gồm theo quan niệm hữu thần trong truyền thống Srivaisnava

Để trưng ra thí dụ thứ hai nhằm minh họa tư tưởng bà la môn, bài viết hướng sang truyền thống hữu thần Srivaisnava thuộc miền Nam Ấn, một truyền thống chính thống trung thành phụng sự thần Narayana (Visnu, Krishna) – với nữ thần Sri luôn sát cánh đồng hành bên cạnh – là vị Chúa tể tối cao. Truyền thống này cũng dung nhận các quan niệm bà la môn về nghi lễ, thế giới, và truyền thống, mặc dù cùng lúc cũng tìm cách bổ túc và cải chỉnh lại các quan niệm ấy cho phù hợp với các giá trị mới mẻ và cao trổi hơn của lẽ lối nhận thức về – cũng như của các hình thức sùng kính dành cho – Thượng Đế. Tuy có những đường hướng hành động tỏ ra mới mẻ và uyển chuyển nhờ việc xác tín rằng ân sủng thần linh thì mang tầm phổ

<sup>9</sup> Cũng xem Francis X. Clooney, *Hindu God, Christian God*, ch. 5.

quát và có tính quyết định, nhưng truyền thống này lại tìm cách giữ vững các quan niệm nghiêm ngặt về địa vị tối thượng của Narayana: Narayana là vị Chúa tể độc nhất của vũ trụ; ngài có nữ Thần Sri hằng sát cánh đồng hành bên cạnh; ngài cứu độ thế giới bằng cách ưu ái đi vào trần gian, mặc lấy các hình hài khác nhau: Krishna và Rama; chỉ có ân sủng ngài ban mới giải phóng được con người cho khỏi kiếp luân hồi sinh tử; ngài được biết đến một cách đúng đắn và đầy đủ là nhờ vào các pho thánh điển cùng các truyền thống của phái Srivaisnava; những dạng niềm tin cùng các hình thức phụng tự khác sẽ tỏ ra khiếm khuyết bất toàn nếu đặt dưới ánh sáng của kinh sách, cung cách lý luận, cùng những gì mang tính cách hữu hiệu giúp đón nhận ơn cứu độ của phái Srivaisnava; các thần linh khác thì giữ địa vị thấp kém và là các hữu thể phụ tùy không đủ sức để tự mình ban phát ơn giải thoát, cứu độ.

Để hiểu được đường lối truyền thống này dung nhận và xếp hạng các tôn giáo khác theo trật tự thứ bậc ra sao, nhất thiết cần nhìn lại một giáo huấn mang tính cách chủ đạo của thần Krishna trong bộ kinh có tầm ảnh hưởng lớn rộng *Bhagavad Gita* (khoảng thế kỷ II s.c.n.), bản văn được các tín hữu Vaisnava thuộc mọi truyền thống địa phương tôn kính coi trọng, và trong đó có ghi chép nêu rõ một nguyên tắc căn bản chỉ đạo đường hướng ứng đáp trước thực trạng đa nguyên tôn giáo:

Ai đến gần ta theo cách nào, ta cũng chia sẻ với họ bằng chính cách ấy; người người đi theo con đường của ta, hỡi Arjuna, ở khắp mọi nơi... Thậm

chỉ những ai ưu ái dâng mình cho các thần khác và cúng hiến lễ vật cho họ, với lòng tin tưởng tràn đầy, thì những người đó cũng thực sự đang thờ phượng ta, dù lễ nghi có thể khác với quy chuẩn. Bởi chính ta là chúa tể và là người đón nhận hết thảy mọi tế vật; có điều họ không biết bản chất thực sự của ta, nên họ mới ngã lúi [vào vòng luân hồi sinh tử]. Kẻ thờ kính các thần thì quy về các thần, kẻ tôn thờ tổ tiên thì quy về tổ tiên, kẻ kính sùng quỷ ma thì quy về quỷ ma, nhưng ai thờ phượng ta sẽ đến với ta (9.11, 23-25).<sup>10</sup>

Thực thể ở địa vị cao trội hơn, ấy chính là Krishna; nhưng các thực thể kém thua, bất toàn và bị ngộ nhận, thuộc những con đường khác, cũng đều được đoái nhìn và được làm cho trở nên có vai trò hữu ích trong mối liên hệ với Krishna. Krishna không chỉ hiện diện ở mọi nơi – cả trong các bản văn tôn giáo và lẽ lối hành đạo của những người không biết gì về đấng này – nhưng ngài còn liên li dùng cách này cách khác mới mẻ để đáp lời con người thể theo các ước nguyện hay những điều họ hình dung, tưởng tượng. Các thần linh cùng các tôn giáo khác không nhất thiết phải bị gạt bỏ ra ngoài, bởi chúng nằm trong tổng thể những gì đã được nhìn thấy trước trong kế hoạch thần linh; cũng vì cùng một lý do ấy, thực sự không cần phải coi chúng như là những địch thủ tiềm tàng.

<sup>10</sup> *Hindu Scriptures*, R. C. Zaehner dịch (New York: Oxford University, 1969).

### \* Ramanuja

Ramanuja (1017-1737) được tôn kính như thần học gia lỗi lạc nhất của truyền thống Srivaisnava, truyền thống hình thành nhờ kế thừa phần nào đó di sản của kinh Gita. Ông đọc bộ kinh Upanisad không theo cách nhìn tuyệt đối bất nhị (như một số người khi ấy thi thoảng vẫn làm), nhưng theo cách nhìn ưu tiên hướng đến tình trạng hiện hữu theo kiểu đặc trưng riêng biệt của các hữu thể ý thức và vật chất giữa lòng thực tại thần linh. Ông nỗ lực bênh vực niềm tin của phái Srivaisnava dựa trên các nền tảng kinh thánh và triết học, cũng như đã gia công xây dựng nên một đường hướng quan niệm thần học giải thích rõ về việc trọn cả loài người, theo bản tính vốn có, phải phụ thuộc vào Thượng đế như thế nào, về việc hết thảy mọi ngôn từ con người dùng đến rốt cuộc cũng đều quy hướng về Thượng đế ra sao, và về việc các tôn giáo khác – có những đích nhắm khác, những tuyên xưng khác – được xếp hạng như thế nào căn cứ theo các mối liên hệ gần gũi chúng có về mặt tri thức và tâm linh với truyền thống Srivaisnava. Ở phần mở đầu cuốn *Sri Bhasya*<sup>11</sup> của mình, Ramanuja quả quyết nhấn mạnh rằng Brahman – thực thể tối thượng được tuyên xưng ra trong các kinh Upanisad chính thực – thật ra là Narayana, nguồn gốc vũ trụ: “Ngôi

<sup>11</sup> *Sri Bhasya* là cuốn sách Ramanuja chú giải bộ kinh *Uttara Mimamsa Sutras*, bộ kinh hệ thống hóa giáo huấn Upanisad, ra đời khoảng năm 500 sau công nguyên. Ở đây và về sau, bài viết dùng bản dịch Anh ngữ của Georg Thibaut, *Sribhasya: The Vedanta-sutras with the Commentary of Ramanuja* (Motilal Banarsidass, 1962), có thể tìm thấy trong tập 48 của cuốn *The Sacred Books of the East*.

vị tối cao ấy là đáng quân cai hết mọi sự mọi loài; bản chất đáng ấy trái ngược với hết thảy mọi sự dữ; mục đích đáng ấy nay hóa thành hiện thực; đáng ấy có nơi mình vô vàn phẩm tính tốt lành thiện hảo, như tri thức, phúc trạng, và nhiều điều khác nữa; đáng ấy toàn tri, toàn năng, giàu khoan dung tốt bậc; từ đáng ấy, thế giới được tạo thành, tồn tại và tái quy – Ngôi vị ấy chính là Brahman.”<sup>12</sup> Có thể nói rằng một Thượng Đế như thế chính là bản ngã bên trong bản ngã mỗi con người, phú ban và làm cho nên sống động bản ngã của mỗi cá nhân vào cùng lúc khi bản ngã của mỗi cá nhân ấy tác động và hoạt hóa phân thân xác của mình. Như thế, bởi mọi sự đều quy về Thượng đế, nên mọi danh hiệu, nếu được hiểu cho trọn vẹn ý nghĩa của chúng, rốt cuộc cũng đều quy hướng về Narayana. Hành động tôn thờ thấp kém: thì quả thật thấp kém, nhưng nó có thể được cải chỉnh lại để hướng về cho đúng nơi: Narayana.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Dựa theo bản dịch của Thibaut, cuốn *Sribhasya* về kinh *Uttara Mimamsa Sutra 1.1.2*, (156).

<sup>13</sup> Sudarsana Suri, một nhà chú giải quan trọng về Ramanuja, giải thích cho biết rằng nếu các bản kinh Vệ đà có nhắc rõ đến nhiều thần linh khác nhau, thì lòng tôn kính dành cho chúng phải đi đôi với niềm xác tín về chân lý này là hệ cứ nói đến sức mạnh và vinh quang của các thần linh ấy, thì tức là đang nói đến Narayana. Kinh Vệ đà không có ý định dừng lại ở việc chỉ nhắc đến các thần linh ấy rồi thôi, nhưng đúng hơn, muốn tiến xa hơn để nhắm đến một mình Narayana là vị thần mà nơi ngài, các giá trị biểu thị qua các danh xưng kia được hoàn tất. Như thế, nhắc đến thần Siva, cũng gọi là Sambhu, tức thực ra đang nhắc cho nhớ rằng Narayana thì tốt lành (*siva*) và từ ái (*sambhu*). Rốt cuộc, chỉ có “Narayana” mới là danh hiệu thích hợp để xưng gọi Thượng Đế.

Nền thần học của phái Srivaisvana, trước và sau Ramana, hình thành không chỉ dựa vào các truyền thống Bà la môn và Upanisad, nhưng còn vào truyền thống của các alvar, tức là các thi sĩ tôn giáo ở miền nam Ấn Độ thuộc mọi đẳng cấp, những người đã viết nên nhiều ca khúc đầy tâm tình sùng kính bằng ngôn ngữ Tamil; đến đây, có thể thấy ra thêm một phương diện đầy sôi nổi hơn, dày kinh nghiệm hơn của truyền thống này. Giữ chỗ đứng chính yếu giữa những bản văn của các người alvar là 1102 câu thơ trong tác phẩm *Tiruvaymoli* của Satakopan (khoảng 900 s.c.n); cả đến ngày nay, tác phẩm này vẫn được đề cao như một dạng mạc khải thư, về lý thuyết thì ngang hàng với – về thực tiễn thì vượt lên trên – kinh Vệ đà. Satakopan tỏ ra rất xác quyết về bản tính và danh hiệu của Thượng đế đích thực, như có thể đọc thấy chẳng hạn ở mười một câu thơ trong *Tiruvaymoli* 4.10 (ca ngợi vùng đất Kuruhur, quê hương của thi sĩ này) với lời kêu mời hãy tôn thờ Narayana như là Thượng đế nguyên khởi, duy nhất và đích thực, đáng cứu độ duy nhất:

Vào buổi chưa có thần nào, thế giới nào, sự sống nào, khi chẳng sự gì có mặt, thì ngài đã tạo nên Brahma, các vị thần và các thế giới; ngài đã tạo ra sự sống. Như thế, khi vị Thượng đế đầu tiên này đứng trên đất thánh Kuruhur, nơi những dãy nhà dát ngọc vươn lên như núi, thì các người còn có thể tôn thờ ai khác nữa đây? (IV.10.1)<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Bản dịch của tác giả bài viết; xin cũng xem bản tiếng Anh trọn bộ bài ca này trong John Carman và Vasudha Narayanan, *The Tamil Veda: Pillar's Interpretation of the Tiruvaymoli*. (Chicago: University of Chicago, 1989).

Narayana mãi luôn là Thượng đế đầu tiên và, qua thực, là Thượng đế duy nhất, dù rằng còn có vô số vị thần khác nữa thường được nhắc đến trong các bộ kinh Vệ đà, Upanisad và trong thần thoại. Chính do con người nhầm lẫn nên mới tìm đến tôn thờ những vị thần khác mà họ nghĩ là các đấng che chở đáng cậy đáng tin, là các ngôi nhà an toàn để nấu thân trú ẩn. Bài ca của Satakopan nhắc người ta nhớ rằng chỉ có Narayana mới là đấng bảo vệ che chở họ, rằng họ phải hướng lòng mình về chỉ một đấng ấy mà thôi.

Nhưng Narayana lại có chủ định tạo ra các thần linh khác, các hữu thể kém thua với một số quyền hạn được ủy thác cho; đây là các vị thần mà hạng người thấp kém có thể kêu cầu, chuyên giải quyết các mục tiêu thấp kém. Satakopan viết: “Ngài biểu lộ mình ra để một số người có thể ngợi khen các thần linh khác, nhưng chỉ có một số được ngài cho hiểu mà thôi; nếu ai ai cũng đạt được tự do cả, thì hẳn thế giới này sẽ chẳng còn nữa đâu” (4.10.6). Các nhà chú giải truyền thống đã cất công tìm hiểu về việc làm thế nào Narayana vẫn cho phép các thần linh khác tồn tại, và có vẻ như thực sự để cho người ta thờ phượng các vị thần này. Pillan – nhà chú giải và đồ đệ của Ramanuja, sống ở thế kỷ 12 – đã nêu ra câu hỏi như sau: “Nếu là đấng quản cai hết thảy, thì vì lý do gì Narayana lại để phép chúng ta tìm chốn nương ẩn nơi các thần linh khác thay vì nơi một mình ngài mà thôi?” Rồi ông tự đưa ra cho mình câu trả lời họa theo dòng thơ này:



Nếu tất cả được giải phóng, thì địa cầu này, nơi con người làm điều lành hay điều dữ có thể nhận lấy các thứ kết quả do nghiệp (*karma*) mình tạo ra, sẽ ngưng hoạt động. Để bảo đảm rằng thế giới này liên tục hoạt động, chính Chúa tể tối cao toàn năng đã rộng lòng từ ái mà cho phép điều ấy xảy ra hầu những kẻ làm điều dữ trong các người sẽ, như là kết quả do lầm lỗi các người, chạy đến cậy nương nơi các thần khác và rồi luân hồi sinh tử cứ theo đó. “Nhưng ngay bây giờ, các người phải lo hiểu cho ra điều này,” kinh thi alvar cho biết, “và hãy lập tức nương dựa vào ngài để các người có thể dứt mình ra khỏi cảnh trạng ngập lặn nơi thế giới này và để mến yêu phụng sự ngôi vị tối cao kia.”<sup>15</sup>

Như thế, các thần linh cùng các hành vi thờ phượng khác giữ lấy một vị thế và vai trò giới hạn trong kế hoạch quan phòng Thượng đế dành cho thế giới. Lòng sùng mộ tôn thờ hướng về các thần linh ấy là kết quả do hành động của các cá nhân tôn thờ họ; đó cũng là cơ hội để các cá nhân này diệt bỏ những hậu quả của hành động ấy. Nếu tri thức về Thượng đế đích thực lập tức đưa ngay đến chỗ chấm dứt việc thờ phượng đa thần, trước khi đón lấy các kết quả do hành động, và trước lúc phát sinh một lòng mến mộ thích hợp hướng về tri thức mới mẻ kia, thì hẳn những người sùng kính các vị thần khác ấy đã chưa chuẩn bị sẵn sàng để đón lấy chân lý cao trọng hơn và lâm vào hoàn cảnh còn tệ hơn trước nữa. Có thể họ biết điều gì là

<sup>15</sup> Bản dịch của Carman và Narayana, *The Tamil Veda* 208.

