

# **GẶP GỠ GIỮA KHOA HỌC VÀ PHẬT GIÁO**

*Phan Tấn Hùng*

---o0o---

*Nguồn*

*<http://thuvienhoasen.org>*

*Chuyển sang ebook 09-08-2009*

*Người thực hiện :*

*Nam Thiên - [namthien@gmail.com](mailto:namthien@gmail.com)*

*[Link Audio Tai Website http://www.phatphaponline.org](http://www.phatphaponline.org)*

## Mục Lục

- I. Sơ lược về tiến trình trở thành của kiến thức khoa học
- II. Phương pháp nghiên cứu
- III. Hướng tìm và đối tượng nghiên cứu
- IV. Cái nhìn nền tảng
- V. Phương pháp 'phủ định thực sự' và 'cái nhìn' nền tảng của Phật giáo

---o0o---

Cuộc gặp gỡ giữa khoa học thời đại và Phật giáo, được xem là bắt đầu từ thập niên 30, với những tên tuổi như N. Bohr, A. Einstein..., đã đem đến nhiều điều bổ ích cho kiến thức thời đại từ mấy năm vừa qua. Trong quyển Passerelles - Entretiens avec le Dalaï-Lama sur les sciences de l'esprit (Cầu nối - Đàm luận với Đạt-lai Lạt-ma về các khoa học tâm thần), Jeremy W. Hayward viết : "Những người (rất ít) vừa có kiến văn khoa học vừa có nghiên cứu Phật giáo đều nhận thấy có nhiều điểm chung, trong những cách tiếp cận vấn đề và những phương pháp của khoa tâm thần học này và của khoa học. - cả hai phía, người ta không chấp nhận đức tin mù quáng và khảo sát mọi sự mọi việc trong ý hướng siêu vượt mãi những tiền kiến cá nhân."<sup>1</sup>

Cuộc gặp gỡ Đông-Tây này đang là niềm hy vọng của nhân loại. Nhưng vấn đề của chúng ta là phải có mặt cách tích cực trong cuộc gặp gỡ này. Chúng ta có thể bắt đầu từ chỗ khảo sát những điểm giống và khác nhau giữa khoa học hiện đại và Phật học.

---o0o---

## I. Sơ lược về tiến trình trở thành của kiến thức khoa học

Sau sự suy tàn của hai nền văn minh Hylạp và Rôma, từ thế kỷ thứ 4 đến thế kỷ thứ 10, châu Âu chìm đắm trong thời kỳ được nhiều sử gia gọi là đen tối (ténèbres). Kiến thức huy hoàng của hai nền văn minh Âu châu nói trên bị thu cất trong những tu viện Catô giáo. Âu châu bị ngự trị bởi quan niệm của tôn giáo có nguồn gốc Trung Đông này, cho rằng thế gian là ghê tởm và có một thế giới khác được gọi là 'Vương quốc của các Tầng Trời' (Royaume des Cieux). Sau đó, vào đầu thế kỷ 11, Âu châu bắt đầu thức dậy, nhờ phần lớn nơi việc khám phá lại những tài liệu cũ của văn minh Hylạp, nhất là của Aristote. Một trong những hậu quả của việc đọc lại triết học của Aristote là người Âu châu bắt đầu tìm thấy lại nền văn minh truyền thống của mình, bắt đầu nhận định lại thế gian có những thực tại riêng của nó, những phương cách và những qui luật vận hành riêng, mà con người có thể hiểu được nếu biết sử dụng tốt khả năng quan sát của giác quan và khả năng suy luận của lý trí. Người Hylạp có khả năng quan sát thiên nhiên rất tinh tế, nhưng vào thời đó người Âu châu hoàn toàn tin tưởng nơi những tài liệu xưa vừa tìm thấy lại và xem đó như là nguồn của mọi kiến thức. Họ chỉ biết học lại bằng cách sao chép nguyên bản, thay vì học cách quan sát thiên nhiên của người xưa. Từ đó sinh ra sự đối đầu giữa hai loại đức tin : một bên là tin nơi một thiên quốc (royaume céleste), có thể nhận biết được bằng đức tin và mặc khải, với bên kia là tin nơi một địa quốc (royaume terrestre), có thể nhận biết được bằng giác quan và lý trí.

Cuộc tranh luận kéo dài, nhưng nhờ cả hai, trên thực chất, đều xây nên trên quan điểm xác định (hay thường hằng) về vũ trụ nên, vào thế kỷ 13, Thomas d'Aquin đã có thể tổng hợp được hai quan niệm và hai thế giới nói trên, đưa đến lý thuyết về một vũ trụ với trái đất nằm ở trung tâm, bao quanh bởi 9 vòng cầu là nơi di động của các hành tinh, với vòng cầu thứ 10 ở xa hơn và bất động (ổn định) là nơi cư ngụ của Thiên Chúa. Trừ vòng cầu nơi Mặt Trăng di động, 8 vòng cầu kia được xem gần như hoàn chỉnh, vì ở đó các hành tinh di động chậm và đều hơn. Dưới cùng (ở trung tâm) là địa quốc, hoàn toàn không ổn định và không hoàn chỉnh, vì Trái Đất được cấu thành bằng đất, chất liệu nặng nhất, kể đến là nước, khí và lửa. Vì nằm trong khung cảnh bất ổn của Trái Đất, các chất liệu này đều không được nằm ở vị trí ổn định tự nhiên của chúng, và tất cả luôn tìm mọi cơ hội để trở về vị trí ổn định tự nhiên; điều này giải thích sự hỗn loạn, sự di động không đều; và cũng giải thích vì sao đá rơi xuống và lửa bay lên, khi không có gì kìm giữ. Thế là tư tưởng của Aristote được hội nhập vào chủ thuyết của Giáo hội

Catô giáo. Và tổng hợp đề của Thomas d'Aquin này trở thành tư tưởng nền tảng của Âu châu thời trung cổ.

Nhưng ngay khi Thomas d'Aquin đưa ra tổng hợp đề của ông, những nhà thông thái khác đã khai quật ra được, từ những tài liệu của Aristote, một số nghịch lý. Các nghịch lý này, khoảng 3 thế kỷ sau, trở thành mần móng làm sụp đổ toàn bộ hệ thống tư tưởng Âu châu thời trung cổ. Vào thế kỷ 16, Galilée muốn kiểm nghiệm lại quan điểm của Aristote, dù đó là những điều mà người đồng thời của ông cho là chân lý. Theo Aristote, mọi vật đều rơi, nhưng với nhiều vận tốc khác nhau tùy theo trọng lượng của mỗi vật. Galilée muốn kiểm nghiệm định luật này. Ông thử cho lăn trên một mặt phẳng nghiêng nhiều viên tròn có độ lớn bằng nhau nhưng có trọng lượng khác nhau; và ghi nhận rằng tất cả đều lăn với cùng một vận tốc như nhau (cùng khoảng cách, với cùng thời gian). Thế là định luật cho rằng : "vật càng nặng càng rơi nhanh hơn, vì chúng tìm về vị trí của chúng ở trung tâm vũ trụ" bị phủ nhận.

Cũng vào thời đại đó, người ta vừa chế tạo được lần đầu tiên loại kính lồi cho phép thấy xa. Galilée thiết lập một viễn vọng kính. Ông nhìn Mặt Trăng, và thấy nó có nhiều lồi lõm; ông dò sát Mộc tinh, và thấy các vệ tinh (một loại Mặt Trăng) của nó luôn thay đổi vị trí. Kết quả quan sát thực tế này làm cho mô hình nền tảng về sự vận hành của các thiên thể, theo đó Mặt Trăng và Mộc tinh phải hoàn hảo vì là thành phần của thiên quốc, bị đặt thành nghi vấn; tức là chủ thuyết của Giáo hội Catô giáo, của Aristote và của Thomas d'Aquin bị nghi ngờ.

Cùng năm 1642 khi Galilée mất, Isaac Newton ra đời. Newton cho rằng Trái Đất vận hành theo cùng một qui luật với sự vận hành của Thiên giới, xung quanh Mặt Trời. Tức là, không như trong thế giới của Aristote với vai trò của một Thiên chúa và một linh hồn là cần thiết, trong thế giới của Newton các hành tinh vận hành tự động cách cơ học, theo vài định luật nền tảng được viết dưới dạng những phương trình toán học và không hề có sự tham dự của một Thiên Chúa nào đó.

Suốt hai thế kỷ sau Newton, mãi đến cuối thế kỷ 19, quan điểm xác định của hệ thống tư tưởng được sinh ra bởi Galilée và Newton hoàn toàn được tin tưởng và thành công. Trong vật thể học (physique, danh chữ 'vật lý học' cho physiologie) và hóa học, tức trong lãnh vực của những đối tượng nghiên cứu không phải là sinh vật, nhiều sự kiện được giải thích nhờ lý thuyết của Newton, và người ta thực hiện được nhiều thành quả như ý. Trong sinh học,

được thành hình từ thế kỷ 18, người ta cũng tin rằng sinh vật được tạo thành bởi những tế bào (cellules) và chức năng sinh học của nó cũng dựa trên hoạt động của những đơn vị nhỏ cơ bản, tức cũng xây dựng trên một loại lý thuyết nguyên tử. Đến thế kỷ 19, cũng từ cái nhìn tự động và cơ học của Newton, Charles Darwin xây dựng thuyết tiến hóa, cho rằng, trên thời đoạn rất dài, những sinh vật đơn giản và thô thiển tự động phát triển cách tự nhiên, không cần đến sự hướng dẫn của một sức mạnh thần bí nào cả, để trở thành những sinh vật ngày càng phức hợp và thông minh hơn. Cũng có nghĩa là, trong sự tạo thành loài người, vai trò của Thiên Chúa không còn cần thiết nữa. Từ đó đưa đến cuộc đối đầu gay gắt giữa những tín đồ trung thành Kytô giáo với những môn đồ của thuyết tiến hóa; và cuộc đối đầu vẫn còn tiếp diễn.

