KRISHNAMURTI

CUỘC ĐỜI & TƯ TƯỞNG

NGUYỄN ƯỚC biên dịch • TẬP III

DÒNG SÔNG THANH TẨY



vh

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

KRISHNAMURTI
CUỘC ĐỜI & TƯ TƯỞNG
NGUYỄN ƯỚC biên dịch • TẬP III

DÒNG SÔNG THANH TẨY

"Biết địch biết ta trăm trận trăm thắng", câu nói đó không chỉ có ý nghĩa trong lĩnh vực quân sự mà còn cả với khoa học xã hội. Tìm hiểu những tri thức, những tư tưởng đã có để lựa chọn, phát triển, sáng tạo nên tư tưởng mới là quy luật phát triển của lịch sử tư tưởng nhân loại. Về vấn đề này, Nghị quyết của Bộ Chính trị Đảng Cộng sản Việt Nam về công tác lý luận trong giai đoạn hiện nay - số 01/NQTN ngày 28-3-1992 đã chỉ rõ:

"Trong nhiều năm qua, nội dung đào tạo đội ngũ lý luận hầu như chỉ bó hẹp trong các bộ môn khoa học Mác - Lênin, chưa coi trọng việc nghiên cứu các trào lưu khác và tiếp nhận những thành tựu của khoa học thế giới. Hậu quả là số đông cán bộ lý luận thiếu hiểu biết rộng rãi về kho tàng tri thức của loài người, do đó khả năng phát triển bị hạn chế..."

Thực tiễn trong mười năm vừa qua (1992-2002) càng chứng tỏ sự sáng suốt đúng đắn, nhìn xa trông rộng của Đảng ta về công tác nghiên cứu lý luận. Hòa nhập với thế giới đầy biến động trong những năm đầu thiên niên kỷ mới càng nổi lên nhu cầu cấp thiết phải tìm hiểu rộng rãi, sâu sắc tri thức mà nhân loại đã đạt được trong những thiên niên kỷ trước đây.Để phục vụ cho nhu cầu cấp thiết và lớn lao này, Nhà xuất bản Văn Học trong những năm qua đã khôi phục *Tủ sách nghiên cứu* nhằm giới thiệu với bạn đọc những tác phẩm và tác giả trên các lĩnh vực triết học, văn hóa, khoa học và nghệ thuật làm tài liệu tham khảo, trước hết cho giới nghiên cứu, giảng dạy ở các viện và trường đại học, và cho những bạn đọc có nhu cầu quan tâm.

Tiếp thu một cách biện chứng, có phê phán và chọn lọc, theo lời dạy của Lê-nin: "Người cộng sản phải biết làm phong phú, làm giầu có tư tưởng của mình bằng tổng số những tri thức của nhân loại...", đứng vững trên quan điểm Mác - Lênin và tư tưởng Hồ Chí Minh, chắc chắn bạn đọc sẽ hái lượm được những tinh hoa tri thức của nhân loại đã được thử thách qua thời gian. Đấy là ước vọng cao nhất của Nhà xuất bản Văn Học khi giới thiệu với bạn đọc những tác phẩm thuộc *Tủ sách nghiên cứu*.

Chúng tôi rất mong nhận được ý kiến phê bình, đóng góp của các bậc thức giả để *Tủ sách nghiên cứu* phục vụ bạn đọc ngày một tốt hơn.

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

TỦ SÁCH NGHIÊN CỨU

KRISHNAMURTI
CUỘC ĐỜI & TƯ TƯỞNG
NGUYỄN ƯỚC biên dịch - TẬP III

DÒNG SÔNG THANH TẨY

vh
NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

Có thể sông ấy có một bắt đầu và một kết thúc. Nhưng cái bắt đầu thì không phải là dòng sông, cái kết thúc cũng không phải là dòng sông. Dòng sông là dòng nước chảy ở giữa. Nó đi qua làng mạc phố thị và người ta ném mọi sự xuống nó. Sông bị ô nhiễm, rác rưởi và nước cống tuôn xuống mình, nhưng chỉ ít dặm sau, sông tự mình thanh tẩy. Trong dòng sông đó mọi sự sinh sống, cá lội bên dưới và con người uống nước bên trên. Dòng sông đó. Đằng sau nó là áp suất lớn lao của nước, và dòng sông đó chính là diễn tiến tự thanh tẩy. Tâm trí ngây thơ như dòng sông. Không bắt đầu, không chấm dứt - không thời gian.

KRISHNAMURTI

NỘI DUNG

Phần Thứ Nhất: **TÓM KẾT LỜI GIẢNG: 1978-1985**

1. "Có thể từ hôm nay nhìn vào ba mươi năm trước, không phải từ ba mươi năm trước nhìn vào hôm nay" 2
2. "Năng lượng thì hài hòa, nó cũng là hỗn độn, đó là nguồn suối của sáng tạo" 16
3. Sự phủ định và tâm trí xa xưa 24
4. "Ta đã chạm vào nguồn suối của năng lượng trong vạn vật" 36
5. "Hoài nghi là cốt tủy của tra vấn tôn giáo" 45
6. "Bỗng dưng tôi thấy một bộ mặt" 58
7. "Có thể giữ cho não trẻ trung không?" 66
8. "Bản chất của Thượng đế" 72
9. "Ý nghĩa của sự chết" 85
10. "Hãy học chết trọn vẹn đối với chính mình" 98
11. Những giới hạn của ý nghĩ 110
12. "Người ta có thể đi xa tới đâu?" 126
13. "Tâm trí tốt" 139
14. "Thời gian là gì?" 148
15. "Dòng dõi lòng từ bi" 181
16. "Không bắt đầu, không chấm dứt: Krishnamurti chín mươi tuổi" 187

Lên đường qua sương núi 196

Phần Thứ Hai: **ĐỐI THOẠI VỚI KRISHNAMURTI**

1. Cốt tủy lời giảng của Krishnamurti Krishnamurti 208
2. Ông không đang nói điều Đức Phật đã nói sao? Walpola Rahula 211
3. Tương lai con người là gì? David Bohm 243
4. Tại sao khó sống theo lời giảng của ông quá? Renée Weber 282
5. Làm sao thấy đúng cái chân chính nhất? Eugene Schallert 313
6. Ta có thể sáng suốt trong thế giới hoang mang này không? Huston Smith 362
7. Có chấm dứt được sợ hãi không? Ronald Eyre 385
8. Cảm hứng nghệ thuật đến từ đâu? Leopold Stokowski 414
9. Quán tưởng là gì? Chogyam Trungpa Rinpoche 422
10. Krishnamurti, ông là ai? Một Trại Sinh Saanen 433

Phần Thứ Ba: **NHÌN KRISHNAMURTI**

1. Một thuở yêu đầu: Helen Knothe 438
2. Nhìn từ tôn giáo: A. Govinda, B. Griffiths, Julie Desniek, Samdhong Rinpoche, S. Takahashi 449
3. Nhìn từ triết học: Alan W. Anderson 462
4. Nhìn từ khoa học: David Bohm 471
5. Nhìn từ nghệ thuật: Howard Fast, Van Morrison 491
6. Nhìn từ võ thuật: Lý Tiểu Long 499
7. Trong mắt một cựu tù: Angel P. Boyar 505
8. Vị Đạo sư, bóng tối và tinh thần ngôn sứ, Nguyễn Ước 518
TÁC PHẨM CỦA KRISHNAMURTI 543
THƯ MỤC THAM KHẢO 550

Phần Thứ Nhất

TÓM KẾT LỜI GIẢNG
1978 - 1985

CHƯƠNG I

"CÓ THỂ TỪ HÔM NAY NHÌN VÀO BA MƯƠI NĂM TRƯỚC, KHÔNG PHẢI TỪ BA MƯƠI NĂM TRƯỚC, NHÌN VÀO HÔM NAY?" [*]

Đầu mùa thu 1978, tôi ở Anh, tại Brockwood Park. Trong thời gian ở lại đó, tôi xúc tiến hai cuộc đối thoại với Krishnaji. Từ khoảng 1970, tôi cảm thấy có thay đổi trong lời giảng của Krishnaji. Các cuộc thảo luận và hội thảo, giao tiếp với cộng đồng khoa học đã giúp cho ngữ vựng của ông trở thành tỉ mỉ sâu sắc hơn.[**] Ông khảo sát nghĩa gốc của từ ngữ, cẩn thận xác định nội dung sử dụng của ông về các từ ngữ não, tâm trí, ý thức. Ông

---

[*] Lưu ý: Các chú thích với dấu * là của P. Jayakar.

Các chú thích có dấu [*],[**]... là của người biên tập và dịch.

[**] David Bohm, nhà vật lý và triết gia, với kiến thức bác học, tư duy triết học và tâm trí khoa học, trong hơn hai mươi năm đàm đạo với Krishnamurti đã ảnh hưởng nhiều đến việc tu từ của K.bằng cách giúp K xác định nghĩa gốc La tinh và Hi Lạp của các từ ngữ tiếng Anh K hay dùng. (Mary Lutyens: *The Years of Fulfilment, t. 190-1*)

không còn thăm dò từng bước một vào ý nghĩ hoặc vào các vấn đề như sợ hãi, ganh tị, sân hận. Trong những bài diễn thuyết vào phần sau của thập niên 1970 không còn đậm nét các cách diễn đạt ông đã dùng trong hai thập niên 1940 và 1950, như – "người suy nghĩ và ý nghĩ là một"; hoặc "nhu cầu quan sát ý nghĩ, nhìn nó phát sinh, nhìn nó biến mất, theo dõi nó cho tới kết cuộc của nó"; "nghe và nhận biết khoảnh khắc quyết định của việc phát sinh ý nghĩ". Năm 1978, ông nói tới tính chất toàn bộ của việc nhìn, một hành động nhìn mang tính chất tổng thể.

Tôi nói với ông rằng tôi nghe ông đã ba mươi năm và tôi cảm thấy có thay đổi trong lời giảng. "Liệu có thể phát sinh tính cách tổng thể mà không có sự quan sát từng bước một của ý thức?" tôi hỏi. "Phải chăng ông đã và đang chuyển dịch hẳn? Phải chăng đang có sự triển khai hoặc thay đổi?"

Krishnaji thăm dò câu hỏi của tôi rồi nói, "Hẳn là có triển khai; lời giảng nằm theo một hướng, nó có tính cách tổng thể hơn là xem xét chi tiết. Nó trực tiếp, giản dị và dễ lãnh hội."

Tôi hỏi liệu tâm trí có thể, như ông nói đến lúc này, hoàn toàn bất động mà không có hành động quan sát, tra vấn, xem xét sớm hơn? Krihnaji lắng nghe cẩn thận như ông vẫn hằng làm trong khi đối thoại. Ông nói, "Trạng thái chấm dứt toàn bộ tư duy là sự bất động, là yên lặng, ý nghĩ cũng giống như thời gian phải ngừng lại."

Tôi hỏi ông, "Nếu thời gian là chuyển động của chuyển hóa thì liệu trạng thái chuyển hóa có thể chấm dứt mà không có sự quan sát chuyển động của chuyển hóa trong ý thức? Không có ba mươi năm lắng nghe, quan sát bên ngoài và nội tâm thì liệu có thể có sự chấm dứt trạng thái chuyển hóa? Như vậy phải chăng là đã có thay đổi căn bản trong lời giảng?"

Câu trả lời của Krishnaji làm tôi sửng sốt. Ông nói, "Bà có thể từ hôm nay nhìn vào ba mươi năm quá khứ không? Không phải từ ba mươi năm quá khứ nhìn vào hôm nay?"

Trong thoáng chốc, tôi bối rối vì sự phân biệt đó, "Không có hôm qua thì liệu người ta có thể nhìn lại hôm qua?"

"Khi từ hôm nay bà nhìn vào hôm qua thì bà nhìn với một tâm trí khác, với con mắt không giữ hôm qua trong nó," ông nói.

"Tôi có hôm qua," tôi nói. "Vì thế từ hôm nay tôi có thể nhìn lại hôm qua."

"Làm thế nào từ hôm nay bà nhìn vào quá khứ?" Krishnaji hỏi. "Tính cách liên hợp là hành động nhìn mang tính cách tổng thể. Hành động nhìn và hành động nghe từ hôm nay vào hôm qua là sự bất động. Hiện tại giữ toàn bộ quá khứ. Có phải thế không?" Krishnaji hỏi. "Và bằng tiếng hiện tại ta có ý nói gì? Liệu có thể nắm được nó, liệu có thể có được cái nhìn thấu suốt lập tức vào tính chất tổng thể của nó không?" Krishnaji đang tra vấn mình khi phát sinh những câu trả lời.

"Không có việc từng bước tự hiểu mình, thăm dò, khảo sát vào trong ý thức, thì làm thế nào mà có cái đó được?" Tôi không chịu rời bỏ hẳn quan điểm của mình. Rồi, đột nhiên tôi thấy nó. Nhìn từ hôm nay vào ba mươi năm là chấm dứt tuyến tính, cái tính cách tiếp diễn. Đó là nhìn với sự sâu thẳm vào chính cái sâu thẳm. Nhìn lui hoặc nhìn từ ba mươi năm vào hôm nay là nhìn từng bước một, nhìn với thời gian như một đo lường.

"Thế thì làm thế nào chúng ta thăm dò?" Krishnaji hỏi.

"Ba mươi năm trước ông nắm tay chúng tôi và thăm dò vào ý thức; hôm nay, chúng tôi lấy luôn cánh tay ông," tôi nói.

"Chúng ta thành thạo hơn," Krishnaji nói.

"Cái gì đưa tới sự thành thạo đó? Cái ba mươi năm ư?" tôi hỏi.

"Không – không – không."

"Tôi cho rằng trong lời giảng có ba thời kỳ rõ rệt. Thời kỳ đầu Krishnaji nói về sự tự biết mình, về người suy nghĩ và ý nghĩ là một, về việc thoát ra khỏi sự phán xét và lên án. Trong thập niên

1960, ông chuyển tới sự từ khước bản thân như một tách biệt với nguồn nước của loài người; từ sự tiếp cận từng bước một, Krishnaji chuyển tới nhu cầu khẩn thiết phải có cuộc cách mạng chân chính trong nguồn nước của loài người. Ông thôi nói tới bất cứ vấn đề cá biệt nào như tham lam hoặc sân hận. Trước đó, ông sử dụng các từ ngữ như não, tâm trí, ý nghĩ, ý thức một cách hoán đổi, như quá khứ, ký ức. Trong thập niên 1970, thuật ngữ của ông trở nên tỉ mỉ hơn. Ông thăm dò vào bản chất của sự quan sát và của ảo giác nằm trong việc phân biệt người quan sát và cái được quan sát. Từ 1978, ông hình như quan tâm tới cái toàn bộ với sự nhận thức có tính cách tổng thể.

"Khi Krishnaji nói rằng nhận thức tổng thể có thể có được vào lúc này, thì cái gì gây ra nó? Cái gì làm mất và tai thành thạo lắng nghe mà không có quá khứ ba mươi năm?" tôi hỏi.

"Người mù có thể thấy ánh sáng như thế nào?" Krishnaji hỏi. "Liệu có thể có một cái nhìn tổng thể mà không có việc chuẩn bị? Liệu ta có thể nhìn một cách toàn bộ trọn cuộc hiện sinh mà không có việc thăm dò một cách chi tiết? Liệu ta có thể thấy tính chất toàn bộ của ý thức? Tôi cho là có, có khả năng làm được."

"Vậy phải chăng quan điểm của ba mươi năm trước không xác thực?" tôi hỏi.

"Không, tôi không cho là như thế," Krishnaji nói. "Quan điểm thuở đó xác thực."

"Có phải vẫn xác thực cho đến hôm nay cái nhận thức rằng người suy nghĩ và ý nghĩ là một?" tôi chất vấn.

"Nhưng tôi thắc mắc không biết K có thảo luận hết chi tiết vấn đề đó chưa. Những gì ông ta nói thuở ấy phát xuất từ sự toàn bộ như những gì ông ta nói hiện nay. Sự nhận thức chi tiết đó phát sinh từ tính chất toàn bộ của nhận thức." Krishnaji nói.

Tôi không thỏa mãn, tiếp tục tra vấn, "Liệu một người lần đầu tiên nghe lời giảng có thể am hiểu trạng thái chuyển hóa mà

không có hành động nhìn việc chuyển hóa như một chuyển động trong ý thức?"

"Bà đang hỏi là không biết mình có phải học qua trung học, đại học trước khi thi tốt nghiệp không?" Krishnaji đáp trả.

"Tôi hiểu ông sẽ nói diễn tiến là thời gian. Nhưng tôi nói nó lúc đó có tính cách toàn bộ, nó lúc này cũng vậy. Nếu ông nói rằng ta có thể du hành thẳng vào trạng thái nhìn có tính cách tổng thể như thuở ấy ông bộc lộ với chúng tôi thì liệu ông có thể bộc lộ cho chúng tôi lúc này không?"

Krishnaji hỏi, "Phải chăng ta có thể quan sát mà không có quá khứ? Phải chăng ta có thể có cái nhìn thấu suốt mà không bị quá khứ đè nặng? Nhìn thấu suốt thì xảy ra lập tức. Nhận thức cái toàn bộ là một nhận thức xảy ra lập tức. Nếu như thế thì cần gì tới chuẩn bị." Người ta có thể cảm thấy sự linh hoạt trong tâm trí tĩnh lặng của ông. "Cái nhìn thấu suốt chỉ có thể có lập tức. Lập tức thì không bao hàm thời gian. X không thể thấy cái đó. Hắn nói, 'Nói cho tôi biết tôi nên làm gì' K nói, 'Hãy quan sát người suy nghĩ và ý nghĩ là một'. Liệu X có đang lắng nghe hoặc đang diễn ra một diễn tiến khấu trừ loại bỏ X khỏi sự nhận thức lập tức?"

"Ông có thể từ khước ba mươi năm nhưng nó vẫn có ở đó. Cái tâm trí đã lắng nghe trong ba mươi năm qua đang có thể tiếp nhận những gì ông nói hôm nay."

Krishnaji hỏi, "Hành động nghe là gì? Tại sao người ta không thấy khi kẻ này nói, 'Nhận thức xảy ra lập tức thì có tính chất toàn bộ'?"

"Nó như thể yêu cầu ông 'cho tôi cái nhìn thấu suốt'," Tôi trả lời.

"Không ai cho ai được cái nhìn thấu suốt. Bà yêu cầu là, liệu ông có thể cho tôi cái nhìn thấu suốt? Phản ứng của bà đối với lời phát biểu đó là gì? Không thời gian nào, không vận hành nào có thể cho bà cái nhìn đó'."

"Vâng, điều đó đúng," tôi nói.

"Đối với điều đó K nói, 'Hãy nghe đây, không ai có thể cho bạn cái nhìn thấu suốt,' Nếu bạn lắng nghe tất nhiên có hiệu lực lớn lao. Sự chú ý toàn bộ của bạn được tập hợp trong hành động lắng nghe. Trong hành động lắng nghe như thế thì không có thời gian."

"Ông có cho là đối với hành động lắng nghe như thế thì có thể không thăm dò, không có tra vấn?" tôi hỏi.

Krishnaji nói với nỗi thúc bách và đam mê lớn lao, "Hành động thăm dò không mang hành động lắng nghe. Khi bà lắng nghe thì cái gì xảy ra trong tâm trí bà? Nó có nghĩa là bà phải buông xả mọi thứ. Buông xả toàn bộ sự tùy thuộc mà ta đã vun quén suốt hàng triệu năm."

"Có phải ông nói là không có thay đổi trong lời giảng?" tôi hỏi.

"Không chút nào," Krishnaji nói.

Trong phòng yên lặng. "Cùng với năm tháng thì có sự thay đổi trong nội tâm ông không?" tôi nói rất ngại ngần. Có sự ngưng đọng thật lâu. Krishnaji hình như đang nhìn vào nội tâm, đi thật sâu vào chính mình.

"Hãy để tôi quan sát. Tôi chưa bao giờ đặt câu hỏi này. Từ lúc mới bắt đầu hoặc từ ba mươi năm nay có thay đổi nào trong nội tâm tôi không? Không." Krishnaji nói. "Tôi cho là không có thay đổi nào có tính cách nền tảng. Nó vẫn như cũ."

Lại yên lặng trong một lúc. Rồi Krishnaji quay qua Parchure, y sĩ riêng của ông, và G. Narayan, hỏi họ, "Các bạn nói gì với lời phát biểu rằng nhận thức toàn bộ thì lập tức? Rằng thời gian là không cần thiết. Sự chuẩn bị là không cần thiết. Các bạn có hỏi, 'Tôi phải làm gì? Lời chỉ dẫn sắp tới là gì?' Với câu hỏi đó, câu trả lời hẳn là 'Hãy lắng nghe'. Bạn có lắng nghe tỏ tường lời phát biểu này không? Thời gian, sự chuẩn bị, toàn bộ quá trình tiến

triển đều không cần thiết. Nếu các bạn lắng nghe như thế thì các bạn có nhận thức toàn bộ."

Ông quay sang tôi, "Thế đó, Pupul, thực tế là trọn thái độ của chúng ta đặt căn bản trên sự tiến triển – chuyển hóa, tinh tiến, thành tựu, đạt tới cái tối hậu. Tôi cho rằng việc qui kết căn bản đó là sai lầm tận gốc."

"Tôi thấy sự thật của lời ấy. Tôi có thể lắng nghe lời ấy mà ý thức mình không gợn sóng," tôi nói.

"Nếu bạn lắng nghe như thế thì cái gì xảy ra?" Sự tĩnh lặng ùa vào phòng. Từ chốn sâu thẳm Krishnaji nói, "Cái gì xảy ra nếu Đức Phật nói với tôi, 'Chấm dứt khổ não là hạnh phúc của lòng từ bi'? Tôi là một trong những người lắng nghe ngài nói. Tôi không xem xét lời phát biểu ấy. Tôi không diễn dịch lời phát biểu ấy thành cách suy nghĩ của mình. Tôi chỉ ở trong trạng thái chú tâm lắng nghe một cách toàn bộ và mãnh liệt. Không làm gì khác. Bởi vì lời phát biểu ấy chứa đựng chân lý vĩ đại, chân lý tuyệt vời. Thế là đủ. Kế đó, tôi hỏi Đức Phật, 'Tôi không có khả năng chăm chú lắng nghe, xin ngài giúp tôi với,' và câu trả lời là, 'Trước hết, hãy lắng nghe điều ta nói. Tâm trí và ý nghĩ không phát sinh qua trung gian bên ngoài nào.' Nhưng tôi sợ hãi vì tôi thấy điều ấy có nghĩa là phải buông xả tất cả những gì mà mình bám víu. Vì thế tôi hỏi, 'Làm thế nào tôi tự tại được?' Khoảnh khắc tôi nói 'làm thế nào' là tôi bị mê đắm. Ngài nói 'Hãy tự tại', nhưng tôi không nghe. Bởi vì sự ràng buộc có một vai trò cực lớn trong cuộc đời tôi. Vì thế, ngài nói, 'Hãy ném nó đi, hãy ném nó đi, ngay lập tức'." Ông dừng lại hồi lâu. "Khoảnh khắc bạn có nhận thức về thực tại là bạn được giải thoát khỏi thực tại."

"Có phải đó là vấn nạn về hành động nhìn toàn bộ lời phát biểu của Đức Phật rằng, 'hãy tự tại,' mà vô ngôn?" tôi hỏi.

"Dĩ nhiên, lời nói về cái đó, việc đó thì không phải là cái đó, việc đó. Lời phát biểu, sự thăng hoa của cái đó, việc đó thì không phải là cái đó, việc đó. Phải thoát ra khỏi ngôn từ. Sự chăm chú

lắng nghe là cái then chốt của nó," Krishnaji nói.

"Nhưng cái gì cho ta sự chăm chú?" tôi thăm dò.

"Không gì cả," Krishnaji nói một cách tuyệt đối. "Toàn bộ cách thế suy nghĩ thì đặt căn bản trên chuyển hóa, trên tinh tiến. Nó không dính dáng gì tới thức ngộ."

"Tâm trí bị điều kiện hóa nặng nề. Nó không lắng nghe. K nói điều vừa rồi là hoàn toàn xác thực. Điều ấy không thay đổi, không bải miễn và có sức mạnh lớn lao như dòng sông với những khối nước lớn lao phía trên nó. Nhưng X không lắng nghe lời phát biểu khác thường đó. Bà nêu câu hỏi, 'Trong K có đổi thay có tính cách nền tảng nào từ thập niên 1930 và 1940 không?'

"Tôi nói, không. Chỉ có thay đổi đáng kể trong cách diễn đạt. Nay nếu bà chăm chú lắng nghe thì cái gì xảy ra khi bà đưa lời phát biểu – rằng phải buông xả thời gian, diễn tiến, tiến triển, kể cả kiến thức. Bà có sẽ lắng nghe lời ấy? Nếu bà lắng nghe thì bà đang thật sự buông xả chúng. Sau cùng, hành động lắng nghe, hành động nhìn toàn bộ thì như thể sấm hoặc chớp làm tiêu tan mọi sự. Trải qua toàn bộ diễn tiến đó không phải là phủ nhận cái có tính cách lập tức này."

"Thế thôi à – thế thì ông đã nói tới cái đó rồi."

"Cái gì?" Krishnaji hỏi.

"Nó có nghĩa là đi qua cái có tính cách toàn bộ mà không phủ nhận tính chất lập tức," tôi nói. "Điều ấy có nghĩa thời gian không xen vào."

"Nhưng con người lại diễn dịch nó là thời gian," Krishnaji nói.

Hôm sau, chúng tôi thảo luận về khả năng xác định các lời nói của ông để không gây hoang mang cho người nghe ông. Qua nhiều năm, nhiều từ ngữ của ông đã đổi thay ý nghĩa. Chúng tôi bắt đầu với các từ ngữ ý thức, ý nghĩ, não và tâm trí. Chúng tôi

thảo luận về ý thức, và ông hỏi: "Bà định nghĩa nó như thế nào?" Tôi nói rằng ý thức là cảm giác về cuộc hiện sinh, về hiện thể con người. Cảm giác ta "hiện hữu". Kế đó, chúng tôi thăm dò tương quan giữa ý nghĩ và ý thức. "Ý nghĩ không liên quan tới cái toàn bộ của ý thức mà là tới những cục bộ của ý thức." Krishnaji nói.

"Nhưng có phải ý thức biểu lộ chính nó qua ý nghĩ? Phần biểu lộ 'lúc này' như mảnh vụn," tôi trả lời.

"Có phải ý nghĩ biểu lộ cái cục bộ? Ý nghĩ là mảnh vụn. Là mảnh rời, phải chăng ý nghĩ có thể thấy cái toàn bộ của ý thức? 'Tôi bị thương tổn' – cảm giác đó là một phần của ý thức. Ý nghĩ là mảnh vụn đang chuyển động. Mảnh vụn đó, ý nghĩ đó, không thể thấy cái toàn bộ. Ý nghĩ không thấy nó bị tổn thương; nó nói, 'Tôi bị tổn thương'." Krishnaji đưa thêm chi tiết.

"Nhưng đó là một hình thành mang tính cách tư duy," tôi nói.

"Cái danh – cái hình thức – cái môi trường là cấu trúc của cái 'Tôi'. Ý nghĩ không nói nó bị tổn thương."

"Ai nói?" tôi hỏi.

"Hãy nhìn nó cách thực tế," Krishnaji nói. "Tôi bị tổn thương – bằng việc cắt nghĩa rằng tổn thương, ý nghĩ cho rằng nó khác biệt với cấu trúc nó thiết lập, là cái bị tổn thương. Ý nghĩ không bao giờ có thể nhận biết toàn bộ nội dung của ý thức. Nó chỉ có thể nhận biết từng mảnh vụn. Toàn bộ nội dung của ý thức là gì? Bà nói ý thức hàm ý cuộc hiện sinh – cái gì sẽ cho ý thức cái ý nghĩa tổng thể?" Krishnaji hỏi.

"Ý thức có ý nghĩa tổng thể không?"

"Ý thức là toàn bộ đời sống. Không chỉ đời sống của bà, của tôi mà đời sống của thú vật, của cây cỏ; toàn bộ sự sống của mọi sinh linh," Krishnaji nói.

"Ông đang dùng từ ngữ ý thức một cách rất khác với những gì ông nói trong đầu thập niên 1950."

"Đúng, tôi đang chuyển dịch khỏi những gì tôi đã nói về trước," Krishnaji nói.

"Có phải ý thức là toàn bộ sự sống?" tôi chất vấn lần nữa.

"Tôi cảm thấy đâu đó. Tôi đang thắc mắc rằng ý thức có phải là toàn bộ sự sống không? Tôi cho rằng ý thức có thể có tính cách toàn cầu, nhưng nó vẫn bị giới hạn." Krishnaji đang thăm dò.

"Điều ông đang nói là rất mới. Chúng ta có thể dõi theo nó? Ý thức là toàn bộ sự sống. Nó có khác biệt với kinh nghiệm cuộc sống của tôi không?"

"Kinh nghiệm cuộc sống của bà là kinh nghiệm của toàn thể loài người. Nó có thể khác nhau về màu sắc nhưng nó có chung chiều hướng. Cuộc sống của bà là cuộc sống của con người, của loài người, một cách căn bản, bà không khác biệt với loài người. Ý thức của bà là ý thức của loài người. Loài người đi qua cơn trở dạ – có cái gì mà không qua cơn trở dạ – thú vật, toàn thể vạn vật?"

"Ông có ý nói ý thức là toàn bộ hiện tượng sự sống -- của cuộc hiện sinh?"

"Bà có ý nói gì qua tiếng hiện tượng?" Krishnaji vẫn còn nhìn câu hỏi.

"Cái có thể nhận biết bằng giác quan."

"Cái đó mới chỉ là một phần của nó," Krishnaji nói.

"Phần kia là gì?" tôi hỏi.

"Toàn bộ kiến thức và kinh nghiệm tích lũy, những thống khổ tâm lý của con người mà bà không thể chạm đến hoặc kinh qua. Rối loạn, khắc khoải tâm lý có thể ảnh hưởng lên tâm trí con người và cỏ cây. Đó là diễn tiến của loài người. Nó có tính cách toàn cầu. Nó là số phận chung của con người."

"Làm thế nào ý nghĩ có thể nhận biết cái toàn bộ của ý thức?"

Krishnaji ngưng đọng để câu hỏi ấy lắng xuống. "Nếu ý nghĩ không thể nhận biết, thế thì cái gì nhận biết cái toàn bộ? Trong

hoạt động ấy hẳn phải hình thành một tác nhân thấy cái toàn bộ. Nếu tác nhân đó không phải là ý nghĩ – thì phải chăng nó là tâm trí? Có phải nó là các tế bào não?"

"Khi não hiện hữu như lúc này thì các tế bào não chuyên chở ký ức. Tế bào não như nó hiện đang là thì không thể nhận thức cái toàn bộ của ý thức." Tôi trả lời.

"Vì ý nghĩ không thể thấy nó. Chuyển động của não không thể lãnh hội cái toàn bộ. Tâm trí có nhận thức được cái toàn bộ không? Thế thì tâm trí là gì? Pupulji, chúng ta hãy rành mạch hơn. Hãy khám phá có hay không một chuyển động bên kia ý thức? Có phải chúng ta hiểu chuyển động của ý nghĩ như một hoạt động của não? Có phải bộ phận suy nghĩ bên trong não tạo ra tri giác nằm bên kia ý thức? Tôi cho rằng nó không thể thấy cái đó như 'lúc này đây' " Ông dừng lại. "Tâm trí là gì? Tâm trí là tri thức? Dĩ nhiên, một phần của nó là tri thức. Liệu tri thức có thể nhận thức không?"

"Tri thức có tách biệt với ý nghĩ không?" tôi hỏi.

"Không. Tri thức là cái dị thường nhất mà chúng ta có. Chúng ta thờ phượng tri thức, nhưng liệu nó có thể nhận thức tính chất toàn bộ của ý thức không? Tri thức là sản phẩm của ý nghĩ. Liệu tâm trí có thể nhận thức cái toàn bộ?" Krishnaji vẫn thăm dò.

"Ông đang dùng chữ tâm trí như thể nó là một khí cụ. Ông nói nó có thể nhận biết. Tâm trí là khí cụ hay là phạm trù?"

"Tâm trí là phạm trù ư? Nó có phải là toàn bộ phạm trù – hoặc là thành phần của phạm trù?"

"Tâm trí thì bao gồm tri thức, vậy các giác quan đóng vai trò nào?" tôi hỏi.

"Tôi không cho rằng các cảm xúc – cảm giác – có khả năng có thể làm xảy tới nhận thức cái toàn bộ."

"Ông bác bỏ chức năng của giác quan như đã định cho chúng?"

"Không, tôi không bác bỏ chúng."

"Có phải chúng bị sử dụng sai lạc?" tôi hỏi.

"Khi ý nghĩ tự đồng hóa nó với cảm xúc thì nó trở thành cái 'Ta'," Krishnaji nói. "Bà nói tâm trí là phạm trù, là khuôn viên. Một phạm trù bị hạn chế. Tâm trí bao gồm não, ý nghĩ, cảm xúc, tri thức. Thời gian có là thành phần của phạm trù đó – thành phần của tâm trí không?" Krishnaji mở rộng khu vực thẩm tra. "Nếu thời gian không thuộc phần của tâm trí tôi thì cảm xúc có thuộc phần của tâm trí không?"

"Có phải chúng ta đang thảo luận về các giác quan bị đồng hóa với dục vọng lập nên cấu trúc của bản ngã, hoặc giác quan có vai trò khác?" tôi hỏi.

"Đúng. Tôi thấy ra mầm mống của cái nó là. Quan sát với tất cả giác quan của bà – trong đó không có sự đồng hóa. Vấn nạn là, bà có thể nhìn bằng tất cả các giác quan được đánh thức không?"

"Ông có thể nhìn và nghe trong cùng một khoảnh khắc thời gian không?" tôi hỏi. "Liệu có khả năng quan sát với tất cả mọi giác quan của ông và trong trạng thái đó, có chuyển động nào của ý nghĩ không?"

Krishnaji tiếp tục thăm dò khi ông tra vấn, "Khi có chuyển động của ý nghĩ thì lúc ấy có một giác quan cá biệt hoạt động. Liệu tôi có thể thấy ra là có một chiều kích hoàn toàn khác không? Một trạng thái mà chúng ta biết là ý thức ngưng lại trong đó?"

"Ông đã khảo sát và phủ định tất cả những khí cụ có tính cách tri kiến mà chúng ta có. Khí cụ duy nhất mà ông không phủ định là chuyển động của giác quan."

"Làm sao tôi phủ định giác quan được?" Krishnaji nói.

"Chính giác quan có thể cho khả năng giải thoát khỏi ảo ảnh."

"Điều ấy chỉ có thể có được khi cảm giác được hiểu như một đồng hóa với ý nghĩ. Lúc ấy các giác quan không tạo ra một cấu trúc tâm lý, là cái 'Ta'. Chuyển động của ý nghĩ, cảm xúc như sợ hãi, sân hận, ràng buộc, đang tiếp diễn bất tận trong não. Cần tới khí cụ hoặc đặc tính nào để vượt ra ngoài vòng xiềng tỏa của ý thức?" Krishnaji hỏi.

"Câu hỏi chót ấy rất hiệu nghiệm."

"Tôi đang nỗ lực truyền đạt rằng phải có một trật tự có tính cách toàn bộ cho vũ trụ đang hiện hữu. Tôi thấy có sự hoàn toàn vô trật tự trong cuộc sống hằng ngày. Trật tự là cần thiết. Cái gì sẽ mang lại trật tự?"

"Chỉ có một khí cụ có khả năng giải thoát khỏi hư hoại."

"Các giác quan ư?" Krishnaji hỏi.

"Bằng không ông chận tất cả các khí cụ mà não có."

"Không phải chúng ta cũng đang chận các giác quan sao?" Krishnaji hỏi.

Radhika con gái tôi sống ở nước ngoài từ 1957 – ban đầu là sinh viên, sau khi thành hôn, làm thường trú dân tại Hoa Kỳ và sau đó tại Toronto, Canada. Gốc rễ của nó cắm sâu trong Ấn và lời giảng của Krishnaji mà nó đã lắng nghe từ thuở mới lên mười. Năm tháng dần trôi, nội tâm nó vẫn giữ cái cốt tủy của những gì ông nói, với tính cách mộc mạc và phẩm chất thơ ngây. Nó có nhiều dịp gặp gỡ Krishnaji tại Hoa Kỳ và Ấn, nhưng nó giữ cách biệt với ông bằng cử chỉ tự bảo vệ, để bảo toàn lối sống mà nó đã dấn mình vào. Kết hôn với một giáo sư, nó sống trong thế giới học giả và sách vở. Nhưng sâu trong nội tâm, nó nhận biết tính chất xoàng xĩnh của đời mình và những giá trị của mình; và sâu trong nội tâm là lòng hoài tưởng vô tận độ sáng mà nó đã để qua đi.

Tháng Mười hai 1978, nó cùng hai con gái đến Thung lũng

Rishi để sống bên cạnh Krishnaji, và trở về mùa đông 1979. Nó gặp Krishnaji vài lần; lòng ưu ái của ông làm nó choáng ngợp và hình bóng ông làm nó xúc động sâu xa.

Năm 1980, Hans Herzberger, chồng nó cùng đi đến Ấn; Radhika sống và giảng dạy tại Thung lũng Rishi. Chính trong thời gian đó nó thảo luận với Krishnaji về khả năng nó quay về Ấn và đến Thung lũng Rishi. Tôi giữ mình đứng ngoài những cuộc trò chuyện đó vì tôi không muốn sự ràng buộc của mình vào nó làm vẩn đục quyết định của nó. Chồng nó, lãnh hội được tính chất đạo hạnh trong Radhika và nhạy cảm với bầu khí tỏa ra từ Thung lũng Rishi, đồng ý làm việc theo những cách thức phù hợp với việc vợ mình về Ấn. Krishnaji không thúc đẩy con gái tôi nhưng nói với nó rất lâu về đời sống và lời giảng. Radhika và gia đình rời Thung lũng Rishi đi Oxford. Nó ghé thăm Brockwood Park mấy lần, gặp Krishnaji. Nó kiên quyết với quyết định về lại Ấn. Mùa thu 1982, Radhika hoàn tất văn bằng Tiến sĩ về Nghiên cứu Sanskrit và Phật học, và mùa thu 1982 nó có mặt ở Thung lũng Rishi. Chồng nó được đại học của mình chấp thuận cho dạy một học kỳ và dùng học kỳ còn lại để nghiên cứu trong lãnh vực triết học của mình.

Trong bốn năm qua, đông đảo thanh niên có trình độ cao tham gia các ngôi trường ở Thung lũng Rishi; trường Valley School ở Bangalore; Rajghat, Varanasi; trường The School ở Madras; và Bal Anand, trường cho trẻ em thuộc tầng lớp thấp nhất của xã hội ở Bombay mà Nandini điều hành ba mươi năm qua. Rõ rệt đã có sự thức tỉnh mới.

CHƯƠNG 2

"NĂNG LƯỢNG THÌ HÀI HÒA, NÓ CŨNG LÀ HỖN ĐỘN. ĐÓ LÀ NGUỒN SUỐI CỦA SÁNG TẠO"

Krishnaj một mình về Ấn đầu tháng Mười một 1979. Chúng tôi đang ở ngưỡng cửa một thập niên then chốt. Vào thập niên 1980 thế giới thay đổi với nhiều hội chứng. Đang diễn ra cách mạng trong môi sinh và trong tâm trí loài người cũng đang diễn ra một cuộc cách mạng. Việc tìm kiếm trí tuệ nhân tạo chẳng bao lâu trở thành mối quan tâm chủ chốt của ngành nghiên cứu kỹ thuật; các chip điện tử được sản xuất với giá rẻ, dẫn tới cuộc cách mạng trong ngành truyền thông; kỹ thuật di truyền học và việc sao y bản chính sinh vật hoặc phân thân (cloning) đạt được những bước tiến nhanh chóng, tất cả đều ám ảnh tương lai loài người, tuy hứa hẹn cho loài người những phúc lợi lớn lao. Đã sẵn sàng những khí cụ cho cái thiện vô biên lẫn cái ác khôn cùng.

Tôi hiệp đoàn với Krishnaji ở Madras. Asit Chanmal đang ở đó, cũng có mặt gia đình Patwardhan, Radha Burnier và Ahalya Chari, một nhà giáo dục nổi tiếng, rời chức vụ của ông trong chính phủ vào thập niên 1970 để tham gia Cơ sở Krishnamurti.

Vừa gặp Krishnaji, chúng tôi lập tức cảm thấy sức mạnh của hình bóng ông và năng lượng bất tận từ ông tuôn trào. Tâm trí ông hình như có sức nặng, sự dữ dội và sự bất động mênh mông. Tôi đã thấy trọng điểm trong lời giảng của ông thay đổi qua nhiều năm. Nỗi thúc bách đã từ vấn đề thay đổi cá nhân chuyển sang vấn đề tra vấn thực tại của cá nhân và việc định vị nguồn nước của ý thức loài người trong đó phải diễn ra cuộc cách mạng sâu xa. Với ông, cá nhân là kẻ bước ra khỏi nguồn nước đó.

Lúc này, nhận thức ấy đã quét sạch mọi giới hạn sang một bên để gồm vào nó vũ trụ và năng lượng vô biên của vũ trụ.

Dù bay thẳng từ Luân Đôn qua Delhi tới Madras, ông đã không có vẻ mệt mà còn háo hức khởi sự những cuộc thảo luận với chúng tôi. Trưa đó, chúng tôi bắt đầu đàm đạo ngay trong bữa cơm.

Vấn nạn được đặt ra là: "Trong khi thấy tình trạng thoái hóa tại Ấn thì yêu cầu tiên quyết là gì?" Cuộc đàm đạo kế đó chuyển vòng quanh bàn để phát hiện vấn đề. Krishnaji nói, "Ấn đã sống hàng thế kỷ bằng ý tưởng. Ấn phải chuyển từ cuộc sống đặt căn bản trên ý tưởng vốn không thực tế đó qua sự chỉ nhìn thực tế." Rồi ông hỏi, "Ấn hiểu điều ấy ra sao?" Chúng tôi không trình bày được điểm nào. Vấn nạn ấy đặt ra là có ý để giữ trong tâm trí mình sức nặng và sự mãnh liệt của nó chứ không phải để tâm trí tức thời tìm ra giải pháp.

Krishnaji đang tra vấn vấn đề của Ấn; nhưng bầu khí căng đầy tới độ ta thấy rằng Ấn là chính bản thân ta, và rằng ông đang đặt câu hỏi ra cho từng người đang lắng nghe. Vì "bạn" là Ấn.

Ngày 28 tháng Mười một 1979, chúng tôi ở Thung lũng Rishi. Radha Burnier từ Madras đến sống ít ngày với chúng tôi. Một sáng, trong lúc điểm tâm, Krishnaji hỏi Radha Burnier xem bà có ứng cử chủ tịch Hội Thông Thiên Học không. Bà nói mình không

biết. Ông nói, "Bà có ý gì khi nói mình không biết?"

Bầu khí đột nhiên nạp đầy năng lượng mới. Krishnaji nói, "Bà Besant dự tính dành đất ở Adyar cho việc rao giảng. Hội Thông Thiên Học đã thất bại, mục đích nguyên thủy của nó đã mất hiệu lực." Ông nói về tinh thần tôn giáo chân chính là thăm dò, tra vấn và phủ định. Ông nói Hoa Kỳ không thể hiểu nó. Châu Âu không hiểu nó. Tại Ấn nó tuy bị càn quét và tàn phá nhưng vẫn tồn tại, đang nằm chờ trong đất. "Liệu chúng ta có thể làm được gì đó cho nó?" ông hỏi.

Đây là lần đầu tiên ông không nhấn mạnh trên con người mà là trên đất, đất đai – đất hữu hình của Ấn, tính chất thiêng liêng của nó và khả năng của nó trong việc giữ nguồn suối sáng tạo. Krishnaji như thể tìm thấy điều gì quí báu; trong ông có nỗi hân hoan lớn lao, tựa thời gian trông đợi từ lâu nay đã tới. Chúng tôi hầu như không nói. Ông quay sang chúng tôi, tìm kiếm sự xác nhận. "Pupulji," ông chất vấn, "bà nghĩ thế nào?" Khi tôi nói rằng đó là một điều bí nhiệm mới thì ông không phủ nhận. Sau đó, ông nói về Hội Thông Thiên Học và về việc Radha Burnier trở thành chủ tịch. Tôi hỏi ông, "Lúc thì ông nói là Radha Burnier cần nằm sâu trong Cơ sở Krishnamurti, lúc khác ông nói là bà ấy nên ứng cử vai trò chủ tịch Hội Thông Thiên Học. Làm thế nào ông hòa giải được hai lời phát biểu đó?"

Ông nói, "Tôi nói nó được, những người khác thì không được." Ông lặp lại, "Tôi có thể nói bất cứ cái gì." Việc này làm tôi nhớ tới một lời thơ trong *Brihadarabyaka Upanishad* nói về người thức ngộ. Lời thơ nói, "Bởi thế, hãy để người Bà la môn ấy, khi hoàn tất việc học thì khao khát sống như trẻ con. Khi hoàn tất trạng thái trẻ con và việc học thì thành người quán tưởng và yên lặng. Khi hoàn tất trạng thái quán tưởng và phi quán tưởng thì thành một người Ba la môn. Dù làm gì đi nữa người đó cũng ứng xử đúng cái mình là."

Krishnaji tiếp tục nói về Ấn như đất trên đó thiêng tính có thể thăng hoa dù đất ấy đang bị tàn phá bởi sự xấu xa của chính trị, băng hoại và phá hoại các giá trị. Ấn là đất đã được gieo mầm. Nó vẫn ở đó, bất chấp những gì xảy ra. Ông nói ông cảm thấy có điều gì đang đợi. Tôi nói không biết đất mà ông nói tới là đất vật chất hay ngụ ý điều gì khác? Ông nói là ông có ý nói tới đất đai và thiêng tính của nó. Ông cảm thấy là đất này đã sẵn sàng.

Bầu khí rộn ràng, mạnh mẽ, sống động. Có lúc ông nói, "Họ thấy tôi có hai thiên thần – qua nhiều năm, tôi gom được nhiều hơn." Ông cười lớn, tiếng cười rạng rỡ và trong khi cười, ông tiếp tục nói, "Tôi rất nghiêm chỉnh." Nhiều năm nay ông không cười như thế. "Lúc này tôi thấy là mình có thể thực hiện mà không cần đến vài thiên thần." Ông quay sang Radha và nói, "Liệu tôi có thể cho bà hai thiên thần?" Ông cười, hân hoan nhưng trang trọng, gợi tới một điều gì đó.

Ông nói nhiều người bảo ông đừng tới Ấn. Ông luôn luôn cảm thấy tính chất thiêng liêng của đất này và yêu thích tới Ấn. Tại Ấn có điều gì đó bị tàn phá nhưng có một hình bóng đang chờ trên đất này. "Ân phúc vô tận đang chờ, đất này đã sẵn sàng. Liệu chúng ta có thể tạo được điều gì đó thuộc ân phúc này?"

Điều xảy đến này quá sâu thẳm và mênh mông. Nó là lời sứ ngôn nói rằng năng lượng thiêng liêng lại sống động trên đất Ấn.

Mỗi sáng, tại bàn điểm tâm, lại đặt ra các câu hỏi và tuôn trào cái nhìn thấu suốt. Chúng tôi thăm dò, dừng lại, tra vấn. Tâm trí Krishnaji mênh mông và nạp đầy bí nhiệm. Một sáng, với sự mãnh liệt cực độ, Krishanji truyền đạt một lối nhận thức về sự thách thức và đáp ứng xuất phát từ một trạng thái nằm bên kia tâm trí, bên kia não, ký ức và toàn bộ những giải đáp của ý thức. "Một trạng thái thành hình trong hành động lắng nghe từ chốn sâu thẳm, nơi không bị tắc nghẽn vì ý thức và chuyển động của nó. Một trạng thái trong đó hành động nhìn có tính cách toàn bộ,

bao gồm, không bị manh mún, một trạng thái không có chuyển động xuất phát hoặc hướng tới; bên kia khuôn viên và toàn bộ ký ức có tính cách chủng tộc của con người." Krishnaji cũng nói đến một tâm trí thành hình khi có sự tín nhiệm trọn vẹn. Điều ấy chỉ có thể có khi tâm trí vứt bỏ mọi gánh nặng, được tự do. "Trạng thái này không là trạng thái chấm dứt ý nghĩ," Krishnaji nói. "Nó không là kẽ hở giữa các ý nghĩ mà là một hành động nghe có toàn bộ sức nặng và độ sâu của hàng triệu năm con người, và đi tới bên kia. Một trạng thái có thể chạm tới vào bất cứ khoảnh khắc nào. Nó như thể vỗ nhẹ vào năng lượng của vũ trụ."

Chúng tôi nói về vai trò của đại sư và không biết đại sư có giá trị gì không. Tôi nói với Krishnaji là, từ hôm nay nhìn lại những ngày qua, tôi thấy rõ ràng với tôi ông là đại sư. Krishna chận lại và hỏi, "Bà có ý nói gì qua tiếng đại sư?" Radha Burnier nói, "Người chỉ đường." Còn có những ý kiến khác. Tôi nói, "Người đánh thức. Krishnaji đánh thức tôi. Có một con mắt lồng trong một con mắt đang nhìn. Việc nhìn như thế thật hiếm hoi." Tôi hỏi, "Vai trò của ông trong năm 1948 là gì? – ông không đánh thức sao?" Krishnaji nói, "Đặt vấn đề người đánh thức và người được đánh thức là sai lầm. Khi có ánh sáng và tôi trong bóng tối và chuyển dịch vào ánh sáng thì không có sự tách biệt. Chỉ có ánh sáng thôi. Người đánh thức ở đâu? Vài người ở trong ánh sáng, vài người lang thang mãi, thế thôi." Chút sau ông nói, "Tôi không nói tôi là ánh sáng."

Một sáng khác, lúc điểm tâm, chúng tôi thảo luận về não và khả năng thay đổi não trong con người. Krishnaji nói ông đã thảo luận về não với các nhà khoa học. Ông đã hiểu họ khi nói rằng "từng tế bào trong não con người giữ ký ức của cả triệu năm loài người." Rồi Krishnaji hỏi, "Liệu có thể có sự thay đổi hoàn toàn trong cái đó?"

Khi các cuộc thảo luận tiếp tục thì thấy rõ mối quan tâm của Krishnaji về não và hoạt động của nó. Nhận thức của ông chuyển

từ vấn đề tra vấn tới vấn đề liệu có thể chấm dứt chuyển động của ký ức bên trong các tế bào não không. Chỉ lúc đó mới có thể xuất hiện toàn bộ cách thức mới của sự nhận thức mới.

Có ai đó hỏi không biết việc chạm tới và giao tiếp của Krishnaji có thể giải tỏa năng lượng đang bị kềm giữ trong một đối tượng, và ngược lại, không biết đối tượng đó có thể hiệp thông với cái toàn bộ, cái thiêng liêng không? Liệu việc chạm tới và giao tiếp đó có mang tính cách cứu chữa và che chở không? Krishnaji nói từ thời niên thiếu, ông có thể đọc được ý nghĩ của người khác, chữa trị người ta. Người ta đưa cho ông các vật để ông truyền từ tính, để làm cho nó có năng lượng mạnh.[*†] Nhưng cậu bé Krishnamurti không quan tâm tới các năng lực ấy.

Ông nói tới việc hẳn có nguồn dự trữ vô tận năng lượng. "Liệu con người có thể với tới nó và để nó hoạt động?" ông hỏi. Asit nói, "Một cậu bé trong mình không có sự dữ, không bản ngã, là một con người họa hiếm: chắc chắn cậu ấy chạm được vào nguồn năng lượng đó, nhưng liệu những người bình thường có thể giao tiếp với năng lượng đó không?"

"Tôi nghĩ là có thể, thưa Ông," Krishnaji nói, hơi lưỡng lự.

Krishnaji đang ở trong một trạng thái rất lạ lùng. Ông đề cập đến sự tiếp cận thiêng tính bằng một tâm trí có thể tiếp nhận mà không muốn quyền lực, địa vị. Đó là cái thiết yếu để tâm trí tuyệt đối thuần khiết.

[*†] Mary Lutyens kể một trường hợp về nhân điện của Krishnamurti. Tại Luân Đôn, hễ mỗi lần gặp K là bà mang chiếc nhẫn kim cương của mẹ bà, Phu nhân Emily Lutyens, người K xem như mẹ, truyền lại vì bà biết K quí nó. Năm 1964, khi ăn trưa, bà đề nghị K đeo nó một lúc vì tình cảm đôi bên. K đeo vào ngón út và khi ông trả lại thì chiếc nhẫn chiếu sáng tới độ giật mình. Sau bữa ăn, một người cháu của bà hỏi có phải bà vừa đánh bóng chiếc nhẫn không. (Mary Lutyens, *Krishnamurti: The Years of Fulfilment*, tt.128,129)

Tôi thắc mắc không biết còn có cái thiết yếu nào khác không và hỏi ông về bản chất sự thuần khiết của *tâm trí*. Krishnaji nói, "Sự thuần khiết của tâm trí của tôi không phải là sự thuần khiết của 'tâm trí'. Sự thuần khiết của tâm trí là tâm trí của vũ trụ. Đó là thiêng tính." Kế đó tôi nói không biết người có tâm trí thuần khiết thì có thể tiếp nhận như một cái chậu không. "Vì có thể truyền năng lượng cho một vật thì phải chăng con người có thể hiệp thông với cái toàn bộ, phải chăng ông có thể truyền cái bên kia?"

Krishnaji nói, "Không. Dù thuần khiết, não vẫn còn có vấn đề, nó còn phải tĩnh lặng. Cái bên kia là vũ trụ. Nó mênh mông."

Krishnaji không chịu để mắc kẹt trong thảo luận. Ông hỏi mình, "Có phải chốn tối hậu bên kia là hư không? Nơi mà mọi sự hiện hữu xuất phát từ đó, đằng sau và bên kia nơi ấy là hư không, không căn nguyên?"

Chúng tôi tiếp đó thảo luận thiêng tính của Thung lũng Rishi. Tôi nói tại Ấn có nơi như một *Punya Sthal* – một nơi thiêng liêng. Thần linh có thể đến và đi nhưng thiêng tính của nơi ấy vẫn tiếp diễn.

Krishnaji nói, "Tôi cảm thấy đất của Thung lũng Rishi có phẩm chất đặc biệt đó." Ông trang trọng nói, "Nó là '*Sthal* của mọi *Sthal*'."

Tôi nói toàn bộ thung lũng này là nơi thiêng liêng. Nó được thấm nhiễm hình bóng và lời nói của Krishnaji. Rajghat cũng có ý nghĩa thiêng liêng đó. K nói, "Ta phải bảo đảm là cảm xúc này không bị hủy diệt."

Krishnaji nói ông cực kỳ bị quyến rũ ở lại tại Thung lũng Rishi. Ông xúc cảm mạnh mẽ về nó. Asit hỏi tại sao ông không sống ở Thung lũng Rishi và để người ta từ khắp thế giới tới đây gặp ông.

Krishnaji trầm lặng, rồi nói, "Cuộc đời tôi là một cuộc đời đi

đây đi đó. Với tôi, ở lại đây thì rất quan trọng nhưng tôi không thể. Vì trời đất, hãy nhẹ bước trên đất này."

Sau đó, Krishnaji nói, "Năng lượng thì hài hòa, nó cũng là hỗn độn. Đó là nguồn suối của sáng tạo. Sân giận là năng lượng, khổ não là năng lượng – nhưng có một trật tự tối thượng. Liệu có thể thiết lập trật tự đó ở Thung lũng Rishi không?"

CHƯƠNG 3

SỰ PHỦ ĐỊNH VÀ TÂM TRÍ XA XƯA

Tháng Giêng 1980, Krishnaji xúc tiến một cuộc thảo luận tại Vasant Vihar với những người bạn đã nhiều năm cộng sự thân cận với ông. Chúng tôi nói về Trường Thung lũng Rishi, các học sinh của nó và những gì cần thực hiện ở đó. Đột nhiên, các câu hỏi của Krishnaji trở nên cấp bách và sôi động làm thay đổi tính chất của cuộc thảo luận. Phát biểu bằng nhiệt tình thuần khiết, lời nói của Krishnaji thiêu rụi những phần việc cần làm thêm đang ám ảnh tâm trí chúng tôi. Ông nói tới việc phủ định toàn bộ tất cả những gì con người đã và đang suy nghĩ, nói và làm.

Nó bắt đầu với câu hỏi giản dị: "Làm thế nào Narayan sẽ thật sự giúp các học sinh – không chỉ đàm đạo với chúng mà còn đánh thức trí tuệ, để hiệp thông với những gì thẩm thấu ở mức độ sâu thẳm?"

Narayan trả lời, "Cháu sẽ gặp họ, cả giáo viên lẫn học sinh, gặp hằng ngày theo từng nhóm nhỏ hơn hiện nay." Anh biết nói như thế thì không làm Krishnaji vừa ý nhưng chẳng thể nói gì hơn.

"Cháu sẽ làm điều ấy như thế nào? Chỉ nói chuyện với học sinh hoặc chỉ có những cuộc thảo luận thôi thì không đưa tới được

trạng thái đó. Cháu sẽ làm thế nào cho chúng nhạy cảm, cảnh giác?"

"Phải có sự trật tự và sự nhạy cảm căn bản." Narayan tiếp tục rào đón.

Krishanj tiếp tục thăm dò. "Trong việc ấy phải có một thành tố hoàn toàn khác. Phải có một não tốt lạ thường. Nhưng như thế chưa đủ. Điều thiết yếu là làm xảy tới khả năng trí tuệ và sáng tạo. Đòi hỏi phải có não lành mạnh, có thể chịu đựng tranh luận; một con người có lòng từ bi, tình yêu sâu rộng. Ngoài những cái ấy, trong người đó phải có cái gì đó hoàn toàn không có tính cách trần tục. K ngẫu nhiên có nó như thế nào? Các bạn hiểu câu hỏi của tôi chứ?"

"Ông đã nhiều lần nêu lên vấn nạn này nhưng tôi chưa bao giờ hiểu nó xác đáng tới đâu. Người ta biết làm thế nào mà K chợt có một ý nghĩ nhưng làm sao điều ấy có thể xảy tới cho vài chúng tôi được?" tôi xen vào.

"Có phải K quái kiệt về mặt sinh học?" Krishnaji tiếp tục tra vấn.[*1]

---

[1] Trong vài cuộc thảo luận, đôi khi K nói đến mình [một việc hiếm khi ông làm] là quái kiệt về mặt sinh học (biological freak). Điều này có thể gây hoang mang cho người nghe hoặc đọc ông, vì nếu K là người bất thường hoặc phi thường thì lời giảng của K chỉ là hoang tưởng, không áp dụng được cho con người chúng sinh bình thường. Nhân đây, xin trích một đoạn của Mary Lutyens bàn về vấn đề này.

"Có người tỏ vẻ nghi ngờ rằng K bẩm sinh vô ngã một cách khác thường và lạ lùng. Trong một cuộc đàm đạo với chúng tôi, K nói nếu quả thật ông là một quái kiệt về mặt sinh học thì lời giảng của ông không thể dành chung cho tất cả mọi người, ông cũng còn nói rằng người khác sẽ 'có được' cái mà ông 'có được' nếu người ấy cũng quái kiệt như K. Và liệu đó có phải là cái mà K yêu cầu chúng ta phải trở thành – quái kiệt về sinh học, thể thao, chuyển hoán – nghĩa là, yêu cầu

"Tôi không thể trả lời điều đó," tôi nói. "Có thể nó là như thế. Tôi thấy rằng ông đang chất vấn và đẩy sâu hơn. Có phải là ông đang đạt tới một cột mốc mới trong các lời giảng của mình? Ông thường nói, 'Nếu bạn đang đi về nam thì liệu bạn có đổi hướng mà đi về bắc?' Lúc này ông hỏi, 'Liệu tâm trí của Narayan, tâm trí của Sunanda, một cách căn bản, có thể ở trong cùng một trạng thái của tâm trí của Krishnaji không?' " tôi phản bác.

