

Hạt giống
tâm linh

D. T. Suzuki
Erich Fromm
Richard de Martino

Thiền và Tâm phân học

Nhu Hạnh dịch



Nhà xuất bản Khai Tâm



Nhà xuất bản Hồng Đức

Thiền và Tâm Phân Học

D.T. Suzuki

vietmessenger.com

TỰA

Sách này là kết quả của một cuộc hội thảo về Thiền và Tâm phân học, dưới sự bảo trợ của Ban tâm phân học của Trường Y khoa, Autonomous National University, Mexico, vào thượng tuần tháng tám, 1957, ở Cuernavaca, Mexico.

Bất cứ một tâm lý gia nào, cho dù cách đây hai mươi năm, hẳn đã hết sức ngạc nhiên - hay bất mãn - thấy các đồng liêu của mình đi lưu tâm đến một hệ thống tôn giáo “thần bí” như Thiền tông. Ông hẳn đã lại còn ngạc nhiên hơn nữa thấy rằng đa số những người hiện diện không phải chỉ “lưu tâm” đến mà còn quan tâm sâu xa, và rằng một tuần lễ gần gũi giáo sư Suzuki và những tư tưởng của ông, ít nhất cũng, có thể nói là đã gây một ảnh hưởng phấn khích và hăng say đối với họ.

Lý do của sự thay đổi này nằm trong những yếu tố được bàn luận sau đây trong sách, nhất là trong bài của tôi. Tóm tắt những yếu tố, ta có thể tìm thấy chúng trong sự phát triển của lý thuyết tâm phân học, trong những thay đổi đã xảy ra trong không khí trí thức và tâm linh của thế giới Tây phương, và trong văn nghiệp của giáo sư Suzuki, mà bằng những sách vở, những thuyết giảng và nhân cách của ông, đã khiến thế giới Tây phương làm quen với Thiền.

Hẳn nhiên là tất cả mọi người tham dự hội thảo đều có quen thuộc đôi chút với những tác phẩm của giáo sư Suzuki, cũng như nhiều vị độc giả của sách này cũng có thể vậy. Điều dị biệt giữa những bài thuyết giảng được in ở đây của ông với những tác phẩm khác của ông là những bài này đặc biệt đối trị với những vấn đề tâm lý học như vô thức, và bản ngã, và hơn nữa chúng được đọc trước một nhóm nhỏ gồm những nhà tâm phân và những nhà tâm lý học mà giáo sư Suzuki đã biết đến những thắc mắc và ưu tư của họ suốt những cuộc bàn luận và đàm thoại của trọn một tuần gần gũi. Do đó, tôi tin rằng, những giảng thuyết này có giá trị đặc biệt đối với những nhà tâm phân và những nhà tâm lý và cho nhiều người suy tư, quan tâm đến những vấn đề của con người, bởi vì trong khi chúng không được làm cho “dễ đọc” chúng lại dẫn dắt độc giả hiểu được Thiền đến một mức độ mà họ có thể tự tiếp tục được.

Hai phần kia của sách chắc không cần phải bình luận gì. Tôi chỉ phải nhắc lại rằng trong khi bài của giáo sư Suzuki và bài của ông De Martino hầu như là nguyên văn các bài giảng thuyết của họ (trong bài của giáo sư Suzuki chỉ có sự thay đổi từ hình thức trực tiếp của một bài “diễn giảng” thành hình thức của một bài viết), bài của tôi đã được duyệt lại hoàn toàn, cả về chiều dài lẫn nội dung. Lý do chính cho việc duyệt lại này nằm chính trong cuộc hội thảo. Trong khi tôi quen thuộc với văn học Thiền, cái tính chất phấn chấn của cuộc hội thảo và cái tư tưởng sau đó đã khiến tôi khoáng trương và duyệt lại những ý tưởng của mình một cách đáng kể. Điều này không phải chỉ nói đến kiến thức của tôi về Thiền, mà cả đến một số quan niệm nào đó tâm phân học, chẳng hạn các vấn đề như những gì đã cấu tạo nên vô thức, nên sự chuyển hoá vô thức thành ý thức, và nên mục tiêu của liệu pháp tâm phân.

ERICH FROMM

Phần 1. GIẢNG THUYẾT VỀ THIỀN CỦA DT. SUZUKI

I. ĐÔNG VÀ TÂY

Nhiều tư tưởng gia tài cán của Tây phương, mỗi vị từ quan điểm đặc biệt của mình, đã đối trị chủ đề cũ

rich. “Đông và Tây”, nhưng theo chỗ tôi được biết thì tương đối ít tác giả Viễn Đông đã bày tỏ quan điểm của mình như người Đông phương. Sự kiện ấy đã khiến tôi chọn chủ đề này như một bài khai đoan cho những gì sẽ theo sau.

Basho (1644-1694), một thi hào Nhật Bản của thế kỷ mười bảy, từng làm một bài thơ mười bảy âm mà người ta gọi là haiku (hài cú) hay hokku (pháp cú). Bài thơ dịch ra đại khái như vầy:

Nhìn kỹ

Tôi thấy đóa nazuna nở

Bên hàng đậu!

Yoku mireba

Nazuna hona saku

Ka kine kana

Có lẽ Basho đang đi dọc theo một con đường quê thì ông thấy một cái gì có phần bị bỏ luống bên bờ đậu. Ông bèn đến gần, nhìn kỹ nó, và chỉ thấy nó là một cây dại, có phần vô vị và các khách bộ hành thường không để ý. Đây là một sự kiện mộc mạc được mô tả trong bài thơ chẳng biểu lộ thi vị đặc biệt nào ở đâu ngoại trừ có lẽ trong hai âm cuối, mà tiếng Nhật đọc là kana. Chất từ này, thường đi theo một danh từ hay trạng từ, ngụ ý một cảm giác khâm phục hay tán tụng, hay đau khổ hay hân hoan nào đó, và đôi khi có thể diễn dịch một cách thích đáng ra ngoại ngữ bằng một dấu than. Trong bài hài cú hiện tại cả bài chấm dứt bằng dấu này.

Cái tình cảm chạy suốt mười bảy, hay đúng hơn mười lăm âm với một dấu than ở cuối có thể không truyền đạt được cho những người không quen thuộc với Nhật ngữ. Tôi xin cố hết sức giải thích nó. Chính nhà thơ có thể không đồng ý với lối giải thích của tôi, nhưng điều ấy không quan hệ gì lắm nếu như chúng ta chỉ cần biết được rằng ít ra cũng có một người nào đó hiểu nó như tôi.

Trước tiên, Basho là một thi sĩ thiên nhiên, như hầu hết các thi sĩ Đông phương. Họ yêu thiên nhiên đến nỗi họ cảm thấy mình là một với thiên nhiên, họ cảm thấy từng nhịp đập qua những mạch của thiên nhiên. Đa số người Tây phương có xu hướng tách mình khỏi thiên nhiên. Họ cho rằng con người và thiên chẳng có gì chung ngoại trừ trên vài phương diện thị dục, và thiên nhiên chỉ hiện hữu để cho con người lợi dụng. Nhưng đối với người Đông phương thiên nhiên rất gần gũi. Cái tình yêu thiên nhiên này được kích gợi khi Basho khám phá ra một cây kín đáo, gần như không đáng kể nở hoa bên hàng đậu cũ đổ nát dọc theo con đường quê hẻo lánh, quá mộc mạc, quá giản dị, chẳng hề muốn được ai để ý. Thế nhưng khi ta nhìn nó, nó mới dịu dàng, mới đầy vẻ rực rỡ hay huy hoàng linh thánh làm sao còn rực rỡ hơn cả vẻ rực rỡ của Solomon! Chính cái mộc mạc, cái đẹp bình dị của nó, đã gọi lòng ngưỡng mộ chân thành của ta. Nhà thơ đọc được trên tất cả mọi cánh hoa niềm bí ẩn thâm trầm nhất của đời sống hay hiện hữu. Có thể tự Basho đã không ý thức được điều ấy, nhưng tôi chắc chắn vào lúc ấy lòng ông run run cái tình cảm phần nào tương tự với cái mà người Kitô giáo gọi là tình yêu thiêng liêng đạt đến những niềm sâu thẳm nhất của sinh mệnh vũ trụ.

Những rặng Hi Mã Lạp Sơn có thể gợi trong ta cái cảm giác kính sợ: những ba đào của Thái Bình Dương có thể gợi lên một cái gì vô biên. Nhưng khi tâm trí ta khai mở một cách thi vị hay thần bí hay đạo lý, ta cảm thấy như Basho rằng ngay cả trong mọi cọng cỏ dại có một cái gì thực sự siêu việt tất cả những tình cảm vụ lợi, ti tiện của con người, nâng ta lên một cảnh giới huy hoàng tương đương với cảnh giới Tịnh Độ. Trong những trường hợp như vậy lượng độ chẳng ăn thua gì cả. Trên phương diện này, nhà thơ Nhật có một thiên tài đặc biệt nhận ra một cái gì vĩ đại trong những sự vật nhỏ nhoi, siêu việt tất cả mọi chiều kích lượng độ.

Đó là Đông phương. Bây giờ tôi xin xem Tây phương có gì để bày tỏ trong một hoàn cảnh tương tự. Tôi

chọn Tennyson. Có thể ông không phải là một thi sĩ tiêu biểu Tây phương để được chọn ra so sánh với nhà thơ Viễn Đông. Nhưng bài thơ ngắn của ông được trích dẫn ở đây có một cái gì rất gần gũi với bài thơ của Basho. Bài thơ như sau:

Đóa hoa trong bức tường nứt nẻ,

Ta ngắt mi khỏi những kẽ nứt;

Cầm mi đây, rẽ và cả cây, trong tay ta,

Đóa hoa nhỏ - nhưng nếu ta hiểu được

Mi là gì, rẽ và cả cây, và toàn thể,

Ta hẳn biết Thượng Đế và con người là gì.

Tôi muốn lưu ý hai điểm trong những vần trên:

1. Tennyson ngắt hoa và cầm nó trong tay, “rẽ và cả cây”, và nhìn nó, có lẽ một cách cố ý. Rất có thể là ông có một cảm giác có phần tương tự cảm giác của Basho khi nhà thơ này khám phá ra một đóa nazuna nơi hàng đậu bên đường. Nhưng điểm dị biệt giữa hai thi sĩ là: Basho không ngắt đóa hoa. Ông chỉ nhìn nó. Ông miệt mài suy tư. Ông cảm thấy một cái gì trong tâm trí, nhưng ông không bày tỏ ra. Ông để một dấu than nói tất cả những gì ông muốn nói. Vì ông chẳng có lời lẽ để thổ lộ: tình cảm ông quá tràn trề, quá sâu thẳm, và ông không hề muốn khái niệm hóa nó.

Còn như Tennyson, ông có tính cách hoạt động và phân tích. Thoạt tiên ông ngắt đóa hoa khỏi nơi mà nó mọc. Ông chia cách nó với mặt đất quê nhà của nó. Khác hẳn với nhà thơ Đông phương, ông không để yên đóa hoa. Ông phải bứt nó khỏi bức tường nứt nẻ, “rẽ và cả cây”, như thế có nghĩa là cây hoa phải chết. Rõ rệt, ông không quan tâm đến định mệnh nó; ông phải thỏa mãn tính hiếu kỳ của mình. Như một số y học gia, ông hẳn giải phẫu đóa hoa. Basho chẳng hề động đến đóa nazuna, ông chỉ nhìn nó, ông nhìn nó “cặn kẽ” - ông chỉ làm thế thôi. Ông hoàn toàn bất động, một tương phản hoàn toàn với năng động tính của Tennyson.

Ở đây tôi muốn đặc biệt lưu ý điểm này, và có thể có cơ hội đề cập đến nó lần nữa. Đông phương im lặng, trong khi Tây phương hùng biện. Nhưng cái im lặng của Đông phương không có nghĩa là cứ câm ì ra và cứ vô ngôn vô lời. Tây phương chuộng từ chương. Không những thế, Tây phương chuyển hóa ngôn ngữ thành da thịt và đôi khi phô bày cái da thịt này quá lộ liễu, hay đúng hơn quá trắng trợn và say sưa, trong các nghệ thuật và tôn giáo của mình.

2. Thế rồi Tennyson làm gì? Nhìn cái đóa hoa bị ngắt, có lẽ đang bắt đầu úa, ông tự đề ra câu hỏi: “Ta có hiểu mi không?”. Basho thì chẳng hề tọc mạch. Ông cảm thấy tất cả cái huyền nhiệm khái thị trong đóa nazuna mộc mạc của mình - cái huyền nhiệm thâm nhập tận cội nguồn mọi hiện hữu. Ông túy lúy với cái cảm giác này và thốt lên bằng một tiếng kêu im nghẹn, vô thanh.

Trái lại, Tennyson tiếp tục với trí năng mình: “Nếu [mà tôi cho in ngả] ta hiểu được mi, ta hẳn hiểu được Thượng Đế và con người là gì?” Cái say mê kiến thức là đặc trưng của Tây phương. Basho chấp nhận, Tennyson phản kháng. Cá tính của Tennyson tách biệt với đóa hoa, với “Thượng Đế và con người”. Ông không đồng hóa mình với Thượng Đế và thiên nhiên. Ông luôn luôn tách rời khỏi họ. Kiến thức của ông là cái thiên hạ ngày nay gọi là “khách quan khoa học”. Basho hoàn toàn “chủ quan” (Đây không phải là một chữ hay, vì chủ quan luôn luôn bị đứng đối với khách quan. “Chủ quan” mà tôi nói đây là cái tôi muốn gọi là “chủ quan tính tuyệt đối”). Basho đứng về phía “chủ quan tính tuyệt đối” này trong ấy Basho thấy đóa nazuna và đóa nazuna thấy Basho. Ở đây không có vấn đề chủ hóa hay thiện cảm, hay đồng hóa cho vấn đề.

Basho nói: “Nhìn kỹ” (Nhật văn “yoku mireba”). Chữ “kỹ” hàm ý rằng ở đây Basho không còn là một khách bàng quan nhưng đóa hoa đã tự ý thức được mình và tự biểu thị một cách im lìm, hùng biện. Và cái hùng biện im lặng hay im lặng hùng biện này của đóa hoa được vang dội đầy nhân tính trong mười bảy âm

của Basho. Dù có một tình cảm sâu xa nào, dù có một thói lộ huyền nhiệm nào, hay ngay cả một triết lý “chủ quan tính tuyệt đối” nào, cũng chỉ có những ai đã thực sự thể nghiệm tất cả những điều này mới hiểu được.

Trong Tennyson, theo chỗ tôi thấy, thứ nhất không có tình cảm thâm trầm; ông hoàn toàn trí thức, tiêu biểu cho tinh thần Tây phương, ông là một người chủ trương lý thuyết Logos. Ông phải nói một cái gì, ông phải trừu tượng hay trí thức hóa cái kinh nghiệm cụ thể của mình, ông phải thoát ra khỏi cõi vực của tình cảm để đi vào cõi vực của trí năng và phải đem cái sống động và tình cảm ra phân tích một loạt để làm thỏa mãn tinh thần tọc mạch của Tây phương.

Tôi đã chọn hai thi sĩ này, Basho và Tennyson, để biểu thị hai lối nhận thức thực tại đặc trưng căn bản Basho là của Đông phương và Tennyson là của Tây phương. So sánh họ ta thấy mỗi người bộc lộ cái bối cảnh truyền thống của mình. Theo đó thì, tâm thức Tây phương là: phân tích, phân biệt, sai biệt, quy nạp, cá nhân chủ nghĩa trí thức, khách quan, khoa học, khái quát, quan niệm, toan tính, phi cá tính, đúng phép, tổ chức, uy quyền, tự phụ, hay cưỡng đặt ý muốn của mình lên người khác, v.v... Trái với những đặc tính Tây phương này có thể đặc trưng những đặc tính của Đông phương như sau: tổng hợp, bao trùm, tích hợp, không phân biệt, diễn dịch, phi hệ thống, giáo điều, trực giác, (đúng hơn, tình cảm), không biện luận, chủ quan, tâm linh cá nhân và có đầu óc tập thể xã hội, v.v...

Khi những đặc tính này được tượng trưng trên phương diện cá nhân, tôi phải viện đến Lão Tử (thế kỷ thứ IV trước TC), một đại tư tưởng gia của Trung Hoa cổ thời. Tôi đặt ông tượng trưng cho Đông phương, và cái mà ông gọi là thiên hạ có thể đại diện cho Tây phương. Khi tôi nói “thiên hạ” tôi không có ý qui cho Tây phương trong bất cứ một ý nghĩa tổn thương nào cái vai trò thiên hạ theo Lão học như vị triết nhân cổ thời đã mô tả.

Lão Tử mô tả mình giống như một người ngu. Trông ông như thể không biết gì cả, không có gì xúc động ông. Ông hầu như vô dụng trên cái thế gian duy thực dụng này. Thế nhưng ở ông có một cái gì khiến ông không hoàn toàn giống một mẫu người ngớ ngẩn dốt nát. Ông chỉ có vẻ thế ở bề ngoài thôi.

Tây phương, trái lại, có một đôi mắt sắc bén, soi bói, nằm sâu trong tròng quan sát thế giới bên ngoài như đôi mắt một con chim ưng lượn cao trên trời. (Thật ra, chim ưng là biểu tượng quốc gia của một cường quốc Tây phương nọ). Rồi là cái mũi cao, đôi môi mỏng, và nét mặt tổng quát của họ - tất cả gợi lên một trí năng phát triển cao độ và một sự sẵn sàng hành động. Cái sẵn sàng này có thể so sánh với cái sẵn sàng của sư tử. Thật vậy, sư tử và chim ưng là những biểu tượng của Tây phương.

Trang Tử vào thế kỷ thứ III trước TC có câu chuyện về Hồn Độn. Chúa bề Nam là Thúc. Chúa bề Bắc là Hốt. Chúa khu Giữa là Hồn Độn Thúc cùng Hốt thường gặp nhau trên đất của Hồn Độn. Hồn Độn đãi họ rất tử tế. Thúc cùng Hốt mưu trả ân Hồn Độn nói rằng: “Người ta đều có bảy khiếu để trông, nghe, ăn, nghỉ. Riêng ông này không có. Ta thử đực nó xem”. Ngày đực một khiếu, bảy ngày mà Hồn Độn chết.

Nam hải chi đế vi Thúc, Bắc hải chi đế vi Hốt, trung ương chi đế vi Hồn Độn, Thúc dữ Hốt thời tương ngộ dữ ư Hồn Độn chi địa, Hồn Độn đãi chi ư thậm thiện. Thúc dữ Hốt mưu báo Hồn Độn chi đức viết: “Nhân giai hữu thất khiếu, dĩ thị thính thực tức, thử đực vô hữu, thường thí tạc chi”. Nhật tạc nhất khiếu, thất nhật nhi Hồn Độn tử.

Đông phương là Hồn Độn và Tây phương là nhóm bạn bè biết ơn, có hảo ý nhưng thiếu suy xét kia.

Trên nhiều phương diện chắc chắn Đông phương có vẻ dờ dẩn và ngốc nghếch, vì người Đông phương không quá hay phân biệt và bộc bạch và không để lộ nhiều dấu vết rõ ràng, sờ sờ của trí năng. Họ hồn độn và rõ rệt là lãnh đạm. Nhưng họ biết rằng không có cái đặc tính hồn độn của trí năng này, chính cái trí năng bản hữu của họ có thể không ích dụng gì lắm trong việc sống chung của con người. Các phần tử cá nhân riêng lẻ không thể sinh hoạt hài hòa và thanh bình với nhau trừ phi họ trông cậy vào chính cái vô biên, mà trên hiện thực làm nền tảng cho tất cả mọi thành phần hữu hạn. Trí năng thuộc về đầu óc và hiệu quả của nó dễ thấy hơn và có lẽ hoàn thành được nhiều, trong khi Hồn Độn vẫn cứ im lặng và bình thản đang sâu tạt cả

những loạn động biểu hiện. Chân nghĩa của nó không bao giờ xuất hiện cho những người tham dự nhận ra.

Tây phương với đầu óc khoa học áp dụng trí năng của mình để phát minh tất cả những cơ giới để nâng cao mức sống và để tự giải thoát khỏi cái mà họ cho là lao động vô ích hay vất vả. Do đó họ ngật lực để “khai thác” những tài nguyên thiên nhiên mà họ đã sử dụng. Trái lại, Đông phương không quản ngại làm đủ các thứ việc nhỏ mọn và tay chân, rõ rệt họ hài lòng với tình trạng văn minh kém mở mang. Họ không muốn trở thành cơ tâm, tự biến mình thành một tên nô lệ của máy móc. Thích làm việc có lẽ là đặc tính của Đông phương. Câu chuyện một nông dân do Trang Tử kể thật là thấm thía và gợi cảm trong nhiều ý nghĩa, mặc dù chuyện ấy được coi là xảy ra cách đây hơn hai ngàn năm ở Trung Hoa.

Trang Tử là một trong những triết gia vĩ đại nhất của Trung Hoa cổ đại. Người ta phải nghiên cứu ông nhiều hơn như người ta đã nghiên cứu. Người Trung Hoa không quá trầm tư như người Ấn, và thường hay bỏ lơ những tư tưởng gia của họ. Trong khi Trang Tử rất nổi tiếng như là một văn thể gia vĩ đại trong giới văn nhân Trung Hoa, họ lại không hẳn thường được những tư tưởng của ông như chúng xứng đáng. Ông là một nhà thu tập hay kỷ lục rất khéo những câu chuyện có lẽ đã xảy ra trong thời ông. Tuy nhiên, có thể ông cũng đặt ra nhiều truyện để giải minh nhân sinh quan của mình. Đây là một câu chuyện giải minh sống động triết lý hành động của Trang Tử, về một người nông dân không chịu dùng gầu kéo để mức nước lên khỏi giếng.

Tử Cống xuống Nam sang chơi Sở. Khi, trở về Tấn qua miền Hán Âm, thấy một ông già đang làm vườn, đào hầm vào giếng, ôm vò đem ra tưới: quần quật vậy, dùng sức rất nhiều mà thấy công rất ít.

Tử Cống nói: “Hiện nay có món đồ dùng, một ngày thấm hàng trăm mảnh ruộng, dùng sức rất ít mà thấy công nhiều, cụ không muốn thế sao?”

Lão làm vườn ngẩng lên nhìn thầy mà rằng: “Làm thế nào?”

“Đục gỗ làm cái máy, phía sau nặng, phía trước nhẹ; mức nước như là vũng, nhưng mau lên như xối. Tên nó là cái gầu”.

Lão làm vườn hăm hăm khác nét mặt, cười nhạt mà rằng: “Ta nghe thầy ta dạy thế này: Kẻ có đồ dùng máy móc, tất có việc làm máy móc. Kẻ có việc làm máy móc, tất có tấm lòng máy móc [cơ tâm]. Tấm lòng máy móc để trong bụng thì thuần trắng không đủ. Thuần trắng không đủ thì thần tính bất định; hễ thần tính bất định là hạng mà đạo không chở. Ta không phải không biết, xấu hổ mà không làm đấy thôi”.

Người Tây phương thường thắc mắc không hiểu sao người Trung Hoa đã không phát triển nhiều khoa học và những sáng chế máy móc hơn. Họ bảo, thật lạ khi người Trung Hoa đã nổi tiếng vì những khám phá và phát minh của họ như là nam châm, thuốc súng, bánh xe, giấy, và các thứ khác. Lý do chính là người Trung Hoa và những dân Á châu khác yêu cuộc sống mà họ sống và không muốn biến nó thành một phương tiện để thành tựu một cái gì khác, mà hẳn sẽ đưa dòng đời sang một nẻo khác hẳn. Họ thích việc làm vì chính nó, mặc dù, nói một cách khách quan, làm việc có nghĩa là thành tựu một cái gì. Nhưng trong khi làm việc họ thú vị công việc chứ không vội vã làm cho xong. Những phát minh cơ giới có hiệu quả và hoàn thành hơn được nhiều. Nhưng máy móc thì thiếu nhân tính, phi sáng tạo và vô ý nghĩa.

Cơ giới hóa có nghĩa là trí năng, và bởi vì trí năng chính yếu có tính cách thực dụng nên nơi máy móc không có mỹ cảm tâm linh hay tâm linh đức lý. Cái nguyên do lỗi cuốn bác nông dân của Trang Tử không trở nên cơ tâm nằm ở đây đây. Máy móc thúc giục người ta kết thúc công việc để đạt đến cái mục tiêu mà người ta đã chế ra nó. Công việc hay lao động tự chính nó không có giá trị ngoại trừ là phương tiện. Như thế có nghĩa là, đời sống ở đây mất đi cái tính chất sáng tạo và biến thành một khí cụ, con người giờ đây là một bộ máy sản xuất hàng hóa. Các triết gia nói về sự quan trọng của cá nhân; như chúng ta thấy giờ đây vào thời đại kỹ nghệ hóa và cơ giới hóa cao độ của chúng ta máy móc là tất cả và con người hầu như chỉ còn là nô lệ. Theo tôi, đó là điều mà Trang Tử sợ. Dĩ nhiên, chúng ta không thể quay cái bánh xe kỹ nghệ chủ nghĩa trở về cái thời thủ công nghệ bán khai được. Nhưng chúng ta cũng nên lưu tâm đến sự quan trọng

của đôi tay và cả những tệ hại bén gót sự cơ giới hóa của đời sống hiện đại, quá nhấn mạnh vào trí năng có hại đến cả đời sống toàn diện.

Quá nhiều về Đông phương rồi. Bây giờ xin có vài lời về Tây phương. Denis de Rougemont trong cuốn *Mon's werern Quest* đề cập đến “con người và máy móc” như là hai nét đặc trưng nổi bật của văn hóa Tây phương. Điều này quan trọng, bởi vì con người và máy móc là hai khái niệm mâu thuẫn và Tây phương phấn đấu vất vả để hòa giải chúng. Tôi không hiểu là người Tây phương làm thế một cách hữu thức hay vô thức. Tôi chỉ đề cập đến cái phương cách mà hai ý niệm dị loại này tác động trên tâm thức người Tây phương hiện nay. Ta phải lưu ý rằng máy móc tương phản với triết lý hành động của Trang Tử, và những ý niệm tự do cá nhân và trách nhiệm cá nhân đi ngược chiều với những ý niệm tự do tuyệt đối của Đông phương. Tôi sẽ không đi vào chi tiết. Tôi chỉ cố tóm tắt những mâu thuẫn mà Tây phương hiện đang gặp phải và chịu đựng:

1. Con người và máy móc hàm súc một mâu thuẫn; và bởi vì sự mâu thuẫn này Tây phương đang trải qua một cuộc căng thẳng tâm lý lớn, thể hiện trong nhiều chiều hướng khác nhau trong cuộc sống hiện đại của họ.
2. Con người hàm ngụ cá tính, trách nhiệm cá nhân trong khi máy móc là sản phẩm của trí năng, trừu tượng, phổ quát hóa, toàn thể hóa, sinh hoạt tập nhóm.
3. Trên phương diện khách quan hay trí năng hay nói theo lối cơ tâm, trách nhiệm cá nhân chẳng có ý nghĩa gì cả. Trách nhiệm liên hệ một cách hợp lý với tự do, và trong luận lý thì không có tự do, vì tất cả đều bị điều khiển bởi những qui luật nghiêm khắc của tam đoạn luận.
4. Hơn nữa, con người như là một sản phẩm sinh vật bị điều khiển bởi những qui luật sinh vật. Di truyền là sự thật và không cá tính nào có thể biến đổi nó cả. Tôi không ra đời bởi ý muốn của chính tôi. Cha mẹ sinh ra tôi cũng không bởi ý muốn của họ. Sinh có dự định thật ra là vô nghĩa.
5. Tự do lại là một ý niệm vô nghĩa nữa. Tôi sống với xã hội, trong một nhóm, giới hạn tất cả những cử động, tinh thần cũng như vật chất của tôi. Ngay cả khi tôi có một mình tôi cũng chẳng hề tự do. Tôi có đủ thứ thôi thúc mà không phải là tôi luôn luôn kiểm soát được. Nhiều thôi thúc lôi cuốn tôi bất chấp cả tôi. Khi nào mà chúng ta còn sống trong cái thế giới hạn hẹp này, chúng ta không bao giờ có thể nói về tự do hay làm như chúng ta thích. Ngay cả cái thích này cũng là một cái gì không phải của ta.
6. Con người có thể nói về tự do, thế nhưng máy móc giới hạn hẳn đủ cách, vì cái nói không đi xa hơn chính nó chút nào. Người Tây phương ngay từ buổi đầu đã bị câu thúc, kèm hãm, ngăn cấm. Cái tự nhiên tính của họ không hề là của họ, mà là của máy móc. Máy móc không có sáng tạo tính: nó chỉ tác động tới mức nào hay được ngăn nào mà người ta muốn nó tác động. Nó không bao giờ hoạt động như là “con người”.
7. Con người chỉ tự do khi nào hẳn không là con người. Hẳn tự do khi nào hẳn tự chối bỏ và hòa mình vào toàn thể. Nói một cách chính xác hơn, hẳn chỉ tự do khi hẳn là hẳn mà không là hẳn. Trừ phi người ta thấu hiểu được cái có vẻ mâu thuẫn này, còn thì người ta không đủ tư cách để nói về tự do hay trách nhiệm hay tự nhiên. Chẳng hạn, cái tự nhiên mà những người Tây phương, nhất là một số nhà phân tích, nói đến chỉ là cái tự nhiên trẻ con hay thú vật không hơn không kém, chứ không phải cái tự nhiên của con người chín chắn hoàn toàn.
8. Máy móc, hành vi phái, phản ứng có điều kiện, chủ nghĩa Cộng Sản, truyền chủng nhân tạo, tự động hóa tổng quát, giải phẫu sinh thể, bom H - tất cả chúng, liên kết gần gũi nhất, làm thành những khoen hàn gắn chặt chẽ của một dây xích luận lý.
9. Tây phương nỗ lực làm một vòng tròn thành vuông. Đông phương nỗ lực làm một vòng tròn cân với một hình vuông. Đối với Thiền, vòng tròn là một vòng tròn, hình vuông là một hình vuông, và đồng thời hình

vuông là một vòng tròn và vòng tròn là một hình vuông.

10. Tự do là một chữ chủ quan và không thể giải thích một cách khách quan. Khi cố gắng, chắc chắn chúng ta bị rối rắm vào những mâu thuẫn. Do đó, tôi nói rằng bàn về tự do trong cái thế giới khách quan của những giới hạn quanh ta này thì thật là vô nghĩa.

11. Ở Tây phương, “có” là “có” và “không” là “không”; “có” không bao giờ có thể là “không” và ngược lại. Đông phương cho “có” lướt qua “không” và “không” lướt qua “có”; không có sự phân chia cứng nhắc và chặt chẽ giữa “có” và “không”, vấn đề là như vậy chính trong bản tính của đời sống. Chỉ trong luận lý sự phân chia ấy mới thâm căn cố đế. Luận lý là do con người tạo ra để giúp đỡ trong những hoạt động thực dụng.

12. Khi Tây phương nhận thức được sự kiện này, họ đặt ra những khái niệm mà trong vật lý gọi là luật bổ khuyết hay nguyên tắc bất xác khi họ không thể giải thích cho xong một số hiện tượng vật lý nào đó. Tuy nhiên dù họ có tạo ra hết khái niệm này đến khái niệm khác, họ cũng không tránh né được những sự kiện của hiện hữu.

13. Ở đây chúng ta không quan tâm đến tôn giáo, nhưng nói như vậy không hẳn là không ích lợi: Kitô giáo, tôn giáo của Tây phương, nói về Logos, Ngôi Lời, xác thịt, và giáng sinh, và về thể nhân sáng giá. Các tôn giáo của Đông phương nỗ lực để thoát sinh, im lặng, thể nhập, thanh bình vĩnh cửu. Đối với Thiên giáng sinh là thoát sinh; im lặng gầm như sấm sét; Lời là phi Lời, xác thịt là phi xác thịt; ở đây và bây giờ tương đồng với tính không (sùnyatà) và vô biên.

II. VÔ THỨC TRONG THIÊN

Với chữ “vô thức” có thể tôi muốn nói lên những gì khác với những cái mà tâm phân học đã nói, và tôi xin giải thích lập trường của mình. Thứ nhất, tôi nhận thức vấn đề vô thức như thế nào? Nếu có thể dùng một thuật ngữ như vậy, thì tôi xin thưa rằng “vô thức” của tôi là “siêu khoa học” hay “tiền khoa học”. Tất cả quý vị là những khoa học gia còn tôi là một Thiên gia và lối nhận thức của tôi có tính cách “tiền khoa học” - và đôi khi, tôi e, còn “phản khoa học” nữa. “Tiền khoa học” có thể không là một từ ngữ thích đáng, nhưng hình như nó biểu lộ những gì tôi muốn nói. Chữ “siêu khoa học” có thể cũng không tệ lắm, vì lập trường Thiên phát triển sau khi khoa học hay trí năng hóa đã chiếm giữ trong một thời gian toàn thể phạm vi nghiên cứu của con người; và Thiên đòi hỏi rằng trước khi chúng ta qui phục một cách vô điều kiện cho uy lực của khoa học trên lĩnh vực sinh hoạt của con người chúng ta phải dừng lại và nội quán xem sự vật có ổn định thật không.

Phương pháp khoa học trong việc nghiên cứu thực tại là quan sát một đối tượng từ một quan điểm gọi là khách quan. Chẳng hạn, giả sử một đóa hoa trên cái bàn này đây là đối tượng của việc nghiên cứu khoa học. Các khoa học gia hẳn sẽ phân tích nó đủ cách, thảo học, hóa học, vật lý, v.v... và chúng ta biết họ đã tìm ra đóa hoa từ những khía cạnh nghiên cứu riêng biệt của họ, và nói rằng việc nghiên cứu đóa hoa đã tường tận và chả có gì để tuyên bố về nó nữa trừ phi có một cái gì mới bất chợt được khám phá ra trong những nghiên cứu khác.

Do đó, đặc tính chính làm nổi bật lối nhận thức thực tại của khoa học là mô tả một đối tượng, nói về nó, đi quanh nó, nắm bắt bất cứ cái gì thu hút trí năng cảm quan chúng ta và loại trừ nó khỏi chính đối tượng, và khi tất cả đã được coi như kết thúc, tổng hợp tất cả những ý niệm trừu tượng đã được thành lập một cách phân tích này và coi cái kết quả ấy là chính đối tượng.

Nhưng câu hỏi vẫn còn lại: “Có thực người ta nắm được toàn thể đối tượng trong lưới không?” Tôi xin nói: “Chắc chắn là không!”. Bởi vì cái đối tượng mà chúng ta tưởng chúng ta đã nắm được chỉ là tổng số những ý niệm trừu tượng chứ không phải chính đối tượng. Để cho những mục đích thực tiễn và thực dụng, tất cả những cái gọi là công thức khoa học này hình như đủ thừa rồi. Nhưng cái gọi là đối tượng, chẳng hề có đó. Sau khi dỡ lưới lên, chúng ta thấy rằng có một cái đã thoát khỏi những mắt tinh tế của nó.

Tuy nhiên, có một lối khác, đi trước hay đi sau những khoa học, để nhận thức thực tại. Tôi gọi nó là lối nhận thức của Thiên.

1

Lối nhận thức của Thiên là đi ngay vào chính đối tượng và nhìn nó, có thể nói từ bên trong. Biết đóa hoa là trở thành đóa hoa, là đóa hoa, nở như đóa hoa, và hân thưởng ánh mặt trời cũng như mưa rơi. Khi đã như vậy rồi, đóa hoa nói với tôi, và tôi biết tất cả những bí mật, tất cả những niềm vui, tất cả những nỗi đau của nó; nghĩa là, tất cả những gì đời sống nó rung động trong chính nó. Không những thế: cùng với “kiến thức” của tôi về đóa hoa, tôi biết tất cả những bí ẩn của vũ trụ, bao hàm tất cả những bí ẩn của cái Ngã của chính tôi, mà đến nay vẫn lẫn tránh sự theo đuổi của tôi cả đời, vì tôi đã tự phân chia mình thành một nhị nguyên thể, người theo đuổi và đối tượng bị theo đuổi, đối tượng và chiếc bóng. Chả trách gì mà tôi không bao giờ nắm được cái Ngã của mình, và trò chơi này mới mỗi một làm sao!

Tuy nhiên, giờ đây nhờ biết đóa hoa tôi biết cái Ngã của mình. Nghĩa là bằng cách đánh mất chính tôi trong đóa hoa tôi biết được cái Ngã của mình cũng như đóa hoa.

Tôi gọi lối nhận thức thực tại này là lối của Thiên, lối nhận thức tiền khoa học, hay siêu khoa học hay có thể nói phản khoa học nữa.

Lối biết hay nhìn thực tại này cũng có thể gọi là năng động hay sáng tạo. Trong khi lối của khoa học giết, <https://thuvien sach.vn>

ám sát đối tượng và bằng cách mổ xẻ xác chết và lắp các thành phần lại với nhau lần nữa cố tái tạo cái thân sống nguyên thủy, quả thật là một việc bất khả, lối của Thiền chấp nhận đời sống như người ta sống nó thay vì chế nó ra từng mảnh và cố hồi phục sinh mệnh nó bằng trí năng, hay trong trầu tượng dán những mảnh vỡ lại với nhau. Lối của Thiền duy trì đời sống như đời sống; không có con dao mổ nào chạm vào nó cả. Nhà thi sĩ Thiền hát:

Ta để yên tất cả vẻ đẹp thiên nhiên của nàng.

Làn da nàng nguyên vẹn,

Xương cốt nàng nguyên lành như xưa;

Chẳng cần phải màu son phấn nào cả.

Nàng là chính nàng, không hơn không kém.

Ôi tuyệt làm sao!

Khoa học đối trị với những ý niệm trầu tượng và không có động tính trong những ý niệm ấy. Thiền lao mình vào nguồn sáng tạo và uống nơi ấy tất cả sinh khí trong đó. Nguồn này là Vô Thức của Thiền. Tuy nhiên, đóa hoa không tự ý thức về mình. Chính tôi đánh thức nó khỏi vô thức. Tennyson đánh mất nó khi ông ngắt hoa khỏi bức tường nứt nẻ. Basho đạt được nó khi ông nhìn đóa nazuna khép nép nở bên bờ đậu hoang. Tôi không nói được vô thức ở đâu. Ở trong tôi chăng? Hay trong đóa hoa? Có lẽ khi tôi hỏi: “Ở đâu?” nó không ở đâu cả. Nếu vậy, để yên tôi trong nó và đừng nói gì cả.

Trong khi khoa học ám sát, nghệ sĩ nỗ lực tái tạo. Nghệ sĩ biết rằng không thể đạt đến thực tại bằng mổ xẻ. Do đó ông dùng vải và cọ và màu và cố sáng tạo từ vô thức mình. Khi cái vô thức này tự đồng hóa một cách chân thành và thực sự với vô thức Vũ Trụ, thì những sáng tạo của người nghệ sĩ là chân thực. Ông thực sự đã sáng tạo một cái gì; tác phẩm của ông không hề là một mô phỏng; nó tự hiện hữu. Ông vẽ một đóa hoa mà nếu nó nở ra từ vô thức ông, là một đóa hoa mới chứ không phải một sự mô phỏng thiên nhiên.

Vị trụ trì của một tự viện Thiền họ muốn trang hoàng trần của Pháp đường bằng một con rồng. Họ mời một họa sĩ danh tiếng đến vẽ. Họa sĩ nhận lời, nhưng than phiền rằng ông chưa từng thấy một con rồng thật, nếu quả thực có rồng. Vị trụ trì nói: “Đừng lo là ông chưa từng thấy rồng. Ông trở thành một con rồng, ông biến thành một con rồng sống, và vẽ nó. Đừng cố theo cái mẫu mực chung”.

Nhà nghệ sĩ hỏi: “Làm sao mà tôi trở thành một con rồng được?”. Vị trụ trì đáp: “Ông lui về phòng riêng và định tâm vào nó. Rồi sẽ đến lúc ông cảm thấy ông vẽ một con. Đó là lúc ông đã trở thành rồng, và con rồng thúc ông cho nó một hình tượng”.

Nhà nghệ sĩ tuân theo lời khuyên của vị trụ trì, và sau nhiều tháng nỗ lực kịch liệt ông trở nên tự tin vì thấy được mình trong con rồng phát sinh từ vô thức ông. Kết quả là con rồng mà hiện chúng ta thấy trên trần Pháp đường ở Diệu Tâm tự, Kyoto.

Nhân tiện, tôi muốn nhắc đến một truyện khác về cuộc gặp gỡ của một con rồng với một họa sĩ Trung Hoa. Nhà họa sĩ này muốn vẽ một con rồng, nhưng chưa được thấy một con rồng thật, ông đợi một dịp tốt. Một hôm con rồng thật thò đầu từ cửa sổ vào và bảo: “Tôi đây này, vẽ đi!”. Nhà họa sĩ quá kinh ngạc vì vị khách bất ngờ này đến nỗi ông chết ngất, thay vì nhìn khách cận kề. Ông chả vẽ được một con rồng thật nào cả.

Cái thấy không phải là đủ. Nhà nghệ sĩ phải thâm nhập vào sự vật và cảm thấy nó trong tâm và chính mình phải sống với nó. Người ta bảo Thoreau là một nhà vạn vật học còn giỏi hơn các nhà vạn vật học chuyên môn nhiều. Goethe cũng vậy. Họ hiểu thiên nhiên chính bởi vì họ có thể sống nó. Nhà khoa học đối với nó một cách khách quan, nghĩa là, một cách nông cạn. “Tôi và anh” có thể hay lắm, nhưng sự thật chúng ta không thể nói như vậy; vì ngay khi chúng ta nói vậy “tôi” là “anh” và “anh” là “tôi”. Nhị nguyên luận chỉ

đứng vững khi nào có một cái gì không phải nhị nguyên chống đỡ nó.

Khoa học phát triển nhờ nhị nguyên luận; do đó khoa học gia cố giảm trừ tất cả thành những chiều kích định lượng. Để thực hiện mục đích ấy họ phát minh đủ thứ dụng cụ máy móc. Kỹ thuật là điểm chính yếu của văn hóa hiện đại. Cái gì không thể định lượng hóa được họ gạt bỏ là thiếu khoa học, hay tiền khoa học. Họ đặt ra những bộ qui luật, và những gì vượt ra ngoài những qui luật ấy đương nhiên bị gạt ra coi như không thuộc về phạm vi nghiên cứu của họ. Dù những mắt lưới có tinh tế đến đâu đi nữa, nhưng cứ còn là mắt thì chắc chắn cũng có cái tránh thoát chúng và do đó những cái này không cách nào mà đo lường được chúng. Các số lượng vốn là vô hạn, và một ngày nào đó các khoa học phải thú nhận là chúng không lừa gạt thực tại được. Vô thức là ở ngoài phạm vi nghiên cứu khoa học. Do đó, tất cả những gì các khoa học gia có thể làm được là biểu minh sự hiện hữu của một lĩnh vực nào đó. Và khoa học chỉ làm thế là đủ rồi.

Vô thức là một cái gì để cảm, không phải theo ý nghĩa bình thường, nhưng theo một ý nghĩa mà tôi xin gọi là nguyên sơ và nền tảng nhất. Điều này có lẽ cần giải thích. Khi chúng ta nói, “tôi cảm thấy cái bàn cứng”, hay “tôi cảm thấy lạnh”, loại cảm giác này thuộc về lĩnh vực của cảm quan, khác với những cảm quan như nghe và thấy. Khi chúng ta nói, “tôi cảm thấy cô đơn”, hay “tôi cảm thấy phấn khích”, cái này phổ quát, toàn thể, nội tại hơn, nhưng nó vẫn thuộc về lĩnh vực của ý thức tương đối. Nhưng cái cảm giác của vô thức thì căn bản, nguyên sơ hơn nhiều và chỉ thị cái thời đại “Bão Phác”, khi sự thức tỉnh của ý thức khỏi cái gọi là thiên nhiên hỗn độn chưa xảy ra. Tuy nhiên, thiên nhiên không hỗn độn, vì bất cứ cái gì hỗn độn không thể tự hiện hữu. Đó chỉ là một khái niệm gán cho một lĩnh vực không chịu để bị đạo lượng bởi những quy luật thông thường của lý luận. Thiên nhiên hỗn độn trong ý nghĩa nó là kho chứa những khả tính vô biên. Cái ý thức tiến hóa từ cái hỗn độn này ra là một cái gì thô thiển, chỉ chạm được vào viền thực tại. Ý thức chúng ta chỉ là một hải đảo bồng bênh vô nghĩa trong vị thần biển bao bọc trái đất. Nhưng chính là nhờ mảnh đất nhỏ bé này mà ta có thể nhìn qua cái giải bao la của chính vô thức; chúng ta chỉ có thể có cảm giác về nó, nhưng cảm giác này không phải là một cái gì nhỏ mọn, bởi vì chính nhờ cái cảm giác này mà chúng ta có thể nhận thức được rằng cuộc hiện sinh vụn vặt của chúng ta đạt được ý nghĩa trọn vẹn của nó, và như thế chúng ta có thể vững tin rằng chúng ta không sống vô ích. Khoa học, bằng sự xác định không bao giờ có thể đem lại cho chúng ta cái cảm giác an tâm và vô úy hoàn toàn thành quả tất nhiên của cái cảm giác về vô thức của chúng ta.

Tất nhiên tất cả chúng ta không đều là khoa học gia, nhưng trời sinh ra chúng ta ai cũng có thể là nghệ sĩ - tất nhiên, không phải là những thứ nghệ sĩ đặc biệt nào đó, như họa sĩ, điêu khắc gia, nhạc sĩ, thi sĩ, v.v... mà là những nghệ sĩ của đời sống. Câu nói, “nghệ sĩ của đời sống” nghe có thể mới mẻ và hoàn toàn kỳ lạ, nhưng thật ra chúng ta đều bẩm sinh là những nghệ sĩ của đời sống và, vì không biết thế, đa số chúng ta không là thế được và kết quả là chúng ta sống hồng bét, đi hỏi: “Ý nghĩa của đời sống là gì?”. Không phải là chúng ta đang đối diện với hư vô không hồn sao? Sau khi đã sống bảy mươi tám, hay chín mươi đi nữa, chúng ta về đâu? Chẳng ai biết, v.v... Người ta bảo tôi là đa số đàn ông đàn bà hiện đại rối loạn thần kinh vì vấn đề này. Nhưng Thiên gia có thể bảo họ rằng tất cả họ đã quên rằng họ là những nghệ sĩ bẩm sinh, những nghệ sĩ sáng tạo của đời sống, và ngay khi họ nhận thức được sự kiện hay chân lý này hẳn là tất cả họ đều khỏi loạn thần kinh hay tâm bệnh hay bất cứ danh hiệu gì họ đặt cho phiền não của họ.

2

Thế nhưng là một nghệ sĩ của đời sống có nghĩa là gì?

Theo chỗ chúng ta biết, bất cứ thứ nghệ sĩ nào cũng phải dùng, không khí cụ này thì khí cụ nọ để tự biểu hiện, để biểu hiện sáng tạo tính của họ dưới một hình tướng nào đó. Nhà điêu khắc phải có đá hay gỗ hay đất sét và đục hay những khí cụ khác nào đó để ghi lại những ý tưởng của mình trên chất liệu. Nhưng một nghệ sĩ của đời sống không cần phải ra khỏi chính mình. Tất cả chất liệu, tất cả dụng cụ, tất cả khéo léo kỹ thuật mà bình thường cần thiết thì ở cạnh hẳn ngay từ khi hẳn sinh ra, có lẽ ngay cả trước khi cha mẹ hẳn sinh ra hẳn nữa. Quý vị có thể thốt lên, điều ấy thật lạ lùng, thật phi thường. Nhưng khi quý vị suy nghĩ về

vấn đề này trong chốc lát quý vị hẳn tôi chắc chắn, nhận thức được điều tôi muốn nói. Nếu quý vị không nhận được, tôi sẽ minh bạch hơn và xin thưa với quý vị điều này: thân xác, cái thân xác vật lý mà chúng ta ai nấy đều có, là chất liệu, tương đương với giá vẽ của họa sĩ, gỗ hay đá hay đất sét của điêu khắc gia, cây vĩ cầm hay ống sáo của nhạc sĩ, dây thanh âm của ca sĩ. Và tất cả mọi thứ gắn liền với thân thể như đôi tay, đôi chân, thân mình, đầu, tạng phủ, thần kinh, tế bào, tư tưởng, cảm tình, cảm giác - thật vậy, tất cả mọi thứ đi với nhau để làm thành toàn thể nhân cách - vừa là cái chất liệu vừa là những khí cụ mà con người uốn nắn cái thiên tài sáng tạo của mình thành tính hạnh, hành vi, thành tất cả những hình thức hoạt động, hơn nữa thành chính đời sống. Đối với một người như vậy, đời hẳn phản ánh tất cả mọi hình ảnh hắt sáng tạo từ cái nguồn vô tận của vô thức. Đối với một người như thế, mọi hành vi của hẳn biểu thị tính chất độc đáo, sáng tạo, cái nhân cách sống động của hẳn. Trong ấy không có qui ước, khuôn khổ, động năng ức chế. Hẳn cử động như hẳn thích. Hành vi của hẳn cũng giống cơn gió thổi theo ý thích. Hẳn không có cái ngã bị giam cầm trong cuộc hiện sinh vụn vặt, giới hạn, câu thúc, quy kỷ của mình. Hẳn đã thoát khỏi cái ngục tù này. Một trong những Thiền sư vĩ đại nhất đời Đường nói: “Với một người làm chủ được chính mình thì bất cứ ở đâu hẳn cũng cư xử thành thật với chính mình”. Người ấy tôi xin gọi là bậc nghệ sĩ chân chính của đời sống.

Cái ngã của hẳn đã chạm vào vô thức, căn nguồn của những khả tính vô biên. Cái ngã của hẳn là “vô niệm” St. Augustine nói: “Hãy yêu Thượng Đế và làm bất cứ gì Người muốn”. Câu nói này tương đương với bài thơ của Vô Nan Thiền sư thuộc thế kỷ XVII:

Trong khi sống

Hãy là người chết,

Chết hoàn toàn;

Và hành động như người thích,

Và mọi sự đều tốt đẹp.

Yêu Thượng Đế là không có bản ngã, là vô tâm, là trở nên “một người chết”, thoát khỏi tất cả những động lực bóp nghẹt của ý thức. Lời chào của con người ấy không có chút gì tính chất tư lợi theo kiểu tư lợi của con người. Người ta nói với hẳn và hẳn trả lời. Hẳn thấy đói và hẳn ăn. Bề ngoài, hẳn là một người hồn nhiên, xuất hiện từ lòng thiên nhiên không với ý thức hệ phức tạp nào của con người văn minh hiện đại. Nhưng đời sống nội tâm hẳn mới phong phú làm sao! Vì nó thông giao trực tiếp với đại vô thức.

Tôi không hiểu gọi cái loại vô thức này là vô thức Vũ Trụ có đúng không. Lý do tôi thích gọi nó như thế là cái mà ta thường gọi là lĩnh vực tương đối của ý thức biến mất đâu đó vào trong cái vô tri, và cái vô tri này, một khi ta nhận thức được, đi vào cái ý thức bình thường và xếp đặt trật tự tất cả những phức cảm ở đó vẫn hằng dày vò chúng ta không ít thì nhiều. Như thế cái vô tri liên hệ với tâm thức chúng ta, và tới mức độ đó, vô tri và tâm thức hẳn phần nào có đồng một tính chất và ấp ủ một mối thông cảm hỗ tương. Vì thế chúng ta có thể nói rằng cái ý thức giới hạn của chúng, bởi vì chúng ta biết cái giới hạn của nó, đưa đến cho chúng ta đủ thứ lo âu, sợ hãi, bất an. Nhưng ngay khi chúng ta nhận thức được rằng ý thức chúng ta phát sinh từ một cái mà, dù chúng ta không biết như thế các sự vật tương đối, liên hệ thân thiết với chúng ta, chúng ta trút bỏ được tất cả mọi hình thức căng thẳng và hoàn toàn an tâm và hòa thuận với chính mình và với thế gian nói chung. Chúng ta há lại không có thể gọi cái vô tri này là vô thức Vũ Trụ, hay căn nguồn sáng tạo tính vô biên nhờ nó không phải chỉ các nghệ sĩ đủ loại nuôi dưỡng nguồn cảm hứng, mà ngay cả chúng ta những con người bình phàm cũng có thể, mỗi người tùy theo thiên tư của mình, biến cuộc đời mình thành một cái gì thuộc nghệ thuật chân chính?

Câu chuyện sau đây có thể giải minh đến một mức độ nào đó ý nghĩa của sự chuyển hóa đời sống thường nhật của chúng ta thành một thứ nghệ thuật mà tôi muốn nói. Đạo Ngộ vào thế kỷ thứ VIII là một Thiền sư vĩ đại đời Đường. Sư có một đệ tử trẻ muốn được dạy pháp môn Thiền. Ông ta ở với Sư trong một thời

gian nhưng chả có giáo lý gì đặc biệt cả. Một hôm ông đến gần Sư và hỏi: “Con ở với thầy đã lâu, mà chả được chỉ thị gì cả. Tại sao thế? Cúi xin thầy từ bi chỉ dạy”. Sư đáp: “Sao! Kể từ khi chú đến đây ta vẫn dạy Thiền cho chú đấy chứ”. Người đệ tử phản đối, xin thầy cho biết chỉ thị nào đâu. “Sáng ra khi chú thấy ta chú chào ta, ta đáp lễ. Khi chú dọn bữa sáng, ta ăn hết lòng. Ở đâu mà ta lại chẳng hiểu minh tâm tính?”. Nghe thế, người đệ tử cúi đầu hình như đang miệt mài cố tìm ra ý nghĩa lời thầy nói. Sư bèn bảo ông: “Ngay khi chú bắt đầu suy nghĩ về nó, nó không còn đó nữa. Chú phải thấy nó lập tức, không lý luận, không do dự”. Lời ấy khiến người đệ tử ngộ được chân lý Thiền.

Chân lý Thiền, chỉ một chút nó thôi, là cái biến cuộc sống vô vị của ta, một kiếp sống toàn những cái thường tình buồn tẻ, chán nản, thành một nghệ thuật, đầy sáng tạo tính nội tâm chân chính.

Ở tất cả những cái này có một cái gì tiên đề sự nghiên cứu khoa học về thực tại, một cái gì mà ta không hốt được trong những mắt lưới của cái bộ máy chế tạo theo khoa học.

Vô thức theo ý nghĩa Thiền, hiển nhiên là cái huyền nhiệm, cái vô tri, và chính vì thế mà nó có tính cách phi khoa học hay tiền khoa học. Nhưng như thế không có nghĩa là nó vượt tầm ý thức chúng ta và là một cái gì chả liên hệ gì đến ta. Thật ra, trái lại, nó là cái thân thiết nhất đối với chúng ta, và chính vì cái thân thiết này mà ta khó nắm được nó, cũng như là mắt không tự thấy mắt. Do đó, để ý thức được vô thức đòi hỏi một sự tôi luyện đặc biệt về phía ý thức.

Nói theo bệnh căn học, ý thức được đánh thức khỏi vô thức một thời gian nào đó trong dòng tiến hóa. Thiên nhiên tiến triển mà không tự ý thức, và con người hữu thức phát sinh từ nó. Ý thức là một cái nhảy, nhưng cái nhảy không thể có nghĩa là một sự phân ly trong ý nghĩa vật lý của nó. Vì ý thức cộng thông luôn luôn, bất đoạn với vô thức. Thật vậy, không có vô thức ý thức không tác động được: nó hẫng mất đi cái nền tảng tác động. Đó là lý do tại sao Thiền tuyên bố rằng Đạo là “bình thường tâm”. Với chữ Đạo, dĩ nhiên Thiền ngụ ý vô thức, tác động thường trực trong ý thức chúng ta. Vấn đề sau đây có thể giúp chúng ta hiểu chút gì về vô thức của Thiền: khi một ông tăng hỏi một Thiền sư “bình thường tâm” có nghĩa là gì? Sư đáp: “Khi đói ta ăn; khi mệt ta ngủ”.

Tôi chắc chắn quý vị sẽ hỏi: “Nếu đó là cái vô thức mà Thiền gia các ông nói đến như là một cái gì rất huyền nhiệm và giá trị nhất trong đời sống con người như là động lực chuyển hóa, chúng tôi không thể nào mà không hoài nghi. Tất cả những hành động “vô thức” kia từ lâu vẫn bị phóng trực vào phạm vi bản năng phản xạ của ý thức phù hợp với nguyên tắc điều hòa tinh thần. Chúng tôi muốn thấy vô thức liên hệ với một chức vụ cao hơn của tâm thức, nhất là khi như trong trường hợp một kiếm khách, điều ấy chỉ đạt được sau nhiều năm tập luyện kịch liệt. Còn những hành động phản ứng này, như ăn, uống v.v... thì các loài thấp kém cũng như trẻ con đều biết. Dĩ nhiên Thiền không thể xem trọng nó như một cái gì mà người đã hoàn toàn chín chắn phải nỗ lực để tìm ý nghĩa trong ấy”.

Ta thử xem có dị biệt căn bản nào giữa cái vô thức “bản năng” và cái vô thức “tôi luyện” cao độ hay không.

Bankei, một trong số Thiền sư vĩ đại của Nhật Bản cận đại, thường giảng dạy giáo lý Vô Sinh. Để biểu thị tư tưởng của mình ngài chỉ vào những sự kiện thuộc kinh nghiệm thường nhật của chúng ta như nghe một con chim líu lo, nhìn một đóa hoa nở, v.v... và bảo rằng tất cả những cái ấy đều nhờ ở sự hiện diện của cái Vô Sinh trong ta. Ngài kết luận, dù có sự giác ngộ nào đi nữa, nó đều phải dựa trên kinh nghiệm này chứ không trên các kinh nghiệm nào khác.

Điều này hình như ám chỉ một cách thô thiển sự đồng nhất lĩnh vực cảm quan của chúng ta với cái Vô Sinh rất là siêu hình. Trong một ý nghĩa sự đồng hóa không sai, nhưng trong một ý nghĩa khác nó sai. Vì Vô Sinh của Bankei là gốc rễ của vạn hữu và bao hàm không những chỉ lĩnh vực cảm quan của kinh nghiệm thường nhật chúng ta mà tổng thể của tất cả những thực tại quá khứ, hiện tại, và tương lai và tràn ngập cả mười phương thế giới. Cái “bình thường tâm”, hay kinh nghiệm thường nhật, hay những hành động bản năng của

chúng ta, xét nơi chính chúng, chẳng có giá trị hay ý nghĩa đặc biệt gì cả. Những thứ ấy chỉ có giá trị và ý nghĩa khi chúng được quy về cái Vô Sinh hay cái mà tôi đã gọi là “vô thức Vũ Trụ”. Vì Vô Sinh là suối nguồn của tất cả mọi khả năng sáng tạo. Lúc ấy thì khi chúng ta ăn không phải là chúng ta ăn mà là cái Vô Sinh; khi chúng ta ngủ, mệt mỏi, không phải là chúng ta ngủ mà là cái Vô Sinh.

Khi nào mà vô thức là một vô thức bản năng, nó không vượt qua cái vô thức của thú vật hay trẻ nít. Nó không thể là cái vô thức của con người chín chắn. Vô thức của con người chín chắn này là cái vô thức rèn luyện trong ấy tất cả những kinh nghiệm hữu thức mà hẳn đã trải qua từ thời thơ ấu được phối hợp để tạo nên cả con người hẳn. Chính vì thế, trong trường hợp nhà kiểm khách, ngay khi ông ta cầm kiếm sự thành thạo kỹ thuật, cùng với sự ý thức được hoàn toàn trạng huống, lui vào bối cảnh và cái vô thức rèn luyện của ông bắt đầu đóng vai trò của nó hết mực. Lưỡi kiếm được vung như thế chính nó có linh hồn.

Có lẽ chúng ta có thể nói như vậy: vô thức trong trường hợp mà nó liên kết với lĩnh vực cảm quan là kết quả của một tiến trình tiến hóa lâu dài trong cái lịch sử vũ trụ của cuộc sống, và thú vật và trẻ con cũng có nó. Nhưng khi có sự phát triển trí năng, khi chúng ta lớn lên, lĩnh vực cảm quan bị xâm lấn bởi trí năng và cái chất phác của kinh nghiệm cảm quan đã mất đi. Khi chúng ta cười, thì không phải chỉ là cười: có thêm một cái gì nữa. Chúng ta không ăn như chúng ta ăn hồi thơ ấu; cái ăn đã bị trộn lẫn với trí năng. Và vì chúng ta ai nấy đều nhận thức được sự xâm lấn bởi trí năng hay sự trộn lẫn với trí năng, những công việc giản dị trên mặt sinh vật đã bị nhiễm độc bởi những lợi ích vị kỷ. Như thế có nghĩa là giờ đây đã có một cái gì xâm nhập vào vô thức, nó không còn có thể đi vào phạm vi của ý thức một cách trực tiếp hay lập tức nữa, và tất cả những công việc vẫn được quy cho những chức vụ bản năng sinh vật giờ đây nắm vai trò những hoạt động được điều khiển một cách hữu thức và trí thức.