Tóm lại, kể từ Newton đến đầu thế kỷ 20, kiến thức khoa học phát triển không ngừng, và phát triển trong lòng cuộc tranh luận rộng lớn giữa một bên là quan điểm Kytô giáo, với một Thiên Chúa là Đấng Sáng Tạo, và bên kia là quan điểm khoa học. Sự tin tưởng nơi kiến thức khoa học tăng mãi, không ngừng làm giảm nhẹ vai trò của Thiên Chúa. Nhưng sự tin tưởng này có phần hơi bị giản lược hoá, xây dựng trên tư tưởng về sự có thật của một thế giới hoàn toàn khách quan, chỉ gồm không gian, thời gian và những hạt vật chất. Khoa học trở thành một loại đức tin chủ đạo, ở Tây phương trước, rồi lan ra toàn thế giới, cho rằng khoa học thực sự có khả năng tìm thấy chân lý của thế giới thực tại.

Đến nay đức tin này tuy vẫn còn tiếp diễn, ít ra ở trình độ đại chúng, và cả ở một bộ phận không nhỏ trong giới khoa học không suy nghĩ nhiều về những gì họ làm, nhưng cũng đã giảm bớt nhiều, vì từ những năm 20, thuyết tương đối rồi sự phát triển của 'cơ học lượng tử' (mécanique quantique) đã từng đợt phá mòn dần những nguyên lý nền tảng của thuyết Newton cổ điển và đã đặt lại nghi vấn trên khả năng nhận biết gọi là hoàn toàn khách quan của người nghiên cứu, chưa kể đến những khám phá của các ngành khoa học mới, như 'tâm lý học về sự biết' (psychologie cognitive), 'thần kinh học' (neuroscience), 'di truyền học', 'sinh học bào tử' (biologie moléculaire) v.v...

---o0o---

## **II. Phương pháp nghiên cứu**

Trước nhất, trên bình diện phương pháp luận (méthodologie, và chưa nói đến những khác biệt trong cách thực hành cũng như trong mục tiêu và

đối tượng nghiên cứu), chúng ta có thể khẳng định được rằng giữa phương pháp nghiên cứu khoa học ngày nay và Phật pháp có nhiều chỗ tương đồng. Cả hai đều rất có ích cho việc tiến đạt trí tuệ, hay việc tiến dần đến trình độ kiến thức ngày càng mở rộng và chân thật hơn.

Theo quan niệm cổ điển của thế kỷ 19, chỉ với phương pháp nghiên cứu khoa học người ta mới có thể vượt khỏi chướng ngại của suy đoán chủ quan để khám phá từng bước thế giới thực tại. Đến thế kỷ 20, thập niên 20, nhiều nghi vấn được đặt ra trên tính khách quan khoa học, nhiều nhà khoa học tìm cách hoàn chỉnh các nền tảng của khoa học, nhất là ở bình diện phương pháp luận. Nhờ thế, vào những năm 30, một phương pháp luận mới được thành hình, và trở thành khuynh hướng chủ yếu của khoa học hiện nay, được gọi là phương pháp 'thực nghiệm thuần lý' (empirisme logique), còn gọi là 'tri thức luận' (l'épistémologie).

Chữ 'épistémè', gốc Hy Lạp, đồng nghĩa với chữ 'science', có nghĩa là 'cái biết', hay 'tri thức'; cũng có nghĩa là 'cái học', được chia thành nhiều 'khoa', hay nhiều 'môn', nên cũng được gọi là 'khoa học'. Mà "khoa học là lý thuyết (hay lý lẽ) về thực tại - la science est la théorie du réel", và phương pháp luận này, một cách ngắn gọn, gồm 2 bộ phận nền tảng : quan sát thực tại và thuần lý hóa; với 4 giai đoạn nối tiếp như sau :

1/ quan sát và thu thập dữ kiện quan hệ đến đối tượng;

2/ ghi chép lại những điều quan sát được dưới dạng một ngôn ngữ thuần lý, tiến đến việc thành hình giả thuyết khái quát (có thể dưới dạng công thức đơn giản) nhằm giải thích cách thuần lý tương quan giữa những dữ kiện quan sát được;

3/ từ giả thuyết được thành hình, tiên đoán những gì sẽ xảy ra, nếu tiến trình trở thành của đối tượng được diễn ra cách bình thường hoặc trong những điều kiện ấn định trước;

4/ kiểm nghiệm thực tế để xác chứng những tiên đoán đó. Trên bình diện phương pháp luận thì chỉ đơn giản như vậy. Nhưng trong thực tế lại có nhiều cách tiếp cận vấn đề khác nhau, tùy theo loại đối tượng và tùy theo trình độ khác nhau của người nghiên cứu.

Có thể chia trình độ của người nghiên cứu làm 3 loại. Loại người thứ nhất, chỉ biết tin theo những gì do người khác truyền bá ra, hay của người xưa để

lại, và xem đó là chân lý. Chẳng hạn như, ở thời Trung cổ, họ chỉ biết tin theo những khẳng định được Giáo Hội Catô giáo truyền bá; hoặc như, khi tiếp nhận được những gì của Aristote để lại, họ cho đó là nguồn của mọi sự biết; sau đó họ cho các định luật của Newton là nền tảng của tất cả. Loại người này luôn bị 'dị ứng' với những gì mới mẽ, như hầu hết những người đồng thời của Galilée, họ cố đưa ra những quan điểm hòng phủ nhận hay áp chế kết quả quan sát được của Galilée, để bảo vệ đức tin đang hiện hành. Loại người thứ hai có khả năng thích hợp hoá những chủ thuyết hiện hành, để thích ứng với kiến thức mới của thời đại, như trường hợp của Thomas d'Aquin; hoặc của những người đã cố tổng hợp để đưa ra thuyết 'Newton mới' khi không thể phủ nhận được kết quả thực nghiệm về tính tương đối. Và loại người thứ ba là loại người có tinh thần tự do, dám đặt lại câu hỏi trên cả những gì mà số đông cho là chân lý, như trường hợp của Galilée chẳng hạn. Loại người thứ ba rất ít, cả trong giới học Phật và giới khoa học; chỉ ở loại người này mới hy vọng có những khám phá mới mẽ, nhưng tiếc thay, ở mọi thời và bất cứ đâu, họ lại thường bị chèn ép, có khi bị hãm hại.

Galilée đã làm những gì ? Thứ nhất, trong khi hầu hết những người cùng thời cho quan điểm của Aristote là chân lý và tin theo cách mù quáng, Galilée chỉ cho đó là giả thuyết cần được kiểm nghiệm lại. Thứ hai, ông thiết lập những điều kiện cần thiết để kiểm nghiệm những nhận định đó. Thứ ba, sau khi chứng nghiệm rằng chân lý đó sai, ông tiếp tục quan sát đối tượng với một tinh thần hoàn toàn tự do. Và thứ tư, ông hoàn thành một thứ ngôn ngữ (trong trường hợp này là những phương trình toán học) để ghi lại cách trung thực nhất những gì quan sát được và tổng hợp thành lý thuyết mới. Nghĩa là, Galilée bắt đầu ngay ở bước thứ tư, rồi trở lại bước thứ nhất và bước thứ hai, của phương pháp thực nghiệm thuần lý nói trên.

Cách tiếp cận vấn đề kiểu của Galilée này thích hợp cho trường hợp đề tài, hay đối tượng, nghiên cứu đã được xác định trước bởi một lý thuyết hay một đức tin có sẵn. - đây, việc làm chủ yếu là phải chứng minh lý thuyết hay đức tin có sẵn đó không còn giá trị, trước khi tiến hành việc nghiên cứu nhằm hoàn thành lý thuyết mới. Trong trường hợp đối tượng nghiên cứu hoàn toàn mới, việc nghiên cứu phải được tiến hành tuân tự theo 4 bước của phương pháp như đã nói trên. Có khi, đối với loại đối tượng nghiên cứu hoàn toàn trừu tượng, để nắm bắt được thực tại tối hậu, người nghiên cứu lại phải tiến hành từng bước công việc nghiên cứu, qua việc xác nghiệm những giả thuyết trung gian, giúp đưa ra những giải đáp tạm thời, nó cho phép người nghiên cứu từng bước thỏa mãn một phần óc tò mò tìm hiểu của mình; rồi từng bước siêu vượt khỏi những lý thuyết trung gian đã được thiết lập, để tiến đạt

dần đến trình độ kiến thức ngày càng chi li và phức hợp, ngày càng mở rộng và chân thật hơn.