Krishnaji tiếp tục tra vấn, "Liệu chúng ta có thể làm cho một nam sinh hoặc một nữ sinh có cảm giác của giải thoát, cảm giác rằng chúng được 'che chở'? Rằng chúng có vai trò đặc biệt trong cuộc đời, rằng chúng là những con người đặc biệt? Tôi đang cố khám phá, Pupul, chất xúc tác ấy là gì? Cái gì làm biến đổi toàn bộ tâm trí, toàn bộ não?

"Tôi đang thắc mắc là liệu có thể có được phẩm chất của cái bên kia không? Có thể có một chiều kích khác khiến tâm trí linh

---

chúng ta phá vỡ hẳn mẫu thức về thái độ và sự phát triển thông thường của con người, vứt bỏ những cá tính con người về phấn đấu, xâm lấn, tham vọng, tham lam, hận thù, đố kỵ, ganh tị? Để làm xảy đến một tâm trí mới.

"Vấn đề đặt ra ở đây là liệu sự chuyển hoán như thế có thể diễn ra lập tức không, không thông qua các gen di truyền mà là thông qua sự tỉnh thức của trí tuệ? Có lẽ nên nhớ là K đã nói rằng để bật sáng ngọn đèn điện thì ta không cần phải là nhà bác học Edison, người phát minh ra bóng điện. K tin tưởng rằng, với đam mê thì dù ở bất cứ ở cấp độ nào ta cũng có thể làm xảy tới cuộc cách mạng trong tâm thức con người; và nếu ông không tin tưởng như thế thì ông đã không tiếp tục thuyết giảng. Hoặc giả, nếu có một năng lượng nào đó phát biểu qua ông, thì năng lượng ấy cũng phải tin (dù làm sao mà năng lượng có thể tin?) rằng điều đó là khả dĩ. Nhưng K cũng nói rằng 'cái quái kiệt đó' – nghĩa là, con người của K – không quan trọng mà chỉ có lời giảng mới quan trọng; do đó, vấn nạn ông là ai, ông là cái gì và lời giảng của ông đến từ đâu, vấn nạn ấy có thể gây phương hại cho lời giảng. Có lẽ không bao giờ nên có ý định thẩm tra vấn nạn đó và không nên dõi theo nó xa hơn." (Krishnamurti: The Years of Fulfilment, *t. 236)*

hoạt, não linh hoạt, các giác quan cảnh giác không? Để cho não không bao giờ có khoảnh khắc nghỉ ngơi mà là chuyển động, chuyển động? Tôi sẽ làm bất cứ điều gì về thể chất để khích động việc ấy trong học sinh. Nhưng liệu nó có thể chuyển động? Liệu có thể làm cho Narayan, thí dụ như một học sinh Thung lũng Rishi, thành người khác thường khiến anh ấy nhận biết cỏ cây, cảm xúc về địa cầu, và còn có một não nhạy bén lạ thường? Liệu anh ấy có thể lắng nghe điều xác thực không? Liệu có thể xuyên phá để có cảm giác sinh động, năng lượng và truyền động không? Tôi muốn anh ấy có cái đó, và tôi tự hỏi mình sẽ làm gì, có thể làm gì để anh ấy có cái đó?"

Ông trầm lặng, rồi hỏi, "Liệu việc này có ở trong tầm tay của mình không? Hoặc đó là cái cửa cần song phương mở ra? Một cái cửa không phải cửa của anh hay cửa của tôi; nhưng phải mở cửa đó ra. Tôi có cảm giác rằng có cái gì đó đang chờ vào, một Hình bóng Thiêng liêng đang đợi; cái ấy đang đợi bạn mở cửa, và việc đó sẽ xảy đến. Tôi không biết mình có truyền đạt được gì không?

"Thế thì tôi nói, Narayan, hãy làm tất cả việc đó. Hãy ngồi thật trầm lặng, hãy nhìn cách cháu cư xử, cách cháu nhìn cây cối, nhìn phụ nữ, hãy nếm trải tất cả những cái đó. Nhưng thế chưa đủ. Có cảm giác về ân phúc đang chờ đợi, và chúng ta đang không chuyển động hướng tới nó. Chúng ta đều lăng xăng vòng quanh nó, ngồi chung quanh nó. Điều các bạn đang làm là cần thiết nhưng chưa đủ."

Rajesh cắt ngang, "Trạng thái của tâm trí ra sao khi nó nhận ra sự bất túc trong điều nó làm?"

"Thật rõ ràng, thưa Ông. Hằng triệu người đã và đang quán tưởng. Các tu sĩ Công giáo, các *sannyasi* đã và đang quán tưởng, nhưng không đưa tới ân phúc.

"Thế thì, tôi có thể làm gì trong mối quan hệ của tôi với học sinh Narayan? Anh ấy là học sinh của tôi. Anh ấy sẵn lòng thực hiện tất cả những gì tôi nói tới – quan sát, tĩnh lặng, đàm đạo,

đọc, nhìn chung quanh, cảm giác cái đẹp của trái đất. Nhưng có một đặc tính khác đang đòi hỏi điều gì đó, và bằng việc đàm đạo, thảo luận, nhìn thì không thể khám phá đòi hỏi đó. Và ân phúc không xâm nhập."

Từng người chúng tôi chăm chú sâu xa hơn. Narayan hỏi, "Khi chú nói phải mở cửa ấy, liệu chú có thể nói nó là cái gì?"

"Tôi quan tâm sâu xa rằng cái ấy phải xảy tới cho Narayan," Krishnaji nói, "và tôi thắc mắc mình sắp làm gì để thúc cho mau có cái ấy?"

"Có lẽ từ phía chúng tôi đang xuất phát điều gì đó ngăn chúng tôi lại. Trong ông có một đặc tính không diễn tả được, một phẩm chất vô tận, và tôi cảm thấy mình không thoát ra được những gì cố hữu của mình," Achyut nói.

"Bạn thoát được ra ngoài những gì cố hữu của bạn nhưng vẫn không diễn ra cái ấy. Có thể chúng ta bị kết án nên cái ấy chỉ dành cho rất ít, rất ít người. Đắc quả vị Phật thì sau năm mươi năm mới có được hai vị – Xá Lợi Phất và Mục Kiền Liên[*] – và có lẽ thế là nhiều," Krishnaji trầm ngâm.

"Có nhất thiết phải từ bỏ mọi sự thế tục không?" Achyut hỏi.

---

[*] *Xá Lợi Phất* (Sariputta) và *Mục Kiền Liên* (Mogallanna) là hai vị đứng đầu trong Thập đại đệ tử của Đức Phật Thích Ca (Xá Lợi Phất: Trí huệ đệ nhất; Mục Kiền Liên: Thần thông đệ nhất); cả hai đồng độ tuổi với ngài và viên tịch trước ngài. Trước khi đến làm đệ tử Đức Phật, cả hai từng thọ giáo với một trong Lục sư là San xà da (Sânjaya) và thừa lệnh thầy giáo hóa tới 500 môn đệ. Trước khi viên tịch, San xà da truyền cho cả hai đến tầm học Đức Phật. Sau khi gặp Đức Phật ít ngày, cả hai đắc quả A la hán. Trong kinh Pháp Hoa, Đức Phật thọ ký cho hai vị và phán rằng sau này cả hai sẽ thành Phật, Xá Lợi Phất hiệu là Hoa Quang Như Lai và Mục Kiền Liên hiệu là Đa Ma La Bạt Chiên Đàn Hương. Riêng Mục Kiền Liên là biểu tượng cho lòng hiếu thảo. Ngài thường thỉnh Đức Phật thuyết kinh Vu Lan Bồn và thường hóa thân Bồ tát giáng thế độ sanh.

"Tôi cho rằng không dính dáng chút nào tới việc từ bỏ thế tục. Có người chịu đói; ngồi một mình trên núi trên non, làm mọi sự để có được cái ấy, nhưng rõ ràng là cái ấy không xảy tới theo cách đó. Vì thế tôi cho rằng có lẽ người đó nên lẹ làng trải qua hành động quan sát, quan sát tĩnh lặng và chấm dứt việc đó. Và tôi thắc mắc rằng cái quan trọng nhất là gì? Có phải là nghị lực không? Nhà truyền giáo có nghị lực bất tận khi đi rao giảng khắp thế giới, thế mà cái ấy không có ở đó." Krishnaji tra vấn mình một cách sâu xa.

"Liệu nhiệt tình của tôi có thể làm chuyển biến được học sinh Narayan? Nếu Narayan ở với tôi, lắng nghe tất cả những cuộc thảo luận, trong nội tâm mình đẩy tới, lúc nào cũng thách thức, thì hẳn là làm được điều gì đó? Các bạn hiểu chứ?" Ông lại ngừng và im lặng. Rồi từ chốn sâu thẳm không cùng ông nói, "Hay là phải có hành động phủ định mọi sự, vai trò của một *sannyasi*, một tu sĩ nghiêm nhặt giữ tịnh khẩu suốt đời, kẻ ngồi bên cạnh bản thân mình; phải buông xả tất cả? Liệu bạn có thể từ khước tất cả những việc đó không?

"Hàng thế kỷ con người phấn đấu vậy mà vẫn không xảy ra cái bên kia ấy. Và phải chăng Narayan có thể nói, 'Tôi thấy toàn bộ việc đó, tôi không chạm tới nó. Nó đã chấm dứt'?" Đột nhiên ông nói hết sức sôi nổi. "Tôi là thánh; tôi là tu sĩ; tôi là người thuyết giảng, tôi sẽ chay tịnh, tôi sẽ hành xác mình, tôi sẽ hoàn toàn từ khước tính dục; tôi là con người đó. Tôi nói tôi chấm dứt tất cả những việc đó nhưng tôi là tất cả những việc đó vì tâm trí tôi là tâm trí loài người đang thử nghiệm tất cả những việc đó và vì thế không bắt gặp được ân phúc. Bởi thế tôi sẽ không chạm đến toàn bộ việc đó. Nó ở ngoài."

"Bạn nghe kịp chứ? Bạn có thể làm việc đó không? Bạn có hiểu điều tôi đang nói không, Rajesh?"

"Tôi chỉ lắng nghe."

"Thế chưa đủ. Tôi không phải ngồi tịnh khẩu suốt phần đời

còn lại của mình. Tu sĩ dòng Trappe đang làm như thế, tại sao tôi nên làm như thế? Tôi thấy các thánh, những người đó, hành xác, nghiên cứu các cuốn sách dày cộm, quán tưởng; tôi thấy mình là tất cả những người đó. Vì họ đã và đang làm những việc đó nên tâm trí tôi thuộc phần hành động đã và đang làm đó. Do đó, tôi có làm việc đó. Tôi không phải hoàn toàn không trải qua việc đó." Cái nhìn thấu suốt thức tỉnh đang thăm dò.

"Liệu có thể phủ định việc đó với cũng một thúc bách như tu sinh phát thệ? Liệu cũng với một thúc bách như thế bạn có thể thấy việc đó và phủ định nó? Nhưng sau khi phủ định nó, phải chăng chấm dứt được sự thúc bách?"

"Có thể, thưa Ông, một khi chúng ta đã phủ định thì cũng phủ định luôn cả sự thúc bách."

"Cái gì còn lại khi sự thúc bách chấm dứt?" tôi hỏi.

"Tôi thấy quan điểm của bà. Tôi thấy hết mọi sự đó. Con người đã và đang nhìn và thực hiện mọi sự từ khởi thủy thời gian. Con người cố quen với mọi sự để có hạnh phúc ấy, cái không thể định danh ấy. Tôi thấy cái ấy ở đằng trước tôi nhưng tôi không thể đến gần nó. Tôi không thể làm được gì về nó." Krishnaji bất động.

"Trong nhiều năm nay ông lại nói về sự tự biết mình, về việc thăng hoa của 'cái đang là'. Ông nói quan sát, xem xét, thẩm tra. Lúc này hình như ông tới điểm phủ định tất cả những hành động ấy."

Với sôi nổi và thúc bách mãnh liệt, Krishnaji nói, "Tôi phủ định. Tôi cho rằng hết thảy những hành động ấy không đưa tới đâu. Bạn có hiểu tôi đã và đang làm gì không? Và tôi tự bảo mình, không biết Narayan có thể làm được việc này không? Anh ấy là học sinh của tôi ở Thung lũng Rishi và tôi thắc mắc, 'Không biết anh ấy có thể làm được việc này không?'

"Có phải sự phủ định ấy hàm ý sự chín muồi, một chín muồi

cực độ? Có phải quả thật là chín muồi khi nói rằng tất cả những gì con người đã làm đều không đưa tới ân phúc và vì thế tôi không trải qua tất cả những hành động đó?

"Tôi thấy các đại sư và sự ấu trĩ theo cùng với họ. Tôi thấy rằng tôi không nên đi theo. Nhưng trong khi thấy việc đó, có phải tôi đã đình trệ và bắt đầu xuống dốc? Có phải tôi trở nên lờ đờ và lười biếng?

"Khi một người nói, 'Tôi thử tất cả thứ đó và đang phủ định,' tức là người ấy đang chuyển động. Nếu bạn không chuyển động hoặc chuyển động trong một vòng tròn nhỏ và bỏ thì giờ của bạn ra để so sánh những gì K nói với những gì Đức Phật nói, thì khi chấm dứt toàn bộ việc đó, còn lại cái gì?

"Chúng ta phải phủ định kiến thức, phủ định mọi sự.

"Narayan, học sinh của tôi ở Thung lũng Rishi, liệu tôi có thể cho anh ấy thấy hành động phủ định toàn bộ này không?"

"Đó không có nghĩa là tôi phủ định ông? Hãy coi điều ông nói." Tôi không thể kềm được việc ngắt lời.

"Không. Bà phải phủ định tôi," Krishnaji trả lời. "Điều tôi nói là, các bạn không thể phủ định chân lý, nhưng các bạn phải phủ định mọi sự khác. Tôi phủ định mọi sự để cho con người tìm kiếm, đạt tới cái ấy. Tôi phủ định vị thánh hành xác chính mình, các tu sĩ dòng Trappe giữ tuyệt đối tịnh khẩu. Họ làm mọi sự để thực hành cái ấy và tôi phủ định những gì họ làm. Liệu bạn có thể phủ định như thế? Có phải sự thiếu phủ định toàn bộ là lý do khiến cửa không mở?"

"Thuở tôi còn thanh xuân, khi ông giải tán dòng tu và ông nói chân lý không có đường vào, tôi quả thật cảm thấy hoang mang. Lúc này tôi cũng đang có cảm giác ấy vì tôi thấy không có lối dẫn tới chân lý," Achyut xót xa.

"Chúng ta bắt đầu bằng việc thắc mắc không biết các giáo viên ở Thung lũng Rishi, Rajghat có thể hiệp thông với học sinh

và giúp chúng thức tỉnh không. Narayan nói anh ấy sẽ thảo luận, đàm đạo với chúng từng nhóm nhỏ. Nếu cần, anh ấy ngồi yên lặng với chúng, quan sát chim chóc, nhạy cảm. Nhưng tôi thấy làm thế không mang lại mùi hương. Hãy nhìn những gì các tu sĩ và người khác làm để đạt tới trí tuệ khác thường, và họ không đạt được. Như thế, tại sao chúng ta lại phải trải qua những việc đó. Vậy tôi phủ định tất cả những việc mà con người đã ra sức làm đó. Do đó tâm trí tôi, não tôi, được giải trừ thử nghiệm." Krishnaji đang mở cửa sổ tâm trí ông. "Tôi cho rằng đây là đầu mối. Họ đã thử nghiệm trong rừng năm này sang năm nọ nhưng họ không đạt được cái ấy. Tại sao chúng ta phải trải qua tất cả những việc đó?"

"Điều ông có ý nói là, tâm trí phải ở trong trạng thái không có chiều hướng nào để hướng tới, không tra vấn nào để dõi theo ý nghĩ," tôi nói.

"Trong trạng thái đó, hãy nhìn xem não ra sao. Nó không còn trong trạng thái thử nghiệm hoặc thẩm tra." Ông đang phát biểu nhưng không có chuyển động nào tách khỏi sự sâu thẳm và sôi nổi của nhận thức. "Người ta đã và đang thẩm tra và họ đều thất bại. Họ thử uống rượu, thử tính dục, thử ma túy. Tôi thấy tất cả cái đó. Tại sao chúng ta nên trải qua tất cả những việc đó? Vì thế tôi thấy và tôi phủ định. Sự phủ định ấy có lý do lớn lao và hợp lý đằng sau nó. Đúng không? Vì thế tâm trí tôi não tôi hoàn toàn chín muồi. Bạn có nghe kịp điều tôi đang nói? Bạn có ở trong trạng thái đó? Hãy trả lời tôi đi. Đây là một thách thức. Bạn phải trả lời. Phải chăng bạn còn thử nghiệm?" Ông dừng lại.

"Trong sự phủ định này tôi gồm vào người Thông Thiên Học và hàng phẩm trật của họ, với các Tôn sư của họ. Tôi đi qua tất cả những cái đó.

"Có phải sự phủ định toàn bộ cái đó là cần thiết để giúp cho nam và nữ sinh thấy và nhảy ra khỏi cái đó? Lúc ấy não tuyệt đối kiên định, vì nó không nhìn bất cứ hướng nào. Nó hoàn toàn quay lưng với mọi hướng. Cháu nói gì, Narayan? Cháu là học sinh của tôi ở Thung lũng Rishi."

"Sự thiếu sức mạnh của thể xác và tâm trí len lén vào," Narayan nói,

Krishnaji nói, "Tôi tám mươi lăm tuổi và tôi nói rằng bạn phải phủ định. Qua hàng thế kỷ, con người nói mình phải kiểm soát thể xác của mình để đảm bảo nó không gây trở ngại. Liệu cháu có thể phủ định toàn bộ việc đó? Nếu cháu không thể phủ định thì ta hỏi cháu, tại sao cháu không thể phủ định?"

"Chú có trở lại với kiến thức, thảo luận,v.v. không?" Narayan tìm cách tránh né, không đối mặt nổi với sự phủ định tuyệt đối.

Krishnaji nói, "Cái đó lặt vặt. Quan tâm của tà là thấy học sinh không trải qua tất cả những cuộc chiến đấu ấy. Để tâm trí chín muồi, linh hoạt. Liệu ta có thể làm điều ấy với mười nam sinh hoặc nữ sinh? Lúc ấy cháu tạo ra được một nhóm nam và nữ hoàn toàn khác biệt."

"Làm thế nào ta đáp ứng được tất cả các vấn đề của tuổi thanh niên?" Narayan lại cố sức lẫn tránh.

Krishnaji nói, "Một học sinh ở với chúng ta từ lúc lên năm đột nhiên có sự biến đổi khi nó mười ba tuổi hoặc khoảng đó. Tôi muốn ngăn chận sự việc ấy. Tôi sẽ tìm thấy điều gì xảy ra. Tôi muốn ngăn chận sự dung tục."

"Không nhà giáo nào làm được việc đó," ý kiến của Narayan.

Krishnaji nói, "Tôi sẽ phủ định mọi nhà giáo. Tôi muốn khám phá. Có phải là tuổi dậy thì, tính dục? Có phải cảm giác trưởng thành làm nó thành dung tục? Bạn có thể thấy sự biến đổi vào đoạn đời đó của nó. Tôi muốn ngăn chận sự biến đổi đó. Tôi nghĩ bạn có thể ngăn chận sự biến đổi đó. Bạn có thể thấy về mặt thể xác, nó chín muồi rất chậm."

"Điều ấy có nghĩa gì?" Rajesh hỏi.

"Anh không hiểu nó có nghĩa gì à? Tại sao nam sinh hoặc nữ sinh, tới một tuổi nào đó đã cảm nhận được sự thanh thoát mà nay lại hóa ra tục tằn? Có phải vì cơ năng thể xác liên quan tới sự

sinh sản? Có phải là nó gây ra biến đổi? Nếu là như thế, liệu việc đó có thể diễn ra trễ hơn trong cuộc đời không? Narayan, ta xin lỗi đã dồn ép cháu. Nhưng cháu có thể phủ định được tất cả những gì cháu biết không?"

"Cháu vẫn học."

Krishnaji nói, "Hãy học. Nhưng tới hết bốn mươi tuổi cháu biết là mình đang ở đâu, đúng không? Hãy học, thực hành kiêng khem, độc thân, phát thệ; hãy làm tất cả những việc đó, nhưng chúng không dẫn cháu tới đâu cả. Tại sao ta nên trải qua tất cả những việc đó? Ta thuộc phần của loài người đã và đang làm tất cả những việc đó."

"Tôi cảm thấy, thưa Ông, rằng tất cả những việc đó giới hạn các hiệu quả. Chúng không dẫn tới cái ấy," Achyut góp ý. Achyut tiếp tục, "Ông chăm sóc thể xác ông với sự thận trọng. Đó có sự quân bình. Qua từ khước thì có phủ định có điều toàn bộ những việc đó có vai trò của nó. Nó rất mực cần cù."

Achyut toan tính khuếch tán năng lượng đang được tập trung. Nhưng Krishnaji bất động. "Sự cần cù không đến chút nào qua tất cả những việc đó. Não tôi là não loài người. Tôi chắc chắn tuyệt đối điều ấy. Là não loài người nên nên não tôi đã và đang làm tất cả những việc đó. Tôi không chỉ trải qua nó một chút rồi thôi. Bạn biết điều ấy có nghĩa gì không?"

Kinh *Veda* có nói tới một tôn sư vĩ đại mang đệ tử vào bên trong mình như một bào thai. Suốt ba đêm giữ đệ tử trong bóng tối nội tâm, các thần linh tụ họp chứng kiến sự khai hoa nở nhụy. Krishnaji đang làm điều mang ý nghĩa đó đối với chúng tôi, kéo người khác tới ngồi thật gần chung quanh ông, làm cho tâm trí họ chạm trực tiếp tâm trí ông, chấm dứt mọi cách biệt. Krishnaji nói, "Tôi nghĩ chúng ta đang nhẹ nhàng mở cửa. Bạn có thấy điều chúng ta đang làm không? Hãy chuyển động. Cho đến nay, chương này chưa được học. K không đi qua tất cả các đệ tử này. Tại sao ông ta nên đi qua?"

"Do đâu mà chú có được những nhận thức của mình?" Narayan hỏi.

Krishanji nói, "Bằng cách không chút nào làm những việc đó."

"Cháu sẽ có nó mà không phải làm gì hết sao?" Narayan hỏi.

Tiếng nói của K phát xuất từ chốn sâu thẳm, được lưu giữ trong không gian vô tận. "Không, tự não nói là nó quá già, và rằng não nói nó sẽ không tồn tại với kiến thức. Bạn có thấy điều gì xảy ra cho não? Nó giống một tảng đá bất động. Nó kiên định nhưng không có nghĩa là đình trệ. Nó không sắp đi ngủ. Bạn có thấy điều gì xảy ra cho não khi nó nói, 'Tôi là loài người, và tất cả những gì loài người đã và đang làm thì tôi đã và đang làm'? Tôi thấy là việc đó không sinh ân phúc, vì thế tất cả những việc đã và đang làm ấy đều vô nghĩa." Ông dừng lại thật lâu. Krishnaji nói, "Phải chăng đã có manh mối trong toàn bộ vấn đề này? Hãy nhìn điều gì xảy ra cho não. Nó chuyển dịch ra ngoài vòng tròn của nó. Thế thì hãy làm đi. Hãy chuyển dịch ra ngoài cái vòng tròn mà con người đã và đang đan kết chung quanh mình.

"Lúc này, liệu các bạn có thể làm điều ấy với học sinh không? Các bạn có sẽ tạo ra một cái gì đó, một trường học trước đây chưa từng có không?"

Ít ngày sau, K đem tôi vào phòng ông, nói với tôi, "Tôi muốn nói với bà một điều. Tại Thung lũng Rishi đã xảy ra điều lạ lùng. Một đêm tôi thức giấc cảm thấy vũ trụ hội tụ vào bản thân mình. Một sự thâm nhập của vạn vật và một cuộc du hành càng lúc càng sâu hơn vào một hố thẳm không cùng." Trong khi nói mặt ông cực kỳ trang trọng, chói lọi với ánh sáng.

"Do đâu mà chú có được những nhận thức của mình?" Narayan hỏi.

Krishanji nói, "Bằng cách không chút nào làm những việc đó."

"Cháu sẽ có nó mà không phải làm gì hết sao?" Narayan hỏi.

Tiếng nói của K phát xuất từ chốn sâu thẳm, được lưu giữ trong không gian vô tận. "Không, tự não nói là nó quá già, và rằng não nói nó sẽ không tồn tại với kiến thức. Bạn có thấy điều gì xảy ra cho não? Nó giống một tảng đá bất động. Nó kiên định nhưng không có nghĩa là đình trệ. Nó không sắp đi ngủ. Bạn có thấy điều gì xảy ra cho não khi nó nói, 'Tôi là loài người, và tất cả những gì loài người đã và đang làm thì tôi đã và đang làm'? Tôi thấy là việc đó không sinh ân phúc, vì thế tất cả những việc đã và đang làm ấy đều vô nghĩa." Ông dừng lại thật lâu. Krishnaji nói, "Phải chăng đã có manh mối trong toàn bộ vấn đề này? Hãy nhìn điều gì xảy ra cho não. Nó chuyển dịch ra ngoài vòng tròn của nó. Thế thì hãy làm đi. Hãy chuyển dịch ra ngoài cái vòng tròn mà con người đã và đang đan kết chung quanh mình.

"Lúc này, liệu các bạn có thể làm điều ấy với học sinh không? Các bạn có sẽ tạo ra một cái gì đó, một trường học trước đây chưa từng có không?"

Ít ngày sau, K đem tôi vào phòng ông, nói với tôi, "Tôi muốn nói với bà một điều. Tại Thung lũng Rishi đã xảy ra điều lạ lùng. Một đêm tôi thức giấc cảm thấy vũ trụ hội tụ vào bản thân mình. Một sự thâm nhập của vạn vật và một cuộc du hành càng lúc càng sâu hơn vào một hố thẳm không cùng." Trong khi nói mặt ông cực kỳ trang trọng, chói lọi với ánh sáng.

tôi yêu cầu ông suy niệm thành lời. Việc này diễn ra tại Chung cư Sterling ở Bombay khoảng cuối tháng Giêng 1980.

"Bốn tháng vừa qua hoặc khoảng đó, liên tục diễn ra một hoạt động khác thường, như thể não này bị rửa sạch – đang xảy ra một sự tinh lọc – và tôi tự hỏi cái gì sắp xảy đến. Mới đây, khi tôi ở Thung lũng Rishi thì xảy ra điều lạ thường. Trong vài đêm, mình thật sự chạm nguồn suối năng lượng của vạn vật. Nó là một cảm giác phi thường; không xuất phát từ tâm trí hoặc não mà là từ chính nguồn suối đó. Và sự việc ấy tiếp diễn tại Madras và tại đây. Như thể mình hoàn toàn bị cô lập – nếu mình có thể dùng từ ngữ đó mà không có cảm giác thoái bộ. Có cảm giác rằng không có gì hiện hữu ngoài 'cái ấy'. Nguồn suối đó hoặc cảm giác đó là một trạng thái trong đó tâm trí, não không còn hoạt động. Điều này nghe có vẻ kỳ quặc và điên khùng, nhưng không phải vậy. Tôi tự nhủ là mình phải quan sát cẩn thận coi liệu mình có đánh lừa mình không hoặc có bị kẹt trong ảo giác, nỗi khát khao muốn cho cái ấy bắt đầu và nỗi khát khao muốn nhân nó lên, biến đổi nó. Tôi quan sát rất cẩn thận và thấy rằng dục vọng không nhập vào nó chút nào. Vì hễ khoảnh khắc nào dục vọng nhập vào nó thì nó trở thành hoài tưởng và năng lượng ấy tan biến, cái nguyên thủy ấy tan biến. Vì thế tôi hết sức cẩn thận và thấy rằng cái ấy tồn tại thuần khiết. Tiếng thuần khiết ở đây có nghĩa là sạch sẽ, tinh tuyền, bất hoại. Nó như thể nước trong, nước đã chưng cất, một nguồn nước trên non chưa bao giờ bị tâm trí hoặc bàn tay con người chạm đến.

"Tôi rất cẩn thận việc này. Mới đây tôi thấy là não mình đang mất – tôi phải hết sức thận trọng khi dùng chữ này – mất ý muốn của chính nó, hoạt động của chính nó. Chỉ lắng nghe trong một phút, tôi không biết nó có thông thường với nhiều người không, rằng theo tôi nhớ thì trong nhiều năm trời nay, tôi đi dạo trong ba hoặc bốn giờ và trong thời gian đó tôi không có ý nghĩ nào cả. Đó không phải chuyện bịa đặt, đó không là sản phẩm có tính cách

ước vọng. Và 'cái ấy' tiếp diễn, khi tôi đi dạo thì nó luôn luôn có đó.

"Tâm trí, não thì quá quen với hồi tưởng, kinh nghiệm, kiến thức, ký ức. Nó phải tìm kiếm sự yên tĩnh của chính nó...tới độ cái nguyên sơ, cái khởi thủy không xen vào được. Lời Kinh thánh và các kinh sách tôn giáo khác của phương Đông đều nói từ khởi thủy là hỗn mang và từ sự hỗn độn ấy xuất hiện trật tự. Tôi nghĩ là nó xảy ra cách khác. Có thể tôi sai, nhưng từ khởi thủy là trật tự. Con người tạo ra hỗn mang. Vì sự sáng tạo không thể là hỗn độn. *Hỗn độn* có nghĩa là vô trật tự, sách Sáng thế ký[*] nói đó là hỗn độn, bóng tối: từ sự hỗn độn đó Thượng đế tạo ra trật tự. Tôi chắc chắn là nó không như thế. Lúc đó phải là hoàn toàn trật tự; những cuộc động đất, những chấn động đột ngột, các núi lửa, đều là trật tự toàn bộ. Tôi cho rằng chúng ta đã đánh mất ý nghĩa của trật tự toàn bộ, trọn vẹn, nguyên sơ và ân sủng. Chúng ta đã và đang mất nó, và con người tạo ra bóng tối của sự hỗn độn.

"Không phải khởi thủy là hỗn độn. Điều ấy không thể được. Giả như có Thượng đế – tôi dùng chữ Thượng đế theo nghĩa thông thường của từ ngữ đó – và ngài tạo ra sự hỗn độn nguyên thủy và xuất từ đó ngài tạo ra trật tự thì nguyên thủy phải là trật tự. Nó không thể là vô trật tự và xuất từ đó tạo ra trật tự. Khởi thủy phải là trật tự. Và con người gọi đó là hỗn độn và xuất từ đó con người gây nên sự vô trật tự lớn lao.

"Ngày nay, con người tìm cách trở lại cái nguyên thủy đó, cái trật tự đó. Trạng thái ấy phải là điều gì đó ân sủng không cùng,

---

[*] *Sáng thế ký*, Genesis, cuốn Kinh thánh thứ nhất trong bộ Cựu ước của Thiên Chúa giáo gồm –Do Thái giáo –Hồi giáo –Kitô giáo: Chính thống giáo, Công giáo La Mã và các tông phái Tin lành, các môn phái độc lập như Mormons. Nhân chứng Jehovah vv và vv. Sách kể lại truyền thuyết Thượng đế tạo dựng vũ trụ và con người.

tôi yêu cầu ông suy niệm thành lời. Việc này diễn ra tại Chung cư Sterling ở Bombay khoảng cuối tháng Giêng 1980.

"Bốn tháng vừa qua hoặc khoảng đó, liên tục diễn ra một hoạt động khác thường, như thể não này bị rửa sạch – đang xảy ra một sự tinh lọc – và tôi tự hỏi cái gì sắp xảy đến. Mới đây, khi tôi ở Thung lũng Rishi thì xảy ra điều lạ thường. Trong vài đêm, mình thật sự chạm nguồn suối năng lượng của vạn vật. Nó là một cảm giác phi thường; không xuất phát từ tâm trí hoặc não mà là từ chính nguồn suối đó. Và sự việc ấy tiếp diễn tại Madras và tại đây. Như thể mình hoàn toàn bị cô lập – nếu mình có thể dùng từ ngữ đó mà không có cảm giác thoái bộ. Có cảm giác rằng không có gì hiện hữu ngoài 'cái ấy'. Nguồn suối đó hoặc cảm giác đó là một trạng thái trong đó tâm trí, não không còn hoạt động. Điều này nghe có vẻ kỳ quặc và điên khùng, nhưng không phải vậy. Tôi tự nhủ là mình phải quan sát cẩn thận coi liệu mình có đánh lừa mình không hoặc có bị kẹt trong ảo giác, nỗi khát khao muốn cho cái ấy bắt đầu và nỗi khát khao muốn nhân nó lên, biến đổi nó. Tôi quan sát rất cẩn thận và thấy rằng dục vọng không nhập vào nó chút nào. Vì hễ khoảnh khắc nào dục vọng nhập vào nó thì nó trở thành hoài tưởng và năng lượng ấy tan biến, cái nguyên thủy ấy tan biến. Vì thế tôi hết sức cẩn thận và thấy rằng cái ấy tồn tại thuần khiết. Tiếng thuần khiết ở đây có nghĩa là sạch sẽ, tinh tuyền, bất hoại. Nó như thể nước trong, nước đã chưng cất, một nguồn nước trên non chưa bao giờ bị tâm trí hoặc bàn tay con người chạm đến.

"Tôi rất cẩn thận việc này. Mới đây tôi thấy là não mình đang mất – tôi phải hết sức thận trọng khi dùng chữ này – mất ý muốn của chính nó, hoạt động của chính nó. Chỉ lắng nghe trong một phút, tôi không biết nó có thông thường với nhiều người không, rằng theo tôi nhớ thì trong nhiều năm trời nay, tôi đi dạo trong ba hoặc bốn giờ và trong thời gian đó tôi không có ý nghĩ nào cả. Đó không phải chuyện bịa đặt, đó không là sản phẩm có tính cách

một trạng thái vô biên, vô tận, bất hoại, nếu không thì nó chẳng là trật tự.

"Như thế, liệu con người có thể trở lại trạng thái đó không?

"Trạng thái đó thì chẳng bao giờ chứng nghiệm được. Vì kinh nghiệm hàm ý thừa nhận, hồi tưởng. Nó không là cái mà bạn trải qua 'Tôi nhớ lại.' 'Cái đó' ở ngoài cảnh giới của toàn bộ kinh nghiệm, ngoài toàn bộ kiến thức, hoàn toàn ở bên kia toàn bộ nỗ lực của con người.

"Nhưng con người được truyền lại các giác quan, các dục vọng của mình và sự tích lũy vô tận kiến thức tập hợp trong não.

"Vì thế vấn nạn là, liệu ta có thể quét sạch sự tích lũy lớn lao từ hàng triệu năm này không?

"Tôi cho rằng có thể làm được một khi tất cả các giác quan được đánh thức và tuyệt vời. Lúc đó, không có cái tâm điểm mà xuất từ đó xảy ra kinh nghiệm. Chừng nào còn tâm điểm đó thì tất nhiên còn kinh nghiệm và kiến thức. Khi không có tâm điểm thì có trạng thái phi kinh nghiệm, trạng thái quan sát; khi mọi giác quan thức tỉnh và hoạt động cao độ, nhạy cảm một cách tuyệt vời, thì trong trạng thái đó, không có cái tâm điểm là cái 'ta' xen vào. Chính tâm điểm này, là cái 'ta', tạo ra dục vọng. Trạng thái này, tâm điểm này, không thể đạt tới trạng thái đó – cái nguyên sơ khởi thủy.

"Con người không thể vọt mình lên, hiến tế hoặc hành xác để với tới bất cứ chỗ nào gần cái ấy. Thế thì con người nên làm gì? Điều hết sức quan trọng là phải hiểu rõ dục vọng. Nếu không hiểu thấu đáo thì dục vọng, vốn ảo huyền và vô tận, với những khả năng vô biên và dị thường của nó, lại tạo ra ảo giác.

"Dục vọng, ý chí, thời gian phải chấm dứt toàn bộ. Nghĩa là, tâm trí, não phải tuyệt đối thuần khiết – không phải thuần khiết theo lối không tính dục, không ý nghĩ xấu xa – mà là não phải

hoàn toàn trống rỗng kiến thức. Một trạng thái không bao giờ phát sinh ý nghĩ – trừ phi cần thiết. Như thế, ý nghĩ ấy có trách nhiệm của chính nó để nó chỉ có thể hành động theo những đường hướng nhất định.

"Não được giải thoát hoàn toàn khỏi kinh nghiệm và vì thế kiến thức – không ở trong phạm trù thời gian – và do đó đi tới cái nguyên sơ khởi thủy của vạn vật. Bạn không thể giải thích toàn bộ điều này cho người ta. Nhưng họ nên lắng nghe điều này – bạn nghe kịp chứ?"

"Ông đã nói giác quan không có tính ác – nhưng giác quan lại tạo ra kiến thức?" Achyut hỏi.

Sunanda lấy làm lạ, "Mối quan hệ giữa trạng thái của tâm trí và cái đó là gì?"

"Trạng thái tâm trí này không thể đi tới cái đó vì cái đó là phi thời gian. Một tâm trí được giải thoát hoàn toàn khỏi kinh nghiệm, một tâm trí không bao giờ chứng nghiệm – thì như thể cái chậu, nó có thể tiếp nhận cái đó. Nhưng cái này không thể đi tới cái đó."

"Mối quan hệ giữa cái chậu và 'cái đó' là gì?" Sunanda hỏi.

"Không chút nào cả. Cô đang nói về cái gì?" Krishnaji đang trong trạng thái phiêu bồng. "Dục vọng của các giác quan – dục vọng xuất phát từ tâm điểm này, phải được làm cho trống rỗng toàn bộ. Không có chuyển động hướng tới 'cái đó' tức là thời gian chấm dứt. Bất cứ chuyển động nào trong bất cứ hướng nào cũng là thời gian. Con người đã chiến đấu hết sức mình để với tới cái ấy. Phải chấm dứt dục vọng, dục vọng vốn huyền ảo và vì thế nó là kẻ tạo ra ảo giác. Não phải được giải thoát khỏi dục vọng. Không thể có mẫu thức, định hướng, ý muốn, dục vọng."

Chúng tôi đang chạm tới một cái gì đó, và tôi nói, "Cái đó là sự sáng tạo. Trong cái ấy không có 'đã và đang là'. Chỉ có cái nguyên sơ. Chỉ có trạng thái khởi thủy."

"A, chờ chút – hãy quan sát cẩn thận. Lúc nào cũng là trạng thái khởi thủy, hãy quan sát nó, hãy quan sát nó Pupulji, hãy ở lại đó. Khi bà nói điều ấy thì nó có ý nghĩa gì với người ta đang lắng nghe bà?" Tâm trí của Krishnaji đang dò tìm chung quanh.

"Những ngụ ý của điều ấy là gì? Chung cuộc thì bao giờ cũng là khởi thủy? Đúng không? Nó có ý nghĩa gì?" Asit hỏi.

"Nó có nghĩa là chấm dứt sự ràng buộc. Đó là khởi thủy. Coi, thưa Ông, với sự chấm dứt vấn đề thì lúc đó tâm trí trống rỗng. Không có vấn đề, không có gì cả, thì không có kinh nghiệm. Nhưng tôi là con người bình thường, tôi có đủ loại sợ hãi, dục vọng, tôi mang nó theo suốt đời mình và tôi chưa bao giờ nói: liệu tôi có thể chấm dứt một cái, cái ràng buộc, cái ganh tị."

"Tâm trí thì vẫn tràn ngập ý nghĩ," Asit nói.

"Tâm trí đầy ý nghĩ vì giác quan không đạt tới tột đỉnh, không thăng hoa trọn vẹn. Giác quan tạo ra ý nghĩ. Giác quan tạo ra kinh nghiệm như kiến thức, ký ức – ý nghĩ. Khi giác quan thăng hoa trọn vẹn thì điều gì xảy ra? Lúc ấy không có tâm điểm là dục vọng." Krishnaji nói.

"Điều này thì dính dáng gì tới cuộc sống hằng ngày của tôi?" Asit thắc mắc.

Krishnaji trả lời, "Trong cuộc sống hằng ngày của bạn, mối quan tâm chủ yếu của bạn là không biết giác quan của bạn có thăng hoa không. Tất cả các giác quan của bạn, không chỉ sinh dục, không chỉ nhãn quan, không chỉ việc nghe bằng tai. Liệu bạn có thể nhìn một phụ nữ bằng hết thảy các giác quan của bạn? Lúc ấy bạn mất tâm điểm; kinh nghiệm cũng mất luôn. Đúng không?"

"Cái gì ngăn chận sự thăng hoa của giác quan?" Asit lại hỏi.

"Không có cái gì ngăn chận cả, chính là vì chúng ta chưa bao giờ để cho các giác quan thăng hoa. Chúng ta hoạt động với ý

nghĩ như một trung gian hành động khiến cho chúng ta không tra vấn sâu xa vào nguồn gốc của ý nghĩ. Nếu tôi không có giác quan thì tôi là một cục đá với những chấn động hoặc là một khối thịt. Nhưng một khi giác quan bắt đầu biết vị ngon, tình dục – là tôi bắt đầu chuyển động trong mương rãnh chật hẹp. Bạn phải đi sâu vào cái đó để cho mọi giác quan hoạt động. Truyền thống phủ định giác quan – vì thế luôn luôn có..."

Asit cắt ngang, "Tôi xin được hỏi, một phiến đá không có giác quan thì quan hệ gì tới mọi giác quan đang hoạt động của tôi? Đá không có giác quan."

"Tôi không chắc là đá không có giác quan – vật chất chỉ là luân xa của năng lượng," Krishnaji nói.

"Có phải đó là câu hỏi về sự thâm nhập của năng lượng vô hạn? Một câu hỏi về số lượng có thể nhập vào đá, hoặc các giác quan được đánh thức chỉ nửa vời thôi hay thức tỉnh trọn vẹn? Có phải năng lượng vô tận luôn luôn ở đó để thâm nhập? Có phải cái tạo ra sự khác biệt chính là số lượng tiếp nhận được?" Asit hỏi.

"Quan tâm của tôi là khám phá giác quan của tôi có thể thăng hoa hay không, vì xuất từ sự thăng hoa đó phát sinh mọi sự," Krishnaji nói.

Asit đẩy xa hơn, "Có phải các giác quan trì chậm vì thiếu sự chú ý của ta?"

"Anh không nhận biết về giác quan. Anh là giác quan. Tất cả những kết hiệp ấy được củng cố thì trở thành phi thường. Tình yêu có phải là một chuyển động của giác quan không?" Krishnaji hỏi.

"Có phải sự chú ý của ta đánh thức giác quan?" Asit hỏi.

"Chú ý có nghĩa là chăm sóc, trách nhiệm, ưu ái, không động cơ." Krishnaji vạch ra.

"Cuộc sống hằng ngày thì cũng thế," Asit nói.

"Khi các vấn đề phát sinh, nghĩa là tính chất toàn bộ của các giác quan không cùng hoạt động đồng bộ. Khi tất cả các giác quan đều được đánh thức và không có tâm điểm, thì chỉ có khởi thủy và chung cuộc.

"Trong trạng thái phi tâm điểm thì không còn các vấn đề tâm lý. Đừng nói 'Tôi phải nhận biết', vì nói thế là bạn mê lầm. Hôm qua, khi chúng ta đi dạo, bạn nói với tôi về máy vi tính (computer). Lúc ấy não tôi lắng nghe, nó không ghi lại. Lúc ấy có cảm giác tuôn ra, cái gì đó tuôn vào trong não. Khi đang thật sự diễn ra điều gì đó thì không có cảm xúc; khi thật sự sợ hãi thì không có cảm xúc. Sợ hãi phát sinh một giây sau đó. Hễ khi nào bạn không cảm thấy rõ rệt thì có sợ hãi," Krishnaji nói.

"Trong trạng thái ấy phải có một cái gì đó," Asit dai dẳng.

"Không thể trả lời được điều này," Krishnaji nói.

"Có phải có sự hoàn toàn làm mới?" Asit hỏi.

"Một sự làm mới não ư? Đúng, các tế bào não được làm cho tinh sạch. Chúng không còn mang ký ức xa xưa nữa."

"Não của ông không mang bất cứ ký ức xa xưa nào ư? Hàng triệu năm đã được quét sạch rồi ư?" tôi hỏi.

"Bằng không thì chỉ là bóng tối," Krishnaji nói.

Những ngày sau đó, khi cùng ngồi tại bàn điểm tâm, tôi hỏi không biết Krishnaji có đang chỉ ra một công dụng mới của giác quan không. Khi các giác quan thăng hoa trọn vẹn trong một trạng thái đồng bộ thì tâm điểm chấp dứt. Tôi hỏi ông trong trạng thái đó phải chăng tiêu tan sự dồn nén của ý thức cái "Tôi", cái đưa định hướng cho tâm trí? Tính chất toàn bộ này của trí tuệ cảm giác này phủ định lằn ranh phân biệt bên ngoài và nội tâm, hôm qua và ngày mai.

"Hãy nhìn nó, Pupulji, hãy nhìn nó," Krishnaji nói. "Chỉ có

hiện tại và khởi thủy."

Trong những ngày tiếp đó, Krishnaji nói đi nói lại về cái nằm ngay ở bên kia sự sáng tạo. Ông nói, "Trật tự là cái khởi thủy, nguồn suối của một năng lượng không hề suy giảm. Thẩm tra nó phải là sự thẩm tra các giác quan và dục vọng. Hạnh phúc của trật tự là khi tâm trí không có bất cứ dục vọng nào và các giác quan hoạt động toàn bộ, trọn vẹn." Tôi hỏi Krishnaji không biết ông, một cách cốt yếu, có nói điều như ông đã nói những năm trước đây nhưng dùng từ ngữ mới; hoặc là những cái nhìn thấu suốt đó đã khác biệt hoàn toàn? Ông nói, "Điều này hoàn toàn khác."

Từ Thung lũng Rishi và Madras tôi quan sát thấy rằng khi ông nói tới hạt giống, não già hàng triệu năm của con người, sự khởi thủy và sự sáng tạo, thì mặt ông biến đổi.

CHƯƠNG 5

"HOÀI NGHI LÀ CỐT TỦY CỦA TRA VẤN TÔN GIÁO"

Trên đường từ Luân Đôn đi Colombo, Tích Lan, ngày 1 tháng Mười một 1980, Krishnaji tới Madras, có Mary Zimbalist tháp tùng. Cả hai thất lạc hành lý, Mary Zimbalist chỉ còn lại cái xách nhỏ mang bên mình. Krishnaji lo lắng cho Mary, quan tâm đến bà tới độ thể xác mỏng mảnh của ông khích động thấy rõ. Tối đó ông không ra bãi biển nhưng đi dạo dọc con đường bọc quanh Vasant Vihar.

Sáng hôm sau, một cuộc thảo luận đầy ý nghĩa diễn ra ở bàn ăn sáng, bộc lộ những cái nhìn thấu suốt bằng sự tra vấn không ngừng của ông. Câu hỏi của Krishnaji hôm đó là liệu tâm trí Ấn có đang thoái hóa không. Achyut nói về cuộc gặp mặt của Krishnaji với Jawaharlal Nehru và Acharya Kripalani năm 1931, có mặt ông lúc đó. Achyut nói, "Nehru và Krilapani cảm thấy rằng điều cốt yếu là Ấn phải có tự do chính trị trước khi có thể diễn ra cuộc đổi mới." Krishnaji nói rằng nếu trong cuộc đấu tranh giành độc lập mà họ lơ là với việc đổi mới nội tâm thì Ấn sẽ lạc lối. Nehru lúc ấy còn trẻ; tâm trí cảnh giác và chuyên chú của ông hiểu tầm quan trọng của cuộc đổi mới nhưng cảm thấy là

trước hết phải có tự do chính trị đã, để cho tâm trí Ấn thăng hoa và để có không gian trong đó nó có thể tra vấn. Vào lúc ấy, Achyut đồng ý với Nehru.

Nhưng câu Krishnaji trả lời Nehru là, suốt lịch sử, Ấn đã dung chứa tinh thần tôn giáo. "Phật giáo đã từ Ấn truyền qua Trung hoa, Nhật bản, toàn cõi phương Đông và Viễn Đông. Mối quan hệ cốt lõi có tính cách tôn giáo của Ấn với thế giới ngày nay là gì?" ông hỏi Jawaharlal Nehru.

Achyut kể lại cho chúng tôi với sự xúc động sâu xa. Krishnaji trầm lặng lắng nghe điều Achyut nói, rồi quay sang chúng tôi và hỏi, "Cốt lõi đó còn sống động không? Thế giới Tây phương, thế giới Kitô giáo, có cốt lõi tôn giáo nằm ở đức tin. Tại Ấn, tại con tim của tôn giáo, hiện hữu sự phủ định mọi sự trừ 'cái đó'. Lúc này, phải chăng cốt lõi tôn giáo đó, hạt giống đó có đang biến mất? Nếu nó vẫn tồn tại thì câu trả lời của nó ra sao cho phương Tây và những giá trị của phương Tây?"

Krishnaji nói với Achyut, "Anh nói tới việc xứ sở này có đất đai khác biệt. Người thời cổ dùng từ ngữ *Tat* hoặc *Brahman* để diễn tả nó. Thuở xa xưa, tôn giáo không đặt căn bản trên đẳng cấp hoặc nghi lễ. Chính sự quan tâm tới điều cốt tủy dẫn đến một lối sống khác biệt. Lúc này, hạt giống nằm yên ngủ trong đất này qua hàng thế kỷ đã có thể thức giấc chưa?"

"Chính hạt giống đang thức giấc đó là đời sống và cái đó trả lời – sự thăng hoa của hạt giống ấy là câu trả lời," tôi nói, rồi tiếp đó nói tới việc tôi vừa viếng thăm Varanasi vài tuần trước đây. Tôi đã thảo luận với Pandit Jagannath Upadhyaya về Krishnaji và lời giảng. Là một học giả Đại Thừa truyền thống Long Thọ, ông từng tham dự các cuộc thảo luận với Krishnaji. Ông nói, "Chúng ta phải hiểu các biện chứng của Krishnamurti, nhưng cái cốt lõi của Krishnaji là cái đẹp, là sự đầy tràn chan chứa của Sự Sống." Kế đó ông nói đến nhiều người cùng chí hướng với mình,

đau đớn vì những khuynh hướng hiện tại trong Ấn giáo, đã hướng tới Phật giáo để tìm của ăn; họ xúc tiến những cuộc thảo luận tự hỏi Đức Phật sẽ nói gì nếu hôm nay ngài ở giữa họ và họ nhận ra rằng điều Krishnaji đang nói hẳn là điều Đức Phật sẽ nói.

Krishnaji kiên nhẫn nghe tôi nhưng không sẵn lòng chấp nhận điều tôi nói. "Bà vẫn chưa trả lời câu hỏi của tôi," ông nói. "Chúng ta đều là người Ấn, biết rõ văn hóa Ấn. Chúng ta phải trả lời câu hỏi đó. Bạn nhận biết điều gì đang diễn ra ở Ấn, các đại sư muôn hình muôn vẻ, các giáo phái, và bạn hẳn cũng có cảm giác về cái cốt tủy mà xuất phát từ đó diễn ra các điều vĩ đại. Cốt lõi đó, nếu vẫn hiện hữu, có mối liên hệ nào với Tây phương mà tôn giáo, văn hóa của Tây phương vốn đặt căn bản trên đức tin, tín ngưỡng." Kế đó, Krishnaji hỏi, "Nếu không có liên hệ, thế thì cái gì là điểm xuất phát từ đó bật lên cuộc đổi mới?"

"Nếu cốt lõi đó, tâm điểm đó đang biến mất tại Ấn thì trong trường hợp như thế, có phải Đông và Tây đang gặp gỡ nhau?"

"Rõ ràng là," ông nói, "từ khởi thủy của thời gian, dân chúng ở Ấn đã có điều chân thực, xác thực. Họ sống đời tôn giáo cách sâu xa theo ý nghĩa chân chính của từ ngữ đó. Đã có những vị Phật và tiền–Phật lưu dấu mình trong đất đai Ấn. Thế giới ngày nay của các phi hành gia, các đại sư – thế giới đó có chứng tỏ rằng đang diễn tiến sự sâu thẳm của điều chân chính ấy không?

"Trong thế giới Kitô giáo, hoài nghi không bao giờ thuộc phần của tôn giáo. Tại Ấn, luôn luôn hiện hữu sự hoài nghi làm thành thành phần của tra vấn tôn giáo. Có phải khả năng hoài nghi tôn giáo đó đang bị tan biến? Có phải nó đang tiêu tan và dần dần trở thành đức tin?

"Bạn có thấy rằng hoài nghi trong tra vấn tôn giáo là một trong những điều phi thường nhất từng hiện hữu tại Ấn? Kitô giáo đặt căn bản trên đức tin; hoài nghi, hành động hoài nghi, hành động tra vấn bị phủ định và bị xem là dị giáo. Tại Ấn và tại thế

giới Á châu, hoài nghi là một trong những nguyên tắc thẩm tra tôn giáo. Có phải sự hoài nghi ấy đang tan biến và do đó, có phải Ấn đang gia nhập nguồn nước Tây phương? Hoặc nếu sự hoài nghi ấy vẫn tồn tại thì có phải nó đang bị bóp nghẹt và có phải chúng ta đang mất sức sống của nó? Hoài nghi như một sự tinh lọc phi thường."

"Hoài nghi đang biến thành hành động tra vấn chỉ có tính cách hình thức," Radha Burnier nói.

"Tôi đang nói tới hoài nghi chân chính với năng lượng vô tận nằm đằng sau nó. Bà nói gì Pupulji? Bà là một hỗn hợp của cả Đông lẫn Tây."*

"Khi ông dùng từ ngữ 'hoài nghi' như thế thì nó là cái gì mênh mông. Có điều tôi không thể trả lời câu ông hỏi rằng liệu nó có tồn tại hay không," tôi nói.

"Lúc khởi đầu, Hội Thông Thiên Học và Amma có đặc tính ấy. Ts. Besant rời Kitô giáo, rời chồng mình; đó là hoài nghi và rồi bà bị kẹt mình trong các tổ chức và mất sinh khí. Nhưng tâm trí Ấn, tâm trí ban sơ, nhấn mạnh vào sự hoài nghi. Hoài nghi với sự minh bạch của nó, hoài nghi với sinh khí vô tận của nó thanh lọc cái tâm trí đầy ảo giác. Hiện Ấn có mất cái hoài nghi đó không? Bạn nghe kịp chứ? Vì chỉ qua nghi ngờ mà bạn đạt tới *Brahman*, chứ không qua việc chấp nhận thẩm quyền," Krishnaji nói.

"Đó cũng là điều Đức Phật đã nói," Radha nói.

"Có phải chúng ta đang mất sự hoài nghi đó? Không phải một ít người trong chúng ta mất mà là tâm trí Ấn mất. Có phải tâm trí

---

* Sinh trong một gia đình Bà la môn, thoát khỏi mọi nghi thức và tín ngưỡng tuy cắm rễ trong di sản Ấn, được giáo dục tại Anh, với K tôi tiêu biểu cho một tâm trí có thể nối nhịp cầu giữa Đông và Tây.

Ấn đang mất đặc tính đó, mất sự truy lùng cho minh bạch đó?" Krishnaji đang đẩy câu hỏi tới.

Radha trả lời, "Tôi vẫn cho rằng tại Ấn hoài nghi vẫn tồn tại nhưng nó đang trở thành một truyền thống. Chúng ta hiện tra vấn với một ý nghĩa mang tính cách hình thức. Tại Tây phương, hoài nghi đang mang hình thức nghiên cứu khoa học. Hoài nghi là cái không thể chứng thực bằng thí nghiệm. Tâm trí Ấn đang chuyển sang chiều hướng nghiên cứu khoa học."

"Truyền thống qui thuận của Tây phương cũng xâm nhập vào nguồn nước Ấn," Achyut thêm.

"Krishnaji đang đưa vào lời giảng của ông một thành tố mới: hoài nghi mà không chuyển động hướng tới câu trả lời. Khi ông dùng chữ 'hoài nghi' nội trong ngữ cảnh Ấn thì lập tức từ chữ hoài nghi ấy bật ra sự nghiên cứu," tôi nói.

"'Tôi là gì, tôi là ai' đó là câu hỏi có tính cách Ấn. Đó là câu hỏi không có định hướng," Achyut phẩm bình.

"Dĩ nhiên. Nếu bạn hoài nghi mà có định hướng thì lúc ấy có một ý nghĩa hoàn toàn khác," Krishnaji nói.

"Tại Ấn, không tồn tại sự hoài nghi không có sự nghiên cứu đi kèm. Trong sự hoài nghi của Krishnaji thì có sự bất động lập tức của tâm trí," tôi nói.

"Tôi đang đặt một câu hỏi thật sự rất quan trọng. Tôi muốn khám phá cho ra tại Ấn tâm trí có bị mắc kẹt và bị đánh bạt bởi luồng sóng vật chất không. Luồng sóng đó đang đe dọa thế giới Tây phương, biểu lộ chính nó qua kỹ thuật, chủ nghĩa vật chất, chủ nghĩa dân tộc. Tâm trí Tây phương đang chuyển động theo chiều hướng bên ngoài và nó đang chế ngự thế giới. Như thế, tại đây có phải Ấn đang mất điều nó từng có? Từ cái gì mà ta có thể thấy nó có vẻ như đang mất điều ấy."

Mary Zimbalist thắc mắc, "Có phải ông đang hỏi là không

biết cái tâm trí vốn là nền tảng của Ấn đó có đang bị phá sản không? Làm sao ta có thể nói như vậy được?"

"Bạn có thể trả lời câu hỏi đó không? Bạn có thể cảm nhận, dò sâu vào nó không? Liệu Pupul hoặc Achyut có thể cảm nhận về những gì đang diễn ra trên xứ sở này không? Liệu bạn có thể lấy cái bên ngoài như một định chuẩn để chuyển dịch vào nội tâm không?" Krishnaji hỏi. "Chuyện đó thì bao giờ cũng thế. Tôi đang nói điều rất giản dị. Ấn chuyển động xuất phát từ một tâm điểm và tâm điểm đó lan truyền khắp thế giới Á châu qua cuộc tìm kiếm nội tâm, vũ, nhạc và sự biểu lộ văn hóa. Thế giới Tây phương, bị tập trung vào niềm tin, cái có tính cách rất thiển cận. Liệu tính thiển cận đó, chủ nghĩa vật chất đó có đang chinh phục nơi này không. Thấy cho ra cái đó là điều rất quan trọng. Liệu ta có thể thấy những biểu thị bên ngoài tại Ấn qua tính chất thư lại, kỹ thuật, khoa học, năng lượng nguyên tử; sự chạy theo những phương thế của Tây phương; và như thế, có phải cái ban sơ, cái cốt lõi nguyên thủy của xứ sở này đang dần dần tàn lụi? Ấn tập trung trên cái độc nhất. Và vì thế, Ấn mang trong mình cuộc hỏa hoạn đang lan khắp thế giới. Lúc này, điều gì xảy ra cho cái cốt lõi của Ấn?" Câu hỏi sôi nổi của Krishnaji và ngọn lửa chú ý của ông làm tâm trí chúng tôi bừng cháy.

"Hẳn bà không có ý nói rằng tại đây tâm trí Ấn đã chuyển thành một cái khác. Nó đang trở thành pha tạp. Nó không còn là sức mạnh. Thế thì cái khác biệt giữa Ấn và Tây phương là gì?" Mary nói.

"Tôi không có ý nói rằng trong mười lăm năm qua cánh đồng này đã bị gặm mòn. Tôi không có ý nói như thế," tôi nói.

"Tôi hi vọng bà không có ý như thế có điều tôi sẽ không chấp nhận lời phát biểu của bà. Tôi đang tra vấn nó. Tôi muốn Ấn tồn tại cái ấy. Như thế, tôi nói là tôi hy vọng Ấn không sắp mất nó. Nếu nó mất thì là nó đang mất. Tôi không muốn Ấn mất nó vì

như thế tức là chấm hết mọi sự."