Sự chuyển hóa này theo huyền thoại của Kinh Thánh ta gọi là sự đánh mất “hồn nhiên” hay sự sở đắc “kiến thức”. Trong Thiên và Phật giáo người ta thường gọi là “phiền não (iklesha)” hay “sự can thiệp của tâm thức hữu thức chủ yếu bởi trí năng (vijñana).

Giờ đây Thiên đòi hỏi con người chín chắn phải thanh tịnh mình khỏi cái phiền não này và tự giải thoát luôn khỏi sự can thiệp hữu thức của trí năng nếu hẳn thành thật muốn thực hiện một đời sống tự do và tự nhiên nơi những tình cảm quấy rầy như sợ hãi, âu lo, hay bất an không có chỗ để tấn công hẳn. Khi sự giải thoát này xảy ra, là cái vô thức “rèn luyện” đã tác động trong phạm vi của ý thức. Và chúng ta hiểu thế nào là “Vô Sinh” của Bankei hay cái “bình thường tâm” của vị Thiền sư Trung Hoa.

3

Bây giờ chúng ta sẵn sàng nghe lời Trạch Am khuyên người đệ tử kiếm khách Liễu Sinh Dẫn Đào Thủ Tông Cù (Yagyū Tajima-no-kami).

Lời khuyên của Trạch Am chính yếu quan hệ đến việc giữ tâm luôn luôn ở trạng thái “trôi chảy”, vì ông nói rằng nếu nó dừng lại ở đâu thế có nghĩa là sự trôi chảy bị gián đoạn và chính sự gián đoạn này có hại cho sự an toàn của tâm. Trong trường hợp của một kiếm khách, như thế có nghĩa là chết. Những phiền não che mờ tấm gương bát nhã nguyên sơ của con người, và sự cân nhắc trí năng cản trở hoạt động tự nhiên của nó. Bát nhã mà Trạch Am gọi là “bát nhã bất động” là tác nhân điều khiển mọi cử động của chúng ta, trong cũng như ngoài, và khi nó bị cản trở cái tâm hữu thức bị bế tắc và lưỡi kiếm, bất tuân cái động tính bẩm sinh, tự do, tự nhiên trực tiếp của cái “bát nhã bất động”, tương đương với cái vô thức của chúng ta, bắt đầu tuân theo cái khéo léo học được một cách hữu thức của nghệ thuật: bát nhã là cái động bất động tác động một cách vô thức trong phạm vi của ý thức.

Khi người kiếm khách đối diện với đối thủ, hẳn không được nghĩ đến đối thủ, cũng không nghĩ đến mình, mà cũng chẳng nghĩ đến những đường kiếm của kẻ thù. Hẳn chỉ đứng đó với lưỡi kiếm của mình mà quên tất cả kỹ thuật, thật sự chỉ tuân theo những mệnh lệnh của vô thức. Người ấy đã quên mình là kẻ múa kiếm. Khi hẳn chém, thì không phải là con người mà là lưỡi kiếm trong đôi tay của vô thức [hém/Có những câu](#)

chuyện trong ấy người kiếm khách đã không ý thức được rằng mình đã chém ngã đối thủ - một cách hoàn toàn vô thức. Tác động của vô thức trong nhiều trường hợp thật là thần diệu.

Tôi xin đưa ra một ví dụ: Bảy tay trác tuyệt.

Có một phim Nhật Bản, gần đây mới được giới thiệu cho khán giả Mỹ, trong ấy có cảnh các võ sĩ đạo thất nghiệp phải thử tài kiếm của họ. Đây là chuyện tưởng tượng, nhưng chắc chắn là chuyện hoàn toàn dựa trên những sự kiện lịch sử. Vị hiệp sĩ trưởng nghĩ ra một cách để thử mỗi kiếm khách, ông để một anh chàng nhà quê sau cánh cửa mà ai muốn vào nhà cũng phải đi qua. Ngay khi một võ sĩ đạo vừa định bước qua ngưỡng cửa, chàng thanh niên phải lập tức khện tay võ sĩ bằng một cái gậy và để xem khách xử sự ra sao.

Người đầu tiên mắc mưu và ăn một gậy nên thân. Anh ta không vượt được thử thách. Người thứ hai tránh được cú đánh và nện lại chàng thanh niên. Người ta vẫn chưa cho hắn là vượt được thử thách. Người thứ ba đứng ở cửa vào và bảo với kẻ đứng sau cửa là đừng có giở cái trò bần tiện như vậy để lừa một chiến sĩ tinh nhuệ. Vì người này cảm thấy sự hiện diện của một kẻ thù bí mật bên trong ngay trước khi ông thực sự khám phá ra kẻ ẩn nấp an toàn kia. Như thế là nhờ ở cái kinh nghiệm lâu dài mà nhà võ sĩ đạo này đã phải trải qua vào buổi rối loạn ấy. Do đó ông đã chứng tỏ là một ứng viên thành công để làm cái công việc của làng.

Hình như các kiếm khách đã tập luyện được việc cảm nhận một kẻ thù vô hình đến một mức hiệu quả đáng chú ý nhất trong thời phong kiến ấy khi người võ sĩ đạo phải luôn luôn linh lợi trong tất cả mọi tình thế có thể khởi dậy trong cuộc sống thường nhật của mình. Ngay cả trong khi ngủ ông cũng sẵn sàng để đối diện một biến cố không hay.

Tôi không hiểu có thể gọi cái cảm thức này là một giác quan thứ sáu hay một loại thần giao cách cảm và do đó là một chủ đề cho môn mà ta gọi là tâm lý cảm khoa. Ít nhất tôi cũng muốn đề cập một điều này là các triết gia về kiếm thuật quy cái cảm quan mà nhà kiếm khách đạt được này cho nên tác động của vô thức được đánh thức dậy khi ông ta đạt đến một trạng thái vô ngã vô niệm. Họ nói rằng khi người kiếm khách tập luyện đến mức tối thượng thừa của nghệ thuật này ông không còn cái ý thức tương đối bình thường khiến ông nhận thức rằng ông đang dẫn thân trong một cuộc chiến đấu sống chết, và khi sự tập luyện này có hiệu quả thì tâm thức ông giống như một tấm gương trên ấy phản chiếu tất cả mọi tư tưởng vận động trong tâm thức của đối thủ và ông biết lập tức phải chém địch thủ ở đâu và cách nào. (Nói chính xác hơn, đây không phải là trí thức mà là một trực giác xảy ra trong vô thức). Kiếm ông tự vận động, có thể nói là một cách máy móc, trước một đối thủ không thể nào chống đỡ được vì lưỡi kiếm đâm bổ xuống chỗ mà kẻ đối thủ không hề phòng bị. Do đó mà ta bảo là cái vô thức của người kiếm khách là kết quả của vô ngã mà vì thuận với “lý tính của thiên và địa” và đánh ngã tất cả những gì chống lại lý tính này. Cuộc tranh hay trận đấu kiếm này không về tay kẻ nhanh nhất hay mạnh nhất hay giỏi nhất, nhưng về tay kẻ có tâm thức thanh tịnh và vô ngã.

Chúng ta có chấp nhận lối giải thích này không lại là một vấn đề khác; sự thật thì tay kiếm khách thành thực có cái mà chúng ta có thể mệnh danh là vô thức và ông chỉ đạt được trạng thái tâm thức này khi ông không còn ý thức đến các hành động của mình và để mọi sự cho một cái mà không thuộc về cái ý thức tương đối của mình. Chúng ta gọi cái này là cái gì hay ai; bởi vì nó ở ngoài phạm vi bình thường của ý thức chúng ta không có danh từ gọi nó ngoài cách cho nó một danh hiệu tiêu cực. X, hay là vô thức. Cái vô tri, hay X, quá mơ hồ, và khi nó tiếp xúc với ý thức tức là nó sử dụng được tất cả những xảo diệu kỹ thuật mà ta đã đạt được một cách hữu thức, thì ta có thể mệnh danh nó không ngoa là vô thức.

4

Bản tính của vô thức này là gì? Có phải nó vẫn ở trong phạm vi của tâm lý học, dù trong ý nghĩa rộng nhất của từ ngữ này? Nó có liên hệ phần nào với căn nguồn của vạn hữu, như là “lý tính của thiên và địa”, hay một cái gì khác được nêu lên trong tính thể luận của các tư tưởng gia Tây phương? Hay chúng ta phải gọi

nó là “đại viên cảnh trí (adarsanajnàny)” như các Thiền sư đôi khi gọi nó?

Câu chuyện sau đây nói về Liễu Sinh Đãn Đảo Thủ Tông Củ (Yagyū Tajima-no-kami Munenori), một đệ tử của Thiền sư Trạch Am (Takuan), có thể không liên hệ trực tiếp với cái vô thức mô tả trong phần trên của bài diễn giảng này. Một lý do là ông không thực sự đối diện kẻ thù. Nhưng có lẽ đối với nhà tâm lý thì không thể điềm nhiên nhận thấy rằng một khả năng gần như có thể gọi là tâm lý cảm lại có thể phát triển nhờ triệt để tuân theo một hình thức giới luật nào đó. Có lẽ tôi có thể nói thêm rằng trường hợp của Yagyū Tajima-no-kami đã, dĩ nhiên, không được thử một cách khoa học. Nhưng có một số những trường hợp như vậy được ghi lại trong những biên giám về kiếm pháp Nhật Bản, và ngay cả trong những kinh nghiệm hiện đại của chúng ta cũng có lý do để tin có thể có trực giác “thần giao cách cảm” như vậy, trong khi tôi phải nhắc lại rằng thứ hiện tượng tâm lý này có lẽ không liên hệ gì đến cái vô thức mà tôi đang nói đến.

Yagyū Tajima-no-kami một ngày mùa xuân đang ở trong vườn ngắm hoa anh đào tươi nở. Ông trông bề ngoài có vẻ mãi miết trầm tư. Ông bỗng cảm thấy một sát khí đe dọa mình từ sau lưng. Yagyū quay lại, nhưng chẳng thấy có ai lại gần ngoài thằng tiểu đồng thường đi theo chủ để cầm kiếm. Yagyū không biết chắc được cái sát khí ấy đã tỏa ra từ đâu. Điều ấy làm ông băn khoăn quá đỗi. Vì sau khi luyện tập kiếm thuật lâu dài ông đã có một giác quan thứ sáu khiến ông có thể khám phá lập tức sự hiện diện của sát khí.

Ông liền quay về phòng và cố giải quyết vấn đề, đã làm ông phiền muộn lắm. Vì trước đây ông chưa từng bao giờ lâm trong việc khám phá và định vị đích xác căn nguyên của sát khí bất cứ khi nào ông cảm thấy có nó. Trông ông quá bức bối với chính mình đến nỗi tất cả các gia nhân chẳng dám đến gần để hỏi ông xem chuyện gì vậy.

Cuối cùng, một trong những gia nhân có tuổi đến hỏi phải chăng ông không được khỏe và có cần họ giúp đỡ việc gì chẳng. Người chủ nói: “Không, ta không ốm. Nhưng lúc ở ngoài vườn ta đã thể nghiệm một việc lạ, mà ta không hiểu nổi. Ta đang trầm tư về vấn đề ấy”. Nói thế rồi, ông kể hết chuyện cho người gia nhân.

Khi tất cả các gia nhân đã biết chuyện ấy, thằng nhỏ tiểu đồng run rẩy bước ra và thú nhận như sau: “Khi con thấy ngài quá say mê thưởng ngoạn anh đào, con chợt nghĩ: dù chủ ta có giỏi kiếm pháp đến đâu đi nữa, có lẽ ngài cũng không tự vệ được nếu ngay vào giây phút này ta bỗng chém sau lưng ngài. Có lẽ ngài đã cảm được cái ý tưởng thâm kín này của con”. Thú nhận rồi, thằng bé sẵn sàng chịu chủ trừng phạt vì cái ý tưởng khiếm nhã kia.

Điều ấy làm sáng tỏ cả cái bí ẩn đã làm phiền Yagyū quá nhiều và vị chủ chẳng có bụng dạ nào để làm gì đứa phạm nhân trẻ kia. Ông hài lòng thấy rằng cái cảm giác của mình đã không lầm.

III. KHÁI NIỆM VỀ NGÃ TRONG THIÊN

Lỗi nhận thức thực tại của Thiên mà ta có thể định nghĩa là tiền khoa học thì đôi khi phản khoa học trong cái ý nghĩa rằng Thiên vận động hoàn toàn ngược với cái chiều hướng mà khoa học theo đuổi. Như thế không thiết yếu là nói rằng Thiên chống đối khoa học, nhưng chỉ là nói rằng muốn hiểu Thiên người ta phải đứng vào một vị trí mà cho đến nay các nhà khoa học bỏ lơ hay đúng hơn mù tịt cho là “thiếu khoa học”.

Các khoa học đều đồng loạt có tính cách ly tâm, hướng ngoại, và chúng nhìn “một cách khách quan” về phía sự vật mà chúng chọn để nghiên cứu. Như thế cái vị trí mà chúng giữ là giữ sự vật tránh xa khỏi mình và không bao giờ nỗ lực đồng hóa mình với đối tượng nghiên cứu của mình. Ngay cả khi nhìn vào trong để tự quán chúng cũng cẩn thận không phóng ra ngoài những gì ở trong, do đó tự làm mình xa lạ với mình như thể là những gì ở trong không thuộc về mình. Chúng rất sợ trở thành “chủ quan”. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng khi nào chúng ta còn đứng ngoài chúng ta vẫn là những người ngoại cuộc, rằng chính vì lý do ấy chúng ta không bao giờ biết được chính sự vật, rằng tất cả chúng ta biết chỉ là về - thể có nghĩa là chúng ta không bao giờ biết được thế nào là chân ngã của mình. Do đó, các nhà khoa học đừng bao giờ mong đạt đến được ngã, dù họ có muốn cách mấy đi nữa. Dĩ nhiên họ có thể nói nhiều về nó, và họ chỉ có thể làm được thể thôi. Do đó Thiên khuyên ta xoay ngược cái chiều hướng mà khoa học đang theo đuổi nếu chúng ta thực sự muốn làm quen với ngã. Người ta bảo môn nghiên cứu thích đáng của nhân loại là con người, và trong trường hợp này phải coi con người có nghĩa là ngã, bởi vì chính nhân loại chứ không phải thú loại mới có thể ý thức được ngã. Những người mà không khát vọng hiểu biết cái ngã, thì tôi e, phải trải qua một chu kỳ sinh tử nữa. “Tự tri” tức là tri cái ngã của mình.

Tri thức khoa học về cái ngã không phải là chân tri khi nào nó còn khách thể hóa cái ngã. Chiều hướng nghiên cứu của khoa học phải được xoay ngược, và cái ngã phải được nắm từ bên trong chứ không phải từ bên ngoài. Như thế có nghĩa là cái ngã phải tự tri mà không ra khỏi chính mình. Có lẽ có người hỏi: “Làm sao có thể như thế được? Tri thức luôn luôn hàm ngụ một sự lưỡng phân, chủ thể năng tri và đối tượng sở tri”. Tôi xin đáp: “Chỉ có thể tự tri khi chủ thể đồng nhất với đối tượng; nghĩa là, khi những nghiên cứu khoa học chấm dứt, và từ bỏ tất cả những dụng cụ thí nghiệm của họ, và thú nhận rằng họ không thể tiếp tục những công cuộc khảo cứu của họ chút nào nữa trừ phi họ có thể vượt qua chính mình bằng cách nhảy một cái nhảy thần diệu vào một cõi vực của chủ thể tính tuyệt đối”.

Cõi vực của chủ thể tính tuyệt đối là nơi cái ngã cư ngụ. “Cư ngụ” ở đây không hoàn toàn đúng lắm, vì nó chỉ gọi lên cái phương diện tĩnh của ngã. Mà cái ngã thì luôn luôn vận động và biến thành. Nó là một số không số không này là một cái gì tĩnh chỉ, và đồng thời là một cái gì vô hạn, chứng tỏ rằng nó luôn luôn vận động. Ngã có tính cách năng động.

Có thể so sánh ngã với một vòng tròn không chu vi, như thế nói là sūnyatā, tính không. Nhưng nó cũng là tâm điểm của một vòng tròn như thế ở khắp mọi nơi và bất cứ nơi nào trong vòng tròn. Ngã là cái điểm của chủ thể tính tuyệt đối có thể lột tả cái ý nghĩa bất động và tĩnh lặng. Nhưng vì có thể di chuyển cái điểm này bất cứ nơi nào ta thích, tới vô số địa điểm khác nhau, nó thật ra không phải là điểm. Điểm là vòng tròn và vòng tròn là điểm. Cái phép lạ không thể có này xảy ra khi cái chiều hướng mà khoa học theo đuổi được xoay ngược và biến thành Thiên. Quả thật Thiên là kẻ thành tựu cái bất khả này.

Do đó, vì cái ngã di chuyển từ không đến vô hạn và từ vô hạn đến không, nó tuyệt nhiên không phải là một đối tượng cho những nghiên cứu khoa học. Vì nó là chủ thể tính tuyệt đối, nó thoát khỏi tất cả những nỗ lực của chúng ta muốn định vị nó ở bất cứ một địa điểm xác định khách quan nào. Vì nó quá uyển chuyển và không thể nào nắm giữ được, chúng ta không thể thí nghiệm nó theo bất cứ một lối khoa học nào. Chúng ta không thể đánh bẫy nó bằng bất cứ mỗi vật được cấu tạo một cách khách quan nào. Với tất cả những tài năng khoa học chúng ta không bao giờ thành tựu được điều ấy, bởi vì bản tính của sự vật không ở trong

phạm vi tác động của chúng. Cái ngã khi được điều chỉnh một cách thích đáng biết cách tự khám phá mà không phải đi qua tiến trình đối tượng hóa.

Tôi đã có đề cập đến cuốn sách gần đây của de Rougemont, *Man's Western Quest*, trong ấy ông mệnh danh “con người” và “máy móc” như hai đường nét làm nổi bật bản chất cuộc tìm kiếm thực tại của Tây phương. Theo ông, “con người” trước hết là một từ ngữ hợp pháp ở La Mã. Khi Thiên Chúa giáo đặt ra vấn đề ba ngôi các học giả tôn giáo này bắt đầu dùng nó theo thần học, như ta thấy trong các từ ngữ như “ngôi trời” và “ngôi người”, hòa giải hài hòa với nhau trong Kitô. Như chúng ta sử dụng từ ngữ này hiện giờ, nó mang một hàm ý đức lý tâm lý với tất cả những ngụ ý lịch sử của nó. Vấn đề ngôi rốt cuộc có thể biến thành vấn đề ngã.

Ngôi người của de Rougemont bản chất vốn nhị nguyên, và trong nó luôn luôn có một thứ xung đột diễn ra. Sự xung đột hay căng thẳng hay mâu thuẫn này chính là cái tạo nên yếu tính của ngôi người, và tất nhiên kết quả là cái cảm giác sợ hãi và bất an ngấm ngấm đi theo mọi lẽ lối hoạt động mà nó thể hiện. Thật ra, chúng ta có thể nói rằng chính cái cảm giác này đã xô đẩy con người phạm những hành vi mất quân bình của dục vọng và tàn bạo. Cảm tình nằm nơi cội nguồn mọi hành động của con người, chứ không phải là những khó khăn biện chứng. Tâm lý học đi trước, rồi mới đến luận lý và các nhà phân tích, chứ không ngược lại.

Do đó, theo de Rougemont, người Tây phương không thể nào vượt qua cái nhị nguyên tính nằm ngay trong bản tính của con người khi nào họ còn bám vào cái truyền thống lịch sử thần học thiên nhân hay nhân thiên của họ. Chính vì cuộc xung đột nhị nguyên này trong vô thức và kết quả của nó là cái cảm thức âu lo mà họ mạo hiểm vào thời gian cũng như không gian. Họ là những kẻ hoàn toàn hướng ngoại chứ không phải hướng nội. Thay vì nhìn vào bản tính của con người từ trong và nắm lấy nó, họ nỗ lực một cách khách quan để hòa giải những xung đột nhị nguyên mà họ nhận ra trên bình diện của trí năng. Còn về chính con người, tôi xin được trích de Rougemont. Theo ông:

Con người là gọi và thừa, nó là hành động chứ không phải sự kiện hay đối tượng, và sự phân tích hoàn toàn các sự kiện và đối tượng hẳn sẽ không bao giờ đem lại một chứng cứ hiển nhiên về nó. (tr 50)

Con người không bao giờ ở đây hay kia, mà ở trong một hoạt động, ở trong một căng thẳng, ở trong một sự bùng bột cần được tự do hơn để làm căn nguồn của một sự quân bình thoải mái như cái cảm xúc mà một tác phẩm của Bach gây cho ta. (tr 55)

Câu nói nghe hay. Con người đúng thật là cái mà de Rougemont mô tả và tương đương với cái mà các đệ tử Phật hẳn nói về atman, “hoại diệt (visankara)”. Nhưng điều mà các nhà Đại thừa thấy muốn hỏi tác giả của trích văn dẫn ở trên là: “Ông là ai để mà nói tất cả những lời hay đẹp này từ quan điểm khái niệm? Chúng tôi muốn hội kiến với ông một cách đích thân, cụ thể, hay hiện thực. Khi ông nói: ‘Ngày nào tôi còn sống, tôi sống trong mâu thuẫn’, cái ‘tôi’ này là ai? Khi ông bảo chúng tôi là cái mâu thuẫn nền tảng của con người phải được thay thế bằng đức tin, ai là kẻ theo cái đức tin này? Ai là kẻ thể nghiệm cái đức tin này? Ngoài đức tin, kinh nghiệm, xung đột, và khái niệm hóa hẳn phải có một con người sống làm tất cả những thứ ấy”.

Đây là câu chuyện về một Thiền sư một cách trực tiếp cụ thể đặt ngón tay của mình ngay trên con người và cho người tra vấn ngài thấy nó thế nào. Nhà sư mà sau này người ta gọi là Hoàng Bá Hi Vận (tịch 850), một trong những Thiền sư vĩ đại đời Đường. Một lần vị quan sát sứ địa phương đến thăm tự viện dưới khu quản hạt của ông. Vị trụ trì dắt ông đi xem các nơi trong tự viện. Khi họ đến một căn buồng có trưng hình của các vị trụ trì kế nhau, ông quan chỉ chân dung một vị và hỏi vị trụ trì: “Ai đây?”. Vị trụ trì đáp: “Ngài trụ trì quá cố”. Câu hỏi thứ hai của ông quan là: “Đây là chân dung, thế con người ông ta đâu?”. Câu này vị trụ trì không trả lời được. Tuy nhiên, ông quan cứ nằng nặc đòi người ta phải đáp câu hỏi của mình. Vị trụ trì thất vọng, vì ông không tìm ra ai trong nhóm đệ tử của mình có thể thỏa mãn ông quan được. Cuối cùng ông chợt nhớ ra một nhà sư lạ gần đây đến chùa xin ở trọ và hầu hết những thì giờ rảnh chỉ lo quét và giữ

sân chùa ngăn nắp. Vị trụ trì nghĩ rằng người lạ này, trông giống một Thiền sư, biết đâu có thể trả lời ông quan được. Người ta gọi nhà sư ấy vào và giới thiệu cho ông quan. Vị này kính cẩn bạch với nhà sư.

“Thưa thầy, rui thay những vị quanh đây không sẵn lòng đáp câu hỏi mỗ. Vậy ngài có sẵn lòng từ bi để cảm nhận câu trả lời không?”

Nhà sư nói: “Câu hỏi của ông thế nào?”

Ông quan kể cho sư nghe tất cả những gì đã xảy ra và lặp lại câu hỏi: “Đây là chân dung của vị cựu trụ trì thế còn con người đâu?”

Nhà sư lập tức kêu lên: “Này quan!”

Vị quan đáp: “Dạ, thưa thầy!”

“Ông ta đâu?”. Đó là giải đáp của nhà sư.

Các nhà khoa học, kể cả các nhà thần học và triết học, thích khách quan và tránh trở nên chủ quan, bất cứ điều đó có nghĩa là gì. Vì họ khư khư bám lấy cái quan điểm rằng một phán ngôn chỉ đúng khi nó được đánh giá hay xác nhận một cách khách quan chứ không phải được thể nghiệm một cách chủ quan hay riêng tư. Họ quên mất cái sự kiện rằng một con người sống bất di dịch một cuộc đời riêng tư chứ không phải một cuộc đời được định tính theo khái niệm hay khoa học. Dù người ta có đưa ra cái định nghĩa đích xác hay khách quan hay triết lý cách mấy đi nữa, con người cũng không sống cái định nghĩa này mà chính đời sống, và chính đời sống này mới là chủ đề nghiên cứu của con người. Khách quan tính hay chủ quan tính không phải là vấn đề ở đây. Điều quan hệ sinh tử nhất cho ta là tự khám phá ra, một cách riêng tư, xem đời sống này ở đâu, phải sống nó thế nào. Con người tự tri không bao giờ mê lý thuyết hóa, không bao giờ viết sách, không bao giờ bận tâm chỉ dạy người khác, hẵn luôn luôn sống cuộc đời độc đáo, cuộc đời sáng tạo tự do của mình. Nó là gì? Nó ở đâu? Cái ngã tự tri từ bên trong chứ không bao giờ từ bên ngoài.

Như chúng ta thấy trong câu chuyện giữa Hoàng Bá và ông quan này, chúng ta thường thỏa mãn với cái hình bóng hay cái tương tự và tưởng tượng rằng con người chết, quên không hỏi câu hỏi gì mà ông quan hỏi: “Đây là hình, thế còn con người đâu?”. Diễn dịch cả câu chuyện bằng lối nói hiện đại của chúng ta; “hiện hữu (kể cả con người) sở dĩ được duy trì là nhờ không ngớt biến chế ra những giải pháp tương đối và những thỏa hiệp thuận lợi. Ý niệm về sinh tử là một giải pháp tương đối và miêu họa chân dung là một thỏa hiệp thuận lợi, tình cảm. Nhưng đối với sự hiện diện của một nhân cách sống động thực sự, thì không có những cái như thế, cho nên câu hỏi của ông quan: “Con người ở đâu?” Hoàng Bá là một Thiền sư và thức tỉnh ông ta ngay khỏi một thế giới khái niệm như mơ bằng tiếng gọi: “Này quan!”. Câu trả lời đến lập tức: “Dạ, thưa đại đức!”. Ta thấy ở đây cả con người nhảy vọt khỏi phạm vi của phân tích, trừu tượng, và khái niệm hóa. Khi hiểu được điều này ta biết con người ở đâu, hẵn ở đâu, và cái ngã ở đâu. Nếu con người chỉ được đồng hóa với một hành động chứ không gì hơn, nó không phải là một con người sống động, nó là một con người khái niệm hóa, nó không phải là cái ngã của tôi, cũng chẳng phải là cái ngã của bạn.

Triệu Châu Tùng Thẩm (778 - 897) có một lần ông tăng hỏi Sư: “Cái ngã của tôi là gì?”. Triệu Châu đáp: “Chú đã ăn cháo buổi sáng chưa?”. “Thưa đã”. Triệu Châu mới bảo ông ta: “Nếu vậy đi rửa bát đi!”. Ăn là một hành động, rửa là một hành động, nhưng cái Thiền muốn là chính kẻ hành động, chính kẻ ăn và kẻ rửa làm các hành động ăn và rửa; và trừ phi ta nắm được con người này trên mặt hiện hữu hay kinh nghiệm, ta không nói về hành động được. Ai là cái kẻ ý thức sự hoạt động? Và ai là cái kẻ truyền đạt cái sự kiện ý thức này cho ông? Và ông là ai để mà nói tất cả sự việc này không chỉ cho chính mình mà cho tất cả những người khác? “Tôi”, “ông”, “cô”, hay “nó” - đều là một đại danh từ thay cho một cái gì đằng sau. Cái gì này là ai?

Một ông tăng khác hỏi Triệu Châu: “Cái ngã của tôi là gì?”. Triệu Châu đáp: “Ông có thấy cây trúc bá ngoài sân không?”. Không phải là cái hành động thấy mà là người thấy là cái mà thầy Triệu Châu muốn có.

Nếu ngã là trục của những cuộn hình xoáy ốc và không bao giờ bị khách thể hóa hay hiện thực hóa, nó vẫn có đó, và Thiên bảo ta nắm lấy nó bằng đôi tay không và đưa cho thầy xem cái không thể nắm được, không đối tượng hóa được, hay bất khả đắc (Phạn: anupalabdha). Ta thấy cái tương phản giữa Thiên và khoa học nằm ở đây. Tuy nhiên ta phải nhớ rằng Thiên chẳng chống đối gì lối nhận thức thực tại của khoa học; Thiên chỉ muốn bảo các nhà khoa học rằng lối nhận thức của họ không phải là lối duy nhất mà còn có một lối nhận thức khác mà Thiên cho là trực tiếp hơn, nội tâm hơn, thực và riêng tư hơn, mà họ có thể gọi là chủ quan nhưng nó không chủ quan theo như họ mệnh danh hay định nghĩa.

Con người, cá nhân, ngã, và bản ngã - tôi dùng những chữ ấy trong giảng thuyết này như là đồng nghĩa nhau. Con người thì có tính cách đức lý hay động năng, cá nhân thì tương phản với bất cứ một thức nhóm nào đó, bản ngã có tính cách tâm lý, còn ngã thì vừa có tính cách đức lý lẫn tâm lý và cũng có cả một ý nghĩa tôn giáo.

Từ quan điểm Thiên, cái độc nhất, có tính cách tâm lý, làm nổi bật cái kinh nghiệm về ngã là nó thấm nhuần với cái cảm giác tự trị, tự do, tự quyết, và sau hết là sáng tạo. Bàn cư sĩ hỏi Mã Tổ Đạo Nhất (tịch 788): “Ai là kẻ chẳng cùng vạn pháp làm bạn lữ?”. Mã Tổ đáp: “Đợi khi nào ông một hớp uống cạn nước Tây giang ta sẽ cho ông biết”. Đó là cái thứ thành tích mà ngã hay con người thành tựu được. Những nhà tâm lý hay thần học nói về cái mở các tri giác hay ấn tượng kế tiếp, hay về ý niệm, hay về nguyên lý đồng nhất hay cái tổng thể năng động của kinh nghiệm chủ quan, hay về cái trực phi hiện thực của những hoạt động trí não của con người là những người đang chạy theo một chiều hướng đối nghịch với chiều hướng của Thiên. Càng chạy dữ họ càng xa Thiên. Do đó, tôi nói rằng khoa học hay luận lý thì khách quan và ly tâm trong khi Thiên chủ quan và hướng tâm.

Có người đã nói: “Tất cả mọi cái bên ngoài bảo với cá nhân rằng hãn không là gì cả, trong khi tất cả mọi cái bên trong thuyết phục hãn rằng hãn là tất cả”. Đây là một câu nói đáng chú ý, vì đó là cái cảm giác mà mọi người chúng ta đều cảm thấy khi ngồi yên lặng và nhìn sâu xa vào miền sâu thẳm nhất của hiện hữu mình. Có một cái gì chuyển động ở đó và hãn sẽ thẫn thờ cho ta bằng một giọng còn nhỏ nhẹ hơn rằng ta không sinh ra vô ích. Tôi lại có đọc được ở đâu đó: “Ta bị thử thách một mình; một mình ta đi vào sa mạc; một mình ta bị thế gian gạt bỏ”. Nhưng một người hãy một lần nhìn vào nội tâm một cách hết sức chân thành, thì lúc ấy hãn sẽ nhận ra rằng hãn không cô đơn, trợ trợ, và bơ vơ; ở trong hãn có một cái cảm giác nào đó về một sự đơn độc uy nghi đường bệ, một mình mình với mình thế nhưng lại không cách biệt với đời. Cái hoàn cảnh độc đáo này, rõ rệt hay khách quan mâu thuẫn, xảy đến khi hãn nhận thức thực tại theo lối Thiên. Hãn cảm thấy thế là do cái tính chất sáng tạo hay độc đáo thể nghiệm riêng tư mà hãn là thế khi hãn vượt qua cõi vực của trí năng và trừu tượng. Sáng tạo tính khác với năng động tính thuần túy. Đó là ấn chứng của cái tác nhân tự quyết mà ta gọi là ngã.

Cá tính cũng quan trọng trong việc phân nhận ngã, nhưng nó mang nhiều tính chất chính trị và đức lý hơn và nối kết chặt chẽ với ý niệm trách nhiệm. Nó thuộc về lĩnh vực của những cái tương đối. Nó có xu hướng liên kết với cái quyền năng chấp kỷ. Nó luôn luôn ý thức các kẻ khác đến cái mức độ bị chế ngự bởi họ. Ở đâu chủ nghĩa cá nhân được nhấn mạnh, ở đó cái cảm giác hổ tương câu thúc hay căng thẳng ngự trị. Ở đây không có tự do, không có tự nhiên, mà có một không khí hay cấm chế sâu xa, nặng nề, đàn áp và đè nén ức chế người ta và kết quả là đủ thứ hỗn loạn tâm lý.

Tiến trình cá thể hóa là một từ ngữ khách quan phân biệt người này với người kia. Khi sự phân biệt có tính cách độc hữu, sự khát vọng quyền lực ngóc đầu dậy và thường là trở nên không thể kiềm chế được. Khi nó không mạnh quá hay khi nó ít nhiều tiêu cực, người ta hết sức ý thức được sự hiện diện của những bình phẩm hay chỉ trích. Cái ý thức này đôi khi đẩy chúng ta vào miệng của sự nô lệ khốn nạn, khiến chúng ta nhớ đến Sartre Resartus của Carlyle. “Triết lý quần áo” là một triết lý của thế giới biểu hiện ở đó tất cả mọi người ăn mặc vì tất cả mọi người khác để mình xuất hiện khác hơn là chính mình. Điều ấy thú vị. Nhưng khi nó đi xa quá, ta mất đi cái đặc tính của mình, khiến ta trở nên lỗ bịch, và biến thành một con

khí.

Khi cái phương diện này của ngã trở nên quá nổi bật và chuyên chế, cái chân ngã bị đẩy lui và thường bị giảm trừ thành một phi thực thể, thể có nghĩa là nó bị đè nén. Và chúng ta thì ai cũng biết đè nén có nghĩa là gì. Vì cái vô thức sáng tạo không bao giờ có thể bị đè nén; thế nào nó cũng bắt ta biết đến nó. Khi nó không bắt ta biết đến nó bằng cách tự nhiên của nó, nó sẽ phá tất cả mọi trở ngại, khi thì có tính cách kịch liệt khi thì có tính cách bệnh lý. Cách nào đi nữa thì cái ngã cũng kể như tiêu dùng vô phương cứu vãn.

Ưu tâm về sự kiện này, Đức Phật tuyên bố giáo lý annatta hay ninatma hay vô ngã để thức tỉnh chúng ta khỏi giấc mộng của sự tướng. Tuy nhiên, Thiên tông không hoàn toàn thỏa mãn với lối trình bày có hơi tiêu cực của Đức Phật về giáo lý ấy, và ra tay biểu thị nó một cách hết sức tích cực và trực tiếp để các Phật tử không lầm lẫn trong việc nhận thức thực tại. Ta hãy đưa một thí dụ từ Lâm Tế Nghĩa Huyền (tịch 867).

Một hôm Sư thượng đường nói: “Trong khối thịt đỏ lòm có một vô vị chân nhân, thường ra vào ngay trước mặt các ông. Vị nào chưa xác thực được điều ấy, thử cố nhìn xem!”

Lúc ấy có một ông tăng bước ra hỏi, “Thế nào là vô vị chân nhân?”

Sư bước xuống Thiên sàng, tóm lấy ông tăng nói: “Nói đi! Nói đi!”

Ông tăng vừa định trả lời, Sư đẩy ông ta ra nói: “vô vị chân nhân mới thật là một cái que cứt khô!”

Thượng đường vâng, Xích nhục đoàn thượng hữu nhất vô vị chân nhân, thường từng chữ đặng chữ diện môn xuất nhập, vị chứng cứ giả khán khán. Thời hữu tăng xuất vấn, như hà thị vô vị chân nhân. Sự hạ Thiên sàng bả trụ vân, đạo đạo. Kỳ tăng nghĩ nghị, sư thác khai vân, vô vị chân nhân thị thập ma càn thi quyết.

“Vô vị chân nhân” là từ ngữ của Lâm Tế để chỉ ngã. Giáo lý của ngài hầu như chuyên biệt quanh cái nhân hay người này, mà đôi khi ta gọi là đạo nhân. Có thể nói ngài là vị Thiên sư đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Thiên Trung Hoa hùng hồn xác nhận sự hiện diện của nhân này trong mọi giai đoạn sinh hoạt nhân sinh của chúng ta. Ngài không bao giờ nản lòng việc chỉ dạy các đệ tử nhận thức cho được cái nhân hay chân ngã. Chân ngã là một thứ ngã siêu hình đối nghịch với cái ngã tâm lý hay đức lý thuộc về một thế giới tương đối hữu hạn. Nhân của Lâm Tế được định nghĩa là “vô y” hay “không lệ thuộc vào”, hay “không mang y phục” tất cả những cái ấy khiến ta nghĩ đến cái ngã “siêu hình”.

Với câu nói sơ bộ này ta hãy tiếp tục trích Lâm Tế dài hơn và quan điểm của ngài về nhân hay ngôi người hay ngã, vì tôi thấy ở đây ngài bày tỏ hết sức hùng biện và một cách thấu suốt về chủ đề và hẳn sẽ giúp ta hiểu khái niệm của Thiên về ngã.

Lâm Tế nói về ngã, hay “kẻ hiện hữu, vào giây phút này ngay trước mặt chúng ta, đơn độc chiếu diệu, đầy đủ ý thức lắng nghe bài thuyết pháp này”.

1

[Sau khi nói về tam thân của Phật (trikaya) Lâm Tế nói tiếp]. Rõ những thứ ấy chỉ là những chiếc bóng chư đại đức! Các ông phải biết rằng cái người (nhân) chơi đùa với những chiếc bóng này, là căn nguồn của chư Phật khắp mọi nơi là nơi quy túc của các kẻ theo Đạo.

Cái sắc thân tứ đại của ông, không biết nói pháp nghe pháp; tì vị gan mật của ông, không biết nói pháp nghe pháp; hư không không biết nói pháp nghe pháp. Thế thì cái gì biết nói pháp nghe pháp? Đó là cái rõ rõ ràng ràng trước mắt ông, không hình đoạn, sáng tỏ, đó là cái biết nói pháp nghe pháp.

Nếu thấy được như thế, thì ông chẳng còn khác biệt gì với Phật, tổ. Kẻ thấy được như thế thì tất cả mọi thời chẳng lúc nào bị gián đoạn. Bất cứ chỗ nào chúng ta để mắt đến đều là hẳn. Chỉ vì tình ý sinh mà trí huệ gián cách; tư tưởng biến đổi mà thực thể sai biệt. Cho nên bị luân hồi trong ba cõi, chịu đủ thứ đau khổ. Theo chỗ thấy của Sư núi tôi, chẳng có gì sâu xa hơn kẻ này, chính vì thế mà không ai mà không được giải thoát.

Hỡi các Đạo lưu, tâm pháp vô hình mà thông quán mười phương. Ở mắt gọi là thấy; ở tai gọi là nghe, ở mũi gọi là ngửi; ở miệng thì đàm luận; ở tay thì cầm nắm, ở chân thì đi lại.

2

Hỡi các Đạo lưu, kể hiện lúc này, trước mắt chúng ta, sáng tỏ, đơn độc, rõ rõ ràng ràng, đang lắng nghe, kể này chẳng trệ ở bất cứ chỗ nào, thông quán mười phương tự tại trong ba cõi. Vào tất cả các cảnh giới sai biệt, mà cũng không hề bị chuyển biến.

Kẻ ấy trong một sát na đi vào Pháp giới. Gặp Phật nói Phật, gặp tổ nói tổ; gặp La hán nói La hán, gặp ngạ quỷ nói ngạ quỷ.

Vào khắp mọi nơi, lang bạt các quốc độ, giáo hóa các chúng sinh mà chưa từng lìa nhất niệm.

Ở bất cứ nơi nào cũng thanh tịnh, ánh sáng thấu nhập mười phương, vạn pháp nhất như.

3

Hỏi: Thế nào là kiến giải chân chính?

Sư nói: Chính ông là kẻ vào tất cả mọi cảnh giới: vào phàm vào thánh, vào nhiễm vào tịnh; vào quốc độ của chư Phật, vào lâu các của Di Lặc, vào Pháp giới của Tì Lô Giá Na; và bất cứ đâu ông cũng thể hiện một quốc độ chịu định luật thành trụ hoại không.

Đức Phật xuất thế, chuyển đại pháp luân hồi nhập Niết bàn. Chẳng thấy có tướng mạo đến đi. Tìm kiếm dấu vết sinh tử của ngài chẳng thế nào mà được.

Bèn vào Vô Sinh Pháp giới, khắp nơi du lý quốc độ. Vào Hoa Tạng thế giới, thấy tất cả các pháp không tướng đều chẳng có thực pháp. Chỉ có kẻ đạo nhân vô y nghe pháp, kẻ ấy là mẹ của chư Phật.

Như thế, Phật từ nơi vô y (không lệ thuộc) sinh. Nếu ngộ được vậy, Phật cũng là vô đặc.

Nếu thấy được như vậy, là chân chính kiến giải đấy.

Kẻ học không rõ được điều ấy, chấp trước danh cú, bị cái danh phàm thánh ấy trở ngại. Con mắt Đạo bị che chướng như vậy, thì không thể nào thấy Đạo phân minh được.

Ngay cả mười hai phần giáo, cũng chỉ là lời nói biểu hiện. Kẻ học không hiểu, bèn y vào các danh cú biểu hiện này mà sinh hiểu biết. Thấy đều là dựa vào một cái gì, nên rơi vào nhân quả, chưa thoát khỏi sinh tử của ba cõi.

Nếu ông muốn liễu được sinh tử khứ trụ, tự do thoát khỏi chấp trước, phải nhận biết cái người (nhân) hiện đang nghe pháp. Kẻ ấy không hình không tướng, không gốc không rễ, chẳng nơi nương trụ, sống động vô cùng.

Đáp ứng đủ thứ trạng huống, thi thiết các hành vi của mình, mà chỗ dụng lại là không có chỗ. Cho nên tìm lại càng xa, cầu càng sai quái. Gọi kẻ ấy là “bí mật”.

4

Duy có kẻ hiện đang nghe pháp trước mắt các Đạo lưu, vào lửa không bị thiêu, vào nước chẳng bị chìm, vào ba nẻo địa ngục như vào vườn ngấm cảnh, vào cõi của ngạ quỷ súc sinh mà chẳng phải chịu báo. Tại sao lại như vậy? Vì chẳng có pháp nào để ghét vậy.

Nếu ông yêu thánh ghét phàm, ông hẳn bị trôi nổi trong biển sinh tử. Phiền não do tâm mà có; vô tâm phiền não trói buộc ai? Đừng bận phân biệt chấp tướng, tự nhiên đắc Đạo trong khoảnh khắc. Ông còn cho rằng bên ba theo kẻ bên cạnh mà học được, trong ba kỳ kiếp rốt cuộc thế nào cũng quay về sinh tử. Chẳng bằng vô sự quay về chốn tùng lâm, lên góc giường mà ngồi khoanh chân.

5

Hỡi các Đạo lưu! Các ông hiện giờ đang nghe pháp đây không phải là tứ đại của các ông, mà là kẻ sử dụng được tứ đại của các ông. Nếu có thể thấy được như vậy, thì các ông có thể đi lại tự do. Theo chỗ thấy của Sư núi tôi, đừng có hiềm pháp nào cả.

6

Sư dạy chúng rằng:

Như người học Đạo bây giờ cần phải tự tin. Đừng tìm cầu bên ngoài. Nếu tìm cầu bên ngoài chỉ tổ bị các trần cảnh vô ích lôi kéo đều chẳng còn biện được tà chính. Giống như có tổ, có Phật, nhưng thầy đều là những dấu tích của ngôn giáo. Có người đề ra một câu nói, hoặc từ nơi ẩn hoặc từ nơi hiển đề ra, các ông bèn sinh lòng nghi. Quán trời, quán đất lằng xằng tìm hỏi người bên cạnh, vẫn vô cùng hoang mang. Do đó mà kẻ đại trượng phu chẳng màng đi luận chủ luận tặc, luận thị luận phi, luận sắc luận tài, luận chuyện nhàn rỗi cho qua ngày.

Sư núi tôi ở đây chẳng luận tăng tục. Nhưng mà có kẻ đến tôi đều biết rõ hẳn, dù hẳn từ nơi nào lại. Hễ có thanh văn danh cú, thầy đều là mộng huyễn. Tôi chỉ thấy con người cười các cảnh, kẻ ấy là huyễn chỉ của chư Phật vậy.

Phật cảnh không thể tự xưng ta là Phật cảnh. Chính là kẻ vô đạo nhân này cười cảnh mà xuất hiện.

Nếu có người đến hỏi tôi là muốn cầu Phật, tôi tức ứng hợp với cảnh thanh tịnh mà xuất hiện. Có người hỏi tôi Bồ Tát, tôi tức ứng hợp với từ bi (mai trì hay karuna) mà xuất hiện. Nếu có người đến hỏi tôi bồ đề [hay giác ngộ], tôi tức ứng hợp với tịnh diệu cảnh mà xuất hiện. Cảnh thì vạn loại sai biệt, nhưng Nhân thì không sai biệt. Cho nên [nói,] “[cái ấy] ứng vật hiện hình. Như mặt trăng phản chiếu trong nước”.

[Có lẽ cần vài lời giải thích. Thượng Đế, khi nào ngài vẫn còn ở trong chính ngài, là chủ thể tính tuyệt đối, chính sùnyatà (tính không). Tuy nhiên, ngay khi ngài bắt đầu vận hành, ngài là đấng sáng tạo, và thế giới với các cảnh huống hay điều kiện biến thiên vô cùng của nó tiến hóa. Thượng Đế nguyên thủy hay Thiên Tính đã không bị bỏ lại trong cái đơn độc của ngài, ngài ở trong cái đa dạng của sự vật. Chính quá trình suy luận của con người là thời gian rất thường làm chúng ta quên ngài và đặt ngài bên ngoài thế giới thời gian, không gian và nhân quả của ta. Thuật ngữ Phật giáo bề ngoài rất dị biệt với thuật ngữ Kitô giáo, nhưng khi chúng ta đi vào khá sâu xa chúng ta thấy hai dòng chạy ngang nhau hay chảy ra từ cùng một nguồn].

Hỡi các Đạo lưu, thiết yếu phải có được chân chính kiến giải để các vị có thể hoành hành khắp thiên hạ mà không bị cái bọn tinh mị kia [nghĩa là, các lãnh tụ Thiên giả mạo] hoặc loạn.

Vô sự ấy là kẻ quý nhân, cứ đừng tạo tác gì cả, chỉ cứ bình thường thôi.

Khi các ông lo hướng ra ngoài kiếm tay chân mình ở những kẻ bên cạnh [như thế các ông không có nó sẵn nơi mình] là các ông lầm rồi đấy. Các ông lo cầu Phật, Phật chỉ là một danh hiệu. Thế các ông có biết cái kẻ lằng xằng tìm kiếm đó chẳng?

Ba đời mười phương các Phật, tổ xuất hiện, cũng chỉ vì cầu pháp. Như bây giờ các kẻ theo Đạo tham học cũng chỉ vì cầu pháp. Đắc pháp mới là xong. Chưa đắc được pháp thì vẫn y như xưa luân hồi trong năm nẻo.

Pháp là gì? Pháp là Tâm pháp. Tâm pháp vô hình thông quán mười phương, hiện cái dụng của nó ngay trước mắt ta. Người ta tin không nổi, bèn xoay ra nhận danh nhận cú, quay vào văn tự mà cầu ý nghĩa lường Phật pháp. Thật là đất trời xa cách.

Hỡi các Đạo lưu! Sư núi tôi thuyết pháp, thuyết pháp gì vậy? Ấy là thuyết tâm địa pháp, cái pháp đi vào phàm, đi vào thánh, đi vào tịnh, đi vào uế, đi vào chân, đi vào tục.

Điểm chính yếu là các ông không phải chân tục phàm thánh, mà các ông có thể gán cái danh cho chân tục

phàm thánh. Chân tục phàm thánh đối với người (nhân) này không gán cho cái danh được.

Hỡi các Đạo lưu! Như các ông mà nắm được [cái chân lý này] thì tha hồ mà dụng nó. Đừng có chấp trước vào danh tự. Ấy gọi là huyền chỉ.

8

Kẻ có căn khí lớn một mạch không bị người khác mê hoặc. Bất cứ ở đâu cũng làm chủ được chính mình. Ở chỗ nào cũng thể hiện được chân lý.

Các ông một niệm khởi nghi tức là ma đã vào tâm. Như khi mà Bồ Tát khởi nghi là lúc con ma sinh tử có cơ hội. Chỉ cần dứt bật được niệm, chứ đừng tìm cầu bên ngoài.

Sự vật đến hãy quán chiếu. Ông chỉ cứ tin cái kẻ hiện thời dụng nó, chứ một sự cũng chẳng có.

Các ông một niệm sinh tâm, ba cõi tức tùy duyên bị cảnh phân thành sáu trần. Như cái chỗ ứng với cảnh mà dụng của các ông hiện thời, các ông còn thiếu gì nữa?

Trong một sát na bèn vào tịnh vào uế, vào lâu các của Di Lạc, vào Tam Nhân quốc độ. Du lý nơi nơi, chỉ thấy không danh.

Đạo lưu, thành thực với mình thật là điều khó! Phật pháp thâm sâu huyền ảo, nhưng một khi hiểu được nó lại dễ dàng làm sao! Sư núi tôi bỏ ngày nói rõ ra cho họ, nhưng mà kẻ học đường như chẳng hề lưu ý. Cả trăm cả ngàn lần họ dẫm lên nó, thế mà đối với họ nó vẫn như bóng tối.

[Pháp] không hình tướng, nhưng lại rõ rõ ràng ràng đơn độc chiếu hiện! Kẻ học tin không nổi, bèn quay vào danh tự chữ nghĩa mà sinh hiểu. Mất toi nửa trăm năm vác cái tử thi đi từ kẻ này đến kẻ khác. Vác cái bầu hư danh mà ngược xuôi khắp thiên hạ. Khi giày dép mòn mỏi tử vương đến hỏi, ắt có ngày ấy vậy.

Hỡi các đại đức, khi sư núi tôi bảo quay ra ngoài mà cầu nào có pháp, các người học không hiểu, bèn hướng vào trong mà lấy làm hiểu biết. Bèn dựa vào tường mà ngồi, lưỡi dính với khẩu cái trên, trạm nhiên bất động. Họ chấp đó là Phật pháp của các tổ. Mới làm lớn chứ. Nếu các ông chấp cảnh bất động thanh tịnh là đúng, tức là các ông nhận vô minh làm chủ nhân. Cổ nhân nói: “Cái hang sâu tối đen của cảnh trạm nhiên, thật là đáng sợ”. Ấy là điều đó vậy. Nếu các ông lại nhận cảnh động kia là đúng, tất cả các thảo mộc đều biết động. Làm sao mà gọi là Đạo được. Động là phong đại, bất động là địa đại. Động và bất động đều không có tự tính.

Nếu các ông quay vào chỗ động mà bắt nó, thì nó lại quay vào chỗ bất động mà đứng; nếu các ông quay vào chỗ bất động mà bắt nó, thì nó lại quay vào chỗ động mà đứng. Thí như con cá lặn dưới suối cưỡi sóng mà tự nhảy. Các đại đức động và bất động là hai loại cảnh [nghĩa là hai phương diện của cái ngã khi ta nhìn nó một cách khách quan]. Cũng chính là Vô Y Đạo Nhân dụng cái động và cái bất động. Như các người học ở chư phương đến, Sư núi tôi ở đây dùng ba loại căn khí mà đoán định. Như kẻ thuộc căn khí trung hạ đến, tôi bèn đoạt cảnh của họ mà chẳng trừ pháp của họ; kẻ thuộc căn khí trung thượng đến, tôi bèn đoạt cả cảnh lẫn pháp; như kẻ thượng thượng căn khí đến, tôi bèn cảnh pháp nhân đều không đoạt; như có người có kiến giải xuất cách đến Sư núi tôi bèn tác dụng với cả con người mình chứ chẳng trái căn khí.

Này các đại đức, đến chỗ này là điểm mà những người học phải tận tâm ra sức, vì nơi đây chẳng có chỗ để cho một hơi thở đi qua. Như là đá lửa như là điện chớp, chỉ nháy mắt đã qua. Cặp mắt của kẻ học mà định động tức chẳng ăn nhằm. Tâm so đo liền sai, niệm tưởng động tức trái. Có người hiểu được, mới biết nó ngay trước mắt mình.

Này các đại đức mang bình bát và cái túi uế vật, chạy khắp đây kia cầu Phật cầu pháp. Còn cái kẻ hiện giờ chạy quanh tìm kiếm - các ông có biết hẩn chẳng? Hẩn là kẻ sống động linh lợi chỉ có điều là không có gốc rễ gì cả. Nắm không tụ được hẩn, gạt hẩn chẳng tiêu tán. Càng tìm cầu hẩn càng xa các ông. Không tìm cầu thì hẩn lại ở ngay trước mặt. Linh âm hẩn đầy tai các ông. Nếu người ta không tin luống uổng trăm năm

Hồi các Đạo lưu, chính hẳn là kẻ trong một sát na đi vào Hoa Tạng thế giới, vào quốc độ của Tì Lô Giá Na, vào quốc độ Giải Thoát, vào quốc độ Thần Thông, vào quốc độ Thanh Tịnh, vào Pháp giới, vào uế vào tịnh, vào phàm vào thánh, vào cõi vực của ngạ quỷ súc sinh. Bất cứ nơi nào đi nữa ta cũng chẳng tìm thấy dấu vết sinh tử của hẳn. Chỉ có danh từ rỗng hoa đốm trong không, chẳng đáng cho ta nắm giữ. Đặc nhất thị phi một lúc buông bỏ cả...

Như chỗ dụng xứ hôm nay của Sư núi tôi, dù thành dù hoại đều ứng hợp với chân tri. Ngoạn lộng thần biến đi vào tất cả các cảnh, mà đâu đâu cũng như vô sự. Cảnh chẳng ảnh hưởng được đến tôi. Như có kẻ đến cầu gì nơi tôi, tôi chỉ ra mà xem hẳn. Hẳn không nhận ra được tôi, tôi bèn mặc một vài thứ áo, những người học bèn rơi vào ngôn cú của tôi mà làm ra hiểu biết. Khổ thay những kẻ ngốc nghếch mù quáng. Kẻ không có mắt bám vào lớp y phục tôi mặc, mà nhận là xanh vàng đỏ trắng. Ta bèn cởi bỏ mà vào cảnh giới thanh tịnh, kẻ học khi thấy bèn sinh ham thích; tôi lại cởi bỏ nữa, kẻ học liền ngỡ ngác hoang mang chạy quanh nói rằng tôi vô y. Tôi bèn quay qua hẳn mà bảo: “Ông có biết cái người mặc áo đó chẳng?”. Hốt nhiên họ quay đầu lại và nhận ra tôi.

Này các đại đức, đừng nhận lầm y phục [là thực tại]. Y phục không tự quyết được; người mặc được y phục; có thanh tịnh y, có vô sinh y, có bồ đề y, niết bàn y, có tổ y, có Phật y. Này các đại đức chúng ta chỉ có âm thanh, danh từ, ngôn cú, thấy đều là y phục mà chúng ta thay đổi. Từ cái khí hải trong bụng đánh vào răng, gõ vào khẩu cái thành cú nghĩa. Như thế ta mới rõ rằng chỉ là huyền hóa.

Này các đại đức, bên ngoài phát ra cái âm thanh của nghiệp ngôn ngữ, bên trong biểu hiện tâm sở pháp, để suy nghĩ mà khởi niệm, thấy chỉ là y phục mà ta mang. Sao các ông lại đi nhận cái y phục mà người ta mang là thực tại. Dù có trải qua số kiếp như vi trần, cũng chỉ là kẻ thông hiểu y phục thôi. Các ông sẽ tuần hoàn trong ba cõi, luân hồi trong sinh tử. Như thế sao bằng được vô sự. Cổ đức nói:

Gặp nhau mà chẳng biết,

Cùng nói biết đâu tên.

(Tương phùng bất tương thức,

Cộng ngữ bất tri danh).

Kẻ học hiện thời không đắc được thực tại, vì họ nhận danh tự làm chỗ hiểu. Trong những sách lớn ghi đầy lời lẽ của những kẻ ngớ ngẩn suy đồi, gấp năm gấp ba, giấu kín trong bụng chẳng cho ai thấy. Bảo đó là huyền chỉ, rồi giữ lấy một cách cung kính. Mới lầm lẫn làm sao! Ôi những kẻ theo đuổi mờ mắt, các ông định tìm chất nước gì nơi những bộ xương khô? Có một số người chẳng biết hay dở, quay vào kinh điển đem cái ý mình xét nét so đo, thấu thập lấy vài ngôn cú. Cũng như lấy một cục phấn mà nuốt vào miệng, rồi nhả ra đem cho người khác. Do như kẻ hút lèo, truyền tin đồn từ miệng này qua miệng khác, luống không một đời vậy.

Đôi khi xưng mình là kẻ xuất gia, bị người khác hỏi về Phật pháp, bèn ngậm miệng chả có gì để nói. Mắt họ như nhìn vào bóng tối, miệng như cái đòn gánh. Cái hạng như vậy, gặp Di Lặc xuất thế, cũng bị đầu thai qua thế giới khác; chắc chắn vào địa ngục chịu khổ.

Này các đại đức, các ông bốn ba đi các nơi tìm cái gì vậy? Tha hồ mà giẫm cho đến lòng bàn chân các ông trơn hơn, cũng chẳng có Phật nào để cầu cho được, chẳng có đạo nào để thành tựu được, chẳng có pháp nào để mà đắc được. Hưởng ra bên ngoài mà tìm vị Phật có hình tướng, các ông chẳng bao giờ nhận ra được rằng Phật ấy chẳng hề giống các ông [nghĩa là, cái chân ngã của các ông]. Nếu các ông muốn biết bốn tâm mình, tôi nói rằng nó chẳng hợp cũng chẳng ly. Hồi các Đạo lưu! Chân Phật vô hình chân đạo vô thể, chân pháp vô tướng. Cả ba cái này hỗn hợp tại một nơi. Không biện biệt ra được, ấy gọi là chúng sinh của nghiệp thức mang mang.

IV. CÔNG ÁN

1

Một công án là một thứ vấn đề mà vị thầy đề ra cho người đệ tử để giải quyết. Tuy nhiên, “vấn đề” không phải là một chữ đúng, và tôi thích nguyên ngữ Nhật Kò-an (Hoa ngữ công án) hơn. Kò nguyên nghĩa là “công” và an là một “văn kiện”. Nhưng “một văn kiện công” chả ăn nhằm gì đến Thiền cả. Cái “văn kiện” Thiền là cái “văn kiện” mà mỗi người chúng ta đem theo đến thế giới này khi sinh ra và cố đọc ra trước khi mình chết đi.

Theo truyền thuyết Đại thừa người ta bảo Đức Phật đã thốt ra lời sau đây khi ngài ra khỏi thân thể mẹ: “Thiên thượng thiên hạ duy Ngã độc tôn”. Đó là “văn kiện” của Đức Phật để lại cho chúng ta đọc, và những ai đọc được nó tức là những đệ tử Thiền vậy. Tuy nhiên, không có bí ẩn gì trong câu nói này, vì tất cả nó khai mở hay “công khai” trước chúng ta, trước mỗi người chúng ta; và đối với những ai có mắt để thấy lời thổ lộ ấy nó chẳng đề ra khó khăn nào cả. Thảng hoặc có một ý nghĩa ẩn nặc nào trong nó, thì ấy là ở phía chúng ta chứ không ở nơi “văn kiện”.

Công án ở trong chúng ta, và Thiền sư chẳng làm gì khác hơn là chỉ nó ra cho ta để ta thấy nó rõ hơn trước. Khi công án được đem ra khỏi vô thức vào phạm vi của ý thức, thì ta bảo là ta hiểu nó. Để thực hiện sự thức tỉnh này, công án đôi khi mang một hình thức biện chứng nhưng thường thì ít ra là một cách biểu hiện, nó mang một hình thức hoàn toàn phi lý.