Tiến trình phát triển của kiến thức khoa học đã diễn ra cách tuần tự như vậy, theo nhịp độ phát triển của những phương tiện nghiên cứu ngày càng tinh xảo, giúp khoa học tiến sâu dần vào việc nghiên cứu những đối tượng sống động và vi tế, của sự sống nói chung và của con người nói riêng, như các ngành 'sinh học bào tử', 'thần kinh học', 'tâm lý học về sự biết'... Được như vậy cũng là nhờ nơi một số ít những nhà khoa học làm việc với tinh thần tự do. Với loại người này, tất cả mọi lý thuyết đã được xác nghiệm có trước đều chỉ là những giả thuyết trung gian (có giá trị giới hạn) mà thôi; và nếu cần họ sẽ xét nghiệm lại trong những điều kiện nghiên cứu mới, dù chúng đã được số đông cho là 'chân lý'.

Kinh nhà Phật có nói đến ngũ uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) và mối quan hệ của chúng. - đây, trong công việc nghiên cứu, ta có thể so sánh sắc với đối tượng nghiên cứu; quan hệ giữa sắc và thọ, với công việc quan sát ở giai đoạn thứ 1; quan hệ giữa thọ và tưởng, với giai đoạn thứ 2; quan hệ giữa tưởng và hành, với giai đoạn thứ 3; và công việc kiểm nghiệm ở giai đoạn thứ 4, với quan hệ giữa hành và thức. Ba giai đoạn đầu trong phương pháp nghiên cứu khoa học nói trên được áp dụng rộng rãi, như mọi người đều biết, trong những 'trắc nghiệm thuận lý' (test logique). - giai đoạn thứ tư, nếu những tiên đoán không được xác chứng, giả thuyết không có giá trị và sẽ bị sửa đổi hay bị loại bỏ, có khi phải bắt đầu lại từ giai đoạn thứ nhất. Nếu chúng được xác nghiệm, giả thuyết được thừa nhận như một định lý và trở thành một bộ phận của kiến thức.

Ở đây, có một điểm cần được lưu ý : cái biết thực nghiệm thuận lý khác hẳn với những suy luận (cũng thuận lý) có tính dự đoán hay giả định. Ví dụ như, các quan điểm của Mác về các loại xã hội 'hậu tư bản chủ nghĩa', dù có được biện giải thuận lý cách mấy, cũng đều là những dự đoán giả thuyết, cho đến khi được xác nghiệm bởi thực tế. Nếu những dự đoán đó không được thực tế lịch sử xác chứng, thì giả thuyết của Mác không có giá trị, hoặc một phần, hoặc toàn diện. Chỉ khi nào chúng được thực tế xác nghiệm, thì giả thuyết mới được thừa nhận và trở thành một bộ phận của kiến thức.

Cứ thế, kiến thức ngày càng dày, có khi nó hằn sâu trong vô thức hay tiềm thức. Và sau đó nó ảnh hưởng trở lại trên khả năng nhận biết và cách quan sát của con người (ở giai đoạn 1, nói trên), nó đóng khung trí tuệ con người và làm cho con người mất hết tự do trong tư tưởng (ở giai đoạn 2 - tạo thành

giả thuyết); nó biến thành một loại ống dòm có lắp kính màu mà chỉ qua đó con người tiếp cận với sự vật, tức là con người chỉ còn có thể nắm bắt sự vật theo màu sắc của kính và trong phạm vi giới hạn mà ống dòm cho phép. Không ít những nhà khoa học của thời đại đã ý thức rõ như vậy (từ năm 1962, Thomas S. Kuhn đã ghi rõ điều này trong quyển *The Structure of Scientific Revolution*, n.x.b. University of Chicago Press).

Tức là, con người không còn khả năng tiếp cận thực tại như chính nó là, trong toàn diện và trong mối quan hệ với toàn thể : thế giới mà trong đó con người sống bị thu hẹp, bị biến màu..., nhưng vì vô minh (danh từ nhà Phật), hay vì không ý thức được như vậy, nên con người cho đó là thực tại, gán cho nó đủ loại ý nghĩa và giá trị, gán cho mỗi sự mỗi vật một bản thể (logos), rồi bám giữ vào đó với đủ thứ tình cảm và xây dựng lý lẽ cho sự hiện hữu của mình, tức xây dựng cái gọi là bản thể, hay 'tiểu ngã', đầy ảo mộng của mình. Đến đây chắc hẳn mọi người đều có thể hiểu được tại sao Đức Phật kêu gọi mọi người hãy 'diệt' bỏ cái 'ngã' và thế giới ảo ảnh do thói quen 'tập' thành này, vì đó là nguồn gốc của 'khổ' đau, để giải phóng chính mình, hầu có thể đạt đến kiến thức chân thực ('đạo') trên 'thực tại luôn sống động và mãi mãi đang trở thành'.

Ngày nay, không ít những nhà khoa học đã ý thức rằng : cái biết thuần lý khoa học không phải là cái biết duy nhất, nên cũng không thể là cái biết toàn diện, tức cũng không thể là cái biết chân thực. Đúng vậy. Nhưng, cũng không thể có cái biết chân thực và toàn diện nếu không có cái biết thuần lý khoa học.

---o0o---

### **III. Hướng tìm và đối tượng nghiên cứu**

Nói đến tìm tòi nghiên cứu cũng là nói đến óc tò mò thắc mắc. Mà nguồn gốc của thắc mắc chính là óc nghi ngờ, dám đặt câu hỏi trên cả những gì mà thói thường, của số đông hay của chính mình, cho là hiển nhiên, chân lý. Ngắn gọn, khác với các 'tôn giáo thần khải' (religion) cho rằng nguồn gốc của sự biết là đức tin, khoa học cho rằng nguồn gốc đó chính là sự nghi ngờ. Và Kinh 'Đại Nghi Tinh' của nhà Phật cũng nói : "nghi lớn, giác ngộ lớn; nghi nhỏ, giác ngộ nhỏ; không nghi, không giác ngộ"<sup>2</sup>. Và chính Đức Phật cũng hằng lưu ý đệ tử của Ngài hãy luôn xác nghiệm thực tế mọi điều Ngài nói, để không còn nghi ngờ gì nữa, chứ đừng tin nơi chúng chỉ vì cả nể đạo đức của Ngài.



Không phải chỉ khuyên, mà Đức Phật còn tạo điều kiện để mỗi người giữ được óc nghi ngờ và tinh thần tự do phán xét, bằng cách không trả lời, hoặc không đưa ra câu trả lời xác định, về những câu hỏi liên hệ đến những vấn đề trừu tượng, như các câu hỏi về 'Niết bàn', về nguồn gốc của vũ trụ chẳng hạn, vì ý thức rằng những câu trả lời xác định thường chỉ tạo nơi người nghe một loại đức tin. Đức Phật chỉ truyền đạt một phương pháp, hay một con đường, theo đó mỗi người có thể tự tiến đạt đến 'niết bàn' bằng chứng nghiệm thực tế. Vì vậy, trong Phật giáo, cũng như trong khoa học, không có mạc khải (révélation), không có những lời nói có giá trị tuyệt đối, cũng không có những đức tin không thể kiểm nghiệm được. Phật giáo không phải là một 'tôn giáo thần khải'.

Thực ra, người ta chỉ nói 'tin' đối với những gì còn mơ hồ, không biết chắc; không ai nói 'tin' nơi sự hiện hữu của Mặt Trời, chẳng hạn, vì đó là thực tại hiển nhiên mà, ai ai cũng sống với ánh sáng và sức nóng của nó, và ai ai cũng có thể kiểm nghiệm được bằng phương pháp thực nghiệm khoa học. Có thể nói rằng : cái gì có thực đều có thể được đặt thành đối tượng nghiên cứu khoa học, tức là đều có thể nhận biết được bằng trí ('trí tri', dù không toàn diện); ngược lại, cái gì không thể nhận biết được bằng trí, thì chắc chắn nó không có thực. Và mọi việc nghiên cứu, vì đều phải bắt đầu từ chỗ xác định đối tượng, nên cũng phải bắt đầu từ chỗ phân biệt ('cách vật') cái có thực với cái không có thực (hay chỉ là khái niệm do con người tạo ra).

Ví dụ như : Thiên Chúa - xuất phát từ quan niệm cho rằng "có một đấng thần đã tạo ra vũ trụ vạn vật, và tạo ra con người theo hình ảnh của thần" (théomorphisme), Thần Tản Viên của núi Ba Vì - xuất phát từ quan niệm cho rằng "chính con người tạo ra các thần theo hình ảnh của mình" (anthropomorphisme), tuy đều do con người quan niệm nên, nhưng cả hai đều là khái niệm trừu tượng không kiểm nghiệm được, nên cũng không thể là đối tượng của tư duy thực nghiệm khoa học. Đối với các đối tượng loại này có thể giữ thái độ, như Khổng Tử đã làm : kính nhi viễn chi. Nhưng niềm tin của một số người nơi Thiên Chúa này, và ảnh hưởng của nó trên cách sống và cách suy nghĩ của số người đó, là có thực, không thể phủ nhận được. Cũng thế, núi Ba Vì và sông Tô Lịch trong cảm nhận của người Việt, khác với núi sông theo địa lý học và vật thể học, cũng là thực tại kiểm nghiệm được, tức là có thể nhận biết được bằng lý trí.