"Hoặc ông mang điều ông đang nói vào phạm trù đối chiếu của thời gian hoặc trước đó đã có nhiều người hơn quan tâm tới cái cốt lõi, hoặc ông chỉ có thể đặt câu hỏi là liệu ngày nay còn có những người giữ lập trường như thế không?" tôi hỏi.

"Tại Ấn, ngoài những người ấy ra, những người đã bộc lộ với Krishnaji, thì liệu có những người đang giữ nguồn suối của mình, sức mạnh của mình phát xuất từ sự hoài nghi không?" Achyut hỏi.

"Trong lịch sử xứ sở này, có những thời đại mà năng lượng bùng nổ bằng những biểu thị vĩ đại. Khi ông nói rằng Ấn nay đang thoái hóa thì trước đây hàng trăm năm hoặc lâu hơn đã có sự hoài nghi tôn giáo, và bản chất của sự hoài nghi ấy là gì? Như thế, đừng đặt câu hỏi theo lối thời gian tuyến tính. Liệu ta có thể đặt câu hỏi là, hôm nay có người còn khả năng nêu vấn nạn ấy không?" tôi nói.

"Cũng có những tác nhân khác nhau đang tham dự vào việc làm suy yếu tinh thần ấy. Phong trào *Bhakti* với sự nhấn mạnh vào niềm tin và đức tin, vốn tồn tại trong một số thế kỷ, có thể đem so sánh với Kitô giáo. Kế đến, lối tiếp cận có tính cách khoa học và hiện đại đang hoàn toàn làm giảm thiểu bản chất của chứng nghiệm. Tất cả những cái ấy đang cắt lìa nguồn cội tới tận gốc," Radha nói.

"Trong quá khứ, chỉ một ít người thượng thừa có tinh thần ấy giữ lập trường của mình bằng hình thức không định hình," tôi nói.

"Nhưng những nhân vật tinh hoa ấy đã chi phối một nền văn hóa từng hưng thịnh," Achyut nói.

"Đức Phật xuất hiện và thuyết pháp ba trăm năm trước khi lời giảng của ngài được kết tập," tôi nói.

"Chớ nói là bạn không thể trả lời câu hỏi của tôi," Krishnaji

không chịu buông tha. "Trong nhiều năm tôi đã đưa ra câu hỏi này. Lần này, khi tôi bay tới Bombay, tôi lại đặt câu hỏi đó, là có phải Tây phương đang chinh phục Đông phương? Tây phương có năng lực tổ chức, mang dân chúng lại với nhau, có kỹ thuật, truyền thông, vân vân. Nó có khả năng thiết lập hệ thống tới mức phi thường. Tại Ấn, người ta không đặt căn bản trên tổ chức và hệ thống mà chỉ trên con người đứng đơn độc thôi."

"Có bình diện của cái thiện và bình diện thật sự của cái ác. Thách đố thật sự là, cái gì có thể làm cái thiện có hiệu quả," tôi nói.

"Không, cái thiện không thể có tính hiệu quả. Thiện là thiện," Krishnaji trả lời.

"Cứ cho rằng trung tâm [Ấn] này bị gặm mòn thì câu trả lời là gì?"

"Lúc ấy chúng ta có thể nói rằng nó đã hết và chúng ta hãy làm một cái gì cho nó. Nhưng nếu bạn nói nó vẫn tồn tại thế thì chúng ta chỉ có mỗi một việc là tiếp tục," Krishnaji nói.

"Nếu tôi thừa nhận rằng nó đã hết?" tôi hỏi.

"Lúc ấy, cái đã có một chấm dứt thì cũng có một bắt đầu mới. Nếu nó đã hết thì lúc ấy đang diễn ra điều gì đó lớn lao," Krishnaji nói.

"Đó là sự khác biệt chủ yếu giữa ông và những người khác. Tôi lớn lên trong một truyền thống tin tưởng vào cội nguồn ấy và tất cả những ai nghĩ tới chủ nghĩa phục hưng đều nói rằng nó vẫn tồn tại. Ông là người duy nhất thắc mắc không biết hạt giống ấy còn sống động hay không," Achyut nói.

Tôi thêm, "Chừng nào mà Krishnaji còn đó thì làm sao tôi có thể nói là hạt giống ấy bị gặm mòn?"

"Tôi cũng không thấy được làm sao mà hoài nghi đã hoàn toàn chấm dứt và bắt đầu một cái mới," Radha nói.

"Khi một điều gì đó chấm dứt thì có bắt đầu một cái mới," Krishnaji nói.

"Ông có thể hỏi có sự hoài nghi ấy trong tôi không? Tôi có thể trả lời thẳng; nhưng khi ông hỏi tôi rằng liệu hạt giống ấy có bị gặm mòn không thì tôi không thể trả lời," tôi nói.

"Tôi sợ là nếu sự hoài nghi đã chấm dứt tại Ấn thì đó là một điều kinh hoàng," Krishnaji nói.

"Nếu tôi phủ định hạt giống ấy thì tôi đang phủ định tất cả," tôi nói.

"Tôi không có ý nói tới việc phủ định. Tôi đang đặt ra cho các bạn một câu hỏi. Phương Tây hết sức mạnh mẽ về mặt khoa học, kỹ thuật, tổ chức, truyền thông, chiến tranh, tất cả những cái đó. Sự lớn lao đó đang làm ngạt thở tới độ nó không có tính cách vĩ đại. Đúng không? Có phải cái cốt lõi của Ấn quá lớn lao bên trong tới độ nó có thể chống lại tất cả những cái đó và thấy rằng nó không bị tất cả những cái đó chạm tới? Bạn có nhận ra điều tôi đang nói không? Đây không là một vấn đề có tính cách địa lý. Tôi đang nói đến cái tâm linh Ấn đã sản sinh ra kinh *Upanishad*, Đức Phật. Ấn là kho tàng dự trữ điều gì đó cực kỳ vĩ đại. Phương Tây với sự nhấn mạnh của nó trên đức tin và chủ nghĩa vật chất của nó đang tàn phá điều vĩ đại ấy."

"Tôi không thể trả lời câu hỏi của ông," tôi nói.

"Bà phải trả lời. Nó là một thách thức mà bà phải đáp ứng. Nó là một thách thức mà mỗi người Ấn phải đáp ứng," Krishnaji nói. "Pupul, nó rất đáng quan tâm, tâm trí loài người đang tự đặt cho mình câu hỏi này: 'Có phải tâm trí ấy đang bị hư hoại?' Có phải tâm trí ấy đang bị Tây phương hủy diệt?

"Tôn giáo tại phương Tây đặt căn bản trên đức tin và niềm tin với tất cả những vướng mắc của nó. Mắc kẹt trong đức tin hoặc niềm tin là chấm dứt hoài nghi. Tra vấn tôn giáo tại Ấn không đặt

căn bản trên đức tin nên nó có thể chuyển động trong bất cứ chiều hướng nào. Thoát khỏi tất cả mọi chiều hướng thì diễn ra chuyển động khác biệt; và đó là điều cốt tủy của Đức Phật, các Đức tiền–Phật. Có phải cái cốt tủy đó đang dần dần bị gặm mòn bởi Tây phương? Hoặc lúc này cái cốt tủy đó đang tự nó biểu lộ? Không như Đức Phật hoặc Đức Di Lặc – chỉ là những danh xưng: mà là cái tốt tủy đó đang biểu lộ chính nó?"

Tôi trả lời, "Cốt tủy đó bất hoại vì thế không thể bị gặm mòn. Tâm trí Ấn hôm nay đang bị điều kiện hóa. Điều duy nhất ta có thể nói là tâm trí đó, vì đã hàng thế kỷ hòa hợp với 'cái bên kia tư duy' nên nó hướng tới được 'cái bên kia tư duy ấy'."

"Và như thế là khả năng chuyển đổi. Tôi cho rằng tâm trí đó có khả năng chuyển đổi lớn lao. Tâm trí đó không phủ định Tây phương. Chúng ta không đề cập đến Tây và Đông như những đối lập; chúng ta đang nói về đặc tính của một tâm trí phi định hướng."

"Hẳn ông nói một tâm trí bị điều kiện hóa thì không dính dáng gì tới 'cái đó'?" Radha hỏi.

"Một tâm trí bị điều kiện hóa thì không dính dáng gì tới 'cái đó', nhưng 'cái đó' thì có dính dáng sao đó tới 'cái này'. Vì thế, tôi thắc mắc là, có phải tâm trí Ấn – không phải tâm trí của tôi hoặc của bạn, mà là cái tâm trí đã tiến triển trong năm ngàn năm, tâm trí Phật tính – tâm trí đó có thể đã bị điều kiện hóa không? Tâm trí Ấn dò dẫm cái đó, hoài nghi, tra vấn. Pupul, bà nói đó là dòng chủ lưu của tâm trí Ấn. Có phải chúng ta đang trong nguồn suối của sự tra vấn? Hoặc chúng ta đang lềnh bềnh trong ngôn từ, biểu tượng, huyền thoại, ý tưởng, luận thuyết?"

Vào tối ngày 4 tháng Mười một, trong bữa cơm chiều tại Vasant Vihar, Krishnaji bắt đầu thảo luận về sự nhận thức và sự tổng thể (wholeness). Tôi nói rằng tôi từng thử tìm hiểu nhiều

kiểu mẫu tạo hình bằng ánh sáng ba chiều trong đó một mảnh rời chứa đựng cái toàn bộ.

Krishnaji nói trong một nhận thức có tính cách tổng thể bộ thì có sự toàn bộ của loài người. Ông nói tới sự nhận thức về khổ não chứa trong nó sự giải thoát toàn bộ khỏi khổ não; trong sự nhận thức như thế, ý thức con người được làm mới. Kế đó ông tự hỏi, "Có phải như thế không? Ở trong chỉ một nhận thức về khổ não mà có toàn thể nội dung nỗi khổ não của loài người sao?"

Chúng tôi bắt đầu chất vấn ông và ông nói, "Nếu bạn thấy chuyển động có tính cách tổng thể của khoái lạc tính dục, nhục dục – thì bạn hiểu toàn bộ nội dung của ý thức."

"Liệu chúng ta có thể nhận biết như thế về thể xác, tâm trí không?" Achyut hỏi.

"Liệu có thăm dò được vào sự chú ý không?" Krishnai hỏi lại. "Chúng ta nói, 'Hãy chú ý' mà chúng ta không bao giờ thăm dò vào sự chú ý! Chú ý là gì?" Vài người trong chúng tôi trả lời nhưng Krishnaji tiếp tục chất vấn.

"Điều gì xảy ra khi sự chú ý thăm dò vào chính nó? Nếu bạn đang hết sức chú ý thì hết thảy các giác quan của bạn hoàn toàn tỉnh thức, bằng không bạn không thể chú ý. Khi chỉ có một giác quan được trau dồi cực độ và lơ là những giác quan kia thì ta không thể chú ý. Chú ý là trạng thái hoạt động cảm giác toàn bộ. Hoạt động cảm giác cục bộ đưa tới sự chú mục. Chú ý thì không có tâm điểm. Chú ý là sự thăng hoa xuất phát từ chính nó, nó chuyển động, tiếp diễn. Chú ý thì càng lúc càng tăng – không tăng lên theo lối so sánh các cảm giác nhưng như một dòng sông mà đằng sau nó là khối nước vô tận; một khối lượng lớn lao của năng lượng, của chú ý, đợt sóng này ập tới tiếp liền đợt khác, mỗi đợt sóng là một chuyển động khác biệt. Chúng ta chưa bao giờ tra vấn cái gì diễn ra bên kia sự chú ý. Có phải đó là sự tổng hợp toàn bộ năng lượng không?" Các khoa học gia đã nói với ông

rằng năng lượng và vật chất là một. Con sóng vẫn là năng lượng, nó không bao giờ ngưng nghỉ.

"Trong hành động thẩm thấu vào con sóng của nhận thức như năng lượng thì tiếp diễn những điều dị thường. Có cảm giác xuất thần lơ lửng; một cảm xúc không gian vô hạn; một chuyển động bao la của màu sắc." Ông dừng lại. "Màu sắc là Thượng đế," ông nói, "không phải những thần linh mà chúng ta bái lạy mà là màu sắc của quả đất, bầu trời, màu sắc dị thường của hoa."

Asit ngần ngại hỏi, "Ông hẳn bao gồm cả hương vị?"

"Dĩ nhiên, màu sắc là hương vị," Krishnaji nói.

Ông vừa thăm dò vừa phát biểu, "Phải chăng ta có thể thấy cách toàn bộ bằng tất cả các giác quan? Thấy không với chỉ mắt mà còn với tai; để lắng nghe, nếm, chạm vào? Phải hòa hợp. Chỉ lúc đó mới có thể không có tâm điểm, không chuyển động."

"Trong một ngày, hãy quan sát chính mình," ông nói với chúng tôi. 'Hãy nhìn ánh mặt trời và coi thử bạn có nhìn với mọi giác quan của mình, tỉnh thức hoàn toàn và tự do hoàn toàn. Trạng thái ấy đưa tới một thực tế đáng quan tâm: nơi nào không có sự hòa hợp thì nơi đó có bản ngã.

"Chú ý là hòa hợp trọn vẹn. Hẳn phải có một khối lượng lớn lao của năng lượng tập hợp qua sự hòa hợp. Nó như thể con sông Hằng. Chú ý là chuyển động của vĩnh cửu."

Tối hôm đó có tính cách lịch sử: Krishnaji lại bước đi trên đất Hội Thông Thiên Học tại Adyar. Chúng tôi tháp tùng ông. Radha Burnier ngồi cùng xe với ông. Họ được Phó chủ tịch Hội Thông Thiên Học đón tại cổng. Krishnaji đội vòng hoa hồng đỏ. Radha và Krishnaji tản bộ dọc con đường ra bãi biển, đi ngang tòa nhà trụ sở. Krishnaji đi qua căn phòng của mình ngày xưa; lượt về, ông đi theo con đường khác dọc mé sông. Đất chốn này đáng yêu

biết mấy. Cỏ cây tuyệt đẹp; người ta sống nơi đây náu mình khuất những lao tác vất vả của thế giới. Sự trở về của Krishnaji hàm chứa một thấm thía lớn lao.

Trong thời gian ở Madras, hằng ngày Krishnaji lái xe qua khuôn viên Hội Thông Thiên Học tới nhà của Radha, từ nơi đó ông đi dạo dọc theo bãi biển. Một tối, trên đường đi dạo trở về, Krishnaji trò chuyện với hai người chài lưới trẻ – những thiếu niên mảnh dẻ, cao và da sạm. Với tay nghề ung dung và lão luyện, họ chuẩn bị đẩy chiếc bè gỗ xuống nước; xoay bánh lái hướng về biển, nhảy lên bè và chèo lẹ làng vào biển cả đen đặc, mịt mù. Krishnaji xúc động sâu xa.

Cuối năm đó Krishnaji đến Hội Thông Thiên Học dùng cơm trưa với Radha Burnier. Trước khi dùng cơm, bà đưa ông tới tòa nhà chính của Hội Thông Thiên Học nơi có căn phòng của Ts. Besant và là nơi bà đang sống. Lần đầu tiên ông vào lại căn phòng ngày xưa của mình nhìn xuống dòng sông và biển cả. Ông đứng bên cửa sổ, đưa mắt nhìn ngã ba nơi sông gặp biển. Về sau, ông nói là ông không nhớ ra điều ấy. Kế đó, ông tới phòng của Ts. Besant. Ông trang trọng đứng trước bồ đoàn và chiếc kệ nhỏ của nó, rồi bước quanh phòng, trầm lặng, lắng nghe. Đột nhiên ông dừng lại trước bức hình lớn của Leadbeater treo trên vách. "Cái này không có lúc tôi ở đây," ông nói. Radha Burnier nói nó được đặt vào đó nhiều năm về sau. Trong vài phút, Krishnaji đứng trước chân dung ấy, nhìn nó; rồi đột nhiên ông đưa tay lên và nói, "*Pax,pax*,"[*] Kế đó ông quay qua Radha Burnier và bước ra khỏi phòng.

---

[*] *Pax, Pax*: Bình an, bình an (lời chúc hòa bình bằng tiếng La-tinh).

CHƯƠNG 6

"BỖNG DƯNG TÔI THẤY MỘT BỘ MẶT"

Chính phủ Tích Lan mời Krishnaji làm quốc khách khi ông diễn thuyết ở Colombo. Một số bạn hữu tháp tùng ông tới hòn đảo ngọc bích ấy. Mary Zimbalist, Nandini và tôi cũng có mặt với Krishnaji tại đó trong phủ Auckland, nhà khách chính thức của chính phủ Sinhalese [*]. Chính phủ Sinhalese tiếp đãi Krishnaji hết sức ân cần. Tổng thống mời ông dùng trà, thủ tướng tiếp xúc với ông và báo chí nhiều lần phỏng vấn ông. Tham dự các cuộc diễn thuyết có đông đảo dân chúng – các tăng ni và cư sĩ, người Sinhalese và người Tamil, các bộ trưởng và viên chức đều tập hợp để lắng nghe vị hiền giả này.

Asit Chandmal cũng có mặt ở Colombo. Trước đó anh ở California gặp gỡ các nhà khoa học và các nhà kỹ thuật đang sinh hoạt trong nhiều ngành thuộc các bộ môn khoa học mới. Anh nói với Krishnaji về thời đại điện tử mà con người bị đẩy vào

---

[*] *Sinhalese*, tên một sắc dân gốc Bắc Ấn, ngày nay chiếm phần lớn dân số ở Tích Lan, tạo ưu thế cho văn hóa Ấn và nắm hầu hết phần nhân sự trong các cơ quan công quyền. Sự việc ấy là một trong những lý do đưa đến chiến tranh nổi loạn đòi độc lập của dân thiểu số bản địa Tamil khiến quân đội Ấn phải sang can thiệp năm 1991.

đó; về những khả năng và tài năng sửng sờ của máy vi tính mới và việc nghiên cứu trí năng tối hậu của máy móc.

Các nhà khoa học ngành vi tính đang theo đuổi khả năng tạo ra trí năng nhân tạo. Họ nghiên cứu não con người coi cách nó hoạt động và xem có thể tái tạo nó không. Các nhà khoa học người Nhật can dự sâu xa vào. Hãng IBM đã khởi sự nghiên cứu. Krishnaji háo hức lắng nghe; tâm trí ông tiếp nhận lập tức các chiều kích và các chiều hướng của loại trí năng mới ấy, về nguy nga của nỗ lực phát minh của con người và với nó là những nguy hiểm lớn lao cho cuộc sinh tồn của loài người. Nhận biết rằng con người chẳng bao lâu sẽ bị thách đố tại các cấp độ chưa từng thấy, ông chất vấn Asit không ngừng.

Về sau, chúng tôi thảo luận về máy vi tính và não con người. K nói, "Não có khả năng vô tận có điều khả năng mênh mông đó hiện chỉ được sử dụng cho những cứu cánh vật chất." Ông thấy hết sức rõ ràng rằng với khả năng phát minh, trong một thời gian ngắn máy móc sẽ đảm trách những khả năng nhất định của não.

"Phải chăng ngưng hoạt động thì những khả năng ấy sẽ tàn lụi hoặc co rút?" ông hỏi. "Liệu não có thể dần dà bị hao mòn không? Con người phải hoặc thăm dò nội tâm để có thể sử dụng hợp lý các khí cụ mới đó, hoặc sẽ mất hết tri giác, lòng từ bi và bản thể của loài người như chúng ta đang biết. Chỉ đưa tới hai lựa chọn: Hoặc chúng ta bị gắn bó toàn bộ vào lãnh vực tiêu khiển bên ngoài hoặc chúng ta hướng vào nội tâm."

Krishnaji nồng nhiệt với câu hỏi đó. Ông thảo luận về nó với chúng tôi tại Colombo và sau đó tại Thung lũng Rishi và Madras. Suốt hơn hai năm, mối quan tâm chính của Krishnaji là vấn đề này: não con người và sự thách đố của máy móc đảm trách các tiến trình và khả năng của não.

Một sáng, tôi xin được gặp gỡ riêng Krishnaji vì tôi cần những lời giải đáp cho các vấn đề tôi thấy hoang mang. Ông đang trong

trạng thái lạ lùng; hình như ông đang ở ngoài bản thân mình. Tôi hỏi ông về quan điểm của ông rằng đối với chân lý thì không có chỗ đặt chân. Tôi nói, "Hầu hết các hệ thống khác khi nói tới trạng thái quán tưởng đều đòi hỏi rằng vào giai đoạn đầu nhất thiết phải có sự hỗ trợ. Còn ông, ông lặp đi lặp lại rằng không có bước nào cả, chẳng có cấp nào cả. Bước đầu tiên là bước sau cùng. Nhưng đi sâu vào năm tháng trước đây của ông cũng như trong các cuộc đàm đạo bất chợt, tôi quan sát thấy là ông có trải qua các kriya, những hành động được biết tới theo truyền thống tôn giáo. Ông đã xét nghiệm bản thân, ông đã phủ định các giác quan của mình: băng mắt lại trong nhiều ngày để coi cái gì xảy ra khi mình mù. Ông đã tịnh khẩu, '*maun*', suốt năm 1951. Lý do của cuộc tịnh khẩu ấy là gì?"

"Có lẽ để coi liệu tôi có thể giữ im lặng không," Krishnaji nói.

"Nó có giúp được gì cho ông không?"

"Không chút nào cả," câu trả lời đến lẹ làng.

"Tại sao ông làm chuyện ấy?"

"Tôi từng làm nhiều chuyện điên khùng – ăn mà không trộn một lượt chất đạm với tinh bột; chỉ ăn rau quả; rồi chỉ chất đạm."

"Ông có ý xếp tịnh khẩu vào bảng xếp loại đó không?" Nandini hỏi.

"Bà có ý nói là trong thời gian ấy tôi không trò chuyện với người nào cả – bà có chắc không? Nó không bao giờ có chút nghiêm nhặt nào cả. Không có dự tính nào đằng sau chuyện tịnh khẩu đó."

"Trong kinh nghiệm diễn ra ở Ooty, ông thường thấy các thị kiến. Hiện nay ông có còn thấy các thị kiến nữa không?" tôi hỏi.

"Không," ông có vẻ không chắc chắn. "Chờ chút. Đôi khi tôi có. Bằng tiếng thị kiến bà có ý nói gì – các chân dung, các hình

ảnh? Bà thấy, hẳn là điều lạ lùng khi họ chọn tôi. Trong mức độ tôi còn nhớ, Tôn sư K.H. và Đức Phật luôn luôn ở đâu đó trong tâm trí tôi. Hình ảnh họ thường theo tôi trong một thời gian khá dài."

"Ông từng nói tới một bộ mặt ở với ông, lẫn vào bộ mặt ông."

"Đúng thế."

"Hôm nay tôi muốn biết bộ mặt ấy có còn ở với ông không?"

"Có, thỉnh thoảng. Tôi phải đi sâu vào cái đó. Tại sao bà lại hỏi tôi những câu này?"

"Tôi muốn viết một tường thuật chính xác, không chỉ các biến cố vì theo quan điểm của tôi, các biến cố thì không quan trọng lắm."

"Ngay từ lúc ban đầu, C.W.L. và Amma[*] đã nói bộ mặt ấy được tạo ra trong nhiều, nhiều kiếp. Lúc ấy tôi quá nhỏ, không hiểu rõ điều họ nói nhưng rõ ràng là bộ mặt ấy gây ấn tượng sâu xa cho họ. Họ nói rằng đó là bộ mặt của Bồ tát Di Lặc. Họ thường lặp lại điều đó nhưng với tôi nó không có ý nghĩa gì, tuyệt đối vô nghĩa. Nhiều, nhiều năm sau, sau cái chết của em tôi, và rất nhiều năm sau đó – tôi không thể kể với bà lúc nào, nhưng vào một buổi sáng, tôi bỗng dưng thấy bộ mặt ấy, một bộ mặt đẹp lạ lùng, thường ở với tôi trong nhiều năm. Rồi dần dần bộ mặt ấy biến mất. Chuyện đó bắt đầu hoàn toàn sau cái chết của em tôi."

"Chúng ta hãy tiếp tục câu hỏi về các thị kiến," tôi nói.

"Trong rất nhiều năm tôi không thật sự sáng suốt. Kể cả bây giờ, thỉnh thoảng tôi không sáng suốt. Ojai hoàn toàn độc lập với C.W.L. Tại Ootacamund nó không hoàn toàn tùy thuộc vào

---

[*] Charles Webster Leadbeater và Annie Besant. Amma nghĩa là mẹ, tiếng K gọi bà Besant.

Rajagopal và Rosalind. Sau khi tôi đi khỏi hẳn Ojai – sau 1947 tới 1948, những sự việc ấy bắt đầu xảy ra, như việc thấy bộ mặt dị thường ấy. Tôi thường thấy nó hằng ngày – lúc ngủ, trong khi đi dạo. Nó không là một thị kiến. Nó giống như một bức hình, một sự kiện có thật."

"Ông thấy nó cả khi ông thức?" Nandini hỏi.

"Dĩ nhiên, nó ở đó trong các lần tôi đi dạo."

"Tại Ooty chúng tôi có thấy nó. Một sự thay đổi lớn lao kỳ lạ diễn ra trên khuôn mặt ông lúc ấy," tôi nói.

"Điều đó xác thực."

"Và ông đã nói là Đức Phật ở đó. Ông nói rằng thỉnh thoảng ông vẫn thấy các thị kiến."

"Một đêm nọ tại Madras tôi thức giấc với bộ mặt đó."[*]

---

[*] Có một câu chuyện liên quan tới hình dáng và bộ mặt này. Bác sĩ Asha Lee, nhũ danh Asha Singh, chồng là R.E. Mark Lee làm Giám đốc Điều hành Cơ sở Krishnamurti tại Hoa kỳ năm 1995, kể lại một sự việc lạ thường về hình bóng và bộ mặt mà Krishnamurti có.

Năm 1964, lúc còn là sinh viên y khoa, bà bắt đầu đến nghe tất cả các cuộc K diễn thuyết tại Câu lạc bộ Hiến pháp tại Delhi . Sau khi du học Anh về và lập gia đình, bà cùng chồng tình nguyện đến phục vụ tại Thung lũng Rishi, làm bác sĩ cho nhà trường và lập một trạm điều dưỡng cho dân chúng chung quanh. Ngôi nhà nhỏ của bà ở kế bên ngôi nhà K thường ở lúc ghé lại Thung lũng Rishi. Mỗi ngày vào lúc bốn giờ sáng bà thầm lặng đem hoa tươi hái từ chiều trước hoặc sáng sớm đến trang trí ngôi nhà ấy.

Một sáng, nghe có tiếng chân guốc đi ra từ phòng K. Bà thu mình trong chỗ tối không muốn quấy rầy hoặc làm K giật mình. Khi hình bóng ấy đi ngang thì, nguyên văn lời bà kể với Evelyne Blau, *"Điều tôi thấy làm tôi rất kinh ngạc vì nó không đúng như hình bóng của K là kẻ đang đi ngang. Hình bóng đi ngang ấy cao, phát quang một cách lạ thường. Giống hình bóng của Đức Phật với cũng một vóc người. Hình bóng ấy đi xuống nhà bếp và ít lâu sau quay lại. Lần này,*

"Như thế nó vẫn ở đó."

"Dĩ nhiên."

"Tôi muốn biết cảm giác của ông về nó," tôi nói.

"Được. Thế này, nó không là thị kiến. Nó không là điều tưởng tượng. Tôi từng kiểm tra nó. Nó không là cái gì đó tôi muốn. Tôi không nói 'Bộ mặt ấy đẹp đẽ biết bao' – tôi không có ước muốn có nó."

"Điều gì xảy tới cho ông khi ông có những thị kiến ấy?"

"Tôi nhìn bộ mặt ấy."

"Có bất cứ cái gì xảy tới cho ông không?"

"Tôi không biết. Nó tựa như rửa sạch cơ thể, bộ mặt và không khí. Tôi thấy bộ mặt ấy trong bóng tối, trong ánh sáng, trong khi

---

khi đi ngang cửa phòng khách, thì dừng bước, quay lại và mỉm cười như thể nói, 'Tôi biết bà đang ở đây.' Tôi ngồi đó hoàn toàn bất động. Tôi không chút nào hiểu nổi việc ấy. Không sợ hãi nhưng rất dị thường. Nó là cái gì đó tuyệt đẹp... Hình bóng đó chính là Krishnamurti vì đó là phòng ngủ của ông. Ông từ phòng ngủ đi ra, đi qua phòng tắm của mình, ngang qua hàng hiên tới phòng ăn, nhà bếp và rồi quay về. Trong ngôi nhà này chỉ có mình ông, không còn ai khác... Krishnaji là người tầm thước, mảnh khảnh, thanh nhã. Hình bóng này ít nhất cao gấp đôi ông và lớn hơn. Như thể có ánh sáng bên trong thân xác ấy. Bộ mặt rất thanh thản và từ bi và hình như có cái gì đó nhô lên quá đầu. Vì đã xem các bức họa ở Ajanta và Ellora và những nơi khác nên tôi nhớ lại Đức Phật với cái đầu và hình dáng đó. Tôi ngồi yên lặng trong một lúc xong tôi thu dọn đồ đạc im lặng xuống cầu thang. Tôi hoàn toàn run rẩy trên đường về, kế đó tôi kể cho Mark, chồng tôi, nghe điều mình vừa thấy. Tôi không muốn kể cho ai khác nghe vì nó là điều gì đó thiêng liêng quá và tôi không muốn làm giảm thiểu nó." Sau đó, người duy nhất thứ hai bà kể và xin được giải thích cho mình hiểu là K. K "không giải thích, chỉ nói bà đã thấy cái gì đó và nếu bà đã thấy thì tại sao bà cần chất vấn về cái mà bà thấy, và rằng nó cũng là thực tại." (Evelyne Blau, *Krishnamurti: 100 Years*, A Joost Elffers Book, New York, 1995, tt. 172–174.)

đi. Chuyện này có thể nói là hoàn toàn gàn gàn dở dở. Nhưng nó là như thế, tôi không bao giờ làm dáng bất cứ cái gì vì bất cứ lý do tinh thần nào."

"Trước khi diễn tiến bí nhiệm ấy xảy ra ở Ojai, trong thư ông gởi Bà Emily, ông có nói đang tham thiền hằng ngày?" Mary Zimbalist hỏi.

"Toàn bộ việc tham thiền ấy là theo qui định của Hội Thông Thiên Học. Tôi làm việc đó vì người ta bảo tôi phải làm vậy. Nó thuộc phần có tính cách tín ngưỡng của Hội Thông Thiên Học nhưng đối với tôi nó chẳng có ý nghĩa gì. Tôi làm toàn bộ chuyện đó một cách máy móc."

"Khi ông 'đạt tới, đến tới', nó là một ánh chớp hoặc bằng một cái gì đó làm chín muồi mà ngay cả ông cũng không biết tới?" tôi hỏi.

"Một cách tự nhiên, trong một ánh chớp. Tôi thường ghê tởm việc phát thệ, việc tuyệt thực, thề độc thân, thề không nổi giận. Tôi chẳng bao giờ thề. Nếu không thích điều gì là tôi dứt điểm ngay điều đó. Nếu tôi thích nó thì tôi tiếp tục với nó."

"Khi người ta đọc cuốn *Sổ tay* và rồi đọc các văn bản ghi lại những cuộc diễn thuyết của ông năm 1948, người ta thấy có bước nhảy vọt rất lớn trong lời giảng. Có phải là lúc nào cũng diễn ra bước nhảy vọt ấy?"

"Vâng, nó luôn luôn xảy ra, trong não tôi, bên trong tôi. Sau lần du hành này từ Luân Đôn tới Bombay và rồi tới Madras, đêm đầu tiên ở Madras, tôi cảm thấy não mình bùng nổ; có một phẩm chất lạ thường, sáng, đẹp. Việc ấy thường diễn ra nhưng không phải hằng ngày. Nói hằng ngày là nói dối. Điều thiết yếu là tĩnh lặng."

"Tôi thấy việc ấy xảy ra khi ông một mình. Nó xảy ra khi ông bị coi là rất 'đau ốm' năm 1959 tại Srinagar và sau đó tại Bombay. Tôi không thể biết chắc là liệu lúc ấy ông bệnh hay có

cái gì khác. Cuối bất cứ lần bệnh nặng nào thì ông lại có những bài diễn thuyết khác thường."

"Đau ốm có thể là tinh lọc," Krishnaji nói.

"Tôi biết ông có hai lần bệnh ở Bombay. Tôi có mặt. Có một bầu khí lạ thường khi ông bệnh."

"Tôi nhớ lần ông bệnh ở Bombay," Nandini phát biểu. "Ông bị viêm cuống phổi. Chúng ta phải hủy các cuộc diễn thuyết. Ông sốt trên dưới 40 độ. Thình lình ông muốn nôn. Tôi chạy đi lấy cái chậu. Tôi nắm tay ông. Tôi thấy ông sắp sửa bất tỉnh. Tôi gọi lớn và ông nói, 'Không, không' Giọng nói ông thay đổi. Bộ mặt ông thay đổi. Con người ngồi dậy lúc đó khác với con người bất tỉnh trước đó. Ông đã được chữa lành.

"Ông bảo tôi chỉ việc ở đó thôi, đừng để thể xác ông một mình. Ông nói, 'Đừng bao giờ ở bên tôi mà lo lâu; đừng bao giờ lo lắng, chớ để quá nhiều người đến gần tôi. Tại Ấn, người ta không bao giờ để người bệnh ở một mình.' Ông yêu cầu tôi ngồi xuống trầm lặng và rồi ông nói, 'Tôi phải kể với bà một điều. Bà có biết làm thế nào giúp đỡ một người lâm chung không? Nếu bà biết là ai đó sắp chết thì hãy giúp người ấy tĩnh lặng, giúp người ấy quên những tích lũy của mình, giải thoát mình khỏi lo âu, khỏi các vấn đề của mình, buông xả các ràng buộc, toàn bộ tài sản của mình.' Ông im lặng và kế đó ông nói, 'Nó vừa tránh sang một bên'. Rồi mặt ông sáng lên. 'Nếu bà không làm được như thế thì hãy ở yên tại chỗ bà đang ở, đừng nhúc nhích động đậy gì cả'."

CHƯƠNG 7

"CÓ THỂ GIỮ CHO NÃO TRẺ TRUNG KHÔNG?"

Ngày 14 tháng Giêng 1981, Krishnaji diễn thuyết cho công chúng tại Vasant Vihar, Madras. Phát biểu về não, ông hỏi, "Liệu có thể giữ cho não trẻ trung không? Liệu có thể khiến não tự làm trẻ lại không? Não hiện quá già so với những khả năng vô tận của nó; theo thời gian não tiến hóa theo các sức ép xã hội, kinh tế; não là một khí cụ phi thường, kiểm soát toàn bộ việc suy nghĩ, mọi hoạt động, mọi sinh hoạt cảm giác của chúng ta; liệu não đó có thể trở nên hoàn toàn ngây thơ? Tôi dùng chữ 'thơ ngây' theo nghĩa không thể bị tổn thương." Ông yêu cầu mỗi cử tọa, không phải đồng ý với ông, mà là quan sát tâm trí và não rất bí nhiệm của chính mình. Ông hỏi, "Chúng ta có thể thử thách chính não mình xem liệu nó có khả năng, năng lượng, nghị lực, sức mãnh liệt để phá vỡ sự liên tục của quá khứ, để ngay trong chính trạng thái kết thúc đó, các tế bào não tự chúng trải qua thay đổi, chuyển biến?" Ông đang thăm dò sâu xa.

"Ý nghĩ là một diễn tiến có tính cách vật chất, ý nghĩ là kết quả của ký ức, kinh nghiệm và kiến thức được lưu giữ trong các tế bào não, trong chính diễn tiến suy nghĩ. Nó hoạt động theo chiều hướng cá biệt, liên tục tiến hóa. Ý nghĩ, ký ức là thành phần của não. Não là vật chất; não chứa ký ức, kinh nghiệm và

kiến thức mà từ đó xuất hiện ý nghĩ. Như thế, ý nghĩ có tính chất liên tục của nó, đặt căn bản trên kiến thức, cái là quá khứ; quá khứ ấy lúc nào cũng hoạt động cùng tự thích nghi với hiện tại và sự liên tục. Trong sự liên tục đó, não thấy an toàn vô tận qua những đức tin, ảo giác, kiến thức. Trong niềm tin thì có cảm giác được che chở, được ở 'trong cung lòng của Thượng đế.' Đó là ảo giác. Trong sự liên tục thì bất cứ xáo lộn nào cũng là thách đố; và khi não không thể đáp ứng thích đáng thì nó thấy sự an toàn của nó bị xáo lộn." Ông dừng lại và im lặng, lắng nghe chính mình.

"Hãy quan sát nội tâm bạn, quan sát cẩn thận. Chúng ta đang thắc mắc là liệu não – não của toàn thể loài người – tiến hóa từ thời cổ sơ, bị điều kiện hóa bởi văn hóa, tôn giáo, sức ép kinh tế và xã hội – liệu não, vốn có tính chất liên tục vượt thời gian, có thể phát hiện sự chấm dứt tính chất liên tục theo thời gian ấy không?" Ông yêu cầu thính giả chớ để mình bị kích động vì diễn giả vì nếu để mình bị như thế tức là tùy thuộc vào ông. "Lúc ấy diễn giả trở thành kẻ thẩm quyền của bạn, ông thầy của bạn. Điều đòi hỏi là bạn phải là ánh sáng cho chính mình, không chấp nhận ánh sáng của ai khác."

Ông thảo luận về cái chết như một chấm dứt toàn bộ và hủy diệt não, một chấm dứt tính chất liên tục của sự sống. "Để am hiểu điều này," ông nói, "phải chăng chúng ta có thể xem xét 'cái đang là'? 'Cái đang là' của cuộc đời bạn, của cuộc sống hằng ngày của bạn? Qua các thời đại, chúng ta bám víu vào tính chất liên tục của sự sống. Chúng ta không bao giờ thắc mắc sự chết có ý nghĩa gì. Chúng ta đặt sự chết đối lập với sự sống. Nhưng tính chất liên tục thì hàm ý thời gian. Chuyển động của ý nghĩ. Thời gian có nghĩa là chuyển động. Từ đây tới đó – từ cái không đẹp đạt một cách tâm lý tới cái đẹp.

"Thấy ra sự chết là gì thì phải chăng có thể chấm dứt tính chất liên tục đó? Phải chăng có thể chấm dứt cái cảm giác về thời gian kéo dài? Ông dừng lại.

"Sự chết nói với bạn, 'Hãy chấm dứt nó,' hãy chấm dứt hoàn toàn những ràng buộc, vì đó là cái sẽ xảy đến khi bạn hết thở. Bạn sắp để mọi sự lại đằng sau.

"Như thế, chết hàm ý chấm dứt ràng buộc. Chỉ trong chấm dứt mới có bắt đầu.

"Chỉ khi đó não mới có thể tự mình phát hiện phẩm chất của chuyển động thoát khỏi quá khứ một cách toàn bộ."

Krishnaji đặt cho cử tọa câu hỏi, "Nếu không có sự chấm dứt ấy thì điều gì xảy đến cho tâm trí, cho toàn bộ chuyển động của ý thức của bạn hoặc của tôi, cho ý thức của con người? Cuộc sống như dòng sông vô tận trong đó có đớn đau, khổ não, khắc khoải. Khi một thành phần chết đi thì dòng nước ấy vẫn liên tục. Biểu thị của dòng nước là bạn với danh xưng của bạn và vân vân. Nhưng bạn vẫn là thành phần của dòng nước ấy. Và chúng ta có ý nói là, liệu bạn có thể chấm dứt được dòng nước đó? Bạn nghe kịp chứ? Vì cái 'Ta' mang tính chất liên tục. Cái 'Ta' là sự bắt đầu không chỉ có tính cách căn nguyên mà còn thuộc vào cái lưu truyền từ thế hệ này sang thế hệ khác trong triệu triệu năm. Nó là sự liên tục và cái có tính chất liên tục thì có tính cách máy móc. Khi bạn quan sát một người sỉ nhục bạn hoặc tán dương bạn thì não bạn ghi nhận. Như thế, quả thật bạn không bao giờ chỉ nhìn. Sự ghi nhận là cái sinh ra tính chất liên tục.

"Chúng ta đang trụ trên những nền tảng để phát hiện quán tưởng là gì. Hiểu biết bản thân là thành phần sự quán tưởng. Trong sự hiểu biết khổ não, đớn đau, sợ hãi, khắc khoải, thì bạn thấy rằng ý thức là những gì nó chứa đựng như truyền thống, khắc khoải, tên tuổi, địa vị. Liệu ý thức ấy – mà trong nó là não, là thành phần của tâm trí, thành phần của ý thức – liệu ý thức ấy có thể nhận ra nội dung của nó, nhận ra ý nghĩa của việc kéo dài thời gian và việc làm thành thành phần của ý thức như sự ràng buộc; và tự nguyện chấm dứt nó? Nghĩa là, liệu bạn có bẻ gãy

được sự liên tục ấy không? Nghĩa là, liệu có thể chỉ ghi nhận những gì cần thiết thôi, không ghi nhận bất cứ cái nào khác.

"Kiến thức thì luôn luôn hạn chế. Như thế não – đang tìm an toàn bằng chuyển động của kiến thức – bám víu vào kiến thức và tùy vào quá khứ mà lý giải từng sự việc. Trong chuyển động kết thúc sự liên tục đó thì có sự trật tự hoàn toàn. Cái nhìn thấu suốt ấy là cuộc cách mạng trong cấu trúc của não."

Lời Krishnaji tuôn trào. "Chính não ấy đặt mọi sự vào đúng chỗ của chúng. Thế thì, bằng cái nhìn hoàn toàn thấu suốt vào toàn bộ chuyển động của ý thức mà hoạt động và cấu trúc của não trải qua thay đổi. Khi bạn lần đầu thấy một cái gì đó thì một bộ phận mới trong bạn bắt đầu hoạt động. Cánh tay bạn, cánh tay này được triển khai vì hoạt động. Cũng thế khi não khám phá ra điều gì mới thì sinh ra một bộ phận mới, thành hình một cơ quan mới.

"Điều thiết yếu là làm cho tâm trí, cho não được trẻ trung, tươi mát, ngây thơ, sống động, thanh xuân. Chỉ có thể làm được việc đó khi không có sự ghi nhận về mặt tâm lý," Krishnaji nói.

Kế đó ông phát biểu về tình yêu và quán tưởng. "Phải chăng tình yêu mang tính chất liên tục? Phải chăng tình yêu là dục vọng? Phải chăng tình yêu có thể hình thành mong manh như sương mai? Không thể được. Nếu tình yêu mang tính chất liên tục thì xin bạn hãy đi vào nó. Thế gian đang hỗn loạn như thế này đây vì trong tim bạn không hiện hữu tình yêu.

"Để bắt gặp tình yêu thì toàn bộ dòng hiện hành của ý thức phải tới một chung cuộc. Ý thức là lòng ganh tị, thù nghịch, tham vọng của bạn, khát khao được lớn lao hơn, khát khao tìm kiếm quyền lực. Nơi có bất cứ cảm giác vị kỷ nào thì người khác là không. Và cốt tủy của lòng ích kỷ là diễn tiến ghi nhận. Chấm dứt khổ não là bắt đầu lòng từ bi.

"Bây giờ, phải chăng chúng ta đã có thể nói tới quán tưởng?

Có vài cái bao hàm trong quán tưởng. Phải có không gian; không chỉ không gian vật lý mà còn không gian bên trong tâm trí. Hết thảy tâm trí của chúng ta đều bị xâm chiếm. Sự xâm chiếm này, như bà nội trợ kia bận bịu nấu nướng chăm sóc con cái của mình, như kẻ kia tận hiến cho thần linh của mình, như người đàn ông kia với nghề nghiệp, tính dục, công việc của mình. Trong cái tâm trí bị hoàn toàn xâm chiếm đó không có không gian. Nếu bạn có bất ổn trong quan hệ với vợ, con mình thì đừng nghĩ tới quán tưởng. Nhưng trật tự tuyệt đối có thể hướng tới trật tự vũ trụ. Trật tự đó có giao tiếp với trật tự vũ trụ. Trật tự của vũ trụ có nghĩa là sự an bài của mặt trời và mặt trăng, bầu trời đêm kỳ diệu với tất cả vẻ đẹp của nó. Nhưng chỉ xem xét vũ trụ, hoàn vũ qua viễn vọng kính thì không là trật tự. Trật tự là ở đây, trong cuộc sống của chúng ta. Do đó, trật tự đó có quan hệ dị thường với vũ trụ."

Một tối, có một *sadhu* rậm râu, chân trần, mặc cà sa màu đất, đầu chít khăn, trò chuyện với Achyut và nội trong tuần ấy, người đó gặp Krishnaji. Ông thuộc môn phái *Siddha* cổ đại, sống với đại sư của mình ở Quận Anantpur. Vị lão đại sư của ông nói mình cảm thấy có hình bóng bí nhiệm của một đấng vĩ đại đang rao giảng trên thế giới này. "Ta sắp chết," vị đại sư nói, "như thế, vị ấy sẽ là đại sư của con, hãy đi tìm ngài," Người môn đệ lang thang, tìm kiếm vị đạo sư chân chính mà thầy mình dặn. Ông ghé nhiều ẩn am nhưng không mãn nguyện. Thế rồi tại Madras ông nghe nói đến Krishnaji, tới dự các cuộc diễn thuyết. Cảm thấy đã tìm được điều mình tìm kiếm, ông về với thầy mình, tả những gì ông đã thấy. Vị lão đại sư xác nhận cái nhìn thấu suốt này của đệ tử, yêu cầu đệ tử quay lại Madras và Krishnaji. Sau đó, tại Madras, người *sadhu* này nghe tin thầy mình đã viên tịch.

Người *sannyasi* này có sự am hiểu bí truyền về điều chế thực vật và công dụng của thảo mộc theo công thức dược phẩm. Ông biết giờ hái lượm cỏ cây, ban ngày cũng như ban đêm, cách lưu

giữ và các *mantra* đọc kèm theo trong khi hốt thuốc. Có yếu tố bí nhiệm lớn lao trong những gì ông nói; thảo mộc có trí năng và nhận thức. Chúng chỉ bộc lộ mình ra cho những người tiếp cận chúng cách chính đáng. Ông nói với Achyut, "Có loại dược thảo mà tiếp cận sai, với tham lam và dục vọng, thì nó biến mất, chẳng thể nào tìm ra nó. Phải biết nói chuyện với dược thảo. Trước khi chạm vào chúng thì phải xin phép, phải từ tốn nói với chúng – 'Bạn có cho tôi chạm vào không, bạn có muốn tôi chờ không?' Chúng tỏa ánh sáng và mùi hương ra cho những ai hiệp thông với chúng." Lời nói của ông làm nhớ lại thiêng tính bí nhiệm và sự kỳ diệu của thảo mộc như những tác nhân truyền sức sống, che chở, lưu giữ năng lượng mà ta đọc thấy trong các tụng ca *Atharva–veda*. Krishnaji rất quan tâm tới người này cùng sự nhạy cảm và quan hệ của người ấy với cỏ cây.

Achyut cử ông đi ra mang lời giảng của Krishnaji tới các *siddha* và các môn phái lang thang của người *saddhu*.

CHƯƠNG 8

"BẢN CHẤT CỦA THƯỢNG ĐẾ"

Đầu năm 1981, Indira Gandhi yêu cầu tôi làm chủ tịch ủy ban cố vấn thành lập cho việc tổ chức Liên hoan Kỷ niệm Ấn Độ tại Anh. Với quan hệ này, tôi thăm viếng Anh vào tháng Năm. Sau khi kết thúc công việc chính thức, tôi tới Brockwood Park gặp Krishnaji. Tôi hỏi ông liệu chúng ta có thể tiếp tục các cuộc đối thoại không và ông đồng ý. Trưa đầu tiên, chúng tôi thảo luận về "bản chất của Thượng đế." Có mặt có vài thành viên của Trường Brockwood Park School.

Tôi hỏi ông không biết có thể thẩm tra vào "bản chất của cái được gọi là Thượng đế – cái được gọi là sự sáng tạo – nền tảng của Sự Sống không?"

"Tôi nghĩ là có thể", Krishnaji trả lời, "nếu ta có thể hoàn toàn giải phóng tâm trí mình khỏi toàn bộ niềm tin – khỏi toàn bộ sự chấp nhận từ ngữ 'Thượng đế' mang tính cách truyền thống, những hàm ý và những hệ quả của từ ngữ ấy. Liệu não và tâm trí có thể hoàn toàn tự do trong việc thẩm tra cái mà người Do Thái gọi là đấng 'không tên', người Ấn gọi là 'Brahman, Nguyên lý Tối thượng?' Toàn thế giới tin vào từ ngữ 'Thượng đế.' Liệu chúng ta có dứt hẳn được hết thảy các niềm tin? Chỉ lúc đó mới có thể thẩm tra."

"Nhưng 'Thượng đế' là một từ ngữ trong đó chứa tới một kho nội dung. Vì thế khi tâm trí nói nó thoát khỏi niềm tin thì một cách chính xác, đó là có ý nói gì?"

"Loài người nói rằng mình tin vào Thượng đế," Krishnaji trả lời. "Rằng Thượng đế thì toàn năng và ở khắp mọi nơi, hiện hữu trong mọi sự. Đó là sự chấp nhận mang tính cách truyền thống của từ ngữ đó với toàn bộ nội dung của nó. Liệu chúng ta có thoát ra được một triệu năm truyền thống đó – thoát khỏi từ ngữ đó, cả ý thức lẫn vô thức không?"

"Ngang một chừng mực nào đó," tôi nói, "có thể nói rằng ta tự do. Nếu ông hỏi rằng tôi có tin vào Thượng đế không, tôi có tin vào thần Krishna, Rama hoặc Shiva không, tôi sẽ nói là không. Nhưng đó không phải là điều tối hậu."

"Đúng," Krishnaji nói.

Tôi tiếp tục, "Có cảm giác rằng Thượng đế vượt quá bên kia toàn bộ ngôn từ, rằng nó có tính cách toàn bộ đối với thực tế của chính cuộc sống. Trước khi đi vào những căn nguyên của từ ngữ đó, tôi phải thẩm tra trạng thái tâm trí của tôi, cái cho rằng những niềm tin bên ngoài là không thể chấp nhận dù đang có cảm giác rằng không có 'nó' thì chẳng có gì hiện hữu hoặc đang cho rằng nó là nền tảng."

"Chúng ta có nên thảo luận về cái nền tảng mà mọi sự khởi nguyên từ đó không?" K hỏi. "Làm thế nào ta khám phá? Ta chỉ có thể khám phá khi ta tuyệt đối tự do, bằng không ta không thể khám phá. Ý thức của ta bị nhồi nhét quá, chồng chất quá."

Tôi hỏi, "Phải chăng có thể hiện hữu một trạng thái trong đó không có bất cứ sự chuyển động nào của tâm trí như niềm tin; niềm tin vào bất cứ Thượng đế cá biệt nào cũng bị phủ định?"

"Ta phủ định nó chỉ trong ngôn từ hay sâu tận chính gốc rễ con người của ta? Có phải ta chỉ có thể nói là tôi không biết gì cả và rồi dừng ở đó?" Krishnaji đáp lại.

"Tôi không thể nói là tôi không biết gì cả," tôi trả lời. "Nhưng

tôi có thể nói là trong tâm trí tôi không xuất hiện chuyển động nào của niềm tin vào một Thượng đế cá biệt. Do đó không có cái bên ngoài như niềm tin để phủ định. Nhưng tôi vẫn không biết tới cái trạng thái 'Tôi không biết gì cả', cái rất khác biệt với sự chuyển động bên ngoài như niềm tin."

"Ta tiến hành thế nào đây?" K hỏi. "Chúng ta đã phủ định được toàn bộ chuyển động của kiến thức chưa? Phủ định tất cả trừ kiến thức về việc lái xe và toàn bộ kiến thức về kỹ thuật? Ta đã phủ định cái cảm xúc mà ta biết tới đó chưa? Toàn bộ kinh nghiệm tích lũy của con người nói có Thượng đế, hoặc đang có các tiên tri và ngôn sứ nói không có cái được gọi là Thượng đế như thế. Ta có thể phủ định được kiến thức mà ta biết về tất cả những cái đó không?"

"Ta hiểu rõ cách phủ định một chuyển động đang phát sinh."

"Phải chăng bà có ý nói tới chuyển động đang phát sinh như niềm tin?" Krishnaji hỏi.

"Vâng, nhưng những độ sâu, cái ngủ yên, cái một triệu năm hình thành khung khổ của con người của ta thì làm sao ta chạm tới?"

"Chúng ta có thể bắt đầu nhưng không tra vấn liệu có Thượng đế hay không mà là thắc mắc lý do tâm trí con người hoạt động, phấn đấu với sự chuyển hóa không? Chuyển hóa không chỉ bên ngoài mà còn ở nội tâm. Một sự chuyển hóa đặt căn bản trên kiến thức, trên chuyển động liên tục, chuyển động hướng thượng – để trở thành một người nào đó." Krishnaji đi vào câu hỏi.

"Thế thì, hai cái đó có liên hệ nhau không? Chúng ta bắt đầu với sự thẩm tra vào bản chất của Thượng đế và chúng ta nói tới cái khung khổ và sự chuyển hóa. Bộ chúng có liên hệ nhau sao?"

"Bộ chúng không liên hệ nhau sao?" Krishnaji hỏi. "Tôi nghĩ là chúng liên hệ. Chúng ta hãy nhìn vào nó. Tôi có thể sai. Con người tôi cốt yếu đặt căn bản những gì tôi hiểu, không bằng ngôn từ nhưng trong tôi có cảm giác rằng có cái gì đó rất lớn lao, cái gì

đó mênh mông lạ thường. Tôi đang đợi phần đó của con người tôi mà kiến thức, truyền thống là cái khung khổ, cái nền tảng trên đó ta đứng. Chừng nào ta còn cái đó thì ta không thật sự tự do. Liệu ta có thể thẩm tra sâu vào cái đó?"

"Thưa Ông," Mary Zimbalist nói, "trong sự sống mỗi người đều có di sản của cái đó. Có phải cái đó khác với bản năng mà di sản ràng buộc vào con người? Có phải nó chỉ là di sản lưu truyền hoặc nó là một chuyển động thâm sâu có tính bẩm sinh trong tâm trí con người và nằm ngoài mọi ảnh hưởng?"

"Phải chăng bà có ý nói cái đó có tính cách cố hữu trong con người?" Krishnaji hỏi Mary.

"Có phải trong mỗi con người đều có một chuyển động cố hữu hướng về một đấng không biết nào đó mà ta đang tìm kiếm? Cái gì đó nằm bên kia những gì ta được dạy dỗ, bên kia những gì mà ta thu lượm được qua di sản của ta?" bà tra vấn.

"Nó có tính cách di truyền không?" có ai đó hỏi.

"Tính di truyền liên hệ tới thời gian và chuyển động của trưởng thành cùng tiến hóa. Lúc này liệu chúng ta có thể làm trống rỗng toàn bộ cái đó, cái tích lũy hàng triệu năm đó? Tôi đang nói về tính cách cắm rễ sâu xa nhất, cái gì đó vô thức; những cái sâu xa thì đều như thế. Tôi nói chúng ta chỉ có thể thẩm tra khi cái đó tiêu tan," Krishnaji nói.

"Liệu ta có thể đạt tới sự chấm dứt tâm trí vô thức?" tôi hỏi. "Liệu có thể làm cho con người vô thức không lộ diện vì nó đã bị chấm dứt? Làm sao chứng nghiệm cái ta không thể trình bày rõ ràng chính xác? Cái nằm bên kia toàn bộ những đặc thù kiến thức của bất cứ con người nào?"

"Bà không có một cảm giác, một cái nhìn thấu suốt vào câu hỏi này, rằng hoặc phải hoàn toàn phủ định mọi sự hoặc bắt đầu mọi sự sao?" Krishnaji hỏi.

"Tôi hiểu là phải hoàn toàn phủ định những gì xuất hiện trong não. Nhưng liệu ta có phủ định được những gì tiềm ẩn của vô

thức, nền tảng mà trên đó chúng ta đứng? Có lẽ chúng ta đặt sai câu hỏi. Có lẽ chẳng bao giờ phủ định được cái đó. Làm sao ta có thể phủ định được cái đó?" tôi đang rán sức hiểu.

"Chờ chút. Con người cố gắng bằng nhiều cách để khám phá cho ra cái đó. Con người chay tịnh, con người hành xác mình, nhưng con người luôn luôn cắm neo trong một cái gì đó."

"Đúng."

"Liệu ta có thể thoát khỏi mọi chiếc neo xuất từ hầu hết mọi sự. Liệu ta có thể thoát khỏi câu hỏi đó không?" Mary hỏi.

"Ô, được, được mà," Krishnaji trả lời.

"Thế thì làm sao Pupul có thể đặt câu hỏi như vậy?" Mary chất vấn.

"Đặt được," Krishnaji nói. "Đó là toàn bộ vấn đề. Liệu tiên quyết ta có thể làm được điều như thế không? Liệu ta có thể hoàn toàn 'phi chuyển động' như thế không? Bằng không, chuyển động là thời gian, ý nghĩ và tất cả cái đó. Những cái phức tạp đều can dự vào điều này. Trước tiên, tại sao chúng ta muốn tìm cho ra ý nghĩa của Thượng đế? Cái ý nghĩa toàn bộ đằng sau cái đó, tại sao chúng ta muốn khám phá ý nghĩa của Thượng đế? Ý nghĩa nằm đằng sau toàn bộ cái đó?"

Tôi trả lời, "Có một phần con người của chúng ta vẫn hằng tìm kiếm."

"Vâng, thế thôi. Chúng ta chẳng bao giờ nói 'Tôi không biết.' Có một trạng thái của một tâm trí tuyệt đối bất động, tâm trí ấy nói, 'Tôi không biết'." Ông ngừng lại, "Tôi nghĩ đó là một trong những điều khó khăn cho chúng ta. Tất cả chúng ta đều muốn biết – nghĩa là, muốn đặt Thượng đế vào trong cái khung của kiến thức."

"Coi, thưa Ông, không phải ở trong tai đang nghe, trong mắt đang thấy – trong lời đang nói – có toàn bộ nội dung của cái Thượng đế là gì sao? Không cần phải quét sạch cái ma trận ấy sao?" tôi tra vấn.

"Bà có thể quét sạch cái khung khổ ấy ư?" Krishnaji hỏi.

"Tôi không biết."

"Khi dùng chữ 'khung khổ', bà có ý nói gì?" Krishnaji hỏi.

"Tôi chỉ biết rằng bên kia những chân trời của tâm trí, của các đức tin tôn giáo có tính cách hiển nhiên, trong tôi có tầng tầng hố thẳm và hố thẳm. Đâu đó ông dùng một câu rất có ý nghĩa, 'nô đùa chung quanh hố thẳm.' Như thế, ông cũng chỉ tới những hố thẳm nằm bên kia cái bề mặt đang xuất hiện. Có phải hố thẳm nằm bên trong khung khổ?" tôi tra vấn.

"Không – không – không thể nào," Krishnaji nói. Đó là lý do tôi thắc mắc, tại sao tôi muốn tìm cho ra liệu có cái gì nằm bên kia tất cả những cái đó không?"

"Bởi vì, Krishnaji, tôi không làm được gì về cái khung khổ này," tôi nói.

"Tôi tự hỏi cái mà bà gọi ma trận ấy là gì?" Krishnaji thắc mắc.

"Cái hố thẳm mà tôi không mang được nó lên bề mặt dưới ánh sáng ban ngày của ý thức, của chú ý. Cái hố thẳm ấy không xuất hiện trong tầm của mắt và tai nhưng nó vẫn ở đó. Tôi biết nó có đó. Nó là 'tôi'. Không thể thấy nó, chạm nó, nhưng tôi có cảm giác rằng có lẽ nơi đó có sự chân chính lắng nghe chân lý..." Tôi cố sức truyền đạt.

"Chúng ta hãy đi vào nó. Cái hố thẳm đó – tôi tạm dùng chữ ấy – cái hố thẳm đó có đo được không?" Krishnaji hỏi.

"Không được," tôi trả lời.

"Thế thì sao bà dùng chữ hố thẳm? Hố thẳm nghĩa là đo được."