Công án sau đây có thể xếp vào loại biện chứng:

Thiền sư thường mang một cái gậy mà người ta dùng khi đi qua những đường mòn trên núi. Nhưng hiện nay nó đã biến thành một biểu tượng thẩm quyền trong tay Thiền sư, thường mượn đến nó để biểu thị quan điểm của mình. Ngài hẳn đưa nó ra trước pháp hội và nói một câu như vậy đây: “Đây không phải là một cái gậy. Các ông gọi nó là gì?”. Đôi khi biết đâu ngài lại tuyên bố như vậy: “Nếu ông gọi nó là một cái gậy, ông ‘chạm’ hay [xác nhận]; nếu ông không gọi nó là một cái gậy ông ‘bội’ [hay phủ nhận]. Ngoài xác nhận và phủ nhận, ông gọi nó là cái gì?”. Thật ra, một công án như vậy có một cái gì hơn là biện chứng. Đây là một trong những giải đáp đề ra bởi một đệ tử thành đạo. Một lần khi Thiền sư tuyên bố như vậy, một ông tăng bước ra khỏi pháp hội bật dậy khỏi tay Thiền sư, bẻ ra làm đôi và ném các mẩu xuống đất.

Có một Thiền sư khác, đưa gậy ra tuyên bố một câu bí hiểm như vậy: “Nếu ông có một cây gậy, ta cho ông một cây; nếu ông không có một cây gậy ta lấy của ông một cây”.

Đôi khi Thiền sư lại hỏi một cách hết sức chính đáng, “ông từ đâu tới?” hay “Ông đi về đâu?”. Nhưng Sư có thể bỗng nhiên đổi đề tài và nói: “Tay tôi mới giống tay Phật làm sao! Và chân tôi mới giống chân lừa làm sao!”

Ta có thể hỏi: “Nếu tay tôi giống tay Đức Phật thì rồi sao? Còn như chân tôi giống chân lừa, câu nói nghe có vẻ kỳ quái, ừ thì cho là giống đi, sự kiện này ăn nhằm gì đến vấn đề cứu kính của hiện hữu, mà ta ưu tâm đến một cách nghiêm nghị?”. Những câu hỏi hay thách thức đề ra ở đây bởi Thiền sư có thể bị coi là “vô lý” nếu quý vị muốn gọi như thế.

Tôi xin đưa thêm ra một hai ví dụ về cái “vô lý” này đề ra bởi một Thiền sư khác. Khi một đệ tử hỏi: “Ai là kẻ chẳng cùng vạn pháp làm bạn lừa?”. Thiền sư đáp: “Đợi khi nào ông một hớp uống cạn nước Tây giang, ta sẽ cho ông biết”. “Không thể được” phản ứng lập tức của ta hẳn là thế. Nhưng lịch sử cho ta biết rằng câu nói này của Thiền sư đã khai mở cõi miền tối tăm cái ý thức của người hỏi.

Cũng chính Thiền sư này đã đập vào ngực một ông tăng tham vấn mà lỗi lầm là đã hỏi: “Thế nào là ý của Tổ Đạt Ma từ Tây Trúc qua?” cũng chẳng khác gì hỏi “Thế nào là ý nghĩa tối hậu của Pháp?”. Nhưng khi

ông tăng bò dậy, tỉnh khỏi cơn chấn động, ông cười một cách bạo dạn nhưng thành tâm nhất, tuyên bố: “Kỳ thật, trăm ngàn pháp môn tam muội, vô lượng ý nghĩa diệu huyền lại chỉ ở trên đầu một sợi lông và nhờ thế mà tôi liễu ngộ được cội nguồn!” Có thể có mối tương hệ nào giữa cái đập của Thiền sư và lời phát ngôn táo bạo của ông tăng? Không bao giờ ta hiểu được điều ấy trên bình diện trí năng. Dù tất cả những điều này có vẻ phi lý, chính chỉ vì cái thói quen khái niệm hóa của ta mà ta mất dịp đối diện với thực tại cứu kính khi nó đứng một mình trần trụi. Những cái “phi lý” thật ra có rất nhiều ý nghĩa và khiến ta có thể đi qua tấm màn che có đó khi nào chúng ta còn ở bên phía này của tương đối.

2

Những “vấn đáp” (tiếng Nhật gọi là mondò) này và các ngôn cú của những Thiền sư mà ngày nay ta gọi là công án không được người ta gọi như thế vào buổi mà chúng thực sự xảy ra; chúng chỉ là cái lối mà những kẻ tìm chân lý thường được liễu ngộ và cái lối mà các Thiền sư dùng đến để làm lợi cho những ông tăng tham vấn. Cái mà ta có thể gọi là lối nghiên cứu Thiền có tính cách hệ thống phần nào khởi đầu với các Thiền sư đời Tống đầu vào thế kỷ thứ mười hai. Một vị chọn cái mà ta gọi là “Vô!” của Triệu Châu làm một công án và trao cho các đệ tử để trầm tư về nó. Câu chuyện về chữ “Vô!” của Triệu Châu như sau:

Triệu Châu Tùng Thâm (778 - 897) là một trong những Thiền sư vĩ đại đời Đường. Có lần một ông tăng hỏi Sư: “Con chó có Phật tính hay không?”. Sư đáp: “Vô!” “Vô!” nghĩa là đen là “không”. Nhưng khi nó được dùng làm một công án ý nghĩa không quan trọng, nó chỉ là “Vô!”. Người đệ tử được dạy phải tập trung tâm thức mình vào cái âm vô nghĩa “Vô!” bất kể là nó có nghĩa là “có” hay “không” hay thật ra, bất cứ gì khác. Chỉ “Vô!” “Vô!” “Vô!”.

Sự lặp đi lặp lại một cách tẻ nhạt cái âm “Vô!” này sẽ tiếp tục cho đến khi tâm thức tràn trề với nó và không còn lại chỗ cho bất cứ tư tưởng nào khác. Như vậy cái người thốt lên cái âm này, thành tiếng hay thầm lặng, giờ đây hoàn toàn đồng nhất với âm ấy. Đó không còn là một cá nhân lặp lại chữ “Vô!”; đó là chính chữ “Vô!” tự lặp lại mình. Khi hấn cử động không phải hấn là một con người tự ý thức mình mà là “Vô!”. Cái “Vô!” đứng hay ngồi hay đi, ăn hay uống, nói hay giữ im lặng. Cá nhân biến mất khỏi phạm vi của ý thức, giờ đây hoàn toàn bận bịu với “Vô!”. Thật vậy cả vũ trụ chỉ là “Vô!”. “Thiên thượng thiên hạ duy Ngã độc tôn!”. “Vô!” là cái “ngã” này. Giờ đây chúng ta có thể nói rằng cái “Vô!” và cái “ngã” và cái vô thức Vũ Trụ - ba là một mà một là ba. Khi có cái trạng huống độc đặc, mà tôi gọi là “vô thức hữu thức” hay “hữu thức vô thức”.

Nhưng đây chưa phải là một kinh nghiệm ngộ. Ta có thể coi nó tương đương với cái mà ta gọi là samàdhi, có nghĩa là “quân bình”, “nhất trí”, hay “bình thản” hay “một trạng thái trạm nhiên”. Đối với Thiền như thế không đủ; phải có một sự thức tỉnh nào đó phá vỡ trạng thái quân bình và mang ta trở lại mức độ tương đối của ý thức, khi một sự ngộ xảy ra. Nhưng cái gọi là mức độ tương đối này thật ra không tương đối; đó là miền giáp giới giữa các mức độ hữu thức và vô thức. Một khi ta chạm vào cái mức độ này, cái ý thức bình thường của ta tràn ngập với những đợt sóng của vô thức. Đó là cái giây phút mà cái tâm hữu hạn nhận thức ra rằng nó bắt rễ trong vô hạn. Nói theo từ ngữ Kitô giáo, đó là lúc linh hồn nghe một cách trực tiếp hay từ nội tâm tiếng nói của đấng Thượng Đế sống động. Người Do Thái có thể nói rằng Moses ở trong tâm trạng ấy trên đỉnh Sinai khi ông nghe Thượng Đế phán truyền tên của Ngài là “Ta là cái Ta là”.

3

Câu hỏi bây giờ là, “Thế nào mà các Thiền sư đời Tống đã khám phá ra “Vô!” là một phương tiện hữu hiệu đưa đến kinh nghiệm Thiền?” Không có cái gì là trí thức nơi “Vô!”. Cái hoàn cảnh hoàn toàn tương phản với hoàn cảnh xảy ra khi vấn đáp được trao đổi giữa các Thiền sư và những môn đệ trước thời Tống. Thật vậy, bất cứ nơi nào có một câu hỏi nào, ngay sự kiện hỏi cũng hàm ngụ trí thức hóa “Phật là gì?”, “Ngã là gì?”, “Nguyên tắc cứu kính của đạo Phật là gì?”. “Ý nghĩa của đời sống là gì?”, “Đời có đáng sống không?”. Tất cả những câu hỏi này hình như đòi hỏi một câu trả lời “trí thức” hay rành rọt nào đó. Khi ta

bảo những kẻ tra vấn này trở về phòng họ và chuyên tâm “nghiên cứu” chữ “Vô!” thì họ sẽ phản ứng thế nào? Hẳn là họ lúng túng và không biết phải làm gì với đề nghị ấy.

Trong khi tất cả những điều này là thật, ta phải nhớ rằng lập trường của Thiên làm lơ tất cả mọi thứ tra vấn bởi vì chính việc tra vấn cũng đã phản lại tinh thần Thiên và rằng điều Thiên mong mỏi ở ta là đặt tay vào chính kẻ tra vấn như một con người chứ không phải vào bất cứ gì phát xuất từ hăn. Một hai ví dụ sẽ chứng minh đầy đủ vấn đề.

Mã Tổ Đạo Nhất là một trong những Thiên sư vĩ đại nhất đời Đường; thật ra, ta có thể nói rằng Thiên thật sự khởi đầu từ ngài. Lối đối xử của ngài với những kẻ tra vấn là một cái gì cách mạng và độc đáo nhất. Một người trong bọn họ là Thủy Lão (hay Thủy Lão), bị Sư đập nhào khi Thủy Lão và hỏi Sư về chân lý Thiên. Vào một dịp khác Mã Tổ đánh một ông tăng muốn biết nguyên tắc đệ nhất của đạo Phật. Vào một dịp nữa Sư tát tai một người mà lỗi lầm là đã hỏi: “Thế nào là ý của Tổ Đạt Ma qua Trung Hoa?”. Bên ngoài, tất cả những hành động cực cần này của Mã Tổ không liên hệ gì đến những câu hỏi, trừ phi ta phải hiểu chúng là một thứ hình phạt những kẻ vớ vẩn đến mức đi đặt những câu hỏi quan hệ sống chết như vậy. Và điều lạ là mấy ông tăng liên hệ không hề méch lòng hay nổi cáu. Trái lại, một vị quá chan chứa niềm vui và phấn khích đến nỗi đã tuyên bố: “Kỳ lạ thay rằng tất cả những chân lý để ra trong kinh điển lại hiển hiện trên đầu một sợi lông!”. Làm thế nào mà một cái đập của Thiên sư vào ngực một ông tăng lại thành tựu được một phép lạ có tính cách siêu việt như vậy?

Lâm Tế, một Thiên sư vĩ đại khác, nổi tiếng vì chỉ thốt ra một tiếng “hét” khó hiểu thì người ta hỏi Sư một câu hỏi. Đức Sơn, lại một tay vĩ đại nữa, thường vung gậy ngay cả trước khi một ông tăng kịp mở miệng. Thật ra, câu nói lừng danh của Đức Sơn là như vậy: “Đáp được ta cũng khện ông ba mươi gậy; mà đáp không được ta cũng cứ khện ông ba mươi gậy”. Khi nào ta còn ở trên mức độ của tương đối hay rành rọt, ta chẳng thể hiểu được gì nơi những hành động kia của Thiên sư; ta chẳng khám phá ra được một thứ liên hệ nào giữa những câu hỏi mà các ông tăng có thể hỏi và những cái có vẻ là một sự bật phát mãnh liệt của một cá tính nóng nảy, chứ đừng nói đến cái ảnh hưởng mà sự bật phát này gây được đối với những kẻ tra vấn. Cái tính chất thiếu mạch lạc và bí hiểm của cả câu chuyện thì, ít nhất cũng có thể nói là, làm ta lúng túng.

4

Sự thực thì cái liên quan đến toàn thể tính của kiếp người không phải là một vấn đề của trí năng mà là của ý chí theo cái ý nghĩa nguyên sơ nhất của chữ này. Trí năng có thể khởi lên đủ thứ câu hỏi - và nó làm vậy thì hoàn toàn là đúng - nhưng mong đợi bất cứ một câu đáp tối hậu nào nơi trí năng là đòi hỏi nó quá nhiều, vì cái ấy không có nơi bản chất của trí năng. Câu đáp nằm chôn sâu dưới căn đế của hiện hữu ta. Để tách mở nó ra đòi hỏi sự phấn khích căn bản nhất của ý chí. Khi ta cảm thấy điều ấy những cánh cửa của tri giác khai mở và một viễn cảnh mới mà cho đến nay người ta chưa hề mơ đến hiện ra. Trí năng đề nghị, và cái giải quyết không phải chính là kẻ đề nghị. Ta có nói gì về trí năng đi nữa, thì rốt cuộc nó cũng nông cạn, nó là một cái gì bập bênh trên mặt ý thức. Để đạt đến vô thức ta phải phá vỡ qua cái bề mặt. Nhưng khi nào mà cái vô thức này còn thuộc về lĩnh vực của tâm lý học, không thể có một sự ngộ nào theo ý nghĩa của Thiên. Tâm lý học phải được vượt qua và cái mà ta có thể gọi là “vô thức bản thể luận” phải được câu lên.

Các Thiên sư đời Tống hẳn đã nhận thức được điều này trong kinh nghiệm lâu dài cũng như trong việc đối xử với các môn đệ của họ. Họ muốn đập tan cái nan vấn trí năng bằng “Vô!” trong ấy không có dấu vết của trí năng mà chỉ có dấu vết của cái ý chí vượt qua trí năng. Nhưng tôi xin nhắc nhở các độc giả là đừng xem tôi là người phản trí năng hoàn toàn. Cái tôi chống đối là xem trí năng là chính thực tại cứu kính. Trí năng cần để xác định, dù là mơ hồ cách mấy đi nữa, thực tại ở đâu. Và ta chỉ nắm được thực tại khi trí năng không còn đòi chi phối thực tại. Thiên biết thế và để ra làm một công án một phán ngôn có chút mùi vị của trí năng, một cái gì mà bề ngoài trông như thể nó đòi hỏi một biện giải luận lý, hay đúng hơn trông như thể

có chỗ cho sự biện giải như thế. Những ví dụ sau đây sẽ biểu thị những gì tôi muốn nói:

Người ta thuật lại rằng Lục Tổ Huệ Năng đã đòi hỏi người tra vấn ngài: “Cho ta xem cái bản lai diện mục của ông trước khi ông sinh ra”. Nam Nhạc Hoài Nhượng một trong các đệ tử của Huệ Năng, hỏi một người muốn được giác ngộ, “Ai là kẻ đến với ta như thế?”. Một Thiền sư đời Tống muốn biết: “Chúng mình sẽ gặp nhau ở đâu, sau khi ông chết, hỏa thiêu và tro tung tán khắp nơi?”. Bạch Ẩn, một Thiền sư vĩ đại của Nhật Bản cận đại, thường giơ một tay lên trước các đệ tử, hỏi: “Cho ta nghe tiếng vỗ của một bàn tay”. Trong Thiền có nhiều những đòi hỏi bất khả như vậy: “Hãy dùng cái mai trong đôi tay không của ông”. “Đi bộ trong khi cười đùa”. “Nói mà không dùng đến lưỡi”. “Hãy chơi chiếc đàn không dây của ông”. “Hãy ngừng cơn mưa to này”. Những mệnh đề nghịch lý này chắc chắn sẽ thử thách trí năng ta đến mức độ căng thẳng cao nhất, cuối cùng khiến ta coi chúng là hoàn toàn vô lý và không đáng để mình phí năng lực tinh thần vào chúng. Nhưng hẳn không ai phủ nhận cái tính chất hữu lý của câu hỏi sau đây đã làm hoang mang tất cả mọi loại triết gia, thi sĩ, và tư tưởng gia kể từ khi ý thức con người thức tỉnh. “Ta từ đâu đến và ta đi về đâu?”. Tất cả những câu hỏi hay ngôn cú “bất khả” đề ra bởi những Thiền sư chả là gì hơn những kiểu thức “phi lý” của câu hỏi “hữu lý” hơn mà ta vừa đề ra.

Thật ra, khi ta trình bày quan điểm luân lý của mình về một công án, chắc chắn Thiền sư gạt bỏ, một cách tuyệt đối hoặc ngay cả một cách khôi hài, không cho ta một chỗ đứng nào để làm thế. Sau một vài lần hội kiến có thể ta không biết phải làm gì trừ phi ta coi ông ta là “một lão cuồng tín ngu dốt” hay như “một kẻ chả biết gì về lối suy tưởng ‘duy lý hiện đại’”. Nhưng sự thật thì Thiền sư biết công việc của ngài rõ hơn là ta phê phán nhiều. Vì Thiền, rốt cuộc, chẳng phải là một thứ trò chơi trí năng hay biện chứng gì cả. Nó đối trị với một cái gì vượt qua cái luận lý tính của sự vật, ở đó Thiền sư biết rằng có “cái chân lý giải thoát ta”.

Dù ta có tuyên bố gì về bất cứ một chủ đề nào đi nữa thì nó vẫn cứ ở trên bề mặt của ý thức khi nào nó còn tùy thuộc cách nào đó vào một biện giải luận lý. Trí năng đáp ứng nhiều mục tiêu trong đời sống hằng ngày của ta, đến cả cái mức độ hủy diệt nhân tính, từng cá nhân hay toàn thể. Hẳn nhiên nó là một vật hữu ích nhất, nhưng nó không giải quyết vấn đề tối hậu mà mỗi người chúng ta chẳng chóng thì chày sẽ gặp phải trong đời mình. Đó là vấn đề của sinh và tử, quan hệ đến ý nghĩa của đời sống. Khi ta đối diện nó, trí năng phải thú nhận nó bất lực không đương đầu nổi với vấn đề; vì chắc chắn là nó đã đến một ngõ cùng hay nan vấn mà bản tính của nó không tránh được. Cái ngõ cùng trí năng mà bây giờ đây ta bị xô đẩy đến giống như “núi bạc” hay “tường sắt” đứng ngay trước mặt ta. Không phải là thủ đoạn trí năng hay trò khéo luận lý, mà ta cần toàn thể con người mình để thâm nhập được. Điều ấy, Thiền sư hẳn bảo ta, giống như leo lên đầu của một cây gậy trăm thước mà vẫn bị thúc phải tiếp tục leo nữa cho đến khi ta phải nhảy một bước tuyệt vọng, hoàn toàn bất chấp sự an ổn của sinh mệnh mình. Cái giây phút thực hành được như thế ta thấy mình an ổn trên “cánh hoa sen trọn nở”. Cái nhảy kiểu này không bao giờ có thể mưu định được bởi trí năng hay bởi luận lý tính của sự vật. Trí năng và luận lý tính chỉ tin nơi liên tục tính chứ không bao giờ nhảy qua cái vực thăm toác hoác. Và đó là điều Thiền mong mọi người chúng ta thành tựu bất chấp một bất khả luận lý rõ rệt. Chính thế mà Thiền luôn luôn thọc ta từ sau lưng cứ tiếp tục cái lối lý luận hóa thói quen của ta để ta tự thấy mình có thể đi đến đâu với cái nỗ lực vô ích này. Thiền thừa biết giới hạn của nó ở đâu. Nhưng thường thì ta không nhận thức được sự kiện này cho đến khi chúng ta thấy mình ở trong cơn cùng quẫn. Cái kinh nghiệm cá nhân này cần để thức tỉnh toàn thể tính của con người ta, vì bình thường ta quá dễ thỏa mãn với những thành tích trí năng của mình, mà rốt cuộc, quan hệ với ngoại biên của đời sống.

Không phải là sự tu luyện triết lý hoặc những nghiêm khắc khổ hạnh hay đức lý đã cuối cùng đem Đức Phật đến kinh nghiệm giác ngộ của Ngài. Đức Phật chỉ đạt đến kinh nghiệm ấy khi Ngài bỏ rơi tất cả những pháp môn thô thiên phát phơ nơi những ngoại diện của đời sống chúng ta. Trí năng hay đức lý hóa hay khái niệm hóa chỉ cần để nhận thức chính những giới hạn của chúng. Sự tu tập công án nhằm chứng minh thân thiết tất cả những điều này cho ta.

Ý chí theo ý nghĩa nguyên sơ của nó, như tôi đã nói trước đây, căn bản hơn trí năng vì nó là cái nguyên lý nằm nơi gốc rễ của mọi sinh mệnh và kết hợp chúng trong nhất tính của hữu thể. Đá ở nơi mà chúng ở - đó là ý chí của chúng. Sông ngòi trôi chảy - đó là ý chí của chúng. Cây cối mọc - đó là ý chí của chúng. Chim chóc bay - đó là ý chí của chúng. Loài người nói - đó là ý chí của họ. Thời tiết thay đổi, trời làm mưa hay tuyết, trái đất thỉnh thoảng rung chuyển, sóng cuộn sao sáng - mỗi thứ theo ý chí của riêng mình. Hiện hữu là muốn và trở thành cũng vậy. Tuyệt đối không có gì trong thế gian này mà lại không có ý chí của nó. Cái ý chí độc nhất vĩ đại mà từ ấy tất cả những ý chí này, biến thiên vô cùng, phát sinh là cái tôi gọi là “vô thức Vũ Trụ” (hay bản thể luận), là cái không tạng của những khả tính vô biên. Như thế “Vô!” được nối kết với vô thức nhờ tác động trên bình diện năng động của ý thức. Cả hai công án có vẻ trí năng hay biện chứng, rốt cuộc cũng đưa tâm lý ta đến trung tâm năng động của ý thức và rồi sẽ về chính cội nguồn.

5

Như tôi đã nói trước đây, người học Thiền, sau khi ở với Thiền sư một vài năm - không chỉ một vài tháng - hẳn sẽ đi đến một trạng thái ngưng trệ hoàn toàn. Vì hẳn không biết phải đi đường nào; hẳn đã cố giải đáp công án trên mức độ tương đối nhưng chả đi đến đâu. Giờ đây hẳn bị xô đẩy vào một góc xó không lối thoát. Vào giây phút ấy Thiền sư có thể nói: “Bị dồn vào góc như vậy mà hay đấy. Đã đến lúc ông phải quay ngược hoàn toàn”. Có lẽ Thiền sư lại nói tiếp: “Ông không được nghĩ bằng đầu óc mà bằng bụng”.

Điều ấy nghe có vẻ lạ. Theo khoa học hiện đại, đầu đầy những khối xám và trắng và với tế bào và thớ nối kết cách này hay cách khác. Làm sao Thiền sư lại bỏ lơ sự kiện này và khuyên ta suy nghĩ bằng bụng? Nhưng Thiền sư là một loại người lạ lùng. Hẳn là ngài không lắng nghe ta và những gì ta có thể nói với ngài về các khoa học hiện đại hay cổ thời. Ngài biết công việc của ngài rõ hơn nhờ kinh nghiệm.

Tôi có cách riêng để giải thích sự tình, dù có lẽ phi khoa học. Có thể phân chia thân thể thành ba phần, đó là theo tác năng: đầu, mình, và tứ chi. Tứ chi là để vận động, nhưng đôi tay đã tự phân hóa và phát triển theo đường lối riêng. Giờ đây chúng được dùng trong những công việc sáng tạo. Đôi tay này với mười ngón của chúng hình thành đủ mọi thứ vật nhằm vào sự an ổn của thân thể. Tôi có trực giác rằng đôi tay phát triển đầu tiên rồi thì đầu, nó dần dà trở thành một cơ quan tư tưởng độc lập. Khi đôi tay được sử dụng cách này hay cách khác, chúng phải tự tách khỏi mặt đất, phân biệt mình với đôi tay của loài thú thấp kém. Khi đôi tay của con người thoát khỏi mặt đất như thế, để cho đôi chân độc quyền chuyển động, đôi tay có thể đi theo dòng phát triển của chúng, mà đến lượt nó sẽ giữ cái đầu thăng khiến đôi mắt quan sát được những hoàn cảnh rộng rãi hơn. Mắt là một cơ quan trí năng, trong khi tai là một cơ quan nguyên thủy hơn. Còn như mũi, tốt nhất là nó phải tránh khỏi mặt đất, vì mắt bây giờ đã thu nhận một chân trời rộng hơn. Sự khoáng trương phạm vi thị giác này có nghĩa là tâm trí càng dần càng tách khỏi những đối tượng cảm quan, tự biến mình thành một cơ quan của trừu tượng trí năng và phổ quát hóa.

Như thế cái đầu tượng trưng cho trí năng, và mặt, với những cơ vận động, là khí cụ hữu ích của nó. Nhưng cái thân nơi bao hàm tạng phủ được điều khiển bởi những thần kinh vô ý và tượng trưng giai đoạn tiến hóa nguyên thủy nhất trong sự cấu tạo thân thể con người. Phần thân gần với thiên nhiên hơn, là nơi mà từ ấy tất cả chúng ta đã đến và nơi mà tất cả chúng ta sẽ trở về. Do đó thân tiếp xúc thân thiết hơn với thiên nhiên và có thể cảm thấy nó, nói chuyện với nó và “quan sát” nó. Tuy nhiên, sự quan sát này không phải là một tác động trí năng; nó, nếu tôi nói như thế được, có tính cách tình cảm. “Tình cảm” có lẽ là một chữ đúng hơn khi từ ngữ này được dùng theo ý nghĩa nền tảng của nó.

Quan sát trí thức là tác năng của đầu do bất cứ kiến thức nào ta có được về thiên nhiên từ nguồn này là một sự trừu tượng hay một miêu tả thiên nhiên chứ không phải chính thiên nhiên. Thiên nhiên không tự bộc lộ bản diện nó cho trí năng - nghĩa là, cho đầu. Chính cái thân cảm thấy thiên nhiên và hiểu nó như chính nó. Loại hiểu biết này, mà ta có thể gọi là tình cảm hay năng động, liên hệ đến toàn thể hiện hữu của một con người như được tượng trưng bởi phần thân của thân thể. Khi Thiền sư bảo ta giữ công án ở bụng, ngài muốn nói rằng ta phải tiếp nhận công án bằng cả con người mình, rằng ta phải tự đồng nhất mình hoàn toàn

với nó, chứ đừng nhìn nó một cách trí thức hay khách quan như thể nó là một cái gì ta có thể đứng tách khỏi.

Một dân bán khai nọ một lần được một nhà khoa học Mỹ viếng thăm, và khi họ được biết rằng người Tây phương nghĩ bằng đầu, dân bán khai cho rằng người Mỹ đều điên cả. Họ bảo, “chúng tôi nghĩ bằng bụng”. Người Trung Hoa và cả Nhật Bản - tôi không được biết về Ấn Độ - khi gặp những vấn đề khó khăn nào đó, thường nói: “Hãy suy bụng anh”, hay giản dị: “Hãy hỏi bụng anh”. Nên, khi có một vấn đề nào đó liên hệ đến sinh mệnh của ta khởi dậy, họ khuyên ta “nghĩ” bằng bụng - chứ không bằng bộ phận có thể tách biệt nào của thân thể. “Bụng” chỉ cái toàn thể tính của hiện hữu mình, trong khi đầu, là bộ phận phát triển trẻ nhất của thân thể, tượng trưng cho trí năng. Trí năng thiết yếu giúp ta đối tượng hóa cái chủ đề đang thẩm xét. Do đó, đặc biệt ở Trung Hoa, con người lý tưởng là một người thân hình có phần vạm vỡ, với một cái bụng phệ, như mô tả nơi hình dáng của Bồ Đai, người mà người ta coi là hóa thân của Đức Phật tương lai, Di Lặc.

“Nghĩ” bằng bụng thực tế có nghĩa là án cách mô xuống để chỗ cho các cơ quan lồng ngực tác động chính đáng và giữ thân thể vững vàng và chỉnh tề để tiếp nhận công án. Toàn thể tiến trình không phải là để biến công án thành một đối tượng của trí năng; vì trí năng luôn luôn giữ đối tượng của mình tách khỏi chính mình, nhìn nó từ một khoảng cách, như thể nó hết sức sợ chạm vào đối tượng, chứ đừng nói gì đến việc nắm nó và giữ nó trong đôi tay trần của mình. Thiên, trái lại, không những chỉ bảo ta nắm công án bằng đôi tay, bằng bụng, mà còn đồng nhất mình với nó một cách hoàn toàn nhất, đến nỗi khi tôi ăn hay uống thì không phải là tôi mà chính là công án ăn và uống. Khi đạt đến được như thế công án tự giải đáp mà tôi chẳng phải làm gì hơn nữa.

Còn về ý nghĩa của cách mô trong cơ cấu của thân thể con người tôi chỉ có kiến thức gì từ quan điểm y học, ngoài cái kiến thức thông thường của tôi, dựa trên một số kinh nghiệm nào đó, rằng cách mô liên hệ với phần bụng quan hệ rất nhiều với cảm thức an ninh của ta, phát sinh từ sự liên hệ thân thiết hơn với nền tảng của sự vật; nghĩa là với thực tại cứu kính. Để thiết lập thứ tương hệ này tiếng Nhật gọi là kufu suru. Khi Thiên sư bảo ta theo đuổi kufu (công phu) của mình về công án bằng phần bụng, ngài không ngụ ý hoạt động nào khác hơn nỗ lực thiết lập cho được mối tương hệ này. Có lẽ đây là một lối nói chất phác hay tiền khoa học - cái lối nỗ lực thiết lập một tương hệ giữa cách mô và bụng và thực tại cứu kính này. Nhưng mặt khác, chắc chắn chúng ta đã trở nên quá âu lo về cái đầu và tầm quan trọng của nó đối với những hoạt động trí năng của ta. Bất luận thế nào cũng không được giải quyết công án bằng đầu; thế có nghĩa là, một cách trí thức hay một cách triết lý. Bất cứ một lối nhận thức luận lý nào có thể có vẻ cần thiết hay khả dĩ ở buổi đầu, công án rốt cuộc vẫn phải được giải quyết bằng phần bụng.

Lấy trường hợp cái gậy trong tay Thiên sư. Thiên sư giơ lên và tuyên bố: “Ta không gọi nó là cái gậy thế các ông gọi nó là gì?”. Câu này có vẻ như cần một giải đáp biện chứng, vì lời tuyên bố hay thách thức này cũng chẳng khác gì nói: “Khi A không là A, nó là gì?” hay “Khi Thượng Đế không là Thượng Đế, ngài là ai?”, ở đây luật đồng nhất của luận lý bị vi phạm. Khi A một lần đã được định nghĩa là A, nó phải cứ là A chứ không bao giờ là phi A hay B hay X. Đôi khi Thiên sư hãnh lại tuyên bố một câu khác: “Cái gậy không phải là cái gậy mà lại là cái gậy”. Khi người đệ tử đến gần Thiên sư với đầu óc luận lý và tuyên bố câu thử thách là hoàn toàn vô lý, chắc chắn hẳn sẽ sơi một cú khện bởi chính chiếc gậy trên tay Thiên sư. Người đệ tử không tránh được bị xô đẩy vào một ngõ cụt, vì Thiên sư sắt đá và tuyệt đối không chịu nhượng bước trước một mức độ áp lực nào của trí năng. Bất cứ công phu nào mà người đệ tử giờ đây bị buộc phải làm hoàn toàn phải được thực hiện trong phần bụng chứ không trong đầu. Trí năng phải nhường chỗ cho ý chí.

Xin đưa ra một ví dụ nữa. Lục Tổ đòi thấy “bản lai diện mục của ông trước khi ông sinh ra”, ở đây biện chứng pháp vô hiệu. Lời đòi hỏi tương đương với mệnh lệnh của Christ: “Ta hiện hữu trước Abraham hiện hữu”. Dù cho sự giải thích nó của nhà thần học Kitô có tính cách truyền thống cách [mấy đi nữa, hiện tại](#)

của Christ thách thức cảm thức về thời gian thứ lớp của con người chúng ta. Cái “bản lai diện mục” của Lục Tổ cũng vậy. Trí năng có thể nỗ lực tất cả những gì nó có thể, nhưng Lục Tổ cũng như Christ thế nào cũng gạt bỏ coi nó như không thích đáng. Đầu giờ đây phải khuất phục trước cách mô và tâm trí phải khuất phục trước linh hồn. Luận lý cũng như tâm lý phải bị hạ bệ, phải bị đặt bên kia tất cả mọi thứ trí thức hóa.

Tiếp tục câu chuyện biểu tượng này: đầu thì hữu thức trong khi bụng vô thức. Khi Thiền sư bảo các đệ tử ngài “suy tưởng” bằng phần dưới của thân thể, ngài ngụ ý rằng phải trì giữ công án xuống vô thức chứ không ở phạm vi hữu thức của ý thức. Công án phải “chìm” vào toàn thể con người chứ không dừng lại ở ngoại diện. Đúng ra, điều này vô nghĩa, mà chả cần phải nói rồi. Nhưng khi ta nhận thức được rằng đáy của cái vô thức nơi cái công án “chìm” là nơi ngay cả cái àlaya-vijnàna, cái “tàng thức”, cũng không giữ nổi nó, chúng ta thấy rằng công án không còn ở trong phạm vi của trí năng, nó hoàn toàn là một với cái ngã của ta. Công án giờ đây vượt qua tất cả những giới hạn của tâm lý học.

Khi ta vượt qua được tất cả những giới hạn này - có nghĩa là vượt qua cả cái gọi là vô thức tập thể - ta đạt đến cái mà trong Phật giáo gọi là adrasanajnana, “đại viên cảnh trí”. Bóng tối của vô thức bị phá thấu và ta thấy vạn pháp như thấy chính mặt mình trong tấm gương chiếu sáng.

6

Phương pháp nghiên cứu Thiền theo công án, như tôi nói trước đây, khởi sự ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ mười hai với các Thiền sư đời Tống, như Ngũ Tổ Pháp Diễn (tịch 1104), Viên Ngộ Khắc Cần (1063 - 1135), và Đại Huệ Tông Cảo (1089 - 1163). Nhưng sự hệ thống hóa nó xảy ra ở Nhật Bản ngay sau sự du nhập của Thiền vào thế kỷ XIII. Thoạt đầu công án được phân loại với ba tiêu đề: trực giác bát nhã (richi), hoạt động (kikan), và cứu cánh (kòjò). Sau này, vào thế kỷ thứ mười bảy Bạch Ẩn và các môn đệ khoáng trương thành năm hay sáu, nhưng trên bản chất thì ba loại cũ vẫn có giá trị. Tuy nhiên, từ khi biểu thức hoàn thành, tất cả những người học Thiền thuộc phái Lâm Tế ngày nay nghiên cứu Thiền theo nó, và việc nghiên cứu không ít thì nhiều bị đóng khuôn đến mức đã có dấu hiệu suy đồi.

Phật Quang Quốc Sư (1226 - 1286) ở Trung Hoa và Bạch Ẩn (1685 - 1786) ở Nhật Bản, cho ta nhiều ví dụ tiêu biểu và cổ điển về những người học công án. Lối nhận thức Thiền bởi những người thuộc hệ thống phi công án được đại diện, theo như ký lục ta có được, bởi Lâm Tế (tịch 867) ở Trung Hoa và bởi Bankei (1622 - 93) ở Nhật Bản. Những học giả quan tâm đến việc nghiên cứu tâm lý sâu xa hơn về Thiền xin xem một số tác phẩm của tôi về chủ đề ấy.

Tôi xin thêm vài lời ở đây. Jnana thường được dịch là “thức”, nhưng chính xác “trực giác” có lẽ hay hơn. Đôi khi tôi dịch nó là “trí huệ siêu việt”, nhất là khi nó được tiếp đầu với pra như prajna. Sự thực thì, ngay cả khi ta có một trực giác, đối tượng vẫn cứ ở trước mặt chúng ta và ta cảm nhận nó, hay tri giác nó, hay thấy nó. Ở đây có một sự lưỡng phân chủ thể và đối tượng. Trong prajna sự lưỡng phân này không còn hiện hữu. Prajna không quan tâm đến các đối tượng hữu hạn như thế; chính là toàn thể tính của những sự vật tự ý thức được như thế. Và cái toàn thể tính này không hề bị giới hạn. Một toàn thể tính vô hạn vượt qua tâm lý hội bình thường của con người chúng ta. Nhưng cái trực giác bát nhã là cái trực giác tổng thể “bất khả lý hội” về vô hạn này, là một cái gì không bao giờ có thể xảy ra trong kinh nghiệm thường nhật của ta giới hạn trong những đối tượng hay biến cố hữu hạn. Do đó, nói cách khác bát nhã chỉ có thể xảy ra khi các đối tượng hữu hạn của cảm quan và trí năng đồng nhất với chính cái vô hạn. Thay vì nói rằng vô hạn tự thấy mình trong chính mình, nói rằng một đối tượng bị coi là hữu hạn, thuộc về thế giới lưỡng phân của chủ thể và đối tượng, được tri giác bởi bát nhã từ quan điểm vô hạn, như thế gần gũi với kinh nghiệm con người của ta hơn nhiều. Nói một cách tượng trưng, hữu hạn lúc ấy tự thấy mình phản chiếu trong chiếc gương của vô hạn. Trí năng cho ta biết rằng đối tượng hữu hạn, nhưng bát nhã cãi lại, tuyên bố nó là cái vô hạn vượt qua phạm vi của tương đối. Nói theo bản thể luận, điều này có nghĩa là tất cả những đối tượng hay hữu thể hữu hạn có được là bởi vì cái vô hạn làm nền tảng cho chúng, hay rằng những đối tượng bị bày ra một cách tương đối do đó một cách giới hạn trong phạm vi của vô hạn mà không có nó chúng chẳng có đây neo gi

cả.

Điều này khiến ta nhớ đến sứ đồ St.Paul gửi những người Corinthians (I Corinthians 13:12) trong ấy ngài nói: “Giờ đây, chúng ta đang nhìn vào một phản ảnh mập mờ trong một tấm gương; rồi thì chúng ta sẽ thấy mặt đối mặt; bây giờ tôi chỉ hiểu biết mập mờ; rồi thì tôi sẽ nhận ra Thượng Đế như ngài đã nhận biết tôi vậy”. “Hiện giờ” hay “bây giờ” ám chỉ chuỗi thời gian tương đối và hữu hạn, trong khi “rồi thì” là vĩnh cửu, mà theo thuật ngữ của tôi là trực giác bát nhã. Trong trực giác bát nhã hay “thức” tôi thấy Thượng Đế như ngài nơi chính ngài không phải “cái bóng mập mờ” hay những cái “thoáng thấy” cục bộ về ngài bởi vì tôi đứng trước ngài “mặt đối mặt” - không, bởi vì tôi là như ngài là.

Cái đại viên cảnh trí (adarsananana) tự bộc lộ khi cái đáy của vô thức, nghĩa là, của a-lại-da thức (alayavijnana), bị phá thấu, chả là gì khác hơn trực giác bát nhã. Cái ý chí nguyên thủy mà từ ấy vạn vật phát xuất không mù quáng và vô thức; nó có vẻ như thế bởi cái vô minh (avidya) của ta che mờ tấm gương, khiến ta quên mất ngay cả sự hiện hữu của nó. Cái mù quáng là ở phía ta chứ không ở phía ý chí, mà nguyên sơ và nền tảng vốn có tính cách lý trí cũng như động năng, ý chí là Prajna cộng karuna, trí cộng bi. Trên bình diện tương đối, giới hạn, hữu hạn ta thấy ý chí bộc lộ một cách manh mún; thế có nghĩa là ta có xu hướng coi nó như một cái gì tách biệt với những hoạt động của tâm thức mình. Nhưng khi nó tự bộc lộ trong tấm gương của adarsanajnana, nó là “Thượng Đế như ngài là”. Trong ngài prajna không khác biệt với karuna. Khi một cái được đề cập, cái kia tất xuất hiện.

Tôi không thể không nói thêm vài lời ở đây. Một tương hệ liên cá nhân đôi khi được nói đến đối với việc tụ tập công án khi Thiền sư hỏi một câu hỏi và người đệ tử tiếp nhận nó trong cuộc diện kiến với Thiền sư. Nhất là khi Thiền sư cương quyết và nhất định chống lại lối nhận thức trí thức của đệ tử, người đệ tử, không tài nào hiểu biết nỗi sự trượng, cảm thấy như thể mình hoàn toàn bị lệ thuộc vào bàn tay cứu giúp của Thiền sư đỡ đỡ mình. Trong Thiền loại tương hệ giữa thầy và trò này bị gạt bỏ coi như không đưa người đệ tử đến kinh nghiệm giác ngộ được. Vì chính cái công án “Vô!” tượng trưng chính thực tại cứu kính, chứ không phải vị thầy, sẽ vươn ra khỏi vô thức của người đệ tử. Chính cái công án “Vô!” đã khiến ông thầy đánh ngã trò, mà trò khi giác ngộ, lại tát tai ông thầy. Không có ngã trong cái giai đoạn hạn hẹp hữu hạn của nó trong cuộc gặp gỡ như những đồ vật này. Thật là tối quan trọng phải hiểu rõ ràng điều này trong việc nghiên cứu Thiền.

V. NGŨ VỊ

1

Một số câu hỏi được đề ra cho tôi - những câu hỏi phát sinh trong những kỳ hội trước đây của “công trường” này - và khi xem lại chúng tôi thấy rằng đa số những câu hỏi ấy hình như trệch mất cái điểm chính hay trục mà quanh nó Thiền vận động. Điều ấy khiến hôm nay tôi quyết định nói thêm vài lời về đời sống và giáo lý của Thiền.

Thiền; ta có thể nói, là một chủ đề lạ lùng mà ta có viết hay nói về nó trong một thời gian vô hạn, thế mà ta vẫn không nói tường tận được những nội dung của nó. Mặt khác, nếu chúng ta muốn, ta có thể biểu thị bằng cách giơ một ngón tay hay lo hay nháy mắt hay thốt ra một âm thanh vô nghĩa.

Cho nên người ta đã nói rằng dù cho có biến tất cả những đại dương trên thế gian này thành mực, tất cả những núi non thành bút, và cả thế giới biến thành những cuộn giấy, và người ta bảo ta viết về Thiền, ta cũng không diễn tả trọn vẹn Thiền được. Chẳng trách gì cái lưỡi ngắn ngủi của tôi, khác hẳn với lưỡi của Đức Phật, không làm cho thiên hạ hiểu được Thiền trong bốn giảng thuyết trên đây.

Bảng trình bày sau đây về năm “giai đoạn” mà ta gọi là ngũ vị, trong pháp môn Thiền sẽ khiến chúng ta dễ hiểu Thiền hơn. Chữ “ngũ” trong ngũ vị có nghĩa là “năm” và “vị” có nghĩa là “một vị trí”, hay “một tấc” hay “giai đoạn Năm cái này có thể chia thành hai nhóm: lý tính và tình cảm hay ý chí. Ba giai đoạn đầu là lý tính và hai giai đoạn sau là tình cảm hay ý chí. Giai đoạn giữa, giai đoạn thứ ba, là điểm chuyển tiếp ở đó lý tính bắt đầu trở thành ý chí và kiến thức biến thành đời sống. Ở đây lý hội lý tính về sinh mệnh Thiền trở nên năng động. “Lời” trở thành da thịt cái ý niệm trừu tượng chuyển hóa thành một con người sống động, cảm giác, muốn, hy vọng, mong mỏi, chịu khổ và có khả năng làm bất cứ công việc gì.

Trong “giai đoạn” thứ nhất của hai giai đoạn sau, Thiền gia nỗ lực thực hiện duệ trí của mình tới cùng cực khả năng mình. Trong giai đoạn cuối hẳn đến được mục tiêu mà thực ra chẳng là mục tiêu.

Ngũ vị theo Hoa ngữ như sau:

1. Chính trung thiên, “cái thiên ở trong cái chính”
2. Thiên trung chính, “cái chính ở trong cái thiên”
3. Chính trung lai, “sự đến từ cái chính”
4. Kiêm trung chí, “sự đến từ cái kiêm”
5. Kiêm trung đáo, “sự ổn định trong cái kiêm”

Cái chính và cái thiên cấu thành một lưỡng nguyên tính như âm và dương trong triết học Trung Hoa. Chính nghĩa đen là “phải”, “thẳng”, “đúng”, “tiêu chuẩn”; và thiên là “thiên vị”, “một mặt”, “không cân đối”, “lệch”. Tương đương Việt ngữ tương tự như vậy đây:

| Chính | Thiên |
|----------------------|---------------------|
| Tuyệt đối | Tương đối |
| Vô hạn | Hữu hạn |
| Nhất | Đa |
| Thượng Đế | Thế gian |
| Tối (vô phân biệt) | Sáng (phân biệt) |
| Đồng | Dị |
| Tính không (sunyatà) | Danh sắc (nàmarùpa) |

| | |
|-------------------|------------------|
| Trí (prajna) | Bì (karunà) |
| Lí “cái phổ quát” | Sự “cái đặc thù” |

(Ta lấy “A” chỉ chính và “B” chỉ Thiên)

(1) Chính trung thiên, “cái thiên trong cái chính”, có nghĩa là cái một trong cái nhiều. Thượng đế trong thế gian, cái vô hạn trong hữu hạn, v.v... Khi chúng ta suy nghĩ, chính và thiên đứng đối nghịch và không thể hòa giải được. Nhưng sự thực thì chính không thể là chính mà thiên cũng không thể là thiên khi mỗi cái đứng một mình. Cái làm cái nhiều (thiên) là nhiều là bởi vì cái một ở trong nó. Nếu cái một không có đó, chúng ta cũng chẳng nói được về cái nhiều.

(2) Thiên trung chính, “cái chính trong cái thiên”, bổ túc (1). Nếu cái một là cái nhiều, cái nhiều phải là cái một. Cái nhiều là cái làm cái một có thể có. Thượng Đế là thế gian và thế gian là Thượng Đế, Thượng Đế và thế gian tách biệt chứ không đồng nhất trong cái ý nghĩa là Thượng Đế không thể hiện hữu ngoài thế gian và không thể phân biệt Thượng Đế với thế gian. Hai cái là một thế nhưng mỗi cái vẫn duy trì cá tính của mình: Thượng Đế đặc thù hóa vô cùng và thế giới với những đặc thù thấy mình nương náu trong lòng Thượng Đế.

(3) Bây giờ chúng ta đến giai đoạn thứ ba trong đời sống của Thiền gia. Đây là điểm then chốt nhất ở đó cái tính chất lý trí của hai giai đoạn trên tự chuyển hóa thành ý chí và hẳn thực sự trở thành một cá nhân sống động, cảm giác, và ý muốn. Cho đến nay hẳn là cái đầu, là trí năng, dù ta có muốn hiểu điều này theo một nghĩa chính xác đến mấy đi nữa. Giờ đây hẳn được trang bị cái thân, với tất cả những tạng phủ và cả với tứ chi, nhất là với đôi tay; mà số lượng có thể tăng tới cả ngàn (tượng trưng một cái vô hạn) giống như những tay của Quan Âm Bồ Tát. Và trong đời sống nội tâm hẳn, hẳn cảm thấy giống như Đức Phật hài đồng thốt ra, ngay khi vừa lọt lòng mẹ, phán ngôn này: “Thiên thượng thiên hạ duy Ngã độc tôn”.

Ngẫu nhiên, khi tôi trích lời thổ lộ này của Đức Phật, những người có đầu óc khoa học có thể cười và nói: “Vô lý làm sao! Làm thế nào mà một đứa bé vừa ra khỏi lòng mẹ lại nói ra một câu triết lý sâu xa như vậy được? Hoàn toàn không tin được!”. Tôi cho rằng họ nói phải. Nhưng ta phải nhớ rằng, trong khi chúng ta là những sinh linh duy lý, tôi hi vọng, đồng thời chúng ta là những tạo vật phi lý nhất; ưa thích đủ thứ phi lý mà ta gọi là những phép lạ. Không phải rằng Christ đã phục sinh từ cái chết và đi lên cõi trời, dù ta không biết đó là thứ cõi trời gì? Không phải rằng thân mẫu người, đức Đồng Trinh Maria, ngay khi còn sống cũng đã làm một phép lạ như vậy? Lý trí cho ta biết một cái nhưng có một cái gì ngoài lý trí ở trong mọi người chúng ta và chúng ta sẵn sàng chấp nhận phép lạ. Thật ra, chúng ta, thứ chúng sinh thường tình nhất, cũng làm những phép lạ vào mọi giây phút của đời chúng ta, bất chấp những dị biệt tôn giáo.

Chính Luther đã nói: “Tôi đứng đây, tôi không thể làm gì khác”. Chính Bách Trượng, khi được hỏi cái gì là điều tuyệt diệu nhất, đã đáp: “Ta ngồi một mình trên đỉnh Đại Hùng”.

(Tặng vấn Bách Trượng, Như hà thị kỳ đặc sự. Trượng vân, độc tọa Đại Hùng phong).

Núi Đại Hùng là nơi tự viện của Sư tọa lạc. Trong nguyên ngữ Trung Hoa không hề có sự đề cập đến một vật gì hay một người nào đang ngồi; chỉ độc có “một mình ngồi đỉnh Đại Hùng” (độc tọa Đại Hùng phong).

Người ngồi không tách biệt với núi. Cái đơn độc của Thiền gia, bất chấp việc hiển hữu trong một thế giới đa tạp, thật đáng chú ý.

“Vô vị chân nhân” của Lâm Tế chẳng là gì khác hơn là cái kẻ hiện giây phút này ở trước mặt mọi người chúng ta, chắc chắn đang lắng nghe giọng tôi khi tôi nói hay lời tôi khi tôi viết. Đây há không phải một sự kiện kỳ đặc nhất mà tất cả chúng ta đang thể nghiệm? Do đó nó là cái cảm thức về “sự huyền nhiệm của hiện hữu” của triết gia; nếu như ông ta thực sự cảm thấy nó.

Chúng ta thường nói về “tôi”, nhưng ‘tôi’ chỉ là một đại danh từ chứ không phải chính thực tại. Tôi luôn

luôn thấy muốn hỏi, “chữ ‘tôi’ nó chỉ cho cái gì? Khi nào ‘tôi’ còn là một đại danh từ như ‘anh’ hay ‘nó’ hay ‘nàng’ hay ‘cái ấy’, cái gì là cái đứng đằng sau nó? Quý vị có thể nhặt nó lên và nói với tôi. ‘Cái ấy đấy?’”. Nhà tâm lý cho chúng ta biết rằng “tôi” không hiện hữu, rằng nó chỉ là một khái niệm thuần túy chỉ thị một cơ cấu hay một tích hợp những tương hệ. Nhưng điều lạ là khi cái “tôi” nổi giận, nó muốn hủy diệt cả thế giới, cùng với cả chính cái cơ cấu mà nó là biểu tượng. Một khái niệm thuần túy lấy cái năng động tính của nó từ đâu? Cái gì đã khiến cái “tôi” tuyên bố nó là cái thực sự độc nhất hiện hữu? Cái “tôi” không thể chỉ là một ảo tưởng hay một vọng tưởng, nó phải là một cái gì thực sự và có thực chất hơn. Và nó đúng là thực hữu và có thực chất, vì nó có “ở đây” nơi cái chính và cái thiên được hợp nhất như một đồng nhất tính sống động của sự mâu thuẫn. Tất cả những quyền năng mà “tôi” có phát sinh từ đồng nhất tính này. Theo Meister Eckhart, con rận nơi Thượng Đế còn thực hơn vị thiên thần tự hữu. Cái “tôi” vọng tưởng không bao giờ có thể là “đấng tôn quý nhất”.

Cái chính trong chính trung lai không được dùng với cùng ý nghĩa như trong chính trung thiên hay trong thiên trung chính. Cái chính trong chính trung lai phải được đọc chung với chữ trung theo sau là chính trung, có nghĩa là “ngay từ trong lòng của chính như là thiên và thiên như là chính Lai là đến; hay “xuất hiện”. Do đó, toàn bộ, chính trung lai, có nghĩa là “cái đến ngay từ lòng của chính và thiên trong đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng

Nếu ta muốn lập những công thức sau đây trong đó chính là A và thiên là B, giai đoạn thứ nhất là A -> B

Và giai đoạn thứ hai là A <- B

Vậy thì giai đoạn thứ ba sẽ là A <-> B

Nhưng bởi vì giai đoạn thứ ba có nghĩa là khúc quanh của cái lý tính thành cái ý chí và của luận lý thành cá tính, phải biểu thị nó theo cách sau đây:

Thế có nghĩa là, phải biến mỗi đường thẳng thành một đường cong chỉ sự vận động; và chúng ta phải nhớ rằng, vì sự vận động này không phải chỉ là một cái gì cơ giới, mà sống động, sáng tạo, và vô tận, mũi tên cong không đủ. Có lẽ ta có thể đặt toàn thể biểu tượng vào một vòng tròn, biến nó tượng trưng cho một dharmacakra (pháp luân), cái bánh xe vũ trụ trong sự tuần hành bất tận của nó, như vậy:

Hay ta có thể phỏng theo cái biểu tượng của người Trung Hoa về triết lý Âm Dương của họ làm một biểu tượng của chính trung lai:

Lai trong chính trung lai rất quan trọng. Ở đây vận động được biểu thị, cùng với chí trong giai đoạn thứ tư, kiêm trung chí: lai là “xuất hiện”, và chí có nghĩa là “trong tiến trình đạt đến mục tiêu” hay “đang chuyển động đến mục đích”. Cái trừu tượng luận lý, Logos, giờ đây bước ra khỏi cũi và trở thành hóa thân, nhân cách hóa, và bước ngay vào một thế giới đa tạp như “kim mao sư tử”.

“Kim mao sư tử”, này là cái “tôi” đồng thời vừa hữu hạn vừa vô hạn, vô thường và thường, hạn hẹp và tự do, tuyệt đối và tương đối. Cái hình ảnh sống động này khiến tôi nhớ đến bức “Kitô vào ngày phán xét” danh tiếng của Michelangelo, một bích họa trong tháp chuông Sistine. Nhưng cái “tôi” của Thiên, theo những biểu hiện ngoại diện của nó, không hề giống đấng Christ, quá nghị lực, uy nghi và oai vệ. Cái “tôi” của Thiên thì nhu mì, hiền lành và đầy khiêm tốn.

Một số triết gia và thần học gia nói về sự “im lặng” của Đông phương trái với “ngôi lời” của Tây phương cái biến thành “da thịt”. Tuy nhiên, họ không hiểu Đông phương thực sự ngụ ý gì nơi “im lặng”, vì nó không chống lại “lời”, nó chính là lời, nó là cái “im lặng sấm sét” chứ không phải cái chìm vào những miền sâu của vô thể, nó cũng không phải cái thấm nhập trong sự lãnh đạm muôn đời của cái chết. Cái im lặng của Đông phương giống như ngọn của một cơn bão; nó là tâm điểm của ngọn cuồng phong và không có nó không thể có sự vận động nào cả. Lấy cái tâm điểm bất động này ra khỏi những hoàn cảnh của nó là khái niệm hóa nó và phá hủy ý nghĩa nó. Ngọn là cái khiến cơn bão có thể thổi. Ngọn và bão cùng cấu thành cái

toàn thể tính. Không được ly cách con vịt bập bênh êm lạng trên mặt hồ với đôi chân bận rộn vận động nhất của nó, dù ta không thấy được, dưới nước. Những người nhị nguyên thường lỡ mất cái toàn thể trong cái toàn thể tính mạch lạc cụ thể của nó.

Những người suy tưởng một cách nhị nguyên có xu hướng một chiều nhấn mạnh cái phương diện động hay cái phương diện xác thịt hữu hình của thực tại, và bỏ lơ tất cả mọi cái khác, gán cho nó tầm quan trọng lớn lao nhất. Chả hạn, nhảy ballet đặc trưng là một sản phẩm của Tây phương. Vận động nhịp nhàng của thân thể và tay chân tiếp diễn một cách hết sức linh lợi trong tất cả những phức tạp hài hòa của chúng. Xin so sánh chúng với điệu vũ nò Nhật Bản. Mới tương phản làm sao! Điệu ballet hình như chính nó là sự vận động, với đôi chân hầu như không chạm đất. Cái vận động ở trên không; sự vững chắc hiển nhiên vắng mặt. Trong nò cái sân khấu trình bày một cảnh sắc hoàn toàn khác biệt. Một cách vững vàng, một cách nghiêm nghị, như thể hành một nghi thức tôn giáo, giữ đôi chân mình kiên cố trên mặt đất và cái trọng tâm mình trong phần bụng của thân thể, người diễn viên bước từ hoa đạo (hanamichi) ra trước cái nhìn đăm đăm trông ngóng của thính chúng. Hẳn đi như thể không động đậy. Hẳn biểu thị cái giáo lý vi vô vi của Lão Tử.

Cũng vậy Thiên gia không bao giờ lộ liễu, mà luôn luôn xả kỷ và hoàn toàn mộc mạc. Trong khi hẳn tự tuyên bố mình là “bậc tôn quý nhất” không có cái gì trong vẻ mặt ngoài để lộ đời sống nội tâm của hẳn. Hẳn là kẻ động bất động. Đó quả thật là cái “tôi” thật xuất hiện, không phải cái “tôi”, mà mỗi người chúng ta thường chấp trước, mà là cái “tôi” tự khám phá dưới phương diện của vĩnh cửu (sub specie eternitatis), giữa lòng vô hạn. Cái “tôi” này là cái nền tảng an toàn nhất mà tất cả chúng ta có thể tìm thấy nó trong mình và trên đó tất cả chúng ta có thể đứng không sợ hãi, không với cảm thức âu lo, không với cái khoảnh khắc phiền não của lưỡng lự. Cái “tôi” này bị lãng quên đến mức hầu như phi hữu vì nó không hề tự đắc và không bao giờ rần rộ đòi người ta phải công nhận nó và lợi dụng hoạch ích nơi nó. Những người nhị nguyên lỡ mất điều này; họ đề cao vũ công ballet và chán nản vì người vũ công nò.

Khi chúng ta bàn luận về ý niệm âu lo của Sullivan [xem Lời tựa], ta thấy rằng âu lo có thể có hai loại, âu lo thần kinh và âu lo sinh tồn, cái âu lo sinh tồn có tính cách căn bản hơn, và hơn nữa, khi ta giải quyết được cái âu lo căn bản cái âu lo thần kinh hẳn sẽ tự giải quyết. Tất cả các hình thức âu lo phát sinh từ sự kiện rằng ở nơi nào đó trong ý thức ta có cái cảm giác mình không thấu triệt được trạng huống và sự thiếu kiến thức này đưa đến cái cảm thức bất an ninh rồi đến âu lo với đủ mức độ căng thẳng của nó. Cái “tôi” luôn luôn ở tâm điểm của bất cứ trạng huống nào mà ta có thể gặp phải. Do đó, khi ta không thấu triệt được cái “tôi” những câu hỏi và tư tưởng như sau không ngừng dày vò ta:

“Đời sống có ý nghĩa gì không?”

“Phải chăng tất cả chỉ là ‘hư phù của hư phù’? Nếu vậy, có hy vọng nào nắm giữ được cái thật sự đáng đạt đến?”

“Tôi bị ném vào vũng xoáy của những sự kiện thô bạo, tất cả an bài, tất cả hạn hẹp, tất cả tuyệt đối nhất định không thay đổi, v.v... Tôi bất lực, tôi là đồ chơi của định mệnh. Thế nhưng tôi khao khát tự do; tôi muốn là chủ của chính mình. Tôi không tự chọn được; thế nhưng tôi phải quyết định, cách này hay cách khác. Tôi không biết phải làm gì. Thế nhưng ‘tôi’ là gì cái kẻ thực sự đứng sau tất cả những câu hỏi làm tôi xao xuyến và phiền não này?”

“Thế thì đâu là cái nền tảng an toàn tôi có thể đứng trên ấy không với một cảm thức âu lo nào? Hay, ‘tôi’ là gì? Vì tôi biết ‘tôi’ có thể là chính cái nền tảng an toàn ấy. Có thể nào đây là cái sự thực mà cho tới nay tôi chưa khám phá nổi? Cái ‘tôi’ phải được khám phá. Và tôi sẽ được an tâm!”

2

Chính trung lai đã đưa ra câu trả lời cho tất cả những tư tưởng này, nhưng khi chúng ta đến giai đoạn thứ tư kiêm trung chí, chúng ta sẽ biết nhiều về cái “tôi” trong hoạt động mãnh liệt của nó, mà dù sao đi nữa là vô vi. Tôi hy vọng, ta sẽ hiểu được điều này khi ta đến giai đoạn thứ năm và cuối cùng, ở đó Thiên gia sẽ đến

mục đích của mình. Người ta thấy hẳn hồn nhiên ngồi đó phủ đầy cát bụi.