đích thực, nhưng vẫn chưa đủ sức để hành động cho phù hợp theo đó. Narayana soi mở tâm trí những người này để họ thực hiện hành vi tôn thờ theo sức của họ; nhưng, rốt cùng, họ cũng sẽ hiểu ra được tính cách tạm thời của thứ chương trình cứu độ nằm bên dưới mối liên hệ giữa các hành động với hành vi tôn thờ của họ, nhìn ra địa vị kém thua của các thần họ tôn thờ, thấy được uy quyền tối cao của Narayana, và nhờ thế sẽ thoát ra khỏi chiếc bẫy của các tôn giáo kém thua ấy. Tuy nhiên, điều cốt lõi chính là thứ bản chất mang tính cách bao hàm toàn diện trong những gì phái Srivaisvana tuyên xưng, bởi toàn thể thế giới này được đọc hiểu dưới ánh sáng của nhãn quan cộng đồng phái này về kế hoạch thần linh. Cả Daniélou và Rahner, như Frederick mô tả, đều có tinh thần khá giống với Ramanuja cùng những người kế thừa ông, mặc dù có lẽ Daniélou tỏ ra có nhiều nét tương đồng hơn.

Theo tổng thể mà xét, truyền thống Srivaisvana này quyết liệt theo đuổi chủ trương dung nhận bao gồm, xác tín về hoạt động coi sóc chăm lo toàn diện Narayana dành cho thế giới, về tính cách khả tín của ngôn ngữ kinh sách nói về Thượng đế, và về tính cách thuận hợp (*conformity*) của lý trí đối với mạc khải. Như thế, truyền thống này nắn đúc nên một dạng chủ thuyết về các tôn giáo khác nằm ở vị trí kém thua, về hoạt động phụng thờ và kinh sách của các tôn giáo ấy. Cũng như Kumarila, Ramanuja cùng các người kế thừa ông đặt nặng vấn đề lý trí, kinh sách và những nhận định đánh giá của các người đứng dẫn,

xứng hợp. Nhưng khác với Kumarila, những người thuộc truyền thống này có điều kiện sẵn sàng để lập nên thuyết nói về ý nghĩa tôn giáo, tuy hạn chế nhưng có thật, của một thế giới lớn rộng hơn, bởi cả nó cũng phải được nhìn đến trong ánh sáng của kế hoạch phổ quát chắc chắn mà Narayana dành cho thế giới.

Lập trường đức tin của phái Srivaisnava đậm rễ sâu vào truyền thống, vào lối giải thích kinh sách, và vào sinh hoạt phụng tự đền thờ, nhưng có điều đáng lưu ý là họ đã bám dựa vào một kế hoạch hoạt động quyết liệt theo chủ hướng duy lý nhằm đến việc tỏ rõ cho thấy tính cách hữu lý nghiêm ngặt của mình cũng như tính cách thiếu thỏa đáng hay bất tương xứng của những gì khác so với mình. Niềm tin vào Narayana được truyền thống này điều chỉnh cho tương hợp với cung cách lý luận của mình, còn những quan điểm dị biệt khác liên quan đến niềm tin ấy lại mang lấy tính cách khiếm khuyết: đây là điều mà truyền thống này cho là ai ai biết thành tâm suy nghĩ thì cũng đều có thể thấy rõ ra được. Chẳng hạn, Vedanta Desika (t.k. XIV) là người biện hộ chủ chốt về phương diện lý luận và tranh luận của phái Srivaisnava. Ở phần “Định nghĩa về ý nghĩa chữ ‘Chúa tể’,” trong cuốn *Nyaya Siddhañjana (Healing of Logic)* của mình, ông đã nêu ra một số vấn đề đang được bàn cãi khi ấy liên quan đến bản tính của Thượng đế và vai trò giải thích của Thượng đế trong mối liên hệ với thế giới. Dùng các luận cứ hợp lý và súc tích để bênh vực cho chân lý trong kinh sách, ông đã làm nổi bật cho thấy tính

cách hữu lý nghiêm ngặt nằm bên dưới các quan điểm trong lập trường của phái Srivaisnava.<sup>16</sup> Có một vị Chúa tể có thể gọi được bằng tên; kinh sách cho biết rằng vị Chúa này chính là Narayana; tuy được biết đến qua mạc khải, nhưng đây cũng là điều hợp lý nhất trong các điểm tuyên xưng. Dù các chân lý như thế được biết đến qua kinh sách và được chính hóa cho phù hợp với các quan điểm đức tin của cộng đồng, thì chúng cũng tỏ ra thích ứng được với lẽ lối lý luận đặc trưng đang thịnh hành, không cần phải dành chỗ cho hay phải có nhu cầu kiếm tìm những điều thay thế khác. Không ai hiểu biết lẽ phải mà lại cứ một mực khẳng định tìm cách suy nghĩ khác đi. Đọc Desika, sẽ thấy vang lên trong trí não một số âm điệu biện giáo hấn sắc bén gặp thấy nơi tuyên ngôn *Dominus Iesus*.

Thí dụ đặc biệt thích hợp ở đây là sự việc Desika bác bỏ một kiểu lý luận mà phái bất nhị thuộc nhánh Vedanta (*nondualist Vedanta*) đưa ra để biện hộ cho chủ hướng đa nguyên; phái này lý luận cho rằng về mặt tất yếu thì thực thể tối hậu (Brahman, “Thượng đế”) vượt lên trên bất kỳ danh xưng cụ thể nào những người tôn thờ xưng gọi. Hoặc thực thể ấy có hằng hà vô số danh xưng tạm thời, hoặc (đúng hơn, theo cái nhìn bất nhị) thực thể ấy chẳng

<sup>16</sup> *Nyaya Siddhānta* là cuốn sách viết bằng tiếng Phạn, bênh vực cho tôn giáo Vaisnava dựa theo trường phái giải thích triết lý Vedanta của Ramanuja. Cũng xem Clooney, “Vedanta Desika’s ‘Definition of the Lord’ (Isvaraparicchada) and the Hindu Argument about Ultimate Reality,” trong *Ultimate Realities*, Robert Neville biên soạn (Albany: State University of New York, 2000) 95-123, và *Hindu God, Christian God*, ch. 3.

có một danh xưng nào cả. Lên tiếng bác bỏ, Desika cho rằng quan điểm này không có tính cách thuyết phục về mặt lý luận. Ý niệm về “tính cách viên mãn thần linh” (*divine fullness*) chẳng hề đòi hỏi người ta phải tưởng tượng cho rằng thực tại viên mãn ấy không bao giờ có thể truyền đạt ra được trong bất kỳ hành vi nói năng nào mang tính cách lâu dài và thấu tình đạt lý, cũng không bắt buộc phải nghĩ rằng nó chỉ có thể xuất hiện trong những dạng thể đa dạng và bất toàn. Chẳng có điều gì về thực tại tối hậu lại đòi phải nghĩ rằng thực tại ấy chỉ có thể biểu lộ mình ra trong các thể dạng thiếu đầy đủ, như các vị thần hay các biểu tượng vốn tỏ ra hữu ích chủ yếu đối với những người thấp kém là lớp người không thể hình dung ra nổi tính cách trọn vẹn và vô tả của chân lý. Việc có những giới hạn trong không gian, thời gian và trong nhận thức của con người, không đồng nghĩa với việc cũng có những giới hạn nơi phía Thượng đế, đáng vốn không bị giam hãm vào trong các thứ giới hạn của những kẻ có lẽ biết ngài. Như thế, theo Desika, là sai lầm việc ra sức tương đối hóa và tìm cách dung hợp những tuyên bố khác nhau về thực tại tối hậu, xem đó như là những biểu hiện đa dạng của cùng một thứ chân lý.

Đến đây, bài viết sẽ tiến một bước nhảy vọt khá dài về thời gian và hoàn cảnh, để đến với thế kỷ XIX và XX. Suốt thời kỳ thực dân, việc Tây phương cai trị, sứ vụ truyền giáo kitô, và trào lưu tân đại phôi thai đã tạo ra những biến đổi sâu xa nơi vùng đất Ấn Độ, đặt các giá trị truyền thống vào thế tự vệ, và buộc giới tri thức Ấn giáo

phải lên tiếng nói rõ lập trường phản ứng của mình trước nhiều tuyên bố đa dạng về tính cách ưu việt của phương Tây và Kitô giáo. Như thấy ở thế kỷ XVIII, nhưng còn hơn thế nữa ở các thế kỷ XIX và XX, các nhà biện giáo Ấn giáo đã đứng lên bênh vực các truyền thống tôn giáo bản xứ cũng như lên tiếng chỉ trích Tây phương bằng cách dùng đến nhiều phương thức mới mẻ vượt xa cách ứng xử theo các truyền thống xưa hơn đã bàn đến trên đây, và phần nào đó ứng dụng các cách kiểu và tiền đề của phía Kitô giáo hầu đưa các nhà truyền giáo vào trong vòng tranh luận.<sup>17</sup> Chẳng hạn, một số người đã đề cao chủ trương coi là thuộc Ấn giáo đích thực, các tuyên bố giáo lý và cung cách thực hành nào đã được “thanh luyện” cho khỏi tình trạng mê tín và tôn thờ ngẫu tượng; họ lý luận cho rằng bất cứ điều gì được xem như là giá trị kinh thánh, thì thực ra cũng giống hệt như các giá trị Vệ đà cổ xưa nhất. Một số khác, đứng trước những lý lẽ công kích về nhiều phát biểu mâu thuẫn nhau trong các bản kinh Ấn giáo, đã tỉ mỉ xét soi cuốn Kinh thánh với cùng một mục đích như thế, và cũng đã lên tiếng vạch ra cho thấy những gì còn thiếu nhất quán giữa Kinh thánh với đời sống thực tế của các tín hữu Kitô. Còn một số khác nữa thì nghiêm túc xét đến những xác quyết về sử tính của Kitô Giáo (*Christian historicity*), nhưng lại lý luận cho rằng phổ

<sup>17</sup> Đáng tiếc là rất nhiều lý lẽ tranh luận thuở đầu giữa các Ấn hữu và Kitô hữu còn được lưu giữ lại chỉ trong các hồ sơ truyền giáo của bên Kitô giáo, và không tìm thấy bất kỳ ghi chép tương ứng nào của bên Ấn giáo. Về một số bằng chứng có được về khoa biện giáo Ấn giáo hồi thế kỷ XIX và XX, xin xem các tác phẩm của Richard Young.

quát tính của Ấn giáo thì ưu việt, vượt xa trên tính cách địa phương – xét về mặt lịch sử – của Kitô giáo. Trên bước đường tranh luận biện giáo ấy, họ đã phải cởi mở hơn trong việc phát biểu rõ các quan điểm và nhận định về tôn giáo và về các tôn giáo, gắn liền với bối cảnh mới; họ thấy không thể cứ bám theo xu hướng chính thống xa xưa để rồi làm ngơ mà không chú trọng đến những người bên ngoài với những dạng quan niệm khác của họ.

Các tác phẩm viết về tiến trình phát triển Ấn giáo hiện đại cũng là điều đáng lưu tâm xem xét.<sup>18</sup> Ở đây, bài viết chọn ra hai trường hợp nổi danh: Mahatma Gandhi và Swami Vivekananda. Đây là hai nhân vật “hiện đại” xét về mặt niên đại – cả hai đều chào đời vào những năm 1860, tuy Vivekananda qua đời vào năm 1902 còn Gandhi thì mãi đến 1948 – và cả về sự việc này là bối cảnh toàn cầu lớn rộng hơn, mối liên hệ tiếp xúc với phương Tây, chủ nghĩa thực dân và công cuộc truyền giáo Kitô đã trở thành những yếu tố tác dụng trên dòng tư tưởng của họ về Ấn giáo và về các tôn giáo khác. Đương nhiên, so với Kumarila và Ramanuja, hai nhân vật này được biết đến nhiều hơn, và các tác phẩm họ viết ra cũng dễ đọc dễ hiểu hơn rất nhiều; cả đến ngày nay, một thời gian dài sau khi Ấn Độ giành

<sup>18</sup> Xem *Modern Indian Responses to Religious Pluralism*, Harold Coward biên soạn (Albany: SUNY, 1987) và *Christianity through Non-Christian Eyes*, Paul J. Griffiths biên soạn (Maryknoll: N.Y.: Orbis, 1990). Các công trình chuyên khảo bao gồm *India and Europe* của Wilhelm Halbfass (Albany: State University of New York, 1988) và, về vấn đề khoa biện giáo, Richard F. Young, *Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth-Century India*, Publications of the DeNobili Research Institute (Vienna: University of Vienna, 1981).

