
Tiền sĩ Alan Wallace, một học giả về Phật giáo Tây Tạng, là người có nhiều đóng góp cho việc phổ biến các tài liệu và thuyết giảng Phật giáo Mật tông sang tiếng Anh. Từ năm 1970 ông đã sang Ấn độ cư ngụ tại Dharamsala để tu học. Sau đó, ông tham gia thành lập học viện Tibet Institute tại Rikon học viện Tây Tạng tại Thụy Điển. Ông đã tham gia nhiều hoạt động nghiên cứu Phật học cho đến 1997 trở thành giảng sư tại UC, California, Santa Barbara. Hiện ông là viện trưởng Santa Barbara Institute for Consciousness Studies. Tiểu sử của TS Wallace có thể tìm được tại địa chỉ <http://www.alanwallace.org/profile.htm>

Phần này được dịch trực tiếp từ bài tham luận "Afterword: Buddhist Reflections" của ông. Xin chân thành cảm tạ TS Alan Wallace đã vui lòng cho phép dịch giả chuyển ngữ và phổ biến rộng rãi. – Bài dịch đã được anh Nguyễn Minh Tiến hiệu đính.



Các Quán Chiếu Phật Giáo của TS. B. Alan Wallace

Hội Nghị Tâm Thức và Đời Sống (Mind and Life Conference) đã phải bị thu ngắn và chỉ kéo dài trong 2 ngày thay vì 5 ngày như mọi cuộc hội nghị khác trong cùng loạt này. Do đó, Robert Livingston đã yêu cầu tôi viết một bài kết luận cung cấp thêm về toàn cảnh và các giải thích rõ hơn các đề tài Phật giáo được đức Dalai Lama nêu ra trong cuộc hội nghị này. Những gì trình bày sau đây là sự cố gắng của tôi để đáp ứng mong mỏi đó, chủ yếu là đề khởi một số quan điểm Phật giáo nhất định về vấn đề thân-tâm, và ở một

vài chỗ c?ng xem lại các xác quyết của khoa học hiện đại dưới ánh sáng của thế giới quan Phật giáo. Động cơ việc làm của tôi không phải nhằm chứng minh sự vượt trội của quan điểm này so với quan điểm kia, mà là để mở ra cho các nhà khoa học c?ng như Phật học những con đường mới trong việc nghiên cứu lý thuyết và kinh nghiệm. Bởi vì tôi tin rằng, hiện nay ngày càng có nhiều người giống như tôi, đều cảm thấy rằng khoa thần kinh học hiện đại và Phật giáo có rất nhiều điều để học hỏi lẫn nhau, không bên nào nắm giữ phương cách duy nhất để khám phá bản chất thực sự của tâm thức hay cơ thể.

SỰ THẬT VỀ KHỔ ĐAU

Tứ diệu đế được biết đến trong vai trò tổng thể như là một cấu trúc nền tảng của Phật giáo. Tất cả các phần giáo lý và thực hành của đạo Phật đều được trình bày trong phạm vi nội dung của bốn chân lý này, cụ thể là sự thực về khổ đau, sự thực về các nguồn gốc của khổ đau, sự thực về chấm dứt khổ đau và những nguyên nhân tiềm ẩn của nó, và cuối cùng là sự thực về con đường để đạt tới sự chấm dứt đó. Những lời dạy của đức Phật về bốn chân lý này là: người ta nên nhận biết được sự thực về khổ đau, loại trừ các nguồn gốc của khổ đau, hoàn tất sự chấm dứt khổ đau, và nương theo con đường dẫn tới sự tịch diệt.

Phật giáo nhận diện hai loại khổ đau: thể xác và tinh thần. Hai loại này không đồng nhất, bởi vì về mặt thể nghiệm rõ ràng là người ta có thể khó chịu về thể xác - chẳng hạn như trong lúc tham gia rèn luyện thể chất rất căng thẳng - nhưng lại phấn khởi về mặt tinh thần; và ngược lại, người ta cũng có thể bồn loạn tinh thần trong lúc đang được thoải mái về thể xác. Điều này lập tức gợi lên vấn đề về mối quan hệ giữa thân thể và tâm thức. Chúng ta có các nền tảng chắc chắn để không đánh giá một cách đơn giản các mức độ lành mạnh của tinh thần và thể chất là như nhau; và sự thật đó hàm ý một kiểu nhị nguyên cảm tính giữa thân và tâm. Chủ trương nhị nguyên như vậy được Phật giáo chấp nhận một cách rõ ràng và không có nguyên do nào được trình bày trong hội nghị này về việc tại sao điều đó lại bị bác bỏ bởi khoa thần kinh học hiện đại.

Nhị nguyên cảm tính có thể được bao gồm trong phạm trù rộng lớn hơn của cái khả dĩ được cho là nhị nguyên kinh nghiệm: Những kinh nghiệm của chúng ta về các hiện tượng vật lý khách quan hoàn toàn khác với những kinh nghiệm về các hiện tượng tinh thần chủ quan. Một sự kiện như quả táo rơi xuống từ trên cây, hay một sự vật như bản thân trái táo, có vẻ như hoàn toàn khác hẳn với sự thất vọng hay kinh nghiệm tự tin. Tương tự, có sự khác biệt đáng kể về mặt kinh nghiệm giữa việc quan sát các tiến trình não một cách khách quan với việc theo dõi các tiến trình tinh thần một cách chủ quan. Việc quan sát tiến trình não có những vị trí cụ thể và bao gồm các thực thể vật chất có hình dáng, màu sắc, khối lượng, và nhiều thuộc tính vật lý khác. Các tiến trình tinh thần dường như thiếu hẳn các thuộc tính vật lý đó, trong khi lại có một số tính chất riêng biệt không thấy rõ trong các tiến trình não. Các nhà tu hành Phật giáo đã quan sát tâm thức trong nhiều thế kỷ nhưng không hình thành lý thuyết nào về não bộ, sự thật đó hàm ý rằng tri kiến quán chiếu nội tâm không cần thiết phải soi rọi bất cứ chút ánh sáng nào vào não bộ. C?ng vậy, việc nghiên cứu riêng về não bộ - độc lập với tất cả các khoản thể nghiệm về ngôi danh xưng thứ nhất của các trạng thái tinh thần - không cần thiết

tạo ra bất cứ hiểu biết nào về hiện tượng tinh thần. Như vậy, chủ trương nhị nguyên kinh nghiệm bảo lưu rằng các hiện tượng tinh thần và vật lý dường như là khác nhau về mặt thể nghiệm. Điều này được chấp nhận bởi Phật giáo cũng như bởi ít nhất một số nhà khoa học trong hội nghị này.

Chủ trương nhị nguyên kinh nghiệm cũng bao gồm điều có thể được gọi là nhị nguyên nhân quả, bởi vì hệ thống thân-tâm, theo cách nói của Allan Hobson, “rõ ràng là chấp nhận hai kiểu can thiệp khác nhau: sự can thiệp về mặt sinh học và sự can thiệp về mặt nhận thức”. Lewis Judd tán thành như vậy khi nhận xét rằng “có bằng chứng là có thể có một hiệu ứng tổng hợp giữa tâm lý được học và các dạng đặc biệt của tâm lý trị liệu”. Bởi vì với sự kết hợp của cả hai phương pháp, tỉ lệ giảm nhẹ của trạng thái suy nhược lâm sàng là cao hơn so với người chỉ được điều trị riêng bằng thuốc. Thêm vào đó, Phật giáo cho rằng tâm thức chịu ảnh hưởng và cũng đồng thời tạo ra ảnh hưởng đối với cả hiện tượng tinh thần và hiện tượng vật lý.

Ta sẽ làm gì với chủ trương nhị nguyên thân-tâm được công nhận rộng rãi trong Phật giáo và khoa học hiện đại? Quan điểm của Trung quán tông, được ngài Dalai Lama tán thành và được xem là đỉnh cao của triết học Phật giáo Tây Tạng, cho rằng con người có xu hướng bám sinh cụ thể hóa cả nội dung của kinh nghiệm cũng như chính mình như là chủ thể đang kinh nghiệm. Theo quan điểm này, trong khi việc nhận biết sự khác biệt hiển nhiên giữa các sự kiện tinh thần và vật lý là hữu ích trong các cách thức trên, thì việc kết luận rằng thiên nhiên tự nó - không phụ thuộc vào các cấu trúc nhận thức của chúng ta - đã tạo ra một ranh giới tuyệt đối nào đó giữa các hiện tượng tinh thần và vật lý lại là một sai lầm sâu sắc. Do đó, quan điểm Trung quán dứt khoát bác bỏ chủ trương nhị nguyên thực thể của Descartes, là chủ trương đã từng bị các nhà thần kinh học đương thời công khai phê phán.

Những người theo Trung quán tông hoặc những người ủng hộ quan điểm này nêu rõ rằng: nếu tâm và thân mỗi cái đều tự nó tồn tại - không phụ thuộc vào các danh xưng theo khái niệm - thì hẳn chúng đã không bao giờ tương tác với nhau. Do đó, có sự không tương hợp sâu sắc giữa những gì được nhìn thấy và thực tại: trong khi tâm thức và vật chất dường như vốn dĩ là hai kiểu khác nhau của dạng tồn tại độc lập, thì những vẻ ngoài như vậy lại là sai lệch; điều này chỉ trở nên rõ ràng qua sự phân tích bản thể học về bản chất của cả hai loại hiện tượng. Sự khó khăn trong việc đưa ra bất cứ giải thích nào về sự tương tác nhân quả giữa thân và tâm nếu cả hai được xem là những sự vật thực hữu và tách biệt đã được nêu ra một cách rõ ràng trong hội nghị này, và đó là lý do chủ yếu giải thích tại sao đại đa số các nhà thần kinh học đã chấp nhận một quan điểm vật lý về tâm thức. Từ cách nhìn của Phật giáo, trong khi bước này giải tỏa được sự cần thiết của bất kỳ một cơ chế nhân quả nào liên hệ giữa một tâm thức phi vật thể với não bộ, thì nó lại có khuyết điểm là không soi rọi được chút ánh sáng nào vào bản chất thực sự hay những nguồn gốc của ý thức.

Quả thực, dù thần kinh học hiện đại đã khám phá nhiều thành tố của bộ não và các tiến trình thần kinh cần thiết cho việc tạo ra các tiến trình ý thức cụ thể, nhưng khoa học này không những không đưa ra được sự giải thích thuyết phục nào về bản chất của ý thức, mà họ cũng không có bất cứ phương thức khoa học nào để nhận biết được sự hiện

hữu hay vắng mặt của ý thức trong bất kì một loài sinh vật nào cả. Nhiều năm sau cuộc hội nghị này, tôi vẫn không nghe có thêm sự giải thích sáng tỏ nào của các nhà duy vật về ý thức, ngoài những gì đã nêu ra ở đây, nói rõ hơn, họ cho rằng đó chỉ hoàn toàn là một điều kiện tự nhiên của bộ não được choạt hóa. Tôi cũng không nghe được gì thêm về nguồn gốc của ý thức ngoài phát biểu rằng ý thức là một cái gì đó sinh khởi khi có đủ các tế bào thần kinh cùng với các nối kết đủ phức tạp để hỗ trợ hoạt động nhận thức. Những trình bày đó không thực sự giải thích được gì, và hầu như không thể xem là các lý thuyết khoa học, vì chúng không thích hợp cho cả việc kiểm nhận hay bác bỏ kinh nghiệm.

Trung quán tông không chỉ bác bỏ quan điểm rằng tâm thức là một cái gì đó tự hữu, mà họ cũng phủ nhận một cách tương tự việc cho rằng các hiện tượng vật lý như ta thể nghiệm và nhận thức về chúng là các sự vật tự tồn; thay vì vậy, các hiện tượng vật lý được cho là tồn tại trong mối quan hệ với các nhận thức và quan niệm của ta. Những gì ta nhận thức chắc chắn có quan hệ với các kiểu cách cảm nhận của ta trong việc quan sát, và các cách thức ta nhận hiểu về các hiện tượng chắc chắn có liên hệ tới những quan niệm và ngôn ngữ của ta.

Khi phủ nhận sự tồn tại độc lập của tất cả mọi hiện tượng làm nên thế giới kinh nghiệm của chúng ta, quan điểm Trung quán tách rời khỏi cả chủ nghĩa nhị nguyên thực thể của Descartes lẫn chủ nghĩa đơn nguyên thực thể - tức là chủ nghĩa duy vật - đó là đặc tính của khoa học hiện đại. Chủ nghĩa duy vật đề xuất bởi nhiều nhà khoa học đương thời dường như khẳng định rằng thế giới thực được cấu thành bởi các thực thể vật lý tự hữu, trong khi tất cả các hiện tượng tinh thần được xem như chỉ hoàn toàn là những sự trình hiện, không có bất kì thực thể nào trong đó và thuộc về chúng. Rất nhiều luận điểm được hình thành từ sự khác biệt này giữa các trình hiện và thực tại.