(4) Với những bình luận này ta hãy tiếp tục bước qua giai đoạn thứ tư. Thật ra, giai đoạn thứ ba và thứ tư liên hệ mật thiết và không thể cứu xét cái này không cùng với cái kia.

Bởi vì Thiền gia có đầu óc luận lý hay lý trí, hẳn vẫn ý thức được cái chính và cái thiên và có thể thấy thích đề cập đến cái đồng nhất tính mâu thuẫn của chúng. Nhưng ngay khi hẳn bước vào chiêm trung chí, hẳn ra ngoài ngọn bão và đã lao mình vào giữa cơn bão. Cả cái chính và cái thiên bị ném cho bốn cơn gió. Con người giờ đây là chính cơn bão.

Kiên có nghĩa là “cả hai” và ám chỉ cái lưỡng nguyên của đen và trắng, tối và sáng, yêu và ghét, thiện và ác - là hiện thực tính của cái thế gian mà trong ấy Thiền gia hiện đang sống cuộc đời mình. Trong khi chính trung lai khiến ta nhớ đến một cái gì trong hai giai đoạn trước, chiêm trung chí đã bỏ chúng lại đằng sau, vì nó là chính đời sống bị lột mất các nghịch lý trí thức của nó, hay đúng hơn, nó bao hàm một cách vô phân biệt, vô sai biệt, hay đúng hơn, một cách toàn thể, tất cả mọi thứ có tính cách trí thức hay tình cảm hay ý chí. Nó là cái thế giới như chúng ta có nó với tất cả những “sự kiện thô bạo”, “như một số triết gia coi vậy, đối diện chúng ta một cách bất di dịch. Thiền gia giờ đây đã “đặt chân mình” (chí) ngay vào chúng. Đời sống thực sự của hẳn bắt đầu nơi đây. Đó là ý nghĩa của chiêm trung chí. Bây giờ hẳn đã đi vào giữa những cái nhị nguyên (kiêm). Ở đây, đúng ra bắt đầu cuộc sống từ bi (karunà) của Thiền gia.

Triệu Châu Tùng Thẩm, một trong những Thiền gia vĩ đại đời Đường, có tự viện của Sư trên rặng núi nổi tiếng vì một cái cầu đá thiên nhiên. Một hôm có một ông tăng đến thăm Triệu Châu và nói: “Lâu nay nghe cầu đá của Triệu Châu, đến nơi chỉ thấy cầu gỗ èo ọt”.

Triệu Châu đáp: “Ông chỉ thấy cầu gỗ èo ọt, chẳng thấy cầu của Triệu Châu”.

Ông tăng hỏi: “Thế nào là cầu của Triệu Châu?”

Sư đáp: “Đến đây, đến đây”.

Lại có ông tăng cũng hỏi như trên. Sư cũng đáp như trước.

Ông tăng hỏi: “Thế nào là cầu của Triệu Châu?”

Sư đáp: “Lừa qua, ngựa qua”.

Tăng vấn, cửu hưởng Triệu Châu thạch kiều, đáo lai chỉ kiến lược bào. Sư vân, nhữ chỉ kiến lược bào, bất kiến Triệu Châu kiều. Tăng vân, như hà thị Triệu Châu kiều. Sư vân, quá lai, quá lai. Hựu hữu tăng đồng tiền vấn. Sư diệt như tiền đáp. Tăng vân, vân hà thị Triệu Châu kiều. Sư vân, độ lô, độ mã.

Cầu của Triệu Châu giống như cát sông Hằng, bị đủ loại thú vật giẫm và bị chúng làm bẩn một cách khó tin, thế nhưng cát chẳng than phiền gì cả. Tất cả những dấu chân để lại bởi đủ loại tạo vật bị xóa đi lập tức; còn như những uế chất của chúng, đều được hấp thụ một cách hữu hiệu, để lại cát vẫn sạch như bao giờ. Cầu đá của Triệu Châu cũng vậy: không những chỉ ngựa và lừa mà ngày nay đủ loại chuyên chở, kể cả những vận tải hạng nặng và những đoàn xe, chạy qua nó và nó luôn luôn đón nhận chúng. Ngay cả khi chúng lạm dụng nó sự tự mãn của nó cũng không hề bị quấy nhiễu. Thiền gia của “giai đoạn thứ tư” giống như chiếc cầu. Có thể hẳn không đưa má phải ra cho người ta tát khi má trái bị đánh, nhưng hẳn làm việc thầm lặng cho hạnh phúc của đồng loại.

Có lần một bà lão hỏi Triệu Châu: “Mụ là đàn bà và cái kiếp đàn bà thì thật là cực nhọc. Khi còn bé, phải chịu vâng lời cha mẹ. Đến tuổi lớn, phải lấy chồng và nghe lời chồng. Khi già rồi lại phải nghe lời con. Đời đàn bà chỉ biết vâng lời và vâng lời. Tại sao đàn bà lại phải ra đời để sống một cuộc đời không lúc nào được tự do và độc lập như vậy? Tại sao không giống những người khác sống chẳng hề có ý thức trách nhiệm? Tôi chống lại lối sống cổ hủ của người Trung Hoa”.

Triệu Châu đáp, [bà hãy nguyện như vậy:] “Nguyện những người khác có tất cả những <https://thuvienhoachat.vn> còn

phần tôi, tôi chịu đựng với cái số kiếp an bài cho tôi.

Lời khuyên của Triệu Châu, người ta có thể phản đối, chẳng là gì hơn một kiếp sống tuyệt đối lệ thuộc, chẳng hề là tinh thần của nếp sống hiện đại. Lời khuyên của Sư quá bảo thủ, quá tiêu cực, quá xả kỷ; không có ý thức cá nhân. Đây há không tiêu biểu cho giáo lý nhà Phật về nhẫn nhục (ksanti), thụ động, tính không? Tôi không chủ trương theo Triệu Châu.

Xin để Triệu Châu trả lời, vẫn tắt, lời phản đối này khi Sư bày tỏ ý tưởng của mình như vậy:

Có người hỏi: “Hòa thượng có xuống địa ngục không?”

Sư đáp: “Lão tăng xuống đầu tiên”

Bạch: “Bậc đại thiện trí thức như Hòa thượng cứ làm sao lại xuống địa ngục?”

Sư đáp: “Nếu không xuống, lấy ai để giáo hóa ông?”

Vấn, Hòa thượng hoàn nhập địa ngục phủ? Sư vẫn, lão tăng mặt thượng pháp. Viết, đại thiện trí thức vì thập ma nhập địa ngục? Sư vẫn, nhục bất nhập, a thù giáo hóa nhữ?

Đây, quả thật là một lời tuyên bố mạnh mẽ, nhưng từ quan điểm Thiền của Triệu Châu sư hoàn toàn có lý. Ở đây Sư không có duyên do vị kỷ. Cả cuộc đời Sư dành để làm thiện cho kẻ khác. Nếu không vì thế, sư không thể nào tuyên bố một lời thẳng thắn không chút mập mờ như vậy. Christ tuyên bố, “Ta là đường đi”. Ngài kêu gọi những kẻ khác được cứu rỗi qua ngài. Tinh thần của Triệu Châu cũng là tinh thần của Christ. Không có cái tinh thần quy kỷ kiêu mạn nơi cả hai ngài. Họ giản dị, hồn nhiên, thành tâm bày tỏ cùng một tinh thần yêu thương.

Có người hỏi Triệu Châu: “Đức Phật là đấng giác ngộ và là bậc thầy của tất cả chúng ta. Tất nhiên ngài hoàn toàn thoát khỏi tất cả những tham dục, phải không?”

Triệu Châu đáp: “Không, ngài là người ấp ủ mỗi tham to tát nhất”.

“Sao lại có thể như thế được?”

“Mỗi tham lớn nhất của ngài là phải giải thoát tất cả mọi chúng sinh!” Triệu Châu đáp.

Một trong những Thiền sư vĩ đại của Nhật Bản mô tả đời sống của Thiền gia ở điểm ấy như sau:

Bồ Tát sẽ chuyển bánh xe đồng nhất của những tương phản hay mâu thuẫn: đen và trắng, tối và sáng, đồng và dị, nhất và đa, hữu hạn và vô hạn, yêu và ghét, bạn hay thù, v.v... Trong khi ở giữa những mây và bụi, màu sắc biến thiên vô cùng, Bồ Tát làm việc với đầu và mặt phủ đầy bùn và bụi. Nơi sự hỗn độn cùng cực của những tham dục hoành hành trong những cuồng nộ khôn tả của nó, Bồ Tát sống đời mình với tất cả những thăng trầm, như câu ngạn ngữ Nhật Bản nói, bảy lần lăn lộn lên xuống và tám lần đứng thẳng dậy. Ngài giống như hoa sen trong lửa, màu sắc càng lúc càng rực rỡ hơn khi nó trải qua cuộc rửa tội của lửa.

Sau đây là cách Lâm Tế mô tả “vô vị chân nhân” của Sư: “Hắn là kẻ ở trong nhà thế nhưng không lìa khỏi đường, hắn là kẻ ở ngoài đường thế nhưng không lìa khỏi nhà. Hắn là một kẻ phạm nhân hay một bậc đại thánh? Không ai biết. Ngay ma quỷ cũng không định được chỗ hắn. Ngay Phật cũng không điều khiển được hắn như ý Ngài. Khi chúng ta cố chỉ ra hắn, hắn không còn đó nữa, hắn ở phía bên kia núi”.

Trong kinh Pháp hoa chúng ta đọc thấy như vậy: “Khi nào còn một chúng sinh chưa được giải thoát, ta sẽ trở lại thế gian này để cứu hắn”. Cũng trong kinh ấy Đức Phật nói: “Một vị Bồ Tát không bao giờ nhập niết bàn cứu cánh. Ngài sẽ ở lại giữa tất cả chúng sinh (sarvasattva) để giáo hóa và giác ngộ họ. Ngài để ý không tránh bất cứ đau khổ nào nếu việc ấy đưa đến hạnh phúc chung”.

Có một bộ kinh Đại thừa tên là Duy Ma kinh (Vimalakirtisutra), người đối thoại chính trong kinh là một tục gia đệ tử của Đức Phật và cũng là một đại triết gia. Một lần có tin là ông bệnh. Đức Phật muốn một trong các đệ tử của Ngài đến vấn an ông. Không ai nhận bởi vì Duy Ma là một biện giả vô địch đến nơi không

người đương thời nào có thể hạ nổi ông. Văn Thù (hay Manjusri) sẵn lòng đảm nhận sứ mệnh của Đức Phật.

Khi Văn Thù hỏi Duy Ma về bệnh của ông, ông đáp: “Bởi vì tất cả chúng sinh bệnh nên tôi bệnh. Bệnh của tôi chỉ chữa lành được khi tất cả chúng sinh được chữa lành. Chúng sinh không ngớt bị tấn công bởi tham, sân, và si”.

Do đó, ta có thể thấy rằng tình thương và lòng từ bi là yếu tính của Phật quả và Bồ Tát quả. “Những tham muốn” này khiến các ngài ở lại với tất cả chúng sinh ngày nào còn một người trong họ vẫn còn ở trong tình trạng chưa ngộ. Một ngạn ngữ Nhật Bản nói: “Với cái thế giới kiên nhẫn này họ đến và đi tám ngàn lần”, ngụ ý rằng chư Phật và Bồ Tát sẽ đến với cái thế giới của ta vô lượng lần, cái thế giới đầy những đau khổ không thể chịu được, chỉ bởi vì tình thương của các ngài không có biên giới.

Một đóng góp lớn lao của người Trung Hoa cho Phật giáo là tư tưởng làm việc của họ. Nỗ lực hữu thức đầu tiên để lập sự làm việc như một phương diện của Phật giáo là cách đây một ngàn năm bởi Bách Trượng, người sáng lập hệ thống tự viện Thiền phân biệt với các cơ sở Phật giáo khác. Trước Bách Trượng các tu sĩ Phật giáo chính yếu lo học tập thiền định, và trì luật. Nhưng Bách Trượng không hài lòng với điều ấy; Sư khao khát theo gương Lục Tổ Huệ Năng, vốn là một nông dân ở miền Nam Trung Hoa, sống bằng nghề đốn gỗ và bán củi. Khi Huệ Năng được phép nhập chúng, ngài được phái ra hậu trù, lo giặt gạo, nhóm lửa, và làm các việc ti tiện khác.

Khi Bách Trượng lập một tự viện mới dành riêng cho các tu sĩ Thiền một trong các giới luật của Sư là làm việc; mỗi tu sĩ, kể cả chính vị thầy, cũng phải làm một số việc tay chân, tầm thường. Ngay cả khi già rồi Bách Trượng cũng không chịu bỏ việc làm vườn. Các đệ tử lo cho tuổi già của Sư đem giấu tất cả những dụng cụ làm vườn của Sư, để cho Sư không còn làm việc được chăm chỉ như thói quen nữa. Nhưng Bách Trượng tuyên bố: “Nếu tôi không làm việc thì tôi không ăn”.

Chính vì thế, một điều đặc trưng các tự viện Thiền ở Nhật Bản cũng như ở Trung Hoa, là các tự viện đều được giữ sạch sẽ và ngăn nắp, và các tăng chúng sẵn sàng đảm nhận bất cứ một thứ công việc tay chân nào, dù việc ấy bần thiêu và chán nản đến mấy đi nữa.

Cái tinh thần làm việc có lẽ đã ăn sâu vào tâm trí người Trung Hoa từ thời xưa, vì như đã đề cập trong chương đầu, bác nông dân của Trang Tử từ chối không chịu dùng gầu kéo và không nề làm bất cứ bao nhiêu việc chỉ vì thích làm. Điều ấy không phù hợp với ý niệm của Tây phương và dĩ nhiên, của hiện đại về đủ thứ phát minh tiết kiệm sức lao động. Khi họ đã tránh khỏi phải lao động như thế và có vô số thì giờ để vui chơi hay làm những việc khác, con người hiện đại lo than phiền đủ thứ rằng họ mới bất mãn với cuộc đời làm sao, hay chế ra những vũ khí có thể giết hàng ngàn con người mà chỉ cần nhấn một cái nút. Và xin lắng nghe những gì họ nói: “Đó là cách để chuẩn bị hòa bình”. Nhận thức được rằng khi những điều ác căn bản ẩn náu trong bản tính con người chưa bị hủy diệt và chỉ cái trí năng của nó được tự do hoạt động theo ý thích, nó sẽ sử dụng toàn lực để khám phá ra cách dễ nhất và nhanh nhất để tiêu diệt chính mình khỏi mặt đất, há không thật sự như bác nông dân của Trang Tử từ chối không chịu trở nên cơ tâm, phải chăng bác đã tiên liệu tất cả những cái ác này xuất hiện sau bác hơn hăm một hay hăm hai thế kỷ? Khổng Tử nói: “Khi bọn tiểu nhân có nhiều thì giờ chắc chắn họ sẽ nghĩ ra đủ thứ ác”.

Trước khi chấm dứt chương này, xin đề ra cho quý vị những điều mà ta có thể gọi là các đức tính cốt yếu của Bồ Tát hay Thiền gia. Ta gọi là lục ba la mật (paramitā):

I. Dana (thí)

II. Sīla (giới)

III. Ksànti (nhẫn)

IV. Vīrya (tinh tiến)

V. Dhyàna (thiền)

VI. Prajna (huệ)

(I) Thí, hay bố thí, là cho vì ích lợi và hạnh phúc của tất cả chúng sinh (sarvasattva) bất cứ gì và tất cả những gì ta có thể cho được: không những chỉ của cải vật chất, mà cả kiến thức, thể tục cũng như tôn giáo hay tâm linh (kiến thức về Pháp, chân lý cứu kính). Chư Bồ Tát đều sẵn sàng bố thí ngay cả sinh mạng mình để cứu kẻ khác. (Những truyện dị thường về các Bồ Tát được kể trong bộ Jataka).

Lịch sử Phật giáo Nhật Bản đưa ra một ví dụ hiển nhiên về sự tự hi sinh của một Thiền sư. Đó là vào thời kỳ chính trị mà ta gọi là kỷ nguyên chiến tranh vào thế kỷ mười sáu khi Nhật Bản bị chia sẻ thành một số công quốc độc lập lãnh đạo bởi những lãnh chúa hiếu chiến. Oda Nobunaga là vị mạnh nhất. Khi ông đã đánh bại họ Takeda láng giềng, một người trong họ tá túc trong một tự viện Thiền. Quân lính Oda ra lệnh cho người ấy phải ra nộp mình cho họ, nhưng vị trụ trì từ chối, nói rằng: “Hiện giờ ông ta là người tị nạn của tôi và là một Phật tử tôi không thể nào nộp ông ta được”. Vị tướng bao vây đe dọa đốt cả tự viện, lẫn những người trong ấy. Vì vị trụ trì vẫn không chịu khuất, tự viện, gồm vài tòa kiến trúc bị đốt cháy. Vị trụ trì, cùng vài ông tăng sẵn lòng theo ngài, bị dồn lên tầng hai của tháp cổng, ở đó tất cả họ ngồi xếp bằng. Vị trụ trì, yêu cầu họ bày tỏ bất cứ tư tưởng gì họ có vào lúc ấy, bảo các đệ tử chuẩn bị cho giây phút cuối. Mỗi người bày tỏ quan điểm. Khi đến lượt vị trụ trì ngài trầm lặng đọc những dòng sau đây, rồi bị thiêu sống cùng với những người kia:

Để tu tập thiền định (dhyàna) bình lặng

Không cần phải vào thâm sơn cùng cốc.

Tịnh tâm khỏi những tham dục,

Thì ngay cả lửa cũng là tươi mát.

(II) Sıla (giới) là tuân thủ những giáo huấn của Đức Phật, đưa đến đời sống đức lý. Trong trường hợp của những khổ sĩ, các giáo huấn nhằm duy trì trật tự của tăng già (sangha). Tăng già là một đoàn thể khuôn mẫu mà lý tưởng là sống một cuộc đời thanh bình, hài hòa.

(III) Ksànti (nhẫn) thường được hiểu ngụ ý “nhẫn nại”, nhưng nó thực sự ngụ ý là chịu đựng những việc sỉ nhục một cách nhẫn nại, hay đúng hơn với lòng bình thản. Hay như Khổng Tử nói: “Người quân tử không buồn khi công việc hay tài năng của mình không được người khác biết đến”. Không người Phật tử nào lại cảm thấy tổn thương khi mình không được tán thưởng đầy đủ, không ngay cả khi họ bị bỏ lơ một cách bất công. Họ hân cũng tiếp tục một cách nhẫn nại trong tất cả mọi nghịch cảnh.

(IV) Vĩrya (tinh tiến) nguyên ngữ có nghĩa là “hùng dũng”. Phải luôn luôn nhiệt thành và mạnh mẽ thực hành tất cả mọi điều phù hợp với Pháp.

(V) Dhyàna (thiền) là giữ trạng thái tâm bình lặng của mình trong bất cứ hoàn cảnh nào, nghịch cũng như thuận, và không hề bị xáo trộn hay lúng túng ngay cả khi nghịch cảnh đến tới tấp. Điều này cần tu tập rất nhiều.

(VI) Prajna (huệ). Không có chữ Anh nào, thật ra, không có Âu ngữ nào tương đương với nó, vì người Âu không có kinh nghiệm nào đặc biệt tương đương với Prajna. Prajna là cái kinh nghiệm một người có được khi hân cảm thấy cái toàn thể tính vô hạn của sự vật trong ý nghĩ căn bản nhất của nó, nghĩa là, nói theo tâm lý học, khi cái bản ngã hữu hạn, đập vỡ cái vỏ cứng của nó, tìm đến với cái vô hạn bao trùm tất cả những cái hữu hạn và giới hạn do đó vô thường. Chúng ta có thể coi kinh nghiệm này phần nào giống với một trực giác toàn thể về một cái gì vượt qua tất cả những kinh nghiệm đặc thù riêng lẻ của chúng ta.

3

(5) Bây giờ chúng ta đến giai đoạn cuối cùng, chiêm trung đạo. Dị biệt giữa giai đoạn này với giai đoạn thứ

tư là sử dụng dao thay vì chí. Thật ra, chí và dao ngụ ý cùng một hành động, “đến”, “tới”. Nhưng theo giải thích truyền thống, chí chưa hoàn thành cái tác động đến, người đi vẫn còn ở trên đường đến đích, trong khi dao biểu thị sự hoàn thành của tác động. Ở đây Thiền gia đạt được mục tiêu, vì hần đã đến mục đích địa. Hần làm việc vẫn mãnh liệt như bao giờ; hần ở lại trên thế gian này giữa đồng loại. Những sinh hoạt thường ngày của hần không thay đổi; cái thay đổi là cái chủ thể tính của hần. Bạch Ẩn, vị khai tổ Thiền Lâm Tế cận đại ở Nhật Bản, đã nói về điều ấy như vầy:

Nếu mượn cái kẻ trí ngu dốt kia,

Thà ta hãy cùng làm việc để lấp giếng bằng tuyết.

Sau hết, không có gì nhiều để nói về đời sống Thiền gia ở đây, vì hành vi bề ngoài của hần không có ý nghĩa gì lắm; hần hoàn toàn bị lôi cuốn vào đời sống nội tâm. Bề ngoài hần có thể ăn mặc rách rưới và làm việc với tư cách là một dân lao động tầm thường. Vào thời phong kiến Nhật Bản, người ta thường thấy các Thiền gia vô danh giữa đám ăn mày. Ít ra cũng có một trường hợp có tính cách này. Khi vị này chết đi, người ta ngẫu nhiên xem xét bình bát của ông, mà ông đã dùng đi khắp thực quanh quất, và thấy có một bài kệ khác bằng cổ văn Trung Hoa bày tỏ quan điểm nhân sinh và kiến thức về Thiền của ông. Thật ra, Bankei, Thiền sư vĩ đại, chính ngài từng chung sống với bọn ăn mày trước khi người ta khám phá ra ngài và bằng lòng dạy một trong các lãnh chúa đương thời.

Trước khi chấm dứt, tôi xin trích một hai vấn đáp đặc trưng cho Thiền và hi vọng chúng sẽ chiếu rọi chút ánh sáng vào những trần thuyết về đời sống Thiền gia. Có lẽ một trong những sự kiện đáng chú ý nhất trong đời sống này là cái quan niệm tình thương như các Phật tử hiểu thiếu cái đặc tính rõ rệt của sự mộ tượng mà ta thấy biểu hiện mạnh mẽ bởi một số thánh Kitô giáo. Tình thương của họ hướng một cách đặc biệt về Christ, trong khi những Phật tử hầu như không liên hệ gì với Phật ngoài với đồng loại, vô tình cũng như hữu tình. Tình thương của họ tự biểu hiện dưới hình thức lao động bình thân và tự hi sinh cho kẻ khác như ta đã thấy ở trên.

Có một bà già mở một quán trà dưới chân núi Ngũ Đài, trên ấy tọa lạc ngôi tự viện danh tiếng khắp Trung Hoa. Bất cứ khi nào một du tăng hỏi bà: “Đường về Đài Sơn đi lối nào?”. Bà nói: “Cứ đi thẳng”, ông tăng bèn đi theo hướng bà chỉ. Bà già nói: “Lại một ông đi lối ấy nữa”.

Ông tăng kể lại chuyện cho Triệu Châu. Triệu Châu nói: “Đợi ta đi khám phá bà già này xem”. Hôm sau Sư bèn đến hỏi đường về Đài Sơn đi hướng nào. Bà già nói, cứ đi thẳng. Sư bèn đi thẳng. Bà già nói: “Lại một ông nữa đi lối ấy”. Sư trở về tự viện báo với ông tăng rằng: “Ta đã vì ông khám phá ra bà già ấy rồi!”

Hữu tăng du Ngũ Đài vẫn nhất bà tử vân, Đài Sơn lộ hướng thập ma xứ khứ. Bà tử vân, mạch trực khứ. Tăng tiện khứ. Bà tử vân, hựu nhậm ma khứ dã. Kỳ tăng cử tự Sư. Sư vân, đãi ngã khứ khám phá giá bà tử. Sư chí minh nhật tiện khứ vẫn Đài Sơn lộ hướng thập ma xứ khứ. Bà tử vân, mạch trực khứ. Sư tiện khứ. Bà tử vân, hựu nhậm ma khứ dã. Sư qui viện vị tăng vân; ngã vị nhữ khám phá giá bà tử liêu dã.

Ta có thể hỏi: “Thiền sư đã khám phá ra gì nơi bà già khi Sư xử sự chẳng khác gì với mấy ông tăng khác?” Đây là câu hỏi mà mỗi người chúng ta phải giải quyết theo cách riêng của mình.

Tóm lại, điều Thiền đề nghị chúng ta làm là tìm Giác Ngộ cho chính mình và giúp người khác đạt đến nó. Thiền có cái mà ta có thể gọi là “nguyện”, dù chúng hoàn toàn khác biệt với những lời nguyện của tín đồ Kitô giáo. Người ta thường kể ra bốn lời, bài hát cuối trong ấy là một thứ khoáng trương của hai lời đầu:

- I. Chúng sinh vô biên thệ nguyện độ.
- II. Phiền não vô biên thệ nguyện đoạn.
- III. Pháp môn vô lượng thệ nguyện học.
- IV. Phật đạo vô thượng thệ nguyện thành.

Đôi khi Thiên có vẻ quá bí hiểm, bí mật, và đầy những mâu thuẫn, nhưng sau hết có một giới luật và giáo lý giản dị:

Đừng làm các điều ác,

Các điều thiện nguyện làm.

Tự thanh tịnh ý mình:

Ấy lời chư Phật dạy.

Chư ác mạc tác,

Chúng thiện phụng hành,

Tự tịnh kỳ ý:

Thị chư Phật giáo

Phải chăng điều này lại không áp dụng được cho tất cả hoàn cảnh con người, kim cũng như cổ. Đông cũng như Tây?

Phần 2. TÂM PHÂN HỌC VÀ THIỀN CỦA ERICH FROMM

Liên kết Thiền với tâm phân học, người ta bàn luận hai hệ thống, cả hai đều đối trị với một lý thuyết quan hệ đến bản tính của con người và với một thực nghiệm đưa đến sự chính hữu của hẳn. Mỗi hệ thống lần lượt là một biểu lộ đặc trưng của tư tưởng Đông phương và Tây phương, Thiền là một phối hợp của lý tính và trừu tượng Ấn Độ với tính chất cụ thể và thực tại luận Trung Hoa. Tâm phân học là tinh túy Tây phương cũng như Thiền là tinh túy Đông phương; nó là con đẻ của nhân bản luận và duy lý luận Tây phương, và cả cuộc tìm kiếm lãng mạn thế kỷ mười chín những ám lực tránh khỏi duy lý luận. Trở lại xa hơn nữa, minh triết Hi Lạp và đức lý Do Thái là những người cha đỡ đầu tinh thần của cái lối nhận thức liệu pháp khoa học về con người này.

Nhưng bất chấp sự kiện rằng cả tâm phân học và Thiền đối trị với bản tính của con người và với một thực nghiệm đưa đến sự chuyển hóa của hẳn, những dị biệt hình như nặng hơn những tương đồng này. Tâm phân học là một phương pháp khoa học, triết để phi tôn giáo, Thiền là một lý thuyết và kỹ thuật để thành tựu “ngộ” một kinh nghiệm mà ở Tây phương người ta hẳn gọi là tôn giáo hay thần bí. Tâm phân học là một liệu pháp (therapy) cho bệnh tinh thần; Thiền là một con đường đến giải thoát tâm linh. Cuộc bàn luận về mối tương hệ giữa tâm phân học và Thiền liệu có đưa lại được kết quả gì ngoài lời tuyên bố rằng chả có tương hệ nào ngoại trừ sự dị biệt tự căn để và không thể khuất lấp được?

Thế nhưng những nhà tâm phân học hiển nhiên và càng ngày càng quan tâm đến Thiền. Căn nguồn của mối quan tâm này là gì? Ý nghĩa của nó là gì? Để đưa ra một câu trả lời cho những nghi vấn này là điều mà bài này nỗ lực làm. Bài không cố đưa ra một trình bày hệ thống về tư tưởng Thiền, một công việc vượt qua kiến thức và kinh nghiệm của tôi; nó cũng không cố đưa ra một trình bày đầy đủ về tâm phân học, điều ấy vượt quá phạm vi của bài. Tuy nhiên, tôi sẽ trong phần đầu của bài - trình bày sơ lược những phương diện tâm phân học có liên can trực tiếp đến mối tương hệ giữa tâm phân học và Thiền, và đồng thời, miêu tả những khái niệm căn bản của sự liên tục của phép phân tích của Freud mà đôi khi tôi đã gọi là “tâm phân học nhân bản”. Tôi hi vọng bày tỏ bằng cách này tại sao việc nghiên cứu Thiền đã có ý nghĩa trọng yếu đối với tôi và như tôi tin cũng quan trọng cho tất cả những người học tâm phân học.

I. CUỘC KHỦNG HOẢNG TÂM LINH HIỆN THỜI VÀ VAI TRÒ CỦA TÂM PHÂN HỌC

Như một bước tiến đến chủ đề của chúng ta, chúng ta phải xét đến cuộc khủng hoảng tâm linh mà người Tây phương đang chịu đựng trong thời đại lịch sử chủ yếu này, và vai trò của tâm phân học trong cuộc khủng hoảng này.

Trong khi đa số những người sống bên Tây phương không cảm thấy một cách hữu thức như thế rằng họ đang sống trong một khủng hoảng của văn hóa Tây phương (có lẽ chưa từng bao giờ đa số những người trong một hoàn cảnh nguy ngập tận căn để mà lại ý thức được cuộc khủng hoảng), thế nhưng ít ra các quan sát viên khó tính cũng đồng ý với nhau về sự hiện hữu và bản chất của cuộc khủng hoảng này. Đó là cuộc khủng hoảng mà người ta đã mô tả là “phiền muộn”, “bực dọc”, “bệnh thế kỷ”, “sự tê liệt hóa đời sống, sự máy móc hóa con người, sự ly cách khỏi chính mình, khỏi đồng loại và khỏi thiên nhiên”. Con người đã theo duy lý luận đến cái điểm mà duy lý luận đã biến thành phi lý luận tuyệt đối. Kể từ Descartes, người ta không ngọt chia sẻ tư tưởng khỏi tình cảm; chỉ tư tưởng được coi là hữu lý - tình cảm, tự bản tính, vốn phi lý; cái con người tôi, đã bị chẻ ra thành một trí năng, cấu thành cái ngã của tôi, và nó phải kiểm soát tôi cũng như nó phải kiểm soát thiên nhiên. Lấy trí năng kiểm soát thiên nhiên, và sự sản xuất càng ngày càng nhiều đồ vật, trở nên những mục tiêu tối thượng của đời sống. Trong tiến trình này con người đã tự biến mình thành một vật, đời sống đã bị lệ thuộc vào tài sản, “là” bị chi phối bởi “có”. Trong khi những căn để

của văn hóa Tây phương, cả Hi Lạp lẫn Do Thái, coi mục tiêu của cuộc đời là toàn thiện con người, con người hiện đại lo toàn thiện đồ vật, và cách để làm chúng. Người Tây phương vì ở trong một trạng thái bị ám ảnh bởi cái cố tật không sao thể nghiệm được tình cảm, cho nên hẳn âu lo, chán nản, tuyệt vọng. Hẳn vẫn hưởng ứng bằng miệng những mục tiêu hạnh phúc, chủ nghĩa cá nhân, sáng kiến - nhưng thực ra hẳn không có mục đích. Cứ hỏi hẳn xem hẳn sống vì cái gì, cái gì là mục tiêu của tất cả những nỗ lực của hẳn - hẳn là hẳn lúng túng. Có người có thể nói họ sống vì gia đình, người khác, “để vui chơi”, lại có người, để làm tiền, nhưng trên thực tế chả ai biết mình sống để làm gì; họ không có mục đích, ngoại trừ cái ao ước tránh sự bất an và cô độc.

Thật vậy, chức vụ giáo hội ngày nay cao hơn bất cứ lúc nào trước đây, sách về tôn giáo trở thành những sách bán chạy nhất, và nhiều người nói về Thượng Đế hơn bất cứ lúc nào trước đây. Thế nhưng cái thứ biểu lộ tôn giáo này chỉ che đậy một thái độ phi tôn giáo và duy vật sâu xa, và phải hiểu nó là một phản ứng ý thức hệ - gây ra bởi sự bất an và chủ nghĩa thủ cựu - lại cái xu hướng của thế kỷ mười chín, mà Nietzsche biểu thị bằng câu danh tiếng của ông “Thượng Đế đã chết”. Như một thái độ tôn giáo chân chính, nó không có thực chất.

Sự lìa bỏ các ý niệm hữu thần vào thế kỷ mười chín thì nhìn từ một khía cạnh - không phải là thành tích nhỏ. Con người phóng mình vào khách thể tính. Trái đất không còn là trung tâm vũ trụ; con người mất đi cái vai trò chính của cái tạo vật được Thượng Đế dành cho thống trị tất cả các tạo vật khác. Nghiên cứu những động năng ẩn khuất của con người với một khách quan tính mới. Freud nhận thức ra rằng cái đức tin nơi một Thượng Đế toàn năng toàn trí, bắt nguồn nơi sự bất lực của kiếp nhân sinh và trong cái nỗ lực của con người để đương đầu với sự bất lực của mình bằng đức tin vào một đấng cha mẹ cứu giúp tượng trưng bởi Thượng Đế trên trời. Ông thấy rằng chỉ con người mới tự cứu được mình; giáo lý của những vị thầy vĩ đại, sự giúp đỡ từ ái của cha mẹ, bạn bè, và những người thân yêu có thể giúp hẳn - nhưng chỉ giúp được hẳn dám chấp nhận sự thách thức của cuộc hiện sinh và phản ứng lại nó bằng tất cả sức mạnh và tấm lòng mình.

Con người từ bỏ cái ảo ảnh về một đấng cha Thượng Đế như một bậc cứu giúp từ ái - nhưng hẳn cũng từ bỏ luôn cả những mục tiêu chân chính của tất cả các tôn giáo nhân bản: vượt qua những giới hạn của một cái ngã tự cao, thành tựu tình thương, khách quan tính, và khiêm tốn và tôn kính đời sống để cho mục tiêu của đời sống là chính việc sống, và con người trở thành cái mà hẳn tìm tòi. Đó là những mục tiêu của các tôn giáo lớn Tây phương, cũng như là những mục tiêu của các tôn giáo lớn Đông phương. Tuy nhiên, Đông phương không mang nặng cái khái niệm một đấng cha cứu thế siêu việt trong ấy các tôn giáo nhất thần biểu lộ những hoài mong của họ. Lão giáo và Phật giáo có một ý thức và thực tại tính cao hơn các tôn giáo Tây phương. Họ thấy được con người một cách hiện thực và khách quan, không có ai ngoài những bậc “giác ngộ” để chỉ đạo hẳn, và có khả năng để được chỉ đạo bởi vì mỗi người có trong mình cái khả năng để thức tỉnh và giác ngộ. Đó đích là lý do tại sao mà tư tưởng tôn giáo Đông phương, Lão giáo và Phật giáo - và sự phối hợp của chúng trong Thiên tông - nắm giữ tầm quan trọng như vậy đối với Tây phương ngày nay. Thiên giúp con người tìm ra giải đáp cho câu hỏi về hiện hữu mình, một câu đáp mà thiết yếu là cùng câu đáp đưa ra bởi truyền thống Do Thái Kitô, thế nhưng nó không nghịch lại cái lý tính, thực tại tính, và độc lập tính là những thành tích quý báu của con người hiện đại. Một cách nghịch lý, tư tưởng tôn giáo Đông phương hóa ra lại thích hợp với tư tưởng duy lý Tây phương hơn lẽ chính tư tưởng tôn giáo Tây phương.

II. CÁC GIÁ TRỊ VÀ MỤC TIÊU TRONG NHỮNG KHÁI NIỆM TÂM PHÂN HỌC CỦA FREUD

Tâm phân học là một biểu thị đặc trưng cuộc khủng hoảng tâm linh của người Tây phương, và là một nỗ lực tìm một giải đáp. Điều này thật là rõ rệt trong những phát triển gần đây hơn của tâm phân học, trong pháp phân tích “nhân bản” hay “hiện sinh”. Nhưng trước khi bàn về cái quan niệm “nhân bản” của chính tôi, tôi muốn chứng minh rằng, trái hẳn với sự khẳng định của đa số hệ thống của Freud vượt qua khái niệm về “bệnh” và “chữa” và quan tâm đến sự “giải thoát” của con người, hơn là chỉ đến một liệu pháp cho các bệnh nhân tinh thần. Nhìn một cách hời hợt, Freud là vị sáng tạo ra một liệu pháp mới cho bệnh tinh thần, và đó là chủ đề mà ông dành mỗi lưu tâm chính và tất cả những nỗ lực của đời mình vào. Tuy nhiên, nếu ta nhìn sát hơn, ta thấy rằng sau cái khái niệm về một liệu pháp y học để chữa loạn thần kinh là một mối lưu tâm khác hẳn, ít khi được Freud bộc lộ, và có lẽ chính ông cũng ít ý thức được. Cái khái niệm ẩn khuất hay chỉ ám tàng này không thiết yếu đối trị với cách chữa trị bệnh tinh thần, mà với một cái gì vượt qua khái niệm bệnh và chữa. Cái gì ấy là gì? Bản chất của “phong trào tâm phân học” mà ông sáng lập là gì? Thị kiến của Freud về tương lai con người như thế nào? Giáo điều trên ấy phong trào của ông thiết lập là gì?

Freud trả lời câu hỏi này có lẽ rõ ràng nhất trong câu: “Ở đâu có di ngã (id) - ở đó sẽ có bản ngã (ego). Mục tiêu của ông là lấy lý trí chế ngự những dục vọng phi lý và vô thức; giải thoát con người khỏi quyền năng của vô thức, bằng những khả năng của con người. Con người phải nhận thức được những nguồn lực vô thức trong hãn, ngõ hầu chế ngự và kiểm soát chúng. Mục tiêu của Freud là kiến thức triệt để về chân lý, và đó là kiến thức về thực tại; kiến thức này đối với ông là ánh sáng chỉ đạo duy nhất mà con người có được trên thế gian này. Những mục tiêu này là những mục tiêu truyền thống của duy lý luận, của triết lý Ánh Sáng, và của đức lý Thanh giáo. Nhưng trong khi tôn giáo và triết học đã đề ra những mục tiêu về tự chủ này bằng cách ta có thể gọi là không tưởng, Freud là - hay tự tin mình là - người đầu tiên đặt những mục tiêu này trên một nền tảng khoa học (bằng sự thăm dò vô thức) và do đó chỉ cách thực hiện chúng. Trong khi Freud tượng trưng tột điểm của duy lý luận Tây phương, chính thiên tài của ông đã đồng thời vượt qua những phương diện ngụy duy lý và lạc quan sơ thiển của duy lý luận, và tạo ra một tổng hợp với chủ nghĩa lãng mạn, chính cái phong trào mà suốt thế kỷ mười chín đã chống đối duy lý luận bởi chính mối quan tâm và sự tôn kính của nó đối với cái mặt phi lý, tình cảm của con người.

Đối với sự chữa trị cá nhân, Freud cũng ưu tâm đến một mục tiêu triết lý và đức lý hơn là người ta thường nghĩ thế. Trong những giảng thuyết nhập môn, ông nói về những nỗ lực của một số pháp môn thần bí muốn đem lại một chuyển hóa căn bản trong cá nhân. “Chúng ta phải công nhận”, ông tiếp: “rằng những nỗ lực liệu của tâm phân học đã chọn cùng một quan điểm nhận thức. Chủ ý của nó là củng cố bản ngã (ego) khiến nó độc lập khỏi siêu ngã (super-ego) hơn, mở rộng tầm quan sát của nó, để nó có thể thích ứng cho chính nó những thành phần mới của di ngã (id). Ở đâu có di ngã ở đó sẽ có bản ngã. Đó là một tác vụ văn hóa như sự cải tạo của Zurder Zee”. Trong cùng một tâm trạng ông nói về liệu pháp tâm phân học cốt ở chỗ “giải thoát con người khỏi những triệu chứng suy nhược thần kinh, dồn nén và những bất thường của tính tình”. Ông cũng nhìn thấy cả vai trò của nhà tâm phân dưới một ánh sáng vượt qua vai trò của y sĩ “chữa” bệnh nhân. “Nhà tâm phân” ông nói, “trong một ý nghĩa nào đó phải ở một vị thế cao hơn, nếu ông muốn, trở thành một khuôn mẫu cho bệnh nhân trong những trạng huống phân tích nào đó, và trong những trường hợp khác muốn đóng vai trò người thầy của bệnh nhân”. “Cuối cùng” Freud viết, “chúng ta không được quên rằng mối tương hệ giữa nhà tâm phân và bệnh nhân được dựa trên một tình yêu chân lý, nghĩa là, trên sự thừa nhận thực tại, rằng nó ngăn ngừa bất cứ một thứ giả dối hay bịp bợm nào”.

Có những yếu tố khác trong quan niệm tâm phân học của Freud vượt qua cái khái niệm thường tình về bệnh và chữa. Những ai quen thuộc với tư tưởng Đông phương, và nhất là với Thiền, hẳn nhận ra rằng những yếu tố mà tôi sẽ đề cập không phải không liên hệ với những quan niệm và tư tưởng của tâm thức Đông

phương. Cái nguyên tắc phải đề cập đến trước tiên ở đây là quan niệm của Freud rằng kiến thức đưa đến chuyển hóa, rằng lý thuyết và thực hành không được cách biệt, rằng ngay chính trong việc tự trị, người ta tự chuyển hóa. Cũng chả cần phải nhấn mạnh rằng ý niệm này mới dị biệt biết mấy với những quan niệm của tâm lý học khoa học ở thời Freud hay ở thời chúng ta. Ở đó kiến thức tự bản tính vẫn là kiến thức lý thuyết, và không có một tác năng chuyển hóa nơi người biết.

Lại trên một phương diện khác nữa phương pháp của Freud có một mối liên hệ mật thiết với tư tưởng Đông phương, và nhất là với Thiên. Freud không đồng ý việc đánh giá quá cao hệ thống tư tưởng hữu thức của ta, điểm quá đặc trưng của người Tây phương hiện đại. Trái lại, ông tin rằng tư tưởng hữu thức của ta chỉ là một thành phần nhỏ của toàn thể tiến trình tâm thần diễn tiến trong ta, và thật ra, một thành phần vô ý nghĩa so với cái năng lực dễ sợ của những nguồn lực trong ta vốn tối tăm, phi lý và đồng thời vô thức. Freud, trong nỗi ao ước muốn thấy được chân tính của con người, muốn phá thấu cái hệ thống tư tưởng hữu thức, bằng phương pháp liên tưởng tự do của ông. Liên tưởng tự do nghĩa là vượt qua tư tưởng luận lý, hữu thức, và quy ước. Nó nhằm đưa vào một căn nguồn mới của cá tính ta, nghĩa là, cái vô thức. Người ta có thể phê bình bất cứ gì về nội dung cái vô thức của Freud, sự việc vẫn cứ là bằng cách nhấn mạnh vào liên tưởng tự do như là chống lại tư tưởng luận lý, ông vượt qua trong một điểm thiết yếu cái lối suy tưởng quy ước duy lý của thế giới Tây phương, và vận chuyển theo một chiều hướng đã được phát triển xa hơn và triệt để hơn trong tư tưởng của Đông phương.

Có một điểm xa hơn nữa mà Freud dị biệt tận gốc với thái độ Tây phương hiện đại. Ở đây tôi ám chỉ đến sự kiện rằng ông sẵn sàng phân tích một người trong một, hai, ba, bốn, năm, hay nhiều năm hơn nữa cũng được. Thật ra, tiến trình này từng là lý do khiến Freud bị chỉ trích rất nhiều. Chẳng cần phải nói, người ta phải cố làm cho việc phân tích hết sức có hiệu quả, nhưng điểm tôi muốn nhấn mạnh ở đây là Freud đã có can đảm nói rằng người ta có thể một cách đầy ý nghĩa sống hàng năm với một người, chỉ để giúp cho người ấy tự hiểu mình. Từ một quan điểm ích lợi, từ một quan điểm đặc thù, việc này không có ý nghĩa gì lắm. Người ta hẳn nói rằng cái thời gian mất đi trong một cuộc phân tích kéo dài như vậy không bỏ công nếu người ta xét đến hiệu quả xã hội của một sự thay đổi trong một người. Phương pháp của Freud chỉ có ý nghĩa nếu người ta vượt qua quan niệm hiện đại về “giá trị” về mối tương hệ chính đáng giữa phương tiện và cứu cánh, về, có thể nói, bản kết toán; nếu ta có cái thái độ rằng một con người không tương xứng với cái gì cả, rằng sự giải thoát, sự an toàn, sự giác ngộ của hã, hay dùng bất cứ chữ nào ta thích, tự nó là một vấn đề “ưu tâm cứu cánh”, thì không thể nào định được phải cần bao nhiêu thời gian và tiền tài cho mục tiêu này. Có được cái tầm mắt và can đảm để nghĩ ra một phương pháp gồm sự ưu tâm rộng rãi đến một con người là một biểu hiện của một thái độ vượt qua tư tưởng quy ước Tây phương trên một phương diện quan trọng.

Những nhận định trên không nhằm ngụ ý rằng Freud, trong các chủ ý hữu thức của ông, gần gũi với tư tưởng Đông phương hay đặc biệt với tư tưởng Thiên. Nhiều yếu tố mà tôi đề cập trước đây thì có tính cách ám tàng hơn là hiển nhiên, và vô thức hơn là hữu thức, theo ý Freud, Freud quả là một đứa con của văn minh Tây phương, và nhất là của tư tưởng thế kỷ mười tám và mười chín, nên khó mà gần gũi được với tư tưởng Đông phương như tư tưởng Thiên, dù cho ông từng quen thuộc với nó đi nữa. Hình ảnh của Freud về con người trong những đường nét chính là cái hình ảnh mà những kinh tế gia và triết gia của thế kỷ mười tám và mười chín đã khai triển. Họ thấy con người mà bản chất là cạnh tranh, đơn độc, và chỉ liên hệ với kẻ khác vì cần trao đổi sự thỏa mãn những nhu cầu kinh tế và bản năng. Theo Freud, con người là một cái máy, điều khiển bởi libido, và điều hành bởi cái nguyên tắc giữ libido kích động tới một mức tối thiểu. Ông thấy con người vốn tự tôn, và chỉ liên hệ với kẻ khác vì thỏa mãn những dục vọng bản năng. Đối với Freud, khoái lạc là giảm bớt căng thẳng, chứ không phải là kinh nghiệm niềm vui. Ông thấy con người bị chia chẻ giữa trí năng và tình cảm của hã; con người không phải là toàn thể con người, mà là cái ngã trí năng của các triết gia Ánh Sáng. Tình huynh đệ là một đòi hỏi phi lý, trái với thực tại; kinh nghiệm thần bí là một sự thoái hóa về sự ngã ái ấu trĩ.

Những gì tôi đã cố chỉ tỏ là bất chấp những mâu thuẫn rõ rệt này với Thiền, dấu thể trong hệ thống của Freud vẫn có những yếu tố vượt qua các khái niệm về bệnh và chữa, và những khái niệm truyền thống duy lý về ý thức, những yếu tố đưa đến một sự phát triển tâm phân học xa rộng hơn, có một tương quan trực tiếp và tích cực hơn với tư tưởng Thiền.

Tuy nhiên, trước khi chúng ta bàn luận về mối tương quan giữa tâm phân học “nhân bản” và Thiền, tôi muốn chỉ ra một sự thay đổi thật là căn bản để hiểu sự phát triển xa rộng hơn của tâm phân học: sự thay đổi các loại bệnh nhân đều để được phân tích, và những vấn đề họ bày tỏ.

Vào đầu thế kỷ này những người đến với nhà tâm bệnh học chính yếu là những người bị triệu chứng. Họ có một cánh tay tê liệt, hay một triệu chứng ám ảnh như một sự bó buộc phải rửa ráy, hay họ bị những tư tưởng ám ảnh mà họ không thoát khỏi được. Nói cách khác họ bệnh theo cái nghĩa mà chữ “bệnh” được dùng trong y học; một cái gì cản trở họ sinh hoạt hợp với xã hội như kẻ gọi mà ta là bình thường. Nếu đó là những gì mà họ bị, quan niệm về chữa của họ tương đương với quan niệm về bệnh. Họ muốn thoát khỏi những triệu chứng, và quan niệm “mạnh” của họ là - không bị ốm. Họ muốn mạnh như con người bình thường hay như ta cũng có thể nói, họ không muốn bị khổ sở và phiền não hơn con người trung bình trong xã hội chúng ta.

Những người này vẫn đến với nhà tâm phân để tìm giúp đỡ, và đối với họ tâm phân học vẫn là một liệu pháp nhằm trừ bỏ những triệu chứng của họ, và giúp họ có thể sinh hoạt hợp với xã hội. Nhưng trong khi họ từng là đa số thân chủ của một nhà tâm phân, hiện nay họ là thiểu số, có lẽ không phải rằng số lượng tuyệt đối của họ ngày nay ít hơn thời đó, nhưng bởi vì số lượng những người như họ tương đối nhỏ hơn so với nhiều những “bệnh nhân” mới sinh hoạt hợp với xã hội, những người không bệnh theo nghĩa thường tình, mà là những người bị “bệnh thế kỷ”, sự phiền não, cái tê liệt nội tâm mà tôi đã bàn ở trên. Những “bệnh nhân” mới này đến với nhà tâm phân học mà không biết mình thực sự bị bệnh gì. Họ than phiền vì bị chán nản, bị mất ngủ, không được hạnh phúc hôn nhân, không thích thú công việc, và đủ thứ phiền não tương tự khác. Họ thường tin rằng triệu chứng đặc biệt này hay triệu chứng đặc biệt nọ là vấn đề của họ và nếu họ có thể thoát khỏi được mỗi phiền não đặc biệt này là họ sẽ an lành. Tuy nhiên, thường thì những bệnh nhân này không thấy rằng vấn đề của họ không phải là vấn đề chán nản mất ngủ, hôn nhân, hay công việc của họ. Những lời than phiền này chỉ là cái hình thức hữu thức mà nền văn hóa của chúng ta cho phép họ bộc lộ một cái gì nằm dưới sâu hơn và thông thường đối với những hạng người tin một cách hữu thức rằng mình bị triệu chứng này hay triệu chứng nọ. Nỗi khổ sở thông thường là sự ly cách khỏi chính mình, khỏi đồng loại, và khỏi thiên nhiên; sự nhận thức được rằng đời sống vượt khỏi tay mình như cát, và mình sẽ chết mà chưa được sống; rằng mình sống sung túc thế mà không có niềm vui.

Tâm phân học có thể giúp được gì cho những người bị “bệnh thế kỷ?” Sự giúp đỡ này thì - và phải - dị biệt với sự “chữa” mà cốt ở trừ bỏ những triệu chứng, cho những người không sinh hoạt hợp với xã hội được. Đối với những người bị vong thân, chữa không cốt ở chỗ vắng mặt bệnh, mà ở sự hiện diện của chính hữu.

Tuy nhiên, nếu chúng ta phải định nghĩa chính hữu, chúng ta gặp phải những khó khăn đáng kể. Nếu chúng ta ở trong vòng hệ thống của Freud, hẳn phải định nghĩa chính hữu theo lý thuyết libido, như là cái khả năng tác động sinh dục viên mãn, hay, từ một khía cạnh khác, như là sự nhận thức được cái trạng huống Oedipe, những định nghĩa mà, theo ý tôi chỉ tiếp tuyến với vấn đề nhân sinh thực sự và sự thực hiện được chính hữu bởi toàn thể con người. Bất cứ một nỗ lực nào để đưa ra một câu đáp tạm thời cho vấn đề chính hữu cũng phải vượt qua tầm tư tưởng của Freud và đưa đến một cuộc bàn luận, không trọn vẹn, như nó phải thế, về quan niệm nhân sinh căn bản, làm nền tảng cho tâm phân học nhân bản. Chỉ cách đó chúng ta mới đặt được nền tảng cho sự tỉ giảo giữa tâm phân học và tư tưởng Thiền.

III. BẢN CHẤT CỦA CHÍNH HỮU - TIẾN HÓA TÂM THẦN CỦA CON NGƯỜI

Bước đầu tiên đến một định nghĩa về chính hữu có thể phát biểu như vậy: chính hữu là hiện hữu phù hợp với bản tính con người. Nếu chúng ta vượt qua phán ngôn trịnh trọng này câu hỏi khởi lên: Thế nào là hiện hữu, phù hợp với những điều kiện nhân sinh? Những điều kiện này là gì?

Hiện sinh con người đề ra một câu hỏi. Con người bị ném vào thế giới này ngoài ý muốn; và bị lấy đi khỏi nó cũng ngoài ý muốn. Trái với thú vật, trong bản năng chúng, có một bộ máy “bẩm sinh” thích nghi với hoàn cảnh, sống hoàn toàn trong thiên nhiên, con người thiếu cái bộ máy bản năng này. Hẳn phải sống đời mình, hẳn không bị sống bởi nó. Hẳn ở trong thiên nhiên, thế nhưng hẳn vượt qua thiên nhiên, hẳn nhận thức được chính mình, và sự tự thức như một thực thể cách biệt này khiến hẳn cảm thấy cô đơn, lạc lõng, bất lực khôn xiết. Chính cái sự kiện được sinh ra cũng đề ra một vấn đề. Vào giây phút sinh ra, cuộc đời hỏi con người một câu hỏi, và hẳn phải trả lời câu hỏi này. Hẳn phải trả lời nó vào mọi khoảnh khắc; không phải tâm hẳn, không phải thân hẳn, mà hẳn, cái con người suy tưởng và mộng寐, ngủ và ăn và khóc và cười - cả con người - phải trả lời câu hỏi ấy. Câu hỏi mà cuộc đời đề ra này là gì? Câu hỏi là: Làm cách nào chúng ta vượt qua được sự đau khổ, sự tù túng, nỗi tủ nhục mà cái kinh nghiệm về sự cách biệt tạo ra; làm cách nào chúng ta tìm thấy sự hòa hợp trong chính mình, với đồng loại, với thiên nhiên? Con người phải trả lời câu hỏi này một cách nào đó; và dù có điên loạn đi nữa ta cũng đưa ra được một câu trả lời bằng cách đánh bật thực tại ra khỏi chính ta, sống trọn vẹn trong lớp vỏ của chính mình, và như thế vượt qua nỗi sợ hãi bị cách biệt.

Câu hỏi lúc nào cũng như vậy. Tuy nhiên, có nhiều câu trả lời, hay căn bản, chỉ có hai câu trả lời. Một là vượt qua cách biệt và tìm thấy hòa hợp bằng cách lui về trạng thái hòa hợp hiện hữu trước khi nhận thức khởi dậy, nghĩa là trước khi con người sinh ra. Câu trả lời nữa là ra đời trọn vẹn, phát triển nhận thức, lý tính, khả năng yêu thương của mình đến một điểm mà mình vượt qua được sự vướng kẹt qui kỷ của chính mình, và đạt đến một hài hòa mới, đến một sự hợp nhất mới với thế giới.

Khi nói về sinh chúng ta thường ám chỉ cái tác động sinh lý xảy ra cho một đứa trẻ khoảng chín tháng sau thai nghén. Những ý nghĩa của sự sinh này được quá đề cao trên nhiều phương diện. Trên những phương diện quan trọng, đời sống của một hài nhi một tuần sau khi ra đời giống sự sống nội tử cung hơn sự sống của một người nam hay nữ trưởng thành. Tuy nhiên, có một phương diện độc nhất của sinh: cuống rốn bị cắt lìa, và hài nhi bắt đầu hoạt động đầu tiên: thở. Mọi sự cắt đứt cái mối ràng buộc nguyên sơ, từ đó trở đi, chỉ có thể có được đến cái mức độ mà sau sự cắt đứt này có hoạt động thực sự.

Sinh không phải là một tác động; nó là một tiến trình. Mục tiêu của đời sống là ra đời trọn vẹn, mặc dù bị kịch của nó là hầu hết chúng ta chết trước khi chúng ta ra đời trọn vẹn. Sống là ra đời từng giây phút. Chết xảy ra khi sinh dừng lại. Trên phương diện sinh lý, hệ thống tế bào của chúng ta ở trong một tiến trình sinh liên tục, tuy nhiên, trên phương diện tâm lý hầu hết chúng ta thôi sinh ra ở một điểm nào đó. Có người hoàn toàn chết ngay khi sinh ra; họ tiếp tục sống trên phương diện sinh lý trong khi trên phương diện tinh thần nỗi khát khao của họ là trở về lòng mẹ, về đất, bóng tối, sự chết; họ điên loạn, hay gần như vậy. Nhiều người khác tiến xa hơn trên con đường sống. Thế nhưng có thể nói, họ không cắt lìa hoàn toàn được cuống rốn; trên mặt cộng sinh họ vẫn bám vào mẹ, cha, gia đình, chủng tộc, quốc gia, điều lệ, tiền tài, thần linh, v.v... họ không bao giờ lộ diện trọn vẹn như chính mình và do đó họ không bao giờ trở nên được ra đời một cách trọn vẹn.

Cái nỗ lực thoái hóa để trả lời vấn đề hiện sinh có thể mang nhiều hình thức khác nhau; cái chung cho các hình thức ấy là chúng thiết yếu phải thất bại và đưa đến đau khổ. Một khi con người đã bị đứt ra khỏi sự hợp nhất tiền nhân, cực lạc với thiên nhiên, hẳn không bao giờ có thể trở về nơi mà từ ấy hẳn đã đến; hai thiên thần với những lưỡi gươm nóng bỏng ngăn hẳn trở về. Hẳn chỉ có thể trong cái chết hay trong điên

loạn - chứ không trong đời sống và lành mạnh.

Con người có thể nỗ lực tìm thấy sự hợp nhất thoái hóa này ở nhiều mức độ, đồng thời cũng là nhiều mức độ của bệnh lý học và phi lý tính. Hẳn có thể bị ám bởi cái khát vọng trở về lòng mẹ, về địa mẫu, về cái chết. Nếu cái mục tiêu này có tính cách tiêu hao tất cả và không được kiểm soát kết quả là tự tử hay điên loạn. Một hình thức ít nguy hiểm và bệnh lý hơn của một cuộc tìm sự hòa hợp thoái hóa là cái mục tiêu mãi bám vào lòng mẹ, hay tay mẹ, hay mệnh lệnh cha. Những dị biệt giữa nhiều loại cá tính. Kẻ ở mãi trong lòng mẹ là đứa hài nhi lệ thuộc đời đời, cảm thấy an toàn khi được yêu thương, săn sóc, bảo vệ, và khâm phục, và đầy âu lo khôn xiết khi bị đe dọa phải cách biệt khỏi bà mẹ từ ái. Kẻ vẫn ràng buộc với mệnh lệnh của người cha có thể phát triển nhiều sáng kiến và hoạt động, nhưng luôn luôn dưới một điều kiện rằng phải có một thế quyền để ra lệnh, khen ngợi và trừng phạt. Một hình thức khác của chiều hướng thoái hóa nằm trong tính chất phá hủy, trong mục tiêu vượt qua sự ly cách bằng cái dục vọng phá hủy, tất cả mọi vật và tất cả mọi người. Người ta có thể tìm nó bằng cách ước muốn ăn hết và thôn tính tất cả mọi vật và tất cả mọi người, nghĩa là, bằng cách thể nghiệm thế giới và tất cả mọi cái trong ấy như thực phẩm, hoặc bằng cách hủy diệt tức khắc tất cả mọi cái ngoại trừ một cái — chính mình. Lại một hình thức nỗ lực khác nữa để chữa mọi đau khổ ly cách nằm ở chỗ bồi bổ bản ngã của mình, thành một “vật” tách biệt, vững chắc, không thể hủy hoại được. Lúc ấy người ta tự thể nghiệm mình như là sở hữu của chính mình, quyền năng, uy thế, trí thức của mình.