được độc lập, trong cuộc tranh luận với phương Tây, Ấn giáo vẫn dùng đến các yếu tố lý luận căn bản Gandhi và Vivekadana đã nêu bật. Sau khi xem xét về hai nhân vật này, bài viết sẽ bàn đến một nhân vật sống ở thời gần đây hơn, đó là Ram Swarup.<sup>19</sup>

### \* Mohandas Gandhi: Thượng đế, Chân lý và Thái độ Bất bạo động

Mohandas K. Gandhi (1869-1948) không phải thần học gia, nhưng là người có đời sống tâm linh sâu xa, có óc quan sát sắc sảo và khôn ngoan, có khả năng viết lách diễn tả hùng hồn, và chắc hẳn là người Ấn Độ có ảnh hưởng nhất của thế kỷ XX. Những quan niệm của ông về các tôn giáo đã trở nên phổ biến, được rộng rãi lan truyền và có ảnh hưởng sâu rộng, cả ở giữa những người có thái độ quyết liệt bất đồng ý kiến với ông.<sup>20</sup> Trong tình cảnh cam go của hai cuộc chiến thế giới, cuộc đấu tranh vì quyền lợi của người Ấn Độ ở Nam Phi, chiến dịch chống lại ách thống trị thực dân của người Anh, và khi Ấn Độ cùng

<sup>19</sup> Khi xem xét ba nhân vật này, người đọc có thể cũng bắt đầu hình dung ra được những điểm so sánh cụ thể hơn giữa các quan niệm của Công giáo và Ấn giáo; tuy vẫn dai dẳng còn đó những thiếu sót, sai lầm, và khiếm khuyết trong cách hiểu của họ, nhưng các quan niệm Kitô và Ấn giáo ở thế kỷ 20 dần dần cũng dành chỗ cho những hiểu biết nhiều hơn về nhau. Chắc chắn Vivekananda, Gandhi và Swarup có biết đến thần học truyền giáo và khoa học giáo Kitô và, tối thiểu hơn nữa, các thần học gia như Daniélou, Rahner và Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã có dịp trình bày rõ một số ý kiến về Ấn Độ và các truyền thống Ấn giáo.

<sup>20</sup> Xem Margaret Chatterjee, *Gandhi's Religious Thought* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1983).



Pakistan xuất hiện nổi bật như hai quốc gia có những phản ứng đa dạng khác nhau trước tình trạng khác biệt về tôn giáo, Gandhi đã cho chào đời một dạng chủ nghĩa thực dụng tâm linh làm nổi bật lên những nét đặc trưng cốt lõi của truyền thống thực tiễn Ấn giáo; dạng thức này đã được rộng rãi đón nhận, mặc dù không bao giờ tránh khỏi những phê bình chỉ trích từ những nhóm người có đầu óc cấp tiến hơn hay nệ truyền thống hơn. Ở đây, thiết tưởng chỉ cần nêu bật một số nét đặc trưng chính yếu về đường hướng thực dụng tâm linh của ông là đủ.

Tuy không quan tâm nhiều đến lòng sùng mộ tôn giáo, nhưng Gandhi vẫn phác vạch chương trình chính trị và luân lý của mình theo đường hướng quy về Thượng đế, như thấy rõ nơi đoạn viết mở đầu cuốn tự truyện của ông, tựa đề *The Story of My Experiments with Truth*:

Điều tôi mong muốn đạt cho được – điều tôi luôn ra sức cố gắng và thiết tha mong mỏi đạt cho được suốt trong ba mươi năm nay – là việc thành tựu chính bản thân mình (*self-realization*), là nhìn thấy Thượng đế diện đối diện, là vươn tới Moska [tình trạng giải thoát]. Tôi sống, hoạt động và hướng bản thân đến nỗ lực theo đuổi mục tiêu ấy. Hết thấy những gì tôi làm bằng cách nói lên hay viết ra, cùng hết thấy những gì tôi mạo hiểm dẫn thân vào trong lãnh vực chính trị, cũng đều hướng tới cùng đích ấy mà thôi.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> *ibid.* viii.

Nhưng, nỗ lực phấn đấu ấy để nhìn thấy Thượng đế lại được thanh thân biểu đạt như là một cuộc kiếm tìm chân lý:

Tôi tôn thờ Thượng đế chỉ như Chân lý mà thôi. Tôi chưa tìm thấy Thượng đế, nhưng tôi đang nỗ lực tìm cho thấy Thượng đế... Thường thì trong bước đường tiến tới như thế, tôi lơ mờ thoáng thấy Chân lý Tuyệt đối, Thượng đế; niềm xác tín đang lớn dần trong tôi mỗi ngày, niềm xác tín rằng chỉ mình Người là có thật và hết thảy mọi thứ khác đều không có thật.<sup>22</sup>

Trong phần cuối cuốn tự truyện của mình, một lần nữa, Gandhi khẳng định cho biết rằng mục tiêu ông theo đuổi đơn giản là việc nói lên chân lý, nói về Thượng đế và, theo đó, sống tinh thần bất bạo động:

Các kinh nghiệm giống nhau tôi trải qua đã làm cho tôi xác tín rằng không có Thượng Đế nào khác ngoại trừ Chân lý. Và nếu mỗi trang viết trong các chương sách này không làm cho độc giả thấy ra rằng phương thể duy nhất để hiện thực hóa Chân lý chính là tinh thần Bất bạo động, thì ắt tôi sẽ coi mọi công sức tôi đổ dồn vào để viết các chương sách này đều hóa ra vô ích.<sup>23</sup>

Tính chất đồng dạng thiêng liêng (*spiritual equation*) đậm nét này – Thượng đế là Chân lý, Chân lý là Thượng

<sup>22</sup> *Ibid.* ix.

<sup>23</sup> *Ibid.* 453–54.

để, cả hai đều biểu hiện ra nơi tinh thần bất bạo động – cũng cụ thể cho thấy một cách thức miêu tả về tôn giáo theo chiều hướng nhắm đến việc xóa bỏ đi tình trạng chia rẽ tôn giáo, chủ nghĩa bè phái, và hành động bạo lực. Từ đó, Gandhi rút ra kết luận sau đây về thực trạng đa dạng tôn giáo:

Sau khi nghiên cứu về các tôn giáo ấy trong chừng mực có thể theo sức mình, tôi đi đến kết luận cho rằng nếu việc khám phá ra tình trạng đơn nhất nằm bên dưới giữa hết thảy các tôn giáo với nhau là điều thích hợp và cần thiết, tất phải cần đến một chiếc chìa khóa vạn năng. Chiếc chìa khóa vạn năng ấy chính là chân lý và tinh thần bất bạo động. Khi dùng chiếc chìa khóa này để mở chiếc rương của một tôn giáo nào đó, tôi thấy chẳng khó khăn gì để nhận ra được tình trạng giống nhau giữa nó với các tôn giáo khác.<sup>24</sup>

Về mặt thực tiễn, một cung cách quan niệm như thế giúp làm giảm bớt đi các vấn đề nảy sinh từ thực trạng đa dạng tôn giáo nhờ việc tạo lập nên được một trạng thái tương đồng “sâu đậm” giữa Thượng đế, chân lý, và tinh thần bất bạo động. Không điều nào trong hai điều đầu tiên – tức Thượng đế và chân lý – được phép hoạt động theo kiểu loại trừ nhau về phương diện tôn giáo, trong khi điều thứ ba, cùng với các niềm tin và nhân đức có liên hệ khác, trở thành một thứ tiêu chuẩn giúp đánh giá tính

<sup>24</sup> *Collected Works, Gandhi* (Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1958-1984) 72.254.

cách chính thực của hai điều đầu tiên kia. Là hết sức nông cạn kiểu phê bình tôn giáo dựa trên việc đánh giá các nhân quan tôn giáo cá thể nào đó ngẫu nhiên có được mối liên hệ gắn bó gần kề hơn với các tuyên xưng chân lý hay với các quan niệm riêng biệt về Thượng đế; ai xét đoán theo kiểu ấy, người đó không thấy được rằng điểm chính yếu thực sự của tôn giáo có thể nằm ở nơi cung cách hành động chứ không nằm ở nơi các tuyên xưng giáo lý dựa theo một mạc khải nào đó. Nhưng trùng hợp thay, cho dầu không dùng đến các tiêu chuẩn ràng buộc kiểu Kumarila theo kinh Vệ đà, nhưng Gandhi cũng vẫn dùng cung cách đánh giá về tôn giáo dựa vào lối chính hành thực tiễn của ông này. Gandhi là bậc thầy trong việc nhận ra những điều hay lẽ phải nơi các truyền thống tôn giáo khác, và nếu ông đưa ra lý lẽ phản đối hoạt động truyền giáo kitô thì *không phải* là để tách mình cho khỏi dính líu gì đến các giá trị kitô: hễ điều gì có giá trị đích thực trong một tôn giáo, thì điều đó cũng sẵn sàng để cho tất cả mọi người có thể sống theo, và theo Gandhi, những gì có giá trị ấy không thể nào bị giới hạn để chỉ dành riêng cho những ai chấp nhận làm thành viên tôn giáo ấy mà thôi.

Cũng dựa vào đường hướng ấy, ông triển khai một dạng quan niệm mang tính cách hiệp nhất các tôn giáo, hướng đến việc dẹp bỏ nhu cầu phải biện hộ cho tôn giáo này hay chỉ trích tôn giáo kia:

Lúc lần giờ những trang sách thánh thuộc các dạng niềm tin khác nhau để đọc cho thỏa ý riêng, tôi bắt đầu hiểu ra đủ rõ, theo mục đích tìm hiểu tôi nhắm

tới, về Kitô giáo, Hồi giáo, Bái hỏa giáo, Do Thái giáo và Ấn Độ giáo. Có thể nói rằng khi đọc các bản văn ấy, tôi có cảm giác mến trọng như nhau dành cho tất cả các niềm tin ấy mặc dầu, có lẽ, lúc xưa tôi không để ý đến điều này. Ôn lại ký ức về những ngày ấy, tôi thấy mình chẳng may có chút ý muốn phê phán bất kỳ một tôn giáo nào chỉ vì chúng chẳng phải tôn giáo của tôi, nhưng tôi đã đọc từng cuốn sách thánh ấy với thái độ kính trọng và đã tìm thấy ra thứ luân lý nền tảng giống nhau nơi mỗi tôn giáo.<sup>25</sup>

Bằng những lời lẽ mà về sau sẽ bắt gặp được một âm điệu vọng vang trong tuyên ngôn *Nostra aetate*, Gandhi đã khẳng quyết, với cái nhìn rất thực tế, về tinh thần cởi mở để đón nhận những ý tưởng mới mẻ được tìm thấy ở bất cứ nơi đâu, cho dầu trong cách nhìn của ông, tinh thần cởi mở ấy xóa bỏ đi nhu cầu quy theo hay hoán đạo (*conversion*):

Tôi không muốn bạn trở thành tín hữu Ấn giáo. Tuy nhiên, tôi lại thực lòng muốn bạn trở nên một tín hữu Kitô lành thánh hơn qua việc đón nhận hết thảy những gì có thể là điều hay lẽ phải nơi Ấn giáo cũng như những gì có thể bạn thấy là không giống nhau trong cung cách nhìn nhận đánh giá hay những gì hoàn toàn không có trong giáo huấn Kitô.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.* 44.190.

<sup>26</sup> *Ibid.* 37.224. Đoạn này và hai đoạn trước được tác giả J.F.T. Jordens trích dẫn ra trong bài viết tựa đề "Gandhi and Religions Pluralism," 3-17 trong Coward, *Modern Indian Responses* 3-17.

### \* Swami Vivekananda và Chủ hướng Phổ quát Ấn giáo

Swami Vivekananda (1863-1902), sinh ở Narendranath Datta, là đồ đệ của vị thầy lành thánh Ramakrishna (1836-1886). Tuy có một số giáo huấn mang tầm ảnh hưởng sâu rộng và hoàn toàn nghiêng chiều về chủ hướng phổ quát, nhưng Ramakrishna đã không viết ra một cuốn sách nào, cũng chẳng đi khắp đó đây, hay liên hệ chi nhiều với những người ngoại quốc. Ngược lại, Vivekananda là một trong các vị thầy Ấn giáo nổi danh và có sức ảnh hưởng nhất suốt 100 năm qua. Tuy cũng không phải là giáo sư hay người làm công tác nghiên cứu giảng dạy, nhưng ông có tài hùng biện và viết lách rất nhiều. Các tác phẩm của ông, chủ yếu là các bài giảng thuyết do đồ đệ ông ghi chép lưu giữ lại, ít nhất cũng lên đến tám tuyền tập. Ông là một giữa số các vị thầy Ấn giáo đầu tiên đi sang phương Tây, và chắc chắn là người đầu tiên có tác động quan trọng trên tâm thức Tây phương. Bằng những hành động đáng kể, ông đã định hình nên được cách thức người Ấn Độ suy nghĩ về các tôn giáo khác, cũng như cách thức người Tây phương suy nghĩ về đất nước Ấn Độ.