"Tôi dùng chữ hố thẳm để ngụ ý cái gì đó nằm bên kia sự am hiểu của tôi – ông thấy, nếu nó nằm bên này những đường ranh chân trời của tôi thì giác quan tôi cảm nhận được nó, lúc ấy đo được nó. Nhưng nếu tôi không cảm nhận được nó thì tôi chẳng làm gì được nó. Tôi chẳng có khí cụ nào để với tới nó."

"Làm sao bà biết là có cái hố thẳm đó? Có phải nó là tưởng tượng? Có phải bà biết tới nó như một kinh nghiệm?" Krishnaji hỏi.

"Phải."

"A! Cẩn thận, cẩn thận."

"Vấn đề là – nếu tôi nói có thì đó là một cái bẫy. Nếu tôi nói không, đó cũng là một cái bẫy."

"Tôi muốn hoàn toàn rõ ràng, Pupul, bỏ qua cho tôi, cả bà lẫn tôi đều hiểu ý nghĩa lời bà nói đó."

"Hẳn rồi, thưa Ông. Một từ ngữ khi được nói ra thì xuất phát từ bề mặt của tâm trí và nó có thể được nói ra với trọng lượng lớn lao đằng sau nó. Tôi có ý nói là nền tảng ấy chứa toàn bộ nền tảng của loài người. Nó có sức nặng và độ sâu lớn lao. Liệu tôi có thể đi sâu vào nó mà ông chẳng hỏi tôi nó có phải là tưởng tượng không? Ông không cảm thấy cái hố thẳm đó sao?"

"Tôi hiểu, Pupulji, nhưng bà thấy..." Ông dừng lại. "và hố thẳm đó – nó có là hố thẳm của yên lặng không? Nghĩa là tâm trí, não tĩnh lặng hoàn toàn – chứ không phải là cái gì đó đến và đi."

"Làm sao tôi trả lời như thế được?"

"Tôi cho là có thể – nếu không có cảm giác ràng buộc với nó. Không cảm giác của ký ức xen vào nó. Pupulji, chúng ta hãy bắt đầu lại. Toàn bộ thế giới tin vào Thượng đế. Tại Tích Lan, người ta bối rối khi tôi nói rằng từ ngữ Thượng đế là do ý nghĩ đặt liền vào với nhau. Bà nhớ chứ? Toàn bộ thế giới tin vào Thượng đế. Rủi thay, tôi chẳng biết Thượng đế là gì. Có thể tôi chẳng bao giờ khám phá ra được," ông dừng lại. "Và tôi cũng chẳng quan tâm tới việc tìm cho ra. Nhưng điều tôi quan tâm là không biết tâm trí, não có thể được giải thoát toàn bộ, trọn vẹn khỏi tất cả kiến thức, kinh nghiệm đã được tích lũy không? Vì nếu không thoát ra được thì tâm trí, não, sẽ luôn luôn hoạt động nội trong phạm trù của nó thôi – mở rộng, thu hẹp, cao lên, dài ra – nhưng bao giờ cũng chỉ nội trong khu vực đó. Không quan trọng gì việc ta tích

lũy nhiều hoặc ít vì nó vẫn ở nội trong khu vực đó. Tôi không biết là mình đã làm sáng tỏ chưa?" Trong khi nói lời trên, Krishnaji nhiều lần dừng lại khá lâu.

Ông tiếp tục, "Như thế quan tâm của tôi là không biết não, tâm trí có được hoàn toàn giải thoát khỏi toàn bộ tính chất hư hoại của kiến thức không. Với tôi, việc này mang ý nghĩa phi thường, vì nếu không, tâm trí chẳng bao giờ ra khỏi được khu vực đó, không bao giờ."

"Ông có ý nói tới bất cứ chuyển động nào của tâm trí – bất kỳ chuyển động nào?"

"Đúng. Bất cứ chuyển động nào ra khỏi khu vực đó đều khám phá ra rằng não còn bị cắm neo trong kiến thức và não đang tìm kiếm kiến thức thêm nữa về Thượng đế. Vì thế, tôi nói quan tâm của tôi là không biết tâm trí, não có thể bất động tuyệt đối không? Khi bà đặt câu hỏi thuộc loại ấy thì bà nói, 'Nó không thể' hoặc 'Nó có thể'. Nhưng nếu bà phủ định cái khả thi và cái bất khả thi của nó thì lúc ấy còn lại cái gì? Bà nghe kịp chứ? Liệu tôi có thể có cái nhìn thấu suốt, độ sâu thẳm của cái nhìn thấu suốt làm chấm dứt chuyển động ấy? Không phải tôi là người làm dứt được chuyển động ấy cũng không phải não làm dứt được chuyển động ấy. Trong cái đó có sự chấm dứt kiến thức và sự bắt đầu của một cái gì khác. Như thế, tôi chỉ quan tâm tới việc chấm dứt kiến thức, một cách ý thức và sâu xa. Ở đó có cảm xúc lớn lao là kết quả của sự nên một, sự hiệp nhất hòa điệu, và nếu nó được lây lan thì lây lan khắp chốn, lúc ấy chính bạn làm cho mình bất diệt – Đúng không?" Ông ngừng lại và lắng nghe.

"Cái 'Ta' là cái cốt tủy của kiến thức," ông tiếp tục. "Tôi ngờ rằng mọi người đã và đang kết hiệp vào nhau, kể cả bản thân tôi. Đó là một thái độ rất thanh tẩy. Vì thế chúng ta bắt đầu với cảm xúc lạ thường của trạng thái không biết gì cả. Nếu chúng ta có thể nói, 'Tôi không biết gì cả,' theo ý nghĩa sâu xa của câu nói đó – không động đậy gì cả – thì bạn chẳng phải làm gì hết."

Krishnaji thách thức tôi, "Nhìn đi, Pupul, giả dụ con người

này không có ở đây. Làm thế nào bà giải quyết vấn đề này? Làm thế nào bà ứng xử với vấn đề Thượng đế, niềm tin? Làm thế nào bà ứng xử với vấn đề này mà không viện dẫn bất cứ ai cả?"

"Đúng, kể cả khả năng có thể làm gì," tôi trả lời.

"Chúng ta hãy chuyển động từ chỗ đó. Mỗi người trong chúng ta đều chịu hoàn toàn trách nhiệm. Chúng ta không viện dẫn các thẩm quyền quá khứ hoặc các vị thánh. Mỗi người đều hoàn toàn có trách nhiệm trả lời câu hỏi ấy. Bà phải trả lời nó."

"Tại sao tôi nên trả lời nó?"

"Tôi cho bà biết tại sao. Bà là thành phần của loài người và loài người đang đặt câu hỏi ấy. Đâu đó trong những chốn sâu thẳm của lòng mình, mỗi vị thánh, mỗi triết gia, mỗi con người đều đang đặt câu hỏi ấy."

"Thưa Ông, trong ý nghĩa nào đó, phải chăng câu hỏi ấy không có sai lầm đâu đó?" Mary hỏi.

"Tôi đã nói như thế. Nhưng bạn phải trả lời nó mà không viện dẫn bất cứ điều gì đã được nói ra hoặc không được nói ra. Tôi đến với bạn với các câu hỏi ấy. Tôi hỏi bạn như một con người. Với tôi các câu hỏi ấy cực kỳ quan trọng."

"Tôi xin hỏi ông một điều? Làm thế nào ta nắm câu hỏi ấy và để nó trong ý thức mình?" tôi hỏi.

"Pupulji, dù bà chưa từng suy nghĩ về nó hoặc đang suy nghĩ và tập hợp những thông tin khổng lồ của sách vở – có thể đây là lần đầu bà đối mặt với câu hỏi ấy. Bà hãy tiến hành chầm chậm, chầm chậm."

"Ông có cách nắm một câu hỏi, đặt nó ra và rồi ở với nó mà tâm trí ông không chút nào động đậy," tôi không chịu bị bỏ mặc.

"Đúng, đúng vậy."

"Đó là điều tôi muốn biết. Với người ta khi đặt câu hỏi thì có chuyển động của tâm trí hướng tới câu hỏi. Với ông, khi một câu hỏi được đặt ra như thế thì không có chuyển động nào trong tâm trí ông hướng đến nó."

"Bà có lý. Lúc này bà đang hỏi là làm sao đạt tới đó?" Krishnaji hỏi.

"Tôi biết mình không thể đạt tới cái đó," tôi nói.

"Không. Bà có lý khi đặt câu hỏi đó." Ông nói chung với mọi người. "Các bạn có hiểu điều Pupul nói không? Làm đi, làm đi. Tôi đang hỏi các bạn như một con người và cả triệu năm nay loài người đặt ra các câu hỏi đó. Tôi tới với các bạn và nêu câu hỏi đó – các bạn đã sẵn sàng trả lời hoặc các bạn trầm lặng giữ câu hỏi đó? Hãy giữ nó, các bạn hiểu chứ? Và câu trả lời sẽ xuất phát chính từ việc giữ đó mà không có bất cứ phản ứng bất cứ đáp ứng nào. Đúng không?"

"Ông có thể nói ít nhiều về bản chất của việc giữ đó không?" Scott Forbes hỏi, anh là người trong ban giảng huấn trường Brockwood Park School.[*1]

"Cái tách giữ nước. Cái ao là chỗ chứa đang giữ nước, một trạng thái giữ không có bất cứ gợn sóng nào, không có bất cứ động lực hoặc chuyển động nào, không có bất cứ cảm giác rán sức nào tìm cho ra câu trả lời."

"Thưa Ông," Mary nói, "với hầu hết chúng ta đây, chúng ta có thể không rán sức tìm cho ra câu trả lời, đầu tiên chúng ta yên lặng ở với một câu hỏi chưa trả lời được, nhưng liền khi đó hoặc về sau xuất hiện câu trả lời mà không phải là cái phát xuất từ các giếng sâu của vô thức dâng lên cho đầy khoảng trống ấy."

"Tôi hiểu. Nào chờ chút. Tôi đặt cho các bạn câu hỏi: 'Bạn có tin vào Thượng đế không?' Tôi đang hỏi câu đó. Phải chăng bạn có thể nói bạn không biết hoặc bạn không tin hoặc bạn nói là

[*1] *Scott Forbes* là người Anh, dự các cuộc diễn thuyết và họp mặt của K tại Saanen khi còn là chủ tiệm buôn đồ cũ tại Thụy Sĩ. Sau đó, Forbes theo K, làm hiệu trưởng trường Brockwood Park. Tại Ojai, những ngày trước khi K từ trần, Forbes theo lệnh K ghi âm các cuộc thảo luận và thông điệp sau cùng của K; và có mặt bên giường khi K qua đời.(Theo Mary Lutyens, *The Life*...)

không thể? Bạn đừng nói bất cứ điều gì về nó, mà chỉ nhìn câu hỏi đó thôi, được không? Nếu bạn hỏi một Kitô hữu thuần thành, người ấy lập tức trả lời, 'Đương nhiên tôi tin Thượng đế.' Nếu bạn tới Ấn và hỏi, lập tức có một phản ứng. Nó như thể bấm nút. Với tôi, tôi thật sự không biết có Thượng đế hay không."

"Trong khi giữ câu hỏi thì không có tra vấn sao?" Scott lại nói.

"Anh thấy – trừ phi anh hiểu rõ việc ấy bằng không nó có thể dẫn tới sự hiểu lầm rất lớn. Thưa anh, các máy vi tính có thể được chương trình hóa bởi mười giáo sư khác nhau với một khối lượng kiến thức lớn lao. Chúng ta có thể giữ lượng thông tin to lớn. Não chúng ta được huấn luyện theo cách đó, chúng được chương trình hóa hàng ngàn năm, và não lập tức trả lời một câu hỏi. Nếu não không bị chương trình hóa thì nó chỉ việc quan sát, nhìn thôi. Lúc này, liệu não của chúng ta có thể không bị chương trình hóa không?"

"Nhưng hoạt động nhìn quanh ấy không là hành động giữ sao? Liệu ông có thể nói điều gì về việc giữ không?" Scott tiếp tục.

"Anh nói điều ấy," Krishnaji đẩy.

"Tôi không có nói gì cả."

"Hãy đẩy tới, đẩy tới," Krishnaji nói.

"Như cái tách giữ nước hoặc quả đất giữ cái ao, ở đó có cái gì giữ như cái tách và quả đất không?"

"Không, Pupulji đặt ra cho tôi một vấn nạn là hố thẳm. Anh có tiếp nhận câu hỏi đó, thế câu đáp của anh là gì?"

"Câu hỏi nào thưa Ông?" Scott hỏi.

'Từ hố thẳm – tầng tầng lớp lớp, từ hố thẳm, từ nền tảng. Lúc này, anh phản ứng ra sao đối với cái đó?"

"Ông thấy, thưa Ông," tôi chận ngang, "thông thường một khi câu hỏi được đặt ra thì nó như hạt đường rơi xuống đất – kiến từ khắp nơi hướng tới nó. Tâm trí cũng vậy; khi một câu hỏi được

đặt ra, các chuyển động và các đáp ứng đều thức giấc hướng tới câu hỏi. Lúc này, liệu câu hỏi đó có thể là câu hỏi được đặt ra mà không có chuyển động?"

"Không có những con kiến, đúng. Tôi được nói cho biết là khi não không hoạt động – tĩnh lặng – thì nó hiện hữu chuyển động của chính nó. Chúng ta đang nói tới não như một chuyển động liên tục mà năng lượng của nó là ý nghĩ. Ý nghĩ có là vấn đề không? Làm thế nào chúng ta ứng xử với câu hỏi này? Bạn có thể hoàn toàn thoát ra ngoài ý nghĩ không? Đừng làm nó phức tạp. Đây là một cuộc xem xét. Liệu ta có thể có một tâm trí có khả năng không chạm lập tức tới câu hỏi? Liệu có thể có phản ứng trì hoãn, có thể giữ hoài giữ mãi câu hỏi.

"Chúng ta hãy lùi lại, Pupulji. Liệu có một trạng thái tâm trí ngoài thời gian không? Đó có phải là trạng thái quán tưởng sâu thẳm không? Một sự quán tưởng trong đó không có trạng thái thành tựu, không gì cả, hư không. Đó có thể là nền tảng, nguồn gốc của tất cả mọi sự, một trạng thái trong đó không có người quán tưởng."

"Tôi xin phép hỏi, người quán tưởng không là nền tảng sao?"

"Tuyệt đối không."

"Không có người quán tưởng thì liệu có thể có nền tảng không?"

"Nếu người quán tưởng ở đó thì không có nền tảng."

"Nhưng không người quán tưởng thì có thể có quán tưởng sao?" tôi hỏi.

"Tôi nói về quán tưởng mà không người quán tưởng."

"Quán tưởng là một diễn tiến của con người," tôi nói.

"Không," Krishnaji nói.

"Chúng ta hãy thẩm tra điều đó nếu có thể được. Quán tưởng không thể thoát khỏi sự hiện hữu của một con người. Không thể có quán tưởng mà không người quán tưởng. Ông có thể nói rằng người quán tưởng không phải là nền tảng sao?"

"Không, chờ chút. Trong chừng mực mà tôi thử nghiệm quán tưởng thì không có sự quán tưởng," Krishnaji nói.

"Đúng," tôi đồng ý.

"Do đó chỉ có não và tâm trí là ở trong trạng thái quán tưởng."

"Đúng."

"Thế thì cái gì là nền tảng. Vũ trụ ở trong trạng thái quán tưởng và đó là nền tảng, đó là nguồn gốc của vạn vật. Chỉ khi đó mới không có người quán tưởng."

"Và chỉ khi đó mới không có những chiếc neo."

"Hoàn toàn đúng. Trong trạng thái đó có sự hoàn toàn giải thoát khỏi khổ não. Trạng thái quán tưởng xuất hiện với sự chấm dứt bản ngã. Có thể khởi đầu một diễn tiến vĩnh cửu, sự bắt đầu ấy, một bắt đầu có tính cách vĩnh cửu. Làm sao có thể có được. Có chút nào chăng cho não, cho con người được giải thoát cách rất toàn bộ và trọn vẹn khỏi người quán tưởng? Lúc đó không có câu hỏi có Thượng đế hay không. Lúc đó, sự quán tưởng là quán tưởng của vũ trụ." Ông dừng lại.

"Liệu có khả năng được hoàn toàn giải thoát như thế không? Tôi đang đặt câu hỏi đó. Đừng trả lời, hãy giữ nó. Bạn có thấy điều tôi muốn nói không? Hãy để nó hoạt động. Trong hành động giữ nó, năng lượng được tích trữ và năng lượng đó sẽ hành động chứ không phải bạn hành động. Bạn hiểu chứ?" Sau một lúc ngừng lại, Krishnaji hỏi, "Như thế, chúng ta hiểu bản chất của Thượng đế chưa?"

CHƯƠNG 9

"Ý NGHĨA CỦA SỰ CHẾT"

Sáng hôm sau, chúng tôi thảo luận về sự chết. Tôi mở đầu cuộc đối thoại bằng việc đặt những câu hỏi thuộc tận chốn sâu thẳm của tâm trí con người, "sự đi tới hiện hữu và sự chấm dứt hiện hữu", cuộc sống và cái chết.

"Chính xung quanh hai sự ấy – kỳ diệu của chào đời và kinh hãi của lìa đời – hoạt động cuộc sống con người. Chúng ta hiểu sự chào đời và sự lìa đời tới một mức độ nhất định nhưng chỉ là hiểu theo tâm trí nông cạn. Điều khẩn thiết là hiểu sâu xa ý nghĩa của cuộc hiện sinh hàm chứa giữa chào đời và lìa đời cùng những sợ hãi, những bóng tối nằm trong kết cuộc của bất cứ vấn đề gì."

Như thường lệ, Krishnaji lắng nghe với toàn bộ tâm thân. Ông hỏi, "Tại sao bà dùng tiếng 'vấn đề'?"

"Sự chào đời và sự lìa đời trong tự chúng thì không có vấn đề; nhưng tâm trí chẳng bao giờ bỏ mặc chúng. Tâm trí bám víu cái này và từ khước cái kia. Nói vấn đề là vì những bóng tối vây quanh từ ngữ 'chết'. Có sự hân hoan và nguy nga trong từ ngữ 'chào đời', việc đi vào cuộc sống và có nỗi thúc bách lưu giữ nó bằng bất cứ giá nào và sự dồn nén tránh né 'cái chết.'" Tôi cố triển khai vấn đề.

"Tôi hiểu điều đó."

"Từ đó xuất hiện khổ não, từ đó xuất hiện sợ hãi, từ đó xuất hiện mọi đòi hỏi," tôi tiếp tục.

"Thế câu hỏi là gì?" Krishnaji hỏi.

"Làm thế nào chúng ta thăm dò từ ngữ 'chết'? Làm thế nào chúng ta thoát khỏi các bóng tối vây quanh từ ngữ đó? Làm thế nào tâm trí nhìn vào cái chết với sự mộc mạc và quan sát xem nó là gì?"

"Có phải bà gồm vào câu hỏi của mình toàn bộ diễn tiến của cuộc sống với tính chất hoang mang, những phức tạp và kết cuộc của diễn tiến ấy? Có phải bà quan tâm khám phá nó có ý nghĩa gì? – cái chết và cuộc trường kỳ phấn đấu, khốn khổ, v.v... mà chúng ta bám víu vào này? Có phải bà đang đặt một câu hỏi liên quan tới toàn bộ chuyển động của sống và chết?" Krishnaji đang mở rộng câu hỏi để gom thành một tổng thể liền lạc.

"Có một chuyển động toàn bộ cuộc hiện sinh bao gồm sống và chết," tôi nói. "Nhưng nếu ông mở phạm vi ra quá rộng thì chúng ta không thể đạt tới sự sâu thẳm của khổ não, của chung cuộc. Có nỗi đau đớn như thế trong điều gì đó 'hiện hữu' và điều gì đó 'thôi hiện hữu'. Điều gì đó dị thường, làm no đầy cuộc đời ta, và khổ não – ẩn núp đằng sau vì nó vốn là thế – phải chấm dứt."

"Vậy thì cái gì chấm dứt?" Krishnaji hỏi.

"Cái gì đó đang hiện hữu và đang kết thúc hiện hữu – kết thúc để hiện hữu một cách vĩnh cửu," tôi trả lời.

"Tại sao bà dùng chữ 'một cách vĩnh cửu'?" Krishnaji chất vấn.

"Thưa Ông, cái gì đó 'hiện hữu', và ngay trong chính bản tính 'sự hiện hữu đó' của nó ẩn núp sự chung cuộc của cái đó, sự chấm dứt mãi mãi cái đó. Không có ngày mai trong sự chung cuộc ấy." Tôi hết sức chăm chú lắng nghe mình.

"Vậy thì, chờ chút, chấm dứt cái gì?" Đã bắt đầu thăm dò.

"Chấm dứt cái kéo dài. Khổ não là chung cuộc của cái đang kéo dài."

"Chung cuộc của khổ não, nhưng chung cuộc thì không là vĩnh cửu sao?" Krishnaji hỏi.

"Không, khổ não phát sinh khi cái gì đó rất dị thường bị chấm dứt."

"Chờ chút. Có phải nó quá dị thường?" Krishnaji hỏi.

"Hãy để tôi nói trực tiếp hơn. Ông là, và cái ông nên là – ấy là sự thống khổ lớn lao," tôi nói.

"Bạn là và – " Krishnaji vẫn lưỡng lự, cố gắng hiểu tôi để nhìn vấn đề một cách hoàn toàn minh bạch.

"Không phải bạn là – ông là, Krishnamurti là, và trong phát biểu đó có sự thống khổ lớn lao của việc Krishnaji thôi hiện hữu," tôi nói.

"Bà đang nói tới sự thống khổ của chung cuộc của Krishnaji hoặc chính Krishnaji chung cuộc? Bà nghe kịp chứ?"

Tôi không nghe kịp, và hỏi, "Tại sao ông phân biệt như thế?"

"Chết là cái mà con người đó không tránh được," Krishnaji nói. "Với người đó thì không quan trọng. Không sợ hãi, không thống khổ. Nhưng bà nhìn người đó và bà nói, 'Trời ơi, ông ấy sắp tới ngày chết'. Như thế, sợ hãi và thống khổ đó là *của bà*," Krishnaji nói.

"Đúng, nó là thống khổ của tôi."

"Vậy thì, *tại sao*?" Krishnaji chất vấn.

"Nó thế. Tại sao ông hỏi tại sao?"

"Tôi muốn biết tại sao, khi một người chết, đẹp, xấu – những hiện hữu nhân tính chứa đựng trong người đó – người ấy chết và điều đó thì không tránh được. Tôi nhìn người ấy. Tôi yêu thương người ấy, người ấy chết và tôi sống trong thống khổ. Tại sao? Tại sao tôi tuyệt vọng, cô độc, sống trong khổ não? Chúng ta không

nói chuyện một cách tri thức mà là thực tế. Tôi mất người ấy, người ấy thân thiết với tôi, bạn đồng hành của tôi, và người ấy tới một chung cuộc. Tôi cho rằng hiểu chung cuộc là điều rất quan trọng vì khi có một chung cuộc của mọi sự thì có điều gì đó hoàn toàn mới," Krishnaji nói.

"Có phải chung cuộc thì không tránh được – người ấy là hương hoa của cuộc sống tôi," tôi nói.

"Đúng, tôi yêu thương người ấy. Với người ấy tôi thấy no đầy, dư dật. Vậy mà người ấy tới một chung cuộc."

"Thế đó không phải là khổ não sao?" tôi hỏi.

"Nó đó. Con tôi, anh em tôi chết, đó là khổ não lớn lao. Nó như thể toàn bộ cuộc sinh tồn bị bứng trốc gốc, cái cây kỳ diệu ấy bị đốn ngã trong khoảnh khắc. Tôi ứa nước mắt, thống khổ, lúc đó tâm trí tôi tìm kiếm sự ủi an và nói sẽ gặp người ấy trong cuộc đời sắp tới. Vậy tôi tự hỏi, tại sao con người mang khổ não theo mình? Bà thấy, tôi trong cơn khổ não vì tôi không bao giờ hiểu sâu xa chung cuộc là gì. Tôi sống bốn mươi, năm mươi, tám mươi năm; trong thời gian đó tôi không bao giờ nhận ra ý nghĩa của chung cuộc. Đặt ra một chung cuộc cho cái tôi nâng niu gìn giữ. Chung cuộc toàn bộ nó – không phải là chung cuộc của nó, của sự tiếp diễn nó theo chiều hướng khác – "

"Cái gì làm tâm trí thích ứng với chung cuộc? Cái gì xuất hiện trên lối đi ấy?" tôi hỏi.

"Đó là sợ hãi, dĩ nhiên. Liệu ta có thể chấm dứt điều gì đó mà không có bất cứ động lực hoặc chiều hướng nào, không có ràng buộc, kiến thức nào? Cái chết xuất hiện... nói cho cùng, nó là một chung cuộc của kiến thức, cái mà ta bám víu vào – kiến thức mà người ta chết, người tôi chăm sóc, yêu thương – trong cái đó toàn bộ xung khắc can dự vào. Phải chăng ta có thể chấm dứt toàn bộ, tuyệt đối đối với ký ức về cái đó?" Ông dừng lại, "Cái đó là cái chết." Krishnaji nói rất chậm, cảm nhận con đường của mình đi vào vấn nạn mênh mông này.

"Sống có phải, như ông từng nói, là đi vào ngôi nhà của sự chết?"

"Đúng," ông trả lời.

"Chính xác điều đó nghĩa là gì?"

"Mời mọc cái chết đến trong khi mình đang sống. Điều đó không có nghĩa là tự tử, uống viên thuốc và bước ra khỏi cuộc đời. Tôi đang nói về chung cuộc – không chỉ chiều sâu của nó mà là chung cuộc thật sự của cái gì đó tôi yêu thương. Tôi bám víu vào ký ức đó, tôi sống trong ký ức đó. Tôi yêu thương nó, vì thế tôi không bao giờ khám phá ra chung cuộc đó có ý nghĩa gì. Trong chung cuộc từng ngày đó có ý nghĩa lớn lao, nó chấm dứt từng ngày những gì mà bạn tom góp về mặt tâm lý," Krishnaji nói.

"Sự ràng buộc có một chung cuộc ư?" tôi hỏi.

"Đó là cái chết," Krishnaji nói.

"Đó không là cái chết," tôi phản bác.

"Thế cái gì mà bà gọi là chết? Thể xác tới một kết liễu ư? Hoặc chung cuộc của cái hình ảnh mà tôi lập nên về người chết ấy?"

"Nếu ông giảm thiểu nó thành hình ảnh thì lúc đó tôi sẽ nói là hình ảnh tôi lập nên về ông. Nhưng nó hơn cái đó rất nhiều," tôi nói.

"Hơn cái đó rất nhiều. Nhưng tôi đang tra vấn. Tôi yêu mến bà, hình ảnh bà cắm rễ sâu trong tôi. Bà chết, đương nhiên là hình ảnh đó tăng thêm sức mạnh. Tôi đặt hoa trước nó, viết cho nó những lời như thơ, và tôi sống trong khổ não. Tôi đang nói về sự chung cuộc của hình ảnh đó. Tâm trí không thể đi vào một chiều kích hoàn toàn mới nếu bóng tối của ký ức còn ẩn núp. Nếu tâm trí đi vào tính cách vô tận, hằng cửu thì nó phải có yếu tố thời gian trong nó. Tôi nghĩ điều này là thuận lý. Bà phản đối cái gì?" Krishnaji hỏi.

"Đời sống thì không thuận lý, thuần lý," tôi giải thích.

"Dĩ nhiên là không. Nhưng chính trong sự chấm dứt những gì mà bà tom góp ấy có cái thời gian mà bà hiểu là nó đang bất tận, không có thời gian. Tâm trí phải được giải thoát khỏi thời gian và vì thế phải có chung cuộc." Lời lẽ ông hợp điệu một cách hoàn hảo.

"Bởi thế không có việc thăm dò vào chung cuộc ư?" tôi hỏi.

"Ồ, có, có chứ," Krishnaji nói.

"Sự thăm dò vào chung cuộc là gì?" tôi hỏi tới.

"Chung cuộc là gì? Chấm dứt sự liên tục ư? Sự liên tục của một ý nghĩ cá biệt, một dục vọng cá biệt? hoặc phải chăng đó là cái cho cuộc đời sự liên tục? Trong chào đời và qua đời, trong khoảng thời gian vĩ đại ấy có sự liên tục sâu xa. Nó như một dòng sông, khối lượng nước làm dòng sông giống như sông Hằng, sông Rhine, sông Amazon. Nhưng chúng ta sống trên bề mặt của sông đời mênh mông ấy, chúng ta không nhìn được vẻ đẹp của các đáy sâu nếu chúng ta lúc nào cũng ở trên bề mặt. Chung cuộc của sự liên tục là chấm dứt bề mặt đó."

Ông ngừng lại lâu. Với tôi, tôi đang lặn xuống các đáy sâu mênh mông. Từ nơi đó, tôi hỏi, "Chết là gì?"

"Tất cả những gì tôi tích lũy, cả bên ngoài lẫn nội tâm. Tôi đã lập nên một cơ sở làm ăn tốt. Tôi có một ngôi nhà xinh đẹp, vợ con dễ thương và cuộc đời cho tôi thấy sự liên tục của cái đó. Liệu ta có thể chấm dứt nó không?" Krishnaji nói.

"Nhưng ông có đang nói với tôi rằng, với sự chết của thân xác Krishnamurti thì ý thức của Krishnamurti có kết liễu không? Xin nói đi, thưa Ông, có sức nặng lớn lao trong câu hỏi này," tôi nói.

"Bà nói tới hai việc, ý thức của Krishnamurti và thân xác của Krishnamurti. Thân xác sẽ chấm dứt, điều này không tránh khỏi – chấm dứt cả bệnh tật, tai nạn và vân vân. Thế thì ý thức của con người đó là gì?" Krishnaji hỏi.

"Lòng từ bi vô tận, vô biên. Giả như tôi nói như thế," tôi nói.

"Tôi không thể gọi cái đó là ý thức."

"Tôi dùng chữ 'ý thức' vì phạm trù đó kết hiệp với thân xác của Krishnamurti. Tôi không nghĩ ra một từ khác – liệu tôi có thể nói, tâm trí của Krishnamurti không?"

"Cứ giữ từ ngữ 'ý thức' và chúng ta hãy cùng nhìn nó. Ý thức của một con người là nội dung của nó. Nội dung đó là toàn bộ chuyển động của ý nghĩ, việc học các ngôn ngữ, các niềm tin, nghi lễ, giáo điều, sự cô độc, một chuyển động tuyệt vọng của sợ hãi, tất cả những cái đó nằm trong ý thức. Nếu chấm dứt chuyển động của ý nghĩ thì ý thức mà theo như ta biết không bị chấm dứt."

"Nhưng ý nghĩ như một chuyển động trong ý thức theo như ta biết, thì nó không hiện hữu trong tâm trí của Krishnaji," tôi nói. "Tuy thế, có một trạng thái của hiện hữu biểu thị chính nó khi tôi giao tiếp với ông ấy. Bởi thế – "

"Ý thức mà theo như chúng ta biết là một chuyển động của ý nghĩ. Nó là chuyển động của thời gian," Krishnaji ngắt ngang. "Hãy nhìn điều đó một cách minh bạch. Khi ý nghĩ chấm dứt, không trong thế giới vật chất mà là về mặt tâm lý, thì ý thức mà theo như chúng ta biết, không bị chấm dứt."

"Ông có thể dùng bất cứ từ ngữ nào khác nhưng có một trạng thái hiện hữu biểu thị chính nó là Krishnamurti. Tôi nên dùng chữ nào đây?"

"Tôi không đòi hỏi bà thay đổi chữ dùng. Nhưng hãy nói, thí dụ, trong quán tưởng chân chính bà tới một điểm tuyệt đối. Tôi thấy điểm đó, tôi cảm nhận nó, với tôi nó là một trạng thái khác thường. Tôi giao tiếp nó. Qua bà tôi cảm nhận sự mênh mông đó. Và toàn bộ thúc bách phấn đấu của tôi là để tranh thủ cho được nó. Bà có nó, không phải là 'bà' có nó – Nó ở đó – Không phải Pupulji có nó. Nó chẳng phải của bà hay của tôi. Nó ở đó." Krishnaji nói.

"Nó ở đó vì ông ư?" tôi hỏi.

"Không, nó không ở đó vì tôi. Nó ở đó." Lại thêm một ngưng đọng lâu. Tâm trí ông đang chạm đến điều gì đó.

"Ở đâu?" tôi hỏi. Krishnaji lắng nghe và để cho toàn bộ thời gian trong câu hỏi đó chấm dứt.

"Nó không có chỗ," ông nói. "Trước nhất, nó chẳng là của bà hay của tôi."

"Tôi chỉ biết là nó được biểu thị trong con người Krishnamurti. Do đó, khi ông nói nó không có chỗ thì tôi không chịu," tôi nói.

"Vì bà đồng hóa Krishnamurti với cái đó phải không?" Krishnaji hỏi.

"Nhưng Krishnaji là cái đó," tôi trả lời.

"Có thể. Nhưng K nói rằng nó không dính dáng gì tới Krishnamurti và tới với bất cứ ai. Nó ở đó. Cái đẹp không là của bà hay của tôi. Nó ở đó, trong cỏ cây, trong hoa lá."

"Nhưng, thưa Ông, tính chất cứu chữa và lòng từ bi ở trong Krishnamurti thì không nằm ngoài ông. Tôi đang nói tới cái đó," tôi nói.

"Nhưng cái đó không là Krishnamurti." Ông chỉ vào người mình.

"Nó được biểu thị trong Krishnamurti và nó sẽ thôi được biểu thị. Đó là điều tôi có ý nói," tôi nói.

Câu trả lời của Krishnaji lẹ làng, "Tôi thắc mắc là. Nó có thể biểu thị qua X. Cái được biểu thị hoặc đang biểu thị ấy thì không là của X."

"Nó có thể không là của X." tôi bắt đầu.

"Nó không dính dáng gì tới X."

"Có thể nó không là của Krishnamurti. Nhưng Krishnamurti với nó thì bất phân ly," tôi nói.

"Đúng. Nhưng bà thấy một khi bà đồng hóa cái đó với con người này thì tức là chúng ta đang đi vào điều gì đó rất tinh tế." Các vòi cảm ứng của ông đang thăm dò.

"Tôi muốn chầm chậm đi vào nó. Ông thấy – trường hợp Đức Phật – dù ý thức của Đức Phật là gì đi nữa, nó được biểu thị qua ngài và nó chấm dứt hiện hữu," tôi nói.

"Tôi thắc mắc là liệu ý thức của Đức Phật có thôi hiện hữu khi ngài viên tịch không. Nó đã được biểu thị qua ngài, và bà nói khi ngài viên tịch thì nó biến mất."

"Tôi không đủ am hiểu để nói là nó biến mất, nhưng không còn giao tiếp được với nó nữa."

"Hiển nhiên không," Krishnaji nói.

"Ông có ý gì khi nói 'hiển nhiên không'?" tôi hỏi.

"Vì ngài thông tuệ nên nó đến với ngài. Nó hiện hữu. Bất phân ly. Và khi ngài viên tịch, các đệ tử của ngài nói, 'Ngài đã từ trần và với sự từ trần của ngài toàn bộ cái đó đã chấm dứt.' Tôi nói nó không chấm dứt. Cái thiện không bao giờ chấm dứt. Như cái ác – nếu tôi có thể dùng chữ đó mà không có tính chất quá đỗi tối tăm trong từ ngữ đó – cái ác tiếp tục trong thế gian. Đúng không? Cái ác thì hoàn toàn khác với cái thiện. Cái thiện biểu thị, cái thiện sẽ luôn luôn tồn tại, như cái ác – vốn không là cái đối lập của cái thiện – vẫn tiếp tục."

"Ông nói lòng từ bi rạng ngời lớn lao không biến mất nhưng lúc ấy làm thế nào tôi có thể giao tiếp được với nó?" tôi khăng khăng.

"Đúng. Nhưng bà vẫn có thể giao tiếp với nó khi người ấy thôi hiện hữu. Đó là toàn bộ vấn đề. Krishnamurti không dính dáng gì tới nó," Krishnaji nói.

"Khi ông nói, 'Hãy là ánh sáng cho bản thân bạn', thì nó có can dự tới 'cái đó' mà không có con người đó không?"

"Không giao tiếp mà là tiếp nhận nó, sống với nó. Nó ở đó

cho bà để bà vươn ra và tiếp nhận. Nhưng ý nghĩ, như ý thức mà ta biết, phải chấm dứt. Ý nghĩ là kẻ thù thật sự của cái đó. Ý nghĩ là kẻ thù của lòng từ bi. Và để có ngọn lửa đó, nó không đòi hỏi hiến tế, không thế này, không thế nọ, mà là đòi hỏi một trí tuệ tỉnh thức thấy chuyển động của ý nghĩ và chính sự thức tỉnh ấy chấm dứt ý nghĩ. Quán tưởng chân chính là như thế."

"Thế thì cái chết có ý nghĩa gì?" tôi hỏi.

"Không ý nghĩa gì hết. Nó không có ý nghĩa vì bà đang sống với cái chết trong từng khoảnh khắc. Vì bà lúc nào cũng đang chấm dứt mọi sự. Tôi nghĩ rằng chúng ta không thấy cái đẹp và tầm quan trọng của chung cuộc. Chúng ta chỉ mới thấy sự liên tục với những gợn sóng của cái đẹp, chỉ mới thấy nó một cách hời hợt."

"Ngày mai tôi ra đi về Ấn, tôi có hoàn toàn chia cắt mình với ông không?" tôi hỏi.

"Không, bà cắt lìa với sự vĩnh cửu, với toàn bộ lòng từ bi của nó nếu bà biến tôi thành ký ức." Ông dừng lại. "Tôi gặp Đức Phật. Tôi lắng nghe ngài rất sâu xa. Trong tôi kéo dài ra toàn bộ cái chân lý của những gì ngài nói và ngài đi luôn. Ngài nói với tôi rất kỹ lưỡng, 'Hãy là ánh sáng cho chính ngươi.' Hạt giống đã thăng hoa. Tôi có thể nhớ ngài. Ngài là một bằng hữu, người mà tôi thật sự yêu thương. Nhưng điều thật sự quan trọng là hạt giống chân lý mà ngài đã ươm – bằng sự cảnh giác, tỉnh thức, sự chăm chú lắng nghe của tôi, làm cho hạt giống ấy sẽ thăng hoa. Bằng không thì cái gì là điểm cốt tủy của người nào đó đang có nó? Nếu X có cái thông tuệ dị thường này, cảm giác sự vô biên này, lòng từ bi và toàn bộ cái đó, nếu chỉ người ấy có nó và người ấy chết đi thì điểm cốt tủy của toàn bộ cái đó là gì? Gì vậy?"

"Ngang đây tôi xin đặt một câu hỏi. Thế thì lý do sự hiện hữu của người ấy là gì?" tôi hỏi.

"Cái gì là lý do sự hiện hữu của người ấy? Để biểu thị cái đó ư?" Krishnaji ngừng lại, kế đó nói, "Là hiện thân của cái đó thì

tại sao phải có bất cứ lý do nào? Bông hoa không có lý do, yêu thương không có lý do, mà là hiện hữu. Tôi ra sức tìm cho ra một lý do nhưng bông hoa kia không tìm. Tôi không rán sức làm cho toàn bộ sự ấy ra có vẻ bí nhiệm. Nó ở đó cho bất cứ ai vươn tay ra và dung chứa nó. Như thế, Pupulji, lìa đời và chào đời hẳn là biến cố dị thường cho người mẹ, và có lẽ cho cả người cha – sự chào đời và lìa đời nằm ngoài xa và hoàn toàn tách biệt với sự liên tục lao đao khốn khổ của con người. Chỉ khi nào mà mỗi ngày là một chấm dứt sự liên tục đó khiến chúng ta lúc nào cũng sống với cái chết thì đó là sự làm mới toàn bộ. Đó là điều gì đó không mang tính chất liên tục. Đó là lý do tại sao điều quan trọng là hiểu ý nghĩa của chung cuộc một cách toàn bộ. Liệu có thể có một chung cuộc cho kinh nghiệm hoặc cho cái được chứng nghiệm và tồn tại trong tâm trí như là ký ức?" ông dừng lại. "Liệu chúng ta đã đi vào câu hỏi rằng phải chăng con người có thể sống không có thời gian và kiến thức, ngoại trừ kiến thức về mặt vật lý?"

Tôi thách thức ông, "Sống với chung cuộc không là cốt lõi của vấn nạn này sao? Nghĩa là, khi tâm trí có thể chung sống với chung cuộc thì nó có thể chung sống với sự chấm dứt thời gian và kiến thức. Có phải rằng ông chẳng làm gì đối với nó sao? Phải chăng ông chỉ lắng nghe, quan sát và chẳng làm gì khác? Như vậy tôi đang đạt tới một cái gì đó hơi khó khăn. Đó là nguồn nước của kiến thức. Khi tôi hỏi, 'Liệu tôi có thể thoát khỏi nguồn nước không?' thì đó không phải là một thành tố của nguồn nước kiến thức đang đặt câu hỏi ấy sao?"

"Dĩ nhiên, dĩ nhiên," Krishnaji đáp lại.

"Thế thì chẳng có ý nghĩa gì trong việc này. Nguồn nước kiến thức đáp ứng vì nó bị thách đố. Câu trả lời duy nhất có được là hành động lắng nghe đáp ứng đó."

"Hành động buông xả, hành động lắng nghe, hành động thăng hoa và hành động trầm lắng," Krihnaji nói từ chốn sâu thẳm.

"Ngoại trừ sự thức tỉnh đối với việc phát sinh này, con người

có còn điều nào khác để làm không?"

"Và tàn lụi đi? Phải chăng bà đang hỏi để thật sự hiểu – lúc này chúng ta tạm gọi điều ấy là sự thiện. Phải chăng còn có thể làm điều nào khác? Phải chăng đó là điều bà có ý nói? Tôi không hoàn toàn chắc chắn về điều đó."

"Đó là điều tôi muốn biết, ông nói đi."

"Không phải đúng hơn là lời phát biểu tối hậu sao? Tôi chẳng thể làm gì về nó," Krishnaji nói.

"Không, thưa Ông, hoặc tôi có thể làm hoặc..."

"Chúng ta hãy tìm cho ra," Krishnaji nói. Ta có thể cảm nhận tâm trí đang toan tính thăm dò của ông.

"Hoặc tôi có thể làm, thế thì câu hỏi tiếp theo là, 'Tôi có thể làm gì'?"

"Cái gì khiến bà nói bà không thể làm?" Krishnaji hỏi. "Chúng ta hãy cùng thẩm tra. Cái gì khiến bà nói bà không thể làm gì đối với nó? Mà đối với cái gì?"

"Về sự phát sinh từ nguồn nước đó. Đó là cái chúng ta đang nói tới. Đó là nguồn nước của kiến thức. Hoặc tôi tách biệt với nguồn nước đó..."

"Hoặc bà không tách biệt," Krishnaji nói.

"Trong khi thẩm tra thì tôi thấy tôi không tách biệt."

"Tôi hiểu điều ấy. Nếu bà phát biểu, 'Tôi là nguồn nước của kiến thức và tôi không thể làm gì về nó,' thì lúc đó bà đang chơi chữ."

"Như thế có thể làm được điều gì? Trạng thái đó của tâm trí là gì?"

"Thế thì khá hơn," Krishnaji cắt ngang.

"Đó là tính cách nhạy cảm đối với sự phát sinh và sự tàn lụi," tôi nói.

"Nếu nó là tính cách nhạy cảm thì không xuất hiện cũng không dứt," Krishnaji nói.

"Chúng ta không biết trạng thái đó – thực tế là, nó có xuất hiện," tôi nói.

"Phải chăng bà có thể không làm cái gì đó đối với sự xuất hiện ấy? Phải chăng bà có thể không làm điều gì đó mà không có sự rán sức thay đổi nó? Phải chăng bà có thể để nó thăng hoa và kết liễu? Phải chăng ta có thể nhìn sự giận dữ phát sinh mà không nổi máu bạo động về nó? Phải chăng ta có thể quan sát sự chuyển động của nó, để nó lên tột đỉnh và như bông hoa, nó tàn lụi đi?"

"Một tâm trí mà có khả năng quan sát đến thế thì làm sao cơn giận phát sinh được mảy may nào?"

"Có thể là tâm trí đó không hiểu toàn bộ chuyển động của bạo lực," Krishnaji nói.

"Vậy thì làm thế nào ta quan sát cái gì đó mà không có người quan sát? Hoặc giả ta quan sát với người quan sát?"

"Tâm trí con người tự tách biệt nó thành người quan sát và cái bị quan sát," Krishnaji nói.

"Tôi có thể quan sát cơn giận phát sinh, quan sát những biểu thị của nó – không quấy rầy những biểu thị của nó – và quan sát nó lắng xuống," tôi nói.

"Thế thì bà đã có thể làm điều gì đó về nó."

"Tâm trí chúng ta tỉnh thức, đó là cái nó làm."

"Chỉ tâm trí thấy rằng nó không thể làm gì mới là tâm trí bất động."

"Như thế, trong cuộc đối thoại này, chúng ta thấy ý nghĩa của sự chết chưa?"

CHƯƠNG 10

"HÃY HỌC CHẾT TRỌN VẸN ĐỐI VỚI CHÍNH MÌNH"

Ngày 22 tháng Mười 1981, Krishnaji tới Delhi với Asit Chandmal. Krishnaji bệnh trước đó ít ngày ở Brockwood, bị xoạc một bắp thịt lưng. Ông trông gầy quá và sụt cân rất nhiều. Ông luống tuổi, vai đã trĩu. Ông muốn trang trọng đàm đạo với chúng tôi ngay chiều đó. Khoảng bốn giờ rưỡi, ông bắt đầu nói với Nandini và tôi. Ông nói rằng hai tuần lễ trước đó ở Brockwood, ông bệnh suốt và liệt giường cả tháng. Có đêm, ông thức giấc với cảm giác thật là mạnh khoẻ. Mọi cơ quan trong người ông mạnh khoẻ và tỉnh thức. Trong trạng thái ấy ông có cảm giác rằng cửa của sự chết đã mở. Ông đang bước vào, hoàn toàn thức tỉnh và hoàn toàn tĩnh lặng. Tuy nhiên, trong khoảnh khắc lìa đời đó, cửa đóng sập lại. Ông không đóng cửa nhưng cửa tự đóng lại.

Rồi rất trang trọng ông quay sang tôi và nói, "Cái chết có thể đến bất cứ lúc nào." Ông hỏi tình trạng thể chất tôi ra sao. Tôi nói mình không khoẻ lắm. Ông nói, "Bà phải mạnh khoẻ. Bà phải sống lâu hơn tôi." Kế đó ông nói một câu lạ lùng và ông lặp lại, "Hãy học chết trọn vẹn đối với chính mình." Thể xác mảnh khảnh của ông đang run lẩy bẩy nhưng trong câu nói ấy rền vang tiếng sấm.

Từ Delhi Krishnaji đến Varanasi. Cuộc diễn thuyết đầu tiên của ông được nồng nhiệt tán thưởng. Ông nói về, "Lời giảng như chiếc gương trong đó bạn thấy phản chiếu 'cái đang là'. Lời giảng là sự nhận thức ở bên trong bạn về cái có thật."

Krishnaji nói, "Hãy nhìn, hãy thắc mắc, tôn giáo là gì? Hãy nhìn ý nghĩ phát sinh, quan sát nó – hoàn toàn không có chút nào ảo giác và hành động chuyển hóa nào. Tâm trí tôn giáo chân chính là quan tâm tới sự khám phá và sự hiểu biết cái là Chân lý."

"Bạn hãy nhìn," ông nói, "Bạn hãy tìm cho ra căn nguyên, cái khởi thủy của ý nghĩ, cái hoạt động qua thời gian. Suốt hàng triệu năm, con người bị kẹt mình trong mẫu thức, trong kiến thức. Trong mẫu thức, trong kiến thức, thì không có tự do." Ông nói về tương lai của con người – về việc máy vi tính đảm trách năng lực khám phá của não. Các nhà khoa học đang cân nhắc về trí năng cơ bản của máy móc – các máy vi tính mẹ trong tương lai hẳn sẽ chế ra thần linh, sáng tạo triết học. "Lúc ấy, con người làm gì?" Krishnaji hỏi. "Điều duy nhất con người có thể làm mà máy vi tính không thể làm được là ngắm sao trời buổi tối."

"Con người chỉ có hai chọn lựa: hoặc con người dính chặt mình vào chuyện tiêu khiển có tính cách bên ngoài như thể thao, tín ngưỡng, nghi lễ, hoặc hướng vào nội tâm. Não có khả năng vô tận lúc này đang bị dùng một cách máy móc. Não thì đang bận rộn về mặt vật lý – khi chức năng này được máy móc đảm trách thì não sẽ tàn lụi. Chỉ tôn giáo mới có thể dẫn đến một tương lai mới. Một tôn giáo hoàn toàn không lệ thuộc vào mê tín và nghi lễ. Vì thế, ta phải khám phá cho ra cái nằm bên kia thời gian, bên kia tư duy."

Trong bữa ăn trưa có mặt Pandit Jagannath Upadhyaya. Ông được cấp học bổng Nehru sắp ra nước ngoài chuyến đầu tiên, thăm viếng các trung tâm Phật giáo ở một số nước. Krishnaji hỏi

làm sao ông có thể hiệp thông với các học giả vì Upadhyaya không rành tiếng Anh dù có thể nghe được người ta nói. Upadhyaya đáp là sẽ đàm đạo bằng tiếng Sanskrit với những người trao đổi với mình. Krishnaji liền đó bắt đầu khuyên nhà học giả ấy về quần áo nên mang theo khi đến châu Âu. Upadhyaya hoang mang và chới với khi Krishnaji yêu cầu Achyut lập một danh sách quần áo để ông sắm sửa, gồm cả áo khoác bằng len. Krishnaji rất lo lắng là Upadhyaya sẽ khổ sở vì không chịu nổi mùa đông xứ người.

Sau đó, chúng tôi thảo luận về cuộc diễn thuyết hồi sáng. Upadhyaya nói ông đã thảo luận với các bạn mình về cuộc diễn thuyết đó, họ cảm thấy đây là lần đầu họ thật sự giao tiếp được với điều Krishnaji nói. Đầu thập niên 1950, khi các học giả Varanasi lần đầu tiên nghe Krishnaji thì các Phật tử cho là Krishnaji đang phát biểu theo Phật học, người theo Vedanta thì bảo ông ở trong triết hệ Vedanta. Sau đó, Upadhyayaji lại thấy Krishnaji ăn sâu trong luồng Long Thọ. Thời gian sau nữa, ông lại cảm thấy rằng lời của Krishnaji là điều Long Thọ hẳn nói nếu ngài sống tới hôm nay. Lời ấy thích đáng cho thời hiện đại. Từ năm ngoái ở Madras, nhà học giả ấy lại suy nghĩ lần nữa. Ông không còn đưa ra lời tuyên bố nào về Krishnaji và ông vẫn thăm dò. Krishnaji nói mình đã có vô số cuộc diễn thuyết và một số sách. Người ta nhắc đến chúng như là "lời giảng của Krishnamurti." "Lời giảng không là những cuốn sách ấy," ông nói. "Lời giảng duy nhất là, 'Hãy nhìn bản thân. Hãy tra vấn bản thân – hãy đi tới bên kia'. Không có sự am hiểu lời giảng mà chỉ có sự am hiểu chính mình. Lời nói của K là trỏ vào con đường đó. Sự am hiểu bản thân là lời giảng duy nhất."

Được hỏi tới, Jagannath Upadhyaya giải thích cho Krishnaji về bản chất sự phủ định của Long Thọ. Đó là hành động phủ định hết thảy mọi học thuyết, niềm tin kể cả giáo pháp của Đức Phật. Krishnaji rất thú vị. Sau đó, ông hỏi Upadhyaya, "Ông tiếp cận một vấn đề như thế nào?" Upadhyaya không hiểu được.

Krishnaji tiếp tục thăm dò. Ông nói, "Trong sự tiếp cận hiện hữu câu trả lời, không ở xa nó." Jagannath Upadhyaya nói mình mới chỉ hiểu bằng ngôn từ thôi.

Ngày 24 tháng Mười một 1981, Achyut, Lạt ma Rimpoche Samdhong và tôi dùng bữa trưa với Krishnaji. Nét mặt của Rimpoche rất trang trọng. Chúng tôi nói về Tây Tạng và khả năng hồi hương của Đức Đạt lai Lạt ma. Krishnaji nêu những câu hỏi về các tông phái Phật giáo khác nhau ở Tây Tạng. Đột nhiên Rimpoche nói, "Trong mấy ngày qua, tôi trải qua khổ não lớn lao. Tôi quán tưởng – nhìn, lắng nghe, nhưng nó vẫn ở đó." Mắt ông long lanh lệ và mặt ông đau đớn. Chúng tôi nói tới việc chấm dứt khổ não và việc lưu giữ khổ não trong tâm trí cùng những gì làm nó vướng mắc. Krishnaji thình lình đặt hai tay lên đầu mình và nói, "Nó ở đây này." Tôi yêu cầu ông cắt nghĩa cử chỉ ấy. Ông nói, "Tiên quyết, ta phải quan sát, nhìn tâm trí và hoạt động của nó với sự chú ý mãnh liệt, lắng nghe những gì ở nội tâm và bên ngoài; từ trạng thái ấy xuất hiện sự nhạy cảm và trong sự nhạy cảm đó xuất hiện cái nhìn thấu suốt. Cái nhìn thấu suốt ấy, một mình nó, quét sạch khổ não."

Trong cuộc thảo luận nhóm nhỏ hôm trước đó, chúng tôi nói về thời gian và kiến thức. "Liệu não có thể thoát khỏi thời gian như một chuyển động – liệu nó có thay đổi được sự lệ thuộc của nó vào thời gian tâm lý không?" Tôi nói khi ta để ý tới lời giảng thì đầu tiên thấy tự nó liên quan tới sự thay đổi có tính cách cá nhân. Ông nói tới tâm trí con người, hàng triệu năm lịch sử con người, chứa đựng trong các tế bào não và sự chuyển đổi trong các tế bào não. Sự ra đời của một tâm trí có tính cách toàn cầu đòi hỏi khẩn trương một cuộc cách mạng trong thân phận con người. Trong mấy năm vừa qua, Krishnaji phủ định bất cứ vai trò nào dành cho tính cách cá nhân. Ông đi tới 'bên kia' con người và thân phận con người. Ông nói tới vũ trụ, thâm nhập vào trong các

lời giảng của ông một cảm giác có tính cách vũ trụ. Krishnaji hỏi, "Tương quan giữa con người và vũ trụ là gì?" Tôi thêm lần nữa hỏi Krishnaji, "Có thay đổi nào trong lời giảng của ông không?" Ông cân nhắc một lúc rồi chỉ tới sông Hằng, "Sông Hằng đấy, tại đầu nguồn, con sông ấy chỉ là một giọt nước."

Ông nói tới sự quán tưởng của vũ trụ là nền tảng sáng tạo. Quán tưởng ấy là một trạng thái không chân trời, không gian vô hạn và chấm dứt thời gian. Cụm từ "hằng cửu vô tận" nay là thành phần ngữ vựng của ông. Ông đưa vào lời giảng tính chất lô-gic của Phật học, và với sự chấm dứt lô-gic và ý nghĩ, ông dò vào không gian, dùng trí tuệ như một khí cụ. "Với hư không, thăm dò vào hiện hữu vô ngôn vô tận."

"Ta có thể giữ cái đó trong ý thức không?" ông hỏi. "Thế thì, ý thức là gì?"

Trong một lần đi dạo, ông nói, "Tra vấn nội tâm thì vô tận. Bạn phải cô đơn, trần trụi, lúc ấy bạn mới có thể làm cuộc hành trình vào cái vô tri kiến."

Một trưa khác tại bàn ăn, ông cân nhắc tính chất mênh mông của thời gian và những hệ lụy của nó. Ông hỏi, "Thời gian có tính cách nội tâm có là một thực tế không? Bên trong đó có mũi tên thời gian không?" Ông nói tới sáng tạo như một hủy diệt hoàn toàn. "Trong sự sống có sáng tạo lẫn hủy diệt – chính hành động lắng nghe là một phép lạ, nó là ánh sáng trong bóng tối. Trong nó có thay đổi và cắm rễ sâu xa. Liệu bằng hành động lắng nghe chúng ta có thể thăm dò được vào bản ngã không?" ông hỏi.

Lúc đang ở Rajghat, Krishnaji dò vào bản chất của sự chú ý. Ông hỏi chúng tôi, "Chú ý là gì?" Ông nói rằng, "Sự hoàn toàn chú ý một ý nghĩ phơi bày toàn bộ bản chất của ý nghĩ."

Tôi nói rằng với sự hoàn toàn chú ý như thế thì tâm trí phải có trọng lượng. Mỗi sự chú ý đưa chiều sâu cho nền tảng của tâm trí.

Krishnaji không chịu chấp nhận rằng có nhiều hành động chú ý đưa chiều sâu cho tâm trí. "Thiết yếu là không có chuẩn bị," ông nói.

Tôi hỏi ông, "Cái gì làm cho tâm trí nhạy bén, có cái nhìn thấu suốt để nhận thức toàn bộ tư duy bộc lộ ra trong chỉ một ý nghĩ?" Krishnaji nói về sự thiết yếu phải làm cho tế bào não được hoàn toàn tĩnh lặng. Tôi nói rằng trong não chuyển động một khuynh hướng cố hữu. Bằng việc đòi hỏi não phải hoàn toàn tĩnh lặng, Krishnaji đi ngược lại bản chất của não.

"Sự thay đổi thì lập tức," Krishnaji nói. "Vấn đề là, cái gì làm xảy ra sự thay đổi đó?"

"Về mặt sinh học, có thể có sự thay đổi khi có nhu cầu lớn lao đòi phải có một thay đổi như thế, hoặc với sự chấm dứt chức năng cá biệt của não, tàn lụi các tế bào cũ và sản sinh các tế bào mới," tôi góp ý.

"Sự cần thiết phải thay đổi tuyệt đối đó tạo ra nhu cầu sinh học để khám phá não mới. Vì kiến thức không thay đổi được con người nên tôi thắc mắc là liệu có hay không thứ hành động không đặt căn bản trên kiến thức?"

Sự chú ý của Krishnaji bám chặt vào tâm trí, lập giao tiếp trực tiếp, chạm vào các tâm trí ngồi quanh ông.

Tôi nói, "Tôi phải quan sát tâm trí, phải thấy ra những cái bẫy của nó. Đó là cái nhìn thấu suốt."

Krishnaji cắt ngang lời tôi, "Không, bà là người duy truyền thống. Bà đang nói tới việc chuẩn bị hàng năm để thấy cái đó. Tôi nói, cái nhìn thấu suốt là sự nhận ra mẫu thức. Cái nhìn thấu suốt là đập vỡ mẫu thức."

Tôi nói, "Cụm từ 'cái nhìn thấu suốt' là một cụm từ thú vị. Nó ngụ ý nhìn tới bên trong. Cái nhìn thấu suốt làm ta ngoảnh mặt hẳn với tri kiến."

Krishnaji nói, "Đúng. Não bị điều kiện hóa theo mẫu thức.

Một nhu cầu có tính cách rất sinh học sẽ khiến nó đập vỡ mẫu thức. Cái nhìn thấu suốt cần thấy điều ấy mà không cần luyện tập cũng chẳng cần thời gian."

Tôi nói, "Tôi không nói về sự liên tục như thời gian, nhưng về cái nhìn thấu suốt như hành động đào sâu thêm của tâm trí."

Krishnaji nói, "Việc đào sâu thêm là thời gian. Bà hãy coi cái gì ngụ ý trong điều bà nói."

Tôi nói, "Ông đang nói tới một tâm trí hoàn toàn tĩnh lặng. Hai mươi năm trước, khi ông đặt câu hỏi như thế, các ý nghĩ của tôi chuyển động hướng tới câu hỏi. Việc đó nay không còn xảy ra nữa, não tôi ngày nay tĩnh lặng và lắng nghe. Giữa hai trạng thái ấy có sự khác nhau về đặc tính. Như thế làm sao mà ông có thể phủ định được cái hai mươi năm đó?"