Quan điểm Trung quán cũng nhấn mạnh sự khác biệt giữa các trình hiện và thực tại, nhưng theo một cách hoàn toàn khác. Quan điểm này cho rằng tất cả các hiện tượng tinh thần và vật lý mà ta kinh nghiệm xuất hiện như thể là chúng tồn tại trong nhau và thuộc về nhau, hoàn toàn không phụ thuộc vào kiểu cách hay nhận thức và quan niệm của chúng ta. Chúng có vẻ như là các sự vật tự hữu, nhưng trong thực tại chúng tồn tại như là các sự kiện có liên hệ phụ thuộc. Sự phụ thuộc của chúng có 3 tầng:

1. Các hiện tượng khởi lên trong sự phụ thuộc vào các ảnh hưởng nhân quả ngay trước đó,
2. Chúng tồn tại phụ thuộc vào các thành phần và (hoặc là) các thuộc tính của riêng chúng,
3. Các hiện tượng tạo nên thế giới kinh nghiệm của chúng ta phụ thuộc vào sự định danh ngôn ngữ và quan niệm của chúng ta về chúng.

Về mặt trực giác, sự phụ thuộc ba tầng này không rõ rệt, vì chúng bị che giấu bởi sự trình hiện của các hiện tượng như là có khả năng tự tồn và không phụ thuộc vào sự định danh theo khái niệm. Dựa trên những trình hiện sai lệch này, cũng là điều hoàn

toàn tự nhiên khi nghĩ về các hiện tượng, hay nắm bắt chúng về mặt khái niệm, như là những sự vật tự xác định mình trong chính toàn thể ấy. Xu hướng này được biết tới như là sự vật thể hóa, và theo quan điểm Trung quán, đây là một sự sai lầm bẩm sinh tạo ra nền tảng cho vô số các phiền não tinh thần. Sự vật thể hóa tách rời mọi sự vật ra khỏi toàn cảnh, nhìn các hiện tượng mà không hề xem xét tới mối quan hệ nhân quả làm sinh khởi chúng, và cũng không xem xét tới những phương thức quan sát và hình thành khái niệm cụ thể được sử dụng để nhận biết chúng. Tên gọi Trung quán được hình thành là vì quan điểm này cố tránh khỏi hai phía cực đoan: một bên là vật thể hóa các hiện tượng và một bên là phủ nhận sự tồn tại của chúng.

Theo quan điểm Trung quán, các sự kiện tinh thần cũng có thực tính không khác gì so với các sự kiện vật lý. Trong kinh nghiệm tri giác thông thường của chúng ta, quả thật có những kiểu khác biệt giữa các hiện tượng vật lý và tinh thần. Trong khi các hiện tượng vật lý thường có khối lượng, vị trí, vận tốc, hình dáng, kích cỡ, và nhiều thuộc tính vật lý khác, thì những điều này nói chung không phải là đặc tính của các hiện tượng tinh thần. Chẳng hạn, ta thường không nhận biết được tình cảm yêu mến của một người đối với người khác như là có khối lượng hay vị trí. Những thuộc tính vật lý này cũng không hợp với các hiện tượng tinh thần khác như là sự buồn bã, một hình ảnh được nhớ lại từ thời thơ ấu, hình dung của một đóa hồng, hay ý thức về bất cứ điều gì. Do đó, các hiện tượng tinh thần không được xem như là vật thể, bởi lẽ đơn giản là chúng không có nhiều thuộc tính là đặc tính chỉ có ở các hiện tượng vật lý. Do đó, Phật giáo chưa từng chấp nhận các nguyên lý vật lý chỉ xem các vật thể vật lý mới là có thực. Trở lại với Chân lý thứ nhất, cả những khổ đau thể chất và tinh thần đều được thừa nhận, nhưng theo quan điểm Trung quán, chúng đều không tồn tại như là những sự kiện tự hữu, và do đó, tính nhị nguyên giữa chúng là một bản tính tương đối, không phải tuyệt đối.

SỰ THẬT VỀ NGUỒN GỐC CỦA KHỔ ĐAU

Cũng giống như việc thừa nhận hai loại khổ đau - thể chất và tinh thần - Phật giáo cũng xác nhận sự tồn tại của cả hai loại ảnh hưởng tinh thần và thể chất là nguyên nhân làm sinh khởi đau khổ. Chẳng hạn, các tổn thương vật lý tạo ra đau đớn về thể chất và cũng có thể gây hậu quả thống khổ về tinh thần. Mặt khác, các thái độ nhất định như là kiêu ngạo, thiếu tự tin, thèm muốn, thù địch và ghen tức cũng có thể gây ra sự khổ não về tinh thần, và những thúc bách tinh thần này cũng có thể dẫn người ta tới các hành vi tạo ra sự đau đớn thể xác. Cũng có điều rõ ràng là những đau ốm và tổn thương thể chất không nhất thiết gây hậu quả buồn đau về tinh thần - chúng không gây hậu quả như thế cho tất cả mọi người bất cứ khi nào có các sự kiện vật lý như vậy xảy ra - và những đau khổ tinh thần cũng có thể sinh khởi ngay cả khi không có bất kì ảnh hưởng vật lý rõ rệt nào. Chẳng hạn, người ta có thể cảm thấy buồn khổ sâu sắc vì không nhận được một cuộc điện thoại từ ai đó. Điều này không có ý nói là không có các mối tương quan sinh lý học thần kinh với trạng thái buồn khổ như thế - nghĩa là không có các sự kiện não bộ có thể là cần thiết cho sự sinh khởi trạng thái buồn khổ đó - nhưng không có bằng chứng cho thấy các tiến trình vật lý là những nguyên nhân chính yếu gây ra sự đau buồn của một người. Thật ra, Phật giáo Tây Tạng xác nhận rằng tất cả những trạng thái tinh thần mà con người trải nghiệm quả là có các tương quan sinh lý trong cơ

thể, nhưng không hạ thấp các trạng thái tinh thần được thể nghiệm một cách chủ quan thành các trạng thái cơ thể thuần túy khách quan.

Đức Dalai Lama đã nhiều lần khẳng định rằng, nếu các yếu tố nào trong Phật học, bao gồm cả quan điểm Trung quán, bị bác bỏ một cách thuyết phục bởi các chứng cứ thực nghiệm mới hay lập luận vững chắc, thì những yếu tố đó phải bị loại bỏ. Nhiều nhà thần kinh học ngày nay cho rằng các tiến trình tinh thần thực ra không gì khác hơn là các tiến trình não bộ: Tất cả các hiện tượng tinh thần hoặc là đồng nhất với các sự kiện não bộ hoặc hoàn toàn được tạo ra bởi chúng và không hề có sự tồn tại tách biệt với các sự kiện não bộ. Quan điểm này không tương hợp với Phật giáo, vậy nên nếu có các lập luận thuyết phục để chấp nhận nó thì Phật học cần phải được xem xét lại một cách tương ứng.

Sự phát triển liên tục về số lượng các khám phá thần kinh học về sự tương ứng giữa các tiến trình tinh thần nhất định với các sự kiện thần kinh cụ thể có thể được diễn dịch hợp lý theo một trong hai cách. Thứ nhất, chứng cứ này có thể gợi ý rằng các tiến trình tinh thần là đồng nhất hay ít ra cũng là đi kèm với các tiến trình não tương ứng. Nếu đúng vậy thì đây có thể xem là chứng cứ hỗ trợ cho quan điểm duy vật rằng tâm thức chỉ đơn thuần là một chức năng của não bộ, nhưng chắc chắn đây không phải là kết luận hợp lý duy nhất có thể rút ra từ chứng cứ này. Cách diễn dịch khác là, các tương ứng như thế giữa các tiến trình tinh thần và thần kinh có thể biểu thị rằng các tiến trình tinh thần xảy ra trong sự phụ thuộc vào các tiến trình não. Điều này gợi ý về một mối quan hệ nhân quả giữa hai loại hiện tượng, để ngỏ khả năng có thể có những nguyên nhân khác - có thể là một bản chất nhận thức phi vật lý - vốn là cần thiết cho việc tạo ra các tiến trình tinh thần.

Kinh nghiệm tri giác thông thường cho thấy rằng các sự kiện tinh thần và vật lý gây ra các ảnh hưởng nhân quả tác động lẫn nhau. Từ lâu ta đã biết rằng các kích thích vật lý từ môi trường và thân thể của chúng ta ảnh hưởng đến các nhận thức, tư duy và cảm xúc. Và các hoạt động tinh thần - bao gồm chính các nhận thức, tư duy, và cảm xúc đó - lại ảnh hưởng đến thân thể. Phật giáo xem các hỗ tương nhân quả như thế chỉ là giá trị bề mặt; cả tác nhân vật lý lẫn tinh thần đều không được loại trừ dựa vào bất cứ giả thiết suy luận nào. Phật giáo xem các sự kiện tinh thần thể nghiệm một cách chủ quan như là phi vật thể trong ý nghĩa rằng chúng không tạo thành từ các hạt tử vật chất; và xem các sự kiện vật lý như là phi tinh thần trong ý nghĩa rằng chúng không thuộc về bản chất nhận thức.

Theo như kiểu giới hạn của chủ trương nhị nguyên này, thì loại cơ chế vật lý nào có thể giải thích cho sự tương tác nhân quả giữa hai loại hiện tượng này? Câu hỏi này giả định rằng tất cả các nguyên nhân đều đòi hỏi phải có cơ chế vật lý, nhưng giả định này chưa từng được các nhà Phật học nêu ra.

Với tôi, không có bằng chứng cho thấy ngành vật lý đương thời bác bỏ quan điểm nhị nguyên giới hạn đưa ra bởi quan điểm Trung quán. Vũ trụ học hiện đại gợi ý rằng thế giới vật lý có thể đã từng hình thành từ chính không gian, vốn không bao gồm các hạt tử vật chất và do đó là phi vật thể trong ý nghĩa của từ ngữ này theo Phật giáo như vừa

nói trên. Nhiều nhà vật lý giờ đây cũng xem thời gian là rất giống như một chiều của không gian, và ngay cả năng lượng tự nó cũng không nhất thiết là một thực thể vật chất hoàn toàn khách quan. Trong khi nguyên lý bảo toàn năng lượng đã từng được các nhà thần kinh học thừa nhận như một định luật vật lý loại trừ bất cứ ảnh hưởng phi vật thể nào trong thế giới vật lý, thì Richard Feynman (bản thân là một nhà vật lý nổi tiếng)¹ chỉ ra rằng đây là một nguyên lý toán học và không phải sự mô tả một cơ chế hay bất kì điều gì cụ thể. Ông nói thêm rằng, trong vật lý học ngày nay, chúng ta hoàn toàn không biết năng lượng là gì,² để ngỏ khả năng - như các nhà Trung quán đề xuất - rằng năng lượng theo như ta nhận thức không phải là một cái gì tồn tại hoàn toàn khách quan như một thực thể vật lý độc lập. Do nơi khả năng chuyển đổi giữa khối lượng và năng lượng, điều này cũng làm nảy sinh những vấn đề lí thú về trạng thái bản chất của vật chất.

Euan Squires, một nhà vật lý lý thuyết đương đại, xác nhận một cách dứt khoát rằng các định luật bảo toàn của vật lý không nên được dùng như nền tảng vững chắc để bác bỏ giả thuyết nhị nguyên về tâm thức và vật chất.³ Trước khi có công trình của Newton các nhà vật lý đã tin rằng tất cả các lực chỉ hoàn toàn là các hiệu ứng “đẩy xa ra hoặc hút lại gần” của các vật thể vật chất, nhưng định luật hấp dẫn lực của Newton nói ngược lại rằng, sự có mặt của một vật thể ở một nơi có thể gây ra ảnh hưởng đến một vật thể khác trong khoảng cách rất xa tùy ý, mà không cần đến sự can thiệp của bất cứ phương tiện hay cơ chế nào. Do đó, Squires chỉ ra rằng, chủ trương vật chất theo cách hiểu hẹp nhất đã kết thúc vào thế kỉ 17. Tương tự, cho đến cuối thế kỉ 19, hầu hết các nhà khoa học đều nhìn thế giới theo quan điểm chủ nghĩa vật chất cơ giới, vốn đòi hỏi một phương tiện vật chất cho sự truyền ánh sáng. Nhưng nguyên lý cơ học này cũng trở nên lỗi thời khi Maxwell¹ chứng minh bằng toán học rằng không hề cần đến phương tiện vật chất nào cả. Và Michelson và Morley chứng minh bằng thực nghiệm sự không có mặt của bất kì chứng cứ vật lý nào cho một phương tiện như thế. Do đó, nguyên lý cơ học cổ điển đã bị đào thải trong thế kỉ 19 và thậm chí càng bị chôn sâu bởi các khám phá trong lĩnh vực cơ học lượng tử của thế kỉ 20. Trong những thí dụ nêu trên, các giả định dựa vào sự suy đoán đã bị loại bởi những tiến bộ về tri thức trong tinh thần thâm vấn khoa học cao nhất.

Trở lại với sự giải thích của Phật giáo về các tác động qua lại giữa thân và tâm, nếu các tiến trình tinh thần và vật lý không ảnh hưởng đến nhau bằng vào một cơ chế nào đó, vậy làm thế nào chúng tương tác với nhau? Phật giáo mở đầu bằng việc xác nhận giá trị của kết luận dựa theo tri giác thông thường rằng các hiện tượng tinh thần và vật chất có ảnh hưởng lẫn nhau - điều mà các nhà khoa học trong hội nghị này cũng hoàn toàn thừa nhận. Sự thừa nhận này dựa trên cơ sở sự giải thích rất rõ ràng của Phật giáo về quan hệ nhân quả: A chỉ có thể được xem là nguyên nhân của B nếu

(1) A xuất hiện trước B và (2) khi sự xuất hiện của A bị ngăn chặn thì sự xuất hiện của B cũng bị ngăn chặn.