Tuy có nét tương đồng với giáo huấn của Gandhi, nhưng giáo huấn của Vivekananda lại mang tính cách triết lý và đối chất nhiều hơn. Trong các chuyến đi phương Tây (bồi cảnh cho hầu hết các tác phẩm ông xuất bản), Vivekananda đã tìm cách tạo ra được mối liên hệ kết nối các giá trị biệt tuyền Tây phương với các quan niệm và giá trị quan trọng của Ấn Độ. Đáng kể nhất, ông đã lưu ý

đến cung cách người Tây phương nhìn nhận đánh giá về cá nhân con người, và đã kết nối cung cách ấy với cái nhìn trong Upanisad coi bản ngã là thực thể tối hậu có giá trị cao hơn hết thảy mọi thực thể kém thua khác. Biết mình, tức là được tự do. Coi nhẹ khuynh hướng loại trừ trong tư tưởng Bà la môn – bản ngã được biết đến bởi những người đảng hoàng đứng đắn, tức những người có hiểu biết sâu rộng về các bản văn chính thật và thuần thực về cung cách hành đạo hợp phép – Vivekananda nhấn mạnh cho rằng cách quan niệm thích hợp nhất về các tôn giáo là việc xem chúng như những lối bước khác nhau cùng dẫn về một đích điểm duy nhất, cho dầu một số tôn giáo có đường đi nước bước tỏ ra hiệu quả hơn các tôn giáo khác. Có nhiều vị tiên tri đích thực trong nhân loại, chẳng hạn như đức Phật, đức Giêsu, đức Muhammad và, ở thời hiện đại, đức Ramakrishna. Xét ở cấp độ sâu xa, hết thảy các vị này đều xướng lên cùng một thông điệp như nhau. Hành động tôn thờ các thần linh quen thuộc có thể là điều hữu ích đối với một số người. Nhưng không có lý do gì để hoặc lên tiếng chỉ trích hoặc đòi buộc phải có hành động tôn thờ ấy. Các tôn giáo đúng ra phải được đánh giá căn cứ vào việc chúng góp phần giúp các thành viên của mình nhận biết ra và làm triển nở bản thân họ. Bản ngã con người thì đơn sơ, không biết kết bè tạo phái; tình trạng phân biệt hay dị biệt là phần nổi nằm ở bên ngoài; và hết thảy các tôn giáo hữu ích đều nhắm đến cùng một tiêu đích mà thôi. Tuy nhiên, tôn giáo nào nhấn mạnh đến con đường hướng nội (*inward path*), tôn giáo ấy có giá

trị hữu ích hơn và, theo ý nghĩa đó, mang tính cách ưu việt và có địa vị cao hơn. Các tôn giáo dạng này chẳng hề vương bận lưu tâm đến những hoạt động của thần thánh, các thứ lễ nghi phức tạp, hay các tuyên bố về giáo thuyết gây chia rẽ. Một khi ý thức hiểu biết về bản thân được đưa lên hàng đầu như là điểm cốt lõi thực sự của tôn giáo, thì sẽ chẳng còn nữa chỗ đứng cho bất kỳ tình trạng xung đột hay đua tranh nào giữa các tôn giáo. Trong hết thảy mọi trường hợp, thái độ khoan dung, một đặc nét chủ đạo của truyền thống tôn giáo Ấn Độ, là lời đáp trả thích hợp đối với tình trạng khác biệt về tôn giáo, bởi đứng từ một cấp độ nhìn nhận cao xa hơn, thì những khác biệt tôn giáo như thế không còn là chuyện hệ trọng chi mấy.

Vivekananda đã sắc bén nêu bật những đặc điểm chung chung tỏ ra trái ngược nhau giữa các quan niệm tôn giáo của Ấn Độ và Tây phương, và thường thì dường như được dùng để tranh luận với các người quyết liệt bảo vệ quan điểm bên phía Kitô giáo. Ông đã nêu rõ ra các quan điểm của mình trong một bài thuyết giảng ở San Francisco, ngày 8 tháng 4, năm 1900, có tựa đề “Vedanta có phải là Tôn giáo Tương lai?”<sup>27</sup> Sau khi nêu lên những gì có vẻ là những đặc điểm chính yếu của nhiều tôn giáo – như: một bản văn mang tính cách thánh thiêng, một vị thần linh lãnh đạo, một thái độ tin tưởng xác quyết về việc mình đang sở hữu thứ chân lý cao cả nhất – ông đã có đánh bật ngay chính các nét đặc trưng vừa nêu ấy:

<sup>27</sup> *The Complete Works of Vivekananda*, 14th ed. (Advaita Ashrama, 1972) 8.122–41.



Trước tiên, [Vedanta] không đặt niềm tin nơi một cuốn sách... Nó dứt khoát bác bỏ việc cho rằng một cuốn sách nào đó có thể chứa đựng hết thầy mọi chân lý về Thượng đế, linh hồn, và thực tại tối hậu... Tiếp đến, nó nhận thấy là điều còn khó chấp nhận hơn nữa là thái độ sùng kính đối với một số con người cụ thể nào đó. Ngược hẳn, các môn đồ Vedanta thoáng thấy chân lý hiện diện ở bên trong mỗi người chứ không phải duy nhất ở nơi thần linh mà thôi: Vedanta dạy ta điều gì?... Nó dạy cho hiểu rằng bạn chẳng cần gì phải bước ra khỏi chính mình thì mới nắm bắt được chân lý. Mọi thứ ở quá khứ và tương lai đều có mặt ở đây, trong lúc hiện tại này... Cái hiện tại này là tất cả những gì có được. Chỉ có cái Duy nhất mà thôi. Tất cả đều có mặt ở đây, chính trong lúc này... Ai đó cứ việc tưởng tượng ra mọi thứ khác bên ngoài cái đó – kẻ ấy sẽ chẳng thành công đâu.<sup>28</sup>

Cuối bài thuyết giảng, ông đảo ngược lại cán cân các giá trị mà các nhà truyền giáo thường đề ra. Liên hệ gắn liền bản thân mình với Ramakrishna (là “con người đã qua đời” trong đoạn văn dưới đây), ông đã đưa ra lời nhận xét như sau về Đức Giêsu và các vị sáng lập tôn giáo khác:

Tôi là kẻ bầy tôi của một con người đã qua đời.  
 Tôi chỉ là sứ giả mà thôi. Tôi muốn tiến hành cuộc thử nghiệm này. Các giáo huấn của Vedanta mà

<sup>28</sup> *Ibid.* 8.124–28, và rải rác ở nhiều chỗ khác trong tác phẩm.

tôi đã trình bày cho các bạn biết, trước nay chưa từng thực sự trải qua cuộc thử nghiệm nào. Tuy là dạng triết lý cổ xưa nhất trên đời, nhưng Vedanta lúc nào cũng bị đặt nằm lẫn lộn với các kiểu mê tín cùng mọi thứ điều khác nữa. Đức Kitô từng bảo, “Ta với Cha ta là một,” và các bạn cứ đó mà lặp đi nhắc lại. Nhưng lời này có giúp ích gì cho nhân loại đâu. Trong một nghìn chín trăm năm qua, con người đâu đã hiểu ra câu ấy muốn nói đến điều gì. Họ tôn Đức Kitô làm Đấng Cứu chuộc con người. Ông ấy là Thiên Chúa còn chúng ta là loài sâu bọ, đê giun! Ở Ấn Độ, chuyện này cũng xảy ra tương tự. Ở nước nào cũng thế, kiểu niềm tin ấy là hậu cảnh của mọi dạng giáo phái, pháp môn.

Thực ra, đây là một khuôn mẫu phổ biến:

Trải qua hàng nghìn năm, triệu triệu con người trên khắp thế giới đã được chỉ vẽ cho biết phải tôn thờ vị Chúa tể trần đời, các đấng hiện thân, các vị cứu chuộc, các đấng tiên tri. Họ được dạy bảo là phải cầm mình như những thụ tạo khốn khổ đáng thương, vô phương tự lực, là phải nương mình cậy dựa vào lòng từ ái xót thương của một số người này kẻ nọ hầu được ơn cứu vớt linh hồn... Ấy nhưng, có một số linh hồn mạnh mẽ lại thắng vượt được thứ ảo tưởng đó. Rồi cũng đến giờ những con người vĩ đại sẽ vùng lên, thoát ra khỏi những lớp dạy trẻ tôn giáo ấy, và sẽ làm cho nên sống động

và đầy uy lực dạng tôn giáo đích thực, dạng tôn thờ tinh thần dựa trên tinh thần.<sup>29</sup>

Chỉ những người không hiểu cho đúng về tôn giáo mới có hành động bám víu chạy theo những gì ngoại tại và cứ nhất định một mực tìm cách so sánh tôn giáo này với tôn giáo kia để quyết định xem tôn giáo nào là tốt nhất. Tuy nhiên cũng đúng khi nói rằng bất kỳ ai hiểu ra tầm quan trọng của cái biết về bản thân mình (*self-knowledge*), thì đều cũng sẽ nhận thấy rằng công cuộc tìm kiếm thứ tôn giáo hữu hiệu được thể hiện rõ ràng nhất nơi thể dạng minh triết tôn giáo trường tồn của vùng đất Ấn Độ, thể dạng minh triết của các cuốn kinh Upanisad; thực tại và Vedanta quán quện khăng khít vào nhau. Rốt cùng, chỉ có dạng tri-thức-vượt-trên-tôn-giáo ấy mới giúp cho thấy ra đâu là vị trí đứng thích hợp, có tính cách bao quát toàn diện, để từ đó có thể nhìn ra được tình trạng thuận hợp hài hòa giữa các tôn giáo với nhau. Những ai mang nặng cái nhìn phiến diện và méo mó, sẽ bám víu vào những thứ quan niệm nông cạn, hẹp hòi – và rồi cứ thế tìm cách lý luận để chứng tỏ rằng những quan niệm của mình mới đích thực là chân lý, còn những quan niệm của người khác thì không. Trong một bài thuyết trình khác – có đầu đề “The Way to the Realisation of a Universal Religion,”<sup>30</sup> nói ở Pasadena, California, ngày 20 tháng Giêng năm 1900 – Vivekananda đã thử đặt câu hỏi về việc các tôn giáo có thể bỏ túc cho nhau như thế nào dựa vào giá trị cốt lõi thực sự là nội tại tính (*interiority*):

<sup>29</sup> *Ibid.* 8.141.

<sup>30</sup> *Ibid.* 2.359–74.

Phải chăng mọi tôn giáo trên đời đều thực sự mâu thuẫn đối nghịch nhau? Tôi không có ý nói đến những hình thức bên ngoài bao lấy phủ mặc những tư tưởng cao xa vĩ đại. Tôi không có ý nói đến những công trình kiến trúc, ngôn ngữ, lễ nghi, sách vở, v.v., khác nhau được dùng đến trong các tôn giáo khác nhau, nhưng điều tôi muốn nói đến ở đây là phần hồn bên trong của mỗi tôn giáo. Tôn giáo nào rồi cũng có một phần hồn nằm đằng sau nó, và phần hồn này có thể khác với phần hồn của tôn giáo khác. Nhưng liệu các phần hồn này có đối nghịch nhau hay chẳng? Chúng đối nghịch nhau, hay bổ túc cho nhau? – vấn đề là ở đó.<sup>31</sup>

Ông đã đưa ra câu trả lời cho vấn đề mình nêu lên đứng trong thế của một người theo phái Vedanta đang nỗ lực giữa mài cho hoàn thiện khoa học về tôn giáo. Các tôn giáo “không đối nghịch nhau, nhưng bổ túc cho nhau. Có vẻ như thực sự mà nói, mỗi tôn giáo đều đón nhận vào mình một phần của đại chân lý phổ quát (*great universal truth*) và vận dụng toàn bộ công sức mình có nhằm điển hình hóa và trở thành hiện thân cho phần đại chân lý ấy.”<sup>32</sup> Tuy nhiên, chỉ những bậc khôn ngoan nhất trong hàng ngũ con người mới có đủ sức can đảm đối diện với sự thực ấy mà thôi. Còn hạng kém cỏi tầm thường bên dưới thì chỉ nhìn thấy những mâu thuẫn đối nghịch và tình trạng tranh đua giữa các tôn giáo với nhau. Nhưng

<sup>31</sup> *Ibid.* 2.365.

<sup>32</sup> *Ibid.*

rồi, điều trở trêu là các người bênh vực cho dạng quan niệm Vedanta này lại có xu hướng muốn gạt bỏ các bản văn tương tự như tuyên ngôn *Dominus Iesus* trong lúc vẫn đang tìm cách gióng tiếng họa theo cùng một lập trường mang tính chất ưu việt ấy.

### \* Đường hướng biện giáo đổi mới của Ram Swarup

Công cuộc luận thuyết của giới trí thức Ấn, về nhiều mặt nói chung cũng như về các tôn giáo khác nói riêng, không dừng lại ở Gandhi và Vivekananda. Trường hợp sau cùng bài viết nêu ra ở đây đưa độc giả hướng về giai đoạn liền trước thời hiện tại này, trong lúc vẫn mở rộng và đào sâu các chủ đề đã được đề cập đến trong tác phẩm của Vivekananda.<sup>33</sup> Ram Swarup (1920-1998) là nhà báo có rất nhiều bài viết, và là học giả độc lập; ông đã viết ra một số cuốn sách về Ấn giáo trong mối liên hệ đối chiếu với Kitô giáo và Hồi giáo. Swarup đã nỗ lực hướng hành động của mình vào việc tạo nên một cung cách mới mẻ trong việc nhận thức về căn tính Ấn giáo căn cứ vào những gì các tín hữu Ấn giáo đã giải thích dựa theo ánh sáng của truyền thống mình, và theo đó ông hùng hồn lên tiếng đáp trả các chỉ trích phê bình từ phía Kitô giáo và phương Tây về Ấn giáo và về “những bước tiến bộ” nơi các tôn giáo của Ấn Độ. Các tác phẩm của ông – gây được tiếng vang một phần là nhờ vào việc ông dồn công nghiên cứu các văn

<sup>33</sup> Xin cũng xem Sita Ram Goel, *History of Hindu-Christian Encounters* (New Delhi: Voice of India, 1996); Arun Shourie, *Harvesting Our Souls: Missionaries, Their Design, Their Claims* (ASA Publications, 2000); và các tạp chí chẳng hạn như từ *Hinduism Today*.

kiện Giáo hội [công giáo] cùng các tuyên ngôn của tòa thánh (*papal pronouncements*) – hướng vào nỗ lực khám phá và phục hồi lại các giá trị Ấn giáo giữa bối cảnh phải đương đầu với thế bá chủ về khoa hùng biện của các nhà truyền giáo Kitô và Hồi giáo; cũng như cố vận dụng cả đường hướng lý luận thấy nơi các tuyên bố gần đây của Vatican. Trong nhiều tác phẩm dạng này, Swarup tìm cách biến cái đặc thù tính kitô thành thứ chống lại chính nó, cũng hết như trường hợp người ta thấy quan niệm “Vô tính Phật giáo” (*Buddhist emptiness*) hay “Nhất tính Ấn giáo” (*Hindu monism*) thường hóa thành các điểm cáo buộc chống lại chính các truyền thống ấy. Swarup lý luận cho rằng các tuyên bố kitô quả thực có tính cách lịch sử hẫng hoi, nhưng đáng tiếc là chúng lại dựa vào thứ bằng chứng lịch sử không đáng tin cậy và thiếu sức thuyết phục, chứ không phải vào những gì sâu thẳm trong nội tâm mà con người thực sự coi là có giá trị bậc nhất. Kitô giáo nhấn mạnh đến giáo lý, đến cung cách thờ phượng chung sao cho phải phép, và như thế, thay vì trở thành những người sở hữu và rao truyền tình trạng giải thoát, lại cứ mãi bám víu chạy theo những gì nằm bên ngoài và lại phải cần đến đường hướng chỉ dẫn nơi một nền văn hóa tỏ ra sung túc, thoải mái hơn trong những gì thuộc nội tâm.