Krishnaji nói, "Thời gian biến tâm trí thành càng ngày càng trì độn. Tôi chất vấn toàn bộ khái niệm về thời gian để không đạt tới chỗ nào cả. Tôi không chấp nhận thời gian có tính cách nội tâm."

"Tôi đang nói tới nó như một thực tế."

"Nhưng bà tạo sức mạnh cho thời gian," Krishnaji nói. "Con sông ứ nước thì làm sao chảy?" ông hỏi. Tuy thế những giọt nước đầu nguồn lại chính là con sông đó."

Achyut phát biểu, "Ông không bao giờ ngưng nghỉ trong cái thuận lý của ông. Trong những gì ông nói có sự mênh mông như thế. Tuy thế, tôi thấy trên con đường am hiểu của tôi về ông thì trong tôi có xuất hiện chướng ngại ngăn chận."

Krishnaji trả lời, "Liệu bạn đã có thể xem xét đến việc phủ định thời gian không? Không phải thời gian như một dòng tuyến tính mà là thời gian tâm lý như một chuyển hóa. Thế thì liệu bạn có thể phủ định thời gian để thời gian ngừng lại trong não bạn không? Chúng ta đang nói đến diễn tiến tâm lý của thời gian như sự chuyển động từ đây tới đó." Ông dừng lại, "Liệu bạn có thể

nghe một cách tĩnh lặng không?" ông hỏi. "Liệu bạn có thể chấp nhận thời gian như mặt trời mọc và mặt trời lặn, và nói rằng: đây không là thời gian khác?" ông ngừng lại. "Đừng nói 'có'. Liệu bạn có thấy là điều ấy ngụ ý rằng không có tương lai tâm lý? Nó có nghĩa là, quá khứ có hành động của chính nó nhưng không như một chuyển động của thời gian như trạng thái chuyển hóa thành một cái gì đó. Tôi đang hỏi bạn 'lúc này' đây. Tôi đã nói là để có cái nhìn thấu suốt thì không có bất cứ chuẩn bị nào. Bạn có thấy điều đó không? Bạn có thể thấy lập tức, phi thời gian không?"

Tôi nói, "Ta có thể thấy rằng các tế bào não và ý nghĩ là một. Các tế bào não đã hàng triệu năm bị điều kiện hóa để chuyển động theo mẫu thức. Vài năm trước, Krishnaji nói với tôi rằng tế bào não không thể tự chúng làm mới mà là phải sinh ra tế bào mới."

Krishnaji nói, "Sự thay đổi ấy không thể xảy ra trong các tế bào cũ lẫn trong ý nghĩ. Cái mới phải không thể nào quan hệ với cái cũ. Mọi biến đổi, mọi chuyển động từ xó xỉnh này của não tới xó xỉnh khác đều không mang tính cách làm mới. Hãy tìm cho ra, liệu có khả năng bẻ gãy tình trạng bị điều kiện hóa và khám phá cho ra điều gì đó hoàn toàn mới không."

Tôi nói rằng trong trạng thái hoàn toàn chú ý thì đã có sự chấm dứt cái cũ. Tôi không thể nào biết tới hoặc giao tiếp được với các tế bào não. Tôi chỉ có thể biết ý nghĩ. Bất cứ hoạt động chú ý nào cũng ở trên ý nghĩ. Kế đó, tôi hỏi, "Chúng ta đã nói rằng chuyển động được kết hiệp vào cấu trúc của não. Liệu cái não đó, với hàng triệu năm quen chuyển động, có thể không chuyển động nữa?"

"Đúng, lúc này chúng ta chạm tới điều đó," Krishnaji nói. "Liệu ta có thể nhìn các tế bào não như nhìn ý nghĩ? Liệu ta có thấy rằng chỉ có sự chú ý có thể tác động trên ý nghĩ mà thôi? Và rằng sự chuyển biến không thể tác động cũng như không có quan hệ nào với ý nghĩ? Não cũ phải chấm dứt."

Tôi quay về New Delhi và có mặt tại sân bay để đón Krishnaji khi ông với Achyut đến từ Varanasi vào ngày cuối tháng Chạp 1981. Cả hai ở lại nhà tôi ở số 11 Đường Safdarjung. Đây là lần đầu tiên Krishnaji, Achyut và tôi cùng ở riêng với nhau, sống chung một nhà, và Krishnaji nêu nhận xét về việc này.

Sáng hôm sau, sau khi dùng điểm tâm, chúng tôi vào phòng khách và Krishnaji bắt đầu nói về bà Besant và Leadbeater. Tình yêu thương lớn lao mà ông dành cho bà Besant thật rõ rệt. Ông kể với chúng tôi rằng, khi còn bé, ông có nhiều năng lực siêu cảm giác – khả năng đọc được ý nghĩ của người khác hoặc điều được viết trong một lá thư chưa mở. Ông có thể làm cho các vật hiện hình, thấy các thị kiến, tiên đoán tương lai. Ông từng có khả năng chữa trị. Nhưng tự nhiên, ông gác sang một bên những năng lực ấy. Ông chưa bao giờ cảm thấy có chút nào quan tâm đến chúng. Chúng tôi cố gắng tiếp tục đề tài đó nhưng đột nhiên ông hỏi, "Các bạn có tin vào sự bí nhiệm không?"

"Có," tôi nói. "Khi chúng tôi gặp ông và trang trọng đàm đạo với ông thì bầu khí bí nhiệm xuất hiện."

Krishnaji nói, "Đúng, nó như thế."

Tôi nói, "Có cảm giác bị chạm vào mà không có ai ở đó – cảm giác về một hình bóng."[*1]

"Nó đang ở trong phòng này," Krishnaji nói. "Tôi không biết các bạn có cảm thấy hay không? Đó là cái gì?" và rồi trong mắt ông ánh lên tia nhìn lạ lùng. "Tôi phải cẩn thận ghê gớm về điều này." Đột nhiên ông ngừng tiếng, kế đó nói, "Bà thắc mắc – còn

---

[*1] Cũng như nhận xét của nhiều người có dịp ở chung quanh Krishnamurti, nữ bác sĩ Asha Lee đã kể với Evelyne Blau là, "Khi tôi tham dự các cuộc diễn thuyết của ông ấy, tôi cảm thấy có hình bóng của một cái gì đó dị thường và tôi chắc chắn rằng nhiều người khác cũng cảm thấy như thế." (Evelyne Blau, *Sđd*, t. 174)

tôi, tôi không được thắc mắc."

Tôi nói, "Cái gì thế?"

"Hãy cẩn thận. Khi chúng ta nói tới điều này, cả khi chúng ta tưởng tượng nó hoặc..."

"Điều gì xảy ra vậy – nó có liên hệ tới ông không?"

"Có, hiển nhiên." Tính khí Krishnaji đang biến đổi, ông nói từ chốn sâu thẳm như thể du hành cực nhanh qua những không gian nội tâm mình. "Tôi nghĩ có một sức mạnh mà người Thông Thiên Học đã chạm tới và rán sức biến nó thành cụ thể. Họ đã chạm đến cái gì đó nhưng sau đó diễn dịch nó theo biểu tượng và ngữ vựng của họ và vì thế họ đánh mất nó. Cảm giác này đã diễn ra suốt đời tôi – nó không..."

"Liên kết với ý thức của ông?" Achyut hỏi.

"Không, không. Khi tôi nói tới nó thì có điều gì lớn lao đang diễn ra. Tôi không được thắc mắc chút nào về nó," Krishnaji nói.

Sự tĩnh lặng tuôn vào, qua các cửa sổ và cửa lớn.

"Tất cả những cơn bệnh của ông đều rất lạ lùng. Hễ mỗi lần ông đau nặng thì tiếp theo đó lại có một nguồn năng lượng mới," tôi nói. Có sự ngưng đọng lâu.

Bỗng nhiên Krishnaji hỏi chúng tôi, "Chúng ta đang nói cái gì đây?"

"Nó có là cái gì đó bên ngoài ông không? Nó che chở ông ư?" tôi nói một cách ngại ngùng.

"Có, có – về cái đó thì chẳng có gì thắc mắc – tuyệt đối không."

"Mỗi khi nó xảy ra – thì có phải bản chất của nó thay đổi?"

Krishnaji nói, "Không, không."

"Có phải nó mãnh liệt thêm không?" tôi hỏi.

"Đúng, nó mãnh liệt thêm." Lại im lặng một hồi lâu.

Kế đó, như thể ngần ngại trong việc dùng chữ, Krishnaji nói, "Có phải nó là cái bên ngoài xảy tới trong nội tâm? Vũ trụ tuôn vào – và thể xác quá sức chịu đựng nó. Như tôi từng nói, nó rất mãnh liệt. Năm phút trước, nó không ở đó. Khi tôi còn trẻ, họ bảo tôi, 'Hãy hoàn toàn như cái máng xối mở lòng ra – chớ kháng cự.' Chỉ về sau tôi mới tự hỏi, 'họ' là ai."

"Nó có quan hệ chút nào với tiếng Bồ tát Di Lặc không?"

"Có phải 'câu chuyện Bồ tát Di Lặc' ấy là có tính cách hư cấu? Có phải C.W.L. đã bịa ra? Có phải cậu bé ấy đã sống một cách vô thức với danh tính đó. Hoặc nó là cái hoàn toàn khác với điều mà họ rao giảng?" Krishnaji hình như bị cuốn hút hoàn toàn vào cuộc tìm kiếm đó.

"Có phải đối với ông tiếng Di Lặc có ý nghĩa nào đó?" tôi hỏi.

"Không," Krishnaji trả lời.

Tôi khăng khăng, "Tại sao ông nói 'Không'? Ông là người đã nói rằng không có ký ức tâm lý thế thì tại sao các tiếng 'Đức Phật', 'Di Lặc' lại có tác dụng trên ông?"

"Bà nhớ 'Đức Phật' của Abanendranath Tagore [*] chứ – Hình ảnh đó có một tác dụng khác thường trên cậu bé. Cậu chẳng hiểu Đức Phật là gì cả," Krishnaji dừng lại. "Nhưng, cảm xúc về Đức Phật thì luôn luôn có ở đó. Một cảm xúc về tính chất vĩ đại."

"Một cảm xúc về tính chất vĩ đại ư? Liệu chúng ta có thể đồng ý nhau không? Cảm giác đó ở bên ngoài ông? Hay ở nội

---

[*] *Abanendranath Tagora* (1817–1905), triết gia và nhà cải cách tôn giáo và xã hội Ấn. Tác giả các cuốn sách Vedantic Doctrines Vindicated – *Chứng minh Giáo thuyết Của Sách Veda* – (1845), Brahmo–Dharma – *Tôn giáo của Thượng đế* – và nhiều tác phẩm bằng tiếng Bengal. Ông là thân phụ của *Rabindranath Tagore* (1961–1941), thi sĩ và nhà thần bí Bengal, giải Nobel Văn chương 1915.

tâm ông? Có phải thân xác ấy không thể tiếp nhận nó?"

"Đừng nghĩ là tôi điên khùng. Tôi chưa bao giờ cảm thấy như cảm thấy lúc này. Rằng vũ trụ gần gũi hết sức tới độ như thể đầu tôi cắm trong vũ trụ. Nghe có điên khùng không?" Krishnaji ngượng nghịu hỏi.

"Ông có vẫn nói rằng mọi rào cản đã chấm dứt không?"

"Bà thấy, các tiếng 'Đức Phật', 'Di Lặc' đã mất ý nghĩa. Tôi có cảm tưởng rằng đã kết thúc mọi xúc động có tính cách ngôn từ."

"Ông có nói điều gì đó về việc sống hết sức gần gũi vũ trụ?"

Krishnaji cười, "Vâng, cái đầu của tôi cắm trong nó."

"Điều ấy thể hiện trong các cuộc diễn thuyết. Tâm điểm lời giảng của ông đã chuyển tới một thái độ có tính cách vũ trụ," tôi nói.

Kế đó, ông dùng lối nói lạ lùng, "Hoặc nó có thể chẳng có mảy may nào. Nó có thể là một cảm ứng đang cảm xúc chung quanh mình. Tôi không đạt tới sự minh bạch về nó. Lúc này, căn phòng này tràn ngập nó. Dù nó là gì đi nữa thì nó cũng đang rộn ràng với nó. Tôi càng quan sát nó – nó ở đó – thì nó càng mãnh liệt. Tôi có thể ngồi đây với hai bạn và đi mất. Hãy sống với cái vĩ đại ấy và để cho nó hoạt động. Nó là một bí nhiệm; chuyển động của bí nhiệm một khi đã hiểu thấu được thì không còn bí nhiệm nữa. Ta không thể hiểu tính cách bí nhiệm ấy – nó vô tận quá. Nó giống nhìn quanh góc đường. Các bạn có thấy không?"

"Tôi có một cảm giác hiếu kỳ rằng tôi muốn thâm nhập vào bí nhiệm đó. Bạn nghe kịp chứ? Và tuy vậy, vẫn ngần ngại đến gần nó. Bạn không thể chạm vào nó. Nó ở đó. Nó bí nhiệm. Trên nền đó nó là cái gì khác. Hoặc có thể, là cũng chỉ một cái ấy thôi."

CHƯƠNG II

"NHỮNG GIỚI HẠN CỦA Ý NGHĨ"

Trong tuần lễ thứ ba tháng Giêng 1982, Krishnaji có mặt ở Bombay, ở tại Chung cư Sterling. Sau cuộc diễn thuyết ngày Chủ nhật 25 tháng Giêng, Krishnaji, Nadini và tôi dùng cơm tối. Trong khi cùng nhau thảo luận về bệnh ung thư, tôi nhấn mạnh rằng nếu bệnh không mới chớm vào giai đoạn đầu, tôi sẽ không để thân thể mình bị hủy hoại vì những phương pháp trị liệu mới còn tàn phá hơn cả chứng bệnh. Tôi sẽ dọn mình chết. K nói rằng tại xã hội Tây phương, bắt đầu có những người tuyên bố mình có quyền chết. Đã có xuất bản một cuốn cẩm nang chỉ dẫn chi tiết những cách chết dễ dàng nhất. Sách hướng dẫn việc dùng thuốc ngủ với liều lượng lớn, rồi trùm đầu bằng túi ni lông với dây cao su buộc quanh cổ; nếu cảm thấy nghẹt thở thì có thể nới dây thun cho không khí vào. Khi ngủ lịm, tay tự động buông ra và tới sáng hôm sau thì đã chết. Nandini nghe chuyện trên mặt lộ vẻ hãi hùng. "Không, không", cô nói một cách vô thức. Chúng tôi nhìn cô, tôi hơi nghiêm giọng hỏi tại sao cô lại phản ứng? Có phải cô từng nghĩ tới chuyện tự tử? Nandini lưỡng lự, co người lại, im lặng, rồi nói, "Có một lần. Khi K nói em cảm thấy ngẹt thở."

Chúng tôi thảo luận về sợ hãi và bản chất của nó. Tôi hỏi Krishnaji rằng có bao giờ ông biết sợ không. Ông ngập ngừng,

cân nhắc, "Nhiều cái có thể xảy ra ban đêm; bóng tối mời mọc nhiều thứ." Trong đời ông, ông không biết sợ, nhưng cái ác từng hiện hữu. Cái ác có một hình bóng và luôn luôn chờ thấy kẻ hở để qua đó nhập vào.

K nói, "Sợ hãi hấp dẫn cái ác. Đề cập tới cái ác tức là mời mọc nó." Đột nhiên, Krishnaji trở nên lạ lùng và xa vắng. Ông rút tay về bên mình, cố hết sức thu nhỏ người lại. Rồi ông nói, "Các bà có cảm thấy nó trong phòng không?" Mặt ông biến đổi. Căn phòng nạp đầy năng lượng. Kế đó K nói, "Trước khi đi ngủ tôi phải trục nó. Hãy bảo vệ nơi này." Ông không nói ông sẽ làm gì nhưng phải thực hiện điều gì đó. Chút sau ông đứng lên và rảo bước, đi quanh từng phòng. Devi và Ghanshyam, con của Nandini vừa bước vô nhà. Chúng cảm nhận ra điều gì đó, không vào căn phòng chúng tôi ngồi. Chút sau, Krishnaji trở lại phòng ăn tối. Ông thanh thản, khuôn mặt tuyệt đẹp, mắt trong suốt. Bầu khí đã hoàn toàn thay đổi. Dù có gì đi nữa thì cũng đã bị quét sạch.

Trong nhiều năm, Nandini và tôi thường nói đến thái độ của Krishnaji đối với thiện và ác. Ông từng nói với chúng tôi, "Cái ác là một thực tế. Hãy cô lập nó. Hận thù, ganh tị hấp dẫn cái ác. Đó là lý do tại sao điều quan trọng là tâm trí và thân xác phải tĩnh lặng và yên lặng, không để bất cứ cảm xúc mạnh nào phát sinh mà thiếu sự quan sát không ngừng. Sa đọa bước sau bạn một bước, bất kể bạn là ai." Trong nhiều năm, tôi để ý thấy khi các cảm xúc mạnh tác động trong những người chung quanh ông hoặc khi có câu hỏi nào liên quan tới cái ác, giọng ông thay đổi, mắt ông thu nhỏ, ông co rút người lại, bầu khí dần dần trương lên, ít lâu sau mới hoàn toàn dịu xuống.

Với ông, cùng với nguồn thiện thì cũng đang núp bóng cái ác. Cả hai cái không liên quan nhau. Cái ác lúc nào cũng tìm chỗ để vào bởi thế cần canh thức. "Bạn có từng quan sát con mèo canh

cái lỗ trong đó có chuột đang núp? Hãy trông chừng như thế bất cứ cảm xúc mạnh nào, không rời mắt," ông nói.

Vào mùa thu 1982 tôi ở Luân Đôn lo việc Liên hoan Ấn mà tôi đã gắn bó. Từ Luân Đôn, tôi tới Brockwood Park, trải qua một tuần bên Krishnaji. Trong cuộc đàm đạo giữa hai người, chúng tôi thảo luận về cái nhìn thấu suốt và tâm trí. Chúng tôi nói về tâm linh Ấn, vai trò của thần thoại. Tôi nói, "Tâm trí hiện đại không có độ dày và sức nặng." Ông trả lời, "Thiết yếu là phải có một tâm trí nguyên thủy, không là một tâm trí Đông hoặc Tây một cách nông cạn. Những cái nhìn thấu suốt cho tâm trí ấy sức mạnh. Hầu hết người ta cảm thấy mình có tâm trí mạnh mẽ có điều bạn không thể thăm dò với một tâm trí mạnh mẽ. Đang xảy ra những điều lạ lùng. Tôi thức giấc ban đêm với một hoạt động vô biên trong đầu. Tôi cảm thấy trong cơ thể mình từng tế bào đang sống động, nhảy nhót, rộn ràng."

Tôi hỏi Krishnaji rằng liệu ông có chấp nhận thực tế có một tâm trí Ấn. Tâm trí Ấn có thể có bên trong nó những khuynh hướng như tâm trí Tây phương – cũng tham lam, ganh tị, sân giận – nhưng cả hai khác nhau về nền tảng xuất phát. Tôi còn nói rằng cả hai tâm trí bị điều kiện hóa khác nhau đó đang phê phán nhau.

Sau đó, Krishnaji nói khi ở Ấn, ông chứng kiến khuynh hướng vật chất đang ngày càng gia tăng. Kế đó, ông hỏi tôi, "Mối quan tâm hôm nay của tâm trí Ấn là gì?" Tôi bảo thật khó nói. Trong những năm gần đây có thay đổi lớn lao. Có gia tăng bạo lực, gia tăng khuynh hướng vật chất và một chuyển động hướng tới chủ nghĩa tiêu thụ. Văn hóa kỹ thuật đã thẩm thấu vào tâm trí và môi sinh Ấn tới một độ sâu nào đó.

Krishnaji tiếp đó hỏi rằng khác biệt căn bản giữa hai tâm trí đó là gì. Hằng thế kỷ, tâm trí Ấn đã có một cạnh sắc nhất định khiến nó có khả năng đào bới rất sâu; nhưng nó thiếu sự chính xác, thiếu khả năng nắm bắt và chuyển đổi cái trừu tượng thành

giải pháp cụ thể. Tâm trí Tây phương có sự chính xác; bắt rễ trong lô–gic và lý trí, hướng tới cái bên ngoài, tới sự biến đổi môi trường. Krishnaji nói kỹ thuật có khả năng mang tâm trí Ấn về với thực tế. Tuy nhiên, ông thắc mắc không biết tư duy có bao giờ là của riêng Đông hoặc riêng Tây không. "Chỉ một tư duy duy nhất, những diễn đạt thì có thể khác. Phải chăng tâm trí Ấn có khuynh hướng tìm kiếm nội tâm?"

"Có," tôi nói. "Cũng giống tâm trí Tây phương có khuynh hướng chuyển động và hoạt động trong môi trường bên ngoài. Môi trường nội tâm là mối quan tâm của Ấn."

"Mối quan tâm của rất ít người," Krishnaji bình phẩm.

"Nhưng chỉ thiểu số là tạo ra văn hóa. Văn hóa thành hình như thế nào?" tôi hỏi.

Kế đó chúng tôi thảo luận về cái gây phân ly thành hai tâm trí ấy, cái khiến tâm trí Ấn và Tây phương chuyển động theo các chiều hướng khác nhau. Krishnaji nói tới khí hậu, các chiều hướng chính trị, mối quan tâm tới các sự vụ thế giới đã dẫn Tây phương tới tâm trí phát minh. Tại Ấn, với nền văn minh cổ đại của nó, mối quan tâm cao nhất là cuộc sống tôn giáo và tra vấn nội tâm.

"Đâu đó dọc theo đường ranh ấy, dân chúng thuộc cùng một nhóm chủng tộc hình như đã tách ra," tôi nói. "Tây phương, trong cuộc đối thoại với vạn vật, hướng tới khám phá cái bên ngoài. Từ đó phát sinh các chân lý rất có ý nghĩa, liên quan tới khoa học và kỹ thuật. Ấn cũng có đối thoại với vạn vật nhưng nó thuộc về một trật tự khác."

"Có phải bà đang nói," Krishnaji hỏi, "rằng tâm trí của Ấn quan tâm nhiều tới các vấn đề tôn giáo hơn so với tâm trí của Tây phương? Tại Ấn, mối quan tâm tới tôn giáo thì sâu xa. Truyền thống Ấn xác nhận rằng sự hiểu biết về Bản ngã, về Nguyên lý Tối thượng là sự theo đuổi có ý nghĩa nhất."

"Tâm trí Ấn bắt đầu cuộc tra vấn nội tâm một cách linh hoạt. Giữa Tây và Đông có sự khác biệt trong những cái nhìn thấu suốt lớn lao," tôi nói.

"Tại phương Đông, các vấn đề tôn giáo, lòng ngờ vực, chủ nghĩa hoài nghi, sự thắc mắc, làm thành nền tảng của tra vấn tôn giáo. Tại phương Tây, đức tin có tầm quan trọng toàn bộ," Krishnaji góp ý.

"Ngày nay cả hai nền văn hóa đó đều lâm khủng hoảng," tôi nói.

"Đúng. Ý thức con người, văn hóa con người đang trong cơn khủng hoảng."

"Ông có phân biệt ý thức với văn hóa không?" tôi hỏi.

"Không, chúng cũng là một," Krishnaji nói.

"Khủng hoảng này ở ngay gốc rễ của ý thức con người. Loài người cảm thấy sự bất toàn ấy nên đang hướng tới các nền văn hóa khác."

"Tôi thắc mắc không biết trong khi tìm cách tách mình khỏi quan điểm duy vật thì họ có mắc kẹt trong sự mê tín, bởi các ý tưởng lãng mạn, các đại sư không? Nếu ý thức con người lâm khủng hoảng như hiện nay thì vấn nạn là có thể giải quyết được cuộc khủng hoảng đó không, hoặc, có phải điều không tránh được là loài người không bao giờ vượt được tới bên kia những giới hạn của nó?"

"Bên ngoài và nội tâm, tính cách duy vật và cuộc tìm kiếm nội tâm, là hai hình ảnh trong gương," tôi nói. "Nếu loài người phải sống sót thì phải chăng hai hình ảnh ấy có thể hiệp vào nhau? Hoặc phải chăng có thể hình thành một nền văn hóa chung cho cả loài người và dung chứa được cả hai hình ảnh ấy?"

"Bà có ý nói gì qua từ ngữ văn hóa?" K nói.

"Những gì mà não chứa đựng," tôi đáp.

"Việc huấn luyện não và sự tinh lọc não, việc huấn luyện não trong hành động, trong thái độ, trong các giao tiếp và cũng là một diễn tiến tra vấn dẫn đến cái gì đó không bị ý nghĩ chạm tới. Tôi muốn nói đó là văn hóa," Krishnaji luận giải.

"Hẳn ông gồm cả việc tra vấn vào lãnh vực văn hóa? Văn hóa không là một chu kỳ khép sao?"

"Bà có thể biến nó ra như thế hoặc bà có thể vượt qua tới bên kia," Krishnaji nói.

"Khi tồn tại, văn hóa là một chu kỳ khép," tôi nói.

"Văn hóa là gì?" K lại hỏi.

"Các nhận thức, cách ta nhìn vạn vật, ý nghĩ, cảm xúc, thái độ; sinh hoạt của các giác quan. Ông có thể tiếp tục thêm vào đó," tôi nói.

"Bao gồm tôn giáo, đức tin, niềm tin."

"Nội dung có thể tiếp tục gia tăng, nhưng chỉ nội trong đường viền. Khi ông nói về sự tìm kiếm, ông hẳn gồm nó vào văn hóa?" tôi hỏi.

"Dĩ nhiên," Krishnaji nói. "Tôi đang thắc mắc, với ngần ngại và hoài nghi, là không biết não tiến hóa qua hàng ngàn năm, nếm trải thống khổ và tuyệt vọng khôn xiết, toan tính trốn thoát những sợ hãi của chính nó bằng tất cả những hình thức nỗ lực có tính cách tôn giáo, không biết não trong chính nó có thể thay đổi hẳn không? Liệu nó có thể làm xảy đến sự thay đổi trong chính nó không? Bằng không, không bao giờ có thể có được cái gì mới mẻ, có được nền văn hóa nào khác."

"Nếu nó không gây được thay đổi trong chính nó thì lúc ấy có cái gì khác không?" tôi hỏi.

"Từ hàng hàng thế kỷ trước người Ấn đã đặt câu hỏi này, liệu cái trung gian bên ngoài, cái Nguyên lý Tối thượng có thể hoạt động trên cái não bị điều kiện hóa không?" Krishnaji nói.

"Hoặc liệu nó có thể đánh thức cái gì đó bên trong não không?" tôi thắc mắc.

"Có hai khả năng: hoặc có một trung gian bên ngoài hoạt động, như là năng lượng; hoặc từ bên trong các tế bào não có sự thức tỉnh gây ra thay đổi." Krishnaji tiếp tục cuộc tra vấn của mình vào điều không biết trung gian bên ngoài có làm xảy đến sự thay đổi trong các tế bào não vốn đã và đang bị điều kiện hóa không.

Tôi lắng nghe chăm chú, trông chừng nội tâm mình và cái đáp ứng xuất phát từ hành động lắng nghe. "Thực tế là năng lượng trong vạn vật, luồng năng lượng ấy hiếm khi chạm đến các tế bào não. Ta đã dựng lên quá nhiều chướng ngại khiến cho luồng năng lượng từ vạn vật ấy dường như không bao giờ chạm tới và tác động."

Krishnaji đột nhiên hỏi, "Chúng ta đang thảo luận vấn đề gì?"

"Khả năng có một nền văn hóa chung cho con người, không của Ấn hoặc của Tây phương, dung chứa toàn thể loài người và những cái nhìn thấu suốt của loài người. Kết liễu sự phân ly giữa bên ngoài và nội tâm. Nhìn thấu suốt là nhìn thấu suốt, không thấu suốt ở bên ngoài hoặc trong nội tâm. Nếu khí cụ là não thì phải xảy đến điều gì đó trong não," tôi nói.

Câu trả lời của Krishnaji là hỏi phải chăng có thể diễn ra đúng như ý tưởng rằng có một trung gian bên ngoài làm xảy tới sự thay đổi bên trong não đang bị điều kiện hóa này. Hoặc não bị điều kiện hóa này có thể tự thức tỉnh trong tình trạng bị điều kiện hóa của nó, nhận ra những giới hạn của nó và trụ lại đó? "Thời nào chúng ta cũng nỗ lực thực hiện một cái gì đó. Và tôi thắc mắc là người thực hiện có khác với cái được thực hiện không? Tôi thấy rằng não của tôi bị điều kiện hóa và rằng tất cả những hoạt động của tôi, những quan hệ của tôi đều bị hạn chế. Và cái 'Tôi' bị hạn chế. Nó không tách biệt với cái giới hạn mà nó ra sức bẻ

gãy. Sự giới hạn của bản ngã và sự giới hạn của tình trạng bị điều kiện hóa, cả hai sự đó không tách biệt nhau. Cái 'Tôi' không tách biệt với những đặc tính của nó."

"Thế từ cái gì mà nó quan sát?"

"Phần này quan sát phần kia," Krishnaji trả lời.

"Ông nói vậy nhưng chúng ta lúc nào cũng ra sức hoạt động trong cái phần kia," tôi nói.

"Suốt đời là như thế. Ngoài thế giới kỹ thuật ra, não bị điều kiện hóa theo truyền thống khiến người hành động khác biệt với hành động. Vì thế tiếp tục tình trạng bị điều kiện hóa. Nhưng khi người ta nhận ra rằng người hành động là hành động, thì toàn bộ cách nhìn thay đổi. Chúng ta đang thắc mắc, Pupul, cái gì làm xảy tới sự thay đổi trong não con người."

"Điều có tính cách quyết định là: cái gì khiến chấm dứt sự tách biệt này?"

"Con người vẫn như vậy trong hàng triệu năm nay – và về mặt tâm lý, chúng ta vẫn hoang sơ như chúng ta ngày xửa ngày xưa. Một cách căn bản, chúng ta chẳng thay đổi gì nhiều. Chúng ta vẫn giết nhau; chúng ta tìm quyền lực, địa vị. Chúng ta hư hoại. Về mặt tâm lý, con người hôm nay vẫn là con người muôn thuở trước. Cái gì khiến cho loài người thay đổi được toàn bộ cái đó?"

"Phải chăng là cái nhìn thấu suốt?" tôi hỏi.

"Có phải cái gọi là văn hóa đang ngăn chận cái nhìn thấu suốt?" Krishnaji hỏi. Ông nói rằng tại Ấn, một ít người đã đi vào vấn nạn này về cái nhìn thấu suốt, trong khi phần còn lại chỉ lặp lại. "Truyền thống là một vật chết và Ấn sống với vật chết đó. Ở đây [tại Anh, ý nói phương Tây] cũng thế, truyền thống có một sức mạnh lớn lao."

"Tại phương Tây, có một ít người có cái nhìn thấu suốt lớn lao vào khoa học," tôi nói.

"Đúng, nhưng cái gì sẽ khiến loài người gây ra thay đổi trong chính nó? Văn hóa đang nỗ lực gây ra những thay đổi nhất định trong thái độ của con người. Các tôn giáo đều nói chớ giết người và con người giết nhau. Đã có những sắc lệnh, những giới luật và chúng ta đang hoàn toàn làm ngược lại," Krishnaji nói.

"Văn hóa đang suy sụp."

"Đó là điều tôi muốn khám phá. Phải chăng các nền văn hóa Tây phương đang suy thoái và như thế con người không còn có thể hướng đến chúng nữa. Vì thế con người ngày nay bối rối. Cái gì sẽ gây ra sự thay đổi trong tế bào não?" Mối quan tâm của Krishnaji nồng nhiệt thấy rõ.

"Chúng ta đang nói tới cái khung của Ấn có thể khác với cái khung của Tây phương. Nhưng vấn đề thì giống nhau. Làm thế nào chúng ta làm xảy đến sự thay đổi trong cái khung của con người, trong não con người?" tôi hỏi.

"Rốt cuộc người Ấn chịu khổ cái mà người Tây phương đau khổ: cũng nỗi tuyệt vọng, khốn khổ đó. Như thế, chúng ta hãy quên Đông và Tây, và hãy nhìn cái gì ngăn không cho xảy tới thay đổi."

"Ngoài việc nhận thức thực tế thì còn cách nào khác không?"

"Đó là điều chúng ta nói tới trong bao nhiêu năm nay. Thực tế thì quan trọng hơn ý tưởng. Các khái niệm có tính cách lý tưởng chẳng có chút giá trị gì vì chúng chuyển dịch khỏi 'cái đang là'. Nhưng rõ ràng, việc không có các lý tưởng là vô cùng khó khăn" Krishnaji nói.

"Trong hành động nhận thức thực tại thì không có chuyển động của não sao?" tôi hỏi.

"Đó là tất cả những gì tôi có ý nói. Nếu ta quan sát kỹ lưỡng thì các sự kiện trong chính chúng làm xảy đến thay đổi. Khổ não của con người không có tính cách phương Tây hoặc phương Đông. Chúng ta lúc nào cũng ra sức chuyển dịch khỏi khổ não.

Liệu chúng ta có thể hiểu độ sâu và ý nghĩa của khổ não? Không phải hiểu một cách tri thức mà là thật sự đào sâu vào bản chất của khổ não? Khổ não không riêng của bạn cũng chẳng của riêng tôi, như thế, cái gì ngăn không cho não con người tra vấn vào bên trong?"

"Ông dùng tiếng đào sâu, tra vấn vào bản thân. Cả hai tiếng ấy đều liên quan tới chuyển động tuy ông đề cập tới sự chấm dứt chuyển động. Dĩ nhiên...dĩ nhiên...chuyển động là ý nghĩ. Phải có sự chấm dứt chuyển động. Nó quả thật chấm dứt hay chỉ là chúng ta cho rằng nó có thể chấm dứt? Chúng ta tách biệt ra thực thể tra vấn và thực thể bị tra vấn. Đó là chướng ngại của tôi – đó là cái ngăn chận chủ yếu."

"Khi ông nhìn tiếng 'tra vấn', ông có dùng nó như một hành động nhận thức không?" tôi hỏi.

"Nhận thức – quan sát," Krishnaji trả lời, "cái gì khiến cho loài người thay đổi trong cung cách ứng xử của mình? Hãy đặt vấn đề cách giản dị, cái gì sẽ làm thay đổi hoàn toàn tính hung ác ghê rợn này? Ai sẽ làm thay đổi nó? Không phải nhà chính trị, không phải nhà tu hành – chẳng phải những diễn giả môi sinh, những nhà sinh thái học, và vân vân. Họ không làm thay đổi được loài người. Ai sẽ làm thay đổi con người nếu tự con người không làm chuyện đó? Nhà thờ, đền chùa không thành công trong việc làm thay đổi con người. Các tôn giáo đã và đang ra sức chuyển biến thế gian, nhân bản hóa con người, làm cho con người từ bi hơn, trí huệ hơn. Tất cả đều không kết quả."

"Chúng ta thấy toàn bộ việc ấy, Krishnaji, và việc ấy tự chính nó không đem con người tới nhận thức thực tại," tôi nói.

"Cái gì sẽ làm cho con người có nhận thức ấy? Bà có thể có nó – nhưng nếu tôi không có nó thì liệu nhận thức của bà có tác động chút nào lên tôi không? Tôi đang thắc mắc một vấn nạn sâu xa hơn. Tại sao loài người, sau hàng triệu năm, lại giống như thế này đây? Tại sao nhóm này chống nhóm kia, bộ lạc này chống bộ

lạc nọ, dân tộc này chống dân tộc khác? Một nền văn hóa mới có sẽ gây được thay đổi không? Con người có muốn thay đổi không? Hoặc nó cho rằng như thế này đây là ổn rồi và con người sẽ tiến hóa tới một trình độ nhất định. Thế mà trong khi đó chúng ta đang tiêu diệt nhau."

"Khoảnh khắc thật sự của hành động nhìn thực tế là gì? Tính chất thực tại của nó là gì?" tôi hỏi.

"Cái gì là thực tế? Thực tế là cái được thực hiện, cái đang được thực hiện lúc này. Hành động lúc này và đang xảy ra, đó là thực tế.

"Chúng ta hãy làm rõ ra. Khi chúng ta nhìn thực tế, thực tế của hôm qua và tuần trước thì sự việc đã qua rồi mà tôi nhớ lại thôi; ký ức ấy được tồn trữ trong não. Cái đang được thực hiện lúc này cũng là một thứ thực tế bị quá khứ làm biến màu, bị quá khứ kiểm soát. Liệu ta có thể nhìn toàn bộ chuyển động ấy như một thực tế không?"

"Ông hẳn có ý nói rằng nhìn nó như một thực tế là nhìn nó mà không bồi đắp gì thêm?" tôi hỏi.

"Nhìn mà không tiên kiến."

"Không có bất cứ cái gì che phủ thực tế."

"Đúng, nhưng mà có ý nghĩa gì?"

"Phủ định mọi đáp ứng xuất hiện."

"Phủ định các hồi tưởng."

"Vốn phát sinh từ nó," tôi cắt ngang.

"Lúc này, liệu có làm được việc đó không?"

"Có thể. Sự chú ý tự nó làm tiêu tan chuyển động."

"Nghĩa là, liệu não có thể chú ý mãnh liệt khiến sự việc xảy ra tuần trước nay được phô bày? Như thế, bạn không còn tiếp tục sự hồi tưởng. Nhưng điều xảy ra là, con tôi chết và tôi đau khổ. Và ký ức về đứa con đó hằn quá sâu quá mạnh trong não tôi tới

độ triền miên xuất hiện trạng thái đau khổ, cái là hồi tưởng."

"Chuyển động của nỗi đau xuất ra từ đó. Sự chú ý không chỉ chấm dứt nỗi đau ấy mà còn chấm dứt cả sự xuất hiện của nỗi đau," tôi thăm dò.

"Hãy đào sâu chút nữa vào cái đó," Krishnaji nói, "Cái đó có ý nghĩa gì? Con tôi chết. Tôi nhớ nó và có ý nghĩ rằng nó đang đứng bên cây dương cầm kia hoặc bên tấm khăn phủ đàn kia. Có sự triền miên hồi tưởng ấy dào dạt khi đầy khi vơi."

"Việc phủ định nỗi đau và việc làm tiêu tan nỗi đau, phải chăng việc ấy không hành động trực tiếp lên não?" tôi hỏi.

"Điều ấy có nghĩa gì? Con tôi chết. Đó là thực tế. Tôi không thể thay đổi thực tế đó. Nó đi rồi. Nói như vậy nghe nhẫn tâm, nhưng nó đi rồi. Có điều tôi lúc nào cũng mang nó theo bên mình. Đúng không? Não lưu giữ điều ấy thành ký ức và luôn luôn mang nó theo. Tôi sống trong các ký ức, là những cái đã chết. Ký ức thì không là thực tại. Phải chấm dứt nó. Con tôi đã đi. Chấm dứt không có nghĩa tôi đánh mất tình yêu của tôi dành cho con tôi."

"Nhưng còn lại cái gì?"

"Liệu tôi có thể nói một điều mà không gây choáng váng?" Krishnaji hỏi. "Không cái gì cả. Con tôi đã đi – đó không là khẳng định tàn nhẫn hoặc phủ định tình yêu của tôi. Cái chấm dứt đó không phải là tình yêu con tôi mà là sự đồng hóa tình yêu với con tôi."

"Ông đang vạch ra sự khác biệt giữa tình yêu của con và tình yêu."

"Nếu tôi yêu con tôi theo ý nghĩa sâu xa nhất của tiếng ấy thì tôi yêu loài người. Nếu tôi yêu con tôi thì tôi yêu tất cả thế gian. Tôi yêu quả đất, cỏ cây, toàn thể vũ trụ. Điều gì xảy ra khi có một nhận thức thuần khiết về thực tế mà không có bất cứ tiên kiến, bất cứ chạy trốn nào? Liệu ta có thể thấy toàn bộ thực tế

không? Có thể chứ? Khi trong cơn khổ não thì tôi mê lầm, chìm đắm. Nó là cú sốc lớn lao và vào khoảnh khắc lâm chung của một người thì bạn không thể nói bất cứ điều gì với người đang trong cơn khổ não ấy. Nhưng khi thoát ra được những hoang mang, cô độc, tuyệt vọng, khổ não của mình thì có lẽ người ấy đủ nhạy cảm để nhìn thực tế đó."

Tôi hỏi không biết việc nhận thức thực tế có cần tới sự quan sát lớn lao không, "Ông không thể bảo như thế với kẻ chưa hề có hành động quan sát để chấm dứt khổ não."

"Bảo như thế hẳn là tàn nhẫn. Nhưng một người quan sát, tra vấn vào cái chết và thấy là nó có tính cách chung cho toàn thể loài người, kể cả con người nhạy cảm ấy – người ấy muốn tìm một lời giải đáp."

Tôi bắt đầu, "Thưa Ông, ở cấp độ ấy thì việc đó giản dị biết mấy – "

"Ta phải giữ cho nó hết sức giản dị, đừng mang vào đó những lý thuyết hoặc ý tưởng có tính cách tri thức."

"Tâm trí có sợ sự giản dị không?" tôi hỏi.

"Chúng ta tri thức cao vời quá. Có phần trong giáo dục của chúng ta, trong nền văn hóa của chúng ta biến các sự việc thành phức tạp. Chúng ta cho ý tưởng tầm quan trọng quá mức. Đối với chúng ta, chúng là cốt tủy."

"Đúng. Nhưng việc làm tiêu tan bản ngã đã trở thành một khái niệm và chúng ta tôn thờ khái niệm đó. Khắp thế giới con người tôn thờ như thế. Các khái niệm bị ý nghĩ đặt liền vào nhau. Điều làm loài người khắp thế giới cư xử chân chính, không phải là theo cách của ta hoặc cách của nhà ngươi, mà là sao cho họ không giết chóc, sao cho họ có lòng thương cảm. Điều đó hiện không chút nào kết quả. Kiến thức không giúp được gì cho con người."

"Sống theo cách con người sống hiện nay thì sợ hãi là cái bóng của chính mình."

"Và con người muốn biết tương lai là gì," Krishnaji nói.

"Là thành phần của sợ hãi ư?" tôi hỏi.

"Vì loài người tìm kiếm sự an toàn trong quá nhiều thứ, họ đều thất bại, và họ cảm thấy hẳn có sự an toàn ở đâu đó?" ông ngừng lại. "Tôi thắc mắc là liệu có sự an toàn – ở nơi nào đó không?"

"Hành động nào làm tiêu tan thực tế, trong các tế bào não?" tôi hỏi.

"Tôi muốn dùng tiếng cái nhìn thấu suốt. Cái nhìn thấu suốt không là việc của ký ức, kiến thức hoặc thời gian, cả ba thứ đó đều là thành phần của ý nghĩ. Tôi muốn nói rằng cái nhìn thấu suốt là sự hoàn toàn vắng mặt chuyển động của ý nghĩ, thời gian và hồi tưởng, và vì thế, có nhận thức trực tiếp. Liệu tôi có thể thấy ra là suốt mười ngàn năm qua tôi đi về hướng bắc khiến não tôi quen đi về hướng bắc? Lúc ấy có ai đến với tôi và nói, 'Thế này thì chẳng đưa ngươi tới đâu cả, hãy quay sang hướng đông.' Khi tôi quay sang hướng đông thì các tế bào não thay đổi. Nếu tôi thấy ra rằng toàn bộ chuyển động của ý nghĩ đều bị hạn chế và tôi thấy ra rằng ý nghĩ không giải quyết được bất cứ vấn đề nào của tôi thì lúc ấy tôi chấm dứt việc đi về hướng bắc. Trong sự chấm dứt bản ngã có sự chấm dứt cái chuyển động đi suốt hàng ngàn năm đó. Đó là cái nhìn thấu suốt. Cái ấy làm xảy đến sự biến đổi hoặc thay đổi trong não. Tôi cho rằng ta thấy điều này minh bạch rồi. Nhưng liệu nhận thức đó có làm cho loài người thay đổi không? Cái gì sẽ làm cho con trai, con gái tôi thay đổi? Chúng đọc những dòng chữ này và chúng tiếp tục bước đi trên đường xưa lối cũ. Phải chăng truyền thống quá khứ quá mạnh? Suốt ngàn năm qua, tôi nghĩ tới bản thân và tôi vẫn còn nghĩ tới bản thân. Tôi cảm thấy mình phải thành toàn bản thân. Đó là tình trạng của tôi. Đó là truyền thống của tôi. Có phải quá khứ mạnh quá, mạch cực kỳ? Và quá khứ đang nhập thể theo thời gian. Có

phải thành phần văn hóa đó – tiếp tục trong tình trạng của chúng ta?"

"Tôi muốn nói đó là thành phần của văn hóa," tôi nói.

"Hãy nhìn nó. Tôi đang trang trọng quan sát điều ấy. Truyền thống quá sức mạnh mẽ. Tôi đang nói tới truyền thống như một tiếp diễn của quá khứ, mang theo trong nó xung lượng của chính nó. Và chúng ta là cái đó. Văn hóa của chúng ta, các khái niệm tôn giáo của chúng ta là truyền thống của chúng ta. Thế thì não làm gì?"

"Tôi có cảm giác, thưa Ông, rằng chúng ta đang nói tới sự quan sát ý nghĩ, có điều cái đó hoàn toàn khác với sự chú ý chân chính."

"Ý nghĩ tự nhận biết chính nó. Trọng điểm vấn đề là thế giới đang trở nên ngày càng nông cạn, ngày càng lý tài, bị đồng nhất hóa với cái ta – ta – ta."

"Thật quá dễ chuyển điều ông nói thành khái niệm. Nhưng liệu có thể có một nền văn hóa sống động theo kiểu sống động với cái nhìn thấu suốt không?"

"Tôi không muốn dùng tiếng 'văn hóa'."

"Ông bắt đầu với tiếng 'văn hóa' như một cái chứa đựng nhiều hơn những gì chỉ có tính cách văn hóa của con người – có lẽ đó là văn hóa của tâm linh. Trong trạng thái ấy, điều gì xảy tới cho tất cả những nền văn minh mà thế giới đang thấy, đang biết và những nội dung của chúng?"

"Pupulji, cái đó có nghĩa là 'Giải thoát là gì?' và chúng ta có nhận ra rằng chúng ta là tù nhân của những hình ảnh do chúng ta tưởng tượng ra?"

"Tôi nghĩ là chúng ta có nhận ra."

"Nếu chúng ta đang nhận ra – thì nghĩa là chúng đang tàn lụi."

"Ông không thừa nhận có trạng thái chuyển tiếp sao. Đó là toàn bộ vấn đề."

"Con người – kẻ bạo động và trong trạng thái chuyển tiếp đó, cố gắng ít bạo động hơn – con người đó bạo động."

"Không nhất thiết. Phải chăng, theo những gì ông nói, cái đó cũng không là toàn bộ chuyển động của thời gian và ý nghĩ sao?"

"Thế thì sao? Ý nghĩ bị giới hạn. Tôi biết rằng ý nghĩ tra vấn vào chính nó thì bị giới hạn."

"Khác biệt là, thưa Ông, tôi có thể nhận thấy điều ấy – nhưng có thể lúc đó tôi không dành cho nó sự chú ý cần thiết để giữ nó sống động suốt một ngày tỉnh thức của tôi. Cũng có thể ở đó không có khả năng, sức mạnh của sự chú ý ấy."

"Đam mê, cái kéo dài sự chuyển động của năng lượng, không bị tiêu tan bởi ý nghĩ, bởi bất cứ loại hoạt động nào, và đam mê thành hình khi bạn hiểu khổ não. Trong chấm dứt khổ não có lòng từ bi. Trí tuệ đó, năng lượng đó không lúc nào bị suy giảm."

"Ông có ý nói là hoặc nó dâng lên hoặc nó tàn lụi?"

"Không, dâng lên hoặc tàn lụi nghĩa là bạn phải biết nó đang dâng lên hoặc đang tàn lụi, và ai là người nhận biết ––"

"Nhưng có thể nào suốt ngày ôm giữ nó hoài?" tôi hỏi.

"Chỉ nhận biết, chớ ôm giữ. Nó như hương thơm – nó ở đó. Bạn không giữ nó. Đó là lý do tôi cho rằng ta phải hiểu toàn bộ tình trạng bị điều kiện hóa của ý thức của mình. Tôi nghĩ rằng đó là tra vấn chân chính. Sự thăm dò chân chính vào ý thức, cái là nền tảng chung của toàn thể loài người. Và chúng ta chưa bao giờ tra vấn vào nó. Chúng ta chưa bao giờ nói, 'Tôi sắp nghiên cứu cái ý thức này là cái 'ta'.

"Và giải thoát khỏi bản ngã là một trong những điều khó khăn nhất vì cái 'ta' ẩn mật dưới các tảng đá khác nhau, trong những kẽ nứt muôn hình muôn vẻ."

CHƯƠNG 12

"NGƯỜI TA CÓ THỂ ĐI XA TỚI ĐÂU"

Sáng hôm sau, Krishnaji đi dạo trong khi tôi uống tách trà đầu tiên buổi sớm. Trước đó, chúng tôi đã khởi sự đàm đạo. Sau đó trong ngày, chúng tôi có một cuộc đối thoại và Krishnaji nói, "Pupul, liệu chúng ta có thể thảo luận tới các giới hạn của ý nghĩ và tới bên kia các giới hạn đó không?"

Ông đang trong trạng thái lâng lâng. Tôi bị cảm ho khá nặng và sáng nay cảm thấy mình không được tươi tắn. Tôi không suy nghĩ gì tới đề tài chúng tôi hiện thảo luận, cũng không chút nào cố gắng đánh thức não mình.

Sau đó, khi Krishnaji và tôi ngồi đối mặt nhau, tôi vẫn không biết sẽ nói gì. Rồi tôi bắt đầu nói, lời lời tuôn ra như thể chúng đã được chương trình hóa. Tôi nói trôi chảy, rõ ràng: có chiều sâu của hành động thăm dò và nhìn bao quát. Tôi nói rằng mới đây tôi có đọc về một tên lửa có thể đi tới ngoại tầng không gian vũ trụ mà có thể bay mãi không ngừng. Hẳn không có ma sát, không có thời gian và vì thế không có chung cuộc. Tôi hỏi, "Phải chăng có sự việc như thế trong các lối đi của bản ngã, trong tâm trí của loài người, trong não của con người, trong bên trong mọi sự? Phải chăng có những không gian bao la, vô lượng nằm bên trong vạn vật?"

"Có phải là bà có ý hỏi không biết bên trong não của con người – tôi muốn dùng chữ 'tâm trí' tách bạch hẳn với 'não' – có

sở hữu hoặc có thể hiện hữu một không gian vô tận, cái hằng cửu ngoài thời gian? Chúng ta có thể ức đoán, nhưng ức đoán thì không là thực tại."

"Nhưng chính cái nhìn thấu suốt vào khả năng thăm dò ngoại tầng khí quyển đã khiến con người thám hiểm được ngoại tầng không gian. Nếu không đặt vấn đề thì chúng ta không thể thăm dò và chứng minh được rằng nó là như thế," tôi nói.

"Để tra vấn, chúng ta phải đặt câu hỏi. Những gì phát sinh từ câu hỏi sẽ quyết định rằng nó có tính cách ức đoán hoặc có tính cách tra vấn."

"Chúng ta đặt câu hỏi rằng não có thể nhận ra chân lý không, rằng có hay không có hằng cửu? Chúng ta bắt đầu tra vấn như thế nào? Làm thế nào chúng ta dò dẫm tẩn mẩn vào vấn nạn này, một vấn nạn được con người đặt ra trong hàng ngàn năm nay? Con người có bị ràng buộc vĩnh viễn vào thời gian không? Hoặc thật sự có – hoặc có thể có – sự nhận biết bên trong não, cho chính nó, rằng có hay không trạng thái hằng cửu?"

"Làm thế nào ông xúc tiến vấn đề? Ông bắt đầu bằng việc vẽ lằn ranh phân biệt giữa não và tâm trí. Phải chăng ông dự tính chuẩn bị kỹ lưỡng?"

"Não bị điều kiện hóa. Kiến thức, ký ức và kinh nghiệm làm xảy ra tình trạng bị điều kiện hóa ấy. Não bị giới hạn. Như thế, phát hiện điều gì mới thì đòi phải có thời gian, dù chỉ tạm thời, lúc ấy ý nghĩ không trong chuyển động, lúc ấy ở trong tình trạng trống rỗng."

"Não là vật hữu hình, nó có hoạt động của chính nó."

"Vâng, một hoạt động không bị ý nghĩ áp đặt," Krishnaji nói.

"Đối với chúng ta, hoạt động của não là hoạt động của ý nghĩ," tôi nói.

"Đúng, chuyển động của não, cái phần của não đang được sử

dụng, bị điều kiện hóa bởi ý nghĩ. Ý nghĩ lúc nào cũng bị giới hạn, bị điều kiện hóa tới độ xung khắc. Vì bị điều kiện hóa nên gây xung khắc. Tâm trí là một chiều kích hoàn toàn khác, nó không giao tiếp với ý nghĩ. Hãy để tôi giải thích. Não hoạt động như một khí cụ của ý nghĩ nên não bị điều kiện hóa; và chừng nào phần đó của não còn trong trạng thái ấy thì chừng đó hoàn toàn không thể hiệp thông với tâm trí. Như thế, lúc nào không có hoạt động của ý nghĩ thì sự hiệp thông – vốn là một chiều kích hoàn toàn khác – có thể truyền đạt với cái não đang sử dụng ý nghĩ."

"Phải chăng ông đang mặc nhận rằng có một trạng thái bên ngoài cảnh giới của ý nghĩ?" tôi hỏi.

"Hẳn thế. Nó ở bên ngoài cảnh giới của thời gian," Krishnaji nói.

"Vì dường như thời gian và ý nghĩ làm thành cốt lõi thiết yếu của vấn đề, có lẽ chúng ta nên thử xem có thể đi sâu vào luồng thời gian để coi có thể phát hiện rằng vào khoảnh khắc nào có thể diễn ra sự ngăn chận."

"Bà có ý nói gì qua tiếng 'sự ngăn chận'?" Krishnaji hỏi.

"Tôi không nói tới người ngăn chận, nhưng tới một giao tiếp trực tiếp là sự chấm dứt thời gian. Phải chăng thời gian không phát xuất từ một quá khứ xa xưa đang phóng chiếu vào một tương lai không có chung cuộc?"

"Không, tương lai ấy bị điều kiện hóa bởi quá khứ."

"Như thế, nếu loài người chấm dứt nó, nó ngừng hiện hữu..."

"Thì không còn bị điều kiện hóa," Krishnaji nói.

"Nhưng ông vẫn sẽ dùng tới ý nghĩ. Nội dung của nó sẽ trải qua thay đổi nhưng vẫn tiếp diễn tính cách máy móc của ý nghĩ," tôi nói.

"Hiện nay, ý nghĩ là khí cụ chính mà chúng ta có. Sau hàng

ngàn năm ma sát, chiến tranh, khí cụ đó trở thành trì độn. Nó không thể đi tới bên kia giới hạn của chính nó. Ý nghĩ bị giới hạn, bị điều kiện hóa và ở trong trạng thái xung khắc không ngừng."

"Tôi dùng tiếng 'sự ngăn chận' để biểu hiệu sự xung khắc với cái chuyển động phát xuất từ quá khứ, như cái hôm qua."

"Như cái hôm nay," Krishnaji nói.

"Cái gì là cái hôm nay? Làm sao chúng ta giao tiếp được với cái hôm nay?"

"Hôm nay là chuyển động của quá khứ bị thích nghi. Chúng ta là một bó các ký ức, mà nó là gì? Quá khứ, hiện tại, tương lai là chuyển động của thời gian – ý nghĩ. Làm sao bà có thể nhận ra nó?"

"Chúng ta hãy cụ thể. Ý nghĩ rằng tôi sẽ về Ấn chiều nay và tôi sẽ giã biệt ông là một thực tế."

"Nó là một thực tại."

"Xuất từ đó sinh ra nỗi hoài cảm nhất định về việc từ giã ông, có tính cách cảm xúc, tâm lý, bủa vây thực tế đó. Chắc chắn điều phải giao tiếp không là sự kiện tôi sắp ra đi mà là nỗi đau của việc ra đi."

"Nỗi đau của việc lên đường, của một ngàn thế kỷ đau đớn, khắc khoải, buốt nhói. Cái đó có tách biệt với bà là người cảm thấy nó không?" Krishnaji hỏi.

"Nó không thể tách biệt. Nhưng làm sao tôi chạm tới nó?" tôi hỏi.

"Bà có ý nói gì?" Krishnaji hỏi.

"Chỉ trong hiện tại tôi mới có thể chạm tới toàn bộ cơ ngơi đăng đẳng ấy," tôi nói. "Cái bây giờ thì dung chứa cả quá khứ, tương lai và hiện tại."

"Hiện tại là quá khứ và tương lai. Hiện tại chuyển động. Hiện

tại là ngàn năm quá khứ bị thích ứng, tương lai là cái 'lúc này', cái hiện tại."

"Hiện tại không là trạng thái tĩnh. Khoảnh khắc ông cố nhìn nó thì nó qua mất rồi. Như thế cái gì là cái ông thật sự quan sát?" tôi hỏi.

"Thực tế là, hiện tại là chuyển động toàn bộ của thời gian và ý nghĩ. Liệu ta có thể nhận ra chân lý của cái đó không? Liệu ta có thể có cái nhìn thấu suốt, nhận thức vào thực tế ấy, rằng cái lúc này là toàn bộ thời gian và ý nghĩ không?" Krishnaji hỏi.

"Nhận thức đó có bắt nguồn từ não không?"

"Hoặc nó bắt nguồn từ hành động nhận thức, hoặc nhận thức đó là một cái nhìn thấu suốt chẳng dính dáng gì tới thời gian và ý nghĩ," Krishnaji nói.

"Nó có phát sinh bên trong não không?" tôi hỏi.

"Có, hoặc nó có phát sinh bên ngoài não không?" Krishnaji hỏi. "Nó ở bên trong trái cầu của não, hoặc cái nhìn thấu suốt xuất hiện khi có sự giải thoát khỏi tình trạng bị điều kiện hóa? Cái nhìn thấu suốt này, tâm trí này, là trí tuệ tối thượng," Krishnaji nói.

"Tôi không nghe kịp."

"Não bị điều kiện hóa bởi thời gian và ý nghĩ. Bao lâu còn tồn tại trạng thái bị điều kiện hóa thì không thể có cái nhìn thấu suốt. Tuy bạn có thể có cái nhìn thấu suốt bất chợt nhưng cái nhìn thấu suốt mà chúng ta nói tới đây là sự lãnh hội có tính chất toàn bộ, một nhận thức trọn vẹn. Đúng không? Cái nhìn thấu suốt này không bị ràng buộc bởi thời–gian–ý– nghĩ. Cái nhìn thấu suốt này là thành phần của cái não có một chiều kích khác."

Ngôn từ dừng. Hành động nghe đang ở chốn thẳm sâu hun hút.

"Không có hành động nhìn thì không thể có cái nhìn thấu

suốt," tôi nói. "Như thế, hành động nhìn, nhận thức, lắng nghe hình như là cốt tủy thiết yếu để có cái nhìn thấu suốt. Tiếng 'nhìn thấu suốt' là hành động nhìn vào. Có phải nó là hành động nhìn vào việc nhìn không?"

"Không. Nó là hành động nhìn, lãnh hội cái toàn bộ, cái vô tận của một điều gì. Chỉ có thể có cái nhìn thấu suốt với sự chấm dứt ý nghĩ và thời gian. Ý nghĩ và thời gian thì bị hạn chế. Bởi thế trong sự hạn chế đó không thể xuất hiện cái nhìn thấu suốt," Krishnaji nói.

"Để hiểu điều ông nói thì tôi phải có tai mắt mở ra để nhìn, Từ âm thanh, hình dạng phát xuất một hành động nhìn tới phía bên kia. Ông nói về cái nhìn thấu suốt nhưng không thể nào phát sinh cái nhìn thấu suốt mà không có hành động nhìn."