Như vậy, lý thuyết hiện tượng nhân quả này không nhất thiết đòi hỏi phải có một cơ chế. Như đức Dalai Lama đã chỉ ra, có một sự phân chia thành hai lớp đơn giản của quan hệ nhân quả và điều đó liên quan chặt chẽ đến bản chất của ý thức. A có thể là

nguyên nhân chính yếu của B, trong trường hợp nó thực sự chuyển dạng thành B, hay A có thể là nguyên nhân phối hợp của B, trong trường hợp nó góp phần cho sự xuất hiện của B, nhưng không chuyển dạng thành B. Vậy, nếu các trạng thái tinh thần thực sự không gì khác hơn là các trạng thái não bộ, thì không có vấn đề gì trong việc khẳng định các sự kiện sinh lý thần kinh trước đó chuyển dạng thành các trạng thái tinh thần, và vì thế có vai trò như là các nguyên nhân chính yếu của các trạng thái tinh thần đó. Nhưng để kết luận chắc chắn rằng các sự kiện tinh thần là đồng nhất với những sự kiện thần kinh tương ứng của chúng - hay cho rằng các sự kiện tinh thần đó chỉ đơn giản là một chức năng hay trạng thái của các trạng thái não bộ tương ứng - thì phải chứng minh bằng thực nghiệm rằng cả hai sự kiện xảy ra đồng thời chứ không tiếp nối nhau. Điều này đòi hỏi phải biết được thời điểm chính xác khi một sự kiện tinh thần xảy ra và thời điểm chính xác khi sự kiện thần kinh tương ứng của nó xảy ra, và xác định xem liệu hai thời điểm đó là đồng thời hay tiếp nối nhau. Trong phạm vi kiến thức của tôi thì điều này chưa từng được thực hiện, và tôi cũng không biết phải làm thế nào để thực hiện được điều này với một độ chính xác cần thiết. Nếu các hiện tượng tinh thần được sản sinh từ các hiện tượng thần kinh trước đó, thì cả hai không thể đồng nhất. Trong trường hợp đó, câu hỏi hợp lý có thể đưa ra là: Các tiến trình vật lý giữ vai trò như các nguyên nhân chính yếu hay như những nguyên nhân phối hợp cho các tiến trình tinh thần?

Nếu các sự kiện vật lý trong khi gây ra các hiện tượng tinh thần phi vật lý sẽ chuyển dạng vào các hiện tượng tinh thần đó, thì khối lượng và năng lượng của các sự kiện vật lý đó hẳn phải mất đi trong tiến trình này. Quan điểm này bị bác bỏ bởi cả Phật giáo lẫn khoa học, dù là với những lý lẽ khác nhau. Vì thế, Phật giáo đề xuất rằng các tiến trình vật lý có thể giữ vai trò phối hợp, nhưng không chính yếu, trong việc gây ra các hiện tượng tinh thần. Trong khi đó, các sự kiện vật lý thường giữ vai trò như nguyên nhân chính yếu của những sự kiện vật lý tiếp theo sau. Nhưng điều này làm nảy sinh câu hỏi: Nếu các tiến trình vật lý liền trước đó chỉ giữ vai trò như các nguyên nhân phối hợp, thì điều gì là nguyên nhân chính yếu của các sự kiện tinh thần, nếu có? Còn nếu các tiến trình tinh thần không có nguyên nhân chính yếu, thì điều này sẽ hàm ý rằng chúng khởi lên không từ đâu cả. Phật giáo bác bỏ khả năng này, cũng giống như đã bác bỏ quan điểm cho rằng các sự kiện vật lý có thể khởi lên không từ đâu cả.

Kết luận của Phật giáo là: các sự kiện tinh thần xảy ra trước giữ vai trò như các nguyên nhân chính yếu của các sự kiện tinh thần theo sau. Đôi khi, một số trạng thái tinh thần nhất định chuyển sang trạng thái tiềm tàng, chẳng hạn như nhãn thức¹ tiềm ẩn khi ta ngủ. Nhưng dòng tương tục của tâm thức thì không bao giờ mất đi và cũng không bao giờ khởi lên không từ đâu cả.

Toàn bộ nền Phật học đều liên quan đến việc nhận diện bản chất và nguồn gốc của đau khổ cũng như tìm ra các phương thức để loại trừ khổ đau tận cội nguồn của nó. Chủ yếu dựa vào sự khảo sát bằng các phương thức suy nghiệm và luận lý, Phật giáo quan tâm trước nhất đến các phiền não tinh thần, phân biệt với các bệnh tật thể chất, và chú ý tới các nguyên nhân tinh thần của sự đau buồn nhiều hơn là những nguyên nhân vật lý. Trong việc tìm hiểu các nguyên nhân vật lý của sự đau khổ tinh thần, Phật giáo có rất nhiều điều để học hỏi từ khoa thần kinh học hiện đại. Trong Phật giáo không

có điểm nào bác bỏ các ảnh hưởng của di truyền, sự mất cân bằng điện hóa trong não bộ và những loại tổn thương não khác góp phần gây ra các rối loạn chức năng tinh thần, nhưng trước những chứng cứ thuyết phục như thế, người Phật tử có thể nêu ra các câu hỏi như là: Nếu hai người cùng chịu một kiểu rối loạn tinh thần nào đó do di truyền, tại sao một người gục ngã trước căn bệnh còn người kia thì không? Tương tự, hai người cùng hứng chịu các loại chấn thương rất giống nhau, nhưng phản ứng tâm lý của họ có thể rất khác nhau. Sự giới hạn việc theo đuổi các câu hỏi như vậy riêng trong phạm vi các nguyên nhân sinh lý có vẻ như không thỏa đáng, cho dù khuynh hướng siêu hình của người ấy có là gì đi nữa. Sự xác định một nguyên nhân vật lý của một rối loạn tinh thần không loại trừ khả năng còn có các nhân tố tâm lý quan trọng cũng liên quan đến nó. Vì thế, việc khuyên một người né tránh hay xử lý tốt một số tình huống có thể dẫn tới các vấn đề tinh thần nào đó là lời khuyên đúng đắn. Tuy nhiên, đạo Phật chú trọng nhiều hơn đến việc nhận diện và chữa lành các tiến trình tinh thần nội tâm làm cho một người dễ bị tổn thương bởi những tác động từ bên ngoài như thế. Thay vì cố sức kiểm soát hay tránh né hoàn cảnh bên ngoài, đạo Phật nhận ra rằng có nhiều tình huống khó khăn bên ngoài là không thể kiểm soát và đôi khi không thể tránh né. Do đó, đạo Phật tập trung chủ yếu vào việc tìm hiểu khả năng linh hoạt của tâm thức, đặc biệt là trong ý nghĩa làm cho tâm thức giảm bớt được khuynh hướng đau khổ, bất chấp môi trường xung quanh. Tóm lại, Phật giáo nhấn mạnh vào việc kiểm soát tự tâm hơn là kiểm soát môi trường chung quanh. Đây có thể là lý do tại sao đức Dalai Lama biểu lộ một mối quan tâm như thế về các nguyên nhân gây các chứng rối loạn tinh thần, chẳng hạn như chứng trầm cảm kinh niên, bởi vì Phật giáo quan tâm đến việc trừ bỏ các nguyên nhân chính yếu của những rối loạn như thế, không chỉ đơn giản là việc điều trị các triệu chứng. Bất chấp các tiến bộ y học trong hiểu biết về chứng trầm cảm kinh niên, Lewis Judd vẫn thẳng thắn thừa nhận rằng các loại thuốc chống trầm cảm không chữa khỏi các rối loạn này; chúng chỉ “đối phó hay kiềm chế” các rối loạn này khi các thầy thuốc lâm sàng cố gắng loại bỏ các triệu chứng. Điều này trước mắt có thể là hết sức hữu ích, nhưng nhắm đến lâu dài thì Phật giáo nhấn mạnh tầm quan trọng của việc xác định các nguyên nhân cần và đủ của tất cả các dạng rối loạn tinh thần với hy vọng rằng chúng có thể bị loại trừ và người bệnh có thể hoàn toàn bình phục.

Tại sao y học rất thường tự giới hạn với các giải thích liên quan đến nguyên nhân vật lý và rất nhanh chóng chuyển hướng những ảnh hưởng khác sang phạm trù được gọi một cách hoa mỹ là “các hiệu ứng giả dược” (nên nhớ rằng giả dược được định nghĩa như là các chất không có những hiệu quả y học đáng kể)? Tôi ngờ rằng điều này phần lớn do nơi sự kiện là trong 300 năm theo sau thời kỳ Cách mạng Khoa học¹ đã không có ngành khoa học nào về tâm thức ở Tây phương, và trong 100 năm đầu tiên phát triển ngành tâm lý học thì bản chất, nguồn gốc và hiệu lực nhân quả của ý thức đã bị bỏ qua một cách phổ biến với ngoại lệ ngắn ngủi của một vài nhà nội quan học như William James. Như James đã nhận xét, những hiện tượng mà ta hết sức chú tâm vào sẽ trở nên có thật đối với ta, và những hiện tượng mà ta không quan tâm tới sẽ mờ nhạt đi thành trạng thái của các trình hiện tượng tượng, mờ ảo, cuối cùng là tương đương với chẳng có gì cả.³ Trong khi não bộ đã trở thành rất thật đối với các nhà khoa học quan sát nó, thì các tương quan vật lý của hoạt động tinh thần, do không có được sự phát triển các kĩ thuật tinh vi tương đương để trực tiếp thám sát các hiện tượng tinh thần, các hiện tượng chủ quan như là hình ảnh tinh thần, lòng tin, cảm xúc và chính tự

thân ý thức, đã bị xem một cách phổ biến như các hiện tượng phụ không thật của não bộ.

Các thiền giả Phật giáo thì ngược lại, từ lâu đã không lưu tâm đến các ảnh hưởng của não bộ lên tâm thức, và do đó cho rằng các ảnh hưởng này, nếu có, là không đáng kể. Nhưng họ đã phát triển một phạm vi rộng lớn các phương pháp quán chiếu và suy nghiệm nội tâm để rèn luyện sự tập trung tâm ý nhằm trực tiếp khảo sát về bản chất, nguồn gốc và hiệu lực nhân quả của các hiện tượng tinh thần, bao gồm bản thân ý thức; và để chuyển hóa tâm thức theo các chiều hướng có lợi. Kinh nghiệm rút ra từ sự thực hành đạo Phật trong nhiều thế kỷ qua nói lên rằng tâm thức có thể linh hoạt hơn và tiềm ẩn một năng lực lớn lao hơn nhiều so với giả định hiện nay của khoa học hiện đại. Tuy nhiên, như đức Dalai Lama có lần đã nhận xét, những phát biểu như thế cũng giống như giấy bạc. Nếu muốn gán một giá trị cho chúng, ta phải xác nhận được rằng chúng được bảo chứng bởi kinh nghiệm có giá trị. Chỉ có những kinh nghiệm đó mới là lượng vàng bảo chứng cho loại tiền tệ là các phát biểu như trên của Phật giáo. Liệu khoa nhận thức học hiện đại có đủ hiểu biết về não bộ và tâm thức để kết luận mà không sợ sai lầm rằng giả thuyết về một tâm thức phi vật lý là vô ích? Khi được hỏi chúng ta hiện nay hiểu được bao nhiêu phần trăm về chức năng của não bộ, nhà thần kinh học Robert Livingston trả lời: “Khoảng 0,5%”, và Lewis Judd cũng tán thành: “Chúng ta hầu như chỉ mới khảo sát được phần cạn cợt nhất.” Dù vậy, người ta vẫn có thể theo quan điểm duy vật về tâm thức trên cơ sở là không có chứng cứ khoa học nào về sự tồn tại của bất kì một hiện tượng phi vật lý nào cả, nên giả thiết về một tâm thức phi vật lý không phải xem xét đến, dù chỉ trong chốc lát. Đây hẳn là một kết luận rất vững chắc nếu như khoa học phát triển được các thiết bị để phát hiện sự có mặt của các hiện tượng phi vật lý và các thiết bị đó xác nhận là không hề có các hiện tượng này. Tuy nhiên, trong phạm vi hiểu biết của tôi thì chưa từng có thiết bị nào như thế. Do đó, phát biểu rằng không có chứng cứ khoa học nào về sự tồn tại của bất kì hiện tượng phi vật lý nào là vô căn cứ. Nếu các nhà thần kinh học đã có một hiểu biết toàn diện về tất cả các nguyên nhân cần và đủ cho việc tạo ra ý thức, và nếu tất cả các nguyên nhân đó đều là nguyên nhân vật lý, thì tất cả các lý thuyết nhị nguyên của tâm thức và não bộ hẳn phải bị bác bỏ. Nhưng các nhà thần kinh học hiện thời đồng ý rằng họ còn cách rất xa mục tiêu đó.

Cũng là thích đáng khi nêu ra rằng, nói một cách nghiêm khắc thì vẫn chưa có bằng chứng khoa học nào về sự tồn tại của ý thức! Các nhà khoa học biết được sự tồn tại của nó chỉ vì tự mình nhận biết, và họ suy diễn trên cơ sở không khoa học đó, rằng các sinh vật tương tự khác cũng có ý thức. Nhưng một thực thể khác phải tương tự như thế nào với con người mới có thể cho là có ý thức? Khi xét đến sự có mặt hay vắng mặt của ý thức trong một bào thai con người chưa sinh ra và trong các loài vật thì không có được sự nhất trí khoa học, vì lý do đơn giản là không có phương tiện khoa học nào để phát hiện sự có mặt hay vắng mặt của ý thức trong bất kì thực thể nào. Điều này cho thấy sự thiếu thốn tri thức khoa học hiện nay về bản chất, nguồn gốc và hiệu lực nhân quả của ý thức. Lưu ý đến điều này, bây giờ chúng ta chuyển sang đề tài sự chấm dứt của khổ đau và khả năng có sự vắng mặt của tự thân ý thức.