Bài viết dựa vào hai thiên tiểu luận sau đây để minh trình cho thấy bản chất công việc Swarup tiến hành: “Semitic Religions and Yogic Spirituality” và “Yogic and Non-Yogic Religions.”<sup>34</sup> Ở đoạn viết nằm gần phần mở

<sup>34</sup> Thiên tiểu luận đầu có thể đọc thấy trong *Hindu View of Christianity and Islam* (New Delhi: Voice of India, 1992), và thiên tiểu luận thứ hai,

đầu tiên tiểu luận thứ nhất, có thể đọc thấy những lời lẽ đầy chủ ý khiêu khích như sau, nhắm về Thiên Chúa của Kinh thánh:

Điều gây ấn tượng mãnh liệt đối với một người nghiên cứu Kinh thánh có đầu óc suy xét, ấy là sự việc vị thần linh của Kinh thánh thiếu hẳn nội tâm tính, hay tính chất bề trong. Tuy Kinh thánh hô hào kêu gọi tín hữu mình yêu mến vị thần linh của họ với hết tâm lòng, nhưng qua suốt một quá trình phát triển lâu dài, chẳng hề có điều gì tỏ ra cho thấy rằng Kinh thánh thực sự biết rõ về một “thần linh hay các thần linh trong tâm”; chưa hết, nó còn san sẻ lại tình trạng thiếu vắng cái tính chất bề trong ấy với kinh Qumrân là bộ kinh xuất hiện nối tiếp sau nó. Ấy thế mà cả hai bộ kinh này lại đều nói về một “thần linh trên trời,” tỏ ra cho biết rằng vị thần linh ấy thích giữ một địa vị cao cả giữa số những kẻ nhắc gót theo mình.<sup>35</sup>

Swarup tỉ mỉ biện luận cho quan điểm trên bằng cách liệt kê ra và giải thích về một số đặc nét ông coi là đóng giữ vai trò chính yếu đối với các truyền thống Sêmita: một thần linh ngoại tại; vị cứu tinh; đấng cứu chuộc; nhà tiên tri; mạc khải dành riêng; hành động phượng thờ (các hình thức sùng tín vật chất, chẳng hạn như việc sùng bái các di vật hay thánh tích); lễ lỗi thực hành thiêng liêng (tức

---

trong *Pope John Paul II on Eastern Religions and Yoga: A Hindu-Buddhist Rejoinder* (New Delhi: Voice of India, 1995).

<sup>35</sup> Swarup, “Semitic Religions” 57.

là đã có thần thánh bầu cử tuyển chọn thì chẳng còn cần chi đến những nỗ lực thực nghiệm túc, mà chỉ cần một vài bước cố gắng theo kiểu chấp vá từng phần là đủ); chủ trương bài trừ thánh tượng (*iconoclasm*) và thái độ thù ghét các thứ ảnh tượng; các loại thần tượng; hoạt động truyền giáo và thánh chiến (*jihad*); luân lý đạo đức cương thường. Trong mỗi trường hợp nêu ra, ông đều lần theo những kiểu thái độ và lối hành xử cụ thể để truy về những dạng quan niệm cơ bản đáng chê trách, cách riêng là tình trạng các truyền thống Sêmita không có đủ khả năng để đón nhận và dùng đến các tiêu chuẩn nội tại và thiêng liêng để đánh giá chân lý và giá trị. Lời tuyên xưng công bố về tính cách độc nhất vô nhị của Kitô giáo thực sự là một lời thú nhận về tình trạng thấp kém.

Trong các phần sau của cùng thiên tiểu luận, Swarup nêu bật nét tương phản giữa tính chất bề ngoài ấy với tính chất bề trong vốn luôn gắn liền với truyền thống tâm linh Ấn Độ, tức là với “linh đạo yoga,” một truyền thống nhấn mạnh đến nội tại tính và tiến trình phát triển tâm linh. Ông bàn giải về lẽ lối thực hành yoga cùng với các chiều kích tâm lý và tâm linh của nó, nhằm vào việc cho thấy rõ tính chất mâu thuẫn đối nghịch nhau giữa cái nội tại tính kia với các giá trị tín hữu Kitô coi trọng:

Các chân lý về bước đường thiền định sơ khởi (các chân lý về tiến trình phát triển tâm linh bên trong) sẽ không đứng vững nếu không được gia cố tăng cường bằng một nhãn quan cao trỗi hơn. Nhưng



trong trường hợp cuốn kinh thánh chúng ta đang bàn đến, các chân lý trong đó chẳng hề có chỗ chống dựa nơi một thứ *prajna* [minh triết] cao trỗi hơn; mặt khác, các chân lý ấy lại nằm trong trường lực của một dạng nhãn quan khác biệt, nhãn quan xuất phát từ chủ hướng thờ duy một thần (*monolatry*) và trào lưu ngôn sứ, tiên tri (*prophetism*). Chẳng có gì lạ việc Giáo hội đã quá sớm đánh mất đi các chân lý ấy và chúng đã hóa thành các thứ biếm họa về chính mình. Hầu như ngay từ thuở đầu, lòng nhiệt thành của Giáo hội đã hóa thành kiểu thái độ cuồng tín và có tính cách khủng bố, đàn áp; nội dung đức tin của nó trở nên hạn hẹp, mang tính giáo điều; lòng tin của nó thì tiến đến chỗ tự phụ kiêu căng và nặng tính phái môn, bè đảng. Theo truyền thống tâm linh của Ấn Độ, một cách nhìn sai lạc nào đó (*prajna-aparadha*) sẽ bị xem như thứ chất độc gây tai hại lớn. Như thế, ở trong tình trạng thiếu hẳn một dạng khoa học đích thực về nội tại tính, Kitô giáo đã tìm cách phát triển một hệ tư tưởng xoay quanh hoạt động bành trướng về mặt vật thể và hướng ra phía bên ngoài. Điều này cũng đúng với cả trường hợp Hồi giáo. Cả hai tôn giáo này đều gặp phải một thứ vấn đề nội tại – loại vấn đề mà một dạng linh đạo non nớt thường gặp phải. Cả điều này nữa cũng gây nên mối nguy cho phần còn lại của toàn thể nhân loại.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> *Ibid.*, 110.

Ở phần kết luận, Swarup mời gọi các độc giả Ấn giáo nỗ lực khám phá lại tính chất hợp lý nội tại của truyền thống tôn giáo mình, dành cho nó thái độ trân trọng và, trên cơ sở đó, đánh giá lại các truyền thống khác sao cho đúng đắn và công bằng hơn. Mặc dầu một số lý luận đánh giá của Swarup hiển nhiên còn gây nhiều tranh cãi và có thể làm cho độc giả của ông có ấn tượng là chúng mang tính cách phiến diện và nguy hiểm gạt lừa, thì cũng thấy được rõ ràng là ông đang thử làm một cố gắng mô tả bao quát về các truyền thống từng có lúc coi trọng truyền thống Ấn giáo hơn truyền thống Tây phương; trong cách nhìn của ông, đã vĩnh viễn qua đi rồi cái thời các người làm công tác giải thích bên phía Kitô giáo và phương Tây cầm quyền định đoạt cung cách bàn luận về các tôn giáo trong bối cảnh toàn cầu.

Trong thiên tiểu luận thứ hai, “Yogic and non-Yogic Religions,” Swarup phê bình một số đoạn viết chọn lọc về các tôn giáo khác từ cuốn sách *Crossing the Threshold of Hope* của đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II.<sup>37</sup> Cả ở đây nữa, ông cũng quay lại với chủ đề về nội tại tính và tình trạng thiếu vắng tính chất bề trong ấy nơi Kitô giáo. Chẳng hạn, Đức Giáo hoàng Phaolô II thừa nhận rằng Ấn Độ là miền đất ở đó hoạt động thiền định, kỹ thuật, và nội tại tính được coi trọng đề cao, nhưng rồi đánh giá cho rằng những điều này còn ở mức độ kém thua so với những nét

<sup>37</sup> Có đôi chỗ ông cũng nhắc đến bức thư đức Hồng y Joseph Ratzinger viết vào năm 1989 để cảnh báo tín hữu về các lễ lỗi thực hành thiền định của Đông phương.

đặc trưng ngoại tại và mang tính chất lịch sử vốn được thể hiện cách hết sức nổi bật trong truyền thống kitô. Swarup trưng dẫn như sau, lời nhận định của đức giáo hoàng:

Không phải là không thích hợp việc giống tiếng cảnh báo cho những Kitô hữu nào nồng nhiệt đón nhận một số tư tưởng nhất định bắt nguồn từ nơi các truyền thống tôn giáo của vùng Viễn Đông – chẳng hạn, các kỹ thuật và phương pháp thiền định... Giữa một số người, những điều đó đã trở nên thứ trào lưu thịnh hành... Trước tiên tín hữu cần biết cho rõ di sản thiêng liêng của riêng mình rồi suy nghĩ để xem liệu có đúng hay không việc coi nhẹ mà gạt sang một bên thứ di sản thiêng liêng ấy.<sup>38</sup>

Theo cách nhìn của Swarup, đức giáo hoàng đang thực sự bận lòng e sợ rằng với thái độ thích thú quan tâm đến các giá trị nội tại và tâm linh, có thể giới trẻ sẽ thấy ra ở phương Đông các nẻo đường tâm linh mang tính cách trọn vẹn và hoàn thiện hơn vốn không hề có mặt trong truyền thống kitô của họ là nơi mà các kỹ thuật chiêm niệm cùng các thứ khái niệm về nguồn gốc ngoại giáo và Hi Lạp, dù đã được miễn cưỡng dành cho một chỗ đứng, vẫn cứ mãi nằm ở bên lề trong tình trạng bất ứng khó chịu và bị đối soi với ánh mắt ngờ vực, hồ nghi. Swarup gợi ý cho biết rằng để phản ứng lại thì đơn giản nhất là đảo ngược hẳn lời nhận xét phê bình của đức giáo hoàng,

<sup>38</sup> *Crossing the Threshold of Hope* (New York: Knopf, 1994) 89-90, được Swarup trưng dẫn ở trang 13 trong thiên tiểu luận thứ hai nêu trên.

bằng cách cứ thẳng thắn mà khẳng định vị thế trội vượt hơn của con đường nội tại tính so với những lễ lối thực hành hướng ngoại cùng những tuyên bố mang đà hướng duy thực chứng mà đức giáo hoàng đã quá mức đề cao.

Tương tự, Swarup nhận thấy là có vấn đề bất ổn ý kiến chệch bại của đức giáo hoàng coi khoa thần nghiệm Phật giáo như là “cảnh giới giác ngộ hoàn toàn tiêu cực.”<sup>39</sup> Theo ông, truyền thống kitô thiếu hẳn một pho ngữ vựng thiêng liêng thỏa đáng, không có ý hướng theo đuổi bước đường tiến bộ thiêng liêng, và không tìm được cách xử sự sao cho thích hợp đối với các truyền thống dồi dào về tính chất huyền nhiệm bề trong. Coi nhẹ các truyền thống thần nghiệm của riêng mình, nên các kitô hữu cũng theo đó mà cảm thấy bị thúc bách phải hình dung ra là thấp kém và bất toàn các con đường của Phật giáo và Yoga. Ở phần gần cuối thiên tiểu luận của mình, ông nêu bật cho thấy nét tương phản rõ rệt như sau:

[Yoga] bắt nguồn từ loại trực giác căn bản cho biết rằng có một sự sống dồi dào ẩn tàng nơi thế giới bên trong của con người – các Thần linh, các thể giới và các thực thể; rằng đó cũng chính là nguồn sống đích thực của con người. Theo cách thông thường, con người không nhận biết chúng và không thể biết được chúng bằng thứ trí óc còn bị giới hạn bởi cảm quan (*sense-bound*). Tuy nhiên, có thể nhận biết chúng khi ý thức được gọi rừa cho

<sup>39</sup> Swarup, “Yogic and non-Yogic Religions” 20.

nên trắng sạch tinh trong, khi trí óc được mạnh mẽ  
thôi thúc, được cất trỗi lên cao, và được rạng ngời  
chói sáng...