Sau khi hiện ra từ sự hợp nhất thoái hóa cá nhân dần dần vượt qua được ngã ái. Đối với đứa trẻ sinh ra nó không ý thức được ngay cả cái thực tại hiện hữu ngoài nó theo ý nghĩa tri giác cảm quan; nó và đầu vú và vú mẹ vẫn là một; nó thấy mình trong một trạng thái trước khi bất cứ một sự phân biệt chủ thể - khách thể nào xảy ra. Sau một thời gian, cái khả năng phân biệt chủ thể - khách thể nảy nở trong mọi đứa trẻ - nhưng chỉ theo cái ý nghĩa hiển nhiên của nhận thức sự dị biệt giữa ta và phi ta. Nhưng theo ý nghĩa tình cảm, cần cái tình trạng chín chắn trọn vẹn mới vượt qua được thái độ ngã ái về toàn trí và toàn năng, trừ phi người ta có đạt đến được giai đoạn này. Chúng ta thấy thái độ ngã ái này rõ rệt trong lối cư xử của trẻ con và những người suy nhược thần kinh, ngoại trừ là với trẻ con thì thường là hữu thức, với những người suy nhược thần kinh thì vô thức. Đứa trẻ không chấp nhận thực tại như chính thực tại, mà như nó muốn thế. Nó sống trong những ước vọng, và cái nhìn của nó về thực tại là cái nó muốn phải như thế. Nếu ước vọng nó không thành tựu, nó đâm thịnh nộ, và tác dụng của cơn thịnh nộ nó là buộc thế giới (qua trung gian cha mẹ, phải đáp ứng với ước vọng của nó. Trong sự phát triển bình thường của đứa trẻ, thái độ này dần dà biến thành thái độ chín chắn nhận thức được thực tại và chấp nhận nó, những luật lệ của nó, do đó sự thiết yếu của nó. Ở người suy nhược thần kinh chúng ta thấy một cách bất di bất dịch rằng hẳn không đạt đến điểm này, và không chịu từ bỏ lối giải thích thực tại kiểu ngã ái. Hẳn khư khư rằng thực tại phải phù hợp với tư tưởng hẳn, và khi hẳn thấy nó không vậy, hẳn phản ứng hoặc với cái xung lực bắt buộc thực tại phải phù hợp với các ước vọng của hẳn (nghĩa là, làm cái bất khả) hay với một cảm giác bất lực vì hẳn không hoàn thành được cái bất khả. Cái quan niệm tự do của người này là không hiểu hẳn có nhận thức được nó hay không, một quan niệm về toàn năng ngã ái, trong khi quan niệm tự do của một người phát triển hoàn toàn là quan niệm công nhận thực tại và những luật lệ của nó và hoạt động trong vòng những luật lệ về thiết yếu tính bằng cách liên kết mình với thế giới sao cho có lợi bằng cách nắm thế giới bằng những quyền năng tư tưởng và tình cảm của chính mình.

Những mục tiêu khác nhau này và các đường lối để đạt đến chúng nguyên không phải là những hệ thống tư tưởng khác nhau. Chúng là những lời hiện hữu khác nhau, những câu đáp khác nhau của con người toàn thể cho những câu hỏi mà đời sống hỏi hẳn. Chúng cũng là những câu trả lời từng được đưa ra trong các hệ thống tôn giáo khác nhau làm thành lịch sử tôn giáo. Từ thói ăn thịt người bán khai đến Thiên, loài người đã chỉ đưa ra vài câu đáp cho câu hỏi về hiện sinh, và mỗi người trong cuộc đời của chính mình đưa ra một trong những câu trả lời này, mặc dù thường thì hẳn không ý thức được câu đáp hẳn đưa ra. Trong văn hóa Tây phương chúng ta hầu như tất cả mọi người nghĩ rằng hẳn đưa ra câu đáp của Kitô hay Hồi giáo, <https://thuyensach.vn>

hay câu đáp của một vô thần luận sáng tỏ, thế nhưng nếu ta có thể rọi kính tinh thần của tất cả mọi người ta hẳn thấy được rất nhiều những kẻ tán đồng thói ăn thịt người, rất nhiều sự thờ phượng vật tổ, rất nhiều những kẻ thờ phượng nhiều loại thần tượng khác nhau, và một ít những người Kitô giáo. Do Thái giáo, Phật giáo, Lão giáo. Tôn giáo là câu đáp trịnh trọng và tỉ mỉ cho hiện sinh con người, và vì nó có thể được chia sẻ trong ý thức và trên nghi thức với những người khác, ngay tôn giáo thấp nhất cũng tạo ra một cảm giác vừa phải và an ninh bởi chính cái sự thông giao với người khác, khi nó không được chia sẻ, thì những ao ước thoái hóa trái ngược với ý thức và những chi phối của nền văn hóa hiện tại, lúc ấy cái “tôn giáo” bí mật, cá nhân là một chứng loạn thần kinh.

Để hiểu được bệnh nhân riêng biệt - hay bất cứ một con người nào - ta phải biết câu đáp của hẳn cho vấn đề hiện sinh là thế nào, hay, nói cách khác, cái tôn giáo bí mật, riêng tư của hẳn là gì, mà hẳn đã dành hết nỗ lực và khát vọng vào đấy. Đa số những cái mà ta cho là “những vấn đề tâm lý” chỉ là những kết quả phụ thứ của câu “trả lời” căn bản của hẳn và vì thế có phần vô ích cố đi “chữa” hẳn trước khi hiểu được câu trả lời căn bản này - nghĩa là, cái tôn giáo bí mật riêng tư của hẳn.

Bây giờ trở lại vấn đề chính hữu, chúng ta sẽ định nghĩa nó như thế nào trong ánh sáng của những gì đã được nói trước đây?

Chính hữu là trạng thái đã đạt đến sự phát triển viên mãn của lý tính: lý tính không trong ý nghĩa của một phán đoán trí thức không thôi, mà trong ý nghĩa của sự nắm giữ chân lý bằng cách “để sự vật là” (dùng thuật ngữ của Hejdegger) như chúng là. Chính hữu chỉ có thể có tới cái mức độ mà ta vượt qua được sự ngã ải của mình; tới cái mức độ mà người ta cởi mở, miễn cảm, nhạy cảm, thức tỉnh, trống không (theo ý nghĩa của Thiên). Chính hữu có nghĩa là liên hệ tình cảm trọn vẹn với con người và thiên nhiên, vượt qua cách biệt và vong thân, đạt đến kinh nghiệm hợp nhất với tất cả những gì hiện hữu - thế nhưng đồng thời thế nghiệm chính tôi như cái thực thể cách biệt mà tôi là, như là cá nhân. Chính hữu nghĩa là ra đời một cách trọn vẹn, trở nên cái mình tiềm tàng là nó có nghĩa là có đầy đủ khả năng để vui hay để buồn hay lại nói cách khác nữa, thức tỉnh khỏi tình trạng ngái ngủ mà người trung bình sống trong ấy, và thức tỉnh hoàn toàn. Nếu tất cả chỉ là thế, thì nó cũng có nghĩa là sáng tạo, tức là, phản ứng và đáp ứng chính tôi, với người khác, với tất cả mọi người cái hiện hữu phản ứng và đáp ứng như con người thực sự, toàn diện mà tôi là với thực tại của mọi người và mọi vật như hẳn hay nó là. Trong cái tác động đáp ứng chân thật này là lĩnh vực của sáng tạo tính, của sự thấy thế giới như chính nó và thế nghiệm nó như thế giới của tôi, cái thế giới được sáng tạo và chuyển hóa nhờ tôi nắm bắt nó một cách sáng tạo, để cho thế giới không còn là một thế giới xa lạ “ở đằng kia” và trở thành thế giới của tôi. Cuối cùng, chính hữu có nghĩa là bỏ cái bản ngã của mình, từ bỏ lòng tham, ngừng đeo đuổi sự duy trì và phóng đại bản ngã, là và thế nghiệm cái ngã của mình trong các tác động là chứ không phải có, duy trì, tham muốn, sử dụng.

Trong những nhận xét trên, tôi đã cố chỉ thị sự phát triển song song trong cá nhân và trong lịch sử tôn giáo. Vì sự kiện rằng bài này nói về mối tương hệ của tâm phân học với Thiên tôi thấy cần phải giải thích thêm ít ra vài phương diện tâm lý của sự phát triển tôn giáo.

Tôi đã nói rằng con người bị hỏi một câu hỏi bởi chính sự hiện hữu của mình, và đây là một câu hỏi khởi lên bởi sự mâu thuẫn trong chính hẳn - rằng ở trong thiên nhiên và đồng thời vượt qua thiên nhiên bởi cái sự kiện rằng hẳn là đời sống tự ý thức mình. Bất cứ người nào lắng nghe câu hỏi đề ra cho hẳn này, và coi việc trả lời câu hỏi này là “mối ưu tâm tối hậu”, và trả lời nó như một con người toàn diện chứ không chỉ bằng tư tưởng, là một con người “mộ đạo” và tất cả những hệ thống cố đưa ra, giảng dạy, hay truyền những câu trả lời như vậy là “những tôn giáo”. Trái lại bất cứ người nào - và bất cứ nền văn hóa nào - giả điếc trước câu hỏi hiện sinh này là phi tôn giáo. Không thể viện được ví dụ nào hay hơn để chỉ những người giả điếc trước cái câu hỏi đề ra bởi cuộc hiện sinh cho bằng chính chúng ta, sống ở thế kỷ hai mươi. Chúng ta cố tránh câu hỏi này bằng cách quan tâm đến tài sản, uy danh, quyền lực, sản vật, trò vui, và sau hết, bằng cách cố quên rằng chúng ta — rằng tôi — hiện hữu. Bất chấp là hẳn mới thường nghĩ đến Thượng Đế hay

đi nhà thờ, hay hãn tin vào những tư tưởng tôn giáo cách mấy đi nữa, nếu hãn, con người toàn diện, điếc trước câu hỏi hiện sinh, nếu hãn không có một câu trả lời cho nó, hãn dậm chân tại chỗ, và hãn sống và chết như một trong hàng triệu vật mà hãn sản xuất. Hãn nghĩ đến Thượng Đế, thay vì thể nghiệm mình là Thượng Đế.

Nhưng nghĩ về các tôn giáo như thế chúng có, một cách thiết yếu, một cái gì chung ngoài việc lo đưa ra một câu trả lời cho câu hỏi hiện sinh thì thật là giả dối. Xét về nội dung của tôn giáo, không có sự đồng nhất nào cả: trái lại có hai câu đáp đối nghịch căn bản, mà tôi đã đề cập ở trên về phần cá nhân: một câu đáp là trở về với cuộc sống tiền nhân, tiền ý thức, loại bỏ lý tính, trở thành một con thú, và do đó trở thành một với thiên nhiên lần nữa. Nỗi ao ước này bộc lộ bằng nhiều hình thức. Ở một cực là những hiện tượng như ta thấy trong những hội kín Đức của những “kẻ cuồng sát” (nghĩa đen: “bearshirts”) những kẻ đồng hóa mình với một con gấu, trong ấy một thanh niên, trong khi được truyền thụ phải “biến thể nhân tính mình bằng một cơn thịnh nộ hiểu chiến và gây khiếp đảm, đồng hóa hãn với con mãnh thú cuồng bạo”. (Rằng cái xu hướng trở về tình trạng hợp nhất tiền nhân với thiên nhiên không hề chỉ hạn chế cho những xã hội bán khai thì thật là rõ rệt nếu chúng ta đặt liên hệ giữa “bearshirts” và “những brown shirts” của Hitler. Trong khi phần lớn những kẻ theo Đảng Quốc Gia Xã Hội chỉ gồm những chính trị gia, địa chủ quý tộc, tướng tá, thương gia, và công chức thể tục, thời cơ, độc ác, xôi thịt, cái tâm điểm, tượng trưng bởi tam hùng Hitler, Himmler và Goebbels, bản chất không khác gì với những “bearshirts” bán khai thúc đẩy bởi một cơn thịnh nộ “linh thiêng” và lấy cái mục tiêu hủy diệt thị kiến tôn giáo của họ làm sự thành tựu tối hậu. Những “bearshirts” của thế kỷ hai mươi này phục hồi cái truyền kỳ sát nhân nghi thức, trên thực tế đối với người Do Thái, khi làm thế, phóng rọi một trong những dự vọng thâm sâu nhất của họ: sát nhân nghi thức. Họ phạm sát nhân nghi thức trước tiên với người Do Thái, rồi với những dân ngoại quốc, rồi với chính người Đức, và sau rồi họ giết chính vợ con và chính mình trong cái lễ thức hủy diệt trọn vẹn cuối cùng). Có nhiều hình thức tôn giáo khác ít xưa hơn nỗ lực hợp nhất tiền nhân với thiên nhiên. Ta thấy những hình thức tôn giáo này trong các sự thờ cúng mà bộ lạc được đồng hóa với con thú vật tổ, trong các hệ thống tôn giáo lo thờ phượng cây cối, hồ ao, hang động, v.v... trong các sự thờ phượng cuồng ám phóng dục mà mục tiêu là trừ khử ý thức, lý tính, và lương tâm. Trong tất cả những tôn giáo này, cái linh thánh là cái thuộc về cái thị kiến rằng con người biến thể thành một thành phần tiền nhân của thiên nhiên, “con người thiêng liêng” (chả hạn, thầy phù thủy) là kẻ đã đi xa nhất trong việc thành tựu mục đích của mình.

Cực kia của tôn giáo tượng trưng bởi tất cả những tôn giáo kiếm cách trả lời câu hỏi về nhân sinh bằng cách trôi lên hoàn toàn khỏi cuộc sống tiền nhân, bằng cách phát triển đặc biệt tiềm năng lý luận và yêu thương của con người và do đó bằng cách tìm ra một hài hòa mới giữa con người và thiên nhiên — và giữa con người và con người. Mặc dù ta có thể thấy những nỗ lực này nơi các cá nhân của những xã hội tương đối bán khai, lẫn phân chia vĩ đại cho toàn thể nhân loại hình như nằm trong thời kỳ khoảng 2000 trước TC và khởi đầu của kỷ nguyên chúng ta Lão giáo và Phật giáo ở Viễn Đông, những cuộc cách mạng tôn giáo của Ikhnaton ở Ai Cập, tôn giáo của Zoroaster (Bái hỏa giáo) ở Ba Tư, tôn giáo của Moses ở Palestine, tôn giáo Quetzalcoatl ở Mễ Tây Cơ, tượng trưng cái khúc quanh hoàn toàn mà con người đã rẽ.

Người ta tìm sự hợp nhất trong tất cả những tôn giáo này - không phải sự hợp nhất thoái hóa tìm thấy bằng cách trở về trạng thái hài hòa thiên đường tiền cá nhân, tiền ý thức, mà là hợp nhất trên một mức độ mới: sự hợp nhất mà con người chỉ đạt đến được sau khi đã thể nghiệm sự cách biệt của mình sau khi hãn đã trải qua giai đoạn phân ly khỏi chính mình và khỏi thế gian, và đã ra đời trọn vẹn. Tiền đề của sự hợp nhất mới này là sự phát triển viên mãn lý tính của con người đưa đến một giai đoạn mà lý tính không còn ly cách con người với sự thấu hiểu lập tức trực giác về thực tại. Có nhiều biểu tượng cho cái mục đích mới trước mặt, chứ không phải trong dĩ vãng: Đạo, Niết Bàn, Giác Ngộ, Sự Thiệu, Thượng Đế. Những dị biệt giữa các biểu tượng này gây ra bởi những dị biệt xã hội và văn hóa trong các quốc gia khác nhau mà chúng khởi dậy ở đó. Trong truyền thống Tây phương cái biểu tượng được chọn để chỉ “mục tiêu” là biểu tượng của một hình ảnh thẩm quyền của một vị vua cao thượng nhất, hay vị tù trưởng cao thượng nhất. Những ngày từ thời

xưa như thời Cựu Ước, cái hình ảnh này biến đổi từ một nhà cai trị vũ đoán đến hình ảnh một nhà cai trị ràng buộc với con người bằng quy ước và bằng những hứa hẹn bao hàm trong ấy. Trong văn học tiên tri ta thấy cái mục đích như là mục đích của một mối hài hòa mới giữa con người và thiên nhiên trong thời kỳ Cứu Thế; trong Cơ Đốc giáo, Thượng Đế tự thể hiện như là con người; trong triết lý của Maimonides, cũng như trong huyền học, những yếu tố nhân hình và thể quyền hầu như bị trừ bỏ hoàn toàn, mặc dù trong những hình thức đại chúng của các tôn giáo Tây phương chúng vẫn tồn tại mà không có thay đổi gì lắm.

Điểm chung cho tư tưởng Do Thái - Cơ Đốc và Thiền là sự nhận thức rằng tôi phải từ bỏ đi cái “ý chí” (trong ý nghĩa là cái khát vọng muốn bắt buộc, điều khiển, bóp nghẹt cái thế giới bên ngoài và bên trong tôi) ngõ hầu để trở nên cởi mở, miễn cảm, thức tỉnh sống động hoàn toàn. Trong thuật ngữ Thiền người ta thường gọi điều này là “làm mình thành trống không” - điều ấy không ngụ ý một cái gì tiêu cực, nhưng ngụ ý sự cởi mở để thu nhận. Trong thuật ngữ Kitô giáo người ta thường gọi điều này là “tự giết mình và chấp nhận ý muốn của Chúa. Hình như ít có dị biệt giữa kinh nghiệm Kitô giáo và kinh nghiệm Phật giáo nằm đằng sau hai biểu thức dị biệt này. Tuy nhiên, xét về sự giải thích và kinh nghiệm đại chúng, biểu thức này ngụ ý rằng thay vì tự quyết định, con người để quyền quyết định cho một đấng cha toàn trí, toàn năng, coi giữ hẳn và biết điều gì hay cho hẳn. Thật rõ rệt rằng trong kinh nghiệm này con người không trở nên cởi mở và miễn cảm, nhưng tuân lệnh và phục tùng. Người ta chỉ tuân theo đúng nhất được ý chí của Thượng Đế trong ý nghĩ thực sự từ bỏ chấp ngã nếu không có khái niệm Thượng Đế. Một cách nghịch lý, tôi thực sự tuân theo ý chí của Thượng Đế nếu tôi quên Thượng Đế. Khái niệm tính không của Thiền hàm ngụ ý nghĩa chân chính của sự từ bỏ ý chí mình, nhưng không có nỗi nguy hiểm bị thoái hóa vào khái niệm tôn thờ thần tượng về một đấng cha cứu giúp.

IV. BẢN CHẤT CỦA Ý THỨC, DỒN ÉP VÀ GIẢI DỒN ÉP

Trong chương trước tôi đã cố trình bày đại cương những ý niệm về con người và về hiện sinh con người làm nền tảng cho những mục tiêu của tâm phân học nhân bản. Nhưng tâm phân học cũng chia sẻ những ý niệm phổ quát này với những quan niệm triết lý hay tôn giáo nhân bản khác. Bây giờ chúng ta phải bắt tay mô tả lối nhận thức đặc biệt mà qua đó tâm phân học cố thành tựu mục tiêu của mình.

Yếu tố đặc trưng nhất trong lối nhận thức tâm phân học là, hiển nhiên, cái nỗ lực làm cái vô thức hữu thức của nó - hay, nói theo ngôn ngữ của Freud, chuyển hóa di ngã (id) thành bản ngã (ego). Nhưng trong khi cái biểu thức này nghe giản dị và rõ rệt, kỳ tình nó không như vậy đâu. Lập tức có những câu hỏi: Vô thức là gì? Ý thức là gì? Dồn ép là gì? Làm thế nào mà vô thức trở thành hữu thức? Và nếu điều ấy xảy ra, nó có hiệu quả gì?

Trước tiên chúng ta phải xét rằng các chữ ý thức và vô thức được dùng với nhiều ý nghĩa khác nhau, trong một ý nghĩa, mà ta có thể nói là có tính cách tác năng, “ý thức” và “vô thức” ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng hấn ý thức được nội dung tâm thần này nọ có nghĩa là hấn nhận thức được những tình cảm, những dự vọng, những phán đoán, v.v... Vô thức, dùng theo cùng ý nghĩa, ám chỉ một tâm trạng mà trong ấy con người không nhận thức được những kinh nghiệm nội tâm của mình; nếu hấn hoàn toàn không nhận thức được tất cả những kinh nghiệm, kể cả những kinh nghiệm cảm quan; hấn quả giống như một con người vô thức. Nói rằng con người ý thức được những tình cảm nào đó, v.v... có nghĩa là hấn ý thức được xét về những tình cảm này; nói rằng những tình cảm nào đó là vô thức có nghĩa là hấn không ý thức được (vô thức) xét về những nội dung này. Chúng ta phải nhớ rằng “vô thức” không ám chỉ sự khiếm diện của bất cứ một xung lực, một tình cảm, một dự vọng hay một sợ hãi nào, v.v... mà chỉ ám chỉ sự không nhận thức được những xung lực này.

Khác hẳn với lối sử dụng ý thức và vô thức theo ý nghĩa tác dụng mà ta vừa mô tả là một lối sử dụng khác trong ấy ta ám chỉ những địa điểm nào đó trong con người và những nội dung nào đó quan hệ với những địa điểm này. Đây thường là trường hợp nếu những chữ “cái ý thức” và “cái vô thức” được sử dụng. Ở đây “cái ý thức là một thành phần của cá tính, với những nội dung đặc biệt, và “cái vô thức” là một thành phần khác của cá tính, với những nội dung đặc biệt khác. Theo quan điểm của Freud, vô thức cốt yếu là trung tâm của phi lý tính. Trong tư tưởng Jung, ý nghĩa hầu như được lật ngược; vô thức cốt yếu là trung tâm của những căn nguồn thâm trầm nhất của trí huệ, trong khi ý thức là thành phần trí năng của cá tính. Nhận định như thế về ý thức và vô thức, người ta tri giác vô thức như là cái hầm của một căn nhà, trong ấy người ta trữ tất cả mọi cái không có chỗ ở thượng tầng kiến trúc; cái hầm của Freud phần lớn chứa những thói xấu của con người; cái hầm của Jung phần lớn chứa trí huệ của con người.

Như H.S.Sullivan từng nhấn mạnh, sự sử dụng “cái vô thức” theo ý nghĩa địa điểm thì không thích đáng, và hàm súc một sự trình bày méo mó về các sự kiện tâm thần. Tôi có thể nói thêm rằng sự ưu đãi loại khái niệm thiết thực này hơn là loại khái niệm tác dụng tương ứng với cái xu hướng chung trong văn hóa Tây phương hiện đại tri giác theo sự vật chúng ta có, hơn là tri giác theo là. Chúng ta có một vấn đề xao xuyên, chúng ta có chứng mất ngủ, chúng ta có một nỗi dồn ép, chúng ta có một nhà tâm phân, y như là chúng ta có một chiếc xe, một căn nhà, hay một đứa con. Trong cùng một ý hướng chúng ta cũng có một “vô thức”. Thật không phải ngẫu nhiên rằng nhiều người dùng chữ “tiềm thức” (subconscious) thay vì chữ “vô thức” (unconscious). Họ làm thế hiển nhiên vì lý do rằng “tiềm thức” thích ứng với khái niệm vị trí hơn; tôi có thể nói “tôi không ý thức được (unconscious)” cái này cái nọ, nhưng tôi không thể nói “tôi có tiềm thức (subconscious)” về nó.

Lại có một lối sử dụng khác về “vô thức”, đôi khi khiến ta rối loạn. Ý thức được đồng hóa với trí năng phản lự, cái vô thức với kinh nghiệm không phản lự. Dĩ nhiên, người ta không thể phản đối lối sử dụng ý

thức và vô thức này, miễn là ý nghĩa nó minh bạch và không lẫn lộn với hai ý nghĩa kia. Tuy nhiên, lối sử dụng này hình như cũng không thích ứng; phản lự trí năng thì, dĩ nhiên, luôn luôn hữu thức, nhưng không phải tất cả những gì hữu thức là phản lự trí năng. Nếu tôi nhìn vào một người, tôi ý thức được con người, tôi ý thức được bất cứ gì xảy ra trong tôi liên hệ với con người ấy, nhưng nếu khi nào tôi cách biệt mình khỏi hẳn trong một khoảng cách chủ thể - khách thể thì cái ý thức này mới đồng nhất với phản lự trí năng. Điều ấy cũng đúng nếu tôi ý thức được hơi thở của mình; thật ra, một khi tôi bắt đầu suy nghĩ về hơi thở của mình; tôi không còn ý thức được hơi thở của mình nữa. Điều ấy cũng đúng cho tất cả những tác động liên kết tôi với thế giới. Sau tôi sẽ xin nói nhiều về điều này hơn.

Đã quyết định nói về vô thức và ý thức như là những trạng thái biết (awareness) và không biết (unawareness), một cách lần lượt, hơn là như “những thành phần” của cá tính và những nội dung đặc biệt, giờ đây chúng ta phải xét vấn đề cái gì ngăn chặn một kinh nghiệm đạt đến cái biết của ta nghĩa là, trở thành hữu thức.

Nhưng trước khi chúng ta bắt đầu bàn luận vấn đề này, lại có một vấn đề khác mà chúng ta phải trả lời trước. Nếu chúng ta nói theo một quan điểm tâm phân học về ý thức và vô thức, chúng ta ngụ ý rằng ý thức có giá trị cao hơn vô thức. Tại sao chúng ta phải nỗ lực mở rộng phạm vi của ý thức, trừ phi nó là như vậy? Thế nhưng thật hiển nhiên rằng ý thức như chính nó không có giá trị đặc biệt; thật ra, hầu hết những gì người ta có trong tâm trí hữu thức của họ là tưởng tượng và vọng tưởng; sở dĩ như thế không hẳn vì có lẽ người ta không thể thấy được chân lý như vì tác dụng của xã hội. Đặc tính của hầu hết lịch sử nhân loại (ngoại trừ vài xã hội bán khai) là cái sự kiện rằng một thiểu số nhỏ đã thống trị và bóc lột đa số đồng loại mình. Để làm như thế, cái thiểu số thường dùng bạo lực; nhưng bạo lực cũng không đủ. Rốt cuộc đa số đã phải tự nguyện chấp nhận người ta bóc lột mình và họ chỉ có thể chấp nhận như thế nếu tâm trí họ đã được chất đầy thứ giả dối và tưởng tượng, biện minh và giải thích việc họ chấp nhận sự cai trị của thiểu số. Tuy nhiên, đây không phải là lý do duy nhất cho sự kiện rằng hầu hết những gì người ta biết về chính mình, về người khác, về xã hội, v.v... là tưởng tượng. Trong sự phát triển lịch sử mỗi xã hội bị vướng vào chính cái nhu cầu tồn tại của mình trong cái hình thức đặc biệt mà nó đã phát triển, và thường nó chỉ tồn tại được bằng cách bỏ lơ những mục tiêu nhân sinh rộng hơn mà tất cả mọi người đều có. Sự mâu thuẫn giữa cái mục tiêu xã hội và phổ quát cũng đưa đến sự sản xuất (trên một bình diện xã hội) đủ thứ tưởng tượng và ảo tưởng mà tác năng là chối bỏ và hợp lý hóa sự lưỡng phân giữa những mục tiêu của nhân loại và những mục tiêu của một xã hội sẵn có.

Vậy, chúng ta có thể nói rằng nội dung của ý thức phần lớn là tưởng tượng và vọng tưởng, và đúng là không tượng trưng cho thực tại. Ý thức như thế, thì chả có gì là đáng ao ước cả. Chỉ khi cái thực tại ẩn nặc (đó là cái vô thức) được khai mở, và do đó không còn ẩn nặc (nghĩa là, đã thành hữu thức) - ta mới thành tựu được một cái gì có giá trị. Chúng ta sẽ trở lại cuộc bàn luận này ở một điểm sau này. Ngay bây giờ tôi chỉ muốn nhấn mạnh rằng hầu hết những gì ở trong ý thức chúng ta là “ý thức giả mạo” và chính yếu là xã hội đã chất đầy chúng ta với những ý niệm tưởng tượng và phi thực.

Nhưng cái ảnh hưởng của xã hội không phải chỉ để lọc những tưởng tượng vào ý thức chúng ta, mà còn ngăn chặn không cho ta biết thực tại. Giải thích vấn đề này xa rộng hơn đưa chúng ta ngay vào vấn đề chính rằng dồn ép và vô thức xảy ra như thế nào.

Con thú có một ý thức về những sự vật quanh nó mà, dùng từ ngữ của R.M.Bucke, ta có thể gọi là “ý thức giản dị”. Cơ cấu óc não của con người, vì rộng lớn và phức tạp hơn cơ cấu óc não của con thú nên vượt qua cái ý thức giản dị này và là nền tảng của tự thức, biết chính mình như là chủ thể của kinh nghiệm mình. Nhưng có lẽ bởi vì cái phức tạp tính vĩ đại của nó ý thức con người được tổ chức bằng nhiều cách khả dĩ khác nhau, và để nhận thức được bất cứ một kinh nghiệm nào, ta phải lý hội nó trong những phạm trù mà tự tưởng hữu thức được tổ chức trong ấy. Một số phạm trù, như là thời gian và không gian, có thể có tính cách phổ quát, và có thể là những phạm trù tri giác chung cho mọi người. Những phạm trù khác, như là huật nhân

quả, có thể là phạm trù hiệu lực cho nhiều chứ không phải cho tất cả, những hình thức tri giác hữu thức của con người. Những phạm trù khác còn ít phổ quát hơn và dị biệt từ nền văn hóa này đến nền văn hóa khác. Dù thế nào đi nữa, ta có thể nhận thức được kinh nghiệm dưới điều kiện rằng nó có thể được tri giác, liên hệ, và sắp đặt theo một hệ thống một khái niệm) và theo những phạm trù của nó. Hệ thống này tự nơi nó là một kết quả của tiến hóa xã hội. Tất cả mọi xã hội, bằng chính lối sống và bằng cách tương hệ, tình cảm, và tri giác phát triển một hệ thống phạm trù quy định những hình thức của nhận thức. Hệ thống này tác động, có thể nói, như một máy lọc quy định theo xã hội; kinh nghiệm không vào được ý thức trừ phi nó thâm nhập được máy lọc này.

Vậy thì vấn đề là phải hiểu một cách cụ thể hơn cái “máy lọc xã hội” này tác động thế nào, và làm sao mà nó lại để cho những kinh nghiệm nào đó được lọc qua, trong khi những kinh nghiệm khác bị chặn không cho vào ý thức.

Trước tiên, chúng ta phải xét rằng nhiều kinh nghiệm không để cho ta tri giác một cách dễ dàng trong ý thức. Đau đớn có lẽ là cái kinh nghiệm vật lý mà ta dễ tri giác một cách hữu thức dễ dàng nhất; dục vọng tính năng, đói, v.v... cũng dễ tri giác được; rất hiển nhiên, ta dễ nhận thức được tất cả những cảm thức liên quan đến sự tồn tại của cá nhân hay đoàn thể. Nhưng khi nó là một kinh nghiệm tinh vi hay phức tạp hơn, như thấy một nụ hồng ban mai, một giọt sương trên nó, trong khi bầu trời vẫn lành lạnh, mặt trời vươn lên, một con chim hót — đây là một kinh nghiệm mà trong một số nền văn hóa khiến người ta dễ nhận thức được (chẳng hạn ở Nhật Bản), trong khi ở văn hóa Tây phương hiện đại người ta thường khó nhận thức được những cái kinh nghiệm này bởi vì nó không đủ “quan trọng” hay “trọng yếu” để ta lưu ý đến nó. Ta có nhận thức được những kinh nghiệm tình cảm tinh vi này không tùy thuộc ở các mức độ mà những kinh nghiệm ấy được tôi luyện trong một nền văn hóa sẵn có. Có nhiều kinh nghiệm tình cảm mà nền ngôn ngữ sẵn có không có lời để diễn tả, trong khi một ngôn ngữ khác có thể phong phú những lời lẽ để diễn tả những tình cảm này. Trong Anh ngữ, chẳng hạn, chúng ta có một tiếng “yêu” (love), bao quát những kinh nghiệm từ thích cho đến khát vọng tính năng (erotic passion) cái tình yêu huynh đệ và mẫu tử. Trong một ngôn ngữ mà những kinh nghiệm tình cảm khác nhau không được diễn tả bằng những chữ khác nhau, thì hầu như người ta không thể nhận thức được những kinh nghiệm của mình, và ngược lại. Nói đại khái, ta có thể nói rằng mình hiếm nhận thức được một kinh nghiệm mà ngôn ngữ không có lời lẽ để diễn tả nó.

Nhưng đây chỉ là một phương diện của tác dụng tinh lọc của ngôn ngữ. Những ngôn ngữ khác biệt khác nhau không chỉ bởi sự kiện rằng chúng biến đổi trong sự biến thiên của những chữ chúng dùng để chỉ những kinh nghiệm tình cảm nào đó, nhưng bởi ngữ pháp, văn phạm, và căn nghĩa của những chữ của chúng. Toàn thể ngôn ngữ bao hàm một thái độ sống, là một biểu thị cứng đờng sự thể nghiệm đời sống một cách nhất định nào đó.

Đây là một vài ví dụ. Có những ngôn ngữ mà hình động từ “trời mưa”; chẳng hạn, được chia khác nhau tùy theo là tôi nói rằng trời mưa bởi vì tôi đã ở ngoài mưa và đã bị ướt, hay vì tôi đã thấy trời mưa trong một căn lều, hay vì có người đã bảo với tôi là trời mưa. Thật rõ ràng rằng sự nhấn mạnh vào ngôn ngữ về những căn nguồn khác nhau này của sự thể nghiệm một sự kiện (trong trường hợp này, là trời mưa) có một ảnh hưởng sâu xa đến cái cách mà người ta thể nghiệm những sự kiện. (Chẳng hạn, trong nền văn hóa hiện đại của chúng ta đề cao cái phương diện trí thức thuần túy của kiến thức, dù cho mình có biết một sự kiện từ kinh nghiệm trực tiếp hay gián tiếp, hay nghe người ta đồn thì cũng vậy thôi). Hay, trong tiếng Do Thái nguyên tắc chính của việc chia động từ là quy định xem một tác động có hoàn toàn (perfect) hay không hoàn toàn (imperfect), trong khi cái thời gian mà trong ấy nó xảy ra - quá khứ, hiện tại, tương lai - chỉ được biểu thị một cách phụ thứ. Trong tiếng Latin cả hai nguyên tắc (thời gian và hoàn toàn) được dùng chung nhau, trong khi Anh ngữ chúng ta chính yếu hướng về cảm thức thời gian. Lần nữa, dĩ nhiên là sự dị biệt trong việc chia động từ biểu thị một dị biệt trong sự thể nghiệm.

Ta lại thấy một ví dụ khác nữa trong việc sử dụng khác biệt các động từ và danh từ trong các ngôn ngữ

khác nhau, hay giữa những dân khác nhau nói cùng một ngôn ngữ. Danh từ chỉ một “vật”; động từ chỉ một hành động, càng ngày càng nhiều người thích nghĩ theo luận điệu có những vật, thay vì là hay hành động; do đó họ thích danh từ hơn động từ.

Ngôn ngữ bằng chữ, văn phạm, ngữ pháp của nó, bằng tất cả cái tinh thần ngưng đọng trong đó, quy định cách chúng ta kinh nghiệm, và những kinh nghiệm nào thâm nhập vào ý thức chúng ta.

Phương diện thứ nhì của máy lọc khiến chúng ta có thể nhận thức được là cái luận lý điều khiển sự suy tưởng của người ta trong một nền văn hóa nào đó. Y như hầu hết người ta cho rằng ngôn ngữ của họ là “tự nhiên” và những ngôn ngữ khác chỉ dùng những chữ khác để chỉ những sự vật, họ cũng cho rằng những quy luật quy định sự suy tưởng chính đáng, là những quy luật tự nhiên và phổ quát; rằng những gì phi lý trong một hệ thống văn hóa cũng phi lý trong bất cứ một hệ thống văn hóa nào khác, vì xung đột với luận lý tự nhiên”. Một ví dụ hay về vấn đề này là sự dị biệt giữa luận lý Aristotle và luận lý nghịch lý.

Luận lý Aristotle đặt căn bản trên luật đồng nhất phát biểu rằng A là A, luật mâu thuẫn (A không phải là phi-A), và luật bài trung (A không thể là A và phi-A, không là A hay phi-A). Aristotle tuyên bố: “Không thể nào cùng một sự vật nào cùng một lúc thuộc về và không thuộc về cùng một sự vật và trên cùng một phương diện... Do đó, đây là điều chắc chắn nhất của tất cả những nguyên tắc”.

Đối nghịch với luận lý Aristotle là ta có thể gọi là luận lý nghịch lý (paradoxical), cho rằng A và phi-A như là những thuộc từ của X thì không thải trừ nhau. Luận lý nghịch lý trội vượt trong tư tưởng Trung Hoa và Ấn Độ, trong triết lý Heraclitus, và lần nữa dưới danh hiệu biện chứng pháp trong tư tưởng Hegel và Marx. Nguyên lý phổ quát của luận lý nghịch lý đã được mô tả rõ ràng bằng những danh từ thông thường bởi Lão Tử: “Lời thật đúng thì có vẻ nghịch lý”. Và bởi Trang Tử: “Cái một là một. Cái không phải là một cũng là một”.

Bởi vì một con người sống trong một nền văn hóa mà người ta không hoài nghi tính cách chính xác của luận lý Aristotle, thì hẳn cực kỳ khó khăn, nếu không nói là không thể, nhận thức được những kinh nghiệm mâu thuẫn với luận lý Aristotle, mà vì thế từ quan điểm của nền văn hóa hẳn điều ấy là phi lý. Một ví dụ hay là quan niệm lưỡng ứng (ambivalence) của Freud, nói rằng người ta có thể thấy vừa ghét vừa yêu đối với cùng một người nào cùng một lúc. Cái kinh nghiệm này, từ quan điểm của luận lý nghịch lý thì hết sức “hợp lý” (logical) lại vô nghĩa theo quan điểm luận lý Aristotle. Do đó, đa số người ta hết sức khó mà nhận thức được những tình cảm lưỡng ứng. Nếu họ nhận thức được yêu, họ không thể nhận thức được ghét - bởi vì có hai tình cảm trái ngược cùng một lúc đối với cùng một người thì thật là hoàn toàn phi lý.

Phương diện thứ ba của máy lọc, ngoài ngôn ngữ và luận lý, là nội dung của các kinh nghiệm. Mọi xã hội loại trừ không nghĩ, cảm, hay bày tỏ những tư tưởng hay tình cảm nào đó. Có những sự việc không những chỉ “không làm” mà còn “không nghĩ” nữa. Trong một bộ lạc chiến sĩ, chẳng hạn, những thành phần trong ấy sống bằng cách giết và cướp những thành phần của các bộ lạc khác, có thể có một cá nhân thấy chán giết và cướp. Nhưng chắc chắn là hẳn không nhận thức được cái cảm giác này, vì nó hẳn tương phản với cái cảm giác của cả bộ lạc; nhận thức được cái cảm giác tương khắc này hẳn có nghĩa là mỗi nguy cảm thấy mình hoàn toàn đơn độc và lưu đày. Do đó một cá nhân với một cảm giác biến chuyển như vậy có lẽ sẽ sinh ra một triệu chứng bệnh thần kinh ói mửa, thay vì để cho cái cảm giác biến chuyển này thâm nhập vào ý thức hẳn.

Ta thấy điều tái ngược hẳn lại trong một thành phần của một bộ lạc nông nghiệp hiếu hòa, mà lại có cái xung lực muốn đi giết và cướp những thành phần của những nhóm khác. Có lẽ hẳn cũng không để mình ý thức được những xung lực này, nhưng thay vì thế, sẽ phát sinh một triệu chứng - có thể là sợ hãi kịch liệt.

Lại một ví dụ khác nữa: Hẳn là nhiều chủ tiệm trong các thành phố lớn của chúng ta có một khách hàng hết sức cần. Ta ví dụ, một bộ quần áo, nhưng không có đủ tiền để mua dù là bộ rẻ nhất. Trong những chủ tiệm ấy hẳn phải có vài người có cái xung lực tự nhiên muốn cho bộ quần áo ấy cho người khách với cái giá mà

người này trả nổi. Nhưng mấy người trong những chủ tiệm này dám để mình ý thức được một xung lực như vậy? Tôi cho rằng ít lắm. Đa số sẽ dồn ép nó, và ta có thể thấy trong những người này một lối đối xử hiếu chiến nào đó đối với người khách hàng nó che giấu cái xung lực vô thức, hay một giấc mơ đêm hôm sau sẽ biểu thị nó.

Phát biểu luận đề rằng người ta không cho những nội dung tương khắc với những nội dung mà xã hội cho phép đi vào lĩnh vực của nhận thức, chúng ta đề ra hai câu hỏi xa rộng hơn. Tại sao những nội dung nào đó lại tương khắc với một xã hội nào đó? Hơn nữa, tại sao một cá nhân lại quá sợ nhận thức được những nội dung bị cấm đoán này?

Về câu hỏi thứ nhất, tôi phải đề cập đến khái niệm “đặc tính xã hội”. Bất cứ một xã hội nào, ngõ hầu để tồn tại, phải uốn nắn đặc tính các phân tử nó bằng một cách sao cho họ muốn làm những gì họ phải làm; chức vụ xã hội của họ phải được nội tại hóa và chuyển hóa thành một cái gì họ thấy bị thúc đẩy phải làm, hơn là một cái gì họ bị bó buộc phải làm. Một xã hội không thể cho phép người ta đi lệch khỏi khuôn mẫu này, bởi vì nếu cái “đặc tính xã hội” này mất đi tính chất chặt chẽ và kiên quyết của nó, nhiều cá nhân sẽ thôi không làm như người ta mong họ làm, và sự tồn tại của xã hội trong cái hình thức quy định của nó có lẽ bị lâm nguy. Các xã hội, dĩ nhiên, khác nhau ở mức độ cứng rắn trong việc thi hành đặc tính xã hội, và việc tuân theo những cấm kỵ (taboo) để bảo vệ cái đặc tính này, nhưng trong tất cả mọi xã hội đều có những cấm kỵ, mà vi phạm chúng là sẽ bị lưu đày.

Câu hỏi thứ hai là tại sao cá nhân lại quá sợ hãi mỗi nguy hiểm ám tàng bị lưu đày đến nỗi hẳn không dám cho phép mình nhận thức được những xung lực “bị cấm đoán”. Để trả lời câu hỏi này, tôi cũng phải đề cập đến những phát biểu đầy đủ hơn ở những chỗ khác. Nói vắn tắt, trừ phi hẳn phải trở nên điên loạn, còn thì hẳn phải liên kết chính mình một cách nào đó với kẻ khác. Đơn độc hoàn toàn có thể đưa hẳn đến chỗ điên loạn. Trong khi trên cương vị là một con vật hẳn sợ chết nhất, trên cương vị là một con người hẳn sợ nhất là cô đơn hoàn toàn. Mỗi sợ này, hơn là, như Freud cho là sợ bị thiếu, là cái tác nhân hiệu quả không cho người ta nhận thức được những tình cảm về tư tưởng cấm kỵ.

Vậy thì, chúng ta đi đến chỗ kết luận rằng ý thức và vô thức bị quy định bởi xã hội. Tôi ý thức được tất cả những tình cảm và tư tưởng được cho phép thâm nhập cái máy lọc ba mặt của ngôn ngữ, luận lý (quy định bởi xã hội), và những cấm kỵ (đặc tính xã hội). Những kinh nghiệm không lọc qua được vẫn ở ngoài ý thức; nghĩa là, chúng vẫn vô thức.

Về việc đề cao bản tính xã hội của vô thức cần phải đưa ra hai đặc tính. Một, có phần là một đặc tính hiển nhiên là thêm vào những cấm kỵ xã hội còn có những giải thích tỉ mỉ riêng những cấm kỵ này dị biệt nhau tùy từng gia đình; một đứa trẻ, sợ bị cha mẹ “bỏ rơi” vì nó biết những kinh nghiệm mà riêng đối với họ là cấm kỵ, hẳn sẽ thêm vào sự dồn ép bình thường của xã hội, dồn ép cả những tình cảm bị cái phương diện cá nhân của máy lọc cản trở không cho nó biết. Mặt khác, cha mẹ có lòng cởi mở to tát và ít có “dồn ép” hẳn sẽ bằng ảnh hưởng của chính họ, có xu hướng làm cho máy lọc xã hội (và siêu ngã) bớt hẹp và có thể thâm nhập được.

Đặc tính kia chỉ một hiện tượng phức tạp hơn. Chúng ta không những chỉ dồn ép những nỗ lực tương khắc với khuôn mẫu suy tưởng của xã hội, mà chúng ta còn có xu hướng dồn ép tất cả các nỗ lực tương khắc với nguyên tắc cấu tạo và phát triển của toàn thể con người, tương khắc với “lương tâm con người”, cái tiếng nói nhân danh sự phát triển viên mãn của con người chúng ta.

Những xung lực hủy diệt, hay cái xung lực thoái hóa về lòng mẹ, hay về cái chết, cái xung lực muốn ăn trọn tất cả những người mà tôi muốn gần gũi - tất cả những xung lực ấy và nhiều xung lực thoái hóa khác có thể hay không phù hợp với đặc tính xã hội, nhưng chúng không hề phù hợp với những mục tiêu cố hữu của sự tiến hóa bản tính con người. Khi một hài nhi muốn được cho bú điều ấy thật bình thường, nghĩa là nó phù hợp với cái tình trạng tiến hóa của đứa trẻ vào lúc ấy. Nếu một người lớn có cùng những mục đích như thế,

hắn bệnh hoạn; vì hắn không những chỉ bị thúc đẩy bởi dĩ vãng, mà cả bởi cái mục tiêu cố hữu trong toàn thể cơ cấu hắn, hắn cảm thấy sự mâu thuẫn giữa cái hắn là và cái hắn phải là; “phải” ở đây không được dùng với ý nghĩa một mệnh lệnh đạo đức, mà theo ý nghĩa những mục tiêu tiến hóa nội tại cố hữu trong những nhiệm thể mà hắn phát triển từ đó, như là cái vóc người, cái màu mắt của hắn trong tương lai v.v... đã “hiện diện” trong các nhiệm thể.

Nếu con người mất liên lạc với cái đoàn thể xã hội mà hắn sống trong ấy, hắn đâm sợ sự cô lập hoàn toàn và bởi vì mối sợ hãi này hắn không dám nghĩ những điều “không được nghĩ”. Nhưng con người cũng sợ bị cô lập hoàn toàn khỏi nhân tính, nó ở trong con người hắn và tượng trưng bởi lương tâm hắn. Hoàn toàn mất nhân tính cũng rất đáng sợ, mặc dù theo bằng chứng lịch sử hình như ít đáng sợ hơn bị xã hội lưu đày, miễn là cả một xã hội đã chấp nhận những phép tắc xử sự phi nhân. Một xã hội càng gần với một lối sống phi nhân bao nhiêu, thì càng ít có xung đột giữa sự đơn độc khỏi xã hội và khỏi nhân tính bấy nhiêu. Mỗi xung đột giữa những mục tiêu xã hội và những mục tiêu con người càng lớn bao nhiêu, thì cá nhân càng bị giằng xé giữa hai cực biệt lập nguy hiểm bấy nhiêu. Cũng chả cần phải nói thêm rằng tới cái mức độ mà một con người - bởi chính liên hệ với nhân tính, thì hắn càng chịu đựng được sự lưu đày của xã hội, và ngược lại. Cái khả năng hành động tùy theo lương tâm mình tùy thuộc cái mức độ mà mình đã vượt qua những giới hạn của xã hội mình và đã trở thành một công dân của thế giới và thuộc người theo chủ nghĩa thế giới”.

Cá nhân không thể tự cho phép mình nhận thức những tư tưởng hay tình cảm tương khắc với những khuôn mẫu của nền văn hóa hắn, do đó hắn bó buộc phải dồn ép chúng. Vậy thì, nói một cách chính thức, thế nào là vô thức và thế nào là ý thức (ngoài các yếu tố cá nhân, quy định bởi gia đình và ảnh hưởng của lương tâm nhân bản) lệ thuộc vào cơ cấu xã hội và vào những khuôn mẫu của các tình cảm và tư tưởng mà nó tạo ra, về những nội dung của vô thức, không thể nào mà ta gồm chung được. Nhưng ta có thể phát biểu một lời: nó luôn luôn tượng trưng toàn thể con người, với tất cả những tiềm năng về bóng tối và ánh sáng của hắn; nó luôn luôn bao hàm nền tảng cho những câu trả lời khác nhau mà con người có thể trả lời cho câu hỏi mà cuộc hiện sinh đề ra. Trong trường hợp cực đoan về những nền văn hóa thoái hóa nhất chính niềm ước ao này chiếm ưu thế và hữu thức, trong khi mọi nỗ lực để vượt ra khỏi mức độ này đều bị dồn ép. Trong một nền văn hóa đã tiến từ mục tiêu thoái hóa đến mục tiêu tâm linh tiến bộ, những nguồn lực tiêu biểu cho bóng tối thì vô thức. Nhưng con người, trong bất cứ nền văn hóa nào, có tất cả những tiềm năng; hắn là con người cổ xưa, con mãnh thú, kẻ ăn thịt người, kẻ thờ thần tượng, và hắn là một sinh thể có khả năng lý luận, yêu thương, công lý. Vậy thì, nội dung của vô thức không thiện mà cũng chẳng ác, không duy lý cũng chẳng phi lý; nó là cả hai; nó là tất cả những gì là con người. Vô thức là toàn thể con người - trừ cái thành phần con người tương ứng với xã hội hắn. Ý thức tiêu biểu con người xã hội, những giới hạn ngẫu nhiên đặt bởi hoàn cảnh lịch sử mà một cá nhân bị ném vào. Vô thức tiêu biểu con người phổ quát toàn thể con người, bắt rễ trong vũ trụ; nó tiêu biểu cái cây trong hắn, con thú trong hắn, cái tinh thần trong hắn; nó tiêu biểu dĩ vãng hắn tận từ lúc khởi đầu cuộc sống người, và nó tiêu biểu tương lai của hắn cho tới ngày con người sẽ trở thành con người viên mãn, và khi thiên nhiên sẽ được nhân hóa cũng như con người sẽ được “thiên nhiên hóa”.

Định nghĩa ý thức và vô thức như chúng ta đã định nghĩa, thì nếu chúng ta nói về việc làm vô thức hữu thức (making the unconscious conscious), về giải dồn ép (de-repression) có nghĩa là gì?

Theo quan niệm của Freud, làm vô thức hữu thức có một chức vụ giới hạn, trước hết bởi vì ta cho rằng vô thức phần lớn gồm cái bị dồn ép, những dục vọng bản năng, tới mức mà chúng phù hợp với nếp sống văn minh. Ông đối trị với những dục vọng bản năng đơn thuần như những động lực loạn luân; nỗi sợ bị thiếu, thèm muốn dương vật v.v... mà ta cho rằng sự nhận thức về chúng đã bị dồn ép trong lịch sử của một cá nhân đặc thù. Người ta cho rằng nhận thức được cái động năng bị dồn ép hắn sẽ khiến ta chi phối được nó bởi cái bản ngã chiến thắng. Khi chúng ta tự giải thoát khỏi quan niệm giới hạn của Freud về vô thức và

theo cái quan niệm đã trình bày trên, thì mục tiêu của Freud, sự chuyển hóa vô thức thành hữu thức “đi ngã” (id) thành “bản ngã” (ego) có một ý nghĩa sâu rộng hơn. Làm cái vô thức hữu thức chuyển hóa cái ý niệm thuần túy về phổ quát tính của con người thành sự thể nghiệm sống động cái phổ quát tính này; nó là sự thực hiện chứng nghiệm thuyết nhân bản.

Freud thấy rõ rệt dồn ép đã can thiệp như thế nào vào cảm thức thực tại của một người, và sự cởi bỏ được sự dồn ép đưa đến một biện nhận mới về thực tại. Freud gọi cái ảnh hưởng méo mó của những nỗ lực vô thức là “chuyển di”; H.S.Sullivan sau này gọi cùng hiện tượng ấy là “méo mó lệch lạc”. Freud đã khám phá, thứ nhất trong mối tương hệ giữa bệnh nhân với nhà tâm phân, rằng bệnh nhân không thấy nhà tâm phân như ông là, mà là một phóng rọi những hoài mong, dục vọng, và âu lo của hã (bệnh nhân) như chúng vốn được hình thành trong những kinh nghiệm của hã với những nhân vật quan trọng thuở ấu thời của hã. Chỉ khi nào bệnh nhân tiếp xúc với vô thức mình hã mới vượt qua được những bóp méo do chính hã tạo ra và thấy con người của nhà tâm phân, cũng như con người của cha hay mẹ hã, như chính nó.

Cái Freud khám phá được ở đây là sự kiện rằng chúng ta thấy thực tại một cách méo mó. Rằng mình tưởng là mình thấy một người như chính hã, trong khi thật ra mình thấy phóng rọi của mình về một hình ảnh của con người không biết đến điều ấy. Không những Freud chỉ thấy ảnh hưởng bóp méo của chuyển di, mà cả nhiều những ảnh hưởng méo mó khác của dồn ép. Bởi vì con người bị chủ động bởi những xung lực mà hã không biết đến, và trái ngược với lối suy tưởng hữu thức của hã (tiêu biểu những đòi hỏi của thực tại xã hội): hã có thể phóng rọi những nỗ lực vô thức của mình lên một người khác, do đó không nhận thức được chúng trong chính mình - một cách phẫn nộ trong người khác (“phóng rọi”). Hoặc, hã có thể bịa ra những nguyên do hợp lý cho những xung lực mà chính chúng có một căn nguồn hoàn toàn khác hã. Lối lý luận hữu thức này, là một lối giả - giải thích những mục tiêu mà những động lực thực của chúng thì vô thức, Freud gọi là hợp lý hóa. Dù cho ta đối trị với chuyển di, phóng rọi, hay hợp lý hóa, hầu hết những gì một người ý thức được là một thế giới - trong khi những gì hã dồn ép (tức là những cái vô thức) thì thật.

Xét những gì đã nói ở trên về cái ảnh hưởng làm thất hiệu của xã hội, và hơn nữa xét cái khái niệm rộng rãi hơn của chúng ta về những gì cấu thành vô thức, chúng đi đến một quan niệm mới về vô thức - ý thức. Mở đầu chúng ta có thể nói rằng con người trung bình, trong khi nghĩ rằng mình thức tỉnh, thật ra lại ngái ngủ. Dùng chữ “ngái ngủ” tôi muốn nói rằng hã tiếp xúc với thực tại hết sức cục bộ; hầu hết những gì hã cho là thực tại (trong hay ngoài hã) là một bộ những tưởng tượng mà tâm thức hã tạo ra. Hã chỉ biết thực tại tới cái mức cần thiết cho chức vụ xã hội của mình. Hã ý thức được đồng loại mình vì hã cần hợp tác với họ; hã ý thức được thực tại vật chất và xã hội vì hã cần phải ý thức nó ngõ hầu để vận dụng nó. Hã ý thức được thực tại tới cái mức mà sự ý thức ấy cần thiết cho mục tiêu tồn tại. (Trái lại trong trạng thái ngủ ý thức về thực tại ngoại giới bị đình chỉ, mặc dù dễ phục hồi trong trường hợp cần thiết, và trong trường hợp điên loạn. Ý thức trọn vẹn về thực tại ngoại giới khiếm diện và phục hồi ngay trong bất cứ trường hợp khẩn trương nào). Ý thức của người trung bình phần lớn là “ngụy ý thức”, gồm những tưởng tượng và ảo tưởng, trong khi đúng ra những gì mà hã ý thức chính là thực tại. Do đó chúng ta có thể phân biệt được những gì một người ý thức được, và những gì hã trở nên ý thức được. Hã ý thức được, phần lớn, các tưởng tượng; hã có thể trở nên ý thức được các thực tại nằm bên dưới những tưởng tượng này.

Có một phương diện khác của vô thức phát sinh từ những tiền đề đã bàn luận trước đây. Bởi ý thức chỉ tiêu biểu cái khu vực nhỏ nhoi của cái kinh nghiệm mà xã hội uốn nắn và vô thức tiêu biểu cái phong phú và sâu xa của con người phổ quát cái trạng thái dồn ép đưa đến sự kiện là tôi, cái con người ngẫu nhiên, xã hội, bị tách biệt khỏi tôi cái con người toàn diện. Tôi là một người lạ với chính mình, và đến cùng một mức độ đó tất cả mọi người khác đều là người lạ đối với tôi. Tôi bị cắt lìa khỏi cái phạm vi bao la của cái kinh nghiệm thuộc về con người, và chỉ còn là một manh mún của một con người, một kẻ tàn tật chỉ thể nghiệm được một phần nhỏ của những gì thực trong hã và những gì thực trong kẻ khác.

Cho đến đây chúng ta mới chỉ nói cái tác dụng bóp méo của dồn ép; còn một phương diện nữa mà ta phải

đề cập đến không đưa đến bóp méo, nhưng biến một kinh nghiệm thành phi thực bằng tác động của não. Nói thế tôi muốn ám chỉ sự kiện rằng tôi tin rằng tôi thấy - nhưng tôi chỉ thấy những chữ; tôi tin rằng tôi cảm thấy, nhưng tôi chỉ nghĩ những cảm giác. Con người tác động óc não là con người vong thân, con người trong hang mà, như trong ngụ ngôn của Plato, chỉ thấy những chiếc bóng và nhận lầm chúng là thực tại trực tiếp.

Tiến trình tác động óc não này được nối kết với tính chất mơ hồ của ngôn ngữ. Ngay khi tôi bày tỏ một cái gì bằng một chữ, một sự vong thân xảy ra, và trọn cả cái kinh nghiệm đã bị cái chữ ấy thay thế. Trọn cái kinh nghiệm chỉ thực sự hiện hữu chính vào cái giây phút nó được biểu thị bằng ngôn ngữ. Cái tiến trình thông thường của tác động óc não tỏa rộng và mãnh liệt trong văn hóa hiện đại hơn bất cứ lúc nào trước đây trong lịch sử. Chính vì càng ngày người ta càng đề cao kiến thức trí năng là một điều kiện cho những thành tựu khoa học và kỹ thuật, và liên hệ với nó trên văn chương và giáo dục, chữ nghĩa càng ngày càng chiếm chỗ của kinh nghiệm. Thế mà cái con người liên hệ lại chẳng biết đến điều này. Hẳn cho rằng hẳn thấy một cái gì; hẳn cho rằng hẳn cảm thấy một cái gì; thế nhưng chẳng có kinh nghiệm nào ngoại trừ ký ức và tư tưởng. Khi hẳn nghĩ rằng hẳn nắm được thực tại chỉ là cái ngã óc não của hẳn nắm được, trong khi hẳn, con người toàn diện, đôi mắt, đôi tay, con tim, cái bụng, chẳng nắm được gì cả - thật ra, hẳn không tham dự vào cái kinh nghiệm mà hẳn tin là của hẳn.

Vậy thì cái gì xảy ra trong cái tiến trình mà trong ấy vô thức trở thành hữu thức? Trả lời câu hỏi này ta nên phát biểu lại nó. Không có những cái như là “cái ý thức” và những cái như là “cái vô thức”. Chỉ có những mức độ của ý thức nhận thức và vô thức nhận thức. Vậy thì câu hỏi của chúng ta đúng hơn là: cái gì xảy ra khi tôi nhận thức được cái mà trước đây tôi không nhận thức được? Cùng với những cái đã được nói trước đây, câu trả lời thông thường cho câu hỏi này là tất cả mọi giai đoạn trong tiến trình này đều ở trong chiều hướng của sự hiểu biết cái đặc tính tưởng tượng, phi thực của cái ý thức “bình thường” của chúng ta. Ý thức được cái vô thức do đó khoáng trương ý thức mình có nghĩa là tiếp xúc với thực tại, và trong ý nghĩa này với chân lý (một cách trí thức và tình cảm). Khoáng trương ý thức có nghĩa là tỉnh thức, nhắc bỏ một màn che, rời bỏ hang động, đem ánh sáng vào bóng tối.

Có thể nào đây cùng là cái kinh nghiệm các Thiền đồ gọi là “ngộ”?