Sự thật về sự chấm dứt của khổ đau

Khi toàn bộ khổ đau đã được nhận diện và các nguyên nhân cần và đủ của nó đã được phát hiện, câu hỏi Phật giáo đưa ra là: Có thể nào vĩnh viễn thoát khỏi khổ đau và cội nguồn của nó hay không? Nhiều nhà khoa học sẽ trả lời với sự khẳng định nhanh chóng: Khi bạn chết, tất cả các kinh nghiệm của bạn đều ngưng lại, vì ý thức tan biến mất. Nói cách khác, sự chấm dứt của khổ đau xảy ra do sự diệt mất cá nhân. Trong khi điều này thường được nâng lên thành quan điểm khoa học, thì từ góc nhìn của Phật giáo, tình trạng thiếu hiểu biết của thần kinh học hiện thời về nguồn gốc và bản chất của ý thức tạo ra độ tin cậy rất thấp đối với bất kì kết luận nào mà các nhà khoa học có thể rút ra về tác động lên ý thức của cái chết về mặt sinh học.

Phật giáo Tây Tạng xác nhận rằng trong tiến trình của sự chết, các giác quan thông thường và năng lực nhận thức trở nên tiềm tàng. Kết quả cuối cùng của tiến trình này - khi tất cả năng lực tinh thần bình thường của chúng ta đã mất đi - không phải là sự đoạn diệt tâm thức, mà là sự hiển lộ của tâm thức rất vi tế mà từ đó tất cả các tiến trình tinh thần khởi nguồn. Theo Phật giáo Tây Tạng, sự hiện diện của tâm thức vi tế này không phụ thuộc vào não bộ, cũng không đòi hỏi sự mất đi của ý thức. Đúng hơn, kinh nghiệm của loại tâm thức này là kinh nghiệm của sự nhận biết trực tiếp và nguyên sơ, được xem như là nền tảng cấu thành của thế giới tự nhiên. Khi sự nối kết giữa tâm thức vi tế này và thân thể bị cắt đứt, cái chết xảy ra. Nhưng tâm thức này không biến mất. Ngược lại, từ nơi tâm thức này tạm thời khởi lên một “thân thể tinh thần” (thân trung ấm), tương tự như loại thân thể phi vật lý mà người ta có trong giấc mơ. Theo sau cái chết của một người là một chuỗi kinh nghiệm tương tự như trong giấc mơ, rồi sau đó “thân thể tinh thần” này cũng “chết đi”, và ngay khoảnh khắc tiếp theo đó thì đời sống kế tiếp bắt đầu, chẳng hạn như trong tử cung của người mẹ tương lai. Trong suốt thời gian phát triển bào thai, các giác quan và năng lực nhận thức khác nhau được phát triển dựa vào sự thành hình của cơ thể. Nhưng ý thức tinh thần được cho là đã có mặt từ thời điểm thụ thai.

Những gì là nền tảng kinh nghiệm của lý thuyết luân hồi vừa được trình bày sơ lược trên? Nhiều thiền giả Tây Tạng bậc cao nói rằng họ có thể nhớ lại được các sự kiện trong lần chết trước đây của họ, những kinh nghiệm tương tự như trong giấc mơ theo sau đó, và tiến trình của sự thọ sinh. Trong nhiều trường hợp, họ cũng nhớ lại được các sự kiện chi tiết từ những kiếp sống quá khứ; vì theo thuyết này thì các kí ức được lưu giữ trong dòng tương tục của tâm thức được mang theo từ kiếp này sang kiếp khác. Những người không tu tập thiền định cũng có thể có khả năng nhớ lại các tiền kiếp của họ, như trong thí dụ đức Dalai Lama đã đưa ra về hai cô gái ở Ấn Độ nói rằng họ nhớ lại được tên của những người họ quen biết trong kiếp trước. Tuy nhiên, theo Phật giáo thì hầu hết người ta không thể nhớ được tiền kiếp của họ, vì các kinh nghiệm đó bị che khuất bởi các kinh nghiệm gần hơn của đời sống hiện tại, cũng giống như hầu hết những người lớn chỉ nhớ được rất ít về thời thơ ấu của chính đời sống này.

Trong hội nghị này, sự khó khăn của các nhà khoa học trong việc nhận hiểu khái niệm tâm thức vi tế của Phật giáo có vẻ như thật kỳ lạ, bởi vì ý niệm về các hiện tượng vật lý vi tế là phổ biến trong khoa học. Chẳng hạn, trường điện từ của một đơn điện tử là

moat hiện tượng vi tế, chỉ có thể được nhận biết bởi các thiết bị rất tinh vi. Cũng vậy, ánh sáng từ các thiên hà cách xa hàng tỉ năm ánh sáng là rất vi tế và chỉ có thể được

phát hiện bởi các kính viễn vọng rất mạnh và tinh vi. Tương tự, Phật giáo thừa nhận sự tồn tại của các trạng thái vi tế của sự nhận biết và các sự kiện tinh thần mà chỉ có thể được phát hiện với sự chú tâm nhạy cảm, tập trung bền vững. Ý thức thông thường quá thô thiển và không ổn định nên không thể nhận ra các hiện tượng như thế, nhưng Phật giáo đã phát minh ra rất nhiều phương thức rèn luyện sự định tâm - mà khoa học hiện đại không biết tới - để tâm thức có thể nhận biết chắc chắn các hiện tượng tinh thần và vật lý ngày càng vi tế hơn.¹ Trong khi các trạng thái vi tế của sự nhận biết chỉ có thể được nhận ra bởi sự nhận biết rất tinh tế, thì ngay cả các trạng thái tinh thần thô thiển nhất, chẳng hạn như sự giận dữ (có thể được nhận biết chắc chắn một cách trực tiếp bởi một tâm thức bình thường không tu tập) thì vẫn không thể phát hiện trực tiếp bởi các thiết bị vật lý của thần kinh học hiện đại: họ chỉ phát hiện được các tương quan thần kinh tâm lý của những trạng thái tinh thần như thế và các biểu hiện vật lý khác có liên hệ. Do đó, mọi trạng thái của ý thức có thể xem là quá vi tế đến mức thần kinh học hiện đại không thể phát hiện.

Trong khi ở Tây phương niềm tin vào kiếp sau hay sự tương tục của tâm thức sau khi chết thường chỉ được xem như một cách hành xử lạc quan của niềm tin, thì Phật giáo trái lại cho rằng niềm tin vào sự chấm dứt một cách tự động và vĩnh viễn của khổ đau ở thời điểm chết do sự biến mất của ý thức chỉ là một cách hành xử lạc quan của niềm tin mà không có các cơ sở thực nghiệm hay lập luận thuyết phục nào để hỗ trợ. Phật giáo quả thật có nói rằng khổ đau cùng với nguồn gốc của nó có thể diệt trừ tận gốc một cách vĩnh viễn, nhưng điều này đòi hỏi một sự tinh luyện khéo léo và lâu bền của tâm thức và sự diệt trừ nguyên nhân căn bản của khổ đau - cụ thể là vô minh và ảo tưởng - thông qua việc nuôi dưỡng tuệ giác thiền định và tri thức. Những phương thức để phát triển một tuệ giác như thế được trình bày trong con đường hướng đến sự giải thoát của Phật giáo.

Sự thật về con đường diệt khổ

Theo Phật giáo Tây Tạng, gốc rễ nền tảng của khổ đau là một loại vô minh có tính bẩm sinh về bản chất cá tính của chính mình, ý thức của chính mình, và thế giới mà mình nhận thức. Truyền thống này xác nhận rằng tất cả mọi người đều sinh ra với những sự vô minh này, trừ những người đã được giác ngộ ở bậc cao. Nhưng sự vô minh này có thể bị suy yếu đi và thậm chí là bị loại bỏ hoàn toàn. Một cách cụ thể, do ảnh hưởng của sự vô minh bẩm sinh như vậy, ta bám chấp vào tính nhị nguyên tuyệt đối của ta và người khác, và điều này lại dẫn tới sự cụ thể hóa tất cả kiểu loại hiện tượng tinh thần và vật lý, cũng như là sự phân chia của chính hai phạm trù tinh thần và vật chất. Theo quan điểm Trung quán, loại vô minh như thế bị đối trị bởi việc nhận biết rõ cách thức mà tất cả các hiện tượng, kể cả bản ngã, tồn tại như là các sự kiện có quan hệ một cách phụ thuộc lẫn nhau như đã mô tả trước đây trong luận văn này.

Cùng với sự vô minh bẩm sinh như thế, con người còn là đối tượng của một loại khổ não tinh thần thứ hai được biết như là vô minh ức đoán. Không ai sinh ra sẵn có loại vô

minh này, nó thực ra được tiếp nhận thông qua sự truyền bá và ước đoán sai lầm. Phật giáo luôn cho rằng do kết quả của việc tiếp nhận các giả định ước đoán không có căn cứ, ta có thể trở nên nhầm lẫn nhiều hơn so với khi không nhận được bất kì sự giáo dục chính thức nào.

Vì vậy, nhiệm vụ đúng đắn của việc rèn luyện trong Phật giáo là không truyền thụ cho người ta những giáo điều định sẵn hay một loạt các nguyên lý triết học. Thay vì vậy, phải khích lệ người ta tự mình khảo sát và kiểm định các giả thiết được áp ủ lâu nhất về bản chất của thực tại. Bằng cách liên tục kiểm tra lại các giả định của chúng ta qua sự khảo sát khắt khe bằng phương pháp quan sát cẩn thận và lập luận rõ ràng, ta tự tạo ra khả năng khám phá và xóa bỏ sự nhầm lẫn do ước đoán của chính mình. Một khi sự nhầm lẫn này được quét sạch, ta sẽ đạt đến một mức độ có hiệu quả hơn nhiều trong việc nhận biết và chế ngự phần vô minh bẩm sinh tiềm ẩn cùng với những đau khổ tinh thần do nó gây ra. Trong đạo Phật, sự lành mạnh tinh thần và mức độ trưởng thành tâm linh có thể được đo lường trong mối quan hệ trực tiếp với sự thành công của một người trong việc chế ngự hai loại khổ não tinh thần này.

Trong khi lưu tâm đến sự phân loại hai lớp vô minh như thế, ta hãy khảo sát những điểm chung giữa Phật giáo và khoa học hiện đại như là 2 phương pháp khác hẳn nhau trong việc đối mặt với thực tại. Một bên sử dụng những phương thức gắn liền với một hệ thống tư tưởng và bên kia thì bằng cách theo đuổi các nghiên cứu khoa học. Nhà nhân chủng học xuất sắc Clifford Geertz¹ nhận xét về vấn đề này: “Khoa học đặt tên cấu trúc của các trạng thái theo cách sao cho khuynh hướng hàm ý đối với chúng là vô tư... Nhưng hệ tư tưởng đặt tên cấu trúc của các trạng thái theo cách sao cho khuynh hướng hàm ý đối với chúng là sự tin tưởng.” Geertz đề cập tới lòng tin tôn giáo như là một mô thức kiểu mẫu của hệ tư tưởng, và ông lưu ý rằng điều này có liên quan tới sự thừa nhận trước một quyền lực chuyển hóa kinh nghiệm. Một cách ngắn gọn, đối với bất cứ hệ tư tưởng nào, ai muốn hiểu biết thì trước hết phải có lòng tin.

Khó khăn của việc tiếp thu một hệ tư tưởng phát sinh khi có sự khác biệt giữa những gì được tin tưởng với những gì có thể được xác nhận bởi chứng cứ thuyết phục. Nhưng cái gì cấu thành chứng cứ thuyết phục và nó được dành cho ai? Các nhà khoa học tin vào chủ nghĩa duy vật thì hết sức hoài nghi đối với bất kì chứng cứ nào không phù hợp với quan điểm đó. Như Allan Hobson nhận xét, tâm tư của họ phải cởi mở đối với các chứng cứ như thế, nhưng sự cởi mở đó còn rất hẹp hòi. Mặt khác, các nhà Phật học Tây Tạng là những người tin vào thuyết luân hồi thì lại hết sức hoài nghi các khẳng định của khoa học thần kinh rằng tâm thức chỉ hoàn toàn là một hiện tượng phụ hay chức năng của bộ não. Do đó, với cùng một chứng cứ của khoa học thần kinh được đưa ra, các nhà vật lý thấy đó là chứng cứ thuyết phục để bác bỏ sự tồn tại phi vật lý của tâm thức, trong khi các nhà Phật học Tây Tạng theo truyền thống và những người khác không theo chủ nghĩa duy vật thì không thấy như vậy.

Hầu hết các nhà khoa học hẳn phải thừa nhận họ không thật biết rằng ý thức không phải là gì khác hơn một chức năng của não; và tôi tin rằng hầu hết các nhà Phật học hẳn cũng thừa nhận họ không thật biết rằng ý thức là một cái gì đó nhiều hơn là một chức năng của não. Và sự thuyết phục diễn ra rất mạnh ở cả hai phía, cho thấy rằng

hai bên tin theo các hệ tư tưởng rất khác biệt nhau. Nếu điều này đúng, thì các nhà khoa học cũng như các nhà Phật học đều như nhau, cùng có khuynh hướng nghiêng về các hệ tư tưởng - theo cách nói của Robert Livingston¹ là “các giả định ước đoán”.