"Chừng nào còn có thời gian và ý nghĩ thì chừng đó không thể phát sinh cái nhìn thấu suốt."

"Cái nào xuất hiện trước? Tôi không thể bắt đầu với cái nhìn thấu suốt. Tôi chỉ có thể bắt đầu bằng sự quan sát," tôi nói.

"Bà chỉ có thể bắt đầu bằng việc thấy rằng thời gian tâm lý luôn luôn bị giới hạn, vì thế bất luận ra sao đi nữa thì nó cũng sẽ bị giới hạn." Thời gian và ý nghĩ đem lại sự tàn phá trên thế giới. Bà thấy rõ điều đó mà. Vấn nạn là. Không biết bao giờ có thể chấm dứt sự giới hạn ấy? Hoặc con người mãi mãi ở trong tình trạng ấy?"

"Giữa các tế bào não và các giác quan có tương quan nào? Điều gì xảy ra khi ông nghe lời phát biểu như thế này: thời gian ấy, ý nghĩ ấy cũng bị giới hạn? Nó như thể nói với tôi, 'Ông là ảo ảnh.' Pupul là một bó tâm lý bao gồm quá khứ, thời gian và ý nghĩ."

"Bản ngã là thành phần của tâm thần và dù gì đi nữa nó vẫn bị giới hạn," Krishnaji nói.

"Thế thì cái đó có gì trục trặc?" tôi hỏi.

"Không gì cả nếu bà muốn sống vĩnh viễn trong xung khắc," Krishnaji nói.

"Bản chất của sự chấm dứt mà ông nói tới đó là gì?" tôi hỏi.

"Chấm dứt là gì?" Krishnaji trả câu hỏi lại cho tôi.

"Thấy rằng dòng chảy thôi chảy," tôi nói.

"Đúng, thấy rằng thời gian và ý nghĩ chấm dứt về mặt tâm lý," Krishnaji nói.

"Đó là vấn đề nhận thức, là vấn đề cái nhìn thấu suốt. Tôi thấy nó trong không–gian–thời–gian nào?" tôi hỏi.

"Coi, Pupul, chúng ta hãy đơn giản. Thời gian và ý nghĩ làm phân ly thế giới. Bà không nhận thấy thực tế đó sao?"

"Không, thưa Ông, tôi không thấy ra thực tế đó. Khoảnh khắc thấy ra thực tế đó hẳn là tôi chấm dứt được thời gian và ý nghĩ. Giả dụ nó giản dị như thế – nhưng nó không như thế. Nó có những lối đi hết sức quanh co," tôi nói.

"Liệu bà có thể có cái nhìn thấu suốt rằng chuyển động của ý nghĩ và thời gian – dù tại bất cứ cấp độ nào, ở bất cứ cảnh giới nào, trong bất cứ khu vực nào – cũng là cảnh giới của xung khắc bất tận?" Krishnaji hỏi.

"Ông có thể nhìn thấy mặt ngoài ấy của nó trên thế giới," tôi nói.

"Nếu bà thấy nó ở bên ngoài, rồi ở nội tâm, lúc đó bà có thể thấy rằng tâm thần là thời gian và ý nghĩ. Chuyển động tâm lý phân ly đã tạo ra thực tế phân ly ở bên ngoài. Cảm giác rằng tôi là một người Ấn; tôi cảm thấy an toàn trong từ ngữ đó, trong sự tùy thuộc vào một cái gì đó, đó chính là tác nhân gây phân ly và xung khắc."

"Toàn bộ tình trạng ấy có thể chấm dứt. Ta có thể thấy nó

như một chuyển động của thời gian, ý nghĩ, nhưng bên trong toàn bộ cái đó, cảm giác của cái 'Tôi hiện hữu'. Tính cách cốt tủy của vấn đề là đó. Tại sao tôi không thấy ra nó?" tôi hỏi.

"Vì tôi cho rằng tâm thần là cái khác biệt với trạng thái bị điều kiện hóa," Krishnaji nói. "Tôi nghĩ rằng trong tôi, trong não tôi có điều gì đó vô tận, và nếu tôi với tới được cái ấy thì mọi sự sẽ được giải quyết. Cái ấy thuộc phần tình trạng bị điều kiện hóa của tôi. Tôi cảm thấy Thượng đế, Nguyên lý Tối thượng sẽ che chở tôi."

"Bản chất của nền tảng mà từ đó bật ra cái nhìn thấu suốt là gì?" tôi hỏi.

"Chỉ có thể xảy ra cái nhìn thấu suốt khi có sự giải thoát khỏi thời gian và ý nghĩ," Krishnaji nói.

"Đó là một diễn tiến bất tận."

"Không, không phải thế. Sống trong hòa bình là thăng hoa, là hiểu thế giới dị thường của hòa bình. Ý nghĩ không làm xảy tới hòa bình," Krishnaji nói.

"Có phải chính não ông lắng nghe điều ông nói?"

"Đúng. Kế đến quan sát cái gì xảy ra."

"Nó yên lặng. Nó không xao động, nó yên lặng."

"Khi nó yên lặng và lắng nghe thì xuất hiện cái nhìn thấu suốt. Tôi chẳng cần phải giải thích về những giới hạn của ý nghĩ bằng cả chục cách khác nhau."

"Có điều gì thêm không?" tôi hỏi.

"Ô, có, có. Có cái lớn hơn nữa. Là có việc đang lắng nghe âm thanh, âm thanh nội trong một khu vực, hoặc tôi đang lắng nghe điều bà đang nói mà không có âm thanh của ngôn từ? Nếu bà muốn truyền đạt điều gì đó còn hơn ngôn từ thì lúc đó như thể có âm thanh trong hành động nghe của tôi. Tôi không thể hiểu độ sâu của điều bà đang nói. Hiện tại là cái 'lúc này'. Trong đó là

toàn bộ chuyển động của thời–gian–ý–nghĩ, toàn bộ cấu trúc của thời–gian–ý–nghĩ chấm dứt. Lúc ấy, cái 'lúc này' có ý nghĩa khác hoàn toàn. Lúc ấy, 'lúc này' là 'hư vô'. Hư vô theo ý nghĩa con số không (zero) chứa đựng hết thảy mọi con số. Như thế, 'hư vô' dung chứa mọi sự. Có điều chúng ta sợ mình là hư vô."

"Khi ông nói hư vô dung chứa mọi sự, phải chăng có nghĩa đó là cái toàn bộ có tính cách môi trường và tính cách nòi giống – vạn vật – vũ trụ?" tôi hỏi.

"Đúng, đúng. Bà có thấy một thực tế rằng có hư vô? Bản ngã là một bó các ký ức; các ký ức thì đã chết. Chúng hoạt động nhưng chúng phát sinh từ một quá khứ đã đi qua. Nếu tôi có cái nhìn thấu suốt vào nó thì nó bị chấm dứt. Tôi thấy rằng trong cái 'lúc này' có 'hư vô.'

"Bà nói điều gì đó về âm thanh và hành động lắng nghe. Đúng, có thể lắng nghe như thế khi tâm trí hoàn toàn tĩnh lặng."

"Chúng ta sẽ không nói tới tâm trí nhưng một khi não đã tuyệt đối tĩnh lặng thì như thế không có âm thanh do ngôn từ tạo ra. Trạng thái ấy là trạng thái lắng nghe chân chính. Ngôn từ thì chỉ nói được với bà điều tôi muốn truyền đạt, còn tôi thì muốn lắng nghe cả điều bà nói."

"Não không có hành động nào ngoài việc lắng nghe sao?" tôi nói.

"Khi não năng động thì nó là tiếng động. Nó hết sức quan tâm tra vấn vào âm thanh. Âm thanh thuần khiết chỉ hiện hữu khi có không gian và tĩnh lặng. Bằng không âm thanh chỉ là tiếng động. Chúng ta có thể trở lại câu hỏi của mình không? Toàn bộ việc giáo dục, kiến thức đều là chuyển động trong sự chuyển hóa có tính cách tâm lý cũng như tính cách bên ngoài. Chuyển hóa là tích lũy ký ức. Chúng ta gọi cái đó là kiến thức. Chừng nào tồn tại chuyển động ấy thì còn nỗi sợ bị là hư vô. Nhưng khi ta thấy ra tính chất ảo giác của chuyển hóa và trạng thái chuyển hóa đó là

thời gian, ý nghĩ, xung khắc bất tận thì lúc ấy có sự chấm dứt cái đó. Chấm dứt chuyển động của cái tâm thần vốn là ý–nghĩ–thời–gian. Chấm dứt cái đó là hiện hữu cái 'hư vô'.

"'Hư vô' lúc ấy dung chứa toàn thể vũ trụ. Không phải những nỗi sợ hãi, khắc khoải, khổ não nhỏ bé tầm thường của tôi. Nói cho cùng, Pupulji ạ, 'hư vô' có nghĩa là toàn bộ thế giới của lòng từ bi. Từ bi là 'hư vô' và bởi thế, 'hư vô' là trí tuệ tối thượng.

"Nhưng chúng ta sợ mình là hư vô. Tôi có nhận thấy rằng tôi là hư vô ngoại trừ một ảo ảnh đang cất bước, rằng tôi là hư vô ngoại trừ các ký ức chết không? Như thế, liệu tôi có thể giải thoát khỏi thời–gian–ý–nghĩ và thấy ra một thực tế rằng chừng nào còn chuyển động của chuyển hóa thì tất nhiên còn xung khắc, đớn đau bất tận?" Ông dừng lại, ông đang nói từ chốn sâu thẳm.

"Những nhà vật lý thiên thể đang ra sức hiểu vũ trụ. Họ chỉ có thể hiểu về thế giới về mặt vật chất, trong những giới hạn của họ. Nhưng họ không thể hiểu cái vô tận của nó; vô tận là thành phần của con người; không chỉ ở đó mà còn ở đây nữa" – ông đặt tay lên ngực mình – "Điều này có nghĩa là phải không có bóng tối của thời gian và ý nghĩ. Đó là quán tưởng chân chính. Đó là ý nghĩa của chữ *Sunya* trong tiếng Sanskrit.

"Dù chúng ta có đưa ra trăm lời luận giải thì sự kiện thực tế vẫn là, chúng ta là 'hư vô' ngoại trừ một đống ngôn từ. Liệu chúng ta có thể thấu hiểu rằng con số không thì chứa đựng mọi con số? Như thế, trong 'hư vô' hiện hữu toàn thể thế giới." Những cái nhìn thấu suốt tuôn trào tựa dòng sông đang gầm thét.

"Nhưng trong cuộc đời, khi tôi có đau khổ hoặc sợ hãi thì tôi chỉ thấy chuyện đó thôi. Tôi không thấy được rằng chúng đều là những cái nhỏ bé tầm thường. Làm thế nào bạn lắng nghe được toàn bộ cái đó? Và bạn nhận ra được gì? Nếu bạn không thể diễn tả nó thành ngôn từ thì thật là tốt. Và bạn cảm thấy gì? Những người sắp đọc những dòng này họ cảm thấy gì? Chúng có thể là

rác rưởi, chúng cũng có thể là xác thực: bạn thu hoạch hoặc nhận ra được gì? Bạn có thấy ra tính chất vô tận của toàn bộ điều này không?" Krishnaji dừng lại trong một lúc lâu.

Tôi nói, hết sức ngại ngần, "Điều này hàm ý chấm dứt bản tính tâm lý của bản ngã."

"Đúng. Tôi đặt một câu hỏi và hẳn là rất hữu ích cho chúng ta nếu khi nghe nó thì bà có thể đưa ra câu trả lời nào. Cái gì là mùi hương của toàn bộ điều ấy?"

Tôi tìm không ra lời để nói. "Chớ hỏi tôi câu ấy. Tôi có trả lời ra sao thì nghe cũng *hoàn toàn* bất tương xứng. Vì như ông nói, ở đó có sự vô tận," tôi nói.

"Đúng. Tôi cảm nhận được sự căng thẳng của cái đó. Phải chăng nó chỉ có tính cách tạm thời? Phải chăng nó chỉ trong chốc lát, rồi kết thúc? Rồi lần nữa lại có toàn bộ sự căng thẳng của việc hồi tưởng nó – túm bắt nó," Krishnaji nói.

"Không. Ta chuyển dịch khỏi cái đó," tôi nói. "Ta nhận ra cái khác. Cái cực kỳ khó khăn nhất thế gian này là làm sao được hoàn toàn giản dị."

"Đúng, nếu ta thật sự giản dị thì từ đó ta có thể hiểu toàn bộ tính chất phức tạp của cuộc sống. Nhưng nếu chúng ta bắt đầu với sự phức tạp thì không bao giờ thấy được tính chất giản dị. Chúng ta luyện tập cho não mình nhìn cái phức tạp và rán sức tìm lời giải đáp cái phức tạp. Nhưng chúng ta lại không thấy sự giản dị lạ thường của các sự kiện." Ông ngừng lại.

"Trong truyền thống Ấn thì từ âm thanh phát xuất toàn bộ các thành tố, cái *Panch maha Bhutas*," tôi nói. "Âm thanh thì dội lại song không được nghe."

"Thế thôi. Nhưng rốt cuộc, trong truyền thống Ấn, Đức Phật, Long Thọ nói rằng phải phủ định toàn bộ vấn đề. Long Thọ phủ định mọi sự, mọi chuyển động của tâm thần. Tại sao hai vị lại

không đi theo lối này?" Krishnaji hỏi. "Không qua hành động phủ định thế giới thì bạn không thể nào phủ định được thế giới. Có điều hai vị lại phủ định thế giới qua sự phủ định toàn bộ cái 'ta'."

"Từ bỏ sự phủ định cái 'ta'" tôi nói. "Một cách căn bản, sự từ bỏ thế tục thì không nằm ở bên ngoài."

"Sự từ bỏ thế tục nằm ở nội tâm. Không bị tới cả cái khăn quấn quanh lưng ràng buộc. Tôi cho rằng chúng ta mắc kẹt trong chiếc lưới ngôn từ, chúng ta không sống trong thực tại. Tôi đau khổ và trốn chạy vào ảo ảnh không phải là cách chấm dứt nó. Tại sao loài người không đối mặt thực tế và biến đổi thực tế? Phải chăng vì chúng ta đang sống phi hiện thực, với các ý tưởng, lý tưởng? Chúng ta đang sống với lịch sử của loài người. Loài người là ta và cái 'ta' thì khổ não không cùng. Và như thế nếu bạn muốn chấm dứt khổ não thì bạn phải chấm dứt cái 'ta'." Krishnaji vừa nói vừa thăm dò.

"Có thật sự chấm dứt được thời gian?"

"Được. Chấm dứt thời–gian–ý–nghĩ, lắng nghe không âm thanh. Lắng nghe vũ trụ không với âm thanh." Krishnaji dừng lại, xa vắng. "Một bác sĩ ở New York có diễn thuyết một đề tài căn bản là không biết các tế bào não, vốn bị điều kiện hóa hàng hàng thế kỷ, có thể làm xảy ra sự thay đổi không? Tôi nói chỉ có thể làm được, qua hành động lắng nghe. Nhưng không ai muốn lắng nghe bằng toàn bộ của nó. Nếu con người thật sự nói, 'Tôi phải sống hòa bình,' thì lúc ấy trên thế giới có hòa bình. Nhưng con người không muốn sống trong hòa bình. Con người tham vọng, kiêu căng, tủn mủn. Như thế chúng ta giảm thiểu tính cách vô tận của toàn bộ vấn đề ấy thành vài phản ứng vụn vặt. Bà có nhận ra như thế không, Pupul? Chúng ta có những cuộc đời vụn vặt như thế – từ người cao nhất tới người thấp nhất." Ông dừng lại.

"Đối với ông, âm thanh là gì, thưa Ông?" tôi hỏi. Lại có sự im

lặng lâu, từ trong im lặng đó Krishnaji nói, "Âm thanh là cái cây. Hãy lấy việc tụng kinh kiểu Ấn, hát lễ kiểu Gregorian [*], chúng gần gũi nhau kỳ lạ. Bà lắng nghe âm thanh của sóng, của cuồng phong, âm thanh của một người bà giao tiếp trong nhiều năm, bà hoàn toàn nghe quen cái đó.

"Nhưng nếu bà không nghe quen thì lúc ấy âm thanh đó có một ý nghĩa lạ thường. Lúc ấy bà nghe mọi sự tươi mới. Bà nói với tôi thời gian và ý nghĩ là toàn bộ chuyển động của đời người. Bà truyền đạt một thực tế giản dị. Liệu tôi có thể lắng nghe nó mà chẳng có âm thanh của ngôn từ không?

"Lúc ấy, tôi bắt được những sâu thẳm của phát biểu đó và tôi không thể mất nó. Tôi lắng nghe nó bằng toàn bộ của nó. Nó truyền đạt cái thực tế rằng nó là như thế và cái gì mà như thế thì luôn luôn tuyệt đối. Trong truyền thống Do Thái, chỉ có Jehovah[**], Đấng Không Tên mới là kẻ có thể nói 'Ta Là', đó là cái *Tat Tvam Asi* trong tiếng Sanskrit."

---

[*] Một lối ngân nga hát lễ của Kitô giáo, đặt từ thời và theo tên giáo hoàng Gregory I (590–604)

[**] Đọc là Giê–hô–va, còn gọi là Gia–vê.

CHƯƠNG 13

"TÂM TRÍ TỐT"

Trong thời gian ở Bombay tháng Giêng 1983, Krishnaji bắt đầu nói đến "tâm trí tốt." Nandini và tôi đang dùng cơm chiều với ông. Trong cuộc diễn thuyết tối qua, K hỏi cử tọa, "Bạn nhìn chuyển động mênh mông của đời sống như thế nào? Bạn có thấy mình là con người liên đới với toàn thể loài người không? Một cơ thể bất phân ly. Cơ thể ấy không bao giờ nói, 'Tôi là'. Chính ý nghĩ gây phân ly." Ông nói tới sự hỗn loạn trên thế giới. "Bạn tiếp cận vấn đề như thế nào? Làm thế nào bạn tiếp xúc với vấn đề?" Ông đang kéo chúng tôi giao tiếp với tâm trí ông. "Liệu các bạn có thể đến thật gần và mở lòng mình ra cho câu hỏi? Nhưng nếu bạn giữ khoảng cách với câu hỏi, bạn không mở lòng ra, thì bạn không sống động với câu hỏi. Liệu bạn có thể tiếp cận một câu hỏi mà không định hướng, không động lực? Động lực làm méo mó nhận thức. Để tìm cho ra cái gì là cội rễ của hỗn độn thì tâm trí phải tự do."

K nói với chúng tôi. "Hầu hết người ta cho rằng một tâm trí tốt là một tâm trí đọc vô số sách, tràn ngập kiến thức về nhiều vấn đề. Một tâm trí như của Aldous Huxley, Gerald Heard và nhiều người khác – họ có tâm trí bách khoa. Tại Ấn, tâm trí bà la môn có phải là tâm trí tốt không? Tôi dùng chữ 'bà la môn' để

bao gồm nguồn nước đã và đang nhào nặn tâm trí trong hàng thế kỷ; để diễn tả một tâm trí rất sắc sảo nhưng đánh mất chiều sâu bên trong nó. Bạn có thể làm cho một khí cụ thành rất sắc bén, không những cắt được mà còn dùng được nó cho những điều tinh tế. Bạn hiểu chứ? Một tâm trí như thế có phải là tâm trí tốt không?" ông dừng lại. "Một tâm trí tốt phải liên quan tới hành động, tới giao tiếp. Nó phải liên quan tới chiều sâu. Các nhà khoa học lớn đôi khi trải qua cuộc sống hết sức thiếu đức hạnh. Họ tham vọng, tham lam, họ tranh đành nhau địa vị và tiếng hoan hô. Bạn có cho rằng họ có tâm trí tốt không?"

Tôi trả lời, "Một tâm trí tốt không có nghĩa là một cuộc sống đức hạnh. Một người làm công tác khoa học có thể là một nhà khoa học lớn nhưng vì là con người, người ấy có thể là một tai họa. Ông thấy, thưa Ông, một tâm trí thật sự tốt hẳn có khả năng nghiền ngẫm bên trong chính nó. Có lẽ xuất từ việc nghiền ngẫm ấy mà có cái nhìn thấu suốt."

"Đúng," K tiếp tục, "Bạn có cho rằng một tâm trí tốt là một tâm trí không có tâm điểm mà xuất từ đó nó hành động?" Ông nói, nhiều lần dừng lại như những khi chúng tôi thảo luận điều gì trang trọng. "Tâm điểm đó là bản ngã." Ông đặt câu hỏi và tự mình trả lời. "Một tâm trí trí tốt thì không có bản ngã. Khi một tâm trí trong trạng thái hoàn toàn chú ý, tham dự, lắng nghe thì lúc đó nó không có chỗ cho bản ngã. Bản ngã tự biểu thị nó về sau. Mấu chốt là việc lắng nghe. Nó là một trong những chống đỡ lớn lao của não." Krishnaji lắng nghe, cân nhắc, rồi nói, "Bạn thấy đó, một tâm trí tốt phải có lòng từ bi. Nó phải có cảm giác mênh mông về cái đẹp và có thể hành động; nó phải có giao tiếp chính đáng. Có phải không thể tìm được những tâm trí như thế? Aristotle, Socrates — họ có tâm trí tốt."[*]

---

[*] *Socrates*, (khoảng 470–399 TCN), triết gia sống ở Athens, thủ đô Hi lạp. Ông tận hiến gần trọn đời mình cho triết học dù không triển khai học thuyết

"Họ có tâm trí có thể chất vấn, phân tích vào vật chất, năng lượng. Tâm trí đó phải có tính chất toàn bộ đối với nó." Tôi thách thức Krishnaji.

"Bà hẳn nói một tâm trí tốt là một tâm trí có tính tổng thể?" K hỏi.

"Trong cuộc diễn thuyết hôm qua, khi ông nói rằng cơ thể bất phân ly thì đó là một phát biểu chưa hề đưa ra trước đây. Ông còn nói rằng với tâm trí, khí cụ được huấn luyện theo tính cách kỹ thuật, trong sự hiểu biết những kiến thức lớn lao cùng với sự am hiểu về kỹ thuật trong việc thực hiện các vấn đề – với tâm trí kỹ thuật đó, con người trở thành khổ não. Và do đó khổ não không chấm dứt vì không có liên hệ nào giữa cái này và cái đó. Thế thì làm sao xuất hiện những cái nhìn thấu suốt? Tâm trí ông lúc nào cũng tuôn đầy những cái nhìn thấu suốt. Chúng phát sinh như thế nào? Có phải những cái nhìn thấu suốt ấy xuất hiện khi ông ngồi trên diễn đàn hoặc ông nghĩ nó ra trước đó?"

"Những cái nhìn thấu suốt thì lúc nào cũng phát sinh," K

---

chính thức, không lập trường phái và không viết tác phẩm nào. Qua Plato (428–348 TCN) và Xenophon (430–355 TCN), hai môn sinh của ông, mà hậu thế biết tới cuộc đời, tư tưởng và phương pháp của ông, đặc biệt phương cách tìm kiếm chân lý bằng việc đặt và trả lời một chuỗi câu hỏi. Năm 70 tuổi ông bị buộc tội phá hoại tôn giáo và làm hư hỏng thanh niên, bị bỏ tù, kết án tử hình và hành quyết bằng thuốc độc nhưng ông không chịu bỏ trốn dù nhiều người sẵn sàng giúp. Nhiều trường phái triết học tôn ông làm thủy tổ và ông được đánh giá là một triết gia kiểu mẫu, sống trung thực với lý thuyết của mình hơn bất cứ triết gia nào.

Aristotle (384–332 TCN), triết gia Hi lạp, sống ở Athens, môn sinh của Plato. Triết học của ông triển khai từ chủ nghĩa lý tưởng của Plato và gia tăng sự quan tâm tới khoa học và các hiện tượng trên thế giới. Ông từng là gia sư của Alexander Đại đế và thành lập Trường Triết học tại Athens năm 335 TCN.

ngừng lại. "chúng luôn luôn phát sinh khi đàm đạo trang trọng."[*] Rồi ông lại trở nên trầm lặng. "Bà thấy, nếu bà định nghĩa nó quá – về cái tâm trí tốt ấy – thì lúc đó bà quét sạch mọi sự. Bởi thế, chúng ta không nên định nghĩa nó quá rõ ràng vì làm như thế là tự nó giới hạn nó."

"Tuy vậy, lô–gic vẫn là cốt yếu – tâm trí phải chuyển động từng bước một. Tôi tự hỏi rằng trong các thế kỷ sắp tới, hậu thế sẽ đối xử ra sao với tâm trí của ông," tôi thắc mắc.

"Phải chăng chúng ta có thể nói, một tâm trí tốt, lành mạnh thì có tính căn nguyên tới độ đối lập với đương thời?" Krishnaji lơ câu hỏi của tôi và tiếp tục chất vấn. "Socrates ư? Ông ấy tiêu biểu cho điều gì đó," K nói.

"Ta đang nói tới một tâm trí mà từ đó tuôn trào lòng từ bi – bằng không nó có quan trọng gì đâu?" tôi hỏi.

"Một tâm trí như thế hình thành như thế nào?" K lại chất vấn. "Nó có là kết quả sự tiến hóa phi thường của một nhóm các tâm trí – một tâm trí tra vấn, có sự trau dồi não, đạo đức, khổ hạnh qua hàng thế kỷ? Họ có thể hoàn toàn không khổ hạnh mà bên trong mình vẫn diễn ra chuyển biến nội tâm ấy. Chúng ta cần thăm dò phải chăng một quá trình tra vấn lâu dài như thế sản sinh Đức Phật."

"Đối với cái tâm trí quá trình đó, cái tâm trí căn nguyên đó thì có độ dày và cái nhìn thấu suốt không?" tôi hỏi.

---

[*] Theo *Mary Lutyens* trong *Krishnamurti: The Years of Fulfilment* và *Mary Zimbalist* trong *Krishnamurti: 100 Years*, thì K gần như không bao giờ chuẩn bị trước khi lên diễn đàn. Nhiều khi trên xe tới thính đường, K mới hỏi Zimbalist hôm nay nói về đề tài gì. Trên diễn đài, ông ngồi im vài phút trên một chiếc ghế đặt trơ trọi, không bục giảng, không giấy tờ ghi nốt trước, thế rồi ý tưởng tuôn trào ra, xuất hiện những cái nhìn thấu suốt; lắm khi ông còn hỏi cử tọa về đề tài sắp nói hoặc tùy diễn tiến mà thay đổi chủ đề.

"Dĩ nhiên có," K nói. "Hoặc ở đó có một kho dự trữ cái thiện, là cái vốn không quan hệ tới cái ác. Kho ấy tồn tại và đưa ra cơ hội, mang lại cái Avatar, *nhập thể, hóa thân*, dù nó mang ý nghĩa gì đi nữa. Đúng không? Hoặc nó là cái khác? Nó là một nhóm ý thức mà qua hàng thế kỷ có ý nghĩ và ý nghĩ và ý nghĩ về 'cái đó', tới độ có thể sản sinh Đức Phật?" Ông dừng lại. "Ngày nọ, tôi suy nghĩ, năm 4.500 trước CN. người Ai cập đã có lịch. Nó không xảy ra tức thời. Họ hẳn đã trải qua nhiều quá trình lớn lao mới sản sinh ra nó. Có thể có nhiều người Ấn cộng tác vào việc đó. Nó có thể là cũng một vấn đề – những cái nhìn thấu suốt mênh mông."

"Sự hội tụ của chúng ư?" tôi hỏi.

"Tôi cho rằng một tâm trí tốt phải tuyệt đối tự do. Nó có thể gặp sợ hãi nhưng phải có năng lượng để quét sạch sợ hãi. Liệu các nhà khoa học có thể tàng trữ năng lượng như thế không?"

Tôi chất vấn ông, "Khoa học không dính dáng gì tới cái bên kia tư duy. Liệu nhà khoa học có chấm dứt được mối quan tâm tự xem mình là trung tâm không? Liệu người ấy có quét sạch được nó? Chính hoạt động tự kỷ trung tâm mới là vấn đề. Có phải nó tùy thuộc vào điều ta làm không?" Vai trò của tôi là đặt câu hỏi xác đáng.

"Không. Bà thấy, người ta kể Đức Phật xuất gia, thành một *sannyasi*, chay tịnh, cuối cùng đạt quả vị Phật. Tôi không chấp nhận điều ấy. Chay tịnh, khổ hạnh, không dính dáng gì tới cái bên kia." Krishnaji cân nhắc.

"Các Phật tử hẳn xác nhận rằng Đức Phật có thể đã trải qua tất cả những điều ấy – nhưng quả vị Phật thì chẳng dính dáng gì tới cái đó. Có điều liệu ngài có thể suốt đời rong chơi mà đắc đạo không?" tôi hỏi.

"Bà thấy, chúng ta đang biến khổ hạnh thành việc trở nên 'cái đó'."

"Bộ không có việc tập trung năng lượng thiết yếu cho 'cái đó' sao? Chỉ có thể có được 'cái đó' khi ông bắt đầu thấy rằng năng lượng không bị tiêu tán. Đó là điều thiết yếu," tôi nói.

"Cẩn thận. 'Cái đó' có nghĩa là cảm giác của sự tự thức ngộ. Đừng nói vì thế mà bà cần năng lượng." Sự tinh tế của tâm trí K lộ ra.

"Nhưng phải có sự chuẩn bị cho nền tảng ấy."

"Dĩ nhiên."

"Mắt và tai ông phải mở ra. Nó có thể chẳng dính dáng gì tới luân lý nhưng phải chấm dứt việc tiêu tán năng lượng vì mò mẫm, vì những việc vụn vặt, vì hoạt động tự quan tâm đến mình," tôi nói.

"Thì...đúng," K trả lời. "Nhưng nếu bà nói rằng một khi chấm dứt tất cả những hoạt động tự kỷ trung tâm thì lúc ấy có mối quan hệ giữa 'việc đó' và cái bên kia tư duy. Không có mối quan hệ đó."

"Như thế cũng không có nghĩa là ông có thể tiêu tán năng lượng."

"Phải chấm dứt tình trạng đó – bà không thể nói như thế." K không nhúc nhích.

"Thế thì ông có thể nói gì, thưa Ông?" tôi hỏi.

"Tôi tự cho mình là trung tâm và bà bảo tôi, 'Việc đó phải chấm dứt' – thế có nghĩa là luôn luôn có hành động chuyển hóa," K đẩy tới.

"Đúng. Như thế có phải lời giảng của ông bị nhìn theo một lối khác? Có phải nó là lời giảng về sự thức tỉnh trong cuộc sống, trong đó phát sinh hoạt động tự kỷ trung tâm – rồi thế giới bên ngoài thâm nhập vào, khổ não phát sinh?"

"Và bà quét sạch mọi sự đó?" K hỏi.

"Quét sạch bất cứ cái gì xuất hiện," tôi nói.

"Không quét sạch được," K khăng khăng.

"Bất cứ 'cái đang là' nào cũng đều bị quan sát; ở đó có hành động lắng nghe, hành động nhìn."

"'Cái đang là' thì không có tính cách dự phóng hoặc chuyển hóa." K không chút động đậy.

"Nhưng nó là một dòng chảy trong đó hiện hữu mọi sự?"

"Đúng."

"Tôi thấy lời giảng của ông không là sự chấm dứt việc chuyển hóa mà là quan sát việc chuyển hóa. Có sự khác biệt giữa sự chấm dứt việc chuyển hóa và hành động nhìn bất cứ 'cái đang là' nào."

"Đúng, nhìn và chuyển dịch khỏi cái đó." Tâm trí K giống như bông hoa đang nở.

Về sau, tôi lãnh hội được bản chất của điều có vẻ mâu thuẫn ấy. Việc quan sát một dòng sông đầy những uế tạp – mà không có bất cứ đòi hỏi, hy vọng nào để thay đổi bản tính của nó – làm tan biến những uế tạp, để lại dòng sông tinh tuyền và vô nhiễm. Lời giảng của ông tuyệt đối tinh tế.

Cuộc thảo luận kế đó, cũng trong tuần này, tại Bombay đi vào sự thách đố của khoa phát sinh sinh vật (biogenetics) và khả năng chuyển biến con người của nó. Krishnamurti nói, "Nếu có thể thao tác được trên các gen thì lúc ấy con người là gì? Loài người được chương trình hóa theo nhiều định hướng, tuy các kỹ sư di truyền học muốn chương trình hóa con người theo những định hướng khác, nhưng như thế con người vẫn bị chương trình hóa." K cân nhắc, nghiền ngẫm.

"Phải chăng có cái gọi là tiến hóa về mặt tâm lý?" ông hỏi. "Các kỹ sư di truyền học có thể tự họ quan tâm tới những đổi thay trong giá trị, nhưng đó chỉ là cuộc hành trình từ tri kiến tới tri kiến. Liệu kỹ thuật di truyền học có dẫn tới sự mở rộng não

không? Liệu nó có thể làm cho sự đồng bộ có khả năng hoạt động hoặc liệu nó có liên quan tới việc đưa vào một tập hợp các giá trị mà con người đã quyết định sẵn? Kỹ thuật di truyền học chỉ có thể hoạt động với những gì nội trong tri kiến."

Achyut Patwardhan cắt ngang, "Tất cả các nhà khoa học đều chấp nhận những gì họ thấy trong những giới hạn của kính thiên văn của họ."

Nhưng các câu hỏi của Krishnaji là đặt ra cho chính ông. Ông hỏi, "Bản ngã thuộc phần diễn tiến di truyền hoặc thuộc phần diễn tiến tâm lý?" Ông dừng lại, để câu hỏi lắng sâu. "Cũng một tâm trí kỹ thuật từng khám phá và tạo ra bom nguyên tử đó lúc này đang đặt vấn đề di truyền học và đảm trách việc nghiên cứu vào các gen. Nhưng nó cũng chỉ cùng một khí cụ. Cách mạng kỹ thuật đưa tới bom nguyên tử, sự tiến hóa không làm thay đổi con người. Chỉ có một phần của não con người hoạt động. Sự mất quân bình ấy gây tàn phá khủng khiếp. Câu hỏi phát sinh lúc này là, 'Liệu kỹ thuật di truyền học có giúp được cho con người thay đổi không?'"

Ông nói chậm rãi, thăm dò sâu xa vào câu hỏi. Một số câu hỏi được đặt ra trong cuộc thảo luận. K để chúng tự nhiên và thình lình cắt ngang, nói, "Liệu chúng ta có thể loại bỏ sự tiến hóa không?" Người tham dự im lặng, rồi bắt đầu tra vấn.

"Điều này hẳn nâng tới một bước nhảy vọt định lượng. Trong chiều hướng nào đây? Minh triết là cần thiết." Và, "Nếu nó tiếp tục là bước nhảy vọt trong tiến hóa thì con người, kẻ quyết định định hướng di truyền, phải sẵn sàng làm bước nhảy vọt đối với tri kiến." Krishnaji lại xông phá, "Liệu có thay đổi tức thời được con người không, mà không thông qua diễn tiến di truyền? Liệu có chận được sự tiến hóa theo bất cứ định hướng nào không?"

Câu trả lời là, "Điều ấy đối với cá nhân thì có thể được nhưng đối với tập thể thì không được."

"Tập thể là gì?" K hỏi.

"Số đông."

"Tại sao bạn quan tâm tới số đông? Có phải vì bạn bị cách ly với tập thể không?" K phản bác. Lại im lặng nữa.

"Có thể chận lại thời gian, cái là tiến hóa không?" K gom các sợi chỉ lại, chuyển dịch vào câu hỏi. "Điều này có nghĩa gì? Kỹ thuật di truyền học cần thời gian. Nó là thành phần của tiến hóa. Khủng hoảng thì là ở đây, lúc này. Nó có tính cách vật lý hay tâm lý? Nó có nằm ở trong ý thức của con người không? Cuộc khủng hoảng này nằm ở đâu? Nó có ở trong thế giới kỹ thuật không? Khủng hoảng là ngọn lửa, và tâm trí phải có tính chất bao la mà cuộc khủng hoảng ấy đòi hỏi."

Ông nói, "Nỗ lực mãnh liệt của ý nghĩ theo định hướng kỹ thuật dẫn đến những khám phá lớn lao. Chúng ta dùng cũng một mức độ nỗ lực ấy để giải quyết các vấn đề tâm lý như tham lam, hận thù, sợ hãi. Không có sự tiến hóa về mặt tâm thần. Không thể giải quyết tham lam và thù hận thành những cái đối lập của chúng. Làm như thế là sai lầm và ảo giác lớn lao. Chuyển hóa là ảo giác. Tham lam chỉ có thể tăng lên và củng cố ngay trong bản chất của nó, không bao giờ chuyển hóa thành không tham lam.

"Như thế có thể loại bỏ ý tưởng về tiến hóa trong tâm thần không? Liệu ta có thể chấm dứt suy nghĩ theo lối thời gian như chuyển hóa không? Sự thay đổi là đó. Trong cái đó hiện hữu sự thay đổi cơ bản."

Trong lúc ở lại Bombay, ông nói về "lối sống nhẹ nhàng như người khách trong nhà ta hoặc trong thể xác ta. Làm khách là không có cảm giác ràng buộc; bước rất nhẹ trên mặt đất."

Ông cũng nói về công dụng mới của các giác quan, "để trong khi hoạt động, các bộ phận giác quan không tiêu hủy năng lượng mà là để năng lượng tuôn trào." Ông nói một cách trang trọng, "Hằng cửu là sự tuôn trào vô tận."

CHƯƠNG 14

"THỜI GIAN LÀ GÌ"

Từ đầu thập niên 1960, Krishnaji quan tâm sâu xa tới vấn đề thời gian. Trong các cuộc diễn thuyết, đi dạo, thảo luận và tại bàn điểm tâm, ông nói đến nhiều chiều kích của thời gian. Đầu tháng Mười một 1983, khi chúng tôi quây quần tại nhà tôi ở số 11 Đường Safdarjung, New Delhi, ông tiếp tục tra vấn. "Thời gian là gì?" Krishnaji hỏi. "Liệu chúng ta có thể thăm dò một cách giản dị và hết sức sâu xa có thể được vào bản chất của thời gian không? Chúng ta biết các chuỗi toàn bộ của những chuyển động thời gian liên tục. Chúng ta biết thời gian vật lý và thời gian tâm lý như một chuyển hóa và thời gian của phi chuyển hóa. Giữa 'cái đang là' và 'cái nên là' là thời gian. Thời gian vật lý là khoảng cách, từ nơi này tới nơi kia. Thế thì, thời gian vật lý có liên hệ một cách nội tại với thời gian tâm lý không?"

Tôi trả lời, "Nhờ đồng hồ mà biết thời gian vật lý, ta ứng dụng thời gian ấy như một phóng ngoại, hồi nội. Thật là ảo giác khi đưa dẫn khái niệm thời gian vật lý vào nội tâm cùng thành hình cấu trúc nội tâm trên cơ sở chuyển động tuyến tính của thời gian vật lý. Đo lường sự chuyển hóa là đo lường thời gian nội tâm."

"Khi những chuyển động bên ngoài bị dàn trải qua những trạng thái tâm lý thì ảo giác thời gian nhập vào. Ý tưởng về sự

tiến triển ngoại tại dàn trải qua nội tâm." Krishnaji vừa nói vừa lắng nghe sâu xa, lắng nghe chúng tôi và lắng nghe mình. Lắng nghe tự nó là thăm dò.

"Chuyển động của chuyển hóa là cái 'Tôi nên là'. Nó là một diễn tiến của tưởng tượng; nó tạo ra hết ảo giác này tới ảo giác nọ. Tâm trí lặp lui lặp tới, 'Cái sẽ là' – rồi 'Cái sẽ xảy ra?' Những khắc khoải – sợ hãi đều thuộc phần cấu trúc của tâm trí đó.

"Não kéo thời gian vật lý vào phạm vi tâm lý nội tâm vì não bị điều kiện hóa theo thời gian tuyến tính ở bên ngoài. Vì bị cái đó điều kiện hóa, não chấp nhận thời gian tâm lý ở nội tâm. Tôi thắc mắc về cái ảo giác đang điều kiện hóa não. Não quen với chuyển động của chuyển hóa. Nó nhìn chính nó như một chuyển động theo thời gian, và vì thế, nhìn mọi sự theo cách của thời gian. 'Tôi đang là và tôi đã là', thích nghi thành, 'Tôi sẽ là'. Thế thì tôi xin hỏi có phải nó đúng như vậy không? Có phải có một ngày mai trong tâm thần không?" Krishnaji hỏi.

"Có một ngày mai vật lý do đó không tránh khỏi có ngày mai tâm lý," tôi nói.

"Đó là tính chất liên tục," Krishnaji ngắt ngang.

"Tôi tồn tại; do đó sẽ có ngày mai. Tại sao những cảm xúc sợ hãi mãnh liệt lại đan kết vào trong sự phóng chiếu ngày mai?" tôi hỏi. Im lặng trong một lúc.

Đột nhiên, Krishnaji nói, "Không có thời gian. Thời gian vật lý mà chúng ta biết là chuyển động. Không thể nào đo lường được thời gian vật lý nếu không có chuyển động. Nếu không có chuyển động trong tâm thần, thí dụ như ý nghĩ, thì bánh xe thời gian kết liễu.

"Coi," ông nói. "Chuyển động là thời gian. Chuyển động là ý nghĩ. Ý nghĩ là một diễn tiến có tính cách vật chất. Giản dị thế thôi. Tại sao chúng ta lại làm cho nó thành phức tạp? Các bạn có

thể chấp nhận điều ấy cả về mặt luận lý không?"

"Chấp nhận lời nói ấy về mặt luận lý thì có ý nghĩa gì?" tôi hỏi.

"Để thấy rằng bất cứ chuyển động tâm lý nào cũng là diễn tiến của chuyển hóa. Thế thì, liệu có chuyển động mà trong đó không hiện hữu thời gian không?" ông hỏi. "Nếu bạn ngồi trong một phòng tối, bất động, không ý nghĩ, thì có thời gian không? Cũng thế về mặt nội tâm. Khi không có ý nghĩ thì không có chuyển động theo thời gian, cái bên ngoài và cái nội tâm thì cũng là một chuyển động thôi."

"Có thể có chấm dứt trong khoảnh khắc chuyển động vật lý trong não, nhưng hành động của thời gian kéo dài, liên tục, là một hoạt động tiến hành trong từng tế bào của cơ thể tôi. Nó còn hoạt động trong não, do đó không tránh được hoạt động của thời gian," tôi nói.

"Não là vật hữu hình. Nó hóa lão. Nó hư hoại dần. Vấn đề là liệu não có nhất thiết phải hư hoại không?" Krishnaji tra vấn.

"Nếu nó là một diễn tiến vật lý, vật lý như thực tế tóc tôi ngã bạc – thì nó phải hư hoại. Làm sao một phần của cơ thể có thể hiện hữu riêng rẽ mà không bị tác động?" tôi hỏi.

"Bạn nói rằng não dần dần lão suy. Tình trạng lão suy là việc già có tính cách vật lý do thời gian. Đối với tôi, não nhất thiết phải không bao giờ bị lão hóa," Krishnaji nói.

"Làm thế nào ông tách rời não khỏi các bộ phận khác? Làm thế nào một mình não có khả năng làm mới nó được?"

"Chúng ta đã sáng tỏ ý nghĩa của từ ngữ thời gian chưa? Nó cũng chỉ là một chuyển động ở bên ngoài cũng như ở nội tâm. Cả hai không tách biệt nhau. Hàng triệu năm rồi hàng triệu năm, chuyển động ấy tiếp diễn. Vấn nạn là, liệu có thể chấm dứt chuyển động ấy không? Chuyển động liên tục ấy là mục nát, là tác nhân của hư hoại, cả thân xác lẫn tâm thần."

"Não tiếp nhận kích thích vật lý khiến nó luôn luôn đáp ứng như chuyển động trước một thách đố," tôi nói.

"Chậm lại, chậm lại," Krishnaji nói. "Có phản ứng và tác động – bằng không thì não chết. Nhưng tác động đó trong tự nó ít có ý nghĩa."

"Não không thể tĩnh lặng cách toàn bộ," tôi nói. "Sự lão hóa phát sinh do bởi chuyển động hoặc do bởi ma sát?" tôi hỏi.

"Như chúng ta biết, chuyển động là ma sát. Chuyển động là tác nhân gây hư hoại. Nó như cái pít–tông trong máy. Về mặt vật lý, bất cứ chuyển động nào trong não cũng làm mòn não. Chính diễn tiến tâm lý tác động thể xác và não chứ không phải là một cái gì loanh quanh khác," K nói.

"Liệu có thể có chuyển động mà không có ma sát không?" Asit nói.

"Nếu không có chuyển động tâm lý, lúc đó chuyển động như trong chân không thì không có ma sát," Krishnaji nói.

"Thế nhưng ở ngoại tầng khí quyển vẫn có chuyển động lớn lao."

"Khi chuyển động tâm lý là không thì thời gian như chuyển hóa cũng là không. Nhưng có thể ngồi bất động trong phòng tối hai mươi năm mà não vẫn liên tục lão hóa – vì ý nghĩ, như một chuyển hóa, tiếp tục hoạt động. Nhưng khi ý nghĩ tĩnh lặng, không có chuyển động thì tâm thần không có thời gian. Nếu không có chuyển động như ý nghĩ thì không có chuyển hóa. Chuyển hóa gây ra nhị nguyên. Bởi thế có xung khắc, hư hoại, thời gian. Thời gian là rào cản, là sự giới hạn. Một phi thuyền phải chuyển động không ma sát mới có thể bay tới vô tận. Nếu ma sát ấy là chuyển động, là thời gian tâm lý, chặn lại, thì có phải đó là tác nhân của hư hoại không?" Krishnaji hỏi.

"Khi não tĩnh lặng thì cơ thể có hoạt động tự nhiên không?" Asit hỏi.

"Có, cơ thể có trí năng của nó," Krishnaji nói. "Điều này có thực tế không? Liệu não có thể mãi mãi không chuyển động ngoại trừ chuyển động tự nhiên của chính nó? Chuyển động tâm lý quấy rầy cơ thể. Liệu chuyển động ấy có thể ngừng lại không? Thêm nữa, điều này có ngụ ý là, liệu có thể không có bất cứ loại tích lũy nào?"

"Cái gì nhận ra sự phủ định hoặc phủ nhận toàn bộ thời gian như một chuyển động?" tôi hỏi. "Làm sao ta nhận biết thời gian?"

"Tôi nhận biết nó khi có một thách thức," Krishnaji nói.

"Não hướng ra ngoài, nhìn tới nhìn lui và đặt các câu hỏi," tôi tiếp tục tra vấn.

"Đó là chuyển động," Krishnaji nói.

"Nhưng thực tế não lúc nào cũng nhai đi nhai lại," tôi nói. "Khi não không bị thách thức nghiêm trọng thì nó đùa giỡn với chính nó. Nó trào ký ức ra."

"Não là ký ức," Krishnaji nói. "Ăn năn, sai phạm, là chuyển động liên tục trong não, như ký ức. Não là ký ức, một chuyển động xuất phát từ quá khứ qua hiện tại tới tương lai."

"Tính chất liên tục là cái đó. Não tạo ký ức. Nó có đùa giỡn với ký ức không?" Asit hỏi.

"Não sinh tồn qua ký ức," Krishnaji nói.

"Chúng ta biết chức năng của tim là bơm máu vào các động mạch và tĩnh mạch. Chức năng của não là gì? Có phải là tạo ra kiến thức cũng như tồn trữ ký ức?" Asit hỏi.

"Chuyển động phải ngưng lại đó là gì? Hoặc ông nói là toàn bộ chuyển động phải ngưng lại?" tôi hỏi.

"Não cảm thấy rằng trong ký ức thì an toàn," Asit nói.

"Trong sự chấm dứt chuyển động này phải chăng thành hình một chuyển động mới khiến nó hoàn toàn an toàn? Liệu có

chuyển động ngoài thời gian không?" tôi hỏi.

"Đừng đặt câu hỏi đó," Krishnaji nói. "Như tim hoạt động một cách tự nhiên thì não cũng thế, khi ký ức không xen vào thì não có chuyển động của chính nó. Não có chuyển động của nó và ký ức thì nằm trên cùng của chuyển động đó. Nghe đây," ông nói, "tim chẳng nhớ nhung. Tim đập không hồi tưởng. Não có thể hoạt động mà không có chuyển động nếu ý nghĩ để cho nó làm như thế. Tim không bơm vì kiến thức."

"Phân tích những tương tự giữa tim và não là không đúng," tôi nói. "Não vật lý tiến hóa ngoài ký ức, ngoài năng lực và kinh nghiệm của con người. Nó có thể sống còn qua hy vọng, qua việc mưu tìm sống còn."

"Có phải não dạy cho cơ thể sống còn không?" Asit hỏi.

"Có phải não mà chúng ta biết thì được lập nên ngoài ký ức? Có một thành phần của não mà ta không nhận biết. Khi tất cả các thành phần của não hoạt động thì não không có giới hạn," tôi nói.

"Não dạy cho bàn tay thành thạo. Ý nghĩ tự nó tạo ra ký ức để tồn tại." Asit nói.

"Toàn bộ não thì không liên kết với ký ức," tôi nói.

"Não tìm kiếm an toàn qua kiến thức," Krishnaji nói.

"Có phải não con người to dần ra vì khả năng đó? Sự chuyển đổi ấy có ở bên trong não không? Sự chuyển đổi ấy chắc chắn không ở bên ngoài não ư?" tôi hỏi. "Cái gì gây ra sự chuyển đổi ấy?"

"Kiến thức làm cho cái nền tảng của não trở thành hết sức giới hạn. Kiến thức phát hiện rằng nền tảng của não mà nó tạo ra đó không ổn định và cảm thấy rằng ma sát như một chuyển động là cần thiết để não sống còn. Thế thì não làm cái gì?" Krishnaji nói, "Não thấy rằng không an toàn trong kiến thức. Não nhận ra rằng nền tảng của nó trong kiến thức rất yếu ớt."

"Liệu nó có thể thấy rằng có lẽ có một nền tảng hoàn toàn khác?" Asit nói.

"Não vì những chức năng của nó có thể chẳng bao giờ buông bỏ quá khứ. Toàn bộ chuyển động là thời gian. Vì thế tôi thắc mắc rằng ta có thể ở lại trong ngôi nhà cũ ấy không?"

"Khi tôi chuyển động thì không có cái nền tảng trên đó xuất hiện ngôi nhà cũ ấy. Hành động chuyển dịch khỏi cái nền tảng bất ổn ấy tạo ra một nền tảng mới," Asit nói.

"Bất cứ chuyển động nào cũng có ý nghĩa nhị nguyên," Krishnaji nói.

Asit tiếp tục, "Khi ấy không có thời gian, không có không gian. Nếu không có chuyển động thì không có thời gian. Khi chẳng có gì trong không gian – không đối tượng, không ý nghĩ – thì thời gian ở đâu? Nhưng điều tôi nói ấy chỉ ở cấp độ trí thức."

"Nếu không có đo lường thì có phải cũng một não đó hoạt động mà không chuyển động? Khi não yên lặng thì tâm trí hoạt động. Đó là trí tuệ của vũ trụ," Krishnaji nhảy một bước dài và chúng tôi bị bỏ xa lại đằng sau. Chúng tôi ngồi yên. Sau đó, tôi phá vỡ sự im lặng, "Có phải trí tuệ là một năng lực của não?"

"Trí tuệ là cái thấy sự chuyển động của liên tục, thấy sự đó như một tiến trình lão hóa. Cái trí tuệ thấy điều ấy thì ở ngoài não," Krishnaji nói.

"Nếu não không với tới nó thì ai hoặc cái gì thấy sự giới hạn của não? Để thấy sự đó, não phải giao tiếp với ai đó hoặc cái gì đó," Asit nói.

"Trong hoạt động của não, não có trí năng của chính nó. Cái não bị hạn chế ấy không liên hệ tới cái bên kia," Krishnaji nói.

"Thế thì cái gì có thể làm chấm dứt chuyển động của não?" Asit hỏi.

"Hành động nhận thức của nó, tính chất bất tương xứng của nó," Krishnaji nói.

"Nếu não chỉ là chuyển động của thời gian thì cái gì thấy sự giới hạn của não?"

Krishnaji im lặng thật lâu rồi nói, "Bạn có chấp nhận cái nhìn

thấu suốt như một hoạt động toàn bộ của não?"

"Thế thì có phải hoạt động của cái nhìn thấu suốt không quan hệ với hoạt động nhỏ hẹp của não?" tôi hỏi.

"Cái nhìn thấu suốt vào hoạt động giới hạn ấy giải phóng não khỏi sự giới hạn. Chỉ phát sinh được cái nhìn thấu suốt ấy khi không có ký ức, và như thế, không có thời gian," Krishnaji nói. "Khi não hoạt động toàn bộ thì nó không có định hướng. Nó được giải thoát khỏi quá khứ. Cái nhìn thấu suốt là tâm trí đang hoạt động trong não." Lại im lặng.

"Não thì bị giới hạn, vậy làm thế nào tâm trí có thể hoạt động trong não?" tôi hỏi.

"K quan sát cẩn thận, không động lực. Trong hành động quan sát đó có sự chú ý lớn lao. Nó giống như sự tập trung ánh sáng. Sự chú ý đó, sự sâu thẳm của nó, là tâm trí. Sự chú ý đó tập trung ánh sáng trên những giới hạn của não. Tình yêu thì ở bên ngoài não. Tình yêu không là cảm giác. Cái nhìn thấu suốt không là cảm giác và không là phản ứng. Chúng ta tới một chấm dứt," nhà hiền giả ấy nói.

Tôi đi máy bay từ Madras tới New Delhi ngày 28 tháng Mười hai năm 1983. Trong khi tôi đang chữa bản thảo cuốn sách này thì đột nhiên sự khác biệt sống động giữa thể loại diễn giảng và thể loại đối thoại trở nên rõ ràng. Ở phương Tây, hiếm khi đối thoại đóng vai chủ yếu trong tra vấn thức ngộ tôn giáo. Nó được dùng trong đàm luận triết lý, nhưng đối thoại theo lối Socrates vẫn là dàn âm hưởng dành cho cái khung của lô–gic và lý trí. Cuối cuộc thảo luận thì kiến lập lý sự. Còn phần tham dự của những người ở phía kia là gì? – có phải cả hai luồng đã nhập một trong dòng chảy của chúng? Có phải đã chấm dứt được mọi phân ly?

Trong hầu hết các tôn giáo, chân lý là chân lý biểu thị được kiến lập qua giáo lý, của Kinh thánh hay Kinh Koran, và sự chấp

nhận nó đặt căn bản trên đức tin. Bất cứ mảy may hoài nghi hoặc tra vấn nào cũng bị coi là dị giáo; cũng thế đối với các giáo phái Cathar ở Pháp, các môn phái Copt trước đó và người Gnostics [*]. Chân lý của giáo hội là chân lý phát sinh từ nhận thức xa xưa, sự tự tra vấn và năng lượng do đối thoại phát ra.

Từ xa xưa, sự tra vấn tôn giáo Ấn đã luyện cho đối thoại thành một khí cụ đò vào bên trong vạn vật; trong khi sử dụng lô–gic như một khí cụ tới những giới hạn tối hậu của nó thì nó có thể giải thoát chính nó khỏi lý trí và đào sâu tới bên kia.

---

[*] *Cathar*, một tông phái gốc Kitô giáo ở Pháp và Bulgary, li khai từ thế kỷ 3, chủ trương thành tựu sự thanh khiết và cao cả về tâm linh. *Copt*, một tông phái Kitô giáo trong vùng Hồi giáo Ai cập và Sudan, li khai khỏi Giáo hội Chính thống từ tk 5, chỉ tin vào bản tính Thiên Chúa của Đức Giêsu. *Gnostics*, một tông phái Thiên Chúa giáo có nguồn gốc từ Do thái giáo, xuất hiện trước tk 4 SCN, bị các Thần phụ của Kitô giáo sơ khai coi là dị giáo vì phái này công bố những giáo thuyết bí mật và xem Đức Giêsu chỉ có bản tính loài người.
Thần học Kitô giáo chính thống tin rằng Đức Giêsu là Con Thiên Chúa và cũng là Thiên Chúa; nhập thể làm người, có hai bản tính: Thiên Chúa và con người; nhưng chỉ một bản vị Thiên Chúa; cùng với khái niệm đó là qui điển Tân Ước và kinh Tin Kính cô đọng các tín điều Kitô giáo; cả ba được xác định trong Công đồng Nicaea năm 325 được coi là những tín lý, tín điều, có tính mạc khải, không thể sai lầm (bất khả ngộ), không ai được tra vấn, kể cả các nhà thần học. Tuy về sau chia thành nhiều tông phái (Công giáo La Mã, Chính Thống giáo Nga, Chính Thống giáo Hi Lạp, Tin lành, Anh giáo...) nhưng các giáo hội Kitô giáo ấy vẫn duy trì tín lí và nguyên tắc được lập ra từ trước ngày li khai. Đặc biệt Giáo hội Công giáo La Mã xem các quyết định về đức tin của Giám mục đoàn, các quyết định của các Công đồng (Hội nghị đặc biệt, chính thức của các giám mục) là bất khả ngộ; đặc tính bất khả ngộ – chỉ về mặt giáo lý, tín lí, tín điều – của giáo hoàng là thụ ủy từ giám mục đoàn và công đồng. Riêng vài môn phái Kitô giáo như Nhân chứng Jehovah... tin vào nghĩa đen của Kinh Thánh; hầu hết các tông phái Hồi giáo cũng tin theo nghĩa đen như thế vào kinh Koran, là sách thánh ghi lại lời dạy của Đức Mohammed (k. 570– k. 632).

Krishnaji đem tới cho đối thoại độ sâu và chiều kích mới. Bằng hành động lắng nghe ở mức vô cùng sâu thẳm, chấm dứt nhị nguyên và mở cánh cửa vào tới bên trong tâm trí và vạn vật. Phẩm chất, nhận thức và các không gian của tâm trí được thay đổi. Nếu ta quan sát thì thấy ngay trong hành động lắng nghe bài giảng hoặc bài đọc đã có sự chấp nhận hoặc từ khước, kể cả chất vấn; ý nghĩ trong tình trạng ngưng đọng, bị phân tán bởi ý nghĩ lang thang khác và bị mắc kẹt trong chuyển hóa như quá khứ hoặc tương lai.

Trong đối thoại trang trọng có tính cách tôn giáo thì tai mở ra; năng lượng tập hợp; các giác quan bừng tỉnh và hoạt động đồng bộ; sự chú ý tràn ngập tâm trí. Bị kềm giữ trong sự chú ý, tâm trí trụ lại bất phân biệt. Từ nền tảng đó có thể xuất ra toàn bộ lời giải đáp. Để tham dự sâu xa thì phải lắng nghe sâu xa. Trong trạng thái đó, cả người chất vấn lẫn người lắng nghe đều mất hẳn bản sắc tách biệt của mình.

Tôi tần ngần, bất định về các ngụ ý của những gì đang phát sinh. Khi đến Vasant Vihar, tôi nói chuyện ấy với Krishnaji. Tâm trí ông như tấm gương tráng thủy, nhận biết trọn vẹn những ngụ ý mà tôi cảm thấy. Ông hoàn toàn nhận ra, tha thiết theo dõi đề tài, khai triển nó và dò sâu vào vấn đề.

Trưa đó, chúng tôi bắt đầu cuộc thảo luận về bản chất của sự đối thoại có cường độ mãnh liệt và vai trò của nó trong việc giải thoát tâm trí khỏi thời gian.

Krishnaji nói, "Chúng ta sẽ nói về thời gian và đối thoại với nhau như hai tín đồ tôn giáo. Tôn giáo theo nghĩa của người được giải phóng hoàn toàn khỏi truyền thống, thẩm quyền, hệ thống. Trong đối thoại như thế hiện hữu chất vấn và giải đáp; giải đáp kích động một câu hỏi xa hơn và như thế, vấn đề được tiếp tục rộng mở. Trong đối thoại như thế, có trạng thái lắng nghe mà trong đó đôi bên biến mất và chỉ tồn tại vấn đề."