Cũng cần phân biệt những gì thuộc thế giới tự nhiên (la nature) với những gì do con người tạo ra, còn gọi là những định chế nhân văn và xã hội (la

culture). Đàn ông và đàn bà, chẳng hạn, là thuộc tự nhiên, nhưng vợ và chồng (gia đình) là những định chế nhân xã. Chính con người tạo ra những định chế này để điều hòa cuộc sống xã hội; và, qua đó, con người được giải phóng dần khỏi bản năng thú tánh tự nhiên của mình, để ngày càng người hơn (tuy cũng có những định chế làm cho con người trở thành nô lệ). Như, ở đâu đó (hình như trong quyển *Fondement du pouvoir de jugement*) Emmanuel Kant có viết, đại thể như : con người bắt đầu phát triển khi biết tự tạo ra những chuẩn mực (để xác định sự vật) và những giá trị (để tổ chức cuộc sống chung xã hội).

Theo tinh thần Phật giáo, và theo tinh thần khoa học ngày nay, câu trên cần phải được thêm rằng : nhưng không phải những chuẩn mực và những giá trị là quan trọng, lại càng không phải là những chuẩn mực và những giá trị mà Phật, hay Không, hay Giê-su... đã đưa ra cách đây 20 hoặc 25 thế kỷ, điều quan trọng chính là khả năng nơi con người; mà nhờ đó con người của mỗi thời đại có thể tạo ra những chuẩn mực và những giá trị để tổ chức cuộc sống của mình, thể theo những điều kiện của thời cảnh và của trình độ tiến hóa. Tương tự như vậy : không phải những khám phá của người xưa là quan trọng, nhưng chính những phương pháp khảo cứu mà nhờ đó người xưa khám phá được những điều mới mẻ mới là điều đáng học. Cách học này đúng cho cả giới nghiên cứu khoa học và giới những người học Phật.

Khi đối tượng nghiên cứu được xác định, mọi công trình tìm tòi nghiên cứu đều có điểm khởi đầu ở chỗ đặt nghi vấn. Ví dụ như khi cọ xát mạnh hai thanh gỗ khô, lửa sẽ cháy lên. Làm đi làm lại nhiều lần, kết quả đều như thế cả. Để tìm hiểu lửa này từ đâu mà có, đại thể, có hai cách đặt nghi vấn :

1/ có lẽ lửa từ trời xuống, hay từ đâu đó ở bên ngoài đến, và

2/ chắc hẳn đã có sẵn trong gỗ, chỉ cần xát mạnh (thực hiện một số điều kiện) thì lửa sẽ bùng lên.

Hai cách đặt nghi vấn trên dẫn người nghiên cứu theo hai hướng khác nhau, cách xa vạm. Cách thứ hai là cách của phương pháp khoa học. Mà cũng là cách của Phật pháp.

Thiền sư Khuông Việt, đời Đinh và Tiền Lê, trước khi chết, đã để lại cho các đệ tử của ông và cho các đời sau một bài kệ thị tịch, trong đó có mấy câu, như sau :

Mộc trung nguyên hữu hỏa.  
Nguyên hỏa phục hoàn sinh.  
Nhược thị mộc vô hỏa.  
Toàn toại hà do manh.

(Thơ văn Lý Trần, tập I)

Dịch :

Lửa vốn sẵn trong cây.  
Nên khi lửa lại đây.  
Nếu trong cây không lửa.  
Xát mãi lửa chẳng bày.  
(PTH)

Đúng ra, thiền sư Khuông Việt muốn mượn hình ảnh "lửa có sẵn trong cây" để nói :

Chân lý sẵn trong ta.  
Trong tâm có Bụt Đà.  
Niết Bàn trong cõi sống.  
Không thể. Tìm đâu ra!  
(PTH)

Nên chỉ cần giữ sự yên tĩnh của tâm mình, cho đến khi không còn bị khuấy động bởi tham sân si và phiền não khác, thì chân lý, Phật, Niết Bàn... sẽ tự hiển lộ, cũng như chỉ cần cọ xát cây đến một độ nóng nào đó thì lửa tự phát sinh. Nhưng qua đó cũng thấy được sự trùng hợp trong cách đặt nghi vấn của Phật pháp và của phương pháp khoa học. Với cách đặt nghi vấn này, và để traу giỏi khả năng tiếp cận thực tại, người học Phật và nhà khoa học, cả hai, đều rất dè dặt đối với mọi tín điều, mọi chủ nghĩa (ismes), nhất là đối với loại người "siêu phàm vượt thế" luôn có sẵn những trả lời khẳng định trước khi biết câu hỏi là gì.

---o0o---

#### **IV. Cái nhìn nền tảng**

Ngày nay, nhiều người đã thấy : Không phải khoa học tạo ra phương pháp, mà chính phương pháp tạo ra khoa học, và hầu như bất cứ ai đã qua hai năm đầu đại học đều có học qua 'tri thức luận'. Phương pháp luận này,

thực ra, cũng là kết quả thành tựu được của con người. Và câu hỏi được đặt ra là : Do đâu mà những nhà khoa học đã thành tựu được kết quả như vậy ?  
Thưa : Có một cái nhìn nền tảng. Cái nhìn này xuất phát từ sự thực hiện nhiên : Cái gì có thực đều có những nguyên nhân (cũng có thực) tạo ra nó. Và có thể khẳng định rằng : cái nhìn nền tảng của tư duy thực nghiệm khoa học là cái nhìn theo tinh thần của thuyết nhân quả<sup>3</sup>. Giai thoại của 'làng khoa học', dưới đây, cho thấy điều này.

Từ thời của Galilée, ở Ý đã có dùng bơm (pompe à piston) để đem nước giếng lên. Nhưng bơm này không thể lấy được nước từ mặt nước thấp hơn 10,33 mét. Suy nghĩ về sự kiện này, Galilée đã đưa ra nhiều giải thích nhưng tất cả đều sai. Cùng thời này, xuất phát từ đức tin về những sức mạnh của tự nhiên do những tác nhân vô hình nào đó tạo ra, một số người đưa ra giải thích cho rằng : vì bản tính của nó, thiên nhiên 'ghét khoảng không' (horreur du vide), nên đẩy nước tràn lên để lấp đầy khoảng trống được tạo ra khi piston được kéo lên (thuyết 'huyền nhiệm'). Sau Galilée, học trò ông là Torricelli đưa ra giải thích mới, lập luận rằng : Quả Đất nằm trong bầu khí quyển, và chính sức nặng của cột không khí đè trên mặt đất, trên mặt nước giếng, tạo một sức ép đẩy nước lên trong thân của bơm khi piston được kéo lên. Từ lập luận này Torricelli giả thuyết rằng : bề cao tối đa của cột nước được đẩy lên phải tương ứng với sức nặng của cột không khí đè trên mặt nước. Giả thuyết này không kiểm nghiệm được một cách trực tiếp, và Torricelli đã kiểm nghiệm một cách gián tiếp.

Torricelli nghĩ rằng : nếu giả thuyết của ông là đúng, thì áp lực của không khí cũng có khả năng làm dâng một cột thủy ngân tương ứng ngắn hơn; và vì trọng lượng thủy ngân khoảng 14 lần lớn hơn trọng lượng của nước, thì bề cao của cột thủy ngân phải bằng 10,33 mét chia cho 14, tức khoảng 76 cm; và ông thử nghiệm giả thuyết này. Mặt nước giếng được thay thế bằng một chậu mở đựng thủy ngân, thân của ống bơm được thay thế bằng một ống nghiệm thủy tinh, dài 1 mét và kín một đầu. Ông cho thủy ngân vào đầy ống và bịt lại bằng một ngón tay. Ông lật ngược ống và để đầu mở của ống trong chậu thủy ngân và rút ngón tay ra. Cột thủy ngân trượt xuống và dừng lại ở độ cao khoảng 76 cm, như đã dự tính. Giả thuyết của Torricelli được chứng nghiệm. Nhưng những người theo thuyết 'huyền nhiệm' nói trên vẫn phản bác, và cho rằng có một sức mạnh vô hình, kiểu như một sợi dây vô hình, treo cột thủy ngân trong ống nghiệm.

Pascal muốn chứng nghiệm lại giả thuyết của Torricelli. Ông lập luận : nếu cột thủy ngân trong ống nghiệm là đối trọng của cột không khí đè trên mặt

thủy ngân ngoài chậu, thì cột thủy ngân phải thấp hơn nếu thí nghiệm này được thực hiện trên núi cao, vì trên núi cột không khí ngắn hơn. Và theo yêu cầu của Pascal, Périer thử nghiệm lại cùng lúc ở hai cao độ khác nhau : một ở dưới chân núi Puy-de-Dôme (Pháp), và một trên núi, ở cao độ 1.600 m. Périer ghi nhận rằng : ở trên núi cột thủy ngân thấp hơn 7,5 cm, so với cột thủy ngân ở chân núi vẫn là 76 cm. Với kết quả kiểm nghiệm được này, Pascal và Périer có thể khẳng định rằng không có chuyện 'ghét khoảng không' trong việc này cả, vì không lẽ thiên nhiên ở dưới núi 'ghét khoảng không' nhiều hơn thiên nhiên trên núi. Chuyện khó tin nhưng có thật ! Những người theo thuyết 'huyền nhiệm', dựa trên kết quả kiểm nghiệm được bởi Périer, đưa ra giải thích bổ túc : sự "ghét khoảng không" giảm, khi cao độ tăng. Pascal đề nghị một thử nghiệm mới. Lần này ông bơm một quả bóng căng phân nửa và cột kín ở dưới chân núi, khi đem lên đỉnh núi, quả bóng căng đầy. Đến đây, thuyết 'ghét khoảng không' mới chịu hết lý.