Nhưng, theo ông, Kitô giáo lại có một niềm tin theo cách khác, cho rằng con người là tội nhân và được cứu thoát (để diễn tả điều này, còn có hai cụm từ khác, đó là: được cứu chuộc và được công chính hóa) nhờ cái chết hay nhờ máu của đức Giêsu. Con người đã phạm tội bởi tội Adam, con người đầu tiên, và cũng đã được cứu thoát nhờ đức Giêsu, Adam cuối cùng, người thay mặt con người mà hiến dâng mạng sống mình để làm nguôi đi cơn Thiên Chúa thịnh nộ. Toàn bộ sự việc ấy được hiểu theo sát nghĩa đen, được cầm như yếu tố lịch sử, và bất kỳ một cố gắng giải thích nào nhìn nó theo nghĩa bóng, như một mẩu dụ ngôn hay bài học luân lý, đều bị quyết liệt phản đối đến cùng. Rõ ràng là một thứ giáo lý như thế không cần gì đến con đường Yoga; chẳng có điều gì kín ẩn, chẳng có điều gì thêm nữa cần biết về Thiên Chúa hay về bản thân con người. Sự gì cũng đã được biết đến cả rồi. Chuyện duy nhất cần làm là tin... Lại cũng thấy rõ là một thứ giáo lý như thế không cần đến bất kỳ một trong các thứ tài năng linh hồn mà đạo Yoga hằng coi trọng đề cao và cảm thấy cần thiết để giúp nâng cao mức độ của ý thức con người... Đã có sẵn một vị Thiên Chúa, có sẵn một vị đấng cứu chuộc, có sẵn một vị đại diện đáng ấy trên trần gian, và một Giáo hội sẵn sàng chăm lo hết mọi vấn đề thiêng liêng của bạn. Bạn cứ tin theo, cứ vâng lời theo, và những gì còn lại sẽ tự động hiện đến.

Đoạn kết luận đầy giọng điệu chỉ trích cho thấy rõ nét cái nhìn phê phán của Swarup:

Như thế, về mặt học thuyết mà nói, Kitô giáo chẳng có nơi mình bất kỳ yếu tố thần nghiệm nào, mặc dầu có một vấn đề khác nữa là trong bước đường thực hành của mình, Kitô giáo sẽ chẳng thể làm được điều gì nếu không có cả thầy các yếu tố thần nghiệm kia. Con người là kẻ thờ phượng và anh ta buộc lòng phải thờ phượng. Có thể anh ta không có được một hệ thống Yoga tiên tiến, nhưng anh ta buộc lòng phải tin tưởng và phượng thờ. Lòng tin và đức tin là các chân lý tinh thần quan trọng. Nhưng chúng ta đừng để mình biến thành thứ con buôn các chân lý ấy.<sup>40</sup>

Sơ với Swarup, nhiều Ấn hữu cùng thời với ông ít có thái độ gay gắt thẳng thừng như thế trong ý kiến phê bình của mình. Nhưng dù gì, có thể nói ông đã thành công trong việc giới thiệu rõ ràng cho biết về một số dạng quan điểm và chủ đề được rộng rãi chia sẻ trong giới tín đồ Ấn giáo đương thời liên quan đến cung cách họ nhận thức về chính mình (*self-understanding*). Với chủ trương dựa vào nội tại tính, ông kiên quyết giữ vững lập trường đi theo truyền thống của Gandhi và đặc biệt là của Vivekananda, những người trước đó cũng đã giới thiệu Ấn giáo như là tôn giáo của những gì mang tính chất bề trong. Phần đóng góp đặc trưng của Swarup là việc ông đã tham gia vào

<sup>40</sup> *ibid.*, 26-27.

cuộc tranh luận với đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II, đức Hồng y Joseph Ratzinger, và các tác giả khác bên phía Tòa thánh Vatican (cho rằng những người này đã không thấy cần phải trả lời lại). Dựa vào các tiêu chuẩn đánh giá của riêng mình về tôn giáo và linh đạo (ông cho là) đích thực, ông đã tiến hành cuộc phân tích lập trường, quan điểm của họ (các tác giả nói trên đây), viện chứng cho rằng chính các thần học gia kitô đã lên tiếng thừa nhận tính cách hướng ngoại (*exteriority*) và non nớt, thiếu trưởng thành (*immaturity*) trong cung cách sống kitô.

Cách thức Swarup đọc và hiểu giáo huấn Công giáo – với cái nhìn phiến diện và thái độ công kích – có thể sẽ làm cho một số độc giả bài viết đây (mặc dầu qua trường hợp này, sẽ được nhắc nhở cho biết rằng khoa biện giáo có thể bị trình bày xuyên tạc và bóp méo như thế nào) cảm thấy bị lung lạc mà khựng lại trong đà suy nghĩ. Tuy nhiên, điều quan trọng là không nên vì thế mà làm ngơ bỏ qua những kiến giải sâu sắc của ông dựa theo đường hướng đó. Tác giả Fredericks đã lưu ý cho biết về một mảng phong phú hơn các giáo huấn của giáo hoàng, cũng như đang hướng đến một cung cách diễn tả cân bằng về lập trường của giáo hoàng. Vẫn luôn là điều thích hợp, việc lưu tâm lắng nghe cách thức người ngoài (*outsider*) – đặc biệt là người có lối suy nghĩ sâu xa và kiến giải sắc sảo như Swarup – nhận định về những gì đã có, và điều gì còn thiếu, trong giáo lý cùng lề lối thực hành của đạo Công giáo ở thế kỷ XX. Đường hướng phê bình của Swarup tỏ ra khá ăn nhập hòa hợp với công cuộc đối thoại hiện nay

giữa các thần học gia kitô về các tôn giáo. Nó giúp họ biết lưu tâm để ý – trong lúc viết về các truyền thống khác – đến cung cách các học giả thuộc những truyền thống khác đang dùng đến, là dựa theo phương thức thần học mà luận giải về những gì đã được viết ra liên quan đến những đòi hỏi khác nhau từ phía kitô.

### CƠ CẤU QUYỀN BÍNH CỦA ÁN GIÁO VÀ CÔNG GIÁO

Trước khi đi đến kết luận khái quát về những gì tín hữu công giáo có thể rút ra và học hỏi được từ việc suy ngẫm các mẫu điển hình về Án giáo như đã nêu trên, thì ở phần này, bài viết một lần nữa quay trở lại với một vấn đề căn bản có quan hệ đến tính cách trọn vẹn của cuộc đối chiếu so sánh Án giáo-Công giáo. Các nhà tư tưởng cả của bên Án giáo lẫn của phía Công giáo đều trình bày về các tôn giáo theo lối luận giải thần học (*theologize*), và các quan điểm thần học của họ có thể được đem ra mà so sánh và đối chiếu với nhau. Vấn đề quyền bính (*authority*) được mô tả cách chi tiết trong cả hai truyền thống; tương tự thế, nơi mỗi truyền thống, các quan niệm về những cá nhân làm công tác giảng dạy (*individual teachers*) cũng được xác định rõ và mở rộng ra dựa vào kinh sách, truyền thống, vào gương mẫu của các vị thầy dạy đời trước và, trong một chừng mực nào đó, vào các kinh nghiệm đã trực tiếp trải qua. Quyền bính và việc hành sử quyền bính luôn song hành bên nhau, và không thấy trong truyền



thống nào có chuyện các tiếng nói bày tỏ quan điểm cá nhân riêng tư hoặc hoàn toàn bị làm ngơ bỏ qua, hoặc được ngậy thơ cảm như những gì có tính cách tiêu biểu, đại diện cho tất cả. (Thế nên James Fredericks cũng đã dựa vào một vài ý kiến đặc trưng để mô tả các quan điểm công giáo mang tính chuẩn mực). Không có nhiều những ghi nhận tán thưởng được dành trao cho các cá nhân đưa ra những gì mới mẻ của riêng mình. Tuy nhiên, trung ra những điểm tương đồng mà đối chiếu với nhau thì không việc gì phải nói, cái đáng nói là việc có thể sẽ phạm phải sai lầm nếu tìm cách so sánh điều có thể mô tả bao quát như là “lập trường Công giáo La Mã” với các lập trường và quan niệm của các cá nhân làm công tác giảng dạy như Kumarila, Ramanuja, Gandhi, Vivekananda, và Swarup. Chẳng hề thấy có ai từng giữ một vị thế hoàn toàn giống hệt địa vị của giáo hàng trong Giáo hội Công giáo xưa nay. Tuy đương nhiên cũng hẳn có những cơ cấu quyền bính của mình, nhưng các cộng đồng Ấn giáo lại không có một dạng tập quyền trung ương mang tính cách thống nhất và đơn nhất để có thể đem ra mà so sánh với chế độ giáo hoàng (*papacy*) cùng với cơ cấu hỗ trợ của Vatican; xét một phần nào đó, điều này cũng do bởi sự việc – như đã được bàn đến trước đây – “Ấn giáo” không phải là một tổng thể đơn nhất và thống nhất. Các tín hữu Ấn giáo không cố gắng phát biểu bằng một tiếng nói duy nhất có uy quyền bất khả vấn truy (đó quả là lý tưởng), và quả thực, họ không xem thể chế hoàn toàn tập quyền (*complete centralization*) của thẩm quyền giáo huấn như là một tiêu đích đáng mong cho có.

Nói cho đúng hơn, xưa nay các truyền thống Ấn giáo vẫn thường nhận ra (*identify*) các loại người được coi là gương mẫu điển hình về phương diện tôn giáo, và giữa số đó, chỉ một ít là có đủ khả năng phát ngôn cho truyền thống mình. Khả năng, ấy là yếu tố giữ vai trò cốt yếu: các chân lý – tuy mang tính cách phổ quát, nhưng – được đón nhận đến mức độ nào là tùy theo khả năng khách quan và chủ quan của người nhận, và chúng được truyền đạt lại đến mức độ nào là tùy theo khả năng đón nhận của các cá nhân trình bày chúng cũng như của các thánh giả được giảng cho nghe. Khả năng cá nhân được coi là quan trọng hơn bất kỳ điều gì khác, và người giảng chân lý buộc phải có cách giảng khác nhau đối với các từng lớp người nghe khác nhau. Với cách nhìn này, tính chất năng động trong cung cách tiếp nhận được coi trọng đặt lên hàng đầu, và các thiên hướng bẩm sinh cùng các cấu trúc xã hội được đánh giá dựa theo mức độ tác động chúng có đối với khả năng thu nhận chân lý về Thượng đế, về bản thân, hay về lẽ lối hành đạo đúng đắn. Tuy không tìm cách chối bỏ những gì mang tính cách khách quan – các nhà tư tưởng vừa nêu sẵn sàng lý luận để bênh vực điều này – nhưng các truyền thống Ấn giáo lại có khuynh hướng xem các tuyên bố hùng hồn về khách quan tính chỉ như là thứ gì đó chẳng mang lại ích lợi gì nhiều.

Tuy các nhân vật như Kumarila Bhatta, Ramanuja, Gandhi, Vivekananda và Swarup không giữ địa vị của một giáo hoàng hay người đại diện giáo hoàng trong Giáo hội Công giáo, và cũng đã không chính thức làm người phát

ngôn cho Ấn giáo, nhưng họ cũng không đơn thuần chỉ là các cá nhân tự mình tỏ bày như thể đang ở dưới quyền một số người khác, là tiếng nói chính yếu của thẩm quyền. Như trong trường hợp gặp thấy ở hầu hết các truyền thống tôn giáo và ở hầu hết các cộng đồng kitô, thẩm quyền và khả năng phát ngôn với thẩm quyền đã và đang được phổ biến truyền lan mỗi lúc một rộng khắp ra, lộ hiện rõ trong tác phẩm của các cá nhân như các người bài viết đã bàn đến. Sở dĩ họ được xem như các cá nhân phát ngôn cho truyền thống của mình là bởi vì người ta nghĩ rằng họ đang làm công việc đó; họ được đặt cho giữ vai trò như một thứ tiêu chí để dựa vào đó người ta đánh giá các vị thầy dạy khác xuất hiện về sau và giáo huấn của họ. Các thầy dạy đời trước có tồn tại sống mãi hay không là tùy vào việc họ cùng với các giáo huấn của họ có được những thầy dạy về sau nhớ đến và nhắc lại hay không. Rồi đến lượt mình, các thầy dạy về sau có được coi trọng nề vì hay không là tùy thuộc vào sự việc lối suy nghĩ và giảng dạy của họ có tỏ ra phù hợp hay không với những gì họ đã được giảng dạy cho trước đó. Kho tàng khôn ngoan của một truyền thống được cá nhân hóa, cũng như các nhân vật trọng yếu được truyền thống hóa để trở thành tiếng nói hiện đại của truyền thống ấy.

Kumarila đã nỗ lực tìm cách để trở thành hiện thân cho các giáo huấn của truyền thống mình, và ông đã được nề vì trọng kính như người biện hộ cho toàn thể cộng đồng Bà la môn, có ý phát ngôn với tinh thần thuận theo các vị thầy dạy trong quá khứ; đến lượt mình, chính ông

cũng đã trở nên một mẫu gương chuẩn mực cho nhiều thầy dạy khác nữa trong tương lai, cho cả những ai có quan điểm bất đồng đối nghịch với ông. Chính vì không có một người nào khác hay một cơ quan trung ương nào có thẩm quyền thực sự hoặc được công nhận là có quyền hạn để lên tiếng phát ngôn thay cho tất cả, nên Kumarila đã không phải núp bóng một ai đó khác, và có thể, trên thực tế, phát ngôn với uy thế của riêng mình. Trong truyền thống Srivaisnava, các chức năng thẩm quyền cũng tiến hành theo thể cách tương tự.<sup>41</sup> Cả ở đây nữa, cũng không hề thấy có một dạng quyền bính trung ương đơn nhất nào; tuy nhiên, cũng cả ở đây, các thầy dạy theo tư thế cá nhân như Ramanuja và Vedanta Desika cũng không đơn thuần chỉ là những cá nhân đang lên tiếng phát ngôn cho các quan điểm riêng tư của họ. Các người theo phái Srivaisnava có tinh thần rất mực lưu tâm gìn giữ kỷ ức về các vị thầy này, vừa tìm cách nêu cao tính cách uyên thâm nơi các giáo huấn của họ, vừa nỗ lực đề cao một điều cũng quan trọng không kém là mối liên hệ dòng dõi (*lineage*) không bị gián đoạn qua các thế hệ. Được tôn kính nể trọng bởi vì Satakopan, Ramanuja, Sudarsana Suri, hay Vedanta Desika, đã phát biểu nói rõ lên được những hiểu biết sâu xa cùng những cảm nghĩ sâu thẳm nhất – từ tận tâm lòng – của cộng đồng truyền thống mình.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Về hậu cảnh tổng quát liên quan đến các vị thầy dạy của truyền thống này, xin xem chẳng hạn Vasudha Narayanan, *The Way and the Goal: Expressions of Devotion in the Early Sri Vaisnava Traditions* (Cambridge, Mass.: Center for the Study of World Religions, 1987).