Trong khi lịch sử khoa học phần lớn là việc tự sửa chữa các giả định ước đoán sai lầm, thì như Robert Livingston chỉ ra, Phật giáo cũng đặt ưu tiên cao cho việc xóa bỏ các vô minh như thế để có thể loại trừ vô minh bẩm sinh ẩn sâu hơn nơi cội nguồn của đau khổ. Có lẽ để khảo sát điểm chung này mà đức Dalai Lama đã dẫn ra sự phân chia ba loại hiện tượng theo Phật giáo. Loại thứ nhất bao gồm các hiện tượng có thể trực tiếp nhận hiểu hay chứng minh bằng thực nghiệm. Loại thứ hai là các hiện tượng được biết qua suy luận hợp lý, nhưng không trực tiếp. Loại thứ ba bao gồm những hiện tượng được chấp nhận hoàn toàn dựa trên sự xác nhận hay uy tín của một người khác. Ngài cũng bổ sung ngay rằng đây không phải là các phẩm chất vốn có của các loại hiện tượng khác nhau; mà là tùy thuộc vào sự giới hạn kiến thức của chính chúng ta. Một sự kiện được một người biết đến hoàn toàn dựa trên sự xác nhận của người khác (loại thứ ba), nhưng có thể được một người thứ hai biết đến qua suy luận (loại thứ nhì); và cùng một sự kiện đó lại có thể được một người thứ ba nhận biết trực tiếp (loại thứ nhất). Mọi người đã đồng ý rằng nhiệm vụ của khoa học là giảm thiểu số lượng các hiện tượng thuộc loại thứ ba, và cố gắng hết sức để chuyển đổi tối đa các hiện tượng thuộc loại thứ nhì sang loại thứ nhất. Điều này thật ra cũng là mục tiêu của đạo Phật.

Bởi vì Phật giáo được phần lớn Tây phương xem như chỉ đơn thuần là một tôn giáo, nên nền học thuật của đạo Phật vẫn được nhiều người xem như là một hệ thống tư tưởng, ngược lại với kiến thức khoa học. Quả thật, nhiều nhà Phật học tiếp nhận một cách không phê phán các giáo lý trong tín ngưỡng của họ như là một giáo điều, mà không hề đưa ra phân tích bằng lý lẽ hay thực nghiệm. Các hệ thống tư tưởng thường không dựa trên kinh nghiệm trực tiếp hay sự phân tích hợp lý và thuyết phục, mà là dựa trên sự chứng nhận của một người khác, chẳng hạn như đức Phật, người được xem là có đủ uy tín. Nếu những lời dạy của đức Phật không được chấp nhận như là đáng tin cậy, thì nền tảng của hệ tư tưởng này sẽ hoàn toàn tan biến. Cho dù nhiều Phật tử quả là có chấp nhận giáo lý nhà Phật theo cách này, nhưng đức Phật từng răn dạy các đệ tử tin theo Ngài rằng: “Các tỳ-kheo! Cũng như người khôn ngoan chỉ chấp nhận vàng sau khi đã thử nghiệm bằng cách nung nóng, cắt gọt, và nén dập nó, những lời của ta cũng vậy, chỉ được chấp nhận sau khi đã kiểm tra chúng, chứ không phải do sự tôn kính (đối với ta).” Do đó, sự tin tưởng không tra xét vào một hệ tư tưởng chẳng những là không cần thiết trong Phật giáo, mà còn bị quở trách rõ ràng bởi chính đức Phật!

Trong khi tri thức khoa học thường được xem như tương đồng với các khám phá thực nghiệm, với việc liên tục giảm thiểu sự phụ thuộc vào suy đoán hay sự xác nhận của người khác, thì tôi tin rằng ngay cả chỉ với một sự kiểm tra lướt qua về lịch sử khoa học cũng đủ để chứng minh rằng quan điểm so sánh này không hề chính xác. Với sự chuyên môn hóa đồ sộ trong các ngành khoa học và khối lượng khổng lồ các nghiên cứu đã từng thực hiện xuyên suốt lịch sử và trên toàn thế giới ngày nay thì không một ai có thể hy vọng xác nhận được bằng thực nghiệm các khám phá của những người khác trong cộng đồng khoa học. Hơn thế nữa, nghiên cứu khoa học thực nghiệm tin

cậy vào các công cụ tinh vi của công nghệ, nhưng ít có khoa học gia nào đủ thì giờ hay có ý muốn kiểm tra kĩ thuật của mọi công cụ mà họ sử dụng. Để tri thức khoa học có thể tiến triển, các nhà khoa học ngày càng buộc phải tin cậy nhiều hơn vào các xác nhận của những đồng nghiệp khoa học và công nghệ trong quá khứ cũng như hiện tại. Trong hầu hết các trường hợp, tôi tin rằng sự tin cậy đó là cần thiết, nhưng nói chung thì như vậy quả thật là tin cậy vào uy tín của người khác chứ không phải các quan sát của chính mình hay các lập luận chặt chẽ. Vì điều này là đúng trong giới khoa học, nên nó còn hoàn toàn đúng hơn đối với cả cộng đồng xã hội, vốn là nguồn tài trợ cho nghiên cứu khoa học - người ta xem các nhà khoa học như là những người có uy tín trong lãnh vực tương ứng của họ và chấp nhận những lời nói của họ trên cơ sở sự tin cậy đó. Sự tin cậy này được bảo đảm bởi lòng tin rằng, nếu một người đã được tham gia sự đào tạo khoa học cần thiết và tự mình tiến hành một loại nghiên cứu cụ thể nào đó, thì về nguyên tắc người đó hẳn có thể thẩm tra kết quả nghiên cứu của những người khác một cách thực nghiệm, hay ít nhất cũng bằng sự phân tích hợp lý. Các thiền giả Phật giáo cũng có cùng một sự tin cậy như thế khi tiếp nhận sự giáo huấn chính thức trong Phật giáo và cố gắng tự mình chứng nghiệm các khám phá có mục đích của chính đức Phật về bản chất của khổ đau, nguồn gốc của khổ đau, sự chấm dứt của khổ đau, và con đường đi đến sự chấm dứt đó.

Sự thẩm tra của người Phật tử đối với ba loại hiện tượng trên được tiến hành bằng vào bốn nguyên lý lập luận mà đức Dalai Lama chỉ nêu ra một cách vắn tắt trong cuộc hội nghị này. Để mở rộng một cách tinh giản những lời giảng của Ngài ở đây, có thể hiểu là nguyên lý phụ thuộc chỉ cho sự phụ thuộc của các hiện tượng kết hợp vào các nguyên nhân của chúng, chẳng hạn như sự phụ thuộc của nhãn thức vào thần kinh thị giác. Nguyên lý này cũng gắn liền với sự phụ thuộc của bất kỳ loại hiện tượng nào vào chính các thành phần và thuộc tính của nó, hoặc phụ thuộc vào các thực thể khác, như trong sự tương thuộc giữa “lên” với “xuống”, giữa “cha mẹ” với “con cái”. Nguyên lý về năng lực gắn liền với hiệu quả nguyên nhân của một hiện tượng cụ thể, chẳng hạn như khả năng của một hạt bắp tạo ra một thân cây bắp. Nguyên lý chứng minh hợp lý bao gồm ba phương thức để người ta xác nhận sự tồn tại của bất kỳ điều gì - đó là: trực tiếp nhận thức, suy đoán chắc chắn, và tri thức dựa vào sự xác nhận. Ba phương thức này tương ứng với sự phân chia ba loại hiện tượng về mặt nhận thức như đã nói trên, và rõ ràng là không phải là về mặt bản thể. Nguyên lý về bản chất chỉ đến bản chất của các hiện tượng tồn tại trong các đặc tính riêng và chung của chúng. Chẳng hạn, một đặc tính riêng của nhiệt là độ nóng và một trong các đặc tính chung của nó là vô thường. Để minh họa cho nguyên lý này, Đức Dalai Lama nêu ra sự thật rằng cơ thể là sự kết hợp của các hạt tử vật chất và sự thật là ý thức hoàn toàn thuộc về bản chất của sự sáng tỏ và nhận biết. Những sự kiện này hoàn toàn phải được chấp nhận vì ý nghĩa hiển nhiên: chúng không được giải thích bởi sự khảo sát các nguyên nhân của cơ thể và tâm thức hay hiệu quả nguyên nhân của riêng chúng.

Hãy áp dụng bốn nguyên lý này vào sự hiểu biết duy vật về ý thức. Theo quan điểm này, ý thức chỉ đơn thuần là một điều kiện tự nhiên của não bộ đã hoạt hóa, rất giống như hơi nóng là một điều kiện tự nhiên của lửa (nguyên lý về bản chất) Như thế, ý thức tan biến ngay khi não không còn hoạt động (nguyên lý phụ thuộc), và nó không có hiệu lực nguyên nhân nào của riêng nó, ngoại trừ não bộ (nguyên lý về năng lực). Các kết

luận này dựa trên những quan sát trực tiếp của các nhà thần kinh học khi khảo sát về các mối tương quan giữa tâm thức và não bộ; chúng được suy đoán ra bởi các nhà triết học hiểu biết về các tương quan như thế; và chúng được chấp nhận như một sự thật bởi nhiều người thừa nhận chủ nghĩa duy vật khoa học mà không tự biết được các sự kiện thực nghiệm hay các lý lẽ logic làm nền tảng cho nó (nguyên lý về chứng minh hợp lý).

Ngược lại, theo quan điểm Phật học thì ý thức hoàn toàn thuộc về bản chất sáng tỏ và nhận biết, rất giống như lửa thuộc về bản chất của nhiệt (nguyên lý về bản chất). Các trạng thái cụ thể của ý thức khởi lên trong sự phụ thuộc vào các giác quan, các đối tượng của sự cảm thụ, và các trạng thái phi vật lý trước đó của ý thức (nguyên lý phụ thuộc); và rồi các trạng thái ý thức này lại ảnh hưởng đến những trạng thái tinh thần và vật lý tiếp theo sau, gồm cả các ảnh hưởng gián tiếp lên thế giới vật chất bên ngoài (nguyên lý về năng lực). Các kết luận này được thừa nhận là dựa trên quan sát trực tiếp của các thiền giả, những người đã thâm nhập và nhận hiểu một cách thấu đáo về bản chất của ý thức; chúng được suy đoán ra bởi các nhà triết học dựa trên cơ sở kinh nghiệm của người khác; và chúng được chấp nhận như một sự thật bởi nhiều Phật tử tin nhận Phật học mà không tự biết được các sự kiện thực nghiệm hay các lý lẽ lô-gíc làm nền tảng cho nó (nguyên lý về chứng minh hợp lý).

Trong việc đánh giá hai cách hiểu về ý thức hoàn toàn khác nhau này, câu hỏi trọng tâm nảy sinh là: Những người nào được cho là đáng tin cậy trong vấn đề ý thức, dựa trên tri kiến trực tiếp riêng biệt của họ? Những người Tây phương hiện đại có thể hết sức hoài nghi bất kỳ ai tự cho mình là người đáng tin cậy mà không phải là một nhà thần kinh học tài ba. Ngược lại, các Phật tử Tây Tạng truyền thống cũng có thể hoài nghi tương tự đối với bất kỳ ai tự cho mình là đáng tin cậy trong vấn đề ý thức mà chưa đạt được các mức độ thiền định bậc cao để qua đó tự quay vào quán xét bản chất của tâm thức. Người ta phải dựa vào những tiêu chuẩn nào để đánh giá ai là người đáng tin cậy, và ai có thể đưa ra một sự xác nhận đáng tin cậy? Nói cách khác, những quan sát trực tiếp của ai được cho là đáng tin cậy? Tôi rất ngờ rằng những giải đáp cho các câu hỏi trên phải hướng tới vai trò của hệ tư tưởng, và có lẽ sự thật hóa ra lại là: những ai muốn hiểu biết – dù là thông qua sự suy đoán hoặc dựa trên sự xác nhận đáng tin cậy – thì trước hết phải có lòng tin. Những câu hỏi này chắc chắn là rất đáng để được khảo sát chi tiết hơn nhiều, đặc biệt là trong khuôn khổ của cuộc đối thoại giao lưu văn hóa như thế này. Trước khi kết thúc, tôi muốn nêu lên một vấn đề cuối cùng, vốn là trọng tâm của Phật giáo và cũng với chính đức Dalai Lama, đó là lòng từ bi. Như đức Dalai Lama đã nhiều lần nhận xét, các lý thuyết triết học và tôn giáo đổi khác từ nền văn hóa này sang nền văn hóa khác, và các lý thuyết khoa học phải thay đổi theo thời gian, nhưng tầm quan trọng của yêu thương và từ bi thì lại không thay đổi trong suốt lịch sử con người. Con đường đi đến giải thoát và thức tỉnh tâm linh của Phật giáo Tây Tạng cũng thế, luôn nhấn mạnh như nhau vào việc nuôi dưỡng tuệ giác và từ bi. Trong thực tế, tri kiến chứng nghiệm hướng đến trong đạo Phật được cho là để hỗ trợ và nâng cao lòng từ bi của con người, và bất cứ quan điểm nào làm suy giảm lòng từ bi đều được xem là hết sức đáng ngờ.