"Đối thoại không nhất thiết phải hai người," tôi nói. "Dường

như ý nghĩa của nó là thăm dò vào một điều gì đó qua lắng nghe, một trạng thái lắng nghe và thách thức. Tôi thấy là các vấn đề xuất hiện trong não đều phát sinh qua thời gian. Chúng xuất hiện vì nhu cầu biến đổi 'cái đang là'. Chuyển động của não ao ước biến 'cái đang là' thành một cái gì khác do thời gian tạo ra."

"Thời gian vật lý là mặt trời mọc và mặt trời lặn," K nói. "Là lớp bọc ngoài từ điểm này tới điểm khác. Về mặt tâm lý, thời gian là chuyển hóa thành cái gì đó. Thời gian là toàn bộ diễn tiến của tiến hóa, cả về mặt tâm lý lẫn về mặt vật lý.

"Câu hỏi của tôi là, liệu có thứ thời gian nào hoàn toàn khác biệt không? Thời gian như phi chuyển động? Theo như chúng ta biết, thời gian là chuyển động, khoảng tiếp giáp giữa một hành động này tới một hành động khác; thời gian là hy vọng; thời gian là chuyển động của quá khứ qua hiện tại tới tương lai. Thời gian là chuyển động của hành động thành toàn, thành tựu, chuyển hóa. Thời gian là suy nghĩ về điều gì đó và hành động. Thời gian là khoảng cách. Tôi thắc mắc, liệu có thứ thời gian không lệ thuộc mảy may nào vào bất cứ thứ nào trong bản xếp loại ấy không?" Krishnaji lao vào vấn đề.

"Ông nói là thứ thời gian mà ông đề cập tới ấy không lệ thuộc chút nào vào bản xếp loại của chuyển động. Thế nó có lệ thuộc vào bản xếp loại của vật chất không?" tôi hỏi.

"Theo như tôi hiểu thì không. Tôi đã nói vật chất là rắn đặc, là biểu thị của năng lượng. Thời gian như cái cây đang lớn kia," Krishnaji nói.

"Não là vật chất. Trong vật chất đó tất nhiên hiện hữu sự tiến hóa," tôi nói.

"Dĩ nhiên. Chúng ta đã là khỉ; sau hàng triệu năm chúng ta đang là *Homo sapiens*, con người tinh khôn hiện nay." Krishnaji nói.

"Chúng ta liên kết sự tiến hóa ấy với những gì chứa bên trong

não. Não là vật chất. Tiến hóa thì vốn ở bên trong não. Những gì não chứa là ký ức. Chúng ta liên kết tiến hóa trong não với tiến hóa trong ký ức." Trong lắng nghe đã xuất hiện lời giải đáp.

"Tôi hiểu điều bà đang nói. Ký ức có tiến triển qua một quá trình tiến hóa không?" Krishnaji hỏi.

"Vấn đề phát sinh là vì chúng ta áp dụng cho ký ức những qui luật giống như chúng ta áp dụng cho vật chất," tôi nói. "Tiến hóa thì cố hữu trong vật chất. Vấn đề là chúng ta cho rằng những gì não chứa là ký ức và cảm thấy rằng có một thực thể có thể làm thay đổi cái nội dung đó. Toàn bộ quá trình chuyển hóa là cái đó. Cái đó là thời gian nội tại, thời gian của cái bên trong."

"Nhưng toàn bộ tiến hóa đều bao hàm thời gian," Krishnaji nói.

"Chúng ta áp dụng tiến hóa, vốn cố hữu trong não vật chất, cho những gì nó chứa. Liệu có sự tiến hóa trong thời gian nội tại không?" tôi hỏi.

"Tiến hóa là thời gian," Krishnaji không nhúc nhích.

"Nếu tiến hóa là thời gian thì tại sao không nên áp dụng nó cho việc chuyển hóa?" tôi hỏi.

"Chuyển hóa ngụ ý thời gian. Tôi đang là cái này, tôi sẽ thành cái nọ. Có phải Pupulji hỏi không biết nội dung của não có thuộc phần diễn tiến của tiến hóa không?" Ông đang hướng tới những cái khác.

"Không. Não tự nó là sản phẩm của thời gian như tiến hóa. Nhưng liệu nội dung của não, nơi tập trung kinh nghiệm hàng triệu năm, có đồng hóa được với bản tính của chất liệu của chính não không?"

"Thật dễ nhận ra rằng chuyển hóa là ảo giác. Nhưng có điều còn hơn thế nữa. Ông ngụ ý rằng có thời gian ngoại tại của đồng hồ và thời gian nội tâm của chuyển hóa. Rồi ông lại hỏi, liệu có thứ thời gian nào khác không lệ thuộc vào hai cái được xếp loại

đó không? Thời gian và không gian là một. Thời gian và vật chất là một," tôi đẩy tới.

"Thời gian là vật chất. Thời gian là năng lượng được biểu thị. Chính sự biểu thị đó là diễn tiến của thời gian," Krishnaji nói.

"Như thế thời gian không thể tồn tại mà không có biểu thị ư?" tôi chất vấn.

"Chúng ta biết thời gian như quá khứ, hiện tại và tương lai," Krishnaji nói.

"Chúng ta phóng chiếu thời gian thành tương lai. Bản chất của nhận thức lập tức sự hiện hữu thực tại là gì?" tôi hỏi.

"Tôi thấy rằng tương lai là quá khứ tự thích nghi nó trong hiện tại. Đó là thời gian. Tôi sẽ làm – tôi sẽ chuyển hóa. Thế thì, liệu có một hành động vô tận là sự nhận thức – hành động không có lúc ngừng." Krishnaji bắt đầu một câu hỏi mở các cánh cửa.

"Cái được thích nghi trong hiện tại là gì?" tôi hỏi.

"Ý nghĩ," Krishnaji nói.

"Liệu chúng ta có thể xem xét được khoảnh khắc diễn ra sự thích nghi đó không?" tôi hỏi.

"Tôi sợ hãi cái có thể xảy ra ngày mai. Ngày mai là hiện tại lẫn hôm qua. Hiện tại, cái 'lúc này', là quá khứ lẫn tương lai," Krishnaji nói.

"Có phải nhận thức hiện tại thì phủ định cả quá khứ lẫn tương lai?"

"Nhận thức ấy đòi hỏi phải chấm dứt quá khứ. Nhận thức ấy vô tận. Đúng không? Bạn nhận thức rằng bạn đầy dẫy tiên kiến, kiến thức, kết luận, các niềm tin và với những cái đó bạn nhìn hiện tại và hiện tại đó bị thích nghi qua sự thách thức. Bạn có thể sửa đổi nó có điều bạn vẫn ở nội trong phạm trù ấy," Krishnaji trả lời.

"Đúng, đó là một trạng thái trong đó không có điểm nhận

thức. Nhưng để hiểu thứ thời gian không lệ thuộc vào dòng chảy này thì rõ ràng là phải hiểu rõ sự nhận thức cái 'lúc này'," tôi nói.

"Nhận thức không thuộc về thời gian. Nó không chứa đựng quá khứ," Krishnaji nói.

"Cái 'lúc này' là gì?"

"Tôi sẽ trình bày cho bà. Cái 'lúc này' bao gồm toàn bộ thời gian quá khứ, thời gian tương lai và thời gian hiện tại," Krishnaji nói.

"Phải chăng ta có thể nếm trải thời gian quá khứ? Phải chăng ta có thể chứng nghiệm thời gian tương lai? Hành động chứng nghiệm toàn bộ thời gian đó là gì?" tôi thách thức Krishnaji.

"Bạn không thể chứng nghiệm cái đó. Chứng nghiệm là ngụ ý rằng có người chứng nghiệm đang nếm trải trong thời gian." Câu trả lời vọt tới lẹ làng.

"Do đó, khi ông nói cái 'lúc này' là toàn bộ thời gian – ông thật sự muốn nói gì?" Có im lặng lâu. "Có sự giao tiếp thật sự với cái 'lúc này' không?" tôi hỏi.

"Quá khứ tạo ra hiện tại," Achyut nói.

"Cái đó dễ thấy. Tôi đang cố đào sâu hơn. Krishnaji nói rằng quá khứ và hiện tại, cả hai đều được chứa đựng trong cái 'lúc này'. Tôi muốn hỏi cái 'lúc này' là gì?" tôi đẩy sâu hết mức có thể được.

Sunanda chận ngang, "Pupul, coi. Cái 'lúc này' là 'cái đang là' – toàn bộ quá khứ nằm trong 'cái đang là'."

"Nhưng 'cái đang là' là gì?" tôi hỏi.

"Làm sao bạn quả quyết được rằng quá khứ được chứa đựng trong hiện tại. Bạn chứng nghiệm nó thật sự hoặc đó chỉ là lý thuyết? Đó là câu hỏi của tôi. Pupulji cũng đang hỏi thế. Cái gì khiến mình nói rằng quá khứ được chứa dựng trong hiện tại? Có phải đó chỉ là một ý tưởng, lý thuyết hay mình có cái nhìn thấu

suốt như thế?" Krishnaji đang tự chất vấn mình.

"Chúng ta hãy nhìn vào điều Krishnaji đang nói," tôi nói. "Ông ấy hỏi, 'Có thứ thời gian mà không là thời gian tuyến tính hoặc không là thời gian của chuyển hóa không? Có thứ thời gian độc lập với hai thời gian kia không?"

"Thế thôi," Krishnaji nói.

"Chỉ có nhận thức hoặc mạc khải mới có thể làm nó xảy tới trong hiện tại. Làm thế nào tôi tới cái 'lúc này' của kinh nghiệm?"

"Bạn không thể tới cái đó. Bạn không thể kinh nghiệm nó. Bạn chẳng thể diễn đạt nó.

"Hãy nhìn cái đang xảy ra. Bạn không thể nếm trải nó vì não bạn bị điều kiện hóa đối với kinh nghiệm, đối với kiến thức. Não bị điều kiện hóa theo sự đo lường qua ngôn từ. Không thể tiếp cận nó theo lối đó. Đúng không? Đây là lối tâm trí tôn giáo. Phải quét sạch lý thuyết, ý tưởng. Chúng ta ứng xử với thực tế. Đúng không? Đó là nơi bắt đầu cuộc tra vấn có tính cách tôn giáo." Krishnaji đang ở tâm điểm sự tra vấn.

"Có thể thăm dò được vào thứ thời gian mà ông nói tới đó không?" tôi ngần ngại.

"Có thể được trong ý nghĩa bà có thể sử dụng ngôn từ, nhưng ngôn từ không phải là khí cụ thích hợp."

"Ông có thể phân biệt quá khứ, hiện tại và tương lai bằng ngôn từ sao?' Sunanda nói.

"Được. Nhưng vấn đề ấy vẫn còn," Krishnaji nói.

"Đúng. Vẫn còn vấn đề ấy. Đó là điều lạ lùng. Vấn đề vẫn còn nhưng người nêu vấn đề thì không còn," tôi nói.

"Đúng. Người chất vấn thôi hiện hữu," Krishnaji nói.

"Nhưng có phải nó hoàn toàn là vấn đề ngôn từ?" Radhika hỏi.

"Vấn đề ấy hoạt động trên nền tảng nào?" Asit hỏi.

"Chúng ta hãy tra vấn. Chúng ta đang nói tới thời gian là tiến hóa. Thời gian là chuyển hóa. Thời gian là từ đây đến đó – về mặt tâm lý và về mặt vật lý. Chúng ta biết rằng diễn tiến của chuyển hóa và phi chuyển hóa – tính cách tích cực và thụ động – và suốt đời mình chúng ta tiến hành dọc theo các tuyến ấy. Rồi có ai đó tới với ta và hỏi, 'Để làm gì vậy?' Người ấy để tôi lại với câu hỏi ấy. Chúng ta kỷ lưỡng cân nhắc nó và nói, 'Chúng ta hãy nhìn nó, chúng ta hãy tìm cho ra'. Chúng ta thấy có thời gian giữa hành động nhìn, suy nghĩ và sống. Khoảng cách đó là thời gian. Nó ở trong phạm trù thời gian. Bạn cũng thấy là toàn bộ thời gian được chứa đựng trong hiện tại. Rồi Pupul hỏi, 'Chúng ta có thể thăm dò vào hiện tại không?' Tôi nói, 'Không.' Nếu bạn chứng nghiệm nó, người chứng nghiệm là quá khứ và kinh nghiệm tự nó thì thuộc về thời gian. Trạng thái của não đã vứt bỏ mọi lý thuyết và mọi ức đoán là gì? Nó thấy là không có khoảng cách do đó không có thời gian. Nhận thức thì thoát khỏi thời gian. Cái trạng thái có cái 'lúc này' đó là gì? Nhận thức là cái 'lúc này'. Nhận thức không thuộc về thời gian. Không có chuyện 'Tôi sẽ học để nhận thức'."

"Nhận thức là gì? Nó không thuộc về thời gian. Ta có thể chứng nghiệm điều đó không? Không thể được. Nhận thức không có người nhận thức. Nhận thức thì 'lúc này' – do đó nó vô tận. Do đó hành động phát sinh từ nhận thức là vô tận." Vấn đề đã lên tới tột điểm.

"Do đó, trong nhận thức ấy, quá khứ và tương lai hoàn toàn bị thủ tiêu?" tôi rụt rè hỏi.

"Nhận thức về cái gì?" Asit hỏi.

"Cái gì thiết yếu cho tri giác để nhận thức, thưa Ông?" Sunanda hỏi.

"Trong trạng thái đối thoại đó," chúng tôi nối vào câu hỏi.

"Cái 'lúc này' là 'cái đang là', K nói rằng, 'Nó chứa đựng quá khứ, hiện tại và tương lai'. Lúc đó não hỏi, 'Làm sao tôi giao tiếp nó?' và ông ấy nói, 'Không giao tiếp được nó. Chỉ có thể nhận thức.' Thế thì hành động lắng nghe, tiếp dẫn của nhận thức quét sạch quá khứ và hiện tại." Tôi đang thử dò dẫm lối vào vấn đề của mình.

"Bạn thấy, nó đang diễn ra lúc này. Hành động lắng nghe không thuộc về thời gian. Nếu tôi lắng nghe, nó là 'lúc này'. Trạng thái lắng nghe không có thời gian. Do đó không có thời gian chiều ngang." Krishnaji nói.

"Lúc đó, tra vấn là gì?" Asit hỏi.

"Xuất từ chất vấn mà phát sinh lắng nghe; xuất từ lắng nghe mà phát sinh chất vấn," tôi nói.

"Đừng lý thuyết hóa." Krishnaji nhanh chóng nhận ra câu trả lời của tôi thiếu chiều sâu.

"Tôi không lý thuyết hóa."

"Nhận thức thì vô tận."

"Thế tôi xin hỏi ông một câu. Có thể thăm dò được không?" tôi nói.

"Tôi cho là được. Trong khi thăm dò tâm trí tự nó buông xả mọi khái niệm, mọi lý thuyết, mọi hy vọng, dục vọng. Nó lúc ấy trong trạng thái thuần khiết. Trong trạng thái đó bạn có thể tra vấn. Tôi nói với bạn, rằng 'Tình yêu không thuộc về thời gian'. Bạn lắng nghe như thế nào? Đáp ứng của bạn là gì? Bạn nghe ngôn từ, ngôn từ có ý nghĩa của nó. Bạn diễn dịch chúng theo khả năng của bạn. Liệu bạn có thể lắng nghe chân lý của cái vô ngôn?" Krishnaji hỏi.

"Ông không thể lắng nghe như thế được. Ông lắng nghe là nghe ngôn từ," Asit nói.

"Ngôn từ không phải là cái được nói tới bằng ngôn từ," Krishnaji nói.

"Tôi lắng nghe lời nói ấy nhưng không hiểu," Asit lặp lại.

"Đến đây đi, đối thoại với tôi." Krishnaji kéo người nghe hướng tới ông.

"Tôi xin hỏi, ông lắng nghe như thế nào? Đó không phải là vấn đề có tính cách quyết định sao?" tôi hỏi.

"Ông không thể lắng nghe ngôn từ mà không diễn dịch chúng," Asit nói.

"Trong đối thoại với Krishnaji ông lắng nghe mà ý nghĩ ông không hoạt động, tuy thế ông lãnh hội trọn vẹn điều người ta nói. Đó là hành động lắng nghe rất sâu xa, nó mở ra tới câu hỏi," tôi nói.

"Chị có ý nói gì qua tiếng lãnh hội?" Sunanda hỏi.

"Cô có đối thoại được với câu hỏi, 'Tình yêu không thuộc về thời gian'?"

"Chớ nói dài dòng. Chúng ta đều được huấn luyện để có tri thức cao. Người khốn khó chậm lụt thì chỉ hiểu lời nói giản dị," K nói.

"Trong trạng thái chú ý, làm thế nào có tra vấn?" Asit hỏi.

"Chỉ lắng nghe. Bạn nói với tôi, 'Tình yêu không thuộc về thời gian'. Đối với tôi, đó là thực tế phi thường. Tôi nói tôi thật sự không hiểu nó, và bạn nói với tôi rằng ông sẽ hiểu nó, đây là cách thức cho ông hiểu nó. Bạn hiểu điều tôi có ý nói chứ? Bạn muốn hiểu nó qua một diễn tiến tri thức, qua tranh luận, qua diễn tiến của phản ứng có tính cách ngôn từ. Nhưng theo cách ấy bạn không hiểu được nó. Bạn nói, 'Tôi chỉ có mỗi một khí cụ đó thôi'. Tôi nói, có một khí cụ hoàn toàn khác. Bạn nói, "Nói cho tôi nghe về khí cụ đó'. Tôi nói, 'Hãy gác sang một bên khả năng, kiến thức của bạn, những cái đó là thời gian'." Krishnaji nói.

"Có phải ông có ý nói là, 'Hãy đặt khí cụ trí tuệ sang một bên,'?" Asit hỏi.

"Dĩ nhiên là không." Krishnaji nói. "Tôi nói, 'Hãy đặt kiến thức sang một bên'. Kiến thức là tiến hóa. Liệu có cái lãnh hội, cái nhìn thấu suốt, cái nhận thức lập tức mà vô ngôn, hoàn toàn không mang kiến thức vào trong nó không? Tôi nói, Có. Liệu có thể có một trạng thái trong đó có nhận thức thuần khiết về điều gì đó không và liệu bạn có thể thăm dò vào nhận thức đó không?"

Các cuộc thảo luận về thời gian tiếp tục tại Madras. Trong cuộc hội thảo ngày 4 tháng Giêng 1984 tại Vasant Vihar, lại thảo luận về chủ đề ấy. Có mặt Giáo sư George Sudarshan và Pandit Jagannath Upadhyaya.

"Vấn đề được ông bạn chúng ta đây đưa ra là về những loại hoạt động đa dạng của thời gian. Nghĩa là, liệu có chấm dứt được cái thời gian vốn hình thành sinh hoạt mà hoạt động cả trong sự chuyển hóa không? Khiến cho lúc ấy nhân và quả ngừng lại. Lúc ấy diễn tiến thông thường của nhân quả, của ký ức và kỳ vọng, mong đợi – tất cả quá trình tích lũy suốt cuộc đời này của ta hoặc ngay cả trước đó nữa – đều được buông xả, vứt bỏ: Liệu còn có một loại thời gian trong đó bộc lộ mọi sự mọi việc không?" George Sudarshan mào đầu, đặt vấn đề.

Tôi thêm, "Krishnaji cũng nói tới việc phát sinh một nhận thức phủ định cùng một lúc với việc phát sinh đó, một sự đồng thời vừa phát sinh vừa phủ định; và bản tính của thời gian là gì, trong quan hệ với cái 'lúc này'.

"Chúng ta đã nói, 'Hiện tại là quá khứ và cũng là tương lai.' Chúng ta cũng đã nói rằng thời gian không chỉ là chuyển hóa, mong đợi, hy vọng, mà thời gian còn là lưu giữ – khuynh hướng sở hữu, khuynh hướng tích trữ kiến thức, cái đó cũng là thời gian. Và chúng ta hỏi. Có chuyển động thời gian nào khác không? Chuyển động của ý nghĩ có phải là một diễn tiến có tính cách vật chất không; có phải ý nghĩ cũng là một chuyển động không? Như thế, thời gian và ý nghĩ giống nhau. Có thời gian vật lý, từ đây đến đó.

"Lúc này bạn đang đặt câu hỏi, 'Liệu có cái phi chuyển động khi ta bước ra khỏi thời gian tâm lý không? Liệu có thứ chuyển động hoàn toàn khác với chuyển động của thời gian và ý nghĩ không'?" Vị Tôn sư bắt đầu tra vấn.

"Ông nói não ngưng hoạt động hay tâm trí ngưng hoạt động?" Sunanda hỏi.

"Tôi muốn tách bạch tâm trí và não. Não bị điều kiện hóa. Tâm trí ở ngoài não. Đối với tôi, tâm trí là cái hoàn toàn không liên quan tới cái não bị điều kiện hóa và do đó có điều gì đó không thể đo lường được bằng ngôn từ hoặc ý nghĩ. Trái lại hoạt động của não và số năng lượng tiêu hao do hoạt động của não gây ra thì có thể đo lường được, và đo lường là thời gian. Thế thì bất cứ hoạt động nào phát xuất từ kiến thức tích lũy đều là tri kiến – như bản thân tôi, cái ngã của tôi, cái hoạt động tự cho mình là trung tâm của tôi. Thế thì, phải chăng có thể không tự kỷ trung tâm? Phải chăng có thể đặt câu hỏi: ta có thể hoàn toàn giải thoát khỏi bản ngã không?"

"Bản ngã, cái 'ta', là sản phẩm của thời gian – tiến hóa. Có phải nó là hoạt động của não tự coi mình là trung tâm, như địa vị của tôi, quyền hành của tôi. Nó là cái 'ta'. Chừng nào còn cái 'ta', cái tích lũy kiến thức, ký ức, kinh nghiệm đó, thì còn sự giới hạn của thời gian." Krishnaji nói.

Học giả Jagannath Upadhyaya hỏi, "Ta có thể nói về thời gian theo bất cứ cách nào ta thích – thời gian như ý nghĩ, thời gian như chuyển động, vân vân. Có thời gian như hình thành và thời gian như chấm dứt cuộc hiện sinh, cái là diễn tiến chuyển hóa mà chúng ta sống trong đó. Nhưng đằng sau nó, có hay không cái tâm trí trong đó không có sự phát sinh và sự chấm dứt? Nếu có cái đó, thì nó ở ngoài chúng ta, chúng ta chẳng làm gì được về nó. Chúng ta không thể tác động lên nó hoặc thẩm tra nó?"

"Đúng, chúng ta không thể. Chừng nào mà bản ngã, cái 'ta'

còn phát sinh, chết đi, phát sinh, chấm dứt và lại phát sinh, thì diễn tiến liên tục chuyển hóa này là thời gian."

"Không chỉ chuyển hóa mà còn hiện sinh," vị Phật tử ấy cắt nghĩa.

"Khi Upadhyaya nói tới hiện sinh, ông có ý nói 'Tôi hiện hữu'. Đó là một chuyển hóa nhưng đó cũng là ý nghĩa của 'Tôi hiện hữu'." Radha Burnier nhập cuộc đối thoại.

"Chúng ta thấy diễn tiến này của phát sinh, chuyển hóa – ý nghĩ phát sinh, ý nghĩ chấm dứt – lúc cái đó dừng lại thì xảy ra điều gì?"

"Làm sao bạn biết nó dừng lại?" Krishnaji hỏi.

"Nói một cách giản dị, phải chăng khi sự chuyển hóa đạt thành và kết thúc thì có Hiện thể (Being) ở đó?" Radhaji tiếp tục.

"Bạn có ý nói gì qua tiếng Hiện thể?"

"Cảm giác của cái 'Tôi hiện hữu'," Achyut đề nghị.

"Hành động hiện sinh," tôi cắt ngang.

"Hành động hiện sinh là gì? Khoảnh khắc bạn xác nhận bạn đang sống là lúc bạn đưa toàn bộ diễn tiến của bản ngã vào hoạt động."

"Không, tôi không chấp nhận điều đó," tôi nói. "Cùng với sự chấm dứt là chấm dứt chuyển hóa. Chúng ta đây hầu hết đều có thể chấm dứt một ý nghĩ bị phóng chiếu, nghĩa là làm chấm dứt việc chuyển hóa. Nhưng trạng thái đó không là trạng thái chết mà là một trạng thái hiện sinh."

Sudarshan tra vấn, "Khi chúng ta nói tới hiện thể thì có phải đó là một phát biểu về một hoàn cảnh, một hoạt động hoặc bạn đang nói tới một đối tượng? Nếu nó là hiện thể thì qua định nghĩa, nó là đối tượng."

"Tôi không nói đến Hiện thể như một đối tượng."

"Như thế, khi bạn nói về hiện sinh hoặc Hiện thể, trong

chừng mực con người tri kiến không phân ly với con người còn lại, trong chừng mực có *vyaapi*, sự đồng hóa trọn vẹn, không đòi hỏi bất cứ điều gì cho bản thân bạn thì lúc đó không có sự phân ly bạn với bất cứ cái gì khác," Sudarshan nói.

"Tại sao ông phủ định Hiện thể? Hiện thể trong ý nghĩa rằng cái gì đó 'hiện hữu'. Ông có nói là chẳng có gì cả không?" tôi hỏi.

"Không có sự phân biệt giữa Hiện thể và chuyển hóa. Khi chuyển hóa kết thúc thì Hiện thể kết thúc," vị Pandit trả lời.

"Đúng," Krishnaji nói.

"Chuyển hóa và hiện thể cũng là một. Nơi có chuyển hóa và hiện thể thì có bản ngã với toàn bộ hoạt động của nó, vân vân, và khi nó chấm dứt thì cái đó cũng chấm dứt. Nhưng khi có sự chấm dứt toàn bộ của cái đó, của ý nghĩ, vân vân, lúc ấy phải chăng có cái gì đó trường tồn trong đó mọi sự được kéo dài không?" Jagannath Upadhyaya hỏi.

"Tôi xin hỏi, sự phân biệt mà ông tách bạch giữa chuyển hóa và Hiện thể là gì?" tôi hỏi vị Học giả.

"Trong tiếng Sanskrit chúng không là hai từ ngữ. *Bhava* nghĩa là cả hiện thể lẫn chuyển hóa," Radha giải thích.

"Panditji nói rằng cái ông ấy gọi là trí tuệ thì không liên quan gì tới tri thức. Chỉ khi nào tri thức nhận ra nó manh mún và giới hạn thì lúc ấy nó chấm dứt và trí tuệ phát sinh," Achyut nói.

"Tôi muốn bàn sâu chút nữa vào chuyển hóa và hiện thể. Hiện thể là một trạng thái bất phân biệt."

"Tại sao bạn phân biệt giữa hiện thể và chuyển hóa?" Krishnaji chất vấn.

"Có một trạng thái mà mọi sự phát sinh từ đó và mọi sự biến mất vào đó," tôi nói.

"Có phải đó là bản ngã không?" Krishnaji nói.

"Trong trạng thái chú ý, trạng thái tỉnh thức, thì cái gì ở đó?" tôi chất vấn.

"Trong chú ý thì không có bản ngã," vị Tôn sư nói.

"Thế thì bản chất của sự chú ý là gì?" tôi hỏi.

"Có phải bà đang hỏi cái gì là bản chất của sự chú ý, hoặc liệu có một nền tảng hoặc địa tầng từ đó bật lên sự chú ý không?" Radhaji quay sang tôi.

"Chú ý thì không có bối cảnh," Krishnaji mang chúng tôi về lại tâm điểm vấn đề.

Nhà khoa học Sagarshan bắt đầu thăm dò, "Trong thế giới vật lý, có hai loại hoạt động. Một là hoạt động được gán nhãn hiệu bằng các sự kiện riêng biệt trong đó bạn có bản liệt kê theo lối niên đại, bạn có một chuỗi các sự kiện và kế đó bạn lập qui luật liên kết các sự kiện ấy lại. Như thế, bạn nói ngọn gió này do những khác biệt trong nhiệt độ gây ra và bạn thấy sự kiện này đưa tới sự kiện nọ, sự kiện nọ lại tạo ra sự kiện kia và bạn hiểu được một số sự kiện. Thứ đến, có một loại hoạt động khác trong đó bạn không phân biệt được, thí dụ một vật đang chuyển động tự do, và khi trong khoa vật lý người ta quyết định rằng chuyển động tự do không buộc phải cắt nghĩa thì đó là một khám phá vĩ đại. Bạn không hỏi làm sao nó chuyển động liên tục; bạn qui cho nó bản tính của vạn vật, bạn nói rằng chính bản tính của vạn vật chuyển động. Và người ta có thể khuếch đại, tổng quát hóa tầm của một vật để cho cái không hệ thống hoạt động trong cảm giác không có vật đó. Một hệ thống cô lập – cô lập theo ý nghĩa là không có cái khác, một hệ thống toàn vẹn trong nó không lịch sử, không sự kiện. Các sự kiện xuất hiện khi bạn đặt cái hệ thống tự hoạt động này vào bên trong khung của một cái khác, và lúc ấy nếu bạn nói cái đó, cái chuyển động theo một mô hình khép đó, là cái không thật sự có tính cách tự nhiên, thì chẳng qua là vì chúng ta thích nghĩ thẳng. Vì thế chúng ta đặt câu hỏi: Tại sao nó lại không chuyển động thẳng? Như thế, thời gian bộc lộ theo lối

niên đại diễn ra khi bạn có một hệ thống bất toàn, bất toàn theo nghĩa rằng có những lý tưởng bạn dành cho cung cách của một hệ thống vốn không nằm ngoài hệ thống đó, và khi bạn đo lường sự thể hiện thật sự của hệ thống đó thì thấy nó chõi với những lý tưởng bạn dành cho nó, và bạn nói tới các sự kiện diễn ra và có bảng liệt kê lối niên đại. Nhưng một hệ thống toàn vẹn trong chính nó thì không có gì đặc biệt và nó không hoạt động theo lối niên đại, không có những sự kiện bên trong chính nó. Rủi thay, chúng ta vốn quen suy nghĩ theo lối niên đại rằng sự tiến hóa tự nhiên thì luôn luôn gây ra vấn đề lấn cấn, thế mà nay lại gặp một sự tiến hóa trong đó không xảy ra gì cả. Vì thế, hễ lúc nào có một chuyển động dung chứa các sự kiện diễn ra nhưng với nó chúng ta không xác định được nhân quả thì chúng ta cảm thấy lo lắng, chúng ta cảm thấy mình hoàn toàn không hiểu được. Chúng ta muốn đập nó ra, làm nó thành từng mảnh vụn.

"Có lẽ hai loại bộc lộ khả dĩ đó có thể hữu ích như những kiểu mẫu cho cuộc thảo luận này. Có loại thời gian – thời gian vật lý trong đó các biến cố diễn ra, trong đó diễn ra định luật đệ nhị căn nguyên và kết quả. Một loại thời gian khác trong đó bạn không thể nói cái gì là nhân cái gì là quả vì ở đó không có hành động đập vỡ các biến cố liên quan đến nó," Sudarshan ngừng nói.

"Lúc nào diễn ra việc đó?" Krishnaji hỏi.

"Khi hệ thống đó không có cái lý tưởng nào để tự nó so sánh với," Sudarshan nói.

"Điều ấy có ý nghĩa gì?" Krishnaji đẩy tới.

"Chúng tôi ngụ ý đó là một hệ thống khép, nghĩa là chúng tôi có ý nói nó có thể là một hệ thống toàn vẹn," Sudarshan nói.

"Trong mọi hệ thống – thư lại, khoa học, tôn giáo – có cố hữu tính chất suy thoái, biến thái không?" Krishnaji chất vấn.

"Có."

"Như thế, hễ não có tom góp thì nó lập thành hệ thống."

"Hoàn toàn đúng."

"Như thế, trong tom góp thì quá trình suy thoái, trạng thái thoái hóa ấy có diễn ra một cách cố hữu không?" Krishnaji tra vấn.

"Krishnaji, tôi quan tâm việc ông chú ý tới não. Não cũng thuộc phần hệ thống thể lý, và liệu tôi có phải dành thì giờ chú ý nhiều cho não của mình hơn so với thì giờ bỏ ra cho cây cỏ và chim chóc không," Ts. Sidarshan nói.

"Không," Krishnaji nói.

"Thỉnh thoảng tôi đối xử với các tế bào não như thể đôi khi tôi cũng đối xử giống như vậy với cây cỏ. Vậy tại sao tôi phải cảm thấy gắn bó hơn với những gì xảy ra trong não tôi – các đợt sóng ý nghĩ và sự hoạt động của các mối quan hệ đa dạng nối liền nhau và vân vân? Tôi có nên quá quan tâm tới những gì não đang làm không?" Sudarshan hỏi.

"Chừng nào não tôi còn bị điều kiện hóa thì còn trở nên rất giới hạn. Não có năng lực vô tận và năng lực ấy vẫn bị từ khước bởi não còn bị giới hạn. Ông là nhà khoa học còn tôi thì không. Ông có kiến thức sâu xa và có những cái nhìn bất chợt vào điều nào đó. Ông tiếp tục chuyển động, bồi đắp. Sự bồi đắp ấy là tác nhân của tình trạng bị điều kiện hóa. Rõ ràng. Và vì thế não trở nên bị giới hạn và sự bồi đắp ấy là bản ngã. Chúng ta sẽ không đi vào những thuật ngữ dị biệt. Chừng nào bản ngã còn đó thì bản ngã là một hệ thống và bản ngã là tác nhân gây ra hư hoại," Krishnaji nói.

"Đó là cái chúng tôi gọi là bản ngã, thà với chữ 'b' nhỏ còn hơn là với chữ 'B' lớn," Sudarshan nói.

"Bản ngã là bản ngã, không 'B' lớn hoặc 'b' nhỏ gì cả. Tôi chỉ ứng xử với nó theo một văn cảnh duy nhất, là chữ 'b' nhỏ. Với tôi, không có 'B' lớn," Krishnaji nói.

"Trở lại điều Pupulji nói, thưa Ông, ông đã nói rằng chú ý thì

không có bối cảnh," Radhaji thúc dục.

"Có mặt nhà khoa học đây. Thưa Ông, chú ý là gì? Xin giản dị cho." Krishnaji hướng về Sudarshan.

"Vâng, tôi muốn nói chú ý là lúc không có phân biệt, không có sự đồng nhất hóa với cái gì khác; gồm cả nhận thức về thực thể của tôi. Chú ý là duy nhất, trong đó không kỳ vọng cũng chẳng ký ức."

"Nghĩa là, không có bối cảnh?" Krishnaji hỏi.

"Không bối cảnh. Tôi cảm thấy đó là lời phát biểu giản dị nhất. Ở trong chú ý không có bối cảnh vì bối cảnh áp dụng một cái khung, một lý tưởng. Trong chú ý thì không có so sánh. Chú ý là cái duy nhất, không có cái thứ hai," Sudarshan nói.

"Khi có chú ý thì không có bối cảnh. Trong khi chúng ta thảo luận về thời gian thì tôi đã nói tình yêu không có thời gian. Tình yêu không có hồi tưởng. Tình yêu không là hoạt động của dục vọng hay khoái lạc. Hoạt động của khoái lạc hay dục vọng can dự tới thời gian. Tình yêu không có thời gian," Krishnaji nói.

"Đây là một bước nhảy vĩ đại," tôi góp ý.

"Nó là *Brahmastra*. Nó là một vũ khí hủy diệt mọi sự," Upadhyaya thêm vào.

Nhưng Krishnaji không chịu lời phát biểu ấy. "Nó có thể tới gần được," ông nói. "Tôi không đặt điều gì đó trên đỉnh cao nhất rồi nói không thể tiếp cận được nó."

"Tình yêu có một phát sinh và một kết thúc không?" vị Học giả ấy hỏi.

"Không. Nếu có một phát sinh và một kết thúc thì đó không là tình yêu."

"Thế thì nó ở bên kia sự thảo luận,"

"Đối thoại là gì? Đối thoại là – ông hỏi và tôi trả lời; như thế ông và tôi đều bị quên đi. Chúng ta không hiện hữu. Chỉ câu hỏi

là tồn tại. Và nếu ông để câu hỏi ở đó thì nó thăng hoa, nó có sức sống, nó cung cấp lời giải đáp," Krishnaji nói. "Panditji hiểu câu trả lời của tôi chưa?"

"Ông ấy chấp nhận điều ông nói – rằng có một câu hỏi và trào ra câu trả lời, nhưng ông ấy nói, 'Điều ấy thì dính dáng gì với tình yêu'?" Radha Burnier nói.

"Tôi đưa lời phát biểu – 'Nơi nào có tình yêu, nơi ấy không có thời gian.' Bạn lắng nghe, bạn chất vấn về nó, và tôi trả lời. Có một mối liên kết, cả về ngôn từ lẫn vô ngôn, và câu hỏi còn đó, thực tế là còn đó. Nếu ông để nó đó thì nó bắt đầu chuyển động."

"Ông nói tình yêu không có thời gian ư?" tôi hỏi.

"Hãy nhìn vẻ đẹp của nó."

"Đó là một câu hỏi tinh tế, không phát sinh câu trả lời cho nó nhưng vẫn còn câu hỏi đó," tôi nói.

"Thì ở lại với nó. Pupul, hãy cầm đoá sen, nhìn nó đi."

"Tôi nhìn đây."

Có sự ngưng đọng dài. Rồi Radha Burnier quay sang Jagananth Upadhyaya và nói, "Trong khi nhìn thì không có vấn nạn."

"Tôi không biết làm thế nào trả lời câu hỏi của Krishnaji." Cảm nhận trong đàm luận hơi có vẻ khô khan, Krishnaji đột nhiên bỏ rơi đề tài và thực hiện một trong những bước nhảy thật dài của ông. "Chết thì không có thời gian."

"Thương chúng tôi với, xin ông làm ơn nhảy ngắn lại chút? Vị Panditji nói rằng ông ấy thấy khó mà trả lời câu phát biểu của ông mà ông ấy có thể hoàn toàn đồng ý, nhất trí với ông. Làm thế nào chúng ta liên hệ câu phát biểu cá biệt ấy với 'hiện thể, chuyển hóa'?" Sudarshan cắt ngang.

"Theo tôi, dường như trước khi chuyển sang đề tài cái chết,

chúng ta hãy bàn về tình yêu và mối quan hệ của nó đối với câu hỏi," Sudarshan tiếp tục. "Trước đó ông nói rằng một khi có đối thoại giữa hai hoặc nhiều người, và trong đối thoại, mục đích là lúc này, thì con người ngừng lại, câu hỏi ở lại và chuyển động vòng quanh, nó được nhiều người khác nhau đàm luận và sức sống của chính nó hoạt động. Tôi nghĩ là Panditji nói mình không biết làm sao trả lời không phải vì ông ấy không đồng ý với ông – cũng không phải với cái ông ấy nói là *Brahmastra*, vũ khí tối hậu hủy diệt mọi sự kể cả bệ phóng – nhưng làm sao ông ấy trả lời câu hỏi trước đó của ông, rằng đối thoại có sức sống của chính nó?"

"Ông đã hiểu điều ấy chưa?" Krishnaji hỏi Sudarshan.

"Đã hiểu."

"Thế thì xin giải thích cho Panditji," Krishnaji nói.

"Tôi nghĩ Krishnaji nói rằng mục đích của đối thoại không phải là để cho người này nêu câu hỏi và người kia trả lời, mà là để câu hỏi và lời giải đáp chuyển động vòng quanh giữa người tham dự trong ý nghĩa chuyển động do chính nó. Như thế đó không phải là việc người này cung cấp thông tin cho người nọ mà là trường hợp câu hỏi tự chính nó giải đáp nó, dùng ngôn từ con người như một khí cụ. Nhưng chúng ta lại luôn luôn có cảm giác là nó phải theo lối giáo !ý – có vấn và có đáp. Krishnaji có ý nói rằng nếu có thời gian lúc câu hỏi ngừng lại thì đó là thời gian rất quí giá, và đó cũng ở trong thực tế rất tự nhiên. Về một ý nghĩa nào đó, câu phát biểu đó cũng là hình ảnh, tiếng vọng của điều ông nói trước đó – ấy là, có phải có hiện hữu ở một điểm này hoặc có phải có chuyển hóa hoặc có còn cái gì khác hơn hai cái đó không? Nhìn từ điểm này thì thấy có hiện hữu; nhìn từ điểm kia, lúc tất cả các câu hỏi đã chấm dứt, thì còn ai ở đó mà nêu ra câu hỏi nào, còn ai ở đó mà hiểu? Việc giữ vấn nạn hoặc giữ lời giải đáp đó, nếu không có câu hỏi, chính việc đó là đối thoại theo một ý nghĩa nào đó. Nó là quán tưởng trong đó những vô ngôn

được phát biểu vì nó là *yato vaacho nivartante*, một trạng thái mà ngôn từ không với tới được."

"Đúng. Thế thì chúng ta hãy bàn về sự chết. Theo các Phật tử, theo Long Thọ, chết là gì?" Krishnaji nói.

"Qua bất cứ nguyên nhân nào mà sự sống hình thành và qua cũng nguyên nhân ấy mà sự sống xuất hiện và chấm dứt," vị học giả Phật tử nói.

"Tôi hiện hữu vì cha tôi và mẹ tôi ở với nhau và sinh ra tôi. Tôi sống tám mươi chín năm hoặc trăm tuổi. Và hết một trăm năm, tôi chết. Có sự tạo quả và sự chấm dứt của kết quả. Đúng không? Có phải đó là cái bạn gọi là cái chết?" Krishnaji hỏi.

"Sự tạo quả ấy không ở cấp độ vạn vật, nghĩa là ở cấp độ sinh học, mà là ở cấp độ ký ức, cấp độ ý nghĩ. Long Thọ nói trong chuyển động đó là quá khứ, hiện tại và tương lai."

"Nếu bạn nói rằng quá khứ và hiện tại chứa cái 'lúc này', thì cái lúc này là sự chết. Chuyển hóa và chết đi. Có phải đó là chết không?" Krishnaji hỏi.

"Đúng," Pandit Upadhyaya nói.

"Cái đó có tính cách lô–gic," Krishnaji nói.

"Vâng, tính cách lô–gic."

Krishnaji tiếp tục, "Đó là một khái niệm có tính cách tri thức."

"Đúng."

"Thế thì tôi không quan tâm tới cái đó," K nói. "Tôi đang chết."

"Khoảnh khắc nào cũng có sự chấm dứt; mỗi khoảnh khắc thì tách biệt nhau. Có cái chết trong toàn bộ thời gian," Upadhyayaji nói.

"Nhưng tôi có đứa con đang hấp hối, tôi khổ, tôi trào nước mắt. Tôi cô độc, phiền muộn. Bạn đến và bạn nói với tôi về sự

tạo quả. Nhưng tôi đang đau đớn. Thế thì bạn xử đãi sao chuyện đó?"

"Bất cứ cái gì hình thành thì đều có lúc chấm dứt," Upadhyayaji nói.

"Tôi đã nghe hết tất cả chuyện đó trước đây rồi," Krishnaji nói. "Nhưng mà lúc này đây tôi đang khổ."

"Nhưng cái móc nối các khoảnh khắc ấy vào nhau là ký ức," Upadhyayaji nói.

"Đúng. Nhưng tôi kể lể với bạn mà bạn cắt nghĩa như thế thì tôi nói, 'Đi đi cho khuất mắt'."

Tôi cắt ngang, "Jagannath Upadhyaya nói rằng không có lời giảng nào trong Phật giáo ứng xử với cái chết ngoại trừ xem nó như một phát sinh và một chấm dứt."

Krishnaji nói, "Trước đây vài năm, thưa Ông, tôi sống gần một người. Anh ấy hấp hối. Vợ anh ấy tìm tôi và nói, 'Nhà tôi muốn gặp ông'. Tôi đến, ngồi bên cạnh anh, nắm tay anh. Và anh nói, 'Tôi sắp chết, đừng giảng triết lý cho tôi. Tôi sắp chết, tôi không muốn chết. Tôi sống cuộc đời khá tốt đẹp, cuộc đời tương đối đạo hạnh. Tôi có gia đình, các ký ức của tôi, tất cả những gì tôi đã tích lũy, và tôi không muốn chết. Thế mà tôi sắp chết.' Ông trả lời chuyện đó ra sao? Đừng nói với tôi về cái 'bắt đầu và kết thúc' của ông."

"Câu trả lời là, người ấy phải chết," Upadhyaya nói.

"Trời ơi trời!"Krishnaji la lên. "Đó có phải là điều ông nói được với con mình, vợ mình, chồng mình không? 'Người ấy phải chết'? Dĩ nhiên người ấy phải chết. Người ấy bị ung thư, người ấy bị ho lao, bệnh hoạn. Người ấy trẻ quá và người ấy nói, 'Trời ơi, nói cho tôi biết với'!"

"Nhưng chết là thành phần của sống," Panditji nói.

"Panditji, có phải ông có ý nói đối với khổ não thì không có kết liễu?" tôi cố làm sáng tỏ quan điểm.

"Nếu không loại bỏ nguyên nhân của khổ não thì nó không thể kết liễu," vị Học giả Phật tử nói.

"Nhưng người đang hấp hối ấy không loại bỏ được nó. Ông phải ứng xử với người đang hấp hối ấy. Chẳng ai nắm tay người ấy. Vì thế ông đưa tay nắm và người ấy cảm giác rằng có tình yêu thương. Tôi không nói với người ấy về sự bắt đầu và sự chấm dứt," Krishnaji nói.

"Cái nan giải ở đây là gì? Người ấy có thể chết hoặc không chết. Người ấy sẽ chết lúc nào đó. Nhưng lúc này chúng ta đang chết, chúng ta đang chết với cảm giác đó. Chúng ta đang khổ não, không có câu hỏi về cái đó. Câu hỏi không phải là không biết người anh em chúng ta có hấp hối không? Chúng ta là người đang khổ não và chúng ta đang yêu cầu giúp đỡ, hỗ trợ. Người ấy muốn khuây khoả. Nhưng tôi không cho người ấy cái đó. Chúng ta không thể cho người ấy sự sống. Người ấy đang lâm chung, không phải chết bên ngoài bản thân, người ấy đang chết bên trong bản thân và đó là vấn nạn của người ấy."

"Có phải câu hỏi là làm thế nào bạn ứng xử với người ấy?" Sudarshan tra vấn.

"Không," Krishnaji nói. "Câu hỏi là làm thế nào ứng xử với cái chết".

"Trong diễn tiến này có hai mặt. Một là cảm giác của tôi rằng bạn tôi hấp hối và rằng anh ấy sợ, anh ấy khổ sở và không muốn chết. Mặt kia là tôi có thể làm gì giúp anh ấy vào lúc đó. Chúng ta thảo luận mặt nào đây?"

Krishnaji trả lời, "Cả hai. Tôi muốn biết về chết. Tôi sắp chết. Tôi sắp tám mươi chín tuổi, có lẽ là vào tháng Năm tới. Tôi sẽ sống mười năm nữa. Tôi không sợ. Tôi chẳng muốn ai giúp mình. Tôi lúc nào cũng sống với sống và chết hiệp cùng nhau, trọn đời tôi. Vì tôi không làm chủ cái gì cả nên tôi không sở hữu cái gì ở nội tâm cả. Tôi đang sống và chết trong cùng một lúc.

Trong tôi không có phân ly. Có thể sống như thế là ảo giác, nhưng tôi giữ nó như thế.

"Nhưng bạn tôi đang hấp hối. Không ai yêu thương anh và anh chẳng yêu thương ai. Điều mà Đức Phật đã nói, điều ấy có thể giúp được gì không? Anh ấy muốn có ai đó yêu thương anh, ở bên anh. Có ai đó nói, 'Coi đây, chúng ta ở bên nhau lúc này.' Bạn đơn độc và khi cái chết đến, điều ấy có nghĩa gì? Tôi thấy anh ấy hoàn toàn đơn độc, cách ly với mọi người khác. Và sợ hãi khủng khiếp. Và bạn đến và nói về sự bắt đầu và chấm dứt. Tôi nói, 'Trời ơi là trời'!"

"Nếu tôi có tình yêu thì liệu tôi có thể cho anh ấy điều đó? Nó có là cái có thể cho được không?" Jagananth Upadhyaya hỏi.

"Không," Krishnaji nói. "Người ấy ở bên tôi, cái tôi cho người ấy không phải là tình yêu. Tình yêu không là cái tôi cho được."

"Vì người ấy bệnh, sắp chết và người ấy không muốn chết, làm thế nào chúng ta cho người ấy lòng yêu thương? Tình yêu không thể vượt quá sự tạo quả; nó không thể nằm ngoài quan hệ nhân quả. Tuy nhiên lòng từ bi lớn lao hoặc sâu xa thì có thể, nó không lệ thuộc vào quan hệ nhân quả," Upadhyaya nói.

"Thưa Ông," Krishnaji nói, "Người ấy không quan tâm tới triết lý của ông. Người ấy không quan tâm tới những gì Đức Phật nói. Người ấy đang hấp hối. Chớ nói với người ấy về bắt đầu, phát sinh và chấm dứt. Người ấy không quan tâm tới chuyện đó. Chúng ta tới người đang qua đời với một đống ngôn từ và đối với người ấy, những lời lẽ đó giống như tro than, kể cả lời của Đức Phật. Người ấy đang hấp hối và nói, 'Trời ơi! Cuộc đời tôi là gì? Chớ nói với tôi tất cả những thứ đó,' Liệu ta có thể đến với không gì cả và cầm tay người ấy? Liệu ta có thể nói, 'Bạn ơi, khi bạn qua đời thì một phần của tôi cũng đang chết. Tôi chưa bao giờ gặp bạn trước đây. Nhưng vợ bạn tới gặp tôi và yêu cầu tôi tới thăm bạn. Như thế, cả hai chúng ta đều đang chết hôm nay. Tôi

biết chết có nghĩa là gì. Tôi sống một cuộc đời tôi đang chết và đang sống, cả hai cái đó không bao giờ tách biệt. Tôi chết mỗi ngày.' Vì thế tôi nói với người bạn ấy, 'Chúng ta hãy chết. Tôi hiểu nỗi sợ hãi của bạn'. Lúc ấy cái chết không là nỗi sợ hãi."

CHƯƠNG 15

"DÒNG DÕI LÒNG TỪ BI"

Tháng Tư 1984, tôi ở Arya Vihara tại Ojai. Cuốn hồi ký này sắp hoàn tất, nhưng làm sao kết thúc đây? Dòng sông ấy nước tràn lai láng. Liệu đã có thể chắt lọc được điều cốt tủy của lời giảng chưa? Đôi lúc hình như lời giảng rất minh bạch, trong sáng, giản dị, nhưng có khi lại quá đỗi xa vời, mênh mông, phổ quát tới độ không thể nào có nhận thức nhất quán về nó. Tôi tìm kiếm sự sáng tỏ, chìa khóa cho đoạn kết. Tại Pine Cottage ngày 28 tháng Tư, tôi gặp Krishnaji. Tóc ông trắng xóa, thời gian đã lưu dấu trên nét mặt nhưng đôi mắt phản chiếu bóng hình tôi vẫn là đôi mắt cậu bé Krishnamurti ngày nào trong bức ảnh chụp sau lần điểm đạo thứ nhất; đôi mắt trong suốt, đôi mắt định tĩnh chẳng bao giờ ngoái nhìn lại dòng thời gian.

Tôi hỏi ông rằng tóm kết lời giảng của ông là gì? Đối với tôi nó quá đỗi mênh mang. Nó hợp thành một thể thống nhất và hàm chứa lời giảng của Đức Phật và triết hệ Vedanta. Ông có thể phủ định cái siêu *Atman*, cái *Brahman* nhưng ngay trong sự phủ định ấy, ông làm phát sinh năng lượng được chuyên chở trong những từ ngữ đó. Sự việc ấy khiến tôi thường tự hỏi mình, "Krishnamurti là ai? Ông thuộc dòng dõi nào?" Có phải ông là một bước tiến tiến trong quá trình tiến hóa? Hẳn phải mất hàng thế kỷ để lãnh

hội cái thách đố mà Krishnamurti đặt ra cho não con người – cho cội rễ tâm trí của con người.

Đột nhiên Krishnaji nắm tay tôi, "Giữ nó – giữ cái thách đố đó – làm việc với nó – quên con người ấy đi." Cái chạm vào của ông nạp đầy sức mạnh của thiên nhiên, như thấy trong bão tố đại dương. "Hãy ngó điều các tôn giáo đã và đang làm: họ chú mục vào vị đạo sư và lơ là lời giảng. Tại sao chúng ta đưa cho vị đại sư tầm quan trọng đến như thế? Vị đại sư có thể là cần thiết để biểu thị lời giảng nhưng bên kia biểu thị đó là cái gì? Cái vại chứa nước; bạn phải uống nước ấy chứ không phải là bái lạy cái vại. Loài người thờ vại, quên nước."

Thân thể tôi, tâm trí tôi trả lời, "Ngay hành động khởi sự tra vấn chân chính vào lời giảng đã là một xuyên phá trong ý thức."

"Đúng, nó thế đó," Krishnaji nói. Khuynh hướng con người là tập trung mọi sự quanh bản thân vị đạo sư – không trên cái cốt tủy của những gì vị ấy nói mà là trên con người vị ấy. Đó là một hư hoại lớn lao. Hãy nhìn các vị đạo sư vĩ đại của thế gian – Mohammed, Đức Giêsu và cả Đức Phật. Hãy nhìn xem đệ tử của các vị ấy đã và đang làm gì? Các tu sĩ Phật giáo thì bạo động, sát sinh, ngược lại với tất cả những gì Đức Phật nói.

"Biểu thị phải diễn ra trong thân xác con người là điều tự nhiên – nhưng biểu thị đó không phải là lời giảng. Chúng ta phải đặc biệt hoàn toàn khách quan về điểm này. Để thấy là chúng ta không phóng chiếu vì tình yêu và lòng mến cảm của ta dành cho con người vị ấy mà quên đi lời giảng. Hãy nhìn chân lý trong lời giảng, chiều sâu của nó, hãy thâm nhập nó, sống nó, đó mới là điều quan trọng. Phải không?" Krishnaji hỏi,"Nếu thế giới có nói về K rằng ông ấy là người kỳ diệu biết bao – chuyện đó ai cần? Nếu K là một bước tiên tiến thì thế giới này không là đơn vị đo lường ông ta. Ngôn từ không quan trọng. Nếu tôi sống trong thời đại của Đức Phật, tôi có thể được cuốn hút vào ngài như một con

người, tôi có thể có lòng mến mộ sâu xa đối với ngài, nhưng chắc chắn tôi hết sức quan tâm tới những gì ngài nói. Coi, Pupulji, não của chúng ta đang trở thành quá nhỏ cho vừa vặn với ngôn từ chúng ta sử dụng. Khi tôi nói với một nhóm các nhà khoa học, các chuyên gia trong những lãnh vực khác nhau – tôi thấy rằng cuộc đời của họ trở thành nhỏ bé quá. Và đó không là vấn đề ngôn từ hay kinh nghiệm. Ngôn từ thì hạn chế; toàn bộ kinh nghiệm thì hạn chế. Chúng chỉ đảm trách được một khu vực rất nhỏ."

Ông lưỡng lự. "Chúng ta hãy bắt đầu lần nữa. Bản ngã là một bó ký ức. Bản ngã là cái cốt tủy của kiến thức. Kiến thức thì lúc nào cũng ở trong phạm trù thời gian. K nói rằng bản ngã thừa hưởng và tích lũy ký ức. Khi bản ngã là không thì thời gian là không. Năng lượng không có quá khứ. Nhưng con người lại nhấn mạnh tới quá khứ. Khi năng lượng không bị ràng buộc bởi bản ngã thì năng lượng đó không có thời gian. Nó là năng lượng."

"Nhưng trong toàn bộ biểu thị thì có phải thời gian không phát sinh và không bị hạn chế đối với biểu thị đó?" tôi hỏi.

"Đúng. Biểu thị cần thời gian. Do đó, một khi biểu thị như bông hoa, cỏ cây, con người thì năng lượng hữu hạn. Khi bản ngã là không thì đó là một trạng thái ngoài thời gian. Tôi thắc mắc không biết tiến hóa của não có tiếp tục như nó bây giờ không: thích nghi, tăng trưởng, thu lượm ngày càng nhiều kiến thức? Tôi thấy có điều gì đó rất đáng quan tâm. Quán tưởng như nó đang được biết tới là tham thiền, giới luật, đọc kinh, niệm chú. Nó đặt căn bản trên kiến thức. Vì thế nó là việc tủn mủn. Phải chăng có sự quán tưởng không đặt căn bản trên kiến thức, không toan tính chủ tâm? Chừng nào ý thức còn hiện hữu, ý thức đó phải có ý nghĩa biểu thị và phải có thời gian. Bởi thế, chỉ có thể quán tưởng được khi chấm dứt cái ý thức theo như ta biết hiện nay.

"Suốt năm ngoái, có một trạng thái, không cân đo được bằng

lời, không ở trong phạm trù kiến thức, mênh mông, hoàn toàn ngoài thời gian. Nó ở đó khi tôi nhắm mắt tập thể dục, khi tôi đi dạo. Tôi xem xét. Tôi nghi ngờ không biết nó là tưởng tượng hay thực tế."

Krishnaji chuyển dịch và thoát ra ngoài cuộc thảo luận; rõ ràng có một trạng thái mới.

"Cái đó hẳn làm thay đổi hoàn toàn bản tính của não," tôi góp ý.

"Có thể như thế."

"Liệu nó có thể chạm vào não của loài người không?"

"Có, có." Tiếng nói của Krishnaji tuôn trào, sâu thẳm và đầy từ bi. Rồi bỗng nhiên ông hỏi tôi, "Pupulji, khi bà đọc các văn bản cổ, khi bà thảo luận với các học giả, thì bà giao tiếp với cái gì?"

Tôi để câu hỏi ấy bềnh bồng, rồi ngại ngần tôi nói, "Ông thấy, Krishnaji, tôi đọc văn bản cổ nhưng tôi mang vào văn bản đó hành động lắng nghe mà tôi có được qua việc lắng nghe ông. Như thế, tôi lắng nghe bài văn, nhờ trạng thái đó, tôi có thể chạm tới điều gì đó mật thiết nó."

"Tại sao," Krishnaji nói – đó không phải câu hỏi mà là một cách chuyển nhập tôi vào cuộc hành trình.

"Vì chạm vào 'cái đó' là cái không nằm trong ngôn từ. Ông nói và tâm trí tôi, nhờ tĩnh lặng nên cảm thấy mật thiết với 'cái đó'. Bây giờ, khi tôi đọc các bài văn cổ tâm trí tôi lặng yên, hoặc khi tôi ngồi một mình trong vườn, nghe chim hót hoặc nghe gió mơn man, tôi có thể cảm thấy gần gũi với 'cái đó'."

"Có phải con người của K trở nên quan trọng không?"

"Không, năng lượng phát ra thì chắc chắn là quan trọng. Ông kéo chúng tôi vào, khoảnh khắc đó tâm trí lặng yên. Tôi bắt đầu thấy điều gì đó, năng lượng trong tâm trí này, như nó hiện là, thì

không thể chạm được 'cái đó'. Nó có thể đi tới ngang đây và không xa hơn. Tôi cũng hiểu điều ấy nên chỉ dành cho bản ngã một chỗ hết sức nhỏ."

"Đúng," Krishnaji cười. "Cho nó chỗ chơi càng nhỏ xíu càng tốt."

"Tôi thấy là có rất ít của con người Krishnamurti để lại."

"Đúng."

"Ông cảm thấy nó, khoảnh khắc mà ông chạm vào chiếc cổng của tâm trí tôi thì nền tảng này thấm nhuần 'cái đó'."

"Đúng."

"Trong năm vừa qua hoặc khoảng đó, ông ra sức – không, chữ ra sức thì không đúng – mang người ta càng ngày càng tới gần hơn 'cái đó'." Tôi ngừng lại. "Nhưng mặt khác có trạng thái ngăn chận sự tiến hóa, là nghiệp."

"Vì bạn đã gieo thì bạn sẽ gặt," Krishnaji lại cười.