<sup>42</sup> Để tìm hiểu thêm về cung cách phản ứng trong hiện tại của phái Vaisnava, xin xem thiên tiểu luận của Klostermaier trong Coward, *Modern Indian Responses*.

Trong thời gian gần đây, tình hình lại đổi khác khi những vấn đề phức tạp mới mẻ nảy sinh đã làm cho suy giảm đi sức mạnh của truyền thống và tạo ra tình thế khó khăn hơn cho bất kỳ ai dám đứng ra lên tiếng phát ngôn thay cho tất cả. Các nhân vật như Gandhi, Vivekananda và Swarup đã phát ngôn theo tư thế hoàn toàn cá nhân, nhưng nếu coi những điều họ phát biểu nói ra chỉ như thứ quan điểm đơn thuần cá nhân, thì hẳn người ta sẽ không nhìn ra được những gì là trọng yếu trong các giáo huấn của họ. Gandhi là phát ngôn viên có tầm ảnh hưởng hết sức sâu rộng đối với các tín hữu Ấn giáo thuộc mọi lớp tầng địa vị, cả khi các quan điểm của ông cùng những gì ngụ ý trong đó đôi lúc cũng bị chỉ trích phê bình kịch liệt. Cả đến ngày nay, Vivekananda vẫn còn giữ được ưu thế tác ảnh hưởng mạnh mẽ của mình, được nhớ đến và được kính trọng đề cao không chỉ giữa những thành viên của Tu phái Ramakrishna (*Ramakrishna Order*) ông đã sáng lập, nhưng còn giữa một cộng đồng tín hữu Ấn giáo lớn rộng hơn nhiều, giữa những người xem ông như là hiện thân của những gì tốt đẹp cao cả nhất nơi truyền thống của họ: tính cách uyên thâm của bộ kinh Upanisad, triết lý Vedanta, và vị thầy Ramakrishna của ông; giáo huấn của ông được xem là bất khả phi bác hoặc chỉ trích, không phải vì nó là giáo huấn do ông trình bày ra, nhưng vì nó mang tính cách đích thực và được kính trọng bởi có tính chất lâu đời, và cũng bởi chẳng thấy người nào có đủ kinh nghiệm và tầm hiểu biết sâu rộng để đứng lên mà bài bác hay bắt bẻ lại ông. Tuy là nhà báo, khá ưa tranh luận, và không phải là học giả Bà la môn hay viện sĩ hàn lâm,

nhưng Ram Swarup là một trí thức Ấn giáo được nể trọng bởi có cách trình bày rõ nét về một mảng phương diện quan trọng trong truyền thống của giới tín hữu Ấn, có các quan điểm được hoan nghênh đón nhận về mặt giá trị tâm linh Ấn giáo cũng như về việc nêu lên những khuyết điểm trong các quan niệm trái ngược bên phía Tây phương.

Tuy phải thừa nhận là khó lòng mà sắp xếp cho thật cân đối thẳng hàng với nhau các lập trường Ấn giáo và Công giáo về các tôn giáo khác – cuộc nghiên cứu đối chiếu về các cơ cấu quyền bính phải nằm trong một nghị trình mang tính cách chuyên môn về học thuật – và mặc dầu vẫn có thể phải đưa vào công cuộc đối thoại ấy một mảng phương diện lớn rộng hơn bao gồm các giáo huấn Công giáo cùng các quan niệm kitô mang tính cách không chính thức khác, thì thể nào đi nữa, các cách so sánh đối chiếu ôn hòa và tinh tế cũng có thể trở thành những đóng góp quan trọng. Các nhân vật nêu ra trên đây là những con người mang tính cách điển hình và có tầm ảnh hưởng, cả khi họ chẳng hề phát ngôn thay cho một loại thẩm quyền trung ương nào. Quả thực, có thể nói rằng các truyền thống công giáo đã thành công trong việc giảng dạy qua một tiếng nói đơn nhất đặc biệt lạ thường.

## TÍNH CÁCH THÁCH ĐÓ CỦA LẬP TRƯỜNG CÔNG GIÁO ĐỐI VỚI CÁC TÔN GIÁO KHÁC

Bài viết đã trưng ra hai trường hợp xa hơn ở thời tiền cận đại và ba trường hợp gần hơn ở thời cận đại nhằm

minh họa cho thấy một số dạng quan niệm Ấn giáo không những về bản chất các tôn giáo khác, mà còn về các lễ lối thực hành, các nẻo đường tâm linh, các công bố tuyên xưng chân lý, các quy tắc chuẩn mực giúp cho lễ lối hành xử phải phép, đúng đường. Các độc giả hiểu biết về Ấn giáo có thể nghĩ đến vô số thí dụ hay trường hợp khác nữa giúp khai triển rộng ra hay bổ sung vào cho các ý tưởng gợi lên ở đây. Thực ra, phải nói ngay là không thể nào suy diễn rút ra được những kết luận có tính dứt khoát dựa vào một con số thí dụ quá nhỏ như thế. Tuy nhiên, dẫu sao thì các trường hợp minh họa kia cũng giúp cho nhìn thấy ra được một vài đường nét chính yếu trong cách kiểu quan niệm của truyền thống Ấn giáo về các tôn giáo khác, và trong phần sau cùng này, bài viết sẽ nêu bật một vài cách thức có thể giúp các tín hữu công giáo có được một cái nhìn khác đi đôi chút về các giáo huấn công giáo liên quan đến các tôn giáo khác.

Tựa như các thần học gia Công giáo, các lý thuyết gia Bà la môn từ lâu cũng đã xác tín cho rằng một người có thể đưa ra được những lý lẽ nhận định mang tính cách thuyết phục về thế giới nếu biết dựa vào phương tiện tri thức đáng tin cậy cũng như vào các dạng loại tiêu chí sáng sủa rõ ràng. Tuy đã yên định, thậm chí bất biến, nhưng vũ trụ ấy của các người Bà la môn có lẽ chỉ nằm trong lý thuyết, còn về mặt thực tiễn, công cuộc họ quản cai các ranh giới biên cương của chân lý tôn giáo lại tỏ ra có tính cách năng động, tựa như thế giới quan của phía Công giáo. Các ranh giới của chân lý là thứ có thể thỏa

hiệp sắp xếp được; cả hai truyền thống đều hướng đến những gì bao hàm toàn diện, nhưng cái giá cho điều này là việc phải lo chiếu cố đến truyền thống kia, đến những người ngoài cuộc, bằng việc tìm cách đưa ra một số giải thích mở rộng có vẻ hợp lý đối với các giá trị có tính căn bản bên trong truyền thống mình. Tuy cùng cách trình bày giải thích của bên Kitô giáo và của bên Ấn giáo hữu thần tỏ ra khác nhau, nhưng nằm bên dưới những khác biệt lại là xác tín cho rằng về cơ bản, tình trạng đa dạng [tôn giáo] có thể được xem là phù hợp – trong một cách thức nào đó – với kế hoạch thần linh [của Thượng Đế] dành cho thế giới. Trên thực tế, những trình bày giải thích có tính căn bản như thế thì khó mà vấp phải tranh luận bác bỏ, trong khi các lý chứng dựa vào kinh sách cũng như các lý lẽ biện luận chặt chẽ lại hiếm khi làm thay đổi được suy nghĩ của những người ngoài cuộc.

Cũng như các đối tác của mình bên phía Công giáo, xưa nay các lý thuyết gia Ấn giáo thường cũng là những nhà biện giáo luôn nỗ lực tìm cách này hay cách khác để phác họa – biếm họa – các tôn giáo khác sao cho phù hợp với chủ đích bảo vệ và bênh vực cho các quan niệm tôn giáo của bên mình. Họ giải thích vấn đề các tôn giáo khác theo lối tiên nghiệm, lập luận hoàn toàn dựa theo lý thuyết, tách hẳn ra một bên bối cảnh riêng biệt của chúng. Các quan niệm dựa theo cách kiểu như thế thường đánh mất đi những gì là tinh tế nằm trong tổng hệ các yếu tố bảo vệ và cân bằng của từng tôn giáo, những gì làm cho các quan niệm đặc thù của mỗi tôn giáo ấy trở nên có giá trị và hữu



ích xét trong bối cảnh riêng của nó. Được đọc lại trong một bối cảnh xa lạ, nhiều quan niệm như thế không còn mặc lấy được một ý nghĩa nào, cũng như chẳng thể nào đủ sức đứng vững trước những chỉ trích phê bình nhắm vào chính thống tính với các nét ưu trội của mình. Theo chiều hướng ấy, các tín hữu Ấn như Kumarila đã tìm cách thu gọn mà biến Phật giáo thành chiếc bóng khá nhạt nhòa và giả tạo đối với đạo Bà la môn, trong lúc Vivekananda và Swarup thì tìm đường phác họa mỗi lưu tâm kitô đối với tính cách đặc thù về lịch sử bằng thứ sắc màu hết sức đơn điệu, khó nhìn. Có nhiều điều về Kitô giáo tỏ ra có ý nghĩa đối với Gandhi nhưng rồi, đặt hoạt động truyền giáo và rao giảng Tin mừng ra khỏi các bối cảnh Kinh thánh và thần học của chúng, ông không thể thấy ra được tính cách thiêng liêng hay chiều kích luân lý đạo đức của các năng lực tôn giáo đầy sức sống ấy. Cũng dựa theo cách kiểu quan niệm tương tự – như có thể đọc thấy trong các thiên khảo luận về truyền giáo thuở sơ kỳ hiện đại và trong các văn kiện tài liệu Giáo hội gần đây – phía Công giáo tìm cách mô tả các truyền thống khác như những bản sao còn khá đổi nhạt mờ, như những lối bước còn lỗ chỗ thiếu sót so với đức tin Công giáo vốn tròn đầy phong phú. Lịch sử thắng thế vượt trên nội tại tính, tôn giáo nào cũng muốn tìm cách biến cải người khác để cho thấy mình là tôn giáo đích thực. Không một truyền thống nào có cách xử sự đặc biệt tử tế đối với các truyền thống khác, và cũng không một truyền thống nào tỏ ra dè dặt kín đáo trong các ý kiến nhận định của mình. Cách xử sự tử tế một truyền thống thể hiện ra được lại thường bị đánh đồng với hành động hạ mình

giảng cấp, và những gì từ tế có được đó lại có nền tảng yếu ớt dựa vào những hiểu biết lơ mơ nông cạn về truyền thống khác. Các học giả Ấn giáo và Kitô giáo thường tỏ ra cho thấy mình không thể học hỏi rút ra được điều gì sâu sắc nơi nhau. Kết quả là, nhiều ý kiến nhận định về các truyền thống khác dường như mang tính cách phiến diện về mặt kinh nghiệm và tỏ ra chẳng có nghĩa lý gì để có thể thực sự thuyết phục mà làm thay đổi được lẽ lối suy nghĩ của giới thành viên các truyền thống ấy, những người không thể nhận ra mình trong những gì được phát biểu về họ.

Điều này là đúng, cách riêng đối với các người theo thuyết hữu thần. Như đã thấy, trong các lời bình luận chú giải của phái Srivaisnava về tác phẩm *Tiruvaymoli* IV.10, Thượng đế được mô tả cho biết là muốn dùng đến đa dạng tính để dung nhận hết thảy mọi người theo những cách thức phù hợp với khả năng và các hành động trước đây của họ và, cùng lúc, để chuẩn bị cho họ tiến đến những hiểu biết cao siêu và sâu xa hơn về Thượng đế. Quả khó lòng mà – có lẽ là không thể – bác bỏ lại niềm tin của phái Vaisnava cho rằng hoạt động thần linh quan phòng thì hướng về phía phái Vaisnava, rằng tình trạng đa dạng tôn giáo là một phần thuộc kế hoạch Thượng đế dành cho thế giới. Những bằng chứng ngược lại – tính cách phổ quát của các tôn giáo khác, địa vị ưu trội của các thần linh khác, các chỉ trích phê bình về truyền thống của mình – được giải thích như là một phần nằm trong kế hoạch của Thượng đế. Một người có thể tin theo hoặc lấy làm khó hiểu trước những trình bày của Kitô giáo về lịch sử cứu

độ, hoạt động của Thiên Chúa trong công cuộc tạo dựng, trong Cựu ước và Tân ước, và trong Giáo hội, mà chẳng mong gì nhiều ở việc có ai đó có thể thực sự xác minh hoặc bác bỏ những điều các tín hữu nói về chính mình và về những người khác. Cách trình bày của bên nào, với những lý lẽ có sách có chứng hẳn hoi, cũng đều tỏ ra hùng hồn mạnh mẽ, đủ sức giải thích làm rõ được những gì muốn nói, có tính chất bất khả chống cãi tranh biện và, bởi như thế, có sức thuyết phục đối với những người bên trong hơn là với những người bên ngoài.

Thậm chí những tuyên bố về kinh nghiệm tôn giáo trực tiếp cũng vượt quá mức độ các lời tuyên xưng có tính cách cá nhân, riêng tư. Ấy là các tuyên bố một phần nào đó giữ vai trò giúp cho xác định ra đâu là dạng kinh nghiệm có giá trị đáng kể và chúng nhắm đến tiêu đích nào, và bởi thế lý lẽ tỏ ra quan trọng ngay cả khi kinh nghiệm được dành cho chỗ đứng ưu tiên vượt trên lý thuyết và kinh sách. Các quan điểm suy nghĩ phải được trình bày thế nào để cho thấy người chủ trương là người am hiểu, có lập luận thấu tình đạt lý; bước đường trau dồi kỹ năng ấy bắt buộc phải cậy dựa vào kinh sách, nhưng đồng thời cũng đòi hỏi đến chuyên môn về chú giải và một quá trình nghiên cứu đáng tin cậy. Vedanta Desika quả quyết cho rằng dựa trên những căn cứ hợp lý, người ta có thể đưa ra được những lập luận có giá trị, bởi các quan niệm đức tin đúng đắn cũng chính là các quan niệm có kết chặt chẽ nhất với đường hướng lập luận tôn giáo ngay thẳng và chân thật. Tương tự, một lập luận công giáo có

thể viện dựa vào luật tự nhiên được đọc theo các tiên đề của tân học thuyết Tôma: các chân lý kitô – tuy đã được mạc khải, nhưng cũng – được uốn nắn cho phù hợp với tự nhiên; bất kỳ ai biết để ý lưu tâm đến bản tính con người của mình, cả khi không nhận được những ích lợi từ mạc khải và các bí tích đi nữa, cũng đều sẽ tiến gần hơn đến chỗ nhận biết chân lý trong các lời tuyên xưng kitô. Trong cả hai trường hợp, tính cách ưu việt đi cùng với khả năng mỗi bên tự thích ứng mình ở mức độ thuần thực (*mature self-appropriation*): đó là thứ mà không bên nào thực sự có được để có thể tấn công đánh đổ, ngoại trừ cách này là đôi bên cứ mở miệng cãi suông mà rằng con đường mình thì cân bằng hơn, hoàn thiện hơn con đường người khác.