Có lẽ là nghĩ đến điều này nên trong hội nghị đức Dalai Lama đã hỏi những người tham dự Tây phương - những người luôn quả quyết về sự đồng nhất giữa tâm thức (và hàm ý một con người) với não bộ - rằng họ có thể cảm thấy xúc động với một bộ não hay không? Phản ứng chung trong các nhà thần kinh học có lẽ được biểu lộ rõ nhất bởi Antonio Damasio: “Điều mà tôi có thể cảm thấy xúc động phải là một cá nhân cụ thể, một người mà tôi quen biết... Tôi không thấy xúc động chút nào [với các bộ não]”. Lewis Judd đã phát biểu trong một kiểu cách tương tự: “Người y sĩ cống hiến tri thức và kỹ năng của mình vì lợi ích của bệnh nhân như là một tổng thể, một con người, không phải vì một bộ phận riêng rẽ hay một cơ quan nào đó... Bệnh nhân không phải chỉ là một lá gan hay bộ não có bệnh, hay bất kỳ cơ quan nào... Bệnh nhân là một con người kết hợp trọn vẹn.” Nhưng “cá nhân cụ thể” hay “con người trọn vẹn” này phải tìm thấy ở đâu? Theo chủ nghĩa duy vật, liệu đây có phải là gì khác hơn một ảo giác không có cơ sở? Và trong trường hợp nào thì hệ tư tưởng này không làm suy giảm nghiêm trọng lòng yêu thương và từ bi?

Theo quan điểm Trung quán, một người không thể được xác định với chỉ riêng phần tâm thức hay não bộ, hay phần còn lại của thân thể. Nhưng không có cá nhân nào có thể được tìm thấy qua sự phân tích bên ngoài thân thể cũng như tâm thức. Không có “cái tôi”, hay tự ngã nào có thể được tìm thấy dưới sự khảo sát kỹ lưỡng theo kiểu bản thể học như thế, vậy nên những người theo Trung quán tông kết luận, cũng giống như nhiều nhà thần kinh học ngày nay, rằng bản ngã không tồn tại một cách khách quan hay vốn có, không liên quan đến sự định danh theo khái niệm. Tuy nhiên, những người theo Trung quán tông cũng thêm rằng, trong khi không có ai trong chúng ta tồn tại như những thực thể độc lập, thì chúng ta quả thật có tồn tại trong mối tương quan qua lại với nhau. Do đó, ta không tồn tại trong sự cách biệt xa lạ với các chúng sinh hữu tình khác và với môi trường quanh ta; thay vì vậy, chúng ta tồn tại trong sự phụ thuộc sâu sắc lẫn nhau, và nhận thức này được cho là tạo ra được cảm xúc thương yêu và từ bi sâu sắc hơn nhiều so với cảm xúc gắn liền với ý thức vật thể hóa về sự riêng biệt và tự tồn của mỗi cá nhân chúng ta.

Dù có bất cứ sự hiểu biết mới mẻ nào có thể nảy sinh từ sự cộng tác giữa các nhà Phật học và thần kinh học, tôi hy vọng là những hiểu biết ấy có thể dẫn dắt chúng ta trở nên những con người ngày càng tử tế, giàu tình cảm và biết cảm thông hơn. Tôi xin kết thúc luận văn này bằng chính những lời kết luận của đức Dalai Lama:

“Cho dù lòng từ bi có tồn tại độc lập trong bản ngã hay không, tôi nghĩ rằng trong đời sống hằng ngày, chắc chắn lòng từ bi vẫn là nền tảng cho niềm hy vọng, là nguồn gốc và sự bảo đảm cho tương lai con người.”

Làng Đậu chuyển Việt ngữ

Afterword: Buddhist Reflections

B. Alan Wallace

Due to the unusual brevity of this Mind and Life Conference, which lasted two days instead of the five days for all the other meetings in this series, Robert Livingston asked me to write a concluding essay providing further context and elucidation of the Buddhist topics raised here by the Dalai Lama. The following is my attempt to fulfill that wish, principally setting forth certain Buddhist perspectives on the mind/body problem, and at times viewing modern scientific assertions in light of the Buddhist world view.¹² My motivation in doing so is not to demonstrate the superiority of one view over the other, but to open up new avenues of theoretical and empirical research to scientists and Buddhists alike. For there are, I believe, an increasing number of people today who, like myself, feel that modern neuroscience and Buddhism have a great deal to learn from each other. Neither has sole access to exploring the true nature of the mind or body.

The Reality of Suffering

The fundamental structure of Buddhism as a whole is known as the Four Noble Truths. All Buddhist theories and practices are presented within the context of these four, namely the reality of suffering, the reality of the sources of suffering, the reality of the cessation of

suffering together with its underlying causes, and finally the reality of the path to such cessation. The Buddha's injunctions regarding these four is that one should recognize the reality of suffering, eliminate the sources of suffering, accomplish the cessation of suffering, and follow the path leading to cessation.

Buddhism identifies two kinds of suffering: physical and mental. The two are not identical, for it is experientially apparent that one may be physically uncomfortable—for instance, while engaging in a strenuous physical workout—while mentally cheerful; conversely, one may be mentally distraught while experiencing physical comfort. This immediately raises the issue of the mind/body relationship. The fact that we have compelling grounds for not simply equating mental and physical degrees of well-being implies a kind of *affective* dualism between the body and mind. Such dualism is explicitly accepted by Buddhism and no reasons were presented in this conference why this should be refuted by modern neuroscience.

Affective dualism may be included in the broader category of what may be deemed *experiential* dualism: our experiences of objective, physical phenomena are quite unlike our experiences of subjective, mental phenomena. An event like an apple dropping from a tree, or a thing like an apple itself, appears quite different from the event of losing hope, or the experience of confidence. Similarly, there are significant experiential differences between objectively observing brain processes and subjectively observing mental processes: the former have specific locations and are composed of material entities that have shape, color, mass, and numerous other physical attributes; mental processes seem to lack those physical attributes, while possessing qualities of their own that are not apparent in brain processes. The fact that Buddhist contemplatives have observed the mind for centuries yet formulated no theory of the brain implies that introspective knowledge of the mind does not necessarily shed any light on the brain. Likewise, the study of the brain alone—independent of all first-person accounts of mental states—does not necessarily yield any knowledge of mental phenomena. Thus, experiential dualism, which maintains that physical and mental phenomena experientially seem to be different, is accepted by Buddhism as well as by at least some of the scientists in this meeting.

Experiential dualism also includes what may be called *causal* dualism, for the mind/body system, in Allan Hobson's words "is clearly open to interventions of two distinctive kinds. One is a biological intervention, the other is a conceptual intervention." Lewis Judd concurs when he comments that there "is evidence that there may be a synergistic effect between psychopharmacology and specific forms of psychotherapy." For with the combination of the two, the rate of relief for the clinically depressed is higher than if one administers medications alone. Likewise, Buddhism maintains that the mind is influenced by, and exerts its own influence upon, both mental and physical phenomena.

What shall we make of such mind/body dualisms, which are commonly accepted in Buddhism and in modern science? The Madhyamaka view, which the Dalai Lama endorses and which in Tibet is generally considered the pinnacle of Buddhist philosophy, maintains that humans have an innate tendency to reify both the contents of experience as well as ourselves as experiencing agents. According to this view, while it is useful to recognize the apparent differences between physical and mental events in the above ways, it is a profound error to conclude that nature itself—independently of our conceptual constructs—has created some absolute demarcation between physical and mental phenomena. Thus, the Madhyamaka view explicitly refutes Cartesian substance dualism, which has been so roundly condemned by contemporary neuroscientists. Madhyamikas, or proponents of the Madhyamaka view, declare that if the mind and body did each exist inherently—independently of conceptual designations—they could never interact. Thus, there is a deep incongruity between appearances and reality: while mind and matter seem to be inherently different types of independently existing "stuff," such appearances are misleading; this becomes apparent only by an ontological analysis of the nature of both types of phenomena.¹³

The difficulty of providing any explanation for the causal interaction of the body and mind if the two are regarded as real, separate "things" has been clearly addressed in this conference, and it is a chief reason why the great majority of neuroscientists have adopted a physicalist view of the mind. From a Buddhist perspective, while this step eliminates the need for any causal mechanism relating a

nonphysical mind with the brain, it has the disadvantage of shedding no light on the actual nature of consciousness or its origins. Indeed, though modern neuroscience has discovered many elements of the brain and neural processes that are *necessary* for the production of specific conscious processes, it has provided no cogent explanation of the nature of consciousness, nor does this discipline have any scientific means of detecting the presence or absence of consciousness in any organism whatsoever. Over the years since this meeting, I have heard no more illuminating materialist explanation of consciousness than that offered here, namely that it is simply a natural condition of the activated brain. Nor have I heard anything more revealing concerning the origins of consciousness than the statement that it is something that arises when there are enough neurons with elaborate enough connections to support conscious activity. Such accounts actually explain nothing, and they can hardly be counted as scientific theories, for they do not lend themselves to either empirical verification or refutation.

Not only do Madhyamikas reject the notion that the mind is an inherently existent substance, or thing, they similarly deny that physical phenomena as we experience and conceive of them are things in themselves; rather, physical phenomena are said to exist in relation to our perceptions and conceptions. What we perceive is inescapably related to our perceptual modes of observation, and the ways in which we conceive of phenomena are inescapably related to our concepts and languages.

In denying the independent self-existence of all the phenomena that make up the world of our experience, the Madhyamaka view departs from both the substance dualism of Descartes and the substance monism—namely, physicalism—that is characteristic of modern science. The physicalism propounded by many contemporary scientists seems to assert that the real world is composed of physical things-in-themselves, while all mental phenomena are regarded as mere appearances, devoid of any reality in and of themselves. Much is made of this difference between appearances and reality.

The Madhyamaka view also emphasizes the disparity between appearances and reality, but in a radically different way. All the men-

tal and physical phenomena that we experience, it declares, appear as if they existed in and of themselves, utterly independent of our modes or perception and conception. They appear to be *inherently existing things*, but in reality they exist as *dependently related events*. Their dependence is threefold: (1) phenomena arise in dependence upon preceding causal influences, (2) they exist in dependence upon their own parts and/or attributes, and (3) the phenomena that make up the world of our experience are dependent upon our verbal and conceptual designations of them.

This threefold dependence is not intuitively obvious, for it is concealed by the appearance of phenomena as being self-sufficient and independent of conceptual designation. On the basis of these misleading appearances it is quite natural to think of, or conceptually apprehend, phenomena as self-defining things in themselves. This tendency is known as reification, and according to the Madhyamaka view, this is an inborn delusion that provides the basis for a host of mental afflictions. Reification decontextualizes. It views phenomena without regard to the causal nexus in which they arise, and without regard to the specific means of observation and conceptualization by which they are known. The Madhyamaka, or Centrist, view is so called for it seeks to avoid the two extremes of reifying phenomena on the one hand, and of denying their existence on the other.

In the Madhyamaka view, mental events are no more or less real than physical events. In terms of our common-sense experience, differences of kind do exist between physical and mental phenomena. While the former commonly have mass, location, velocity, shape, size, and numerous other physical attributes, these are not generally characteristic of mental phenomena. For example, we do not commonly conceive of the feeling of affection for another person as having mass or location. These physical attributes are no more appropriate to other mental events such as sadness, a recalled image from one's childhood, the visual perception of a rose, or consciousness of any sort. Mental phenomena are, therefore, not regarded as being physical, for the simple reason that they lack many of the attributes that are uniquely characteristic of physical phenomena. Thus, Buddhism has never adopted the physicalist principle that regards only

physical things as real. To return to the First Noble Truth, both physical and mental suffering are to be recognized, but according to the Madhyamaka view, neither exists as a thing-in-itself, and therefore the dualism between them is of a relative, not an absolute, nature.

The Reality of the Sources of Suffering

Just as Buddhism recognizes two types of suffering—mental and physical—so does it affirm the existence of both mental and physical causal influences that give rise to suffering. Physical injury, for example, produces physical pain and it may also result in mental anguish. On the other hand, certain attitudes such as arrogance, insecurity, craving, hostility, and jealousy may also result in mental distress, and these mental impulses may also lead one into activities that produce physical pain as well. It is also apparent that physical illnesses and injuries do not necessarily result in mental distress—they do not do so for everyone whenever such physical events occur—and mental suffering may arise even in the absence of any apparent physical influences. For example, one may feel deeply distressed by *not* receiving a telephone call from someone. This is not to say that there are no neurophysiological correlates to such unhappiness—that is, that there are no brain events that may be necessary for the arising of unhappiness—but it is not evident that those physical processes are the primary causes of one's distress. Indeed, Tibetan Buddhism asserts that all the mental states we experience as humans do have physiological correlates in the body, but it does not reduce the subjectively experienced mental states to purely objective, bodily states.

As the Dalai Lama has affirmed many times, if elements of Buddhist doctrine, including the Madhyamaka view, are compellingly refuted by new empirical evidence or cogent reasoning, then those Buddhist tenets must be abandoned. Many neuroscientists today claim that mental processes are in fact nothing other than brain processes: all mental events are either identical to brain events or are solely produced by them and have no existence apart from them. This view is at variance with Buddhism, so if there are compelling grounds for adopting it, Buddhist doctrine should be revised accordingly.