Trong khi mà rồi tôi sẽ trở lại vấn đề này, tôi muốn ở điểm này bàn luận thêm nữa về một điểm then chốt cho tâm phân học, đó là, bản tính của mình miễn và kiến thức để thực hiện sự chuyển hóa vô thức thành ý thức. Chắc chắn, trong những năm đầu khảo cứu tâm phân học Freud cũng chia sẻ cái niềm tin duy lý quy ước rằng kiến thức thì có tính cách trí thức, kiến thức lý thuyết. Ông nghĩ rằng chỉ giải thích cho bệnh nhân tại sao những biến trình nào đó lại xảy ra, và cho hẳn ta biết nhà tâm phân học đã khám phá ra những gì trong vô thức hẳn là đủ. Người ta cho rằng cái kiến thức trí năng này, gọi là “giải thích” khiến bệnh nhân thay đổi. Nhưng chả mấy chốc Freud và các nhà tâm phân học khác đã khám phá ra sự thật trong lời tuyên bố của Spinoza rằng kiến thức trí năng chỉ đưa đến thay đổi bởi vì nó cũng là kiến thức tình cảm. Ta thấy rõ rằng kiến thức trí năng như ta quan niệm không đưa đến một thay đổi nào cả, ngoại trừ có lẽ trong ý nghĩa rằng nhờ kiến thức trí năng về những nỗ lực vô thức một người có thể kiểm soát được chúng dễ hơn - tuy nhiên, việc ấy là mục tiêu của đức lý truyền thống, hơn là mục tiêu của tâm phân học. Khi nào bệnh nhân vẫn còn có thái độ của một quan sát viên khoa học tách biệt, coi mình như đối tượng thăm dò của mình, hẳn không tiếp xúc với vô thức, ngoại trừ bằng cách suy nghĩ về nó; hẳn không thể nghiệm cái thực tại sâu rộng hơn trong chính mình. Khám phá vô thức mình, quả thật, không phải là một hành động trí thức mà là một kinh nghiệm tình cảm, mà dù có muốn cũng khó mà diễn tả bằng chữ nghĩa. Như thế không có nghĩa là nghĩ ngợi và suy tưởng không được đi trước hành động khám phá; mà chính cái hành động khám phá luôn luôn là một kinh nghiệm toàn diện. Nó toàn diện với ý nghĩa là toàn thể con người thể nghiệm nó; nó là một kinh nghiệm được đặc trưng bởi tính chất tự phát và đột nhiên của nó. Đôi mắt ta bỗng nhiên mở rộng, con người mình và thế giới xuất hiện trong một ánh sáng khác, được nhìn từ một quan điểm khác.

Thường có rất nhiều âu lo khởi dậy trước khi kinh nghiệm xảy ra, trong khi sau đó có một cảm giác mạnh mẽ và chắc chắn mới. Có thể mô tả tiến trình khám phá vô thức như một loạt những kinh nghiệm luôn luôn mở rộng, mà ta cảm thấy sâu xa và vượt qua kiến thức lý thuyết, trí năng.

Sự quan trọng của loại kiến thức kinh nghiệm này nằm ở chỗ nó vượt qua loại kiến thức và nhận thức trong ấy chủ thể trí năng tự quan sát mình như một đối tượng, và do đó rằng nó vượt qua khái niệm biết duy ý của Tây phương. (Ta tìm thấy những ngoại lệ trong truyền thống Tây phương, ở đó người ta đối trị với kiến thức kinh nghiệm, trong hình thức biết cao nhất của Spinoza, là trực giác; trong trực giác trí năng của Fichte; hay trong ý thức sáng tạo của Bergson. Tất cả những phạm trù của trực giác này vượt qua cái kiến thức chia chẻ chủ thể - khách thể. Tầm quan trọng của loại kinh nghiệm này cho vấn đề Thiên sẽ được giải thích rõ ràng sau này, trong bàn luận về Thiên).

Phải đề cập một điểm nữa trong phác họa vắn tắt của chúng ta về những yếu tố thiết yếu trong tâm phân học, vai trò của nhà tâm phân học. Vai trò ấy uyên nguyên vốn không khác với vai trò của bất cứ y sĩ nào “chữa trị” một bệnh nhân. Nhưng sau vài năm tình trạng thay đổi tận căn để Freud nhận ra rằng chính nhà tâm phân cũng cần được phân tích, nghĩa là, phải trải qua cũng cái tiến trình mà bệnh nhân của ông phải chịu sau đó. Người ta giải thích rằng nhà tâm phân cần được phân tích là cần để giải thoát nhà tâm phân khỏi những điểm mù quá, những xu hướng loạn thần kinh, vẩn vẩn của chính ông. Nhưng giải thích này dường như không đủ, theo các quan điểm của chính Freud, nếu chúng ta xét những tuyên bố sơ thời của Freud, đã trích dẫn ở trên, khi ông nói nhà tâm phân cần phải là một “khuôn mẫu” một “ông thầy” đủ khả năng điều khiển một tương hệ giữa chính mình và bệnh nhân dựa trên một “tình yêu chân lý”, ngăn ngừa bất cứ một thứ “phình gạt hay lừa dối” nào. Hình như ở đây Freud đã cảm thức rằng nhà tâm phân có một chức vụ vượt qua chức vụ của nhà y sĩ trong mỗi tương hệ của ông ta với bệnh nhân mình. Nhưng ông vẫn không thay đổi quan niệm căn bản của ông, rằng quan niệm nhà tâm phân như là một quan sát viên tách biệt - và bệnh nhân là đối tượng quan sát của ông. Trong lịch sử tâm phân học, quan niệm về nhà tâm phân cách biệt này được biến cải từ hai phía, trước tiên bởi Ferenczi, trong những năm cuối đời chủ trương rằng nhà tâm phân chỉ quan sát và giải thích thôi không đủ; rằng ông phải có khả năng yêu thương bệnh nhân bằng chính cái tình thương mà hồi còn nhỏ bệnh nhân từng cần đến, thế nhưng chưa bao giờ được. Ferenczi không có ý nghĩ rằng nhà tâm phân phải thấy tình yêu một tương đối với bệnh nhân, mà đúng hơn là tình mẫu tử hay tình phụ tử, hay nói một cách thông thường hơn, tình săn sóc H.S.Sullivan nhận thức cùng một điểm từ một phương diện khác. Ông nghĩ rằng nhà tâm phân không được có thái độ của một quan sát viên cách biệt, mà của một “quan sát viên tham dự”; do đó cố vượt qua cái ý niệm chính thống về sự cách biệt của nhà tâm phân. Theo quan điểm của tôi, có lẽ Sullivan không đi xa đủ mức, và người ta có thể chuộng cái định nghĩa về vai trò của nhà tâm phân như là vai trò của một “kẻ tham dự quan sát”; hơn là vai trò của một quan sát viên tham dự. Nhưng ngay cái thành ngữ “tham dự” cũng không biểu thị hoàn toàn được nó ngụ ý cái gì ở đây; “tham dự” vẫn còn là ở ngoài. Muốn biết một người khác đòi hỏi phải ở trong hãn, phải là hãn. Nhà tâm phân chỉ hiểu bệnh nhân vì ông thể nghiệm trong chính mình tất cả những gì bệnh nhân thể nghiệm; nếu không ông hãn chỉ có kiến thức trí thức về bệnh nhân, chứ không bao giờ thực sự biết bệnh nhân thể nghiệm cái gì, cũng không truyền đạt được cho bệnh nhân rằng ông chia sẻ và hiểu kinh nghiệm của hãn. Trong mỗi tương hệ có lợi này giữa nhà tâm phân và bệnh nhân, trong cái hành động dẫn thân trọn vẹn với bệnh nhân, hoàn toàn cởi mở và mẫn cảm đối với hãn, có thể nói là ngấm với hãn, trong mỗi tương hệ tâm điểm với tâm điểm này, là một trong những điều kiện thiết yếu để hiểu và chữa theo tâm phân học. Nhà tâm phân phải trở thành bệnh nhân, thế nhưng ông phải là chính ông; ông phải quên rằng ông là bác sĩ, thế nhưng ông phải ý thức được điều ấy. Chỉ khi nào ông chấp nhận được nghịch lý này, ông mới đưa ra được “những giải thích” có thẩm quyền bởi vì chúng bắt rễ trong chính kinh nghiệm ông. Nhà tâm phân phân tích bệnh nhân, nhưng bệnh nhân cũng phân tích nhà tâm phân, bởi vì nhà tâm phân, chia sẻ vô thức của bệnh nhân mình, không thể nào không làm sáng tỏ vô thức của chính mình. Do đó nhà tâm phân không những chỉ chữa lành bệnh nhân, mà còn được chữa lành bởi hãn. Không những chỉ ông hiểu bệnh nhân, mà [rồi cuộc bệnh nhân](#)

hiểu ông. Khi đạt đến giai đoạn này, ta đạt đến liên đới và thông giao.

Mối tương hệ đối với bệnh nhân này phải thiết thực và thoát khỏi tất cả tính đa cảm. Không phải nhà tâm phân hay bất cứ một ai khác có thể “cứu” một CON người khác. Ông có thể đóng vai một người chỉ diễn - hay một cô mục; ông có thể chỉ đường, dõn những chướng ngại, và đôi khi giúp một cách trực tiếp, nhưng ông không bao giờ làm được cho bệnh nhân những gì mà chỉ bệnh nhân tự làm cho mình được. Ông phải giải thích điều này cho bệnh nhân một cách hoàn toàn rõ rệt, không những chỉ bằng lời lẽ, mà bằng cả toàn thể thái độ của mình. Ông cũng phải nhấn mạnh việc nhận thức tình trạng thiết thực còn giới hạn hơn cả một mối tương hệ giữa hai người cần phải như thế; nếu ông, nhà tâm phân, phải sống cuộc đời mình, và nếu ông phải phụng sự một số bệnh nhân đồng thời, có những giới hạn của thời gian và không gian. Nhưng không có giới hạn trong cái ở đây và bây giờ của cuộc gặp gỡ giữa bệnh nhân và nhà tâm phân. Khi cuộc gặp gỡ này xảy ra, suốt thời kỳ tâm phân, khi hai người nói chuyện với nhau, lúc ấy trên thế gian chả có gì quan trọng hơn việc họ nói chuyện với nhau - đối với bệnh nhân cũng như đối với nhà tâm phân. Nhà tâm phân, trải hàng năm làm việc chung với bệnh nhân, quả thực vượt qua vai trò thông thường của y sĩ; ông trở thành một ông thầy, một khuôn mẫu, có lẽ một ông chủ, miễn rằng chính ông không bao giờ tự coi mình là bị phân tích cho đến khi nào ông đã đạt được tự thức và tự do viên mãn, cho đến khi ông đã vượt qua sự vong thân và cách biệt của chính mình. Sự phân tích giáo khoa của nhà tâm phân không phải là chung cục, mà là khởi đầu của một tiến trình tự phân tích liên tục, nghĩa là của sự thức tỉnh không ngớt.

V. NHỮNG NGUYÊN TẮC CỦA THIỀN

Trong những trang trên tôi đã phác họa vắn tắt về tâm phân học của Freud và sự nối tiếp của nó trong tâm phân học nhân bản. Tôi đã bàn luận kiếp nhân sinh và cái vấn đề nó đề ra; bản chất của chính hữu được định nghĩa như là sự vượt qua vong thân và cách biệt; cái phương pháp đặc biệt mà tâm phân học cố để đạt được mục tiêu, đó là, sự thâm nhập vào vô thức. Tôi đã đối trị với vấn đề thế nào là bản chất của vô thức và ý thức; và ý nghĩa của “biết” và “nhận thức” trong tâm phân học; cuối cùng, tôi đã bàn luận vai trò của nhà tâm phân trong tiến trình.

Để chuẩn bị cho một cuộc bàn luận về mối tương hệ giữa tâm phân học và Thiền, hình như tôi phải trình bày một hình ảnh hệ thống về Thiền. May thay không cần đến một nỗ lực như thế, vì những giảng thuyết của bác sĩ Suzuki trong sách này (cũng như những tác phẩm khác của ông) quả đã có mục đích truyền đạt một kiến thức về bản chất của Thiền tới mức mà nó có thể được diễn tả bằng ngôn ngữ. Tuy nhiên, tôi phải nói về những nguyên tắc của Thiền có liên hệ trực tiếp với tâm phân học.

Yếu tính của Thiền là đạt được ngộ. Người nào chưa có kinh nghiệm này không bao giờ có thể hiểu Thiền trọn vẹn. Vì tôi chưa thể nghiệm ngộ, tôi chỉ nói về Thiền một cách mon men thôi, chứ không được như lẽ ra phải nói - từ sự viên mãn của kinh nghiệm. Nhưng đó không phải là, như C.G.Jung đã đề nghị, bởi vì “ngộ” mô tả một nghệ thuật và một đường lối giác ngộ mà hầu như người Tây phương không thể nào biệt nhận được. Theo đó mà luận thì Thiền đối với người Tây phương khó hơn là Heraclitus, Meister Eckhart, hay Heidegger. Cái khó khăn nằm nơi cái nỗ lực phi thường cần để đạt được ngộ; cái nỗ lực này to tát hơn đa số người ta sẵn lòng đảm đương và chính vì thế mà ngộ rất hiếm ngay cả ở Nhật Bản. Tuy nhiên, mặc dù tôi không nói được về Thiền với một thẩm quyền nào, cái may đã được đọc sách của bác sĩ Suzuki, nghe khá nhiều giảng thuyết của ông, và đọc bất cứ gì khác tôi có được về Thiền, ít ra cũng cho tôi được một ý tưởng chừng mực về bản chất của Thiền, một ý niệm mà tôi hi vọng có thể khiến tôi đưa ra một tỉ giáo độ dẫm giữa Thiền và tâm phân học.

Mục tiêu căn bản của Thiền là gì? Nói theo lời của Suzuki: “Thiền tự yếu tính là một nghệ thuật nhìn vào bản tính của hiện hữu mình, và nó chỉ con đường từ hệ lụy đến tự do. Ta có thể nói rằng Thiền giải phóng tất cả những tính lực cố hữu và tự nhiên tàng trữ trong mỗi chúng ta, mà trong những hoàn cảnh thường bị tù túng và bóp méo đến nỗi chúng không tìm được lối hoạt động thích đáng nào cả... Do đó, mục tiêu của Thiền là cứu chúng ta khỏi điên loạn và tàn tật. Tôi ngụ ý tự do là thế này, là tự do phát huy tất cả những xung lực sáng tạo và bổ ích cố hữu trong lòng mình. Thường chúng ta mù quáng không thấy rằng mình sở hữu tất cả những khả năng cần thiết hẳn sẽ làm mình sung sướng và yêu thương nhau. Chúng ta tìm thấy trong định nghĩa này một số phương diện cốt yếu của Thiền mà tôi muốn nhấn mạnh: Thiền là nghệ thuật nhìn vào bản tính của hiện hữu mình; nó là một con đường từ triền phược đến tự do; nó giải phóng những tính lực tự nhiên của ta; nó ngăn chặn chúng ta khỏi hóa điên hay tàn tật; và thúc đẩy ta bộc lộ cái khả năng hạnh phúc và thương yêu.

Mục tiêu tối hậu của Thiền là thể nghiệm ngộ. Bác sĩ Suzuki đã mô tả, trong những giảng thuyết này, và những tác phẩm khác của ông, một cách hết sức có thể mô tả được. Trong những nhận định này tôi muốn nhấn mạnh vài phương diện có tầm quan trọng đặc biệt đối với độc giả Tây phương, và nhất là cho tâm lý gia. Ngộ không phải là một tâm trạng bất thường; nó không phải là một cơn ngất ngất trong ấy thực tại biến mất. Đó không phải là một tâm trạng ngã ái, như ta thấy trong vài biểu hiện tôn giáo. “Nếu nó là một cái gì, thì nó là một tâm trạng hoàn toàn bình thường...”. Như Triệu Châu tuyên bố: “Bình thường tâm là Thiền”, “chỉ tùy mình lấp bản lẽ, xem cửa mở vào hay mở ra”, ngộ có một ảnh hưởng đặc biệt đối với con người thể nghiệm nó. “Tất cả những hoạt động tinh thần của ta từ giờ sẽ hoạt động trên một căn bản khác, mà hẳn sẽ thỏa đáng hơn, thanh bình hơn, đầy niềm vui hơn bất cứ gì mình từng thể nghiệm trước đây. Xu hướng của đời sống sẽ thay đổi. Sở hữu được Thiền mình thấy có một cái gì tươi trẻ lại. Hoa xuân trông sẽ đẹp

hơn, suối núi chảy sẽ mát hơn và trong hơn”.

Thật rõ rệt rằng ngộ là sự thành tựu chân thực tình trạng chính hữu mà bác sĩ Suzuki mô tả trong đoạn văn trích dẫn trên. Nếu ta nỗ lực giải thích ngộ bằng ngôn ngữ tâm lý học, tôi xin nói rằng đó là một trạng thái trong ấy con người hoàn toàn hòa hợp với thực tại bên ngoài và bên trong hẳn, một trạng thái trong ấy hẳn hoàn toàn ý thức được nó và nắm được nó trọn vẹn. Hẳn nhận thức được nó - nghĩa là, không phải óc não hẳn, hay bất cứ thành phần nào của cơ thể hẳn, mà hẳn, con người toàn diện. Hẳn nhận thức được nó; không như một đối tượng đằng kia mà hẳn nắm giữ bằng tư tưởng, mà nó, bông hoa, con chó, con người, trong thực tại trọn vẹn của nó hay của hẳn. Kẻ thức tỉnh thì cởi mở và miễn cảm đối với thế giới, và hẳn có thể cởi mở và miễn vì hẳn không còn chấp trước vào mình như một vật, do đó đã trở thành trống không và sẵn sàng tiếp nhận. Ngộ có nghĩa là “sự thức tỉnh trọn vẹn của toàn thể cá tính đối với thực tại”.

Thật là quan trọng phải hiểu rằng trạng thái ngộ không phải là một trạng thái phân ly hay một cơn ngây ngất trong ấy ta tin là mình thức tỉnh, trong khi thực ra mình say ngủ. Dĩ nhiên, tâm lý gia Tây phương hẳn có xu hướng tin rằng ngộ chỉ là một trạng thái chủ quan, một thứ mê man tự gây, và ngay cả một tâm lý gia có thiện cảm với Thiên như bác sĩ Jung cũng không tránh được cái lầm lẫn ấy. Jung viết: “Chính tưởng tượng là một biến cố tâm thần, do đó, có gọi một sự ngộ là thực hay tưởng tượng cũng chẳng đáng kể. Con người đã ngộ, hay cho rằng hẳn ngộ, trong bất cứ trường hợp nào cho rằng mình ngộ... Dù cho rằng hẳn phải nói dối, sự dối trá của hẳn có lẽ cũng là một sự kiện tâm linh. Dĩ nhiên, đây là phần bộ lập trường tương đối tổng quát của Jung đối với “chân lý” của kinh nghiệm tôn giáo. Trái với ông, tôi cho rằng về vấn đề này, một sự dối trá không bao giờ là một “sự kiện tâm linh”, hay bất cứ một sự kiện nào khác, ngoại trừ là một sự dối trá. Nhưng dù cho trường hợp ấy có giá trị cách mấy đi nữa, chắc chắn các Thiên đồ không chia sẻ lập trường của Jung. Trái lại, thật là quan trọng cốt yếu đối với họ phải phân biệt giữa kinh nghiệm, ngộ chân thực, trong ấy sự đạt được một quan điểm mới là được, do đó đúng, và một giả kinh nghiệm có thể có tính chất loạn thần hay tâm bệnh, trong ấy kẻ học Thiên tin rằng mình đã đạt được ngộ, trong khi Thiên sư phải chỉ rõ rằng hẳn chưa đạt được. Quả thật một trong các chức vụ của Thiên sư là phải coi chừng sự rối loạn của người đệ tử giữa ngộ thực và tưởng tượng.

Sự thức tỉnh trọn vẹn trước thực tại có nghĩa là, lại nói theo thuật ngữ tâm lý học, đã đạt được một “định hướng ích lợi” viên mãn. Như thế có nghĩa là không liên kết mình với thế giới để thụ nhận, bóc lột, vơ vét, hay theo kiểu mua bán, nhưng một cách sáng tạo, hoạt động (theo ý nghĩa của Spinoza). Trong tình trạng phong phú viên mãn không có những tấm màn ngăn cách tôi khỏi cái “không tôi”. Đối tượng không còn là đối tượng nữa; nó không chống lại tôi, mà theo tôi. Đóa hồng tôi thấy không phải là đối tượng cho tư tưởng tôi, theo cái lối khi tôi nói “tôi thấy một đóa hồng” tôi chỉ phát biểu rằng cái đối tượng, đóa hồng, nằm dưới phạm trù “hồng”; nhưng theo cái lối rằng “một đóa hồng là một đóa hồng là một đóa hồng”. Tình trạng phong phú viên mãn đồng thời cũng là tình trạng khách thể tính cao nhất; tôi thấy đối tượng mà không hề bị mối tham lam hay sợ hãi của mình bóp méo. Tôi thấy nó như chính nó, chứ không phải như tôi muốn nó là hay không là thế. Trong lối tri giác này không có những bóp méo thiếu mạch lạc. Có sự sống động hoàn toàn, và sự tổng hợp là của chủ thể tính khách thể tính. Tôi thể nghiệm kịch liệt - thế nhưng đối tượng được để yên là cái nó là. Tôi làm nó sống động - và nó làm tôi sống động. Ngộ chỉ có vẻ thần bí đối với kẻ không ý thức được rằng tri giác của hẳn về thế giới thuần túy có tính cách tinh thần, hay thiếu mạch lạc tới mức độ nào. Nếu ta nhận thức được điều này, ta cũng nhận thức được một nhận thức khác, một nhận thức mà ta có thể gọi là một nhận thức hoàn toàn thiết thực. Có thể người ta mới chỉ thoáng thấy nó - nhưng người ta có thể tưởng tượng nó là gì. Một thằng bé học dương cầm không đàn như một bậc thầy vĩ đại. Thế nhưng việc đàn của ông thầy chả là gì thần bí cả; chỉ là toàn diện cái kinh nghiệm thô sơ mà thằng bé đã có.

Rằng cái tri giác về thực tại không bị bóp méo và không thuộc về óc não là một yếu tố cốt yếu trong Thiên được biểu thị thật rõ rệt trong hai truyện Thiên. Một là truyện một Thiên sư đàm thoại với một ông tăng;

“Hòa thượng tu có dụng công chẳng?”

“Có”.

“Dụng công thế nào?”

“Khi đói thì ăn, khi mệt thì ngủ”.

“Tất cả mọi người đều như vậy, có thể nói là đồng chỗ dụng công với thầy chẳng?”

“Chẳng đồng”.

“Tại sao chẳng đồng?”

“Họ khi ăn chẳng chịu ăn, lo nghĩ trăm thứ; khi ngủ chẳng chịu ngủ, tính toán ngàn chuyện, do đó mà chẳng đồng.

Chuyện chẳng cần phải giải thích gì. Người trung bình, bị thúc đẩy bởi sự bất an, tham lam, sợ hãi, luôn luôn bị vướng mắc trong một thế giới ảo tưởng (không thiết yếu phải biết nó) trong ấy hẩn khoác cho thế giới những tính chất mà hẩn phóng rọi vào nó, nhưng không có đó. Điều ấy thực vào cái thời kỳ mà cuộc đàm thoại này xảy ra; ngày nay nó còn thực hơn biết bao, khi hầu hết tất cả mọi người thấy, nghe, cảm, và ném bằng tư tưởng mình, hơn là bằng những năng lực trong chính mình cái năng lực có thể thấy, nghe, cảm, và ném.

Lời phát biểu thứ hai, cũng hiển thị không kém, là của một vị Thiền sư nói rằng: “Trước khi tôi ngộ sông là sông núi là núi. Khi tôi bắt đầu ngộ sông không còn là sông núi không còn là núi. Bây giờ khi tôi đã ngộ thì sông lại là sông núi lại là núi”. Lần nữa ta lại thấy một lối nhận thức thực tại mới. Con người trung bình giống như con người trong hang của Plato, chỉ thấy những chiếc bóng và lầm tưởng chúng là thực thể. Một khi hẩn đã nhận ra lỗi lầm này, hẩn chỉ biết rằng những chiếc bóng không phải là thực thể. Nhưng khi hẩn ngộ, hẩn đã rời bỏ cái hang và bóng tối của nó để ra ngoài ánh sáng: ở đó hẩn thấy thực thể chứ không phải những chiếc bóng. Hẩn thức tỉnh. Khi nào hẩn còn ở trong bóng tối, hẩn không thể hiểu ánh sáng (như Kinh Thánh nói: “Một ánh sáng rọi vào bóng tối và bóng tối không hiểu”). Một khi ra khỏi bóng tối, hẩn hiểu sự dị biệt giữa việc hẩn thấy thế giới như những chiếc bóng và việc hẩn thấy nó bây giờ, như thực tại.

Thiền nhằm mục tiêu biết được bản tính mình. Thiền tìm cách “tự tri” (know thyself). Nhưng cái biết này không phải là cái biết “khoa học” của tâm lý gia hiện đại, cái biết của năng tri - trí thức tự biết mình như đối tượng; biết bản ngã trong Thiền là cái biết không có tính cách trí thức, cái biết không vong thân, đó là kinh nghiệm viên mãn trong ấy năng tri và sở tri trở thành một. Như Suzuki đã nói: “Ý niệm căn bản của Thiền là tiếp xúc với những tác động nội tại của con người mình, và tiếp xúc một cách trực tiếp hết sức, không cần viện đến bất cứ một cái gì ngoại tại hay thêm thắt”.

Sự nhìn thấy bản tính mình này không phải là một cái thấy trí thức, đứng ngoài, mà là một cái thấy thể nghiệm, có thể nói là ở trong. Sự dị biệt giữa cái biết trí thức và thể nghiệm này thật là quan trọng cốt yếu đối với Thiền và đồng thời, là một trong những khó khăn căn bản mà người học Tây phương gặp phải trong nỗ lực để hiểu Thiền. Tây phương, suốt hai ngàn năm (và chỉ với một ít ngoại lệ, như những nhà thần bí) vẫn tin rằng câu đáp tối hậu cho vấn đề hiện sinh có thể trả lời bằng tư tưởng; câu “trả lời đúng” trong tôn giáo và trong triết học có tầm quan trọng tối thượng. Nhấn mạnh như thế người ta đã chuẩn bị con đường cho sự nảy nở của khoa học thiên nhiên. Ở đây cái tư tưởng đúng, trong khi không đưa ra được câu đáp tối hậu cho vấn đề hiện sinh, lại cố hữu trong phương pháp và cần thiết cho việc áp dụng tư tưởng vào thực hành, nghĩa là cho kỹ thuật. Trái lại, Thiền dựa trên tiền đề rằng không thể trả lời câu đáp tối hậu cho đời sống bằng tư tưởng được. “Cái thức cố định trí thức của ‘có’ và ‘không’ thì thật là thích hợp khi sự vật diễn ra bình thường; nhưng ngay khi câu hỏi tối hậu của đời sống khởi dậy, trí năng không trả lời thỏa mãn được”. Chính vì lý do này, không thể nào truyền đạt cái kinh nghiệm ngộ bằng trí thức. Đó là “một kinh nghiệm mà có giải thích hay biện luận đến đâu đi nữa cũng không thể truyền đạt cho người khác, trừ phi

chính những người này đã có nó từ trước rồi. Nếu ngộ có thể phân tích với ý nghĩa rằng nhờ phân tích mà người chưa bao giờ thể nghiệm nó có thể hiểu rõ ràng, cái ngộ ấy hẳn không phải là ngộ. Vì một sự ngộ mà biến thành một khái niệm thì không còn là chính nó nữa; và hẳn không còn kinh nghiệm Thiên nữa”.

Không những không thể đưa ra câu đáp tối hậu cho đời sống bằng bất cứ biểu thức trí thức nào; mà ngộ hầu để đạt đến ngộ, ta phải loại bỏ nhiều cơ cấu của tâm thức, chúng ngăn chặn sự chính kiến. “Thiên muốn tâm thức ta tự do và vô ngại; ngay cả cái ý niệm nhất và nhất thiết cũng là vật chướng ngại và cái bẫy bóp chẹt đe dọa sự tự do nguyên bản của tâm linh”. Một hậu quả xa hơn, cái khái niệm tham dự hay tham nhập (empathy), mà các tâm lý gia Tây phương quá đề cao, tư tưởng Thiên không chấp nhận được. “Khái niệm tham dự hay tham nhập là một lối giải thích trí thức cái kinh nghiệm ban sơ, trong khi xét chính cái kinh nghiệm, không có chỗ cho bất cứ một sự lưỡng phân nào. Tuy nhiên trí năng, chường ra và đập vỡ cái kinh nghiệm ngộ hầu có thể lấy trí năng đối trị với nó, thế có nghĩa là phân biệt hay nhị phân. Lúc ấy cái cảm giác đồng nhất nguyên bản nhất đi và ta để cho trí năng đập vỡ thực tại ra thành từng mảnh theo cái lối đặc trưng của nó. Tham dự hay tham nhập là kết quả của trí thức hóa. Nhà triết học mà không có kinh nghiệm uyên nguyên dễ bị đắm chìm trong nó”.

Không những chỉ trí năng, mà bất cứ một khái niệm hay nhân vật thẩm quyền nào cũng hạn hẹp tính chất tự phát của kinh nghiệm; do đó “Thiên không gán một tầm quan trọng chính thức nào cho các kinh điển hay những số giải kinh điển của những bậc trí huệ hay thông thái. Kinh nghiệm cá nhân tác động mạnh đối lại với thẩm quyền và sự khai thị khách quan...”. Trong Thiên người ta không chối mà cũng chẳng nhận Thượng Đế. “Thiên muốn tự do tuyệt đối, tự do khỏi ngay cả Thượng Đế. Thiên cũng muốn sự tự do ấy, ngay khỏi cả Đức Phật, do đó có ngôn cú Thiên, “xúc miệng đi mỗi khi anh thốt ra chữ Phật”.

Phù hợp với thái độ của Thiên đối với cái thấy trí thức, mục tiêu của giáo lý Thiên không giống như mục tiêu bên Tây phương một sự không ngớt gia tăng cái tính vi của tư tưởng luận lý. Phương pháp của Thiên “cốt yếu ở chỗ đặt người ta vào một tình trạng tiến thoái lưỡng nan, mà người ta phải cố thoát ra không phải bằng luận lý mà bằng một tâm thức ở trình độ cao hơn”. Do đó một vị thầy không phải là một vị thầy hiểu theo nghĩa Tây phương, ông là một vị thầy, vì ông đã làm chủ được tâm mình, do đó có thể truyền đạt cho người đệ tử điều duy nhất có thể truyền đạt được: cuộc sống mình. “Với tất cả những gì vị thầy có thể làm được, ông không thể nào làm người đệ tử nắm được sự vật, trừ phi người đệ tử đã chuẩn bị đầy đủ để nắm... Nắm giữ được thực tại cứu kính là việc mình phải tự làm lấy”.

Thái độ của Thiên sư đối với đệ tử làm độc giả Tây phương hiện đại lúng túng, hẳn bị vướng mắc trong sự lựa chọn giữa một thể quyền phi lý hạn chế tự do cà bóc lột đối tượng mình, và một sự bỏ mặc không có một thể quyền nào cả. Thiên tiêu biểu một hình thức thể quyền khác, một hình thức “thể quyền hợp lý”. Vị thầy không gọi đệ tử; ông không muốn gì nơi hẳn cả, dù là muốn hẳn giác ngộ; người đệ tử tự ý đến, và tự ý đi. Nhưng vì hẳn muốn học hỏi nơi vị thầy, hẳn phải nhận sự kiện rằng vị thầy là một vị thầy, nghĩa là, vị thầy biết người đệ tử muốn biết gì, mà hiện hẳn chưa biết. Đối với vị thầy, không có gì để giải thích bằng ngôn ngữ, chẳng có gì là một giáo lý thiêng liêng để giảng dạy. Anh nhận hay chối ta cũng cho anh ba mươi gậy. Đừng cứ im lặng, mà cũng đừng rành rẽ”. Đồng thời đặc tính của Thiên sư cũng là sự hoàn toàn thiếu thể quyền phi lý và cũng như sự xác nhận mạnh mẽ cái quyền không đòi hỏi kia, mà căn nguồn nó là kinh nghiệm chính thực.

Có lẽ người ta không thể hiểu được Thiên trừ phi người ta thẩm xét cái ý niệm rằng sự thành tựu được chính kiến tất nhiên đưa đến một sự thay đổi bản tính. Ở đây Thiên bắt rễ trong tư tưởng Phật giáo, đối với nó sự chuyển hóa bản tính là một điều kiện của giải thoát. Phải gạt bỏ lòng tham sở hữu, cũng như tham bất cứ gì khác, tự hợm mình, tự ca tụng. Thái độ đối với dĩ vãng là thái độ biết ơn, đối với hiện tại là phụng sự, và đối với tương lai là trách nhiệm, sống trong Thiên “có nghĩa là đối với chính mình và thế gian với một tâm thức ưa mến và tôn kính nhất”, một thái độ chính là căn bản của “mật hạnh, một đường nét rất là đặc trưng của pháp môn Thiên. Nó có nghĩa là đừng bỏ phí những tài nguyên thiên nhiên, nó có nghĩa là sử

dụng trọn vẹn; vừa phải và từ thiện, tất cả những gì đến với mình.

Là mục đích tích cực, mục tiêu đức lý của Thiền là thực hiện “an tâm và vô úy hoàn toàn”, đi từ phiền phức đến tự do. “Thiền là một vấn đề của bản tính chứ không phải của trí năng, thế có nghĩa là Thiền phát sinh từ ý chí được coi như là nguyên tắc thứ nhất của đời sống”.

VI. GIẢI DỒN ÉP VÀ NGỘ

Trừ cuộc bàn luận của chúng ta về tâm phân học Thiền chúng ta kết luận được gì về mối tương hệ giữa hai bộ môn này?

Giờ đây độc giả hẳn phải kinh nghiệm bởi sự kiện cho rằng Thiền và tâm phân học tương khắc nhau chỉ vì ta có quan điểm thiên cận về cả hai bộ môn. Trái hẳn lại, sự tương quan giữa Thiền và tâm phân học hình như còn làm ta kinh ngạc hơn. Chương này được dành để giải thích rõ rệt chi tiết về mối tương quan này.

Chúng ta hãy bắt đầu bằng những lời của bác sĩ Suzuki, đã trích dẫn trước đây. “Thiền tự bản chất là nghệ thuật nhìn vào bản tính của con người mình, và nó chỉ con đường từ triền phược đến tự do... Ta có thể nói rằng Thiền giải phóng tất cả những tinh lực cố hữu và tự nhiên tàng trữ trong mỗi chúng ta, mà trong những hoàn cảnh thông thường bị tù túng và bóp méo đến nỗi chúng không tìm được lối hoạt động thích hợp nào... Do đó, mục đích của Thiền là cứu chúng ta khỏi hóa điên hay tàn tật. Tôi ngụ ý tự do là thế này, là tự do phát huy tất cả những xung lực sáng tạo và bổ ích cố hữu trong lòng mình. Thường chúng ta mù quáng không thấy rằng mình sở hữu tất cả những khả năng cần thiết hẳn sẽ làm mình hạnh phúc và thương yêu nhau”.

Lỗi mô tả mục tiêu Thiền này có thể áp dụng không cần thay đổi như một mô tả cái mà tâm phân học khao khát thành tựu được; nhìn vào bản tính của chính mình (kiến tính), thực hiện tự do, hạnh phúc và tình thương, giải phóng tinh lực, cứu thoát khỏi bị điên loạn hay tàn tật.

Lời cuối cùng này, rằng ta phải lựa chọn giữa giác ngộ và điên loạn, nghe có thể làm ta kinh ngạc, nhưng theo ý kiến tôi lời ấy phát xuất từ những sự kiện có thể quan sát được. Trong khi tâm bệnh học quan tâm đến vấn đề tại sao một người nào đó trở nên điên loạn, câu hỏi chính thật là tại sao hầu hết người ta lại không trở nên điên loạn. Ta hãy xét vị trí con người trên thế gian, sự cách biệt, cô đơn, bất lực, và hẳn ý thức được thế, ta hẳn cho rằng cái gánh nặng này qua sức chịu đựng của hẳn, đến nỗi hẳn hẳn đúng là, “rã rời tay chân” dưới sự căng thẳng. Đa số người ta tránh cái hậu quả này và để bù đắp lại, họ sống một cách máy móc như tuân theo cái lề thói của đời sống, phù hợp với bầy, tìm kiếm quyền lực, uy thế, và tiền tài, lệ thuộc vào những thần tượng - cùng thờ phượng với những kẻ khác - một nếp sống kho dục (masochistic) tự hi sinh, vọng phát tự tôn - tóm lại trở thành tàn tật. Tất cả những nếp sống máy móc để bù đắp này có thể duy trì được tính cách lành mạnh, miễn là chúng có hiệu quả đến mức độ nào đó. Giải pháp căn bản duy nhất thực sự vượt qua được chứng điên loạn tiềm tàng là lối đáp ứng, trọn vẹn, hữu ích đối với thế gian mà hình thức cao nhất của nó là ngộ.

Trước khi đến vấn đề chính của mối quan hệ giữa tâm phân học và Thiền tôi muốn xét thêm đôi chút về những tương quan ngoại biên:

Phải đề cập đến trước tiên là cái chiều hướng đức lý chung của Thiền và tâm phân học. Một điều kiện để thành tựu được mục tiêu của Thiền là khắc phục được tham, dù là tham tài sản hay danh vọng, hay bất cứ một hình thức tham nào khác (“thèm muốn” (conveting); theo ý nghĩa của Cựu ước). Đây đúng là mục tiêu của tâm phân học. Trong lý thuyết tiến hóa tính dục (libido evolution) từ thụ nhận bằng miệng, qua bạo dâm bằng miệng, hậu môn, tới mức độ sinh dục, Freud ngầm ngầm tuyên bố rằng cái đặc tính mạnh khỏe phát triển từ một chiều hướng tham lam, độc ác, keo cú, thành một chiều hướng hoạt động, độc lập. Theo thuật ngữ của tôi, nhờ những quan sát bệnh viện của Freud, tôi đã làm cho yếu tố giá trị này rõ rệt hơn bằng cách nói về sự tiến hóa từ chiều hướng thụ nhận qua chiều hướng bóc lột, vơ vét, buôn bán, cho đến chiều hướng sáng tạo. Dù ta có dùng thuật ngữ nào đi nữa, điểm cốt yếu là, trong quan niệm tâm phân học, tham là một hiện tượng bệnh lý; nó hiện diện ở nơi nào mà con người chưa phát triển những khả năng sáng tạo, hữu ích của mình. Thế nhưng tâm phân học hay Thiền uyên nguyên đều không phải là một hệ thống đức lý. Mục đích của Thiền vượt qua mục tiêu của hành vi đức lý, và tâm phân học cũng vậy. Có thể nói rằng cả

hai hệ thống cho rằng sự thực hiện mục tiêu của chúng đem lại một chuyển hóa đức lý, sự khắc phục lòng tham và khả năng thương yêu và trắc ẩn. Chúng không có xu hướng khiến một người sống một đời đức hạnh bằng cách dồn ép cái dục vọng “tà”, nhưng chúng mong rằng cái dục vọng tà kia sẽ tan chảy và biến mất dưới ánh sáng và sức ấm của ý thức khoáng trượng. Nhưng giữa ngộ và chuyển hóa đức lý có liên hệ nhân quả gì đi nữa, hẳn là sai lầm trầm trọng đi tin rằng có thể tách biệt mục tiêu của Thiền với mục tiêu khắc phục tham, mạn, và si, hay rằng có thể thực hiện được ngộ mà không hành khiêm tốn, thương yêu, và trắc ẩn. Cũng rất là lầm lẫn đi cho rằng mình đã thành tựu được mục tiêu của tâm phân học trừ phi có một sự chuyển hóa tương tự nơi bản tính con người. Một người đã đạt tới mức phong phú thì không tham lam, và đồng thời hẳn đã vượt qua được cái tính chất phù hoa của mình và những tưởng tượng về toàn trí và toàn năng; hẳn khiêm nhường và thấy mình là chính mình. Cả Thiền và tâm phân học nhằm một cái gì vượt qua đức lý, thế nhưng không thể nào thực hiện được mục tiêu của chúng trừ phi có một sự chuyển hóa đức lý xảy ra.

Một yếu tố nữa chung cho cả hai hệ thống là cả hai đều nhấn mạnh vào sự độc lập khỏi bất cứ một thứ thế quyền nào. Đây là lý do chính khiến Freud chỉ trích tôn giáo. Ông thấy bản chất của tôn giáo là cái ảo tưởng thay thế sự lệ thuộc nguyên thủy vào một đấng cha cứu giúp và trừng phạt bằng sự lệ thuộc vào Thượng Đế. Theo Freud, tin vào Thượng Đế là con người tiếp tục sự lệ thuộc ấu trĩ của hẳn, hơn là già giặn, có nghĩa là chỉ dựa vào sức mạnh của chính mình. Không hiểu Freud hẳn đã nói gì với một “tôn giáo” nói rằng: “Khi anh đã nói đến tên Phật, đi xúc miệng đi!”. Ông hẳn đã nói gì với một tôn giáo trong ấy không có Thượng Đế, không có bất cứ một thứ thế quyền phi lý nào, mục tiêu chính của nó là giải thoát con người khỏi tất cả lệ thuộc, làm hẳn sống động, chỉ cho hẳn thấy rằng hẳn, chứ không phải ai khác, chịu trách nhiệm cho chính định mệnh hẳn?

Thế nhưng, người ta có thể hỏi, cái thái độ chống thế quyền này lại không mâu thuẫn ý nghĩa của con người của vị thầy trong Thiền, và của nhà tâm phân trong tâm phân học? Lại nữa, nghi vấn này chỉ thị một yếu tố trong ấy có một mối quan hệ sâu xa giữa Thiền và tâm phân học. Trong cả hai hệ thống người ta cần một người chỉ đạo, người đã chính mình trải qua cái kinh nghiệm mà bệnh nhân (đệ tử) do mình chăm sóc phải thành tựu. Phải chăng như thế có nghĩa là người đệ tử đắm ra lệ thuộc vào ông thầy (hay nhà tâm phân) và do đó lời của ông thầy là chân lý của hẳn? Chắc chắn, tâm phân học đối trị với sự kiện về sự lệ thuộc này (chuyển di) và nhận thức được cái ảnh hưởng mạnh mẽ mà nó có thể có. Nhưng mục tiêu của tâm phân học là hiểu và cuối cùng để cởi mối ràng buộc này, và thay vì thế mang bệnh nhân đến một mức mà hẳn đã đạt được tự do trọn vẹn khỏi nhà tâm phân, vì hẳn đã thể nghiệm trong chính mình cái trước đây là vô thức và đã hồi phục nó vào ý thức hẳn. Thiền sư - và ta cũng có thể nói thế về nhà tâm phân học - biết nhiều hơn, và có thể xác tín cái phán đoán của mình về người đệ tử. Ông đã không gọi người đệ tử, và ông cũng không ngăn hẳn rời bỏ ông. Nếu người đệ tử tự nguyện đến với ông và muốn ông chỉ dẫn để đi trên con đường dốc đến ngộ, ông thầy sẵn lòng hướng dẫn hẳn, nhưng chỉ dưới một điều kiện: người đệ tử phải hiểu rằng, người thầy muốn giúp hẳn bao nhiêu thì hẳn cũng phải tự trông nom mình bấy nhiêu. Chẳng ai trong chúng ta có thể cứu được linh hồn một người nào khác. Người ta chỉ có thể tự cứu mình. Tất cả những gì ông thầy có thể làm được là đóng vai trò một cô mục, hay một người hướng đạo trong rừng núi. Như một Thiền sư nói: “Ta chả có gì để truyền cho ông cả và nếu ta cố truyền, thế nào ông cũng có dịp để biến ta thành trò cười. Ngoài ra, bất cứ gì ta có thể nói với ông là của ta, chứ không bao giờ có thể là của ông”.

Ta thấy một ví dụ rất kinh ngạc và cụ thể về thái độ của Thiền sư trong cuốn sách của Herrigel về nghệ thuật bắn cung. Thiền sư nhấn mạnh cái thế quyền hợp lý của mình, thế có nghĩa là, ông biết rõ nghệ thuật bắn cung hơn, do đó phải nhấn mạnh một lối nào đó để học nó, nhưng ông không muốn một thế quyền phi lý nào, một quyền uy nào đối với người đệ tử, sự lệ thuộc không dứt của người đệ tử vào thầy. Trái lại, một khi người đệ tử chính hẳn trở thành một ông thầy, hẳn đi con đường riêng của mình; và tất cả những gì ông thầy mong đợi nơi hẳn chỉ là một hình ảnh thỉnh thoảng để cho ông thấy người đệ tử đang tiến triển thế nào. Có thể nói rằng Thiền sư thương các đệ tử. Tình thương của ông là một tình thương thiết thực và chín chắn,

một thứ tình thương nỗ lực mọi cách để giúp người đệ tử đạt mục đích, thế nhưng là một tình thương biết rằng không có gì ông thầy làm có thể giải quyết vấn đề cho người đệ tử, có thể đạt mục đích cho hẳn. Tình thương này của Thiền sư là một tình thương phi tình cảm, thiết thực, một tình thương chấp nhận cái thực tại của định mệnh con người trong ấy không ai trong chúng ta có thể cứu kẻ khác, thế nhưng trong ấy chúng ta không bao giờ được ngưng nỗ lực đủ mọi cách để giúp đỡ khiến người khác có thể tự cứu mình. Bất cứ tình thương nào mà không biết cái giới hạn này, và tự xưng là có thể “cứu” một linh hồn khác, là một tình thương chưa thoát khỏi tự đại và tham vọng.

Chúng ta cũng chẳng cần bằng chứng thêm rằng những gì đã nói về Thiền sư trên nguyên tắc cũng đúng (hay phải đúng) đối với nhà tâm phân. Freud nghĩ rằng sự độc lập của bệnh nhân đối với nhà tâm phân có thể tạo nên hay nhất bằng một thái độ như gương, vô ngã về phía nhà tâm phân. Nhưng các nhà tâm phân như Ferenczi, Sullivan, tôi và những người khác, đã nhấn mạnh cần có sự liên hệ giữa nhà tâm phân và bệnh nhân như một điều kiện để thông cảm, hẳn sẽ hoàn toàn đồng ý rằng mối liên hệ này phải thoát khỏi tất cả tình cảm, những bóp méo không thiết thực, và nhất là, khỏi bất cứ một sự điều động nào — dù là tinh vi và gián tiếp nhất - của nhà tâm phân vào đời sống của bệnh nhân, dù là sự điều động cần thiết để bệnh nhân khỏi. Nếu bệnh nhân muốn khỏi và thay đổi, điều ấy hay lắm, và nhà tâm phân sẵn lòng giúp hẳn. Nếu hẳn quá không chịu thay đổi, đó không phải là trách nhiệm của nhà tâm phân. Tất cả trách nhiệm của ông là cho mượn tất cả kiến thức và nỗ lực của ông, là trao mình cho bệnh nhân để tìm kiếm cái mục tiêu mà bệnh nhân đã tìm đến ông vì thế.

Liên hệ với thái độ của nhà tâm phân là một tương quan khác giữa Thiền và tâm phân học. Cái phương pháp “giảng dạy” của Thiền có thể nói là xô đẩy người đệ tử vào một góc. Công án khiến người đệ tử không thể nào tìm nương náu trong tư tưởng trí thức; công án giống như một chướng ngại khiến người ta không thể lẩn trốn xa hơn nữa. Nhà tâm phân cũng làm - hay phải làm - một cái gì tương tự. Ông phải tránh cái làm lẫn đi mớ m cho bệnh nhân những xét đoán và giải thích chỉ tổ cản trở người bệnh nhân nhảy từ tư tưởng vào kinh nghiệm. Trái lại, ông phải lấy đi từng cái hợp lý hóa một, từng cái nặng một, cho đến khi bệnh nhân không còn trốn chạy được nữa, và ngược lại phải phá thấu những tưởng tượng tràn đầy tâm thức mình và thể nghiệm thực tại - nghĩa là, ý thức được một cái gì mà trước đây hẳn không ý thức được. Cái tiến trình này luôn luôn tạo ra nhiều âu lo, và đôi khi cái âu lo lại cản trở sự phá thấu, nếu không có sự hiện diện để trấn an của nhà tâm phân. Nhưng sự trấn an này là phải “có đó”, chứ không phải sự đảm bảo trấn an bằng ngôn ngữ có xu hướng ngăn cấm bệnh nhân thể nghiệm cái chỉ hẳn thể nghiệm được.

Cuộc bàn luận của chúng ta cho đến đây đã đối trị với những điểm ngoại biên của sự tương tự hay tương quan giữa Thiền và tâm phân học. Nhưng không một tí giáo nào như thế có thể thỏa mãn trừ phi nó đối trị thẳng vào vấn đề chính của Thiền, ấy là ngộ, và vấn đề chính của tâm phân học, đó là sự vượt qua dồn ép, sự chuyển hóa vô thức thành ý thức.

Chúng ta hãy tóm tắt những gì đã nói về vấn đề này xét về tâm phân học. Mục tiêu của tâm phân học là làm cái vô thức hữu thức. Tuy nhiên, nói về “cái” hữu thức và “cái” vô thức có nghĩa là nhận chữ nghĩa làm thực tại. Chúng ta phải bám chặt sự kiện rằng ý thức và vô thức chỉ những tác năng, chứ không phải những vị trí hay nội dung. Vậy thì, nói đích xác, chúng ta chỉ có thể nói về những tình trạng của các mức độ khác nhau của dồn ép, tức là một tình trạng mà chỉ những kinh nghiệm ấy được phép đi vào nhận thức mà có thể thâm nhập cái máy lọc xã hội của ngôn ngữ, luận lý, và nội dung. Tới cái mức độ mà tôi có thể tránh khỏi máy lọc này và tự thể nghiệm mình như là con người phổ quát, nghĩa là tới cái mức độ mà dồn ép giảm bớt, tôi tiếp xúc với những căn nguồn sâu thẳm nhất trong tôi, và thế có nghĩa là với tất cả nhân loại. Nếu tất cả cái dồn ép bị nhắc bỏ, không còn cái vô thức như là chướng ngại ý thức; có kinh nghiệm trực tiếp, lập tức; bởi vì tôi không là người lạ với chính tôi, không ai và không cái gì là kẻ lạ đối với tôi cả. Hơn nữa, tới cái mức độ mà một phần của tôi ly cách khỏi chính tôi, và “vô thức” của tôi ly cách với ý thức (tức là tôi, con người toàn diện, ly cách với cái tôi, con người xã hội), cái hiểu của tôi về thế gian bị sai lạc

hiều. Trước tiên, theo cái lối bóp méo (điều động) thiếu mạch lạc; tôi thể nghiệm kẻ khác không bằng toàn thể bản ngã tôi, mà bằng cái bản ngã phân liệt, trẻ con, và do đó tôi thể nghiệm một người khác như một nhân vật quan trọng của ấu thời mình, chứ không như con người mà hẳn thực sự là.

Thứ nhì, con người trong tình trạng bị dồn ép thể nghiệm thế gian bằng ý thức hư ngụy. Hẳn không thấy những cái hiện hữu, mà hẳn đặt những hình ảnh tư tưởng của mình vào sự vật, và thấy chúng trong ánh sáng của những hình ảnh và ảo tượng tư tưởng của mình, hơn là trong thực chất của chúng. Chính cái hình ảnh tư tưởng, cái màn bóp méo, tạo ra những khát vọng, những âu lo của hẳn. Rốt cuộc, con người dồn ép, thay vì thể nghiệm những sự vật và con người, thể nghiệm bởi tiến trình óc não. Hẳn ở trong cái ảo tưởng là mình tiếp xúc với thế giới, trong khi hẳn chỉ tiếp xúc với chữ nghĩa. Bóp méo thiếu mạch lạc, ý thức hư ngụy, và tác động óc não không đích là những phương diện biệt lập của phi thực tại; đúng hơn, chúng là những phương diện dị biệt nhưng đề lẩn của cùng một hiện tượng phi thực tại nó hiện hữu khi nào con người phổ quát còn ly cách với con người xã hội. Chúng ta chỉ có thể mô tả cùng một hiện tượng một cách khác bằng cách nói rằng cái con người sống trong trạng thái dồn ép là con người vong thân. Hẳn phóng rọi những tình cảm và ý tưởng của mình lên các đối tượng, rồi không thể nghiệm chính mình như là chủ thể của những tình cảm này, nhưng bị chi phối bởi những đối tượng chất đầy những tình cảm của hẳn.

Đối nghịch với cái kinh nghiệm phân ly, méo mó thiếu mạch lạc, hư ngụy, tác động bởi óc não, là sự lĩnh hội trực tiếp, lập tức, toàn thể cái thế giới mà chúng ta thấy trong hài nhi và đứa trẻ trước khi quyền năng của giáo dục biến đổi hình thức kinh nghiệm này. Đối với đứa trẻ mới sinh chưa có sự cách biệt giữa cái tôi và cái không tôi. Sự cách biệt này dần dần xảy ra, và sự hoàn thành cuối cùng được biểu thị bởi sự kiện rằng đứa trẻ nói được “tôi”. Nhưng đứa trẻ vẫn hiểu thế giới một cách tương đối lập tức và trực tiếp. Khi đứa trẻ chơi với một quả bóng, nó thực sự thấy quả bóng lăn, nó hoàn toàn ở trong kinh nghiệm này, và chính vì thế mà nó là một kinh nghiệm có thể lập đi lập lại vô cùng, và với một niềm vui bất tận. Người trưởng thành cũng cho rằng mình thấy quả bóng lăn. Điều ấy dĩ nhiên đúng, vì hẳn thấy quả bóng khách thể đang lăn trên cái sàn khách thể. Nhưng hẳn không thực sự thấy nó lăn. Hẳn nghĩ về quả bóng lăn trên bề mặt. Khi hẳn nói, “quả bóng lăn”; thực sự hẳn chỉ xác nhận (a) hẳn biết rằng cái đối tượng tròn đặng kia là một quả bóng và (b) hẳn biết rằng những vật tròn lăn trên một bề mặt nhẵn khi mình đẩy chúng. Đôi mắt hẳn tác động mục đích chứng minh rằng hẳn biết, do đó hẳn cảm thấy an toàn trên thế giới.

Trạng thái không dồn ép là một trạng thái trong ấy ta lại đạt được sự hiểu biết lập tức, không méo mó về thực tại, cái ngây thơ và tự nhiên của đứa trẻ; nhưng sau khi đã trải qua tiến trình vong thân, tiến trình phát triển trí năng không dồn ép được phục hồi về trạng thái hồn nhiên ở một mức độ cao hơn; nó chỉ có thể trở về trạng thái hồn nhiên sau khi mình đã mất đi cái hồn nhiên của mình.

Ta thấy toàn thể ý niệm này được giải thích rõ rệt trong Cựu Ước, trong câu chuyện về sự sa đọa, và quan niệm tiên tri về đấng Cứu Thế. Con người, trong lịch sử Kinh Thánh, thấy mình trong một trạng thái hợp nhất vô phân biệt trong vườn Địa Đàng. Không có ý thức, không có phân biệt, không có lựa chọn, không có tự do, không có tội lỗi. Hẳn là thành phần của thiên nhiên, và hẳn chẳng thấy giữa mình và thiên nhiên có cách biệt gì cả. Trạng thái hợp nhất ban sơ, tiền cá nhân này bị đứt rạn bởi hành động lựa chọn đầu tiên, mà đồng thời cũng là hành động bất tuân và tự do đầu tiên. Hành động ấy khiến ý thức xuất hiện. Con người tự ý thức được mình là mình, được sự cách biệt của mình với người đàn bà Eve, và với thiên nhiên, thú vật, và trái đất. Khi hẳn thể nghiệm sự cách biệt này hẳn cảm thấy e thẹn - như tất cả chúng ta vẫn còn cảm thấy e thẹn (dù một cách vô thức) khi chúng ta thấy mình cách biệt khỏi đồng loại. Hẳn rời bỏ vườn Địa Đàng, và đó là khởi đầu của lịch sử con người. Hẳn không thể trở về trạng thái hài hòa nguyên thủy nhưng hẳn có thể nỗ lực để đạt đến một trạng thái hài hòa mới bằng cách phát triển lý trí, khách quan tính, lương tâm, và tình thương một cách trọn vẹn, để cho, như những lời tiên tri diễn tả, “thế gian tràn đầy sự hiểu biết Thượng Đế cũng như đại dương đầy nước”. Lịch sử, theo quan niệm về đấng Cứu Thế, là nơi sẽ xảy ra sự phát triển khỏi sự hài hòa tiền cá nhân, tiền ý thức đến một sự hài hòa mới, một sự hài hòa dựa trên sự phát

triển ý thức hoàn hảo và toàn diện. Trạng thái hài hòa mới này ta gọi là thời đại của đấng Cứu Thế trong ấy sự xung đột giữa con người và thiên nhiên, giữa con người và con người, sẽ phải biến mất, trong ấy sa mạc sẽ trở thành thung lũng màu mỡ, trong ấy cừu và sói an nghỉ bên nhau, và trong ấy gươm đao sẽ được biến thành cày bừa. Thời Cứu Thế là thời của vườn Địa Đàng, thế nhưng nó lại nghịch lại. Nó là nhất tính, lập tức, toàn thể, nhưng con người đã phát triển trọn vẹn lại trở thành đứa trẻ lần nữa, mà lại quá lớn để là trẻ con.

Cũng ý tưởng ấy được biểu thị trong Tân Ước: “Thật vậy, ta nói với các người, ai không thụ nhận nước Chúa như một đứa trẻ thì sẽ không được vào đó”. Ý nghĩa thật rõ; chúng ta phải trở thành trẻ con lần nữa, phải lĩnh hội thế giới một cách không gián cách, sáng tạo; nhưng trở thành trẻ con lần nữa đồng thời chúng ta lại không là trẻ con, mà là những người trưởng thành đã phát triển hoàn toàn. Vậy thì, quả là chúng ta có cái kinh nghiệm mà Tân Ước mô tả như vậy: “Bấy giờ chúng ta thấy mơ hồ trong một cái gương, nhưng bây giờ chúng ta sẽ thấy mặt đối mặt. Bây giờ tôi chỉ biết manh mún; rồi bấy giờ tôi sẽ biết trọn vẹn như Chúa đã biết tôi trọn vẹn vậy”.

“Ý thức được cái vô thức” có nghĩa là vượt qua dồn ép và phân ly khỏi chính mình, do đó khỏi kẻ lạ. Nó có nghĩa là thức tỉnh, gạt bỏ những ảo tưởng, tưởng tượng, và đối trá, thấy thực tại như chính nó. Con người thức tỉnh là con người giải thoát, con người mà sự tự do của mình không bị hạn hẹp bởi những kẻ khác hay chính mình. Cái tiến trình ý thức được cái mà mình trước đây không ý thức được là cuộc cách mạng nội tâm của con người. Đó là sự thức tỉnh chính thực nó ở tại gốc rễ của cả tư tưởng trí thức sáng tạo lẫn sự lĩnh hội trực giác lập tức. Người ta chỉ có thể đối trá trong một tình trạng vong thân, ở đó thực tại không được thể nghiệm ngoại trừ như một tư tưởng. Trong trạng thái cởi mở trước thực tại trạng thái hiện diện trong sự thức tỉnh, người ta không thể đối trá được bởi vì sự đối trá sẽ tan chảy dưới sức mạnh của sự thể nghiệm viên mãn. Trong cuộc phân tích cuối, làm vô thức hữu thức có nghĩa là sống trong chân lý. Thực tại không còn ly cách; tôi cởi mở trước nó; tôi để yên nó; do đó những đáp ứng của tôi đối với nó là “thật”.

Cái mục tiêu lĩnh hội trọn vẹn, lập tức được thế giới là mục tiêu của Thiền. Vì bác sĩ Suzuki có viết một chương về vô thức trong sách này, tôi có thể căn cứ vào bài thảo luận của ông, và do đó cố giải thích rõ rệt thêm về mối tương quan giữa những quan niệm tâm phân học và những quan niệm Thiền.

Trước tiên, tôi lại xin đề cập đến sự khó khăn về thuật ngữ mà tôi tin là chỉ làm rắc rối những vấn đề một cách không thiết yếu; việc dùng cái hữu thức và cái vô thức, thay vì dùng cái từ ngữ có tác năng biểu thị sự ý thức nhiều ít hay về cái kinh nghiệm trong con người toàn diện. Tôi tin rằng nếu chúng ta tránh cuộc bàn luận khỏi những trở ngại thuật ngữ này chúng ta có thể sẵn sàng nhận thức được hơn mối tương quan giữa chân nghĩa của việc làm cái vô thức hữu thức và ý niệm ngộ.