Trong nỗ lực đi tìm lý lẽ để giải thích sự việc, Pascal và Torricelli, trong giai thoại ghi trên, đã nghĩ và làm với cái nhìn nhân quả. T. Hobbes, trong Léviathan, viết : "Lý lẽ không là một khả năng tự nhiên nơi con người; (...) nó khởi sự dựa theo qui luật nền tảng của quan hệ nhân quả<sup>4</sup>. Và trong quan hệ nhân quả, sự có mặt của một đấng siêu nhiên nào đó không còn cần thiết nữa. - thời kỳ chưa khai hóa, con người chưa biết diễn giải những hiện tượng nhận được bởi giác quan theo cái nhìn nhân quả, nhưng theo đức tin nơi sự phán quyết của những đấng siêu nhiên đầy quyền năng nào đó, hoặc theo những định chế nhân xã qui định quan hệ giữa những thành viên của xã thể cộng đồng.

Trong quyển Reine Rechtslehre (được dịch ra gần 20 thứ tiếng, từ Âu sang Á), Hans Kelsen nhận định : "Tư tưởng nhân quả có lẽ xa lạ với đầu óc của người chưa khai hóa và nó chỉ xuất hiện ở một thời kỳ văn minh tiến bộ hơn. Vậy nó không phải là bẩm sinh, như người ta đã từng nghĩ tưởng."

"Khi con người chưa khai hóa cảm thấy cần giải thích những hiện tượng tự nhiên, họ cho đó là những ban thưởng hoặc những trừng phạt, tùy theo những hiện tượng đó có ích hay có hại cho họ. (...) Sự diễn giải như thế về tự nhiên, thật vậy, không phải là nhân quả, nhưng có tính qui chế, dựa trên qui định xã hội về sự 'tưởng thưởng'."<sup>5</sup>

Trong lãnh vực tự nhiên, quan hệ nhân quả diễn ra cách trực tiếp : khi bị nung nóng, thanh sắt dài ra; ngược lại, trong lãnh vực nhân văn và xã hội, thì luôn luôn có sự tham dự của yếu tố con người. Vì vậy, cũng bằng cái nhìn và

nguyên tắc nhân quả, các ngành xã hội học, nhân văn học, chủng tộc học, sử học, tâm lý học v.v... tìm hiểu cá tính con người và đặc tính xã hội, nhưng với phương cách khác. Trong đạo đức học, luân lý học và luật học (hay pháp chế học) nguyên tắc nhân quả được biến cải thành 'nguyên tắc qui hệ' (principe d'imputation), thí dụ như : "một người phạm tội, phải bị trừng trị", "một người không thanh toán hết nợ, phải chịu sự cưỡng hành trên tài sản"; cách tổng quát "một hình phạt sẽ phải được thi hành, khi một hành vi bất chánh (bất hợp pháp) tương ứng đã phạm phải".

'Nguyên tắc qui hệ' cũng thiết lập mối tương quan giữa hai sự việc, nhưng đây không phải là tương quan nhân quả của thể giới tự nhiên : sự phạm tội không phải là nguyên nhân của sự trừng trị, và hình phạt không phải là hậu quả của hành vi bất chính. - đây, mối quan hệ được thiết lập bởi những qui định hoàn toàn do con người làm ra, để điều hòa cuộc sống xã hội và được gọi là : phong tục, luật pháp, quyết án, quyết nghị hành chính v.v... Thêm nữa, nếu những mắt xích nhân quả của luật tự nhiên nối tiếp nhau trùng trùng điệp điệp, tạo thành chuỗi kéo dài đến vô tận, chuỗi tương quan 'qui hệ' chỉ có hai mắt xích : việc làm tốt được qui hệ với sự tri ơn, tội lỗi với trừng phạt, ăn cắp với bị giam; một nguyên nhân đưa đến một hệ quả, và cả hai đều là điểm cùng (đầu và cuối) của tương quan qui hệ. Tức là : khi sự trừng phạt đã xong thì tội lỗi được xóa, khi hạn giam đã mãn thì tội ăn cắp không còn; nhưng nhất định là : "Ơn (oán) có đầu, oan (nợ) có chủ", "Có tội thì phải đền, có nợ thì phải trả", "Ai làm nấy chịu, ai cột nấy gỡ", chứ không thể khác được.

Nguyên tắc của quan hệ nhân quả là : Cái gì có thực đều có những nguyên nhân (cũng có thực) tạo ra nó. Những nguyên nhân này có thể được phân thành hai loại, tạo thành hai thứ quan hệ khác nhau :

1/ quan hệ trước sau (trải trong thời gian) và

2/ quan hệ đồng thời (trải trong không gian, ở mỗi thời điểm hiện tại).

Nếu A là một thực tại, thì ở mỗi thời điểm (tn) A được tạo thành bởi (=) chính A trước đó (ở thời điểm tn-1), kết hợp với (#) những tác động của quan hệ đồng thời với môi trường (hàm f(m) ở thời điểm tn đó); và, ở mức độ con người, còn có tác động của môi trường xã hội (hàm f(h) ở thời điểm tn đó) cùng với tác động của ý chí và năng lực của con người (Ng.) đương thời (tn). Vậy quan hệ nhân quả có thể được viết dưới dạng phương trình, như sau :

$A_{tn} = A_{tn-1} \# f(mtn) \# f(htn) \# Ng.tn$

Có nhiều điều cần lưu ý nơi hai tác tố xã hội(f(h)) và con người (Ng.) và nơi kiểu kết hợp (#), nhưng trước mắt, theo lô-gích của phương trình này, chỉ trong những điều kiện rất đặc biệt mới có xảy ra hai trường hợp : 'A ở thời điểm sau', hoặc là bản sao, hoặc là phủ định, của 'A ở thời điểm trước'. Tức là, phương trình này chẳng những không loại trừ, mà còn bao hàm cả 'lô-gích hình thức' - A chỉ có thể hoặc là A, hoặc là Không-A, theo 'cái nhìn sáng tạo' truyền thống của các tôn giáo thần khai - và 'lô-gích phủ định' của biện chứng pháp Hegel. Trong điều kiện thông thường, 'A ở mỗi thời điểm' đều vừa là kế thừa vừa là biến thiên của chính 'A ở thời điểm trước'. Vì là kế thừa nên có 'sử tính', và vì là biến thiên nên có 'tiến trình'. Nói cách khác : Cái gì có thực đều có sử tính và đều là một bước trong tiến trình mãi mãi đang trở thành. Vì vậy, tư duy khoa học cũng là tư duy với 'cái nhìn tiến trình' và theo 'lô-gích sử quan'.

Sử tính và tiến trình trở thành cũng là thực tại khách quan, nên cũng có thể nhận biết được bằng trí. Chỉ còn hai điểm cần lưu ý :

1/ tiến trình trở thành không phải chỉ có một chiều đi lên, không phải cứ là cái sau (mới) thì nhất định phải tốt hơn cái trước (cũ), và

2/ thông thường biến thiên là tiệm tiến, chứ không nhất định phải là đột biến, tất cả đều tùy nơi những điều kiện đặc thù của hoàn cảnh.

Cho nên :

1/ quan điểm 'phá tức là xây' là hoàn toàn duy tượng (idéaliste), và

2/ 'làm cách mạng' (đột biến) không phải là cách duy nhất, còn có cách khác là cải thiện liên tục (tiệm tiến, hay 'diễn tiến hòa bình'). Nói cách khác, hiện đại hóa, hay thời đại hóa, là sự biến thiên tự nhiên của sự sống. Nhưng để "thăng hoa một cách liên tục" bản sắc đặc thù của nền văn hóa - văn minh Việt Nam thì phải có ý chí và năng lực của người Việt, trong việc định hướng đi lên (thăng hoa) cho công cuộc hiện đại hóa và hóa giải mọi khắc nghiệt của điều kiện, hầu tránh dẫn tới tình trạng cực đoan, hay tránh dẫn tới cách mạng đổ vỡ.

Mấy điểm gặp gỡ nền tảng giữa khoa học và Phật giáo, viết trên, thực ra không xa lạ gì với các nền tảng tư tưởng của văn hóa Việt Nam. Trên đây chỉ là một cách diễn đạt theo hoàn cảnh mới mà thôi. Điều này đủ cho thấy một cách tổng quát : Có sự gặp gỡ giữa nền tảng của văn hóa Việt Nam với nền tảng của tư duy khoa học hiện đại. Gia sản văn hóa này vẫn còn đó, trong mỗi người Việt Nam, và luôn luôn có thể vận dụng được. Nhưng cũng cần xét đến một vài điểm khác biệt nền tảng.