The ever-growing body of neuroscientific discoveries concerning the correspondence of specific mental processes to specific neural events can be reasonably interpreted in either of two ways. This evidence might suggest that mental processes are *identical* to, or at least *concomitant* with, their corresponding brain processes. If this turns out to be the case, this could be regarded as evidence in support of the materialist view that the mind is simply a function of the brain, but this is certainly not the only logical conclusion that could be drawn from such evidence. Alternatively, such correspondences between mental and neural processes might demonstrate that mental processes occur in *dependence* upon brain processes. This suggests a causal relation between two sorts of phenomena, which leaves open the possibility that there may be other causes—possibly of a non-physical, cognitive nature—that are necessary for the production of mental processes.

Common-sense experience suggests that mental and physical events exert causal influences upon each other. It has long been known that physical stimuli from our environment and from our body influence our perceptions, our thoughts, and feelings. And mental activity—including those same perceptions, thoughts, and feelings—influences the body. Buddhists take such causal interrelatedness at face value; neither physical nor mental causal agency is discounted due to any speculative presuppositions. Buddhism regards subjectively experienced mental events as being nonphysical in the sense that they are not composed of particles of matter; it regards physical events as being nonmental in the sense that they are not of the nature of cognition. Given this limited kind of dualism, what kind of physical mechanism does it posit to account for the causal interaction between these two kinds of phenomena? This question presupposes that all causation requires physical mechanisms, but this assumption has never been held by Buddhists.

It is not evident to me that contemporary physics refutes the limited dualist view proposed by the Madhyamaka view. Modern cosmology suggests that the physical world may have arisen from space itself, which is not composed of particles of matter and hence is not physical in the above Buddhist sense of the term. Many physicists now regard time, too, as being very like a dimension of space, and

even energy itself is not necessarily a purely objective, material entity. While the principle of the conservation of energy has often been posited by neuroscientists as a physical law that prohibits any non-material influences in the physical world, Richard Feynman (himself an avowed physicalist) points out that this is a mathematical principle and not a description of a mechanism or anything concrete. He adds that in physics today we have no knowledge of what energy *is*,¹⁴ leaving open the possibility, as the Madhyamikas propose, that energy as we conceive it is not something that exists purely objectively as an independent physical reality. Given the interchangeability of mass and energy, this raises interesting questions concerning the ontological status of matter as well.

The contemporary theoretical physicist Euan Squires explicitly claims that the conservation laws of physics should not be posited as compelling grounds for refuting dualist hypotheses of mind and matter.¹⁵ Until the work of Newton, physicists believed that all forces were simply “push/pull” effects of material bodies, but Newton’s law of gravitation countered that the presence of an object at one place could influence the behavior of another at an arbitrarily large distance away, without any intervening medium or mechanism. Thus, as Squires points out, “materialism” in its narrowest interpretation died in the seventeenth century. Similarly, until the late nineteenth century, most scientists viewed the world from the perspective of mechanistic materialism, which required a material medium for the propagation of light. But this principle of mechanism also became obsolete when Maxwell mathematically demonstrated that no such medium was necessary, and Michelson and Morley empirically demonstrated the absence of any physical evidence for such a medium. Thus, the classical principle of mechanism died in the nineteenth century and was even more deeply entombed by twentieth-century discoveries in the field of quantum mechanics.¹⁶ In the examples cited above, speculative preconceptions have been dispelled by advances in knowledge, in the best spirit of scientific inquiry.

To return to the Buddhist account of mind/body interactions, if mental and physical processes do not influence each other by means of some mechanism, how do they interact? Buddhism begins by affirming the validity of our common-sense conclusion that mental

and physical phenomena influence each other—a point that the scientists in this conference explicitly confirmed. This affirmation is made on the basis of a very straightforward, Buddhist definition of causality: A can be regarded as a cause of B if and only if (1) A precedes B, and (2) were the occurrence of A to have been averted, the occurrence of B would have been averted. Thus, this phenomenological theory of causality does not necessarily require mechanism.

As the Dalai Lama pointed out, there is a simple, twofold classification of causality that has a strong bearing on the nature of consciousness. A may be a *substantial cause* of B, in which case it actually transforms into B, or A may be a *cooperative cause* of B, in which case it contributes to the occurrence of B, but does not transform into it. Now if mental states are in fact nothing other than brain states, then there is no problem in asserting that prior neurophysiological events transform into mental states, and thereby act as their substantial causes. But to conclude with certainty that mental events are *identical* to their neural correlates—or that those mental events are simply a function or state of the corresponding brain states—it would have to be demonstrated empirically that the two occur simultaneously and not sequentially. This would entail knowing the precise moment when a mental event takes place and the precise moment its neural correlate takes place, and ascertaining whether those two moments are simultaneous or sequential. To the best of my knowledge, this has not yet been done, and it is not clear to me how it could be done with sufficient precision. If mental events are produced from prior neural events, the two cannot be identical, in which case it is valid to ask: Do physical processes act as substantial causes or as cooperative causes for mental processes?

If physical events, in causing nonphysical mental events, were to transform into them, the mass/energy of those physical events would have to disappear in the process; this is a position rejected by Buddhism and science alike, albeit for different reasons. Buddhism therefore proposes that physical processes may act as cooperative, but not substantial, causes for mental processes. In the meantime, physical events commonly act as substantial causes for subsequent physical events. But this raises the question: If preceding physical processes act only as cooperative causes for mental events, what, if anything,

are the substantial causes of mental events? If mental processes had no substantial causes, this would imply that they arise from nothing; Buddhism rejects this possibility, just as it rejects the notion that physical events can arise from nothing.

The conclusion drawn by Buddhism is that prior mental events act as the substantial causes of subsequent mental events. At times, specific mental states enter a dormant state, as, for example, when visual awareness is withdrawn as one falls asleep. But the continuum of the mind is never annihilated, nor does it ever arise from nothing.

The whole of Buddhism is concerned with identifying the nature and origins of suffering, and with exploring means to eliminate suffering from its source. Relying chiefly on contemplative and logical modes of inquiry, it is concerned chiefly with mental afflictions, as opposed to physical illness, and it has attended more to the mental causes of distress than to physical causes. In its pursuit of understanding the physical causes of mental suffering, Buddhism has much to learn from modern neuroscience. There is nothing in Buddhism to refute genetic influences, electrochemical imbalances in the brain, and other types of brain damage as contributing to mental dysfunctions, but in the face of such compelling evidence, a Buddhist might ask such questions as: if two people are genetically prone to a certain type of mental disorder, why is it that one may succumb to the disease and the other not? Likewise, two people may be subjected to very similar kinds of trauma, yet their psychological responses may be very different. To limit the pursuit of such questions solely to physiological causation seems unjustified, regardless of one's metaphysical orientation. The identification of a physical cause of a mental disorder does not preclude the possibility of important psychological factors also being involved. Thus, counseling someone to avoid or more successfully manage certain kinds of circumstances that may lead to mental problems may be sound advice. However, Buddhism is more concerned with identifying and healing the inner mental processes that make one vulnerable to such outer influences. Rather than trying to control or avoid outer circumstances, Buddhism recognizes that many difficult outer circumstances are uncontrollable and at times unavoidable; therefore it focuses primarily on exploring the malleability of the mind, especially in terms of making it less prone to afflictions regardless of one's environment.

In short, Buddhism places a greater emphasis on controlling one's own mind rather than on controlling one's environment. This may be why the Dalai Lama expressed such an interest in the range of causes of such mental disorders as chronic depression, for Buddhism is concerned with counteracting the principal causes of such disorders and not simply with treating their symptoms. For all the medical advances in understanding chronic depression, Lewis Judd candidly acknowledged that antidepressants do not "cure" these disorders; they "treat" or "manage" them as clinicians "try to remove the symptoms." This may be immensely useful in the short term, but for the long term, Buddhism stresses the importance of identifying the necessary and sufficient causes of all kinds of mental disorders with the hope that they may be eliminated and the individual may be utterly healed.

Why is it that medical science so often confines itself to explanations involving physical causation and so swiftly relegates other influences to the euphemistic category of "placebo effects" (bearing in mind that a placebo is defined as something that has no significant medical effects)? I suspect this is largely due to the fact that for the first three hundred years following the Scientific Revolution, there was no science of the mind in the West, and for the first hundred years in the development of psychology, the nature, origins, and causal efficacy of consciousness were widely ignored, with the brief exception of a few introspectionists such as William James. As James commented, those phenomena to which we attend closely become real for us, and those we disregard are reduced to the status of imaginary, illusory appearances, equivalent finally to nothing at all.¹⁷ While the brain has become very real for scientists observing the objective, physical correlates of mental activity, with no comparable development of sophisticated techniques for exploring mental phenomena firsthand, such subjective phenomena as mental imagery, beliefs, emotions, and consciousness itself have been widely regarded as mere illusory epiphenomena of the brain.

Buddhist contemplatives, on the other hand, have long ignored the brain's influence on the mind and therefore attribute little if any significance to it. But they have developed a wide array of introspective, contemplative methods for training the attention, probing firsthand into the nature, origins, and causal efficacy of mental events,

including consciousness itself, and for transforming the mind in beneficial ways. Centuries of experience derived from Buddhist practice suggest that the mind may be far more malleable and may hold far greater potential than is now assumed by modern science. However, as the Dalai Lama has commented elsewhere, these claims are like paper money. If we are to attribute value to them, we must be able to verify that they are backed by valid experience. Only that is the gold standard behind the currency of these Buddhist claims.

Does modern cognitive science know enough about the brain and mind to safely conclude that the hypothesis of a nonphysical mind is useless? When asked what percentage of the functioning of the brain we presently understand, neuroscientist Robert Livingston replies, "Half of one percent," and Lewis Judd concurs that "we have barely scratched the surface." Nevertheless, one may still hold to a physicalist view of the mind on the grounds that there is no scientific evidence for the existence of any nonphysical phenomena whatsoever, so the hypothesis of a nonphysical mind should not be entertained even for a moment. This would be a very cogent conclusion if science had developed instruments for detecting the presence of nonphysical phenomena and those instruments yielded negative results. However, to the best of my knowledge, no such instruments have ever been developed. Thus, the statement that there is no scientific evidence for the existence of anything nonphysical is unsubstantiated. If neuroscientists had a thorough understanding of all the necessary and sufficient causes for the production of consciousness, and if all those causes turned out to be physical, then all dualist theories of the mind and brain would have to be rejected. But contemporary neuroscientists agree that they are very far from that goal.

It is pertinent to point out here that, strictly speaking, there is still no scientific evidence for the existence of consciousness! Scientists know of its existence only because they are conscious themselves, and they infer on that nonscientific basis that other similar beings are conscious as well. But how *similar* to a human being must another entity be to be deemed conscious? When it comes to the presence or absence of consciousness in unborn human fetuses and in other animals there is no scientific consensus for the simple reason that there is no scientific means of detecting the presence or absence of consciousness in anything whatsoever. This accounts for the current lack

of scientific knowledge concerning the nature, origins, and causal efficacy of consciousness. With this in mind, we now turn to the topic of the cessation of suffering and the possibility of the cessation of consciousness itself.

The Reality of the Cessation of Suffering

Once the full range of suffering has been identified and its necessary and sufficient causes discovered, Buddhism asks: Is it possible to be forever freed from suffering and its sources? Many scientists would respond with a swift affirmative: when you die, all your experiences stop, for consciousness vanishes. In other words, the cessation of suffering occurs due to personal annihilation. While this is often promoted as a scientific view, from a Buddhist perspective, the present state of neuroscientific ignorance concerning the origins and nature of consciousness lends little credibility to any conclusions scientists may draw about the effect of biological death on consciousness.

Tibetan Buddhism asserts that during the process of dying, our normal sensory and conceptual faculties become dormant. The end result of this process, when all our normal mental faculties have withdrawn, is not the cessation of consciousness, but rather the manifestation of very subtle consciousness, from which all other mental processes originate. The presence of this subtle consciousness, according to Tibetan Buddhism, is not contingent upon the brain, nor does it entail a loss of consciousness. Rather, the experience of this consciousness is the experience of unmediated, primordial awareness, which is regarded as the fundamental constituent of the natural world. When the connection between this subtle consciousness and the body is severed, death occurs. But this consciousness does not vanish. On the contrary, from it temporarily arises a “mental body,” akin to the type of nonphysical body one may assume in a dream. Following a series of dreamlike experiences subsequent to one’s death, this mental body also “perishes,” and in the next moment one’s next life begins, for example in the womb of one’s future mother. During the development of the fetus, the various sensory and conceptual faculties are developed in reliance upon the formation of the body. But mental consciousness is said to be present from the moment of conception.

What are the empirical grounds for this theory of metempsychosis, presented here only in outline? Many highly trained Tibetan Buddhist contemplatives claim to be able to recall the events of their previous death, the subsequent dreamlike experience, and the process of taking birth. In many cases they also recall detailed events from their past lives, for the memories are stored, according to this theory, in the continuum of mental consciousness that carries on from one life to another. Other people, too, may have the sense of recalling their past lives, as in the example the Dalai Lama gave of the two girls in India who purportedly recollected the names of people that they had known in previous lives. However, most people do not remember their previous lives, according to Buddhism, for those experiences are eclipsed by the more recent experiences of this life, just as most adults have few memories of their infancy in this life.