“Lối nhận thức của Thiền là đi ngay vào chính đối tượng và thấy nó, có thể nói là từ bên trong”. Sự lĩnh hội lập tức về thực tại này “cũng có thể gọi là có tính cách động năng hay sáng tạo”. Đoạn Suzuki nói về căn nguồn sáng tạo như về “vô thức của Thiền” và nói tiếp rằng “vô thức là một cái gì để cảm, không phải theo ý nghĩa thông thường, mà trong cái ý nghĩa mà tôi xin gọi là ý nghĩa ban sơ hay nền tảng”, ở đây cái công thức nói về vô thức như về một cõi vực trong nhân tính và vượt qua nó, và như Suzuki tiếp tục nói, “cái cảm giác vô thức thì... căn bản [và] nguyên sơ”. Diễn dịch lời này sang những thuật ngữ tác năng có lẽ tôi không nói về sự cảm thấy “cái” vô thức, mà đúng hơn là ý thức được một khu vực kinh nghiệm sâu xa hơn, và không bị quy ước hóa, hay nói cách khác, giảm bớt mức độ dồn ép, do đó giảm trừ sự bóp méo thiếu mạch lạc, những phóng dục hình ảnh, và tác động óc não vào thực tại. Khi Suzuki nói về Thiền gia là ông “thông giao trực tiếp với cái vô thức vĩ đại”, có lẽ tôi thích công thức này hơn: ý thức được thực chất mình, và thực chất của thế gian một cách sâu xa viên mãn không che chướng. Sau đó một chút Suzuki dùng cái ngôn ngữ tác năng ấy khi ông phát biểu: “Thật ra, trái lại, nó [cái vô thức] là cái thân thiết nhất đối với ta và chính vì sự thân thiết này mà ta khó nắm được nó, cũng như là mắt không tự thấy được vậy. Do đó,

trở nên ý thức được vô thức đòi hỏi phải tôi luyện ý thức một cách đặc biệt”. Ở đây Suzuki chọn đúng cái công thức mà người ta chọn từ quan điểm tâm phân học: mục tiêu là ý thức được cái vô thức, mà để đạt được mục tiêu này cần phải tôi luyện ý thức một cách đặc biệt. Phải chăng như thế hàm ý rằng Thiền và tâm phân học có cùng một mục tiêu, và cả hai chỉ dị biệt ở cái đường lối tôi luyện ý thức?

Trước khi trở lại điểm này, tôi xin bàn luận vài điểm nữa cần được làm sáng tỏ.

Bác sĩ Suzuki, trong bài thảo luận của ông, đề cập đến cùng vấn đề mà tôi đã nói đến trong cuộc bàn luận về quan niệm tâm phân học ở trên, quan niệm về kiến thức chống lại trạng thái hồn nhiên. Cái mà theo thuật ngữ kinh thánh ta gọi là mất hồn nhiên, qua sự sở đắc kiến thức, thường trong Thiền và trong Phật giáo gọi là “phiền não (klesha)” hay “sự can thiệp của tâm trí hữu thức chi phối bởi trí năng (vijnana). Chữ trí năng đề ra một vấn đề rất quan trọng. Trí năng có giống với ý thức không? Trong trường hợp này, làm vô thức hữu thức hẳn hàm ý tăng tiến trí năng và đúng ra đưa đến một mục tiêu trái hẳn với mục tiêu của Thiền. Nếu vậy, thì đúng là mục tiêu của tâm phân học và của Thiền đối nghịch hẳn nhau, một đằng cố tìm thêm trí thức, một đằng cố vượt qua trí thức.

Phải nhận rằng Freud, trong những năm nghiên cứu đầu, khi ông vẫn còn tin rằng cái tin tức đích xác do nhà tâm phân đem đến cho bệnh nhân có thể chữa lành hẳn, có quan niệm trí năng là mục tiêu của tâm phân học; cũng phải công nhận hơn nữa rằng nhiều nhà tâm phân trên thực tế vẫn chưa vượt ra khỏi quan niệm trí năng này, và Freud chính ông chưa bao giờ giải thích minh bạch về sự dị biệt giữa trí năng và cái kinh nghiệm triệt để, tình cảm thâm hoạc được trong “cuộc tìm kiếm thấu đáo” chân thực. Thế nhưng, chính cái kiến thức thực nghiệm và phi trí thức này là mục tiêu của tâm phân học. Như tôi đã tuyên bố trước đây, ý thức được việc hô hấp của tôi không có nghĩa là nghĩ về sự hô hấp của tôi. Ý thức được sự vận động của tay tôi không có nghĩa là nghĩ về nó. Trái lại, một khi tôi nghĩ về sự hô hấp hay sự vận động của tay tôi, tôi không còn ý thức được sự hô hấp hay sự vận động của tay tôi nữa. Cũng vậy đối với việc tôi ý thức một đóa hoa hay một người, một kinh nghiệm vui, buồn, hay thanh bình. Đặc tính của tất cả chân kiến thức trong tâm phân học là không, không thể phát biểu nó bằng tư tưởng, trong khi đặc tính của tất cả phép phân tích tẻ là cái “kiến thức” ấy được phát biểu bằng những lý thuyết phức tạp chẳng ăn nhằm gì với kinh nghiệm trực tiếp. Kiến thức tâm phân học chân chính có tính cách đột nhiên; nó đến mà không bị bó buộc hay rập tâm trước gì cả. Nó không khởi đầu trong óc não ta mà, dùng một hình ảnh của Nhật Bản, trong bụng ta. Không thể phát biểu nó thích đáng trong ngôn ngữ và nó vượt khỏi ta nếu ta muốn phát biểu nó bằng ngôn ngữ; thế nhưng nó có thực và hữu thức, và kẻ nào đã thể nghiệm nó là một kẻ thay đổi.

Sự lĩnh hội trực tiếp cái thế giới bởi đứa trẻ là một sự lĩnh hội trước ý thức, khách quan tính, và một cảm thức về thực tại như là tách biệt khỏi bản ngã được phát triển viên mãn. Trong trạng thái này “vô thức là một vô thức bản năng, nó không vượt qua vô thức của thú vật và trẻ con. Nó không thể là vô thức của con người chín chắn”. Trong khi trôi từ vô thức bán khai đến tự ý thức, người ta thể nghiệm thế giới như một thế giới phân ly đặt trên nền tảng phân chia giữa chủ thể và khách thể, phân cách giữa con người phổ quát và con người xã hội, giữa vô thức và ý thức. Tuy nhiên, tới cái mức độ mà ý thức được tôi luyện để tự khai mở, để vận lỏng cái máy lọc ba mặt, sự mâu thuẫn giữa ý thức và vô thức biến mất. Khi nó đã hoàn toàn biến mất tức thì có cái kinh nghiệm trực tiếp, không tự biện, hữu thức, đúng là cái thứ kinh nghiệm hiện hữu không với trí năng và suy tưởng. Trí thức này là cái Spinoza gọi là hình thức cao nhất của trí thức, tức là trực giác, cái trí thức mà Suzuki mô tả là lối nhận thức “đi ngay vào chính đối tượng và thấy nó, có thể nói từ bên trong”, đó là lối nhìn thực tại một cách năng động và sáng tạo. Thế nghiệm được sự lĩnh hội trực tiếp, không tự biện, con người trở thành “nghệ sĩ sáng tạo của đời sống” mà tất cả chúng ta đều là thế nhưng lại đã quên mất rằng mình là thế. Đối với (bậc nghệ sĩ sáng tạo của đời sống) như thế tất cả mọi công việc của hẳn biểu thị tính chất độc đáo, sáng tạo, cái nhân cách sống động của hẳn. Không có tính chất quy ước, không có khuôn sáo, không có động lực cấm đoán... Hẳn không có cái ngã bị nhốt trong cuộc sống manh mún, giới hạn, quy kỷ câu thúc của mình. Hẳn đã thoát khỏi ngục tù này”.

“Con người chín chắn” nếu hẳn tự thanh tịnh khỏi “phiền não” và sự can thiệp của trí năng, có thể thực hiện “một cuộc sống tự do và tự nhiên ở đó những cảm giác phiền não như sợ hãi, âu lo, hay bất an không có chỗ để tấn công hẳn”. Những gì Suzuki nói ở đây về tác dụng giải thoát của sự thành tựu này quả thật là cái mà nhìn từ quan điểm tâm phân học có thể nói là cái quả chứng mà ta mong muốn.

Vẫn còn một vấn đề thuật ngữ, mà tôi chỉ muốn đề cập vắn tắt vì như tất cả các vấn đề thuật ngữ khác, nó chẳng hệ trọng gì lắm. Tôi đã đề cập ở trước rằng Suzuki nói về việc tôi luyện ý thức; nhưng ở những chỗ khác ông nói về “cái vô thức tôi luyện trong tất cả những kinh nghiệm hữu thức mà hẳn đã trải qua từ ấu thời tổ hợp để tạo thành cả con người hẳn”. Ta có thể thấy mâu thuẫn khi thì dùng cái “ý thức tôi luyện” và khi khác lại cái “vô thức tôi luyện”. Nhưng thật ra tôi chẳng hề cho rằng ở đây chúng ta đối trị với một mâu thuẫn. Trong tiến trình làm cái vô thức hữu thức, tiến trình đạt đến cái thực tại viên mãn do đó không tư biện của kinh nghiệm, cả ý thức lẫn vô thức phải được tôi luyện. Ý thức phải được tôi luyện để bớt tin cậy vào máy lọc quy ước, trong khi vô thức phải được tôi luyện để trừ khỏi sự hiện hữu bí mật, cách biệt của nó, vào ánh sáng. Nhưng trên thực tế, nói đến tôi luyện ý thức và vô thức có nghĩa là dùng phép ẩn dụ. Cả vô thức lẫn ý thức đều chẳng cần được tôi luyện (vì chẳng có một ý thức hay một vô thức) mà con người phải được tôi luyện để từ bỏ dồn ép và để thể nghiệm thực tại trọn vẹn, rõ rệt, chân xác, thế nhưng không với suy tưởng trí năng, ngoại trừ chỗ nào thiếu hay cần đến suy tưởng trí năng, như trong khoa học và trong các thức nghiệp thực tiễn.

Suzuki đề nghị gọi vô thức này là vô thức Vũ Trụ. Dĩ nhiên, không có biện luận vững chắc nào chống lại thuật ngữ này, miễn là nó được giải thích minh bạch như trong bài của Suzuki. Tuy nhiên, có lẽ tôi thích dùng chữ “ý thức Vũ Trụ” hơn, mà Bucke dùng để biểu thị một hình thức mới, hiển thị của ý thức. Có lẽ tôi thích từ ngữ này hơn vì nếu, và tới cái mức độ mà vô thức trở thành hữu thức, nó không còn là vô thức (phải luôn luôn ghi nhớ rằng nó không trở thành trí năng suy tưởng). Cái vô thức vũ trụ chỉ là cái vô thức khi nào chúng ta còn tách biệt với nó, nghĩa là, khi nào chúng ta còn chưa ý thức được (unconscious) thực tại. Tới cái mức độ chúng ta thức tỉnh và tiếp xúc với thực tại, không có gì mà chúng ta không ý thức được. Phải nói thêm rằng dùng chữ ý thức Vũ Trụ (Cosmic Consciousness), hơn là chữ hữu thức (conscious), ta ám chỉ tác năng của ý thức hơn là chỉ một vị trí trong nhân cách.

Toàn thể cuộc bàn luận này đưa chúng ta đến đâu đối với mối tương hệ giữa Thiền và tâm phân học?

Mục tiêu của Thiền là ngộ: sự lĩnh hội thực tại một cách trực tiếp, phi tư biện, không với phiền não và trí thức hóa, sự thực hiện mối liên hệ của chính tôi và vũ trụ. Cái kinh nghiệm mới này là một sự lặp lại sự lĩnh hội tiền trí thức, lập tức của đứa trẻ, nhưng trên một mức độ mới, mức độ phát triển viên mãn lý trí, khách quan tính, cá tính của con người. Trong khi kinh nghiệm của đứa trẻ, cái kinh nghiệm lập tức và nhất tính, nằm trước cái kinh nghiệm phân ly và chia chẻ chủ thể - khách thể, cái kinh nghiệm giác ngộ lại nằm sau nó.

Mục tiêu của tâm phân học, như Freud phát biểu là mục tiêu làm cái vô thức hữu thức, mục tiêu thay thế di ngã (id) bằng bản ngã (ego). Chắc chắn, nội dung của cái vô thức mà ta khám phá chỉ hạn hẹp vào một phạm vi nhỏ của cá tính, vào những xung lực bản năng sống động vào buổi ấu thời, nhưng dễ bị kiện vong. Nhắc những xung lực này khỏi trạng thái dồn ép chính là mục tiêu của kỹ thuật phân tích. Hơn nữa, cái phạm vi mà ta phải phơi mở, khác hẳn các tiền đề lý thuyết của Freud, được quy định bởi nhu yếu liệu pháp để chữa một triệu chứng đặc thù nào đó. Người ta ít lưu tâm khôi phục vô thức ở ngoài cái khu vực liên hệ với sự hình thành triệu chứng. Dần dần sự xuất hiện quan niệm bản năng chết và eros và sự phát triển những phương diện của bản ngã (ego) trong những năm gần đây đã mở rộng phần nào các quan niệm của Freud về những nội dung của vô thức. Các trường phái phi Freudian hết sức khoáng trương các phạm vi của vô thức mà ta phải khai mở. Triệt để nhất là Jung, nhưng cả Adler, Rank, và các tác giả gần đây hơn mà ta gọi là tân-Freudian cũng có đóng góp cho sự bành trướng này. Nhưng (ngoại trừ Jung), bất chấp một sự khoáng trương như thế, trương độ của cái khu vực phải khai mở vẫn cứ bị qui định bởi mục tiêu trị liệu

chữa lành triệu chứng này nọ; hay điếm loạn thần đặc trưng này nọ. Nó không bao hàm toàn thể con người. Tuy nhiên, nếu ta theo mục tiêu nguyên thủy của Freud, cái mục tiêu làm cái vô thức hữu thức, tới các hậu quả cuối cùng của nó, ta phải giải thoát nó khỏi những giới hạn mà Freud đã đặt ra cho nó bởi chính cái ý hướng bản năng, và bởi cái công việc lập tức là chữa trị các triệu chứng. Nếu ta đuổi theo cái mục tiêu hồi phục trọn vẹn vô thức, thì công việc này không chỉ bị hạn hẹp vào những bản năng, hay những khu vực kinh nghiệm hạn hẹp khác, mà cho kinh nghiệm toàn diện của con người toàn diện; thì cái mục tiêu sẽ trở thành mục tiêu vượt qua phân ly, và sự chia chẻ chủ thể - khách thể trong việc tri giác thế giới; lúc ấy khai mở vô thức có nghĩa là sự giải tỏa ép, trừ bỏ sự chia chẻ trong tôi giữa con người phổ quát và con người xã hội; nó có nghĩa là không còn sự phân cực ý thức chống lại vô thức; nó có nghĩa là đạt đến trạng thái lĩnh hội trực tiếp thực tại, không bị bóp méo và không bị can thiệp bởi suy tưởng trí thức; nó có nghĩa là vượt qua sự khao khát chấp trước vào bản ngã, thờ phượng nó; nó có nghĩa là từ bỏ ảo tưởng về một bản ngã tách biệt bất diệt, mà mình phải mở rộng, duy trì cũng như những ông vua Ai Cập muốn duy trì mình như những xác ướp đời đời. Ý thức được cái vô thức có nghĩa là cởi mở, đáp ứng, chẳng có gì cả mà là.

Cái mục tiêu phục hồi trọn vẹn vô thức bởi ý thức này thật hiển nhiên là triệt để hơn cái mục tiêu tổng quát của tâm phân học nhiều. Lý do thật dễ thấy. Để đạt được cái mục tiêu toàn diện này đòi hỏi một nỗ lực vượt qua hẳn cái mức mà đa số người Tây phương sẵn lòng nỗ lực. Nhưng ngoài cái vấn đề nỗ lực này ra, cũng chỉ dưới những điều kiện nào đó người ta mới có thể liên tưởng được cái mục tiêu này. Trước hết, ta chỉ có thể suy tưởng cái mục tiêu căn để này từ quan điểm của một lập trường triết học nào đó. Không cần phải mô tả chi tiết cái lập trường này. Chỉ cần nói rằng đó là một lập trường trong ấy người ta không nhắm đến cái mục tiêu tiêu cực là sự không có bệnh, mà là cái mục tiêu tích cực là sự hiện diện của chính hữu, và chính hữu được quan niệm là kết hợp viên mãn, lĩnh hội thế giới một cách trực tiếp và không phiến não. Không thể nào mô tả mục tiêu này hay hơn như Suzuki đã mô tả là “nghệ thuật sống”. Ta phải ghi nhớ rằng bất cứ một quan niệm nghệ thuật sống nào phát sinh từ mảnh đất của một chiều hướng tâm linh nhân bản, như nó là nền tảng cho giáo lý của Đức Phật, của các tiên tri, của Jesus, của Meister Eckhart, hay của những người như Blake, Walt Whitman, hay Bucke. Trừ phi được nhận định trong khuôn khổ này cái quan niệm “nghệ thuật sống” hẳn mất tất cả những gì đặc biệt, và suy đồi thành một quan niệm mà ngày nay nó khoác danh hiệu là “hạnh phúc”. Ta cũng không được quên rằng ý hướng này bao hàm một mục tiêu đức lý. Trong khi Thiên vượt quá đức lý, nó bao hàm những mục tiêu đức lý căn bản của Phật giáo, mà cốt yếu chúng cũng giống như các mục tiêu đức lý của tất cả giáo lý nhân bản. Sự thành tựu mục tiêu của Thiên, như Suzuki đã nói rất rõ trong các giảng thuyết trong sách này, ngụ ý vượt qua tất cả mọi hình thức của tham, dù là tham tài sản, danh vọng, hay tham tình cảm; nó ngụ ý vượt qua ngã mạn ngã ái và cái ảo tưởng toàn năng. Hơn nữa, nó ngụ ý vượt qua lòng khao khát tuân phục một uy quyền giải quyết vấn đề hiện hữu của chính mình. Cái người chỉ muốn dùng sự khám phá vô thức để được chữa lành bệnh dĩ nhiên hẳn sẽ chẳng buồn nỗ lực để thành tựu cái mục tiêu triệt để nằm ở chỗ vượt qua cái dồn ép.

Nhưng cho rằng cái mục tiêu triệt để của sự giải tỏa ép chẳng tương quan gì với một mục tiêu liệu pháp thì hẳn là một lầm lẫn. Cũng như người ta đã công nhận rằng không thể chữa được một triệu chứng hay ngăn ngừa một triệu chứng phát sinh trong tương lai nếu không phân tích hay thay đổi đặc tính, người ta cũng phải công nhận rằng không thể thay đổi đặc tính loạn thần này nọ nếu không theo đuổi cái mục tiêu triệt để hơn tức là một sự chuyển hóa hoàn toàn con người. Có thể rằng những kết quả tương đối thất vọng của phân tích đặc tính (mà chưa bao giờ được bày tỏ chân thành hơn là bởi Freud trong bài “Phân tích, hữu kỳ hay vô kỳ?” của ông) đúng là do sự kiện rằng các mục tiêu chữa trị đặc tính loạn thần không đủ mức triệt để; rằng chính hữu, tự do khỏi âu lo và bất an, chỉ có thể thành tựu nếu người ta vượt qua cái mục tiêu hạn hẹp, nghĩa là, nếu người ta nhận thức được rằng không thể thành tựu được cái mục tiêu giới hạn, trị liệu khi nào nó còn bị giới hạn và không trở nên thành phần của một khuôn khổ nhân bản, rộng hơn cho mình tham khảo. Có lẽ có thể thành tựu cái mục tiêu giới hạn bằng những phương pháp giới hạn hơn và ít mất thì giờ hơn, trong khi thời giờ và tinh lực tiêu thụ trong tiến trình phân tích dai dẳng chỉ được sử dụng hữu ích cho

mục tiêu triệt để là “chuyển hóa” hơn là cho cái mục tiêu hẹp là “tu cải”. Có thể cùng cố cái đề án này bằng cách đề cập đến một phát biểu ở trên. Con người, khi nào hẳn còn chưa đạt tới mối liên hệ sáng tạo mà ngộ là sự thành tựu cao nhất, cùng lắm chỉ bù đắp cho sự suy đồi tiềm ẩn cố hữu bằng thông lệ tôn thờ thần tượng, hủy hoại, tham lam tài sản hay danh vọng v.v... Khi mà bất cứ một sự dè bủ nào kia sụp đổ, hẳn bị đe dọa có thể trở thành điên loạn. Cách chữa điên loạn tiềm ẩn chỉ ở chỗ thay đổi thái độ từ chia chẻ và phân ly đến sự lĩnh hội và đáp ứng sáng tạo trực tiếp đối với thế giới. Nếu tâm phân học có thể giúp đỡ như thế, nó có thể giúp ta thực hiện sức khỏe tinh thần chân chính; nếu không, nó hẳn sẽ chỉ giúp mình tăng tiến những nếp sống máy móc dè bủ. Lại nói cách khác nữa: có thể có người được “chữa lành” khỏi một chứng loạn thần đặc tính. Con người không phải là một vật, con người không phải là một “trường hợp” và nhà tâm phân không chữa lành bất cứ kẻ nào bằng cách đối xử với hẳn như một đối tượng. Đúng hơn, nhà tâm phân chỉ có thể giúp một người thức tỉnh, trong một tiến trình trong ấy nhà tâm phân dẫn thân với “bệnh nhân” trong tiến trình tương tri, có nghĩa là thể nghiệm mình là một với nhau.

Tuy nhiên, phát biểu như thế chúng ta phải chuẩn bị đương đầu với một sự phản đối. Nếu, như tôi đã nói trên, sự thực hiện ý thức trọn vẹn về vô thức cũng là một mục tiêu triệt để và khó khăn như ngộ, thì thử hỏi bàn luận cái mục tiêu triệt để này như một cái gì có thể áp dụng rộng rãi liệu có ý nghĩa gì không? Đặt một cách nghiêm nghị câu hỏi rằng chỉ cái mục tiêu triệt để này có thể biện minh cho những hi vọng của liệu pháp tâm phân (psychoanalytic therapy) há không chỉ có tính cách duy lý thuần túy sao?

Nếu chỉ có sự lựa chọn giữa giác ngộ viên mãn và hư vô, thì lời phản đối này thật là vững chắc. Nhưng vấn đề không như vậy. Trong Thiền có nhiều giai đoạn giác ngộ, mà ngộ là giai đoạn cứu cánh và quyết định. Nhưng, theo chỗ tôi hiểu, người ta đặt giá trị nơi những kinh nghiệm chính là những bước đi về hướng ngộ, mặc dù có thể không bao giờ người ta đạt được ngộ. Bác sĩ Suzuki có lần minh giải điểm này như sau: Nếu ta đem một ngọn nến vào một căn buồng tuyệt đối tối: bóng tối biến mất, và có ánh sáng. Nhưng nếu ta đem thêm một trăm hay một ngàn ngọn nến, căn buồng sẽ trở nên càng lúc càng sáng hơn. Thế nhưng sự thay đổi quyết định đã xảy đến bởi ngọn nến đầu tiên thâm nhập bóng tối.

Cái gì xảy ra trong tiến trình phân tích? Lần đầu tiên một người cảm thấy mình trống rỗng, mình ghét, trong khi một cách hữu thức hẳn từng tin rằng mình khiêm nhượng, quả cảm, và yêu thương. Cái kiến thức mới có thể làm hẳn đau khổ, nhưng nó mở một cánh cửa: nó cho phép hẳn thôi phóng rọi lên kẻ khác những gì hẳn dồn ép trong chính mình. Hẳn tiếp tục; hẳn thể nghiệm đứa hài nhi, đứa trẻ, người lớn, tội phạm, người điên, thánh nhân, nghệ sĩ, người nam, và người nữ trong chính hẳn; hẳn tiếp xúc sâu xa hơn với nhân tính, với con người phổ quát; hẳn bớt dồn ép, tự do hơn bớt cần phóng dọi, tư lương phân biện; lúc sợ hẳn có thể lần đầu tiên thể nghiệm rằng hẳn thấy màu sắc, hẳn thấy một quả bóng lăn, đôi tai hẳn bỗng mở rộng đón âm nhạc, trong khi đến nay hẳn chỉ nghe nó; cảm thấy mình là một với kẻ khác, hẳn có thể thoáng thấy lần đầu tiên cái ảo ảnh rằng cái ngã cá nhân riêng lẻ của mình là một cái gì để bám vào, để tôi luyện, để bảo vệ; hẳn sẽ thể nghiệm sự vô ích đi tìm câu trả lời cho đời sống bằng cách có chính mình, hơn là là và trở thành chính mình. Tất cả những kinh nghiệm này đều là những kinh nghiệm đột nhiên, bất ngờ không có nội dung trí thức nào; thế nhưng sau đó người ta cảm thấy tự do hơn, mạnh hơn, bớt âu lo hơn bất cứ lúc nào trước đây.

Cho đến nay chúng ta đã nói về những mục tiêu, và tôi đã trình bày rằng nếu người ta theo đuổi nguyên lý của Freud, về sự chuyển hóa vô thức thành ý thức đến những hậu quả tối hậu của nó, người ta đến gần quan niệm ngộ. Nhưng còn về những phương pháp để thành tựu mục tiêu này, thì tâm phân học và Thiền thật là hoàn toàn dị biệt. Có thể nói phương pháp của Thiền là một phương pháp tấn công tiền diện vào cái lối tri giác phân ly bằng cách “ngồi”, công án, và thẩm quyền của ông thầy. Dĩ nhiên, tất cả những thứ ấy không phải là một “kỹ thuật” mà ta có thể cô lập khỏi tiền đề của tư tưởng Phật giáo, của giá trị hành vi và đức lý thể hiện trong vị thầy và trong không khí của tự viện. Cũng phải nhớ rằng đó không phải là một vấn đề “năm giờ một tuần”, và bởi chính cái sự kiện đến để học Thiền người đệ tử đã hạ một quyết định quan

trọng nhất, một quyết định chính là một phần quan trọng của những gì tiếp tục sau này.

Phương pháp tâm phân hoàn toàn khác với phương pháp Thiền. Nó luyện cho ý thức nắm lấy vô thức bằng một cách khác. Nó hướng sự chú ý về cái tri giác bị bóp méo kia; nó khiến mình nhận được cái ảo tưởng ở trong mình; nó mở rộng tầm kinh nghiệm con người bằng cách nhắc bỏ dồn ép. Phương pháp tâm phân có tính cách tâm lý thực nghiệm. Nó khảo sát sự phát triển tâm thần của một người từ ấu thời trở đi và cố phục hồi những kinh nghiệm sơ thời ngũ hầu để giúp người ấy thể nghiệm những cái hiện bị dồn ép. Nó diễn tiến bằng cách phơi bày những ảo tưởng trong ta về thế giới, từng bước một, để cho những bóp méo thiếu mạch lạc và trí thức hóa phân ly biến mất. Bằng cách bớt trở thành kẻ lạ với chính mình, cái người trải qua tiến trình này trở thành bớt lơ là với thế giới; vì hẳn đã khai mở sự thông giao với vũ trụ trong chính hẳn, hẳn đã khai mở sự thông giao với vũ trụ bên ngoài. Ý thức hư ngụy biến mất, cùng với nó cái cực ý thức vô thức cũng biến mất. Một thực tại luận mới hé mở trong ấy “núi lại là núi lần nữa”. Phương pháp tâm phân dĩ nhiên chỉ là một phương pháp, một chuẩn bị; nhưng phương pháp Thiền cũng vậy. Chính vì nó là một phương pháp nó không bao giờ bảo đảm sự thành tựu mục tiêu. Những yếu tố khiến ta thành tựu được bắt rễ sâu xa trong cá tính cá nhân, và trên các phương diện thực tiễn chúng ta lại không biết gì về chúng.

Tôi đã đề nghị rằng phương pháp khai mở vô thức, nếu thi hành cho đến tận những kết quả tối hậu của nó, có thể là một bước tiến đến giác ngộ, miễn là ta thực hiện nó trong quan điểm triết lý đã được biểu thị triệt để và thiết thực nhất trong Thiền. Nhưng phải có nhiều kinh nghiệm hơn nữa trong việc áp dụng phương pháp này, ta mới thấy được nó có thể đưa đến đâu. Quan điểm bày tỏ ở đây chỉ hàm ngụ một khả tính do đó có tính chất của một giả thiết cần được thử.

Nhưng cái ta có thể nói chắc chắn hơn là hiểu biết Thiền, và một ưu tâm đến nó, có thể có một ảnh hưởng phong phú và sáng tạo trên lý thuyết và kỹ thuật của tâm phân học. Thiền, phương pháp của nó bị diệt như thể với tâm phân học, có thể làm nổi bật cái tiêu điểm chiếu rọi ánh sáng mới trên bản chất của kiến thức, và nâng cao ý nghĩa của cái mà ta phải thấy, cái phải sáng tạo, cái phải vượt qua phiền não và trí thức hóa hư ngụy chính là những kết quả cần thiết của kinh nghiệm dựa trên sự chia chẻ chủ thể - khách thể.

Trong thái độ triệt để của nó đối với trí thức hóa, thẩm quyền, và cái ảo giác về bản ngã, trong việc đề cao chính hữu, tư tưởng Thiền hẳn sẽ đào sâu và mở rộng chân trời của nhà tâm phân và giúp họ đạt đến một khái niệm căn bản hơn về sự linh hội thực tại như là mục tiêu cứu cánh của nhận thức trọn vẹn, hữu thức.

Nếu ta được phép suy tư sâu xa thêm về mối tương hệ giữa Thiền và tâm phân học, ta có thể nghĩ về cái khả tính rằng tâm phân học có thể quan hệ đối với người học Thiền. Tôi có thể tưởng tượng là nó giúp tránh cái nguy hiểm của một sự ngộ giả (mà dĩ nhiên, không phải là ngộ), một cái ngộ thuần túy chủ quan, dựa trên những hiện tượng bệnh thần hay loạn thần, hay một trạng thái ngây ngất tự tạo. Sự giải minh phân tích có thể giúp người học Thiền tránh những ảo tưởng, thoát khỏi chúng chính là điều kiện để ngộ.

Thiền có sử dụng tâm phân học thế nào đi nữa, từ quan điểm của một nhà tâm phân Tây phương tôi bày tỏ lòng biết ơn đối với món quà quý báu này của Đông phương, nhất là đối với bác sĩ Suzuki, đã trình bày được nó một cách đến nỗi không một yếu tính nào của nó bị mất đi trong nỗ lực diễn dịch tư tưởng Đông phương, sang tư tưởng Tây phương, để cho người Tây phương, nếu hẳn chịu khó, có thể đi đến chỗ hiểu Thiền, đến cái mức có thể đến được trước khi đạt được mục tiêu. Làm thế nào người ta có thể hiểu được như thế, nếu không phải vì sự kiện rằng: “Phật tính ở trong tất cả chúng ta”, rằng con người và hiện hữu, là những phạm trù phổ quát. Và sự linh hội trực tiếp được thực tại, sự thức tỉnh, và giác ngộ, là những kinh nghiệm phổ quát.

Phần 3. THÂN PHẬN CON NGƯỜI VÀ THIÊN CỦA RICHARD DE MATINO

Công việc tôi trong giờ này, là trình bày một quan điểm khái quát về Thiên đối với những ưu tâm đặc biệt của cuộc hội thảo này, tức là, tâm lý học miền sâu và tâm liệu pháp. Để thực hiện mục tiêu này, trong giới hạn của sự hiểu biết không thăm quyền của chính tôi, tôi sẽ nỗ lực đưa ra một nhận xét khái quát về Thiên trong mối liên hệ của nó với thân phận con người.

Đời sống con người, trước tiên có tính cách tự thức, hay bằng cái danh từ mà ở đây ta chuộng hơn, đời sống ngã thức. Không phải con người chỉ giản dị được sinh vào đời người. Đứa hài nhi chưa là người; kẻ ngu không bao giờ hoàn toàn là người; “đứa trẻ sói” chỉ là bán nhân; kẻ bệnh thần kinh bất lực có lẽ không còn là người.

Không phải đứa hài nhi, kẻ ngu, “đứa trẻ sói”, hay kẻ bệnh tinh thần mới là con thú thuần túy. Cái bản tính trạng thái tiền ý thức của hài nhi, cái ngã thức cần đệt của kẻ ngu, cái ngã thức trì trệ của “đứa trẻ sói”, và cái ngã thức suy đồi của kẻ bệnh thần kinh thế nào là do ở cái tiêu chuẩn của bản thể phát triển và nguyên vẹn của chúng. Cái tiêu chuẩn này là cái ngã thức thường xuất hiện đầu tiên giữa tuổi hai cho đến năm trong một đứa trẻ do cha mẹ người sinh ra và được nuôi dưỡng trong một xã hội người. Bây giờ bỏ qua bất cứ một giải thích hiện tượng luận nào về sự khởi thủy và phát triển của nó, đúng hơn ta nên bắt tay lập tức phân tích bản chất và khảo sát những liên hệ của nó đối với thân phận con người.

Ngã thức có nghĩa là một bản ngã nhận thức hay ý thức được chính mình. Nhận thức được chính mình được biểu thị như là một sự xác nhận chính mình, cái “tôi”, hay như tôi sẽ tiếp tục gọi nó, cái ngã (the ego). Xác nhận chính mình tức là cá thể hóa chính mình, cái ngã phân biệt và phân biệt khỏi những gì không phải là mình - “kẻ khác”, hay giản dị sự phủ nhận chính mình, “phi tôi” hay “phi ngã”. Tuy nhiên xác nhận chính mình cũng gây ra sự lưỡng phân chính mình.

Xác nhận chính mình bao hàm chính mình vừa như là chủ thể xác nhận vừa là cái bị xác nhận. Như là chủ thể xác nhận nó hoàn thành hành động tự xác nhận. Như là cái bị xác nhận nó là một sự kiện hiện sinh được đề ra cho chính mình. Sự nhận thức hay xác nhận chính mình trong ấy nó thật sự trỗi dậy hay xuất hiện đồng thời vừa là một hành động đảm nhận bởi ngã (ego) vừa là một sự kiện trao cho ngã. Bản ngã như là chủ thể xác nhận trên phương diện thời gian không có trước chính nó như là đối tượng được xác nhận. Mà sự cá thể hóa nó cũng không đi trước sự lưỡng phân nó. Lập tức khi nào có ngã thức khi ấy có bản ngã, và lập tức khi có bản ngã nó đã là khách thể cũng như chủ thể, phân chia đều cho chính nó như nó là cái kích hoạt của chính nó. Một chủ thể linh lợi, hoạt động với tự do và trách nhiệm, nó đồng thời cũng là cái khách thể thụ động, sẵn có, được chỉ định, được quy định, và vô trách nhiệm, có bản tính cơ cấu vĩnh cửu của bản ngã trong ngã thức. Đó là duyên phận đầu tiên của con người trong đời người, một duyên phận đầu tiên của con người trong đời người, một duyên phận có lẽ đặc tính của nó là chủ thể tính ngẫu nhiên hay bị ước định.

Chủ thể tính bị ước định, mặc dầu bị ước định, vẫn cứ là chủ thể tính. Sự khởi dậy của ngã thức đánh dấu sự khởi dậy của chủ thể tính. Đời sống trở thành đời sống người đúng là qua chủ thể tính. Như là chủ thể bản ngã ý thức được và có chính nó. Hơn nữa, như là chủ thể, gặp gỡ - và thừa nhận - chủ thể tính của những bản ngã khác cũng tự ý thức và tự sở hữu như vậy, nó có thể học cách kiểm soát, điều ngự, và tự tôi luyện, do đó trở thành một cá nhân quy kỷ. Tuy nhiên, đứa hài nhi chưa là một con người, kẻ ngu không bao giờ là một con người, “đứa trẻ sói” chỉ là một bán nhân, và kẻ loạn thần có lẽ không còn là một con người. Như là chủ thể bản ngã, hơn nữa lại còn ý thức được và có một thế giới, thế giới của nó. Hơn nữa, là chủ thể nó có thể, trong cái tự do của chủ thể tính nó, luôn luôn vươn lên trên và vượt qua chính nó và thế giới của nó trên bất cứ một phương diện đã định nào. Để biểu thị cái toàn thể tính bất khả xâm phạm như là chủ

thể người của nó - đối với thế giới của nó hoặc chính nó - nó luôn luôn rất cuộc có thể kháng cự và nói “không!”.

Lại nữa, như là chủ thể bản ngã có thể đi ra ngoài mình và tham dự vào chủ thể tính của kẻ khác trong tình bạn, trắc ẩn, và tình thương. Như là chủ thể nó cũng có thể có ngôn ngữ và thừa nhận ý nghĩa, có thể tra vấn, hoài nghi, và hiểu, có thể suy tưởng, đánh giá, và phán đoán có thể lý hội, chế tạo, và dùng dụng cụ, có thể quyết định và thi hành những quyết định ấy, có thể làm việc, và có thể sáng tạo, tự biểu thị trong hay qua một đối tượng hay hoạt động nào đó. Quả thật, chỉ là một chủ thể nó mới có được một đối tượng.

Như thế trong chủ thể tính của nó bản ngã có và có thể vươn lên trên - chính nó và thế giới của nó, có thể thương yêu, có thể quyết định, có thể sáng tạo, và có thể sinh lợi. Đó là cái vĩ đại của bản ngã trong ngã thức. Đó là phẩm cách của con người trong đời người.

Thế nhưng như là chủ thể - và đây là phần nào cái vĩ đại của nó - bản ngã nhận thức được rằng chủ thể tính của nó là một chủ thể tính ngẫu nhiên hay bị ước định. Tự do, với tư cách là chủ thể, vượt qua bất cứ một phương diện khách thể đã định nào đó của chính nó hay của thế giới nó, nó không có cái tự do, như là chủ thể, vượt qua cái cơ cấu chủ thể - khách thể như thế của nó. Dù là chủ thể siêu việt, nó vẫn nối kết với cái bị vượt qua. Cái bản ngã như là chủ thể luôn luôn ràng buộc với chính nó và thế giới của nó như là khách thể. Như là chủ thể nó tự kích hoạt và có thế giới của nó. Như là khách thể nó được trao cho chính nó trong toàn thể cái tính chất đặc thù và hữu hạn của nó như là thành phần của cái thế giới mà nó thấy mình ở trong ấy. Có thể có một đối tượng chỉ vì nó là một chủ thể, nó không bao giờ có thể là một chủ thể trừ phi trong trường hợp nó cũng là hay có một đối tượng.

Lệ thuộc khách thể và bị quy ước khách thể, bản ngã lại còn bị cản trở khách thể. Trong cái chủ thể tính mà nó ý thức được và có chính nó, bản ngã đồng thời bị phân ly và cắt lìa khỏi chính nó. Như là chủ thể nó không bao giờ có thể tiếp xúc, biết hay có chính nó trong cá thể tính viên mãn và chân thực. Mọi nỗ lực như thế để gạt bỏ nó như là một chủ thể luôn luôn thối lui khỏi sự lĩnh hội của chính mình, chỉ để lại một khách thể tương tự chính nó. Không ngớt lần tránh chính mình, bản ngã chỉ tự có mình như một khách thể, bị chia lìa và phân tán trong sự quy kỷ của nó, nó vượt qua tầm với của chính mình, bị cản trở, gạt bỏ và ly cách khỏi chính mình. Chính trong sự có chính mình, nó không có chính mình.

Cũng như với sự tự nhận thức, cũng vậy với sự nhận thức và có thế giới của nó - thật ra, tức là, một chiều của sự tự nhận thức của nó - chính cái sự có là không có. Trong việc bản ngã nhận thức và có cái thế giới của nó, cái thế giới ấy luôn luôn là khách thể. Trên mặt suy tưởng, trong chủ thể tính của nó, bản ngã có thể quan niệm thế giới là cái toàn thể mà chính nó cũng bao hàm trong ấy. Tuy nhiên, như là cái phương diện phản ánh của chính nó bao hàm trong cái thế giới ấy là một phương diện khách thể, cũng vậy cái thế giới được quan niệm như thế cũng là khách thể đối với bản ngã như là chủ thể quan niệm. Dù là trong nhận thức trực tiếp hay trong khái niệm hóa thế giới là khách thể, từ ấy cái bản ngã như là chủ thể bị bỏ xa cách, riêng biệt, và xa lạ.

Chính điều này - nhị phân tính của cái cơ cấu chủ thể - khách thể của nó - cấu thành cái mơ hồ, xung đột hiện sinh cố hữu và thật vậy, cái mâu thuẫn của bản ngã trong ngã thức. Nhất tính của nó bị phân hai và rời rạc, nó bị giới hạn bởi, nhưng không thể được duy trì và thành tựu trong chính nó. Về mặt liên hệ bị cô lập và trực xuất, nó cũng bị câu thúc, thế nhưng bị ngăn cách khỏi một cái thế giới mà nó ở đó và thuộc về đó. Có và không có, đồng thời ràng buộc với và bị ước định bởi, và đồng thời bị phân ly và cắt lìa khỏi chính nó và thế giới của nó, bản ngã bị phân hóa bởi một kẻ hở đôi, rạn nứt bên trong cũng như ngoài. Không bao giờ là chủ thể thuần túy trong chủ thể tính của nó, không bao giờ tự do tuyệt đối trong tự do của nó, nó không là nền tảng hay căn nguyên của chính nó hay thế giới của nó, nó có cả hai cái ấy, nhưng chẳng bao giờ có cái nào một cách trọn vẹn. Đó là cái khổ cảnh của bản ngã trong ngã thức. Đó là cái khổ nạn của con người trong kiếp người.

Cái biểu thị hiện sinh của khổ cảnh này là mối lo hai mặt của bản ngã về việc phải sống và phải chết. Mối lo phải sống và mối lo phải chết chỉ là hai biểu thị của một mối lo gốc rễ căn bản: mối lo đối với việc vượt qua cái kẽ hở gặm nhấm bên trong và mối mâu thuẫn cản trở không cho bản ngã là chính nó một cách trọn vẹn. Mối lo đối với đời sống phát sinh từ sự thiết yếu phải đương đầu với và giải quyết sự mâu thuẫn này. Mối lo đối với đời sống phát sinh từ sự có thể là đời sống biết đâu lại chẳng chấm dứt trước khi mình đạt đến một giải pháp. Chỉ có cái bản ngã trong ngã thức đương đầu, ngõ hầu để “là”, cái nhu yếu tìm ra và thành tựu chính mình. Đây là một mệnh lệnh cố hữu chưa hiện ra cho đứa hài nhi, không bao giờ hiện ra trọn vẹn cho kẻ ngu, cũng hiếm mà bán hiện diện cho “đứa trẻ sói”, và có lẽ không còn hiện diện hoàn toàn đối với kẻ loạn thần. Tuy nhiên, đối với sự hoàn thiện tự nhiên của con thú, nó hoàn toàn phi hữu.

Hẳn là vô nghĩa - dù cho là việc ấy có thể được, và cái ngôn ngữ phát âm chính nó không phải là một cái nhánh của ngã thức - đi hỏi một con thú con, chẳng hạn, một con mèo con, nó có ý định hay thích làm gì khi lớn lên. Nhưng đứa trẻ con gặp đúng câu hỏi này từ bên trong cũng như bên ngoài. Vì chỉ sự phát triển hay chín chắn sinh vật hay sinh lý chính nó không cấu thành sự phát triển, chín chắn, hay thành tựu con người như là con người. Chắc chắn, phận làm mẹ bao gồm một kích thích thành tựu cho người nữ hơn là phận làm cha cho người nam. Do đó, câu trả lời của đứa bé gái, “em sẽ là một người mẹ” được người ta nhận là thích đáng. Trong khi nếu một đứa bé trai trả lời, “em sẽ là một người cha”, người ta hẳn sẽ cho câu trả lời này là miễn cảm và có thể có phần thất đảm.

Tuy nhiên, thừa nhận lập tức rằng nội dung của nó trải rộng vượt qua cái phận làm mẹ thuần sinh vật, thuần người không bao hàm sự thể hiện tối hậu con người nữ như là con người. Thật ra, không có vai trò, chức vụ, hay xu hướng nào có thể thỏa mãn tối hậu con người - nam hay nữ - như là con người. Tuy nhiên, bản ngã bị thúc bách bởi sự mâu thuẫn nội tại phải tìm cách toàn thiện mình, bị gạt găm bởi sự mâu thuẫn ấy vào chính sự giả dối này.

Sẵn có chính mình - mặc dù nó chiêm niệm chủ thể tính của nó - chỉ như một chủ thể nào đó tự gạt bỏ mình. Bản ngã tất nhiên đâm ra lẫn lộn sự được thành tựu với sự “là một cái gì”. Trong nỗ lực như là chủ thể đương đầu với công việc tự tìm ra chính mình, nó suy nghiệm một hình ảnh khách thể nào đó của chính mình. Qua hình ảnh này nó hy vọng đồng thời có thể vừa tự chứng minh và vừa được kẻ khác công nhận và chấp nhận, hay nếu không đòi hỏi được sự quy thuận, thì ít ra cũng kiểm soát được hay biệt lập khỏi kẻ khác. Vì trong sự vong thân hai mặt của nó bản ngã gặp sự giới hạn tuyệt đối mà chủ thể tính của kẻ khác bắt nó chấp nhận như một thách thức hay đúng ra, một đe dọa.

Dựa vào cái hình ảnh khách thể được phóng đại để tự ổn cố và khắc phục mối đe dọa này, bản ngã có thể bị khiến phải chấp nhận cái ấn tượng hạn hẹp, hữu hạn chỉ mình là toàn thể, nền tảng, căn nguồn và ý nghĩa cứu kính của chính mình, do đó nó được duy trì, và nhờ đó nó được thành tựu. Giờ đây hầu hết hay có lẽ tất cả chủ thể tính của nó được dâng hiến và thật ra, từng thuộc cái nội dung, hay những nội dung, cần thiết để thực hiện cái hình ảnh - tài sản, quyền lực, uy thế, nam tính, nữ tính, kiến thức toàn diện đạo đức, sáng tạo nghệ thuật, vẻ đẹp vật lý” được ngưỡng mộ, cá tính, hay “thành công”. Thực sự đồng hóa với những nội dung này, nó tập trung duy nhất vào cái quan niệm về chính nó mà chúng cấu thành. Trong sự tập trung và để tâm này nó dễ trở thành con mồi cho cái ảo ảnh quy kỷ quyệt. Luôn luôn tìm kiếm, thế nhưng luôn luôn lẫn tránh, chính mình, bản ngã, lệ thuộc khách thể và bị cản trở bởi khách thể, trở thành bị chi phối, bởi khách thể và bị lừa gạt bởi khách thể.

Dù cho cái hình ảnh khách thể được quán tưởng trở thành thực hay vẫn là tưởng tượng và lý tưởng hóa, sự giả dối liên hệ vẫn cứ vậy. Bản ngã trong toàn thể tính không bao giờ chỉ là bất cứ một đặc tính khách thể của chính nó hay cái chủ thể tính hiện thực hóa của chính nó - cái thân, tâm, tài nghệ, địa vị, “cá tính”, thiện tính, nghề nghiệp hay xu hướng, chức vụ xã hội hay sinh vật, tầng lớp, văn hóa, quốc gia, hay chủng tộc của nó. Dù người chồng, người vợ, phụ huynh, nhà lãnh đạo, nhà khoa học, nhà tư tưởng, nghệ sĩ, người chuyên nghiệp hay thương nhân thật sự vĩ đại đến đâu đi nữa — dù một bản ngã như vậy có giàu có hơn

bao nhiêu đi nữa, dù nó có nó nhiều đến đâu đi nữa, nó không tự có mình trọn vẹn như bản ngã, nó cũng không tự thực hiện được một cách tối hậu như là con người.

Biểu thị chủ thể tính chân chính trong việc đi ra và tự trao mình trong tình yêu, sáng tạo, miệt mài cho một lý tưởng, hay biến mình cho một công việc, nó tiếp tục bị ràng buộc với và lệ thuộc vào cái yếu tố đối tượng đặc thù của sự biểu thị ấy - người đặc biệt yêu thích, hoạt động nghệ thuật, lý tưởng, nghề nghiệp, hay công việc. Bị nô lệ miên trường trong cái khổ cảnh cố hữu của chủ thể tính bị qui ước, không thể là một chủ thể không với một khách thể, nó lập tức bị hạn định và cắt xén bởi khách thể. Do đó cái lưỡng ứng tính - trong eros hay philia của sự thù nghịch ẩn tàng hay công khai đối với cái được yêu thương. Sự thù nghịch này, cũng như cái kiêu hãnh và mỗi lưu tâm đặc biệt của bản ngã như là chủ thể trong tình yêu (hay sáng tạo, hay đức lý); khơi dậy trong bản ngã những ăn năn thâm căn cố đế về sự bất tịnh, tội lỗi, hay nếu theo chiều hướng tôn giáo, tội lỗi.

Bản ngã, đòi hỏi một khách thể để là một chủ thể, không bao giờ có thể đạt đến sự thành tựu viên mãn trong hay qua bất cứ một khách thể nào. Sự thành tựu như vậy, trong khi là chân thực, lại vẫn bị giới hạn, tạm thời, và lu mờ. Bất chấp sự phong phú thực sự của chủ thể tính sáng tạo của nó, sự phong phú thực sự của những nội dung của đời sống nó, cái vĩ đại thực sự của những thành tựu và thành công của nó, cái bản ngã như là bản ngã vẫn bị bỏ không được thành tựu. Không tự duy trì được trong chính mình; và có lẽ bị dày vò bởi những cảm giác về sự bất xứng tội, hay tội ác, nó mới biết đến sâu muộn và những giây phút cô đơn chán nản, trở ngại, hay thất vọng. Bên trong bị dẫn dắt bởi bồn chồn, bất an, hay một sự khinh thị hay tự ghét mình, bề ngoài có thể nó thể hiện một số hỗn loạn tâm lý loạn thần.

Thế nhưng bản ngã xoay sở để chế ngự những cơn thấp thỏm và chấm dứt đời sống mình đúng trong điều kiện này. Nhưng dù cho nó làm vậy, nó luôn luôn ở dưới mỗi đe dọa liên tục rằng cái khó khăn ăn sâu âm ỉ có thể phụt ra và dâng lên trong một mỗi phiên nào và khiếp đảm không thể chế ngự được. Điều này có thể xảy ra lỡ như bản ngã không còn hợp lý hóa cho xong cái cảm thức không xứng đáng hay cảm thức có tội, nếu nó đâm ra không chắc chắn một cách tai hại sự tha thứ linh thiêng tội lỗi của mình, hay lỡ những thành tố cần thiết để duy trì cái hình ảnh khách thể của nó bị mất đi, hủy diệt, hay không sẵn có, hay trong khi tồn tại, tỏ ra tính ngộ, trở nên trống không, hay chỉ thôi không dẫn thân nữa. Cuối cùng, một biến cố bình thường trong đời sống thường nhật có thể đem lại sự nhận thức đau đớn đớn nhiên rằng không những chỉ tất cả mọi nội dung khả dĩ là tạm thời và phù du, mà cả chính cái bản ngã cũng vậy. Luôn luôn có thể bị ốm đau và bệnh tật thân thể cũng như tâm thần, khi trẻ cũng như có tuổi, nó phải chết.

Trên mặt trí thức, dĩ nhiên bản ngã thường biết rằng tất nhiên nó phải chết. Tuy nhiên, thực sự thể nghiệm cái viễn cảnh sự phi hữu của chính mình như một chấn động tiêu tan sinh tồn thật ra phá hủy hoàn toàn cái ảo tưởng rằng nó có thể hoàn hảo với tư cách bất cứ một hình ảnh, khách thể nào. Cái âu lo thương động về sự phải chết là một bằng chứng chua cay kịch liệt rằng bất cứ một phương diện khách thể hay nội dung khách thể nào rốt cuộc cũng không thể thỏa mãn con người cứu cánh như là con người. Bị vướng kẹt trọn vẹn và đáng ngại trong mỗi âu lo hai mặt là phải sống và phải chết, bản ngã phải chịu đựng sự dày vò ray rứt của cái lưỡng lự đau nhức nhất: hiện hữu hay không hiện hữu.

Mỗi ngày vực soi bó lạng này - cái bất chắc của bản ngã không biết có nên chịu đựng thêm cuộc tranh đấu để đạt được toàn thiện của mình - có lẽ là sự biểu thị sâu xa nhất lời ước thệ của nó: không gì nó làm được có thể giải quyết mỗi mâu thuẫn của nó. Khi nào bản ngã vẫn chỉ còn là bản ngã, cái mâu thuẫn cố hữu trong nó vẫn tồn tại.

Công khai và thành thật công nhận sự khắt khe của mình, bản ngã có thể có can đảm và sức mạnh chấp nhận những hủy thế và tiếp tục nỗ lực để "là". Mặc dù nó thường là một nỗ lực có tính cách anh hùng, cái ấy vẫn không cấu thành một nhận thức tích cực. Một biểu thị xác nhận cái chủ thể tính có ý nghĩa trong sự chấp nhận chịu đựng, và đau khổ, sự thành tựu phác họa thì hết sức chỉ có tính cách tiềm tàng và dự liệu hơn là hiện thực. Tệ nhất nó lại trở nên ảo tưởng, rắc rối, trong trường hợp này, một chủ thể ảo tưởng.

Trong khi chịu đựng và kháng cự, bản ngã đôi khi cho mình là đảm đương và duy trì toàn thể trách nhiệm về chính mình và hiện hữu của mình. Quên rằng như là chủ thể nó là một sự kiện thụ động, sẵn có không chiếm dụng được bởi chính những hành động hay quyết định của nó như là chủ thể, nó quy phục cái ảo tưởng kiêu mạn. Bị mù quáng vì cái ảo tưởng này, nó dám, dù trong những cơn đau của các tai họa tràn ngập của đời sống nó, vẫn cứ tuyên bố rằng nó là “chủ của định mệnh nó”, rằng nó là “kẻ cầm đầu linh hồn nó”.

Hơn nữa, sự lừa dối này thường chỉ được duy trì qua sự dằn nén bất cứ một xúc cảm, hăng say, trắc ẩn, hay thương yêu nào. Cũng cái ngã ý ấy tự điều ngự và điều luyện mình chống lại các hủy thể thường là cứng rắn, phù du, và không chịu nhượng, sợ không bao giờ dám bốt hung hăng e rằng nó sẽ sụp đổ hoàn toàn. Thế nhưng, chính sự căng thẳng không ngơi này khiến nó mãi mãi bấp bênh, luôn luôn bị đe dọa bị gãy nát và sụp đổ. Quá căng thẳng, quá trách nhiệm, và quá dồn ép, nó có thể đột nhiên tự bỏ rơi để theo chiều cực đoan đối nghịch.

Thay vì phải đảm đương và chịu đựng hủy thể của cái khổ cảnh mình, bản ngã lại lo tránh hay chối hủy thể ấy. Nó nỗ lực để “là” không phải là bất chấp, mà bất kể, những giới hạn như một chủ thể bị ước định của mình. Bị triền phược trong một khách thể lệ thuộc và khách thể câu thúc, bản ngã ra sức trốn tránh - hơn là cưu mang - mỗi triền phược ấy bằng cách không thừa nhận tầm quan trọng, bằng cách toan quên đi, hay bằng cách cứ chối bỏ luôn cái phương diện khách thể như thế.

Làm lơ bản tính hay những thành tố của những hành động và quyết định của mình, bản ngã giờ đây lại dấn mình trong một cơn lộn hoạt động, tác động, tác động, và quyết định - hoặc là để tìm tiêu khiển, hay là chỉ vì để hoạt động, tác động, và quyết định. Trong trường hợp sau, tìm cách thực hiện một chủ thể tính thuần túy thoát khỏi tất cả những câu thúc khách thể, bản ngã, bị sai sử bởi một nguy hiểm ám tàng về thuyết giảm trừ, rơi vào một ảo tưởng hai mặt. Trong khi cho rằng như là chủ thể hoạt động cái chủ thể tính thuần túy hẳn sẽ giảm trừ cái phương diện khách thể, nó sợ rằng trừ phi nó liên tục hoạt động như chủ thể, nó chính nó hẳn sẽ bị giảm trừ thành khách thể.

Tuy nhiên, dù bất cứ động năng nào đi nữa, chủ thể tính mà bị tước đoạt mất tầm quan trọng của nội dung khách thể của nó không còn là chủ thể tính có ý nghĩa. Nó lập tức thoái hóa thành sự hoạt động không mục đích chỉ để cho “có bận rộn” để “vui chơi” vô ý nghĩa, tự phát tính dễ xúc động, đảm nhận mềm yếu, không khôn khéo vô trách nhiệm, thất thường vô cơ, phóng túng và truy lạc vô độ. Trong bất cứ trường hợp nào, một chủ thể như thế chỉ có thể đem lại những thú vị và thỏa mãn khuây khỏa hay những “kích thích” tạm thời và thoáng qua, và ngay cả những thỏa mãn này cũng yếu dần và bắt đầu càng lúc càng chua chát trong giây phút sau. Trong tuyệt vọng điên cuồng, bản ngã bị xô đẩy phải gia tăng cường độ của cái được coi như chủ thể tính này - càng lúc càng hoạt động thêm, càng lúc càng tìm khoái lạc thêm, càng lúc càng phá khôn khéo, càng lúc càng “tránh khỏi tất cả những thứ ấy”, càng lúc càng nhiều ma túy, rượu, tính dục và những bại hoại của nó hơn.

Cái tiến trình thật là tai hại một cách tang thương. Vì không thể nào bị tiêu diệt, cái phương diện khách thể cố hữu trong cái cơ cấu chủ thể - khách thể của bản ngã chỉ càng lúc càng trở nên khốn quẫn, cơ cực, xác xơ, và vô dụng, trong khi chủ thể tính của bản ngã, đến lượt nó chối bỏ bất cứ phương diện khách thể hệ trọng nào, càng lúc càng trở thành vô ý nghĩa, trống rỗng, và phóng đảng. Xao lãng cái sự kiện rằng nó không bao giờ có thể là một chủ thể trừ phi nó cũng là hay có cả một khách thể, bản ngã, nỗ lực giảm trừ cái phương diện khách thể bằng cách bỏ rơi vô trách nhiệm cho chủ thể tính, chỉ thành công trong việc giảm trừ chính nó như một toàn thể. Bị bỏ vướng trong chính cái ngõ cụt mà nó đã tìm cách tránh khỏi, nó vẫn còn mập mờ trước mặt cái hố thẳm và mỗi tuyệt vọng của sự thiếu sót toang hoác nội tại ngăn ngại và cản trở nó là nó một cách trọn vẹn.

Đã thất bại trong nỗ lực để “là” không đủ khả năng để chịu đựng mỗi âu lo hay gánh nặng phải tranh chấp không ngừng với cái công việc có vẻ bất khả này, bản ngã có thể bị cám dỗ - hay bị bỏ được - không chịu

nỗ lực thêm nữa. Trên thực tế chọn “không hiện hữu”, trong quyền năng chủ thể tính của nó, nó lo tránh sự khe khắt của mình bằng cách bỏ rơi chủ thể tính ấy. Dù bằng sự tôn thờ thần tượng tôn giáo hay thế tục, lãnh đạo tiêu cực đa nghi, tuân phục nô lệ khuôn mẫu tập thể, thoái lui tâm lý về tình trạng lệ thuộc của ấu thời nó, hao mòn tức khắc vì loạn thần, bản ngã hẩn tránh khổ cảnh của mình bằng cách từ bỏ tự do và trách nhiệm, và cùng với chúng từ bỏ cả chính mình như một chủ thể chân thực.

Đối với con người như con người, nghĩa là, đối với bản ngã trong ngã thức, điều này cũng gây ra một sự lừa dối sóng đôi. Trong khi từ bỏ chủ thể tính vẫn là một sự biểu hiện chủ thể tính, bản ngã thôi không là một chủ thể thực sự thì cũng không còn là một bản ngã thực sự. Bản ngã hể nó từ bỏ chủ thể tính là nhất thiết thế nào cũng hàm súc sự giảm thiểu, suy yếu, hay đánh mất chính nó như bản ngã. Trong sự dị đoan hay khúm núm mù quáng của việc tôn thờ thần tượng, trong việc chối bỏ có tính cách hư vô thuyết ý nghĩa và giá trị của bất cứ gì hoạt động hay quyết định, trong sự phải thích nghi hèn hạ với đám đông, trong cái nỗ lực muốn trở về lòng mẹ, hay trong sự ẩn náu và thối lui vào một chứng loạn thần, con người như con người bị chối bỏ hay hủy hoại là khác. Bỏ rơi chủ thể tính cũng ảo tưởng như là bỏ rơi cho chủ thể tính.

Cuối cùng, không còn đủ sức đương đầu, chịu đựng, hay trốn tránh ước thế của mình, bản ngã, vì cái cảm thức, cắn rứt mình bất lực trong cái nan vấn mà nó cảm thấy có thể chọn “không hiện hữu” không phải bằng sự từ bỏ chủ thể tính, mà bằng sự từ bỏ chính mình. Trong một âu lo và thất vọng tràn về sự không thể tồn tại và rõ ràng không thể giải quyết mỗi mâu thuẫn căn bản - trong bất cứ thể hiện nào của nó - bản ngã trực tiếp đảm nhận sự tự hủy diệt bằng cách tự tử.