---o0o---

## **V. Phương pháp 'phủ định thực sự' và 'cái nhìn' nền tảng của Phật giáo**

Kiến thức khoa học vẫn không ngừng phát triển, và phát triển ngày càng nhanh, nhất là với các ngành khoa học mới đi sâu mãi vào các lãnh vực tri thức, tâm lý và tinh thần. Và từ thời đại của Einstein đến nay, không ít những nhà khoa học đã ý thức rằng không thể có sự quan sát khoa học hoàn toàn khách quan. Nhưng kẹt ở chỗ là, nếu cứ theo truyền thống Tây phương, khi sự hiện hữu một thế giới thực sự khách quan bị nghi ngờ, người ta chỉ còn giải pháp duy nhất là quay về bám vào thế giới chủ quan, và cho rằng tất cả đều dựa trên chủ thể tính của mỗi cá nhân, cho rằng mỗi người chỉ nhận biết đối tượng theo tư duy của mình, hay cho rằng thế giới là cái do chính mỗi người tạo ra trong đầu.

Kiểu lựa chọn 'hoặc cái này thì không cái kia, hoặc cái kia thì không cái này' (nguyên tắc 'không thể có cái thứ ba - tiers exclus' của Aristote) nêu trên cho thấy đặc tính của phủ định trong hệ thống lý luận 'nhị phân đối lập' (hay nhị đối - dualisme) là nền tảng của truyền thống Tây phương. - đây, phủ nhận cái này có nghĩa là gần như đương nhiên xác nhận cái kia. Như khi nói 'không là A', thì ắt 'hẳn phải là B' (đối lập với A), 'không hữu' thì ắt 'hẳn phải là tả'. Hay như khi Nietzsche 'khai tử' Thiên Chúa, hay, một cách tổng quát hơn, phủ nhận từ nền tảng thuyết tất định Tây phương, thì liền bị đánh giá là cổ vũ cho chủ nghĩa hư vô (nihilisme); cũng thế : không cộng sản, thì ắt phải là tư bản, hoặc ngược lại. Tức là, trong hệ thống lý luận nhị đối này không có dạng phủ định thật sự, vì mọi phủ định đều có thể bị suy diễn thành xác định; và dĩ nhiên, phủ định của phủ định cũng là xác định (cách lý luận này vẫn còn ảnh hưởng mạnh trong cách hiểu của nhiều người về 'phủ định của phủ định' trong biện chứng phủ định Hegel).



Cách lý luận đơn giản này chắc chắn rất hữu hiệu trong việc nhận biết thế giới vật chất, nhưng nó gặp phải giới hạn khi tiếp xúc với thế giới của sinh vật, vì từ bản năng ham sống sợ chết, sinh vật luôn có phản ứng theo từng hoàn cảnh. Có nhiều yếu tố nội sinh quyết định cách phản ứng của sinh vật, và vì những yếu tố nội sinh này luôn luôn thay đổi, nên phản ứng cũng luôn luôn thay đổi, không thể viết thành công thức được. Như khi đối diện với một hăm dọa, chẳng hạn. Trong những trường hợp thông thường, tức không phải là một hăm dọa tuyệt đối, thì không phải chỉ có 2 lựa chọn : hoặc chiến đấu, hoặc chạy trốn (la lutte ou la fuite, của Lavoisier), nhưng rất có thể sinh vật sẽ phải vừa thích ứng với hoàn cảnh vừa giữ lấy bản sắc của nó. Có thể cái nhìn tuyến tính (linéaire) nhị phân là sức mạnh nền tảng của hệ thống lý luận Tây phương, nhưng sẽ không thể tránh được sai lầm trong cách hiểu và cách diễn giải, khi cũng bằng cái nhìn này mà người Tây phương tiếp cận với các dạng phủ định thường gặp trong Phật giáo : 'vô thường', 'vô ngã', 'vô sinh', 'vô diệt', 'vô niệm', 'vô sở trú'...

Tư tưởng của Phật giáo được xây dựng trong truyền thống lý luận Ấn độ, gồm 4 vế : có; không; vừa có, vừa không; không có, không không. - đây, khi nói 'không', không có nghĩa là 'có', cũng không có nghĩa là 'vừa có vừa không', cũng không có nghĩa là 'vừa không có vừa không không' và cũng không phải là cả 3 giải đáp này hợp lại. - đây 'không' chỉ có nghĩa là 'không', chứ không thể suy diễn rồi gán cho nó một trong 3 vế khác. Tức là, có dạng phủ định thực sự trong hệ thống lý luận này. Nên khi một người học Phật nói "tôi không là cộng sản" thì chỉ biết người đó không là cộng sản, thế thôi; chứ không thể suy diễn cách giản lược cho rằng "ắt hẳn người đó theo chủ nghĩa tư bản", tức "chống cộng sản", tức ...; cũng thế đối với ai tự nhận rằng "tôi không theo chủ nghĩa tư bản". Phật giáo, và người học Phật, không sống trong thế giới nhị đối, họ sống trong một thế giới khác.

Không đi sâu thêm vào vấn đề thuần túy luận lý, nhưng mọi người đều có thể nhận thấy rằng cách lựa chọn không khách quan thì chủ quan, nêu trên, không giải quyết được gì cả. Và nếu muốn tiến đạt trí tuệ, cần phải nhìn thẳng vào mối quan hệ giữa chủ thể và đối tượng (không hẳn là khách thể, dĩ nhiên), vì cả hai đều có tương quan mật thiết lẫn nhau (nếu không có cái này thì cũng sẽ không có cái kia), quán sát nó tường tận, theo phương pháp nghiên cứu như đã nói trên, ngõ hầu có thể cải thiện từng bước mối quan hệ đó.

Mà muốn quán sát mối quan hệ (quan hệ nói chung, nhưng ở đây là mối quan hệ giữa chủ thể và đối tượng) thì, trước hết, phải có cái nhìn bao trùm

và dung chứa, không cực đoan, không phiến diện (kiểu : 'nửa cái này cộng nửa cái kia'), chấp nhận sự hiện hữu tròn vẹn của cả 2 ('vừa trọn cả cái này, vừa trọn cả cái kia'). Kế đến, quan sát tính chất của mỗi quan hệ đó - theo truyền thống tư tưởng Đông phương, có 4 loại quan hệ : tương sinh, tương khắc, tương thôi (đẩy nhau) và tương dữ (trợ nhau); quan sát xem mỗi quan hệ đó sẽ tạo ra cái gì (nếu không có quan hệ, sẽ không có gì được tạo thành). Cái được tạo thành chắc chắn sẽ có một số điểm chung với 'cái này' và một số điểm chung khác với 'cái kia', tức là : 'vừa cái này, vừa cái kia'; nhưng đồng thời nó cũng là một thực thể mới : 'không là cái này cũng không là cái kia', tựa như người con so với cha mẹ vậy. Đến đây ta thấy tính tròn đầy của 'biện chứng pháp Phật giáo', khác với 'biện chứng phủ định' Hegel.<sup>6</sup>

Ngắn gọn, theo lối lý luận nhị đối truyền thống Tây phương, người ta chia mọi sự thành hai khu vực : thuận lý (rationnel, lãnh vực của khoa học) và phi lý (irrationnel, lãnh vực của thần giáo), đối kháng và phủ định nhau. Trong khi Phật giáo, có trình bày mọi hiện tượng dưới hai mặt : 'lý' (rationnel) và 'quan hệ' (relationnel), nhưng chúng không đối kháng loại trừ nhau và nhất thiết phải được thống hợp trong cái nhìn toàn nguyên, nắm bắt thực tại trên toàn thể của nó. Khi nói đến quan hệ là nói đến sự đối đãi, cách cư xử với nhau; và ở trình độ con người, với lý trí có khả năng phán xét đúng sai cho cả đôi bên mọi phía, luân lý hay đạo lý được tạo nên từng bước. Do đó quan điểm về khoa học kiểu của R. Descartes và của F. Bacon - đại khái cho rằng : vì sự vật được thiết lập theo phương thức khoa học, không có một ý nghĩ luân lý nào cả, nên khoa học vượt khỏi luân lý và có thể đi tới mãi, vô giới hạn - được khoa học của thời đại xem là còn quá giới hạn, cần phải điều chỉnh. Vấn đề luân lý hay đạo lý cho khoa học đang được đặt ra<sup>7</sup>.