In this conference, the scientists' difficulty in understanding the Buddhist concept of subtle consciousness may appear odd, for the notion of subtle physical phenomena is common in science. For example, the electromagnetic field of a single electron is a subtle phenomenon, which can be detected only with very sophisticated instruments. Likewise, the light from galaxies billions of light years away is very subtle and can be detected only with very powerful, refined telescopes. Similarly, Buddhism posits the existence of subtle states of awareness and mental events that can be detected only with very sensitive, focused, sustained attention. Ordinary consciousness is too unrefined and unstable to detect such phenomena, but Buddhism has devised numerous techniques for training the attention, unknown to modern science, so that it can ascertain increasingly more subtle mental and physical phenomena.¹⁸ While subtle states of awareness can be detected only with very refined awareness, even the grossest mental states, such as rage (which can be ascertained firsthand by an ordinary, untrained mind), cannot be directly detected with the physical instruments of modern neuroscience: they detect only the neurophysiological correlates of such mental states and other related physical behavior. Thus, all states of consciousness may be regarded as too subtle for modern neuroscience to detect.

Whereas belief in an afterlife or the continuity of consciousness after death is often regarded as an optimistic act of faith in the West, Buddhism counters that the belief in the automatic, eternal cessation

of suffering at death due to the disappearance of consciousness is an optimistic act of faith, with no compelling empirical or rational grounds to support it. Buddhism does indeed propose that suffering, together with its source, can be radically, irreversibly dispelled, but this requires skillful, sustained refinement of the mind and the elimination of the root cause of suffering—namely, ignorance and delusion—through the cultivation of contemplative insight and knowledge. The means for developing such insight are presented in the Buddhist path to liberation.

The Reality of the Path to the Cessation of Suffering

According to Tibetan Buddhism, the fundamental root of suffering is a type of inborn ignorance regarding the nature of one's own identity, one's own consciousness, and the world of which one is conscious. This tradition claims that all but highly realized people are born with these, but they can be attenuated and even eliminated entirely. Specifically, under the influence of such inborn ignorance we grasp on the absolute duality of self and other, which leads in turn to the reification of all manner of mental and physical phenomena, as well as the division of mental and physical itself. According to the Madhyamaka view, such ignorance is to be countered by realizing the manner in which all phenomena, including oneself, exist as dependently related events as described earlier in this essay.

In addition to such inborn ignorance, human beings are subject to a second type of mental affliction known as speculative ignorance. No one is born with this kind of ignorance, rather it is acquired through false indoctrination and speculation. Buddhism maintains that as a result of adopting unfounded, speculative presuppositions, we may become more confused than we would have been without receiving any formal education whatsoever.

Thus, the proper task of Buddhist training is not to indoctrinate people into a given creed or set of philosophical tenets. Rather, it is to challenge people to examine and re-examine their own most cherished assumptions about the nature of reality. By repeatedly putting our presuppositions to the test of critical examination by way of careful observation and clear reasoning, we empower ourselves to discover and eliminate our own speculative confusion. Once this is

cleared away, we are in a much more effective position to detect and vanquish the underlying, inborn ignorance and its resultant mental afflictions. In Buddhism, mental health and spiritual maturation may be measured in direct relation to one's success in overcoming these two types of mental afflictions.

With this twofold classification of ignorance in mind, let us examine the interface between Buddhism and modern science in terms of two quite disparate ways of confronting reality. One is by means of adhering to an ideology and the other is by pursuing scientific inquiry. The eminent anthropologist Clifford Geertz comments in this regard, "Science names the structure of situations in such a way that the attitude contained toward them is one of disinterestedness. . . . But ideology names the structure of situations in such a way that the attitude contained toward them is one of commitment."¹⁹ Geertz regards religious belief as a paradigmatic example of an ideology, and he remarks that this involves a prior acceptance of authority which transforms experience. In short, with respect to any ideology, one who would know must first believe.

The problem of adopting an ideology arises when there is a discrepancy between what is believed and what can be established by compelling evidence. But what constitutes compelling evidence and for whom? Scientists who are committed to physicalism are extremely skeptical of any evidence that is incompatible with that view. As Allan Hobson comments, their minds must be open about such evidence, but that opening is quite narrow. On the other hand, Tibetan Buddhists who are committed to the theory of metempsychosis are extremely skeptical of neuroscientific claims that the mind is simply an epiphenomenon or function of the brain. Thus, with the same neuroscientific evidence presented to them, physicalists find compelling evidence for refuting the nonphysical existence of the mind, whereas traditional Tibetan Buddhists and other nonmaterialists do not.

Most scientists would acknowledge that they do not *know* that consciousness is nothing more than a function of the brain, and most Buddhists, I believe, would acknowledge they do not *know* the consciousness is something more than a function of the brain. And yet convictions run strong in both ways, indicating that both sides are committed to disparate ideologies. If this is true, then scientists, together with Buddhists, may be equally prone to ideologies—or to

use Robert Livingston's term, "speculative suppositions." While the history of science is largely an account of disabusing ourselves of mistaken speculative suppositions, as Robert Livingston points out, Buddhism also places a high priority on dispelling such ignorance in order to eliminate the deeper, inborn ignorance that lies at the root of suffering.

Perhaps in order to explore this commonality, the Dalai Lama cited a threefold classification of phenomena that is made in Buddhism. The first of these categories includes phenomena that can be directly apprehended, or empirically demonstrated. The second includes those that are known by logical inference, but not directly. The third includes those that are accepted simply on the basis of someone else's testimony or authority. He hastened to add that these are not qualities inherent to different types of phenomena; rather, they are related to the limitations of our own knowledge. An event that is known to one person solely on the basis of someone else's testimony may be inferentially known by a second person; the same event may be known directly by a third person. Everyone agreed that it is the task of science to reduce the number of phenomena in the third category, and to move as many phenomena as possible from the second to the first category. This, in fact, is the goal of Buddhism as well.

Since it is widely regarded in the West simply as a religion, Buddhist doctrine is still widely regarded as an ideology, in contrast to scientific knowledge. Indeed, many Buddhists do uncritically adopt the tenets of their faith simply as a creed, without subjecting it to either empirical or rational analysis. Ideologies are commonly based not on immediate experience or on cogent, logical analysis, but on the testimony of someone else, such as the Buddha, whom one takes to be an authority. If the words of the Buddha are not accepted as authoritative, then the basis for this ideology vanishes into thin air. Even though many Buddhists do accept Buddhist doctrine in this way, the Buddha admonished his followers: "Monks, just as the wise accept gold after testing it by heating, cutting, and rubbing it, so are my words to be accepted after examining them, but not out of respect [for me]."²⁰ Thus, unquestioning commitment to an ideology is not only unnecessary in Buddhism, it was explicitly condemned by the Buddha himself!

While scientific knowledge is commonly equated with empirical discoveries, with an ever decreasing reliance upon inference and others' testimony, I believe even a cursory examination of the history of science demonstrates that this view is far from accurate. With the enormous specialization among the sciences and the vast amount of research that has been conducted throughout history and throughout the world today, no single individual can hope to empirically confirm the findings of the rest of the scientific community. Moreover, empirical scientific research relies upon the sophisticated tools of technology, and few scientists have the time or inclination to check the engineering of every instrument they use. For scientific knowledge to progress, scientists must rely *increasingly* on the claims of their scientific and engineering colleagues of the past and present. In most cases, I believe, that trust is well earned, but in most cases that is indeed reliance upon others' authority, not upon one's own observations or rigorous logic. As this is true within the scientific community, it is all the more true for the public at large, which provides the funding for scientific research—people regard scientists as authorities in their respective fields and accept their words on the basis of such trust. This trust is warranted by the belief that *if one were to engage in the necessary scientific training and perform a specific type of research for oneself, one could, in principle, verify other's findings empirically or at least by logical analysis.* It is with this same kind of trust that Buddhist contemplatives receive formal training in Buddhism and try to put to the test the Buddha's own purported discoveries about the nature of suffering, the source of suffering, its cessation, and the path to that cessation.

Buddhist inquiry into the above three types of phenomena proceeds by way of four principles of reason, to which the Dalai Lama referred only briefly in this meeting.²¹ To expand briefly on his comments here, the principle of dependence refers to the dependence of compounded phenomena upon their causes, such as the dependence of visual perception upon the optic nerve. It also pertains to the dependence of any type of phenomenon upon its own parts and attributes, or upon other entities, as in the interdependence of “up” and “down” and “parent” and “child.” The principle of efficacy pertains to the causal efficacy of specific phenomena, such as the capac-

ity of a kernel of corn to produce a stalk of corn. The principle of valid proof consists of three means by which one establishes the existence of anything: namely, direct perception, cogent inference, and knowledge based upon testimony, which correspond to the above threefold epistemological—and explicitly not ontological—classification of phenomena. The principle of reality refers to the nature of phenomena that is present in their individuating and generic properties. An individuating property of heat, for instance, is heat, and one of its generic properties is that it is impermanent. The Dalai Lama cites as examples of this principle the fact that the body is composed of particles of matter and the fact that consciousness is simply of the nature of luminosity and cognizance. These facts are simply to be accepted at face value: they are not explained by investigating the causes of the body and mind or their individual causal efficacy.

Let us apply these four principles to the materialist understanding of consciousness. According to this view, consciousness is simply a natural condition of the activated brain, much as heat is a natural condition of fire (the principle of reality). As such, consciousness vanishes as soon as the brain is no longer active (the principle of dependence), and it has no causal efficacy of its own apart from the brain (the principle of efficacy). These conclusions are based on the direct observations of neuroscientists investigating mind/brain correlates; they are inferred by philosophers who know of such correlates; and they are accepted as fact by many people who accept scientific materialism without knowing for themselves its supporting empirical facts or logical arguments (the principle of valid proof).

According to the Buddhist view, in contrast, consciousness is simply of the nature of luminosity and cognizance, much as fire is of the nature of heat (the principle of reality). Specific states of consciousness arise in dependence upon the sense organs, sensory objects, and prior, nonphysical states of consciousness (the principle of dependence); and they, in turn, exert influences on subsequent mental and physical states, including indirect influences on the outside physical world (principle of efficacy). These conclusions are purportedly based on the direct observations of contemplatives who have thoroughly fathomed the nature of consciousness; they are inferred by philosophers

on the basis of others' experiences; and they are accepted as fact by many Buddhists who accept Buddhist doctrine without knowing for themselves its supporting empirical facts or logical arguments (the principle of valid proof).

In evaluating these two radically different ways of understanding consciousness, the central question arises: which people are deemed to be authorities on consciousness due to their privileged, direct knowledge? Modern Westerners may look with deep skepticism upon anyone claiming to be an authority who is not an accomplished neuroscientist. Traditional Tibetan Buddhists, on the other hand, may look with equal skepticism upon anyone claiming to be an authority on consciousness who has not accomplished advanced degrees of meditative concentration by which to explore the nature of the mind introspectively. By what criteria does one judge who is and who is not an authority who can provide reliable testimony? In other words, whose direct observations are to be deemed trustworthy? I strongly suspect that answers to these questions must address the role of ideology, and perhaps it will turn out to be true that one who would know—either through inference or on the basis of authoritative testimony—must first believe. These questions certainly deserve to be examined in much greater detail, especially in the context of such cross-cultural dialogue.

Before closing, I would like to raise one final issue that is central to Buddhism and to the Dalai Lama himself, and that is compassion. As the Dalai Lama has commented many times, philosophical and religious theories vary from culture to culture, and scientific theories are subject to change over time, but the importance of love and compassion is a constant throughout human history. The Tibetan Buddhist path to liberation and spiritual awakening likewise places an equal emphasis on the cultivation of insight and compassion. Indeed, the experiential knowledge sought in Buddhism is said to support and enhance one's compassion, and any view that undermines compassion is viewed with extreme skepticism.

It was perhaps with this in mind that at one point in this conference the Dalai Lama asked the Western participants whether they—who asserted the identity of the mind (and implicitly the person) with the brain—could feel affection for a brain. The general response among the neuroscientists was perhaps best expressed by Antonio

Damasio: “What I can feel affection for is a particular individual, a person whom I know. . . . I don’t feel any affection whatsoever [for brains].” Lewis Judd commented in a similar vein, “the physician is dedicating his or her knowledge and skills on behalf of the patient as a totality, as a person, not to some fractional part or organ system. . . . The patient is not just a diseased liver or diseased brain, or whatever. The patient is an integrated, whole person.” But where is this “particular individual” or “whole person” to be found? According to physicalism, is this anything more than a baseless illusion, in which case, doesn’t this ideology critically undermine love and compassion?

According to the Madhyamaka view, a person cannot be identified with the mind alone or with the brain or the rest of the body. But no individual can be found under analysis apart from the body and mind either. No “I,” or self, can be found under such ontological scrutiny, so Madhyamikas conclude, like many neuroscientists today, that the self does not exist objectively or inherently, independently of conceptual designation. However, the Madhyamikas add that while none of us exist as independent things, we do exist in interrelationship with each other. Thus, we do not exist in alienation from other sentient beings and from our surrounding environment; rather, we exist in profound interdependence, and this realization is said to yield a far deeper sense of love and compassion than that which is conjoined with a reified sense of our individual separateness and autonomy.

Whatever fresh insights may be arise from the collaboration of Buddhists and neuroscientists, it is my hope that these may lead us to become more and more “warm-hearted persons.” I would like to conclude this essay with the Dalai Lama’s own concluding words: “Whether compassion has an independent existence within the self or not, compassion certainly is, in daily life, I think, the foundation of human hope, the source and assurance of our human future.”