Bài viết đã trình bày cho biết là Kumarila, Ramanuja, cùng với các thế hệ hậu duệ của họ, đã theo đuổi quan niệm cho rằng những ai được giáo dục đúng hướng giữa lòng truyền thống tôn giáo chính thực thì đều vượt trội hơn những người khác về khả năng nhận thức đúng thực tại. Tôn giáo “phạn hóa” (*sanskritize*) con người cho trở nên có ích, biến họ thành những con người ưu tú, có khả năng thấu hiểu thực tại một cách rõ ràng và đúng đắn hơn. Những người như thế không thể tranh luận thực sự với những người bên ngoài, cho dầu có thể có cùng cung cách lý luận và các nền tảng chung khác, bởi vì những người bên ngoài không thể nhìn thực tại cho đúng đắn, cũng như không thực sự đứng trong vị thế thích hợp để hiểu rõ được giá trị của những gì tinh túy các người bên trong đã nắm bắt được. Vivekananda đã lên tiếng nói chuyện với

những người bên ngoài – người Âu châu cũng như người Mỹ châu – và ông muốn chia sẻ với họ những nét minh triết trong truyền thống của ông dựa trên nền tảng là uy lực của bản ngã (*authority of the self*) – được hiểu như là nội tại tính, tự do, chân lý, theo ý nghĩa chuyên môn của phổ quát thuyết. Ông thấy là cần thiết việc hạ cố để đặt mình ngang mức những người tỏ ra thái độ bất đồng với ông, bởi chính thái độ bất đồng ấy biểu hiện cho thấy một tình trạng thiếu sẵn sàng để tiến đến mức độ khôn ngoan cao trội hơn. Vivekananda và Swarup là hai nhân vật nêu lên lý lẽ rõ ràng nhất để chứng minh rằng thứ tiêu chuẩn cốt yếu và hữu hiệu phải được dùng đến hầu đo lường đánh giá các quan niệm mới mẻ và trái ngược, chính là bản ngã – bản ngã xét như thực thể tối cao và thượng hạng, tiêu đích mà lẽ lỗi thực hành đúng đắn và tôn giáo đích thực luôn nhắm đến. Nội tại tính được coi trọng đặt lên hàng ưu tiên, bởi nó là lối bước bên trong, chứ không phải bên ngoài, mà một người có thể đi vào để khám phá ra những giá trị tâm linh đích thực mang tính cách thường tồn. Theo cách tương tự như thế, lịch sử tính về cuộc sống và cái chết của Đức Giêsu được các kitô hữu đề cao coi trọng, và giữ lấy vai trò như dạng tiêu chuẩn giúp nhận định và nêu ra những gì còn đang thiếu hụt nơi các truyền thống khác. Đối với người công giáo cũng vậy, dấu hiệu cho thấy tình trạng một người bên ngoài thiếu mất đi những giá trị ích lợi của đức tin công giáo, là việc người đó không đủ sức hiểu rõ ra được lý do tại sao cái tiêu chuẩn mà người công giáo đề cao ấy là thứ tiêu chuẩn hữu hiệu nhất phải được dùng đến để nhận định đánh giá các tôn giáo khác.

Đường hướng lý luận viện dựa vào lẽ lối hành đạo đúng đắn – thể hiện rõ nhất nơi trường hợp Gandhi, tuy cũng có thể thấy cả nơi tác phẩm của Kumarila – có được mỗi lợi là giúp tước được khí giới của các cuộc tranh cãi về học thuyết giáo lý, và làm cho tránh được lối suy nghĩ cùng tuyên bố cho rằng giáo lý giữ vai trò hệ trọng trong đời sống tâm linh. Những người có lối hành xử đúng đắn thì được xếp vào hàng ngũ có chỗ đứng cao trọng hơn về mặt tôn giáo; trong khi đó, những người xem nặng vấn đề giáo lý và nét khác biệt tôn giáo thì thường tỏ ra xa lạ với việc thực hành, rồi lúc nào cũng thấy ám ảnh trong đầu với những điểm giáo lý này kia: chính tôn giáo của họ là tôn giáo chứa đầy khiếm khuyết về phương diện thực hành, và cả về phương diện luân lý nữa. Càng thấy khó lòng thuyết phục những người khác đồng ý với các tuyên bố về chân lý tôn giáo bao nhiêu, thì càng phải gắng sức bấy nhiêu để bàn luận về các vấn đề luân lý nền tảng thường được mọi phía nhìn nhận rộng rãi hơn. Gandhi cũng trình bày cách rõ nét nhất cho thấy thứ sức mạnh tiềm tàng nơi việc nghiêm túc đón nhận truyền thống khác một cách chọn lọc, tức nhắm đến mục đích chọn ra và thu lấy cho mình một số nét đặc trưng cốt yếu của nó, mặc dù vẫn xác tín rằng các nét đặc trưng ấy có thể giữ tình trạng biệt lập đối với các nét đặc trưng khác mang tính chất khách quan hơn. Các đường biên ranh giới tôn giáo thì nằm giao chéo nhau ở các điểm chọn lọc nhất định. Chẳng hạn, bất kỳ ai đó cũng có thể cảm phục ngợi khen tinh thần bất bạo động của Đức Giêsu mà không cần phải nhận ra tính cách cần yếu của phép rửa tội. Tinh thần Kitô giáo cam kết

dẫn thân cho sứ mạng phục vụ của mình: ấy chắc chắn là điều đáng được đề cao và noi gương bắt chước; tuy nhiên, người nào đó vẫn có thể học hỏi noi theo tinh thần ấy mà không cần phải nhún mình nhường cho cộng đồng kitô một số địa vị mang tính cách duy độc. Như các Kitô hữu từ thời thánh Phaolô cho đến thời các nghị phụ công đồng Vatican II, Gandhi cũng cảm thấy rằng ông có thể chọn ra và thu nhặt từ nơi các tôn giáo khác những gì xuất hiện nổi bật mang giá trị tri thức và tâm linh, phù hợp với những gì trước đó ông coi là có tính cách thiết yếu về mặt tôn giáo. Điều này gợi cho nhớ đến những gì được nói lên trong tuyên ngôn *Nostra aetate*: “Giáo Hội Công Giáo không hề phủ nhận những gì là chân thật và thánh thiện nơi các tôn giáo đó (không kitô). Với lòng kính trọng chân thành, Giáo Hội xét thấy những phương thức hành động và lối sống, những huấn giới và giáo thuyết kia, tuy rằng có nhiều điểm khác nhau với chủ trương mà Giáo Hội duy trì, nhưng cũng thường phản chiếu ánh sáng của Chân Lý, Chân Lý chiếu soi cho hết mọi người” (số 2). Hẳn Gandhi sẽ rất mực tán thành lẽ lối cảm nghĩ ấy, nhưng tất nhiên, ông cũng có cho mình những tiêu chuẩn riêng biệt để dựa vào đó mà đưa ra ý kiến tán thành, phủ nhận, hoặc làm ngơ bỏ qua một số khía cạnh nào đó nơi các truyền thống tôn giáo khác.

Trong truyền thống nào cũng thế – cả Ấn giáo lẫn Kitô giáo – yếu tố nằm bên dưới hết thảy mọi nhận định đánh giá của phía bên này về phía bên kia, như đã nêu ở phần trên, trước hết là khuynh hướng mỗi bên tìm cách

phổ quát hóa các nét đặc trưng truyền thống mình đề cao coi trọng – “lễ lới thực hành đúng đắn,” “nội tại tính,” “tri thức về mình,” “tự do,” “thần linh quan phòng,” “lịch sử tính,” “mạc khải,” “ý muốn cứu độ của Thiên Chúa” – với mục đích làm cho các đặc nét ấy trở nên rộng rãi khả ứng (*applicable*) trong bối cảnh một cuộc so sánh đối chiếu. Ở bước đi kế tiếp, mỗi bên sẽ nỗ lực giải thích làm rõ ra các đặc nét đã phổ quát hóa kia nhằm duy trì được mối liên hệ cộng hưởng – có tính cách đặc biệt và được đặt làm ưu tiên – với truyền thống mình. Kết luận đưa ra có vẻ mang tính chất gần như bất biến, như thể muốn nói rằng: “Với thái độ thành thực coi trọng các giá trị thiêng liêng phổ quát có thể nhận ra được nơi mọi truyền thống lớn, một người có thể thấy là tuy rằng truyền thống các bạn tỏ ra thích đáng xét trong nhiều phương diện, tuy nhiên truyền thống chúng tôi mới thực sự chứa đựng trọn vẹn và đầy đủ mọi nét biểu hiện của hết thảy các giá trị kia. Như thế, vì lợi ích của chính các giá trị các bạn nâng niu coi trọng, phải chăng các bạn nên rời bỏ truyền thống mình mà tham gia truyền thống chúng tôi?” Cho dẫu không ai có thể phủ nhận tính cách thực sự hữu lý và chuẩn xác nơi những phát biểu – bên này hay bên kia đưa ra – như thế, nhưng có vẻ như cũng không ai chối cãi được rằng hết thảy các bên đều sẽ cùng ở trong một tình trạng êm đẹp hữu hảo hơn nếu như bên nào cũng nhận ra rằng các tuyên bố mang tính chất độc quyền của mình lại tỏ ra có nét tương đồng kỳ lạ đến thế nào so với những tuyên bố được áp ủ nâng niu ngay giữa lòng chính các truyền thống mình coi là khác biệt với mình.



Mấy điểm nhận định suy tư về các bối cảnh Ấn giáo và Công giáo như đã trình bày qua bài viết này – cũng như các bài viết khác trong số phát hành theo chủ đề lần này của tạp chí *Theological Studies* – là một nỗ lực đóng góp vào tính cách khả thể của một kịch bản mới mẻ có tầm bao hàm lớn rộng hơn dành cho công cuộc suy tư về những điểm giáo huấn đa dạng liên quan đến các tôn giáo khác do các thành viên trong hàng giáo phẩm hay trong giới thần học gia Giáo hội Công giáo miêu trình; bởi chung, với một cách nhìn có hệ thống hơn, chúng ta đang nhận thấy rằng không phải là một nhân đức riêng hay một khuyết điểm cá biệt của một mình Giáo hội Công giáo việc nêu lên những nhận định đánh giá và xét đoán về các truyền thống tôn giáo khác khi tự giới thiệu chính mình. Tác giả Fredericks tỏ ra có lý khi khẩn thiết đưa ra lời kêu gọi hãy nỗ lực làm điều gì đó khác hơn thay vì cứ “ra sức tìm cách cấm cho được cái chột vuông Phật giáo hoặc Hồi giáo vào cái lỗ tròn của thần học kitô”; ông cũng có lý không kém khi nghiêm túc thừa nhận rằng các vấn đề đặt ra xưa nay sẽ vẫn còn phải tiếp tục đi tìm lời giải cho mình. Cuộc so sánh đối chiếu chứng thực cho thấy rằng thế kỷ 21 sẽ vẫn còn tích chứa trong nó những lỗi phê bình đoán xét mang tính cách tiên nghiệm, nghèo mức độ hiểu biết và thiển cận hẹp hòi. Ấy là xu thế hành động của tín hữu các tôn giáo. Fredericks cũng đúng khi tỏ ý cho biết rằng các cuộc so sánh đối chiếu mang tính cách mới mẻ và cụ thể hơn sẽ có thể làm

này sinh nhiều dạng thần học về các tôn giáo thích hợp hơn trong tương lai. Ở đây, bài viết chỉ bổ sung thêm một điểm này là một người nào đó cũng sẽ không ngoan đủ để nhận ra rằng các quan niệm của mình về những gì khác thuộc các tôn giáo, cũng đang được phân tích và đánh giá như thế nào bởi những thành viên của các truyền thống mà mình đang phân tích và đánh giá. Kitô giáo cũng đã được các truyền thống khác mô tả đánh giá theo viễn cảnh thần học của họ; các quan niệm kitô cũng đã được trình bày giải thích ra trong các thể dạng thần học phức tạp liên quan đến vấn đề đa nguyên tôn giáo; các thể dạng thần học kiểu như thế hiện đang vươn mình phát triển trong Do Thái giáo, Hồi giáo, Ấn giáo, Phật giáo, và trong các truyền thống khác. Mong rằng từ nay trở về sau, chiếc gương soi trí thức sẽ trở thành một món đồ thiết yếu giữa những vật dụng của các thần học gia cùng các nhà lãnh đạo tôn giáo là những người dám mạo hiểm lên tiếng giải thích ý nghĩa tôn giáo nơi các tôn giáo của những người khác.

## TRONG SỐ NÀY

*Lời nói đầu*.....1

*Quan Điểm Do Thái  
về các tôn giáo khác*.....3

*Hồi Giáo hiểu về Allah  
và nhìn về các tôn giáo khác*.....42

*Ấn Độ Giáo nhìn về  
các tôn giáo khác*.....93

HTTH số 48 năm XXI (2011)

Với phép Bề Trên có thẩm quyền



GIÁ: 32.000đ