Với người Đông phương, cái nhìn nhắm vào mối quan hệ giữa Trời (hay tinh thần) và Đất (hay vật chất) chính là cái nhìn nhắm vào Người, vì Người được sinh ra từ mối quan hệ giữa Trời và Đất, Người bao gồm trọn cả Trời và trọn cả Đất nhưng đồng thời cũng khác hẳn với cả Trời lẫn Đất. Cũng vậy, cái nhìn nhắm vào mối quan hệ giữa Thần tính và Vật tính cũng chính là cái nhìn nhắm vào Nhân tính. Mà mọi mối quan hệ đều luôn luôn có thể cải thiện được<sup>8</sup>, bởi những tác nhân nhập cuộc (khác với trong cuộc, vì trong cuộc chưa hẳn là nhập cuộc). Và cải thiện mối quan hệ cũng là cải thiện đặc tính của cái sẽ được tạo thành từ mối quan hệ đó. Cải thiện mối quan hệ giữa người cha và người mẹ tức là cải thiện đặc tính của người con sẽ được sinh ra; cải thiện mối quan hệ, bị chi phối bởi kiến thức cũ, giữa cái tôi chủ thể với đối tượng, cũng là cải thiện đặc tính của kiến thức mới. Kiến

thức mới có khi 'giống', có khi 'khác', có khi 'vừa giống vừa khác', mà cũng có khi 'không giống không khác' với kiến thức cũ, nhưng điều này không quan trọng. Quan trọng nhất là chỗ nó thường xuyên và liên tục được cải thiện, so với kiến thức cũ. Nhờ thế, kiến thức mới sẽ ngày càng nhiều, từng bước vượt qua những kiến thức sai trái, hạn hẹp và phiến diện của ngày trước; và, như đã nói trên, 'cái biết' nó qui định 'cái tôi', nên cũng có nghĩa là liên tục phủ định chính 'cái tôi' của ngày qua, mà cụ thể là tính ích kỷ cá nhân, để từng bước tiến đến trình độ của 'cái tôi' ngày càng mở rộng, ngày càng tròn đầy và chân thật hơn, hầu tiến đạt đến 'cái biết' toàn vẹn và chân thật về 'bản thể chân thật', hay 'đại ngã', của vũ trụ.

Cần phân biệt cách hiểu chữ 'biết' theo tinh thần Phật giáo với cách hiểu thuần lý (hay trí thức) của sách vở ngày nay. Theo cách hiểu thứ hai, 'cái biết' phân biệt với 'cái sống', nên mới có sự kiện nghĩ một đằng, nói một lối và làm một nẻo. Trong khi, với Phật giáo, 'biết' có nghĩa là thâm thấu vào thực tính của thực tại, và luôn luôn là kết quả thực chứng của bản thân; ở đây không có sự phân biệt giữa 'cái biết' và 'cái sống', tức là có sự thống nhất thân-khẩu-ý, hay nghĩ-nói-làm, và mức độ thống nhất này biểu thị không sai lệch trình độ thực chứng của mỗi người.

Mục tiêu của việc tiến đạt đến 'cái biết' toàn vẹn và chân thật về 'bản thể chân thật' của vũ trụ, đối với người học Phật, là để sống như và sống hòa hợp với 'bản thể chân thật' đó, cũng là để trở thành chính 'đại ngã' của vũ trụ; chứ không phải để chiêm ngưỡng, cũng không để nói viết lung tung, tạo đức tin không thực sống (ảo ảnh) nơi người khác, nhưng trình bày lại phương pháp (hay con đường) để người khác có thể theo đó tự chứng nghiệm và tự thể hiện lấy. Cho nên, nếu 'bản thể chân thật' của vũ trụ được định nghĩa là Thiên Chúa, thì người đạt đến 'cái biết' đó trở thành chính Thiên Chúa; cũng vậy nếu đó là Chân lý, là Đạo, là Thiên đế, Thượng đế, hay ông Trời (trong tư tưởng truyền thống Đông Á), là Niết bàn, là Phật; hoặc là 'cục cứt khô', là 'chiếc giày rách'..

Đến đây ta thấy 4 điểm tích cực của Phật pháp :

- 1/ dựa trên nền tảng thực nghiệm ('positif', theo cách hiểu của A. Comte),
- 2/ xác nhận tiềm năng sẵn có trong mỗi người (xác nhận bản tính thiện),
- 3/ thừa nhận nơi mỗi người khả năng tiến đạt và trở thành 'bản thể chân thật' (thừa nhận tính hướng thiện), và

4/ mở cửa cho sự tiến đạt trí tuệ, bằng cách chỉ đưa ra phương pháp để mỗi người tự chứng nghiệm, tự thành tựu và tự thể hiện chính 'bản thể chân thật' đó.

Cái 'bản thể chân thật' nói trên chính là cái toàn thể của vũ trụ, được cấu thành bởi những thành phần của nó và bởi mối quan hệ nhiều chiều giữa những thành phần đó. Bản thể này không phải là một 'vật tự thân' và bất biến. Theo tinh thần Phật giáo, không thể quan niệm được sự hiện hữu của một 'linh hồn' hằng hữu, cũng như của một Thiên Chúa toàn năng toàn hảo và khác biệt hẳn với người, hay của một 'Đấng Sáng Tạo' (kèm với các khái niệm 'con người là tạo phẩm đã hoàn thành của Thiên Chúa', với một 'ngày sáng thế' và một 'ngày tận thế'). Vì thế, Phật giáo bị gán cho là 'vô thần'.

Có thể nói rằng : trong khi toàn bộ hệ thống tư tưởng truyền thống Tây phương xây nền trên chữ 'sáng tạo', toàn bộ hệ thống tư tưởng truyền thống Đông phương xây nền trên chữ 'tiến trình', 'tiến trình trở thành' và mãi mãi đang trở thành. Từ đó, quan niệm của Phật giáo, nói riêng, về con người cũng hoàn toàn khác : con người, không phải là 'ân huệ' của Thiên Chúa, mà là một bước thành tựu của tiến trình mãi mãi đang trở thành của những mối quan hệ chằng chịt trong và với toàn thể vũ trụ tự nhiên, và con người vẫn tiếp tục đang trở thành trong và cùng với mối quan hệ đó.

Tóm lại, 'cái nhìn' nền tảng của Phật giáo là 'cái nhìn' nhắm vào mối quan hệ và được xây nền trên chữ 'tiến trình'. Phủ định thường thấy trong Phật giáo là phủ định thực sự. Phương pháp phủ định này là điểm mạnh của Phật giáo, được sử dụng để :

- 1/ kích thích óc nghi ngờ,
- 2/ bảo tồn và
- 3/ mở rộng mãi tự do tư tưởng của con người, nền tảng thiết yếu của việc tiến đạt trí tuệ.

Phương pháp phủ định thực sự này còn được sử dụng có hiệu quả như một 'bước lùi' cần thiết khỏi sự lôi cuốn của cuộc sống hằng ngày, để nhìn lại cuộc sống, nhìn lại việc mình đã làm, một cách có thể gọi được là từ bên ngoài. 'Bước lùi' này rất bổ ích cho chính mỗi người khi bước trở lại vào với cuộc sống. Đây là cách thực hiện hữu hiệu nguyên tắc "trial and error - chấp nhận thử và chấp nhận sửa sai"; không thế, nguyên tắc này sẽ trở thành một trong muôn ngàn khẩu hiệu cửa miệng khác.

Nhưng đó cũng là điểm yếu của Phật giáo, trong lãnh vực chính trị. Vì, nếu nghĩa vụ chính yếu của hoạt động chính trị là chuyển ý chí riêng rẽ, hay cá nhân, thành ý chí chung của tập thể, thì việc cần làm là làm sao cho nhiều người tin theo một định hướng tư tưởng, có khi cần phải áp đặt một định hướng tư tưởng nào đó, tức là, trước hết, phải xác định một định hướng tư tưởng. Mục tiêu của Phật giáo, trong việc bảo tồn tự do tư tưởng và tiến đạt trí tuệ, như đã nói trên, không cho phép Phật giáo làm điều đó, nên có thể nói rằng Phật giáo không có chức năng làm chính trị, ít ra đối với các loại chính trị từng được biết đến.

Những điều được trình bày đến đây cho thấy Phật pháp thể hiện như một hy vọng cho tiến trình đi tới của kiến thức thời đại, cho sự tiến đạt trí tuệ của mỗi người. Nhưng người học Phật không thể chỉ giới hạn ở đây, mà còn phải nỗ lực hiện hóa hy vọng đó, hiện hóa trí tuệ đạt được vào việc tổ chức sự vận hành của xã hội, khung cảnh sống của chính mình, qua việc hoạch định một định hướng chính trị cho tập thể của mình, thể theo nền tảng của tinh thần Phật giáo; một cách tổng quát, hoàn chỉnh một thể gian pháp bất ly Phật pháp. Nhiều việc phải làm, nhưng tất cả đều bắt đầu từ việc nhận định lại, dưới dạng xác định, một số khái niệm cơ bản : người là gì? mục đích và chức năng của con người tại thế là gì? xã hội là gì? mục đích và chức năng của xã hội là gì?. Các đề tài này sẽ được bàn đến vào dịp khác./.

Paris, 11.1995  
Phan Tấn Hùng

---o0o---  
**Hết**

---

<sup>1</sup>. trang 21, bản dịch tiếng Pháp của Claude B. Levenson (n.x.b. Flammarion, Paris 1995) từ quyển Gentle bridges - Conversations with the Dalaï-Lama on the sciences of mind, của Jeremy W. Hayward và Francisco J. Varela (n.x.b. Shambhala Publications Inc., Boston, Massachusetts, 1992).

<sup>2</sup>. Đây không phải là nghi đề mà nghi, nghi suông. Loại nghi này vô ích và, với Phật giáo, nó là một trong năm trở ngại cho sự phát triển trí tuệ (tham, giận, buồn ngủ, hối tiếc lãng xãng và nghi). Nhưng là cái nghi tích cực thúc đẩy việc nghiên cứu, học và hành để tiến tới hết nghi.