Do đó, dù cho thăm dò những nỗ lực hướng đến giải quyết, chấp nhận, tránh né, hay bỏ rơi những nỗ lực bởi bản ngã để đối trị với mỗi mâu thuẫn thực sự của nó, cùng lắm, chỉ không ngót bị đe dọa sụp đổ, tạm thời, cục bộ, hay manh mún, và tẻ nhạt, ở dưới một sự lừa dối hay ảo ảnh, có tính chất hư vô và hủy diệt. Không có bất cứ một cách thái nào được chuyên biệt theo đuổi. Trong đời sống hiện thực bản ngã thường phối hợp với nhiều, trong nhiều mức độ khác nhau, và với nhiều ưu thế khác nhau. Tuy nhiên, tất cả tích cực hay tiêu cực, trách nhiệm hay vô trách nhiệm, sâu xa hay thiển cận, cứu cánh phát sinh từ một mối hoài mong nền tảng của bản ngã, bị vướng kẹt trong sự vong thân và mất thiện cảm trong cũng như ngoài của sự mâu thuẫn cố hữu của nó, tìm thấy và thành tựu, thực sự biết, trở về nhà với và là và có mình trọn vẹn trong và với thế giới của nó. Mỗi hoài mong này và sự tìm cách thành tựu nó chính là mối ưu tâm chính và cứu cánh của bản ngã trong ngã thức. Sự tìm kiếm và sự thành tựu này chính là sự khởi thủy hiện sinh và mục tiêu tối hậu của Thiên.

Theo truyền thống, Thiên, hay Ch'an, thật ra khởi nguyên ở Trung Hoa khi một người Trung Hoa hoang mang thuộc thế kỷ thứ sáu, là Thần Quang, không hài lòng với cái học vấn thông thái và uyên bác của mình về Khổng học và Lão học, nghe nói ở một tự viện gần đấy có một vị Thiên sư từ Ấn Độ sang bèn đến thăm bái ngài. Vị Thiên sư Ấn, Bồ Đề Đạt Ma, ngồi kết già quay mặt vào tường, tiếp tục ngồi chẳng đón kẻ đến thăm. Thần Quang kiên quyết vì một mối bất an sâu xa, vẫn tiếp tục trở lại. Cuối cùng, một đêm ông vẫn tiếp tục đứng đó suốt một cơn mưa tuyết, cho đến sáng, tuyết phủ tận đầu gối. Xúc động, Bồ Đề Đạt Ma hỏi mục đích của hành động ấy. Rớm lệ, người Trung Hoa kia xin vị sư Ấn ban cái công đức của trí huệ ngài để cứu giúp những chúng sinh phiền não. Bồ Đề Đạt Ma đáp rằng đạo ấy thật khó đảm đương vô cùng, đòi hỏi những thử thách to tát nhất, chứ những kẻ thiếu kiên nhẫn và quyết tâm không thể nào đạt đến được. Nghe thế Thần Quang rút lưỡi gươm mà ông mang theo, chặt cánh tay trái, và đặt nó trước mặt nhà sư Ấn. Mãi giây phút ấy Bồ Đề Đạt Ma mới nhận ông làm đệ tử, đặt cho tên mới là Huệ Khả.

Liều giải thích câu chuyện này - rất có tính chất hoang đường - trong cái mà ta có thể xem là ý nghĩa tượng trưng để hiểu Thiên, trước tiên ta nhận thấy một bản ngã bất ổn và rối loạn hướng đến một vị thầy. Có thể nói, vị Thiên sư đợi một bản ngã tìm kiếm đến với Ngài. Ngay lúc ấy ngài cũng có xu hướng không công nhận ngay. Bề ngoài, câu trả lời đầu tiên của ngài đôi khi có vẻ lơ là hay làm ta thối chí. Tuy nhiên, sự có vẻ lơ đãng này, hay cự tuyệt nữa chỉ là một cách dò xét mức nghiêm nghị của sự tìm kiếm. Khi Thiên sư đã

tin cái tính chất cứu cánh của sự nghiêm nghị ấy, lập tức ngài thừa nhận và đón nhận công khai.

Quả thật đúng cái ước thế hiện sinh tất yếu và tàn nhẫn này khiến ông đến và trở lại mãi với Bồ Đề Đạt Ma, phơi mình ngoài bão tuyết, và chặt cánh tay của mình biến Huệ Khả một cách tượng trưng là người “đệ tử” Thiền đầu tiên. Hoang mang và khổ khổ trong sự mâu thuẫn nội tâm, không nguây ngoa được nhờ thông thái văn học. Huệ Khả đến với Bồ Đề Đạt Ma để tìm an ủi và quyết định, và sẵn sàng, trong cuộc tìm kiếm ấy, đặt cả sinh mệnh của mình.

Dù cái sử tính của biến cố này là thế nào đi nữa, cuộc tìm kiếm nền tảng này đúng là phát sinh từ cái khổ cảnh cố hữu của con người nó cấu thành, khi đem ra trước một Thiền sư, sự khởi thủy hiện sinh của Thiền. Không có nó, dù cho ta có ngồi kiết già thiền định hàng chục năm trong vô số Thiền viện, hội kiến vô số lần với những hăng hà sa số Thiền sư, bất chấp thế ta vẫn chỉ là một đệ tử Thiền trên danh nghĩa thôi. Rốt cuộc đối với Thiền không phải ở trong nó mà nó cũng chẳng đề ra một nội dung khách quan, có thực thể nào để nghiên cứu trên phương diện tâm lý, tôn giáo, triết lý, lịch sử, xã hội, hay văn hóa. Thành tố vững chắc độc nhất của Thiền là cái sinh mệnh và đời sống cụ thể của chính mình, mỗi mâu thuẫn và bất toàn căn bản của nó, và để phân biệt với mỗi hoài mong thuần túy, sự tìm kiếm thực sự sự hòa giải và “thành tựu”. Nếu cái gì mang danh hiệu Thiền mà thật ra không đối trị với và đảm nhận việc giải quyết các ước thế hiện sinh chân thực của bản ngã trong ngã thức, bất chấp nó có tự xưng là “chính thống” đến mấy đi nữa, nó không còn là Thiền chân thực.

Được chấp nhận là một đệ tử Thiền thực sự, Huệ Khả mới hỏi về chân lý. Bồ Đề Đạt Ma tuyên bố rằng không thể tìm được chân lý bên ngoài mình. Tuy nhiên, Huệ Khả bộc bạch mối phiền muộn của mình. Tâm ông không an, và cầu xin Thiền sư an tâm cho mình.

Ở đây ta lại chắc chắn thêm nữa rằng mỗi phiền muộn thúc bách của Huệ Khả phát sinh từ mỗi mâu thuẫn nội tâm. Chữ Trung Hoa tâm, có thể có nghĩa là trái tim và tâm trí, nhưng ý nghĩa nó rộng hơn một hai chữ ấy. Chữ Hi Lạp, psyche, hay chữ Đức, geist, có lẽ diễn tả nó gần hơn. Trong thuật ngữ của trần thuyết này, ta có thể coi nó là bản ngã như là chủ thể. Bản ngã như là chủ thể, trong cái tình trạng chủ thể tính bị ước định của nó, bị dày vò vì sự bất an và âu lo, cầu xin được trấn an.

Bồ Đề Đạt Ma, tiên dự trước, đã bắt đầu chỉ đạo và chỉ thị khi tuyên bố rằng không thể tìm được một giải pháp từ bên ngoài. Chưa lĩnh hội được, và có lẽ vì cảm thấy mình bất lực, hay tuyệt vọng, Huệ Khả vẫn kiên trì và trình bày ước nguyện của mình, cầu xin Bồ Đề Đạt Ma an ủi.

Câu trả lời của Bồ Đề Đạt Ma là thế nào? Ngài có đào sâu vào dĩ vãng của Huệ Khả - tiểu sử, cha mẹ, ấu thời, khi nào ông bắt đầu cảm thấy mối hỗn loạn, nguyên do, những triệu chứng, và những hoàn cảnh hiện tại? Ngài có thăm dò hiện tại của Huệ Khả - nghề nghiệp, tình trạng gia đình, ước mơ, sở thích, và những ưu tâm? Câu trả lời của Bồ Đề Đạt Ma là: “Đem tâm ông ra đây rồi ta sẽ an tâm cho (tương tâm lai vị nhữ an).

Tránh tất cả những đặc tiết của đời sống Huệ Khả, quá khứ hay hiện tại, Bồ Đề Đạt Ma chỉ thị lập tức và trực tiếp ngay vào cái cốt tủy sống động của chính cái khổ cảnh của con người. Bản ngã, bị vướng kẹt trong chính mối mâu thuẫn và phân liệt thực sự của mình, mà nó không giải quyết cũng chẳng chịu đựng nổi, bị thách thức không phải đề ra bất cứ gì mà nó có thể cảm thấy là vấn đề của mình, mà chính nó như là kẻ hiển nhiên cưu mang vấn đề. Đem ra cái bản ngã chủ thể bị phiền não! Bồ Đề Đạt Ma và Thiền tông sau ngài, nhận thức được rằng, tối hậu và căn bản, không phải là bản ngã có một vấn đề, mà bản ngã chính là một vấn đề. Hãy chỉ cho tôi xem ai là cái kẻ bị phiền não rồi thì tôi sẽ an tâm cho ông.

Do đó bắt đầu với Bồ Đề Đạt Ma và tiếp tục luôn sau đó, lập trường căn bản và như nhất của Thiền, bất cứ cái hình thức và cách thái đặc biệt của phương pháp nó trong ngôn ngữ, hành động, hay điệu bộ là thế nào đi nữa, xưa nay vẫn là một cuộc công kích trực chỉ, cụ thể ngay vào cái cơ cấu nhị nguyên mâu thuẫn chủ thể - khách thể của bản ngã trong ngã thức. Cái mục tiêu duy nhất, và chuyên nhất www.viet.com là vượt qua

cái khe hở phân ly nội tại và ngoại tại tách biệt và thải trừ bản ngã khỏi chính nó - và thế giới của nó - để nó có thể là một cách trọn vẹn và biết một cách chân thực nó là ai và là gì.

Huệ Năng (thế kỷ thứ VII), sau Bồ Đề Đạt Ma nhân vật vĩ đại thứ hai trong ký sử Thiên, có một ông tăng đến thăm, ngài hỏi một cách giản dị nhưng chua chát. “Cái vật gì đến như thế vậy?” (thập ma vật nhậm ma lai?). Sách chép rằng ông tăng ấy, Nam Nhạc phải mất tám năm mới trả lời được. Vào một dịp khác, cũng ngài Huệ Năng ấy hỏi: “Thế nào là bản lai diện mục của ông trước khi cha mẹ ông sinh ra ông?”. Nghĩa là, ông là gì vượt qua cái cơ cấu chủ thể - khách thể của bản ngã ông trong ngã thức?

Lâm Tế (thế kỷ thứ IX), khai tổ của một trong hai phái Thiên chính vẫn tồn tại ở Nhật Bản, mà ở đó họ gọi ngài là Rinzaï có lần chỉ thị:

“Trong khối thịt đỏ lôm có một vô vị chân nhân; thường ra vào ngay trước mặt các ông. Vị nào chưa xác thực được điều ấy thử nhìn xem!”

Lúc ấy có một ông tăng bước ra hỏi: “Thế nào là vô vị chân nhân?”

Sư bước xuống Thiên sàng túm lấy ông tăng nói: “Nói, nói!”

Ông tăng vừa định trả lời, Sư đẩy ông ta ra nói: “Vô vị chân nhân mới thật là một cái que cứt khô!”. Nói rồi, Lâm Tế bỏ về phương trượng, để mặc ông tăng đứng nghĩ ngợi”.

Giúp cho bản ngã thức tỉnh và nhận thức được “vô vị chân nhân” này, nghĩa là, trọn vẹn là mình và thực biết mình, trong các Thiên sư - nhất là những Thiên sư thuộc phái Lâm Tế - mới có sự sử dụng cái mà tiếng Nhật gọi là koan. Đó là một phát triển đặc biệt của các thế kỷ mười một và mười hai, khi Thiên được hết sức quý chuộng và phổ biến rộng rãi khắp Trung Hoa, thu hút cả nhiều người không còn tìm đến vì một nhu cầu hiện sinh thúc bách nào cả. Những vị thầy thời xưa có lẽ hẳn cũng đã phản ứng với cái vẻ lãnh đạm và lơ là bề ngoài như Bồ Đề Đạt Ma. Tuy nhiên, những vị thầy sau này, thành thật và bi mẫn muốn giúp tất cả những kẻ tìm kiếm giờ đây, bắt đầu chính họ thiết lập mối liên hệ với những người đến tìm bằng một công án.

Vị Thiên sư đời Tống đầu tiên sử dụng công án có phần có hệ thống là Tông Cảo Đại Huệ (thế kỷ thứ XII): trong một dịp đã nói như sau:

Chúng ta sinh ra từ đâu? Chúng ta đi về đâu? Kẻ nào biết cái từ đâu đến và đi về đâu này là kẻ mà ta có thể thực sự gọi là một Phật tử. Nhưng ai là cái kẻ trải qua sinh tử này? Lại nữa, ai là cái kẻ chẳng biết gì về cái từ đâu đến và đi về đâu của đời sống này? Ai là cái kẻ đột nhiên ý thức được cái từ đâu đến và đi về đâu của đời sống? Lại nữa ai là cái kẻ đối mặt với công án này, không thể giữ đôi mắt mình định, và vì hẳn không lĩnh hội nổi nó, thấy cả ruột gan mình đảo lộn như nuốt phải một hòn lửa không dễ dàng phun ra được. Nếu ông muốn biết cái kẻ này là ai, lĩnh hội hẳn ở cái chỗ mà mình không thể đem hẳn vào khuôn kho của lý trí. Khi ông đã lĩnh hội được hẳn như thế, ông hẳn biết rằng rốt cuộc hẳn là kẻ vượt qua sự can thiệp của sinh tử.

Cái mục tiêu cứu cánh vẫn là như vậy: biết và lĩnh hội xem ta là ai bên kia cái “khuôn khổ của lý trí”, nghĩa là, bên kia cái cơ cấu chủ thể - khách thể của trí năng. Hướng về mục tiêu này công án, một thứ câu hỏi, vấn đề, thách thức, hay đòi hỏi đề ra bởi và do sáng kiến của vị thầy, có ý định thỏa mãn hai tác dụng. Thứ nhất là thâm nhập vào những miền sâu và kích thích tận căn nguồn nó mối ưu tâm nền tảng chôn sâu hay giả dối che đậy của bản ngã trong ngã thức. Thứ hai là, trong khi khích động nỗi hoài mong căn bản này và cuộc tìm kiếm nó, giữ cho chúng được bén rễ và chỉ đạo một cách thích đáng. Vì chỉ khởi dậy chúng thôi cũng không đủ. Mà còn phải, ngõ hầu để tránh nhiều cạm bẫy giả dối và ảo tưởng trong ấy chúng có thể bị giảm thiểu và đi lạc, chỉ đạo và hơn nữa nuôi dưỡng chúng một cách cẩn mật.

Trong giai đoạn sơ thời hay tiền công án của Thiên, kẻ cầu đạo thường đến vì sự thúc đẩy của kinh nghiệm sống của chính hẳn, đã rối loạn bởi một mối hoang mang dồn nén nào đó của đời sống. Tuy nhiên, bởi

thường “câu hỏi” hay mỗi ưu tâm chưa được thăm dò tới miền sâu tối hậu của nó. Mặc dù được nhen nhúm một cách tự nhiên, người ta cũng không biết cái căn nguồn hay chân tính của nó, do đó không có một hình thức thích đáng, nó dễ trở thành mơ hồ hay lệch lạc. Bất chấp một sự căng thẳng hay nghiêm trọng thực sự, do đó mỗi hoài mong và tìm kiếm này thường mù quáng, bất thường và hỗn độn, đòi hỏi một nền tảng và tâm điểm chính xác.

Khi, trong thời kỳ này, người đệ tử trong một cuộc gặp gỡ với vị thầy, hẳn nhận được một thách thức hay đòi hỏi sắc bén - chẳng hạn. “Đem tâm ông ra đây!”. “Cái gì đến như thế vậy?”, “Thế nào là bản lai diện mục của ông trước khi cha mẹ ông sinh ra ông?”. “Khi ông chết, hỏa thiêu, và tro tàn tung tán, thì ông ở đâu?” hay, giản dị, “Nói! Nói!” - thường, hiệu quả của nó là đem lại chính cái định hướng và chỉ đạo cần thiết. Dù vậy đi nữa, những thách thức, câu hỏi, hay đòi hỏi không được gọi là công án. Thay vì thế người ta lại gọi những trao đổi tự phát; vô tổ chức này giữa thầy và trò là mondò, hay tiếng Trung Hoa, vấn đáp, nghĩa đen là hỏi và trả lời. Nhưng vì những trao đổi – vấn đáp này gợi ý, đặt nền tảng, và điều khiển mỗi ưu tâm căn bản và cứu cánh của bản ngã, do đó, trên thực tế nhiều vấn đề được sử dụng như là công án, hay như là nền tảng cho công án.

Do đó ta có thể coi công án với tác dụng hai mặt của nó là một nỗ lực cố ý và có trù tính để bảo đảm một kết quả trước đây đã được một cách tự nhiên không mưu tính. Trái lại, có lẽ ta có thể nói, bất chấp cái thuật ngữ kỹ thuật và những sai biệt của chính Thiền, rằng người đệ tử trước kia có công án tự nhiên của mình, tự nhiên ở cái chất thể nồng cháy, mặc dù vẫn phải thể hiện nó dưới một hình thức hay tâm điểm thích ứng, trong khi ở giai đoạn sau này, khi người tra vấn chưa hỏi được với một hình thức thích hợp của câu hỏi cũng chưa lột tả được hết cái nội dung sống động của nó, chính ông thầy phải cố trường dưỡng cả hình thức lẫn nội dung bằng cách ngay từ đầu đề ra một “câu hỏi” nào đó, từ bên ngoài. Trong trường hợp này, công án được hoàn toàn đề ra thay vì có phần nào tự nhiên.

Nhưng lần nữa, ta phải nhấn mạnh lập tức rằng khi nào mà cái “câu hỏi” hay công án vẫn tiếp tục là “từ phía ngoài” hay “được đề ra” nỗ lực của ta vô ích, và rốt cuộc chẳng có Thiền gì cả. Tuy nhiên, trong đặc tính và cơ cấu này cũng như trong thể cách áp dụng và sử dụng nó, công án được mưu tính cẩn thận như một bảo vệ chống lại đúng cái nguy hiểm này. Vì ngay tự bản tính nó công án không tự cho mình thích ứng vào bất cứ khuôn khổ nhị nguyên chủ thể - khách thể nào của bản ngã trong ngã thức. Nó không bao giờ có thể có ý nghĩa, chứ đừng nói “giải quyết” hay thỏa mãn được, và lẫn là một khách thể ở ngoài bản ngã như là chủ thể. Điều này đã được minh giải rõ rệt bởi một trong những công án “đầu tiên” được đề ra rộng rãi nhất, đó là “vô”.

Căn bản của công án này, giống như căn bản của rất nhiều công án khác, là một vấn đáp được ghi lại từ trước, Thiền sư Trung Hoa thế kỷ thứ chín. Triệu Châu, có lần người ta hỏi Sư con chó có Phật tánh không, đã đáp “vô!” (hiểu theo nghĩa đen, “nó không có!”). Tuy nhiên, như một công án chính thức, ước định, câu đáp một âm này hoàn toàn tách rời khỏi những giới hạn hẹp hòi của nghi vấn đầu tiên, và bày tỏ - giản dị nơi chính nó - cho người đệ tử để “thấy” hay để “trở thành”. Công án là “Thấy vô” hay “Hãy trở thành vô!”. Rõ ràng, điều này không thể có ý nghĩa và tuyệt không thể đối phó, đối trị, hay nhận thức được trong khuôn khổ của bất cứ một trạng thái nguyên chủ thể - khách thể nào.

Cũng vậy, khi công án được rút từ một trong những vấn đáp đã đề cập trên, “Thế nào là bản lai diện mục ông trước khi cha mẹ ông sinh ra ông?” hay khi nó là cái công án mà sau này nhà sư Nhật thế kỷ mười tám, Bạch Ẩn chuộng hơn vì nó bao hàm nhiều yếu tố năng động hơn. “Hãy nghe âm thanh của một bàn tay”, không thể nào ta có thể trả lời hay đối phó được những vấn đề hay thách thức này, và quả thật không có ý nghĩa trong cơ cấu chủ thể - khách thể của ngã thức trí năng, hay luận lý của nó. Thật ra, dù cái công án này có yếu tố động năng nào đi nữa, ta cũng không thể “giải quyết” hay “hiểu” nó nếu nó được nhận thức như một câu hỏi khách thể hay vấn đề khách thể bởi bản ngã như là chủ thể, trên phương diện nhận thức luận hay gì khác.

Dù “vô” “âm thanh của một bàn tay”, hay “ông ở đâu sau khi người ta hỏa thiêu ông?” hay “bản lai diện mục” mình, công án, tự nhiên hay ước định, chẳng cho ta một cái gì hiển nhiên, một cái gì để lĩnh hội, một cái gì để nắm giữ như khách thể. Lỡ như người đệ tử cố khách thể hóa nó, dưới một vị thầy cẩn mật và linh lợi, thủ đoạn của hắn bị cự tuyệt dữ dội và cái mà hắn cho là “giải đáp” bị khăng khăng bác bỏ.

Đôi khi, tuy nhiên - chẳng hạn trong “hệ thống công án” như nó đã phát triển ở Nhật Bản - một phương diện khách thể nào đó của hình thức hay nội dung của một công án đặc thù vẫn có thể tồn lưu trong cách trình bày được chấp nhận. Để lọc nó ra và để mở rộng và đào sâu sự thực hiện vẫn còn giới hạn, người đệ tử được trao cho một công án khác, rồi thì một công án khác, rồi lại một công án khác, ứng dụng không thích đáng, “công án” này trở thành một trở ngại cho chính nó và cuối cùng bị đê bẹp bởi chính nỗi nguy hiểm mà công án vốn có ý hướng coi chừng.

Cái nội dung vững chắc duy nhất của công án là chính cái bản ngã tranh chấp. Cuộc tìm kiếm chân thực để “giải quyết” công án là cuộc tìm kiếm của cái bản ngã phân ly, và chia chẻ để hòa giải và thành tựu chính mình. Xét từ phương diện căn nguồn của nó, công án chính là một biểu thị của sự thành tựu ấy. Dù cho ngay từ đầu hắn nhận ra nó hay không, cuộc tranh đấu thực sự với công án là cuộc tranh đấu của người đệ tử để thành tựu chính mình. Trong cả hai trường hợp - tự nhiên hay ước định - nỗ lực công án này hắn tiếp tục là ảo tưởng hay vô ích nếu nó được đảm nhận bởi bản ngã như là chủ thể mạo hiểm đối trị với hay đối phó với vấn đề của mình như là khách thể. Vì như ta đã thấy, chính sự lưỡng phân hiện sinh giữa chủ thể và khách thể chính là vấn đề của bản ngã.

Tuy nhiên, Thiền thường không nỗ lực giải thích vấn đề này một cách trí thức, khái niệm, hay phân tích, như tôi đã cố làm. Thiền có phần thích đáng ngay vào bản ngã một cách chính xác và trực tiếp hơn trong các vấn đề tự nhiên hay trong cái công án chính thức, ước định với những thách thức và đòi hỏi mà bản ngã trong sự phân ly chủ thể - khách thể của nó không bao giờ có thể đối phó được. Những công kích này, qua những biểu hiện của sự thành tựu hoàn hảo bằng ngôn ngữ, hành động, hay điệu bộ chính là cái cách thái đặc biệt và duy nhất của Thiền tuyên bố một cách cụ thể và nỗ lực để bản ngã hiểu rằng bản ngã không cách nào có thể tự toàn thiện mình trong chính mình, rằng có lẽ nó không thể theo cái cơ cấu chủ thể - khách thể của nó - giải quyết mối mâu thuẫn chính là cơ cấu chủ thể - khách thể này.

Do đó, mục tiêu sơ bộ của Thiền là thúc giục và khuyến khích không phải chỉ trên phương diện trí năng, mà cả trên phương diện tình cảm và vật lý, cái mà trong thuật ngữ của Thiền gọi là “đại nghi”, và làm như thế một cách sao cho bản ngã hoàn toàn và thực tại trở thành chính cái “đại nghi đoàn” (nghĩa là khối nghi lớn). Trừ phi cái bản ngã trở thành chính cái “đại nghi đoàn”, ta không thể nói rằng nó đã đạt đến “đại nghi”.

Hướng đến cái mục tiêu tạm thời này, cũng như tới mục tiêu tối hậu của nó, công án được phối hợp với cái pháp môn đã có sẵn - trong phương pháp của Thiền - ngồi khoanh chân trong một hình thức “tập trang” kiên trì mà tiếng Nhật gọi là zazen. Cái pháp môn ngồi khoanh chân, bàn chân này để trên đùi chân kia, xương sống thẳng đứng tay khoanh hay đè lên nhau đằng trước, theo một lối “chiêm niệm” hay “suy tưởng” đã có sẵn ở Ấn Độ trước Phật giáo lâu. Người ta bảo chính trong tư thế này mà đức Sàkyamuni đạt đến sự thành tựu của chính ngài. Người ta cũng bảo rằng Bồ Đề Đạt Ma cũng ngồi trong tư thế ấy khi Huệ Khả đến tham vấn ngài. Nhưng một thế kỷ sau Huệ Năng chống đối lại cái mà ngài coi chỉ là sự đòi bại có tính cách câu nệ hình thức và trầm không trệ tịch của pháp môn này. Vì thế cho nên ngay sau ngài người ta không có đề cập đến pháp môn ấy nhiều lắm. Tuy nhiên, người ta đa số đồng ý rằng các tu sĩ hay những người học Thiền hẳn đều phải ưa chuộng pháp môn ấy vào một lúc nào đó.

Với công án tự nhiên, cái năng động tính nội tại của sự “tập trung” này phát sinh từ sự phiến não và bất ổn nội tâm của chính người ta. Cái tâm điểm và chiều hướng hầu hết có xu hướng là cái tâm điểm và chiều hướng mà vị thầy cung ứng trong một cuộc hội kiến hay vấn đáp gần đây. Người đệ tử, sau một cuộc gặp gỡ như vậy, chắc chắn sẽ mang hiệu quả của nó vào “thiền đường” và tọa thiền với nó. <https://thuviensach.vn>

Tuy nhiên, trong trường hợp công án chính thức, ước định, bản ngã, chưa vươn tới mức căng thẳng thức bách như ước nguyện của nó, thường thiếu cái sức mạnh “tập trung” để “tấn công” công án. Do đó, sát cánh với công án và tọa thiền đã khởi lên, trong phái Lâm Tế, nhất là ở Nhật Bản, cái mà ta gọi là nhiếp tâm hay tham thiền.

Dựa vào tự viện, người tăng hay người học dành trọn mỗi tháng một tuần sáu hay tám lần một năm để tọa thiền và tham công án của mình. Thường thức dậy lúc 3 giờ sáng, họ tiếp tục tọa thiền ngoại trừ những công việc lật vật nhẹ hàng ngày, tụng kinh, thọ trai, thuyết pháp, hội kiến với thầy, và những thời nghỉ ngắn, mà họ có thể bỏ qua cho đến mười giờ tối, hay trễ hơn, trong bảy ngày liên tiếp. Thời kỳ này gọi là một thời kỳ nhiếp tâm, và những lần tham bái bố buộc hay tự ý hàng ngày - từ hai đến năm lần - vị thầy, ta gọi là tham thiền.

Dưới sự kích thích của một phép dưỡng sinh như thế với cái không khí tề chỉnh và nghiêm túc của nó, cái công án ước định có thể bắt đầu có hiệu quả. Người đệ tử mỗi khi buồn ngủ, chán nản, đờ đẫn hay mệt mỏi, thì vị thủ tòa lại lấy gậy thọc họ lại được vị thầy khuyến khích, gợi hứng, khích lệ hay cả thúc đẩy nữa, thấy mình càng lúc càng bị công án mình nắm giữ. Bởi vì mỗi lời giải đáp trình lên đều bị bác bỏ, hấn dần càng trở nên rã rời, xao xuyến, và bất an dù hấn vốn vững tâm và tự mãn cách mấy đi nữa. Dần dà càng lúc càng có ít để trình bày, thế nhưng vẫn không ngớt bị thúc bách bởi cũng cái nỗi đòi hỏi tàn nhẫn phải tìm ra một “câu đáp” ấy, người đệ tử vật lộn với công án, không thể đối trị như một người nào đó với vấn đề của mình như một cái gì đó, chạm phải đúng mỗi trở ngại và thất vọng mà bản ngã biết trong cuộc tìm kiếm tự nhiên để thành tựu chính mình.

Thật ra, mỗi bất lực không thể giải quyết công án như một đối tượng bởi một bản ngã như một chủ thể đúng là cái bất lực của bản ngã như là bản ngã trong sự lưỡng phân chủ thể - khách thể không giải quyết được mỗi mâu thuẫn hiện sinh chính là sự lưỡng phân này. Đối với người đệ tử công án ước định giờ đây cũng giống như công án tự nhiên, một thể cách hay biểu thị của “câu hỏi”, hay vấn nạn hiện thực của chính bản ngã, và cuộc tranh đấu để “giải đáp” nó một cuộc phấn đấu sinh tử dày vò không kém. Do đó, công án trở thành, đối với người đệ tử, một cuộc khủng hoảng sống động, đảm đương như mọi ưu tâm chính yếu và chuyên nhất của cả con người hấn. Quả thật, đương đầu với nó chính là hấn đương đầu với cái khổ cảnh của chính mình với tất cả sự khẩn cấp lập tức và thiêu đốt của nó. Không đương đầu nổi với nó, hấn thực sự “cảm thấy ruột gan đảo lộn như thể nuốt phải hòn lửa không dễ gì nhả ra được”.

Điều này biện minh cho một lý do tại sao người tăng hay người học, khi họ chưa đạt đến một “quyết định”, thường từ chối không chịu tham vấn vị thầy, và tại sao trong những cuộc tham thiền bố buộc, đôi khi bị thầy phải đánh, đẩy, lôi họ, hay như có lần người ta thực sự chứng kiến, bốn người tăng khác phải cưỡng bách khiêng họ khỏi thiền đường vào tham thiền.

Việc ông thầy khăng khăng đòi một giải đáp cho công án, không phát sinh theo bất cứ một ý nghĩa nào từ một uy quyền ngoại tại, xa lạ, hay ngoại trị. Trái hấn lại, một vị chấn sư là một hiện thân của sự thành tựu tối hậu của chính cái bản ngã bứt rứt. Thật ra, việc ông đòi hỏi một giải đáp cho công án là cái mệnh lệnh trọng yếu mà bản ngã mong mỏi và tìm kiếm để giải quyết chính nó. Việc từ chối không tham vấn vị thầy phá sinh từ sự bất lực của bản ngã không dám chạm mặt với chính mình trong sự thiếu thốn và bất toàn gay gắt của nó - có thể nói phản chiếu một cách công hiệu bởi sự toàn thiện hoàn hảo của chính nó nơi con người của vị thầy. Lẩn tránh ít ra nó cũng tạm thời khỏi phải đối phó một cách thẳng thừng và nhất quyết đối với sự đòi hỏi của mỗi xung đột nội tâm của nó muốn khuây khỏa và nguôi ngoai. Trong nhiều cuộc hội kiến trước, các nỗ lực và mưu toan của mình, dù là cục bộ, manh mún, ảo tưởng, hay giả dối, đều bị gạt bỏ và cự tuyệt, bản ngã chiến đấu để giữ mình được che chở và không những chỉ tránh cái lúng túng phải bộc lộ trần truồng hoàn toàn. Vì đối với cái bản ngã mỗi đe dọa phải bộc lộ trần truồng hoàn toàn như vậy cái mâu thuẫn căn để trần truồng của nó có thể tỏ ra là một mối đe dọa chính sinh mệnh nó, cùng với nó là sự khủng khiếp có thể đưa đến điên loạn hay chết.

Biểu thị bằng ẩn dụ có vẻ Thiên hơn, bản ngã, bị chối bỏ và tước đoạt cái tác năng của tất cả mọi phương diện và thành phần khác của chính nó, bị bỏ lửng miệng ngậm một cành cây lơ lửng trên vực thẳm. Bám vào cái tàn tích cuối cùng này của chính mình, mặc dù trong một hoàn cảnh hầu như không thể chịu đựng được. Trong trạng huống nguy ngập này, bị bó buộc phải gặp gỡ thật sự và chân chính đích thân vị thầy và nhận các mệnh lệnh thúc bách: “Nói” và “Nói mau” quả thật đối với nó có thể là một thử thách gay go. Và lại càng đúng thế hơn khi nó nhận thức rằng nếu nó dám, trước mặt ông thầy, giữ im lặng không trả lời, có thể người ta còn ngăn không cho nó dùng hàm răng nữa. Tuy vậy cuối cùng nó cảm thấy rằng đây là một sự thiết yếu tuyệt đối mà, thật ra nó phải đảm đương, mà hiện thời nó chưa đủ sức đảm đương.

Sự chối bỏ hay phế trừ này của vị thầy không phải luôn luôn là một phủ nhận hư vô giản dị. Cái bị gạt bỏ một cách có phương pháp và khốc liệt là cái mà bản ngã như chủ thể có thể chấp trước hay đối trị như là khách thể. Điều ấy cũng liên hệ đến những nội dung có thể, hay có đem lại một sự thành tựu giới hạn hay chừng mực. Vì khi nào mà bản ngã như là chủ thể tiếp tục là hay bám víu vào một khách thể, mỗi mâu thuẫn và khổ cảnh của nó với tư cách là bản ngã vẫn tồn tại. Do đó, mục tiêu là gạt bỏ tất cả những yếu tố khách thể sẵn có - kể cả chính thân thể - hướng về cái mục tiêu phơi trần và bộc lộ trong mỗi mâu thuẫn trần trụi của nó chính cái cơ cấu chủ thể - khách thể của bản ngã như thế. Không có một khách thể, bản ngã, không thể là một chủ thể, tự nó đâm ra không vững. Thế nhưng, chính vào cái giây phút triệt để và căn bản này mà Thiên mới thúc đẩy, và ở đó thách thức, bằng lời lẽ của một vị thầy hiện đại: “Không dùng miệng, không dùng tâm, không dùng thân, ông tự bày tỏ xem!”.

Bị xô đẩy đến đường cùng này, tính chất của cuộc tìm kiếm và phấn đấu của người đệ tử bắt đầu thay đổi. Việc tọa thiền của hã cho đến nay chắc chắn là một cuộc phấn đấu với và một sự định tâm vào cái công án tự nhiên hay ước định như một đối tượng, giờ đây, bị tước bỏ mất cái công án đối tượng hóa cũng như tất cả nội dung khác, tự nó trở thành phi đối tượng. Đây chỉ là tuyệt điểm của tiến trình khởi đầu khi công án bắt đầu có hiệu quả và thâm nhập vào tâm can của người đệ tử, cuối cùng thâm nhập cả con người hã. Càng lúc càng trở thành ít có tính chất ngoại tại, càng lúc sự chiêm niệm hay suy tưởng bình thường càng khó thâm nhập nó. Cuối cùng, bị lột bỏ hoàn toàn tất cả mọi phương diện khách thể khả tưởng. Tuy nhiên, nó vẫn khư khư, bất ổn và không được giải quyết và với nó, là sự khuyến khích không ngơi từ vị thầy, cũng như từ chính bản ngã, phải ổn định và giải quyết.

Cũng như với công án của nó, với nó cũng vậy. Bản ngã, trong một tình trạng khó xử hiện sinh mà nó không thể hòa giải, chịu đựng, bỏ rơi, hay trốn tránh, không thể tiến tới, không thể thối lui, không thể đứng yên. Thế nhưng nó vẫn bị thúc bách phải vận động và giải quyết. Bị lột trần, bị tước đoạt một cách triệt để và có hệ thống tất cả những năng lực, nội dung, phương tiện, khả năng, và cuối cùng, chính bản thân nó, nó đối diện bất kể cái mệnh lệnh đường bệ của vị thầy phải trình bày và biểu thị chính mình. Trong cái ngõ cụt rệt này bản ngã trải qua một cảm thức âu lo thấy mình hoàn toàn vô dụng và bất lực mà bình thường có thể đưa đến tự tử. Tuy nhiên, trong lập trường Thiên, mỗi âu lo và tuyệt vọng này không bao giờ bị chìm đắm vào bất cứ một sự bất lực tiêu cực hoàn toàn nào như vậy.

Không giống bản ngã trong tình trạng tiền tự vẫn, người đệ tử với một chân sư có trước mặt hã sự bảo đảm sống động của một giải pháp khả dĩ cho vấn đề của hã. Vị thầy, biểu thị lòng bi mẫn chân thật của sự điều hòa tối hậu, không những chỉ củng cố và ủng hộ qua tình thương ấy, mà còn khuyến khích và bảo đảm thiết thực giản dị bằng chính con người ngài. Người đệ tử cách nào đó cảm thấy rằng vị thầy còn là người đệ tử hơn cả người đệ tử là chính hã. Trong cảm thức ấy hã cũng cảm thấy rằng vị thầy cũng cứ mang như chính hã nỗi thử thách thực sự với những khốn khổ và phiền muộn của nó. Do đó, đối với người đệ tử vị thầy là thẩm quyền, sự khẳng định, và tình thương của sự thành tựu viên mãn của chính đời sống của người đệ tử.

Mặt khác, người đệ tử đối với vị thầy đồng thời cũng là chính vị thầy, mặc dù hã là một người khác, mà vị thầy phải vì lòng bi mẫn, xô đẩy vào cái hố mâu thuẫn nội tâm phơi trần và sống sượng www.dauvu.vn.

phần mình, vị thầy có phận sự phải dứt ra và đi sâu vào tận lòng vết thương, vì chỉ khi nào được phơi bày trọn vẹn và được nhận thức thiết thực nó mới có thể được chữa khỏi.

Thế nhưng, nỗi đau khổ và âu lo của bản ngã trong sự liệt nhược giả dối không phát sinh trực tiếp từ vết thương hay mối mâu thuẫn, mà phát sinh từ bản ngã như kẻ mang vết thương. Bị chối bỏ, từ bên ngoài, tất cả nội dung khách thể, bản ngã, từ bên trong, vẫn không phi chủ thể, và do đó vẫn không thực sự phi khách thể, tiếp tục kiên trì. Tuy nhiên, một khi nó có thể trở thành mối mâu thuẫn gốc rễ thô sơ, thì mối mâu thuẫn tự chi trì và cứu mang, và cái hủy thể bên ngoài hay chỉ cảm thức được của bản ngã bị bỏ lại sau.

Do đó, đối với bản ngã cái mục tiêu sơ bộ, về thân cũng như tâm, là phải trở thành mối mâu thuẫn triệt để hay là “đại nghi đoàn” này. Cái “đại nghi” hay “đại nghi đoàn” chả là gì khác hơn cái khổ cảnh chân thực của bản ngã trong ngã thức được làm trầm trọng thêm một cách hoàn toàn tận tường. Cái mục tiêu thoát tiên của công án và những pháp môn kèm theo như tọa thiền, nhiếp tâm và tham thiền là để làm cho bản ngã khởi dậy, kết tinh, nổi bật hoàn toàn, rồi thì, hơn là chịu đựng, hoàn toàn là thực sự trở thành mối mâu thuẫn sống động, mà như là bản ngã, nó thực sự là.

Do đó để cho bản ngã chân thật với chính nó như là bản ngã, nó phải tiêu hao chính mình và hiện thực hóa giới hạn tối hậu của mình không phải theo những thất bại hay bất khả bên ngoài, mà theo mối mâu thuẫn cơ cấu nội tại của nó. Như là một chủ thể luôn luôn hướng về khách thể, bản ngã muốn đạt được sự hiện thực hóa này thường tất cả mọi nội dung khả dĩ cho sự hướng về khách thể của nó phải được tiêu dùng, kiệt tận, hay chối bỏ. Không thể như là chủ thể nỗ lực thêm nữa để tách khỏi mình hướng ra ngoài, lúc ấy nó có thể trải qua một cuộc chuyển hoán nội tâm, không tồn lưu là chủ thể và gián dị hướng ngược vào trong vào chính mình như là khách thể nội quán, mà thay thế, trở thành một cách triệt để và hoàn toàn, mối mâu thuẫn gốc rễ cố hữu của mình. Chỉ khi nào nó đã trọn vẹn trở thành mối mâu thuẫn ấy nó mới rốt cuộc có tính cách phi chủ thể và phi khách thể. Vì như là mối mâu thuẫn cốt yếu ấy, ngã thức chính nó bị cầm hãm và kiểm soát. Không còn là một chủ thể tính thất thường, bị ước định, giờ đây, không chủ thể tính hay khách thể tính, nó là một khối toàn thể, kiên cố, sống động.

Tuy nhiên, đây không phải là tiền ngã thức (pre-ego-consciousness) của đứa trẻ, ngã thức cần đệt của kẻ ngu, ngã thức chậm trễ của “đứa trẻ sói”, cái ngã thức bại hoại của kẻ loạn thần, cái ngã thức tê liệt của kẻ bị chụp thuốc mê, cái ngã thức u mê của kẻ thất đảm, cái ngã thức bất động của ngủ không mộng, cái ngã thức đình chỉ của sự mê man, hay cái ngã thức đả nọa của kẻ hôn mê. Đúng hơn đây là chính ngã thức, ở trong và như là mối mâu thuẫn triệt để của chính nó, đứng yên và va chạm. Nó không khiếm khuyết không trống không, nó cũng không tự hủy bỏ tự tiêu tán. Trong khi bị cản trở và câu thúc thiếu sự phân biệt sống động giữa chủ thể và khách thể, chính nó và không chính nó, nó không hề cùn nhụt hay nhu nhược. Quả thật, nó chạy cảm nhất. Hơn nữa, vì chưa được giải quyết, nó tiếp tục phấn đấu, mặc dù không còn như bởi hay của bản ngã thuần như là bản ngã. Cuối cùng bản ngã đã trở thành công án, và cả hai đã trở thành chính cuộc phấn đấu và “định tâm”, chính cái “đại nghi đoàn”, chính mối mâu thuẫn gốc rễ, phi chủ thể và phi khách thể.

Đó là cái bản ngã hoàn toàn kiệt tận. Không còn là chủ thể hay khách thể, nó không còn nỗ lực hay mưu toan được. Trái với sự chỉ có vẻ bất lực của tình trạng tiền tự vẫn, đây chính là cái nổi bất lực hiện sinh hoàn toàn, trong ấy ngay cả tự tử cũng không thể được. Khi nào mà bản ngã như chủ thể có thể đảm nhận một hành động, mặc dù là sự hủy diệt chính nó, nó không thực sự bất lực.

Cũng vậy, bản ngã mãnh liệt và thực sự là mối mâu thuẫn gốc rễ cấu thành mối lưỡng nan thực sự, ngõ cụt thực sự, đường cùng thực sự, cái hư vô luận vô giá trị và vô ý nghĩa thực sự, cái nan vấn “không lối ra” thực sự. Đó là cái tình huống và cái khổ cảnh của bản ngã bị tước lột một cách triệt để và quyết định, tước lột tất cả màn che và vỏ ngoài. Đây chính là hủy thể tối hậu.

Tuy nhiên cái hủy thể tối hậu này, trong khi là một tiền thể thiết yếu chứ không phải chỉ có tính cách phủ

định vẫn là một điều kiện tiên quyết. Nó chưa phải là giải pháp hay thành tựu. Trở thành “đại nghi đoàn” nghĩa là, cái mâu thuẫn gốc rễ trong gốc rễ của nó, chưa phải là mục tiêu tối hậu.

Không còn ở trong mỗi mâu thuẫn chủ thể - khách thể, cái bản ngã như chính mỗi mâu thuẫn ấy hoàn toàn bị giảm trừ phế hồng, và ngừng trệ. Vì chưng nó phi khách thể và phi chủ thể nên nó hủy tiêu tất cả những triển phược và chướng ngại, trong ấy chủ thể và khách thể vì là hai cực nhị nguyên mâu thuẫn nên hoàn toàn cản trở và giam nhốt lẫn nhau thành một sợi dây xiết chặt không thể nào vùng vẫy. Bởi vì nó hủy tiêu chủ thể và khách thể như vậy, không có thân mà cũng chẳng có tâm, không đủ. Không thân, không miệng, và không tâm, phải có sự biểu thị. Ta vẫn còn phải phá vỡ và giải quyết triệt để và tận gốc mỗi mâu thuẫn gốc rễ hay “đại nghi đoàn”.

Tuy nhiên, ta chỉ có thể nhổ bật cái tình trạng nguy cấp của “đại nghi đoàn” này khi ta đã hiện thực nó trọn vẹn. Đúng trong cái điều kiện căng thẳng, kịch liệt khó xử nhất, mà một biến cố ngẫu nhiên nào đó của cuộc sống thường nhật, hay có lẽ, một lời nói, hành động, hay cử chỉ nào đó của vị thầy đột nhiên có thể kích hoạt sự biến động căn bản và cách mạng trong ấy mỗi mâu thuẫn gốc rễ “đại nghi đoàn” này lập khắc vỡ tan, trong cái mà đồng thời cũng là một sự phá thấu.

Cũng như bản ngã trong ngã thức thoát tiên vừa là một hành động lẫn một sự kiện, thì sự phát xuất và giải quyết nó cũng có đặc tính của hành động cũng như của sự kiện, nhưng giờ đây chẳng có đặc tính như thế một cách tương đối cũng không thuần có đặc tính của bản ngã như là bản ngã. Vì dù cho như là mỗi mâu thuẫn gốc rễ “đại nghi đoàn”, thật ra, ngã thức bình thường đã bị vượt qua rồi. Mặc dù vẫn không phân biệt giữa chủ thể - khách thể, chính mình và không phải mình, như là “đại nghi đoàn” nó bao bọc toàn thể lĩnh vực của hiện hữu, kể cả chính sự phân biệt giữa hữu và phi hữu. Vì chưng vốn là mỗi mâu thuẫn căn bản nó là hố thăm của hữu thể, hay nói đích xác hơn, hố thăm của sự mâu thuẫn giữa hữu và phi hữu, hiện hữu và phi hiện hữu. Nhưng trong khi một cách tiêu cực là mỗi mâu thuẫn và hố thăm, nó cũng là cái căn tủy mà một cách tích cực nền tảng và căn nguồn.

Nhận thức từ bản ngã, cái cốt tủy này là cực cứu kính và giới hạn cuối cùng, cái tâm điểm sâu xa nhất của mỗi mâu thuẫn chính là ngã thức. Hiện thực như là tâm điểm này, bản ngã bị tiêu hao nhưng chưa hoàn toàn tận diệt. Khi nào nó còn là cái căn tủy này với tư cách là chính nó mặc dù kiệt tận - nó vẫn tiếp tục là cái gốc rễ tiêu cực kia như là cái giới hạn gốc rễ, trở ngại gốc rễ, và chướng ngại gốc rễ. Là như thế, bản ngã chỉ “như thể là chết”. Tuy nhiên, khi cái căn tủy tiêu cực này, bùng nổ, bật rễ và quay lại phản công chính mình, lúc ấy bản ngã thực sự chết cái “chết lớn” mà đồng thời cũng là sự ra đời lớn hay “sự thức tỉnh lớn”.

“Đại tử, là bản ngã chết đi với chính mình một cách hủy thế triệt để. Không hề có nghĩa là một sự hủy diệt hay chấm dứt hư vô tương đối trong một khoảng không hay hư vô trống rỗng, sự bật rễ hay đảo ngược đốn nhiên này, đúng hơn là sự vỡ tan và tiêu tán của mỗi mâu thuẫn, của hố thăm, của nan vấn. Sự phế bỏ và hủy tiêu cái hủy thế tối hậu, chính nó lại có tính chất tích cực. Sự tiêu tán tiêu cực đồng thời lại là một giải quyết tích cực. Bản ngã bị phủ nhận như là bản ngã trong mỗi mâu thuẫn cốt yếu của ngã thức nó đạt đến, qua sự phủ nhận này, một cách tích cực và khẳng định, giải đáp và thành tựu của nó. Chết đi với chính mình như là bản ngã, nó được sinh ra và phát tính Tự Thể mình như là Tự Thể.

Lại phải nhấn mạnh lần nữa rằng mỗi mâu thuẫn gốc rễ trong gốc rễ của nó ở đây không phải là bất cứ một định đề siêu hình hay hữu thể luận nào. Nó là một thực tại khẩn cấp và thiêu đốt nhất. Cho nên, sự nó bùng vỡ và quay lại chống chính mình cũng là một thực tại cụ thể. Vỡ tan và tiêu tán như mỗi mâu thuẫn căn tủy kia, bản ngã đạt được, lập tức sự hòa giải và hoàn hảo. Cái giới hạn tối hậu bị câu thúc và cản trở giờ đây là cái căn nguồn ban sơ và nền tảng tối hậu tác động tự do. Không còn bị quy tụ trong mỗi mâu thuẫn gốc rễ của ngã thức ban đầu, thay thế, nó được quy tụ trong nền tảng và căn nguồn của Tự Thể nó. Giới hạn gốc rễ, đảo ngược và quay chống lại chính mình, trở thành căn nguồn gốc rễ và nền tảng gốc rễ. Sự bật rễ, quay lại, và đảo ngược triệt để, tai hại này bởi của và tại căn tủy, trong Thiên gọi là Ngộ.

Cái ngộ phá thấu và tiêu tán cái bản ngã tiêu hao và câu thúc trong mỗi mâu thuẫn gốc rễ ở căn để là sự phát tính của bản ngã hay căn để được nền tảng và căn nguồn của nó trong Tự Thể của nó. Sự phát tính được Tự Thể của nó này đồng thời cũng là sự phát tính của Tự Thể nó. Từ viễn cảnh của ngã thức trong mỗi mâu thuẫn cốt yếu “đại nghi đoàn” sự phá thấu, sự hao mòn, và sự chết toàn diện là một sự thức tỉnh hay phá thấu được Tự Thể của nó. Nhưng từ viễn cảnh đối nghịch, sự thức tỉnh và phá thấu được Tự Thể nó là sự thức tỉnh và khai mở của Tự Thể nó. Đây đúng là, tự thức tỉnh: cái thức tỉnh, và cái mà nó thức tỉnh được. Hành động cũng như sự kiện, nó đồng thời cũng là Tự Thể nền tảng, căn nguồn, và dự tiên của hành động và sự kiện.

Như là nền tảng và căn nguồn không động mà cũng không tĩnh, tuy nhiên, nó không phải là một sự đồng nhất chết khô hay một phổ quát tính hay nhất tính trống rỗng trừu tượng. Nó cũng chẳng phải là một phi nhị nguyên tính giản dị hay một “đồng nhất giả mạo”. Mặc dù Tự Thể của nó là nền tảng, căn nguồn, và dự tiên của cái tĩnh và cái động, nó không bao giờ tồn lưu trong Tự Thể của nó, mà luôn luôn kích gọi biểu thị Tự Thể của nó. Thật vậy, phát tính được Tự Thể của mình, nó nhận thức được rằng chính chủ thể tính của bản ngã như chủ thể dù trong cái nhị nguyên mâu thuẫn của nó, cuối cùng phát sinh và phát xuất từ Tự Thể nó. Cũng vậy, cái lai nguyên tối hậu của mỗi hoài mong và tìm kiếm của bản ngã đã vượt qua sự vong thân và xa lạ và toàn thiện và thành tựu chính mình cũng đúng là Tự Thể của nó. Thoát khỏi Tự Thể nó, nó hoài mong và tìm cách trở về Tự Thể nó. Cái bản ngã trong mỗi mâu thuẫn sống đôi vừa có thể nhưng lại không có chính mình và thế giới của mình, thật ra, nó ở trong cái trạng huống có mà lại không có Tự Thể của mình.

Trong ngã thức ban sơ, ngoài việc bị phân ly và thải trừ như chủ thể khỏi chính mình, kẻ khác, và thế giới của nó như khách thể, bản ngã, hơn nữa, bị cắt lìa và cản trở như bản ngã khỏi chính nền tảng và căn nguồn của chính nó. Cá tính của nó, vỡ đổ từ bên trong và biệt lập khỏi bên ngoài, bị mất nền tảng và do đó không chi trì được. Một cá tính như vậy, cạn nứt bên trong, phân ly ngoài, và xa lạ với chính căn nguồn của mình, không bao giờ có thể thực sự biết hay xác nhận chính mình bởi vì nó không bao giờ là hay có nó thực sự. Chỉ bằng cách chết đi với chính mình như là bản ngã và phát tính được Tự Thể mình như Tự Thể, cái cá thể tính, thực sự, tự động, của nó lần đầu tiên mới được hiện thực. Không còn chỉ là bản ngã, nó ở đây theo cái mà ta có thể mệnh danh hay định tính là Tự Thể ngã hay ngã Tự Thể.

Cái khổ cảnh cố hữu của cơ cấu chủ thể - khách thể nhị nguyên mâu thuẫn hiện sinh của bản ngã trong ngã thức chỉ được giải quyết tối hậu khi nào cái mâu thuẫn sống động kia vỡ tan và chết đi với chính nó tại gốc rễ của nó, thức tỉnh trong sự giải quyết và thành tựu trong và như là Tự Thể của nó như là Tự Thể ngã. Tự Thể của nó như là Tự Thể nền tảng của chính nó như là bản ngã, cuối cùng nó thoát khỏi sự chia chẻ và nứt rạn của bất cứ một nhị nguyên tính nhị nguyên nội tại hay ngoại tại nào. Không còn phấn đấu để “là” từ cái vực sâu và hố thẳm của một tâm điểm không được giải quyết, lưỡng phân, giờ đây nó vừa là và phát xuất từ Tự Thể của mình như là căn nguyên và suối nguồn của chính nó như là chủ thể và khách thể.

Khác với cái chủ thể tính ước định của ngã thức ban sơ, khách thể không còn trói buộc, cản trở, hạn hẹp, hay cắt xén chủ thể. Mà trong trạng thái “đại nghi đoàn” chủ thể và khách thể cũng không làm ngưng trệ nhau trong miền sâu của cái nhị nguyên mâu thuẫn của chúng. Bị bật rễ và đảo ngược trong và tại cái tâm điểm mâu thuẫn ấy, từ ấy chúng được bắt rễ và quy tụ trong căn nguồn tối hậu của chúng. Bị chuyển căn và chuyển tâm, chúng không còn cản trở nhau vì mâu thuẫn và trở nên sự thể hiện tự tại của căn nguồn ấy.

Từ viễn cảnh của căn nguồn trong và của Tự Thể nó, chính thật sự trôi chảy tự do và liên tục này khỏi Tự Thể nó như là chủ thể và khách thể là sự quy hồi của nó, không bị cản trở không bị ngăn ngại với tự Thể mình, qua thời gian, nhưng trong Vĩnh Cửu. Lần nữa, đây chính là tự thể hiện: cái thể hiện, chính là cái thể hiện, cái qua đó nó được thể hiện, và cái nó được thể hiện cho.

Từ viễn cảnh của cái chủ thể thức tỉnh, được nhận thức trọn vẹn như là sự khai mở cái nền tảng tối hậu của nó, nó là Tự Thể chủ thể thuần túy hay là vô điều kiện. Cũng như chủ thể là biểu thị và tác năng của Tự Thể

nó, cũng vậy khách thể cũng là biểu thị và tác năng của Tự Thể nó. Như là chủ thể và khách thể thuần túy, vô điều kiện, chủ thể, quả thực, là khách thể, như khách thể, quả thực là chủ thể. Nhị nguyên tính của chúng, không còn mâu thuẫn hay nhị nguyên, từ đó một nhị nguyên tính hài hòa và phi mâu thuẫn. Vận động không bị cản trở và ngăn ngại trong cái tự do tuyệt đối của chủ thể tính không bị ước định, chủ thể phản ảnh khách thể và bị phản ảnh bởi chủ thể. Cái phản ảnh cũng là cái bị phản ảnh, cái từ ấy nó bị phản ảnh và cái trong ấy nó bị phản ảnh. Bản ngã, ngã thức, và nhị nguyên tính chủ thể - khách thể của nó, bị chuyển căn, chuyển tâm, và chuyển hóa, giờ đây là cái nhị nguyên tính phi mâu thuẫn, phi nhị nguyên của ngã Tự Thể, hay Tự Thể ngã.

Như là Tự Thể căn nguồn của chính nó như là bản ngã, Tự Thể ngã đồng thời hữu tướng cũng như nó vô tướng. Nó là tướng vô tướng. Như là nền tảng bất tận, nó không có một hình tướng nhất định bất biến nào, mà vô tướng cũng không phải là một hình tướng bất biến. Không có tính cách lý thuyết hay trừu tượng, cái vô tướng này là Tự Thể của nó là suối nguồn của tướng. Bởi vì vô tướng, trong cuộc sống hiện thực nó mới có thể tạo nên tất cả hình tướng biểu thị Tự Thể của nó trong tất cả mọi hình tướng, và là tất cả mọi hình tướng.

Trong cái tự thức thức tỉnh và thành tựu như là Tự Thể ngã của nó, nó là và có hình tướng của chính nó như là Tự Thể ngã. Chính nó không chính nó như là tướng trong không gian, ngã Tự Thể là hữu thể của chính nó và phi hữu của chính nó như hiện hữu trong thời gian. Quả thật nó là, cái ecstasis được thể hiện, vượt qua chính nó và không chính nó, vượt qua hữu thể và phi hữu của nó. Có thể xác nhận, trong sự xác nhận vô điều kiện, “tôi là” và “tôi không là”, “tôi là tôi” và “tôi không là tôi”, “tôi là tôi bởi vì tôi không là tôi”, “tôi không phải là tôi, do đó tôi là tôi”. Thật ra sự tự xác nhận vô điều kiện, là một sự tự xác nhận phủ nhận năng động vô điều kiện, hay tự phủ nhận xác nhận. (Ta cũng có thể coi đây là bản chất hay logos - của tình yêu).

Hơn nữa, hài hòa với và hoàn hảo trong Tự Thể của nó như là Tự Thể ngã, nó là kẻ khác như là kẻ khác là Tự Thể của nó. Chính nó và hữu thể khác chỉ là một phương diện của cái nhị nguyên tính của chủ thể và khách thể, như chính nó là một sự khai mở Tự Thể của nó, cũng vậy kẻ khác cũng là một sự khai mở Tự Thể của nó: “Tôi là tôi”, “anh là anh”, “tôi là anh”, “anh là tôi”.

Cũng như với chủ thể và khách thể, chính nó và kẻ khác, cũng vậy với chính nó và thế giới của nó. “Khi tôi thấy đóa hoa, tôi thấy Tự Thể mình; đóa hoa thay Tự Thể tôi; đóa hoa thấy đóa hoa, đóa hoa thấy Tự Thể nó; Tự Thể tôi thấy Tự Thể nó; Tự Thể nó thấy Tự Thể nó”.

Ở đây Tình Yêu sống động, sáng tạo hoạt động và thành tựu trọn vẹn, luôn luôn biểu hiện Tự Thể của nó, luôn luôn là cái được biểu thị. Cái biểu thị là cái được biểu thị, cái mà bằng đó nó biểu thị và cái cho đó nó biểu thị. Chỉ ở đây mới có sự xác nhận toàn diện và không bị ước định chủ thể và khách thể, chính nó, kẻ khác, thế giới, hữu thể, vì chỉ ở đây mới có sự xác nhận toàn thể và không bị ước định Tự Thể của nó, bởi Tự Thể của nó, qua Tự Thể của nó như là Tự Thể ngã.

Bây giờ nó là và biết “bản lai diện mục” của mình trước khi cha mẹ mình sinh ra. Bây giờ nó thấy “vô” nghe “âm thanh của một bàn tay”, và có thể trình hiện Tự Thể mình “không cần phải dùng đến thân, miệng, hay tâm Giờ đây nó lĩnh hội được rằng nó là ai và ở đâu “sau khi cái di hài hòa thiêu của mình đã tung tán”.

Cuối cùng, đây là kiếp nhân sinh hoàn toàn và thành tựu vượt qua mỗi mâu thuẫn hiện sinh của cái ngã thức ban sơ của mình. Cuối cùng đây là Con Người được thể hiện tối hậu như là Con Người hiện hữu và sở hữu trọn vẹn chính mình và thế giới mình, có khả năng “chuyển hóa núi, sông và đại địa, và giảm trừ chúng vào chính [mình]” và “chuyển hóa chính [mình] và biến mình thành núi, sông, và đại địa”.

Hạt giống
tâm linh

D. T. Suzuki
Erich Fromm
Richard de Martino

Thiền và Tâm phân học

Nhu Hạnh dịch



sách khai tâm



Nhà xuất bản Hồng Đức

Table of Contents

[Bìa Sách](#)

[Thiền và Tâm Phân Học - D.T. Suzuki](#)

[Chương 1](#)

[Chương 2](#)

[Chương 3](#)

[Chương 4](#)

[Chương 5](#)

[Chương 6](#)

[Chương 7](#)

[Chương 8](#)

[Chương 9](#)

[Chương 10](#)

[Chương 11](#)

[Chương 12](#)