<sup>3</sup>. Nhưng đây là nhân quả tuyến tính và một chiều, khác với kiểu nhân quả xoay vòng : "kỳ đà là cha cắc kè, cắc kè là mẹ kỳ nhông, kỳ nhông là ông kỳ đà", hay nhân quả luân hồi của thực tại trong quan điểm Phật giáo. Mới đây, khi phải đối diện với sự phức tạp (hay phức hợp) của sự sống nói chung, và

---

sự sống xã hội nói riêng, Edgar Morin (trong Introduction à la pensée complexe, Paris, 1990, trg. 158) có đưa ra 3 chìa khóa để đọc sự phức tạp. Chìa khóa thứ 2, mà ông gọi là récursion opérationnelle, lưu ý rằng quan hệ nhân quả có thể diễn tiến theo chiều ngược lại : nhân trở lại là quả và quả trở lại là nhân; một cách dễ hiểu, đây là kiểu quan hệ tương sinh giữa con gà và trứng gà (với chìa khóa thứ 1 : trong toàn thể có thành phần và trong thành phần có toàn thể, hay quan hệ tương dung; và thứ 3 là quan hệ tương tác : chủ thể và đối tượng của sự nhận biết tác động lẫn nhau - Xem thêm Théorie générale des systèmes của Von Bertalanffy). Thế là, quan điểm nhân quả tuyến tính của khoa học đang tiến dần đến với quan điểm nhân quả luân hồi (xoay vòng) của Phật giáo. Cần lưu ý rằng : Theo quan điểm Phật giáo, mọi thực tại đều nằm trong vòng luân quần của quan hệ nhân quả luân hồi, trong đó thực tại tốt hậu của mọi sự mọi vật đều là KHÔNG (không tự tính, không tự hữu, nhưng vì vô minh nên con người ảo tưởng là CÓ). Đó là thực tại khách quan, có Phật hay không có Phật nó vẫn vậy, nhưng nhiều người lại tưởng lầm đó là Phật giáo - một sai lầm ấu trĩ. Trong khi, bên cạnh vòng luân quần và thực tại tốt hậu đó, Phật đã chỉ một con đường để mỗi người tự thắng vượt chúng, bằng ý chí và khả năng của mình, đi thẳng đến Giác Ngộ và Tôn Hữu đời đời - chính đây mới là Đạo của Phật.

<sup>4</sup> . La raison n'est pas en lui [l'homme] une faculté ou une lumen naturelle; (...) qui procède selon la règle fondamentale de la causalité" (F. Tricaud dịch, Sirey, Paris, 1971, chương III, trg. 23.

<sup>5</sup> . Để làm chứng : "L'idée de causalité est probablement étrangère à la mentalité du primitif et elle n'apparaît qu'à un stade de civilisation plus avancé. Elle ne serait donc pas une idée innée, comme on a pu le supposer." (tr. 30) Và : "Quand l'homme primitif sent le besoin d'expliquer les phénomènes naturels, il les considère comme des récompenses ou des punitions, suivant qu'ils se produisent en sa faveur ou à son détriment. (...) Une telle interprétation de la nature n'est donc pas causale, mais normative, fondée qu'elle est sur la norme sociale de la 'rétribution'." (tr.31) - Trong Théorie pure du Droit, Henri Thévenaz dịch, Neuchâtel, Thụy Sĩ 1988.

<sup>6</sup> . Dù, cũng như nhiều triết gia Đức và Anh đồng thời, Hegel đã nghiên cứu nhiều về Phật giáo (nhận xét của cố GS. Trần Đức Thảo). Trong Dialectique de la nature - Biện chứng của tự nhiên (Editions Sociales, trg. 225) Hegel viết : "... tư duy biện chứng - chính vì nó cần điều kiện tiên quyết là có nghiên cứu bản chất của bản thân các khái niệm - chỉ có thể có nơi con người; và ngay cả với con người, nó chỉ có thể có được ở một trình độ phát triển tương đối cao (nhà Phật và cổ Hy Lạp)..." (trích và dịch bởi Bùi Mộng Hùng, Tâm lý học trong đạo Phật, Diễn Đàn số 54, Paris, 7.1996).

---

<sup>7</sup>. Đúng hơn, chính quan niệm về thế nào là luân lý, hay đạo lý đã thay đổi. Có thể nói rằng, trong khi toàn bộ hệ thống tư tưởng Đông phương xây nên trên khái niệm 'tiên trình', tiên trình trở thành và mãi mãi đang trở thành, không có điểm đầu cũng không có điểm cuối, thì toàn bộ hệ thống tư tưởng Tây phương được xây dựng trên hai chữ 'sáng tạo', với một ngày sáng thế và một ngày tận thế, cùng với sự có mặt của một Thần tạo ra vũ trụ theo qui luật do Thần quyết định và tạo ra con người theo hình ảnh của Thần : một thế giới đã hoàn thành và hoàn chỉnh, hay đã cố định và gần như tuyệt đối. Từ nền tảng tư tưởng như vậy, người Tây phương tin rằng trong con người có một linh hồn khác biệt với thân xác và với vũ trụ tự nhiên. Thần còn trao cho con người quyền thống trị muôn loài và vũ trụ tự nhiên (Genèse I, 27 và 28), đồng thời Thần nêu ra những hăm dọa trừng phạt để buộc con người phải tuân theo những qui luật gọi là tự nhiên nhưng do Thần định đoạt. Đó là hai vế nền tảng tạo nên quan điểm luân lý của xã hội Tây phương thời đó; nó chi phối gần như toàn bộ hệ thống triết học Tây phương, còn gọi là 'triết học bản thể' chuyên chú đi tìm 'hữu thể thần tạo' (être) nơi con người và trong mọi vật; đó cũng là nguồn gốc của 'chủ nghĩa dĩ nhân vi trung' (anthropocentrisme) kiểu Tây phương, nặng tính thần giáo và phân biệt chủng loại rồi phân biệt chủng tộc. Quan điểm của René Descartes và của Francis Bacon nêu đây là thí dụ đại biểu cho phản ứng của trí thức Tây phương từ thời Phục Hưng nhằm phủ nhận luân lý đó, không chịu khuất phục ý chí của Thần và phủ nhận luôn tính thần tạo nơi hữu thể con người. Quan điểm này được đánh giá là có tính 'cách mạng', nhưng thực chất là đi từ cực đoan sang cực đoan khác, như trở bánh tráng, và vẫn còn nằm trong thế giới của hai chữ 'sáng tạo', vì vẫn giữ đức tin cho rằng nơi con người có một 'bản thể tự hữu' (être-en-soi), hay 'tự thể' (nhiều người dùng chữ 'hữu thể'), làm cho con người tự bẩm sinh là một sinh vật đặc biệt và khác biệt với muôn loài muôn vật và có toàn quyền hành xử, thống trị, chăn dắt và sở hữu hóa tất cả - 'quyền của con người' kiểu này đã bị xét lại từ thập niên 60 (Michel Foucault) và đang bị lên án khắp nơi. Quan điểm có tính phản ứng này chi phối khoa học cho mãi tới gần đây và đang bị chỉ trích nặng nề. Vấn đề luân lý cho khoa học đang được nêu ra, nhưng lần này đặt nền trên trách nhiệm, không phải quyền, xuất phát từ ý thức về mối quan hệ sinh tồn không khác biệt từ bản thể giữa con người với mọi loài và tất cả đều là tiên trình cùng nhau đang trở thành - nền tảng cho một thuyết nhân bản và nhân quyền mới. - đây, có sự gặp gỡ giữa trí tuệ khoa học thời đại với tư tưởng truyền thống Đông phương, nói chung, và với 'Nhân Duyên Sinh quan' của Phật giáo, nói riêng. Mà quan hệ ở đây là sống động, tương đối và hỗ tương, nên

---

trách nhiệm cũng không thể cố định, tuyệt đối và một chiều; tức là, ví dụ như, nếu Thần còn có quan hệ với người thì phải có phần trách nhiệm của Thần. Và 'đạo lý của đức tin' (l'éthique de conviction, chữ của Max Weber) đang được thay thế dần bởi 'đạo lý của trách nhiệm' (dịch: l'éthique de responsabilité), đúng hơn, bởi 'đạo lý của từ bi' (dịch: l'éthique de compassion). Mặt khác, 'triết học tự thể' (xoay quanh cái 'être-en-soi') cũng đã bế tắc vì, với những khám phá mới, khoa học thời đại bác bỏ sự hiện hữu của một 'bản thể tự hữu' nào đó; khái niệm "tự thể - Being - Être" vốn là nền tảng của toàn bộ hệ thống triết học Tây phương đến gần đây đã bị xem là lỗi thời. Và từ vài mươi năm trở lại đây thấy xuất hiện ở Anh và Mỹ một học phái mới là 'triết học tiến trình' (process philosophy), với những Peire, Whitehead, Prigogine, và Hartshorne, xây nên trên khái niệm "Trở Thành - Becoming - Devenir" đã được chứng nghiệm bởi khoa học thời đại và trùng hợp với quan điểm về thực tại của Phật giáo (khác với Đạo của Phật). Sự thay đổi ý thức, tư tưởng và cái nhìn này, do khoa học thời đại tác động, là trụ cột của sự chuyển hướng đang dẫn các xã hội 'tân tiến' đi vào thời đại gọi là 'hậu tân tiến'.

<sup>8</sup>. Mọi người đều biết sẽ không có nước Nhật ngày hôm nay, nếu không có quốc sách Kaizen (là cải thiện và cải thiện liên tục).