"Nghiệp, là cái cốt tủy của những gì bạn đã là, như thế bạn đang là và như thế bạn sẽ là. Tôi cũng thấy rằng ta phải để cho ý nghĩ tuôn trào, để cho nó rất lỏng, đừng để nó cô đặc. Ta phải đánh tận gốc ý nghĩ, nhổ nó bật khỏi đất."

"Nhổ bật rễ nó, đúng."

"Để nó đậu nhẹ nhàng trong tâm trí."

"Chờ chút." K cắt ngang dòng của tôi. "Thế bà làm sao truyền đạt được điều đang nói cho năm mươi người hoặc năm ngàn?"

"Chìa khóa của hiệp thông là quan sát. Không cần cái gì khác."

"Làm thế nào bà trả lời, ai là người quan sát?"

"Câu trả lời duy nhất là hãy quan sát. Để mở ra, để khám phá. Con đường khám phá này dị thường biết bao, những cái nhìn

thấu suốt vào cõi vô biên."

Khi tôi rời phòng, câu hỏi ấy lại nổi lên trong tâm trí. Krishnamuti là ai? *Gotra* của ông, dòng dõi ông là gì? Xuất từ câu hỏi phát sinh lời giải đáp: Toàn thể loài người. Vì trong mỗi con người đều có năng lực bẻ gãy sự ràng buộc, để ở trong dòng dõi của lòng từ bi.

Về sau, tôi hỏi ông bản chất của từ ngữ *samadhi*, nhập định. Ông nói, "Não ấy lặng yên suốt ngày: một lời nói ra và tức khắc não thấy toàn bộ nội dung của nó. Não ấy không tích trữ. Cái phát sinh thì trọn vẹn. Trong não ấy không có cái chuyển động như thời gian, nhưng có sự chuyển động vô bờ bến, sự nhịp nhàng của não. Đó là ý nghĩa của sự che chở vô tận và vĩnh cửu."

Ngày 11 tháng Năm 1985, Krishnaji chín mươi tuổi. Ngày đó tôi sống bên ông tại Arya Vihara ở Ojai. Buổi sáng tôi gõ cửa căn phòng ông, nơi nhìn xuống cây hồ tiêu sáu mươi ba năm trước ông trải qua cuộc thay đổi bí nhiệm của mình. Nghe tiếng gõ, Krishnaji mở cửa. Tôi cúi xuống định chạm chân ông nhưng ông cười, thay vào đó, ông ôm tôi. Không gì đặc biệt diễn ra trong hôm đó. Ông chín mươi và một ngày nữa trôi qua.

CHƯƠNG 16

"KHÔNG BẮT ĐẦU, KHÔNG CHẤM DỨT": KRISHNAMURTI CHÍN MƯƠI TUỔI

Trong sách *Bhagavad Gita*, Rajuna hỏi thần Krishna về bản tính của Kiên định, Hữu thể sáng lạng. "Làm thế nào ngài bước đi, làm thế nào ngài dẫn đạo bản thân?"

Nhiều người từng gặp, từng nghe Krishnaji phát biểu cũng đặt câu hỏi như thế. Chương này có thể đưa ra lời giải đáp nào đó cho câu hỏi ấy tuy nó vẫn là lời giải đáp thiếu sót vì bí nhiệm của Krishnamurti vẫn không dò thấu được.

Ở tuổi chín mươi, một ngày của Krishnaji không khác lắm một ngày của ông thuở bốn mươi. Tại Ấn, ông thức giấc khi mặt trời mọc, nằm trong giường, mọi giác quan của cơ thể thức dậy nhưng không ý nghĩ nào xuất hiện cho tới khi có một cái xuất hiện, từ chốn xa xăm mênh mông. Ông bắt đầu buổi sáng bằng *yoga asanas* và *pranayam*. Ba mươi lăm phút tập pranayam, tập thở và bỏ ra bốn mươi lăm phút cho *asanas*, các tư thế thể lý – làm tươi nhuận cơ thể, thần kinh, các bắp thịt và tế bào tạo hình thớ sợi của da, mở ra từng tế bào của cơ thể để chúng thở tự nhiên và hòa hợp.

Tới tám giờ, ông điểm tâm bằng trái cây, bánh mì nướng làm bằng bột mì nguyên chất và phó mát. Đôi khi bữa điểm tâm của ông gồm *idlis* và *dosas* Nam Ấn, bánh bò làm bằng gạo hấp với tương nước dừa. Tại bàn ăn sáng ở Ấn, các cộng sự viên gần gũi của ông tụ tập và thảo luận về giáo dục, các trường học, ý thức, hạt giống sự phân hủy trong con người, máy vi tính và vai trò của trí tuệ nhân tạo. Ông hỏi tin tức thế giới và Ấn. Tình trạng của xứ sở được mang ra thảo luận tự do; bạo động, tham nhũng, sự băng hoại các giá trị; tương lai con người và sự chuyển đổi tâm trí con người. Từng vấn đề được đưa ra và thăm dò; mọi người đều tham dự; tràn ngập cảm giác ngăn nắp và tĩnh lặng cả trong những lúc thảo luận.

Ông có thái độ hoàn toàn như trẻ con đối với tình hình, đặc biệt về chính trị. Nhưng rõ rệt là ông cực kỳ trang trọng quan tâm tới vấn đề tâm thần và những không gian bên trong tâm trí. Ông thường ngừng nói, để tâm trí yên nghỉ với câu hỏi, rồi trả lời với nhiệt tình và chân thực.

Ngày nào có cuộc đối thoại buổi sáng thì phiên họp lúc điểm tâm thu ngắn lại. Chúng tôi giải tán rồi gặp nhau lại lúc 9 giờ rưỡi là lúc họp nhóm nhỏ để tham dự đối thoại. Cuộc đối thoại diễn ra tới 11 giờ, sau đó ai có vấn đề đặc biệt hoặc khổ não cá nhân thì có thể gặp riêng ông. Đôi khi ông cùng người ấy vào phòng ông trong ít phút. Khi không có thảo luận nhóm, cuộc đàm đạo với các cộng sự viên kéo dài trong hai hoặc ba giờ. Chúng tôi thảo luận về cái chết, bản chất của Thượng đế, vấn đề người quan sát và cái bị quan sát. Trong các cuộc mạn đàm này đã bộc lộ một số cái nhìn thấu suốt mãnh liệt nhất.

Khoảng 11 giờ, ông về phòng và nằm nghỉ nửa giờ với các tạp chí *Economist* (Người Kinh Tế), *Time* (Thời Báo) hoặc *Newsweek* (Tuần Tin Tức), các sách ảnh thực vật, núi, chim, loài vật hoặc truyện trinh thám. Ông hiếm khi đọc các sách về những đề tài nghiêm trọng, nhưng ông được thông tin rất trung thực về

tình hình thế giới, tiến bộ trong khoa học kỹ thuật và quá trình thoái hóa đang gặm nhấm con người. Buổi trưa, ông xoa bóp bằng dầu và tắm nước nóng. Cơm trưa lúc một giờ. Ông dùng thức ăn Ấn nhưng không có món xào và rất ít ngọt. Ông thích dưa món giầm nóng và tự mình xắt nhỏ. Lúc cơm trưa lại có thảo luận và thường là khách mời.

Các cuộc đàm thoại thay đổi từ sự vụ quốc tế đến khám phá khoa học, chiến tranh, giải trừ vũ khí nguyên tử và vấn đề bế tắc của nó. Krishnaji hết sức hiếu kỳ, đặt những câu hỏi sâu xa. Đôi khi ông có tính cách tiên tri và dò dẫm vào tương lai. Những phát biểu của ông đi trước thời đại. Ông có những cái nhìn thấu suốt vào ý nghĩa trọng đại của các biến cố quốc tế và có thể nối kết chúng thành một tổng thể có tính cách toàn cầu. Ông thường hỏi khách viếng, "Điều gì đang xảy ra cho xứ sở này? Tại sao nó hoàn toàn đánh mất tính sáng tạo?" Không câu trả lời nào làm ông vừa ý. Câu hỏi nan giải này được cá nhân trang trọng giữ lấy trong mình, và như thế, đánh thức các dấu chỉ của nó. Phải đặt câu hỏi về sự thoái hóa ấy vào diễn biến nội tâm để cho tâm trí giữ lại vấn nạn đó và xem xét nó.

Sự chú ý của ông có một chiều về lâu về dài thật khiếp đảm. Có lần ông nói với tôi là phải giữ mãi mãi một số vấn nạn trong tâm trí.

Trong bữa trưa, Krishnaji tiếp tục các vấn đề được thảo luận kỹ lưỡng tại bàn ăn sáng. Đôi khi, ông kể chuyện Thánh Phêrô với thiên đàng và hỏa ngục, Liên Sô với các ủy viên nhân dân mà ông lặp lại hùng hồn, thú vị và rất tức cười. Ông hoàn toàn không có ác tâm. Ông ngượng ngịu trước người lạ và lúc ấy phải có ai đó lấp đầy khoảng trống dễ sợ đó.

Suốt nhiều năm, ông gặp biết bao là người. Các *sannyasi*, Phật tử, tăng ni, *siddha*, những yogi lang thang đổ xô đến ông, tìm giải đáp hoặc an ủi. Ông không bao giờ từ chối gặp họ. Chiếc

áo khất sĩ hoặc áo cà sa màu đất son của người tu khổ hạnh làm ông động lòng thương cảm sâu xa. Từ đầu thập niên 1970, có hai tu sĩ Kỳ na giáo khởi sự hằng năm viếng thăm ông. Cuộc hẹn của họ được ấn định trước một năm, vào chính xác ngày giờ và địa điểm. Trong *Chaturmas*, thời gian bốn tháng gió mùa, các tu sĩ ấy nghỉ trong am mình, hoàn toàn ngừng lang thang. Sau khi qua bốn tháng đó, hai tu sĩ bắt đầu hành hương, tới gặp Krishnaji, đôi khi đi bộ hơn ngàn cây số từ Bombay tới chỗ hẹn. Một tu sĩ bị bệnh bạch cầu, vị kia rất trẻ có đôi mắt đẹp. Họ mang khẩu trang vải để bảo đảm rằng cả trong khi thở cũng không làm hại côn trùng. Họ không biết tiếng Anh nên tôi phải thông dịch lời họ. Tôi ngồi trên bực cửa trong khi họ ngồi chung chiếu với Krishnaji vì giới luật tu sĩ cấm họ ngồi chung chiếu với phụ nữ. Họ nồng nhiệt đặt câu hỏi. Họ trẻ trung, khắc nghiệt phủ định thể xác mình, và sự giải thoát hứa hẹn vẫn không sắp xảy đến. Krishnaji rất dịu dàng với họ, các cuộc đàm đạo diễn ra thật lâu. Đến một năm nọ, không thấy hai tu sĩ cà sa trắng này xuất hiện theo lời hẹn. Không biết điều gì đã xảy ra. Có thể vị giám quản dòng tu của họ cảm nhận họ có sự nổi loạn chống thẩm quyền nên không cho phép họ duy trì các cuộc gặp gỡ với Krishnaji.

Sau cơm trưa, Krishnaji nghỉ ngơi. Tới khoảng bốn giờ ông lại bắt đầu gặp dân chúng. Một thiếu phụ lòa đến và ông đặt tay lên mắt bà. Ngồi với ông có một người khách vừa mất con, ông nắm tay bà, lau khô dòng lệ một cách tượng trưng, cứu chữa nội tâm bà; một thanh niên hoang mang, lạc lối trong thế giới bạo lực, đến tìm lời giải đáp.

Bắt đầu cuối thập niên 1970, ông gặp ít người hơn, nhưng tới tuổi chín mươi ông lại sẵn lòng gặp bất cứ ai đến tìm ông; ông chẳng bao giờ từ chối người nào – người trẻ tuổi có ảo giác truyền thông với các vệ tinh; thiếu phụ trong cơn khổ não; thanh niên; cao niên; người mù. Ông không bao giờ quá bận rộn hoặc quá mệt.

Danh tính và lời giảng của ông nổi tiếng khắp nước, tận các ẩn am trong Hy Mã Lạp Sơn cũng như giới bác học.[*1] Các Phật tử Ấn nói đến ông như một Đại sư theo truyền thống Long Thọ; các Tôn sư Ấn giáo và các *Sadhu* nói về ông như một đấng giải thoát vĩ đại theo truyền thống Advaita, bất nhị nguyên. Họ đều thừa nhận ông là vị đạo sư sâu sắc nhất thời đại.

Khi trời về chiều, ông đi dạo. Ở tuổi chín mươi, sải chân ông vẫn dài, người vẫn thẳng đứng. Đi với ông có các bạn thân và con cháu họ. Đôi khi ông nắm tay một bé gái, cười cùng em. Thường ngày ông đi dạo hơn năm cây số, thở với đất, cỏ cây, lắng nghe âm thanh xa xa. Vừa đi vừa đàm đạo ít nhiều. Đôi khi ông thích đi một mình, tâm trí xa vắng. Ông nói rằng trong các cuộc đi dạo không một ý nghĩ nào chạm đến ông.

Về nhà, ông lại rửa người và thực hành thêm vài tư thế *prayanam*. Ông ăn tối nhẹ – xà lách, trái cây, hạt dẻ, cháo và rau quả. Trong những dịp họa hiếm ông ngồi lại bàn ăn với vài bạn hữu, gợi ý nhẹ nhàng đến trạng thái vĩnh cửu nằm bên kia tâm trí. Bàn tay đảm trách quan điểm của vị đạo sư. Tiếng nói ông thay đổi, đầy tràn sức mạnh, và luồng năng lượng; sự tĩnh lặng tràn vào ngập căn phòng.

Trong ông tuôn tràn dòng sông thanh thản. Tâm trí ông không bao giờ cứng nhắc. Ông sẵn sàng lắng nghe bất cứ lời phê phán nào. Tôi nhớ có ngày vào năm 1978 ở Colombo lúc ông và tôi ở chung nhà. Ông bồn chồn. Tôi nói với ông, "Thưa Ông, ông bị

[*1] Các buổi diễn thuyết của ông tại Mỹ châu, Âu châu, Úc châu và Nam Phi... hầu như bao giờ cũng không đủ chỗ ngồi, người dự có khi lên tới năm sáu ngàn. Ngoài ra, ông còn lên truyền thanh, truyền hình các nước và các thành phố lớn hàng trăm lần, không hề soạn bài trước và không bao giờ ngượng ngịu trước máy thu thanh và máy quay phim (Theo *Mary Lutyens* và *Mary Zimbalist, Evelyne Blau...*, Các sđd.) Bưu điện Ấn phát hành bộ tem thư Krishnamurti ngày 11.5.1987 (Theo *Radha Rajagopal Sloss*, Phần hình ảnh, Sđd.)

bối rối à." Ông không trả lời. Chúng tôi bắt đầu mạn đàm về một điều khác. Tối đó, trong bữa ăn, ông quay sang tôi và nói, "Bà nói tôi bị bối rối. Chiều nay, tôi đem câu hỏi đó vào giường với mình. Tôi hỏi mình, 'Có phải mình bối rối? Có phải vì bị tùy thuộc?' Và đột nhiên tôi thấy nó. Tìm câu trả lời tức là để sự bối rối mọc rễ trong đất của tâm trí; và nó chấm dứt. Tôi không còn bối rối nữa. Tôi quan sát và lắng nghe mọi sự, cơ thể tôi, tâm trí tôi, để nhổ bật rễ bất cứ dấu vết bối rối nào."

Ông cởi mở đón nhận mọi thách thức. Ông không bao giờ ngưng quan sát, lắng nghe, chất vấn. Tâm trí Krishnamurti ít giữ biểu tượng dù bản sắc con người ông rất gần gũi các dòng sông. Nói tại Bombay năm 1981, ông mô tả sông Hằng: "Có thể nó có một bắt đầu và một kết thúc. Nhưng cái bắt đầu thì không phải là dòng sông, cái kết thúc cũng không phải là dòng sông. Dòng sông là dòng nước chảy ở giữa. Nó đi qua làng mạc phố thị và người ta ném mọi sự xuống nó. Sông bị ô nhiễm, rác rưởi và nước cống tuôn xuống mình, nhưng chỉ ít dặm sau, sông thanh tẩy chính mình. Trong dòng sông đó mọi sự sinh sống, cá lội bên dưới và con người uống nước bên trên. Dòng sông đó. Đằng sau nó là áp suất lớn lao của nước, và dòng sông đó chính là diễn tiến tự thanh tẩy. Tâm trí ngây thơ như dòng sông. Không bắt đầu, không chấm dứt – không thời gian."

Ông không bao giờ hao tổn năng lượng khi đi dạo, diễn thuyết hoặc làm công việc lặt vặt nào đó – đánh giày, nhắc lên hòn đá dời khỏi lối đi. Khi về già, những chấn động trong bàn tay ông gia tăng như một đáp ứng cơ thể nhạy cảm cao độ của ông đối với thế giới ồn ào và ô nhiễm. Ông thường chịu những cơn đau bí nhiệm. Khi mê sảng, giọng ông biến đổi ra như đứa bé, ông hỏi những câu lạ lùng, bất tỉnh dễ dàng, đặc biệt khi ông gần người nào mà ông có thể tín nhiệm; ông thường tự chữa bệnh lấy.

Quan hệ của ông với thiên nhiên, thảo mộc, đá và quả đất có ý nghĩa đặc biệt; ông có khả năng thâm nhập vào những không

gian bên trong thiên nhiên, cảm giác sự sống chuyển động trong đó. Gần đây, ông nói đến âm thanh vang vọng bên trong cây khi những âm thanh bên ngoài đã dứt.

Loài vật và chim tin cậy ông. Tôi từng thấy ông một mình ngồi trong vườn vãi gạo rang trên cỏ; chim mổ gạo cách người ông chừng gang tay, vài con đậu xuống vai ông. Mô tả chính mình, ông trích dẫn sai Browning: "e thẹn như sóc, bướng bỉnh như én."

Khoảng mười giờ rưỡi ông đi ngủ. Ngay trước khi ngủ, trọn ngày và những hoạt động của nó lướt lẹ làng qua tâm trí ông: như một ánh chớp, ngày đó và những sự việc trong ngày cùng tất cả những hôm qua đều bị dập tắt. Trong khi ngủ, cơ thể Krishnaji giống như chim, cuộn vào mình. Ông không thích bị đánh thức thình lình. Ông nói họa hiếm lắm ông mới nằm mơ. Khi ông chổi dậy, khăn trải giường không một vệt nhăn.

Ông sẵn sàng thử mọi loại dược thảo và các phương cách trị liệu cổ truyền; ông tránh dùng bất cứ thứ thuốc tây nào. Ông có ý thích kỳ cục về thực phẩm; thỉnh thoảng ông trộn sữa với nước cam; nhiều khi ông bỏ sữa; nhiều lần khác ông sống bằng thực phẩm sống. Ý thích kỳ cục này về thực phẩm thường làm trò cười cho các bạn ông. Ông không cho ai chạm vào chân ông như một nghi lễ tôn kính và chia sẻ ân phúc. Nếu có ai làm thế, ông cúi mình xuống, chạm vào chân kẻ đó.

Trong những lần diễn thuyết cho công chúng, một số lần có tới khoảng bảy ngàn người tham dự; ông vẫn mặc áo *dhoti* rộng, viền đỏ và áo dài màu mật. Krishnaji đi bộ tới khán đài, dân chúng vây quanh nhưng không chạm vào ông. Khi Krishnamurti ngồi trên diễn đàn, hình bóng ông vươn ra và kéo thính giả tới gần mình.

Ông bắt đầu phát biểu. Lưng thẳng, giọng rõ ràng để mọi âm sắc đạt tới tột đỉnh. Nét mặt ông không bị thời gian chạm đến. Tay ông đặt trên đùi; thỉnh thoảng chúng cử động, gánh phần

biểu tượng cho điệu bộ, nhìn vào như những nụ hoa mở ra trong ánh sáng. Trong gần hai giờ, cử tọa động đảo giữ lặng yên, hầu như không nhúc nhích. Khi xong phần diễn thuyết, Krishnaji ngồi lại một phút, rồi chấp tay *pranams* và đám đông trào lên như sóng tràn tới phía ông. Cơ thể ông run rẩy với năng lượng tuôn trào qua nó. Ông đưa hai tay ra để người ta có thể tới gần nắm tay ông. Chầm chậm, ông tách mình ra.

Krishnaji bước xuống diễn đàn. Dân chúng dồn về lối đi nhỏ mà ông sắp bước qua; họ cúi xuống chạm bàn chân ông, ông đưa tay sờ mặt họ. Ông không rụt tay lại mà giữ chúng vươn ra tới phía bên kia. Tựa sư tử, ông bước đi, chầm chậm, trang trọng vô ngần. Mắt ông hướng tới gặp hàng trăm con mắt vây bọc ông. Đám đông không tránh khỏi xao động nhưng hình bóng tĩnh lặng của ông tỏa ra trật tự. Dân chúng dạt ra. Ông bước đi một mình. Trong xe, khi các bạn đồng hành cố quay kính lên thì ông ngăn lại. Tay ông đưa qua cửa hông xe. Suốt đường ra cổng, đàn ông đàn bà ép vào xe, chạm tay ông, rướn người ra trước mắt ông. Một cảnh sát viên thấy đám đông dồn ép, ra lệnh đuổi họ đi. Ông bước xuống xe, ngăn anh lại, cầm tay anh và giữ nó. Người cảnh sát vứt gậy sang một bên, phủ phục dưới chân ông. Krishnaji nâng anh dậy và vẫn nắm bàn tay anh, ông bước vào xe. Khi xe chạy, người cảnh sát chạy theo, không chịu buông tay.

Trẻ con đợi ở tầng trệt trên Đường Peddar với tràng hoa thơm ngát kết bằng hoa lài và hoa hồng, lóng lánh hoa cỏ màu ngọc trai, hồng ngọc và bích ngọc. Ông vinh dự nhận nó, quàng vào cổ mình một lúc trước khi đem cho lại các trẻ em đứng gần.

Sống gần ông là ta lúc nào cũng như trong một trạng thái đầy nhiệt tình. Ông nồng cháy và thể xác những người cộng sự với ông nhanh chóng cảm thấy thân mật hình bóng ông. Thỉnh thoảng ông chất vấn các bạn mình, đòi buộc họ phải chú ý, quan sát. Ông cẩn thận trông chừng những lời phát biểu của họ, coi họ có phản ứng nào mạnh mẽ với dân chúng không. Tâm trí nào

đang băng hoại thì không kéo lê quanh ông được – ta hoặc phải chuyển động hoặc bị rớt lại đằng sau. Các khối bao la năng lượng tuôn trào; ta hoặc thuộc về nó hoặc bản thân ta không có chỗ đứng trong nó.

Thể xác ông mảnh khảnh nhưng tâm trí ông lúc nào cũng quyết liệt. Ông từng nói rằng vì ông dần dần hóa lão so với năng lượng vô tận hoạt động qua ông. Sự cấp bách gia tăng, nghị lực cũng thế. Dường như không gì có thể làm ông mệt mỏi. Ông thúc đẩy cơ thể, bước đi nhanh hơn, trắc nghiệm bản thân, tới độ hầu hết những người số tuổi bằng nửa ông cũng không theo kịp. Chỉ khi nào ông không làm gì, nằm yên trong giường, người ta mới thấy ông có vẻ còm cõi và luống tuổi. Tay ông run rẩy, cơ thể ông co rút. Nhưng trong buổi thảo luận, lúc điểm tâm hoặc ăn trưa, trong các cuộc diễn thuyết, mọi nét nhăn ấy bị quét sạch. Da ông màu ngà hình như nhẹ lâng lâng và dường như được chiếu sáng từ bên trong.

Ở tuổi chín mươi, Krishnaji tiếp tục du hành, phát biểu, tìm kiếm cho tâm trí được thức tỉnh và có khả năng nhận thức rõ ràng. Những nhận thức đó lên tới tột đỉnh không ẩn chút bóng tối nào và làm thay đổi não.

Năm 1980, Krishnaji nói với tôi rằng khi nào ông ngừng phát biểu thì cơ thể này sẽ chết. Cơ thể này chỉ có mục đích duy nhất: bộc lộ lời giảng.

LÊN ĐƯỜNG QUA SƯƠNG NÚI [*]

"Nhưng chúng tôi sẽ chôn cất thầy như thế nào?
"Tùy ý các anh," Socrates nói, "miễn sao các anh hiểu được tôi và tôi không vuột qua kẽ tay các anh."
–PHAEDO. *Những Ngày Cuối Của Socrates*

Câu chuyện Krishnamurti tới hồi kết thúc. Ngày 17 tháng Hai 1986, lúc 12:10 sáng, Giờ Thái Bình Dương, ông từ trần tại Pine Cottage, Ojai, nơi ông ngã bệnh trầm trọng suốt năm tuần liền vì ung thư tụy tạng. Ông qua đời trong căn phòng nhìn ra cây hồ tiêu nơi sáu mươi bốn năm trước, dưới tàng của nó, ông trải qua những chuyển biến trọng đại về ý thức.

Ông được hỏa thiêu tại Ventura, California. Tro cốt chia làm ba phần: cho Ojai, Ấn và Anh. Tại Ấn, phần tro cốt ấy được phó cho ba nơi: sông Hằng, khúc giữa dòng ngang Rajghat, Varanasi; tại Gangotri, đầu nguồn sâu trong Hy Mã Lạp Sơn; và tại bãi biển Adyar ở Madras, nơi tro cốt được đặt trên chiếc bè gỗ mỏng manh vượt qua những con sóng dạt dào rồi chìm sâu vào lòng biển cả.

---

[*] Nhan đề này do người dịch đặt. Trong nguyên tác của P. Jayakar là *Lời Bạt*.

Trước ngày từ trần, Krishanji đã nói sau khi ông qua đời thì thể xác không quan trọng. Như củi, nó phải được dành cho lửa. "Tôi là người giản dị," ông nói, và cuộc hành trình tối hậu của ông nên giống của một người giản dị. Không có nghi lễ sau khi ông chết, không cầu nguyện, không rầm rộ, không có những cuộc rước nghi thức trọng thể. Không dựng đài tưởng niệm bên trên tro cốt của ông. Dù bất cứ hoàn cảnh nào, cũng không được phong thần phong thánh vị đạo sư này. Đạo sư thì không quan trọng: chỉ lời giảng mới quan trọng. Chính lời giảng cần được bảo vệ khỏi sự xuyên tạc và sự hoại. "Trong lời giảng, không có chỗ cho hàng phẩm trật và kẻ thẩm quyền; không có người kế thừa và không có kẻ đại diện mang những lời giảng này nhân danh tôi, lúc này và bất cứ lúc nào trong tương lai." Tuy thế, ông chỉ thị cho người cộng sự rằng các cơ sở mang tên ông tại Ấn, Hoa Kỳ và Anh nên tiếp tục, cũng thế với các trường học đã lập nên dưới sự hướng dẫn của ông. [1*]

Máy bay chở tro cốt ông về Delhi. Tôi ra đón nhận ở chân thang máy bay và chở thẳng về nhà mình. Khi chúng tôi vào cổng, trời đột nhiên đổ cơn mưa đá ào ạt. Mưa tiếp tục rơi trong ít phút cho đến khi an vị xong hũ cốt ở gốc đa trong vườn. Lúc ấy,

---

[1*] Tới năm 1991, có ít nhất 7 trường do K lập mang tên ông: 5 ở Ấn, 1 ở Anh và 1 ở California. Trường Thung lũng Rishi nay có khoảng 400 học sinh. Một trường Anh văn ở Hampshire. Sau khi K mất, một Trung tâm Krishnamurti dành cho người lớn mở gần trường Anh văn ấy, theo quan niệm và ý nguyện của K khi còn sống. Từ thập niên 1960, có ba Cơ sở Krishnamurti ở Ấn, Anh, Mỹ và cơ sở phụ ở Puerto Rico cùng các chi nhánh ở 21 nước, (Mary Lutyens, *The Life*..., t. XV). Riêng ở Hoa kỳ, các tác phẩm của K được nghiên cứu trong hơn 200 trường đại học và cao đẳng tại các phân khoa triết học, tâm lý học, tôn giáo và giáo dục (*Questioning Krishnamurti*, Nxb Thorson, California, 1996, bìa sau). Tại Bắc Mỹ tính tới năm 1998 tác phẩm ghi lại lời giảng của K vẫn thuộc loại sách bán chạy và ghi giá bán rất cao.

cũng đột ngột như khi bắt đầu, trời bỗng nhiên tạnh ráo.

Chính tại Rougemont, Thụy Sĩ vào tháng Bảy 1985, xuất hiện bên trong Krishnaji những điềm báo đầu tiên việc ông sắp từ giã cuộc đời. Tôi đến gặp ông tại Brockwood Park cuối tháng Chín. Ông đợi tôi trong nhà bếp nhỏ khuất mé tây ngôi nhà cổ ấy. Ông bảo rằng ông cần nói với tôi điều rất nghiêm trọng, "Từ Thụy Sĩ, tôi đã biết tới lúc mình sắp chết. Tôi biết địa điểm và thời điểm từ trần nhưng tôi sẽ không tiết lộ cho ai cả." Ông nói tiếp, "Biểu thị bắt đầu mờ dần."

Tôi rụng rời ngồi yên.

Ông đến New Delhi ngày 25 tháng Mười, nghỉ ở đó ít ngày trước khi lên đường đi Varanasi. Ngày 29 tháng Mười, ông gặp R. Venkataraman, một bạn thân, lúc ấy là phó tổng thống Ấn và Rajiv Gandhi, lần đầu tại tư thất của phó tổng thống và lần sau trong bữa ăn tối tại nhà tôi. Đây là lần đầu tiên ông chuyện trò với Rajiv Gandhi kể từ ngày qua đời của Indira Gandhi năm ngoái, và cuộc gặp mặt này ngập tràn thương cảm.[*1]

Từ Delhi, Krishnaji đi Varanasi, nơi có tổ chức một cuộc trại ba trăm người dự. Gió mùa rạt rào, những biểu hiệu sự sống mới nảy mầm khắp hoa cỏ và tràn bụi lùm: những cây mù tạt màu vàng lục rạng rỡ khởi sự khoe màu dọc hai bờ sông. Trong lúc Krishnaji lưu lại đây thì lễ hội Diwali cử hành: hàng ngàn ngọn

---

[*1] *Rajiv Gandhi* (1944–1991). Con trai của Indira Gandhi và là cháu ngoại của Jawaharlal Nehru. Sau khi mẹ bị ám sát năm 1984, ông thay mẹ làm thủ lãnh Đảng Quốc đại và làm thủ tướng Ấn. Đến năm 1991, trong khi vận động tái cử, ông bị người Tamil ám sát bằng bom vì trước đó đã cho quân sang Tích Lan yểm trợ chính phủ Tích Lan trong cuộc nội chiến đòi tự trị của người Tamil.

đèn dầu đu đưa bềnh bồng theo gió nhẹ chiều hôm. *

Krishnaji phát biểu với đám đông tụ họp, tiến hành các cuộc thảo luận với các học giả ở Varanasi và các học giả theo truyền thống Phật giáo và triết hệ Vedanta, thảo luận tương lai của Rajghat với các thành viên của Cơ sở. Giáo sư Krishna, giảng dạy vật lý Đại học Hindu Benares, người Krishnaji quen biết vài năm nay, đồng ý thôi việc ở đại học và làm Thục trưởng Trung tâm giáo dục Rajghat. R. Upanasi và Magesh Saxena, hai người hành hương, cùng tháp tùng Krishnaji khi ông đi quanh vùng đất này, nhìn và cười với người hành hương và nông phu, lắng nghe nhịp đập của thành phố cổ đại này.

Upanasi sống ở Raighat đã ba mươi năm nay, chăm sóc đất đai, mối quan tâm và sự chăm sóc của anh đã mang anh đến gần Krishnaji và Mahesh Saxena, người mới đến, cựu chỉ huy trưởng một trung tâm cảnh sát ở Delhi. Nhạy cảm và nhiệt thành, Saxena từ chức, khoác cà sa, trở thành hành giả. Anh sống vài năm ở Hi Mã Lạp Sơn rồi bắt đầu lang thang cho tới lúc đến Rajghat. Hình bóng và sức mạnh của Krishnaji đã lôi cuốn anh vào vòng thân cận với ông, và chẳng bao lâu, anh tham gia Cơ sở, làm Tổng thư ký.

Từ Rajghat, Krishnaji đi Thung lũng Rishi, nơi ông xúc tiến các cuộc thảo luận với các nhà giáo dục và học sinh. Bắt đầu đổ dày đặc những trận mưa; đất khô cằn nay tỉnh thức, các cánh đồng vươn lên màu xanh và phủ kín sườn đồi sỏi đá là hằng hà sa số cây nhỏ do học sinh trồng.

---

* *Diwali*, lễ hội ánh sáng, cử hành trong một đêm không trăng vào tháng sau khi chấm dứt bốn tháng gió mùa và đất thức giấc cho cuộc sống mới. Nó báo hiệu việc gieo giống và là một nghi lễ cầu khẩn sự có mặt của nữ thần phồn thực Laksmi. Cả người dân làng nghèo nhất cũng thắp đèn dầu bằng đất sét để mời nữ thần ghé lại khi đi ngang nhà họ.

Bước chân ông đã ngắn hơn, ông sụt cân tới mức báo động. Ngày nọ, Radhika đang đi vào phòng ông thì nghe tiếng ông chuyện vãn với con chim đầu rìu, "Đã hẳn ngươi và con cái được hoan nghênh khi các ngươi vào đây. Nhưng ta chắc chắn là các ngươi không thích đâu. Vài ngày nữa ta đi rồi, phòng này bị khóa lại, cửa sổ khép kín và các ngươi không thể nào ra được." Khi Radhika vào phòng, cháu nó thấy con chim tựa một hình vẽ bằng tranh gắn vào khung cửa sổ, đậu trên cành bên ngoài, chòm lông chào mào nhúc lên nhích xuống, lắng nghe tiếng Krishnaji lúc ấy đang nằm trên giường trò chuyện với giọng líu lo như chim hót. Krishnaji nói con chim ấy thích âm thanh giọng nói của ông, và lâu lâu đến đậu lắng nghe ông. Khi nhóm nhỏ chúng tôi cùng ông ngồi xuống chiếu trong phòng Krishnaji, con chim sà xuống cửa sổ, gõ mỏ vào khuôn cửa kính gây tiếng động. Krishnaji lại nói, "Bạn tôi tới rồi."

Ông cắt ngắn thời gian ở Thung lũng Rishi, đến Vasant Vihar nơi ông có ba cuộc diễn thuyết. Nơi đây cũng thế, mưa đến trước ông. Vườn cây xum xuê và trên cây hoa vàng á căn đình đầm chồi nặng trĩu búp vàng để nở hoa suốt mùa. Krishnaji bị sốt cao nhưng ông không chịu để cho chữa trị và ông tiếp tục các cuộc diễn thuyết. Người ta đổ xô về dự những buổi diễn thuyết ấy. Đám đông chen chúc dự cho bằng được vì thấy rõ Krishnaji đang bệnh và biết đây có thể là chuyến viếng thăm sau chót của ông. Ông nói về sự chết và sự sáng tạo, về cái nằm bên kia sự bắt đầu và sự chấm dứt. Năng lượng vô tận trước đây thường tràn ngập cơ thể và tuôn đầy giọng nói ông tới độ tác động lên bầu khí nay đã ở mức thấp; thân người mảnh khảnh dù vẫn tỏa nhiệt và thẳng đứng nay đã run rẩy như thể không kềm giữ được sức mạnh và sự tiến công của năng lượng tuôn trào qua nó. Sau cuộc diễn thuyết, Krishnaji yêu cầu cử tọa ngồi yên lặng và cùng ông quán tưởng.

Một em bé bước lên tay cầm bông sứ trắng. Ông quay lại mỉm cười tiếp nhận. Em bé mỉm cười. Bài giảng chấm dứt trong

yên lặng và nụ cười. Ông đã nói trước rằng đây là lần diễn thuyết sau cùng.

Trong những ngày tiếp đó, ông gặp bạn hữu và những người cộng sự trong Cơ sở Krishnamurti Ấn, có khi gặp riêng, có khi cả nhóm. Ông nói với họ nhiều điều, về trường học, về các trung tâm nghiên cứu, và im lặng. Vào cuối một cuộc tụ họp, ông nói, "Hãy tuyệt đối cảnh giác, đừng rán sức." Asit hỏi có phải đó có phải là lời sau chót của ông cho chúng tôi không, ông mỉm cười.*

Ông quyết định trở lại Ojai ngày 10 tháng Giêng. Tối đó ông đi dạo như thường lệ trên bãi biển Adyar. Cùng đi có đông đảo bạn hữu. Một luồng gió mạnh thổi tóc ông bồng lên như vệt sao chổi, bay ngược ra phía sau gáy, phô ra đài trán cao. Trông ông như bậc hiền triết cổ sơ trong rừng rậm. Ông bước đi trên bãi biển nơi ông được "khám phá", nuôi dưỡng và điểm đạo. Nơi đây trên biển này, tại Adyar bảy mươi lăm năm trước, sao chổi Haley nhập vào quỹ đạo địa cầu và thẳng tiến về hướng mặt trời. Khi quay về, ông yêu cầu các bạn chờ ông tại nhà Radha Burnier trong khuôn viên Hội Thông Thiên Học. Krishnaji nấn ná lại bãi biển, đối mặt biển cả đang gầm thét. Kế đó, ông xoay người theo từng phương hướng chính và dừng lại trong một phút; trầm lặng ông bước hướng tới cổng và quay về.

Đêm đó, một giờ trước lúc lên đường, ông ra khỏi phòng mình. Ông mặc đồ tây tinh tươm, chiếc áo khoác bằng vải tuýt vắt trên tay và quấn quanh cổ khăn quàng lụa màu đỏ, quà tặng của tôi. Ông chào bạn hữu đang đứng theo hình bán nguyệt; rồi bước về phía tôi, bắt tay tôi. "Thấy tôi thế nào?" ông hỏi. "Bốn mươi," tôi trả lời. Tôi để ý ngó chiếc khăn quàng. "Tôi rất thích

---

* Asit Chandmal, *The Lusk Walk* – Lần Đi Dạo Chót – Bombay Magazine (March 7, 1986).

chiếc khăn này," ông trả lời. Ông biết trong số các bạn hữu đang đứng trước mặt ông lúc này có người đây là lần chót ông gặp họ. Nhưng ông gạt hẳn mọi cảm xúc, mọi khổ não và cảm giác chia biệt. Đây là phúc lộc sau cùng của ông. Đêm đó ông lên đường, băng ngang Thái Bình Dương, bay thẳng về Los Angeles.

Tại Ojai, tình trạng trầm trọng gia tăng, bệnh ông được chẩn đoán là ung thư tụy tạng. Tôi đến nơi ngày 30 tháng Giêng, thấy bệnh ông không còn hy vọng. Cơ thể ông rất dễ bị tổn hại vì thế nhiều năm qua được bảo vệ rất cẩn thận, nay bị hủy hoại vì bệnh tật tàn phá. Hôm đầu, ông nhìn chúng tôi như thể qua màn sương. Ông hoàn toàn mất cảm giác về thời gian và không gian. Nhưng hôm sau, ông lấy lại sức, tôi thấy tâm trí ông sáng sủa, mắt trong suốt và hoàn toàn tỉnh thức. Tôi đọc ông nghe những lá thư mang theo, của Nandini, Sunanda, và Thủ tướng Rajiv Gandhi có gởi một điệp văn cá nhân. Krishnaji nắm tay tôi; tay nắm vững vàng và tuôn trào vào tôi lưu lượng yêu thương lớn lao. Ông nói rằng ông quá yếu, không viết được, nhưng hãy chuyển tình yêu thương của ông tới tất cả các bạn hữu ở Ấn.

Trong ba hoặc bốn giờ sau đó, sức mạnh của ông lại trở về. Ông yêu cầu đẩy ông trên xe lăn ra cây hồ tiêu. Tại đó, ông ngồi một mình, chào vĩnh biệt đồi núi Ojai, các bụi cam và cỏ cây.

Ông cũng được dìu đi tới phòng khách, nằm trên trường kỷ nhìn lò sưởi. Tối đó, ông xem phim vô tuyến truyền hình, các bác sĩ còn cảm thấy rằng có thể bệnh có thuyên giảm. Riêng với tôi thì ông nói, "Hãy đến gặp tôi ngày mai và tất cả những ngày bà còn ở đây." Vì thế tôi ngồi với Krishnaji mỗi sáng. Tôi ngồi bên giường ông, nắm tay ông bằng cả hai tay mình, và cùng ông im lặng.

Tôi để ý những cuốn sách cạnh giường ông, sách bằng tiếng Anh, Ý và Pháp – *Golden Treasury* (Kho Tàng Bằng Vàng) của Palgrave, *The Oxford Book of English Verse* (Tuyển Tập Thơ

Tiếng Anh của Nxb Oxford), các truyện của Italo Calvio, *Từ Điển Tiếng Ý* của Nxb Berlitz, các truyện của Alphonse Daudet, Gustave Doré và cuốn *Alexandria Quatet* của Lawrence Durel.

Ngày Chủ nhật 9 tháng Hai, khối u lại bắt đầu công phá không ngớt, Krishnaji lại liệt giường, bệnh tình tuyệt vọng. Tôi không gặp được ông ngày đó. Sáng hôm sau, ông cho gọi tôi. Ông nói, "Tôi đã đi dạo rất sâu trong đồi núi. Tôi lạc và họ không tìm ra tôi. Vì thế hôm qua tôi không thể gặp bà." Trong khoảnh khắc, bộ mặt ông trẻ trung, đẹp tuyệt vời.

Tôi gặp Krishnaji lúc khoảng một giờ trưa ngày tôi lên đường 16 tháng Hai. Tôi ngồi với ông trong một lúc. Ông cực kỳ đau đớn nhưng tâm trí sáng sủa, rõ ràng. Tôi nói với ông là tôi không muốn chào vĩnh biệt vì hẳn là chẳng có chia biệt. Rán hết sức, ông nâng tay tôi lên môi ông. Tay nắm vẫn vững vàng. Ông nằm gọn lỏn trong sự tĩnh lặng đang bao bọc cả bản thân tôi. Khi tôi sắp cất bước, ông nói, "Pupul, đêm nay tôi sẽ đi dạo rất sâu trong đồi núi. Sương dâng rồi." Tôi rời phòng ông, không quay đầu nhìn lại.

Đêm đó, lúc chín giờ Giờ Thái bình dương, Krishnaji ngủ, bắt đầu chuyến đi dạo sâu trong đồi núi. Sương đã lên, ông đi qua màn sương và đi thẳng.[*1]

[*1] Khi biết mình sắp từ trần, K cho gọi bốn người ở Ấn, thuộc thế hệ trẻ hơn sẽ tiếp tục đảm trách công cuộc của ông tại Ấn, tới Ojai để ông dặn dò, gồm có Radhika con gái của Pupul Jayakar; Ts. Krishna, Thục trưởng ở Rajghat; Mahesh Saxena, Tổng thư ký Cơ sở Krishnamurti Ấn; và R. Upasani, Hiệu trưởng Trường Cao đẳng Canh nông ở Rajghat.

Những người nghe tin K sắp qua đời tự mình đến trong đó có Pupul Jayakar; Asit Chandmal, cháu bà; Mary Cadogan, Tổng thư ký Cơ sở Krishnamurti Anh và thành viên Hội đồng Quản trị Brockwood Park; hai thành viên Hội đồng

quản trị từng làm việc nhiều năm với K là Dorothy Simmons và Jane Hammond; bà Mary Lutyens và chồng. Hễ khi nào thấy khoẻ là K tổ chức thảo luận nhóm. *"Vào sáng ngày 5 K mời mọi người dự một cuộc họp nữa mà ông yêu cầu Scott ghi âm lại. Chúng tôi tham dự mười bốn người. K bắt đầu bằng cách kể với chúng tôi những gì bác sĩ hôm qua bảo ông, rằng sẽ không có các cuộc diễn thuyết, du hành nữa. Ông nói, vào lúc ông không đau đớn thì não ông 'rất, rất, rất sáng sủa.' Ông có thể tiếp tục hàng tháng trong tình trạng này. Ông nói tiếp, 'Chừng nào thể xác này còn sống động thì tôi vẫn là đạo sư. K ở đây cũng như khi ông ở trên diễn đàn... Tôi vẫn còn là* thủ lãnh *của nó. Tôi muốn làm rõ, rất rõ điều ấy. Chừng nào cơ thể này sống động thì K ở đó. Tôi hiểu điều ấy vì lúc nào tôi cũng có những giấc mơ vĩ đại – không phải chỉ là mơ mà là về bất cứ việc gì xảy ra.' Ông nói, ông muốn được thông báo chi tiết về những gì xảy ra ở Ấn và Brockwood: 'Chớ nói với tôi rằng mọi sự ổn thỏa'. Kế đó, hết sức lịch sự, K yêu cầu các khách viếng lên đường về nhà. Ông không muốn khi ông qua đời, người ta đến và 'viếng thể xác ông'. Rồi ông yêu cầu Scott không thay đổi những lời đã được ghi âm. Ông buộc Scott, lúc ấy đang đứng bên giường cầm chiếc micro, hướng về chúng tôi và nói, 'Tôi thề sẽ không sửa đổi trong bất cứ cuộn băng nào. Không làm như thế bây giờ và sẽ không bao giờ làm như thế."* Vợ chồng Mary Lutyens trở về Anh ngày hôm sau.

Vào lúc ông từ trần trong giấc ngủ, bên giường chỉ có Bs. Parchure, Scott Forbes và Mary Zimbalist. Xác ông được hỏa thiêu lúc 8 giờ ngay sáng hôm từ trần, chỉ một ít người được phép dự. (Theo Mary Lutyens, *The Life...*, tt. 205–208).

Phần Thứ Hai

ĐỐI THOẠI VỚI KRISHNAMURTI

Lời giảng có tính cách khẩn trương, tuyệt đối và dứt khoát cùng lối tiếp cận phủ định của Krishnamurti về các vấn đề nhân sinh, tôn giáo cơ cấu và chân lý, ý nghĩ và kiến thức, ký ức và thời gian...tự nhiên là gặp phản ứng của những người tán đồng lẫn những người chống đối. Chính Krishnamurti cũng thừa nhận là ít có người hiểu rõ hoặc sống theo lời giảng của ông. Có lẽ vì thế, suốt hơn sáu mươi năm rao giảng, hầu như Krishnamurti không từ chối bất cứ cuộc hỏi chuyện riêng hoặc đối thoại nào.

Tại Đông phương, vì ảnh hưởng sâu đậm truyền thống tôn sư trọng đạo, đệ tử khó tránh được việc bí nhiệm hóa tôn sư, xem tôn sư như đấng siêu phàm luôn luôn sở đắc lời giải đáp chân chính nên khi đối diện, đệ tử ít nhiều bị động, vừa căng thẳng vừa qui thuận sẵn. Đó là trở ngại cho tôn sư khi truyền đạt cái khó nói nên lời cũng như cho đệ tử trong việc tự thân khám phá chân lý.

Tại phương Tây, trong tinh thần biện biệt, Krishnamurti được đánh giá trước tiên là một diễn giả đang tìm cách thuyết phục và rao giảng tư tưởng tôn giáo trên diễn đàn và qua các phương tiện truyền thông đại chúng, nên những người đối thoại với K thường phê phán, bênh vực mạnh mẽ lập trường cá biệt của mình, tranh luận kỳ cùng để tìm kiếm và làm rõ vấn đề, do đó các cuộc đối thoại vừa bình đẳng và thách đố, vừa nồng nhiệt và định tĩnh.

Qua những cuốn sách đối thoại với ông đã xuất bản cũng như theo phân tích của Pupul Jayarkar, chúng ta thấy Krishnamurti đã mang đến cho đối thoại một phong cách đặc biệt.

Với ông, đối thoại không giản dị chỉ là vấn đáp, trao đổi ý kiến nhằm giải đáp thắc mắc hoặc kiến lập lý sự. Đối thoại là hành động

chấm dứt tình trạng bị điều kiện hóa. Cả Krishnamurti lẫn người tham dự buông bỏ ký ức, hồn nhiên nhìn vấn đề lại từ đầu, đào sâu vấn đề. Người đối thoại biến mất, chỉ có vấn đề là tồn tại. Song phương là chiếc gương để mỗi bên soi các chuyển động của ý nghĩ mình. Như thế, vấn đề được nhìn với sự chú ý toàn bộ, không tiên kiến, không cục bộ; xác định rõ hàm ý của các từ ngữ sử dụng; ý nghĩ đã xuất hiện thì đẩy tới cùng, không để nó biến mất nửa vời. Trong chuyển động đó, năng lượng phát sinh và đôi bên đạt tới những gì nằm bên kia ngôn từ.

Phần Thứ Hai này gồm mười cuộc đối thoại về các chủ đề chính trong lời giảng của Krishnamurti. Tài liệu căn bản chúng tôi dùng là cuốn "Chất Vấn Krishnamurti" *(Questioning Krish–namurti) do Cơ sở Krishnamurti tại Anh xuất bản năm 1996. Cuốn này ghi lại nguyên văn 14 cuộc đối thoại tiêu biểu cho hàng chục cuộc mà Krishnamurti đã có trong hai mươi năm cuối đời mình với một số thức giả hàng đầu trong các lãnh vực tôn giáo, giáo dục, khoa học... tại Anh, Hoa Kỳ, Thụy Sĩ. Bên cạnh đó là cuốn* Một Trăm Năm Krishnamurti *(Krishnamurti 100 Years) của Evelyne Blau, Nxb Stewart, Tabori & Chang, New York, 1995.*

Chúng tôi chọn các cuộc thảo luận ấy nhằm góp thêm thông tin đa dạng, như một gợi ý để độc giả có thể thuận tiện tra vấn cách riêng vào lời giảng.

Ngoài việc giữ toàn văn phần đối thoại, mà sự chọn lựa không khỏi có phần chủ quan, chúng tôi bổ túc đôi nét tiểu sử của người tham dự vào đầu mỗi cuộc đối thoại, cùng với các chú thích khi xét thấy cần thiết.

I.

Cốt Tủy Lời Giảng Của Krishnamurti

Năm 1980, bà Mary Lutyens, một trong những người viết tiểu sử của Krishnamurti, yêu cầu ông truyền đạt cái cốt tủy của thông điệp, ông nhận lời. Toàn văn dưới dây do đích thân Krishnamurti viết ra tại Brockwood Park, Anh; được đăng lại trong cuốn TOTAL FREEDOM: The Essential Krishnamurti (Tự Do Toàn Diện: Krishnamurti Tinh Yếu), tt. 257–258, do Cơ sở Krishnamurti Hoa Kỳ biên tập và xuất bản, 1996.

Cốt tủy lời giảng của Krishnamurti bao hàm trong lời phát biểu ông đưa ra năm 1929 khi ông nói, "Chân lý là đất không lối vào." Con người không thể tới nó qua bất cứ tổ chức, qua bất cứ tín lý, qua bất cứ giáo điều, nhà lãnh đạo tinh thần hoặc nghi lễ nào, cũng không thể qua bất cứ kiến thức triết lý hoặc qua kỹ thuật tâm lý nào. Con người phải khám phá chân lý qua chiếc gương soi sự giao tiếp, qua sự am hiểu những gì tâm trí mình chứa đựng, qua sự quan sát, và không qua sự phân tích có tính cách tri thức hoặc sự phân tích tỉ mỉ có tính cách nội quan. Con người đã và

đang lập nên trong bản thân những hình tượng như một cảm giác an toàn -- có tính cách tôn giáo, chính trị và riêng tư. Biểu thị của chúng là các biểu tượng, ý tưởng, niềm tin. Gánh nặng của chúng khống chế tư duy, các giao tiếp và cuộc sống hàng ngày của con người. Chúng là căn nguyên của các vấn đề vì chúng làm phân ly con người với con người trong mọi giao tiếp. Nhận thức của con người về đời sống bị nhào nặn bởi các khái niệm đã được thiết lập sẵn trong tâm trí con người. Nội dung ý thức của con người là ý thức ấy. Nội dung ấy chung cho toàn thể loài người. Tính chất cá nhân là danh xưng, hình thức và văn hóa thiển cận mà con người thu lượm từ môi trường. Tính chất độc đáo của cá nhân không nằm trong tính cách hời hợt ấy mà là ở trong sự hoàn toàn giải thoát khỏi nội dung của ý thức.

Giải thoát không là một phản ứng; giải thoát không là một chọn lựa. Đó chính là kỳ vọng của con người, vì con người có chọn lựa, nên con người tự do. Giải thoát là sự quan sát thuần khiết không có động lực; giải thoát không ở cuối cuộc vận hành của con người mà là nằm ở bước đầu tiên của cuộc hiện sinh của con người. Trong quan sát, ta bắt đầu phát hiện sự thiếu tự do. Giải thoát được tìm thấy ở sự nhận thức không chọn lựa trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta.

Ý nghĩ là thời gian. Ý nghĩ phát sinh từ kinh nghiệm, từ kiến thức, cái bất phân ly với thời gian. Hành động của chúng ta đặt căn bản trên kiến thức và, do đó, trên thời gian, như thế con người lúc nào cũng là kẻ nô lệ của quá khứ.

Khi nhận biết được chuyển động của ý thức mình, con người sẽ thấy sự phân ly giữa người suy nghĩ và ý nghĩ, người quan sát và cái bị quan sát, người chứng nghiệm và kinh nghiệm. Con người sẽ phát hiện rằng sự phân ly đó là ảo giác. Cái nhìn thấu suốt phi thời gian này đưa tới thay đổi tận gốc và sâu xa trong tâm trí.

Hoàn toàn phủ định là cốt tủy của sự xác thực. Khi có sự phủ định tất cả những gì không phải là tình yêu — dục vọng, khoái lạc — lúc đó tình yêu hiện hữu, với lòng từ bi và trí tuệ của nó.

London, 21 tháng Mười 1980

2.

ÔNG KHÔNG ĐANG NÓI ĐIỀU ĐỨC PHẬT ĐÃ NÓI SAO?

Đôi Nét Về Người Tham Dự

Walpola Rahula, *cao tăng người Tích Lan, có uy tín quốc tế về Phật học. Ông từng là tác giả đề mục Đức Phật, Phật Giáo của Tự điển Bách khoa Britannica. Sau khi tốt nghiệp Tiến sĩ Triết Đại học Ceylon, Tích Lan, ông sang Ấn làm giáo sư Đại học Calcutta. Kế đó ông đi Trung Hoa và Tây Tạng nghiên cứu Mật tông, Đại Thừa và những kinh điển Phật giáo không còn nguyên bản Pali hoặc Sanskrit, rồi đến Pháp nghiên cứu thêm Phật học tại Đại học Sorbonne. Nỗ lực của ông là trình bày Phật học một cách toàn bộ cho người hiện đại theo lối nói thời nay. Tác phẩm:* History of Buddhism in Ceylon: The Anunradhapura, 3rd; What the Buddha Taught – *Trí Hải dịch, Thích Minh Châu đề tựa, nhan đề:*Tư Tưởng Phật Học (Con Đường Thoát Khổ); The Heritage of a Bhikshuk; Zen and the Taming of the Bull: Towards the Definition; v.v...

David Bohm, *bác học, triết gia (xem chương sau).*

TK Parchure, *Tiến sĩ Y khoa, bác sĩ riêng của Krishnamurti, ông có mặt bên giường khi Krishnamurti từ trần..*

***Giddu Narayan**, cháu gọi K bằng chú ruột, Cao học Giáo dục Oxford, Anh, nguyên hiệu trưởng Trường thung lũng Rishi thuộc Cơ sở Krishna–murti tại Ấn và dạy tại một số trường ở Luân Đôn..*

***Imgaard Schlogel**, học giả Phật học. Tác phẩm: The Wisdom of the Zen Masters; The Zen Way; v.v...*

Cuộc đối thoại diễn ra tại Brockwood Park, Anh, ngày 22 tháng Sáu 1978

WALPOLA RAHULA: Từ lúc còn trẻ cho đến nay, tôi hằng theo dõi lời giảng của ông, không biết tôi có thể dùng chữ đó không. Với mối quan tâm sâu xa, tôi đã đọc hầu hết các sách của ông, và từ lâu, tôi hằng ao ước có cuộc đối thoại như thế này.

Đối với người am hiểu ít nhiều lời giảng của Đức Phật thì thấy lời giảng của ông hoàn toàn giống với của Đức Phật và đối với họ thì lời giảng của ông không có gì mới mẻ. So với điều Đức Phật giảng 2.500 năm trước thì lời ông giảng hôm nay là bằng lối diễn đạt mới, văn phong mới, y trang mới. Lúc đọc sách ông, tôi thường ghi chú bên lề, so sánh những gì ông nói với những gì Đức Phật nói, đôi khi tôi còn trích cả chương, trọn câu hoặc cả bài – không chỉ lời dạy nguyên gốc của Đức Phật mà còn ý tưởng của những triết gia Phật học về sau – tôi thấy những điều mà ông đưa vào mặt thực hành thì cũng chung đường lối đó, và tôi lấy làm ngạc nhiên là ông diễn đạt chúng minh bạch và tuyệt vời biết bao.

Như thế, để bắt đầu, tôi muốn đề cập ngắn gọn ít điểm chung giữa lời giảng của Đức Phật và của ông. Thí dụ, Đức Phật không chấp nhận khái niệm về một Thượng đế tạo hóa, kẻ cai trị thế gian, thưởng phạt con người vì hành động của họ. Tôi tin rằng

ông cũng thế. Đức Phật không chấp nhận khái niệm cổ sơ về sự hằng cửu có tính cách vệ đà và bà la môn, linh hồn bất biến và tồn tại vĩnh viễn hoặc *atman* – Đức Phật phủ định điều ấy. Tôi nghĩ là ông cũng không chấp nhận khái niệm đó.

Đức Phật bắt đầu lời giảng của mình từ tiền đề rằng cuộc sống con người thì gian nan, đau đớn, xung khắc và khổ não. Các sách của ông cũng luôn luôn nhấn mạnh điểm ấy. Cũng thế, Đức Phật nói rằng cái gây xung khắc khổ não này là lòng ích kỷ, được tạo ra bởi ý tưởng mê lầm của bản ngã ta, cái *Atman* của ta. Tôi nghĩ ông cũng nói thế.

Đức Phật nói rằng khi ta giải thoát khỏi dục vọng, ràng buộc, khỏi bản ngã thì ta giải thoát khỏi xung khắc, đau khổ. Và tôi nhớ đâu đó ông có nói rằng giải thoát có nghĩa là giải thoát khỏi toàn bộ sự ràng buộc. Đó chính xác là điều Đức Phật nói, khỏi toàn bộ sự ràng buộc – không phân biệt giữa ràng buộc nào là tốt và ràng buộc nào là xấu – đĩ nhiên trong cuộc sống thực tế bình thường thì có tốt có xấu nhưng tối hậu thì không có sự phân biệt như thế.

Lúc đó, có trạng thái nhìn thấy chân lý, sự thực hành của chân lý, nghĩa là, thấy sự vật đúng nó là nó; khi ta làm điều đó, ta thấy thực tại, ta thấy chân lý và được giải thoát khỏi xung khắc. Tôi nghĩ là ông rất thường nói điều ấy – thí dụ, trong cuốn *Chân lý và Thực tại* (Truth and Actuality). Điều ấy hoàn toàn rất quen thuộc trong tư tưởng Phật giáo như *samvrti* và *paramarthasatya: samvrti–satya*, là chân lý tương đối hoặc qui ước (tục đế), và *paramartha–satya* là chân lý tuyệt đối hoặc tối hậu (chân đế). Và ta chẳng thể nào thấy chân lý tuyệt đối hoặc tối hậu mà không thấy chân lý tương đối hoặc qui ước. Đó là thái độ của Phật tử. Tôi nghĩ là ông cũng nói như thế.

Ở trình độ phổ thông hơn nhưng rất quan trọng, ông luôn luôn nói rằng ta phải không tùy thuộc vào thẩm quyền – thẩm quyền

của bất cứ ai, lời giảng của bất cứ ai. Ta phải đích thân nhận biết nó, thấy nó cho bản thân ta. Đấy là lời giảng rất quen thuộc trong Phật giáo. Đức Phật nói, chớ chấp nhận bất cứ điều gì vì điều ấy do tôn giáo hoặc kinh sách nói, hoặc do một đạo sư hay tôn sư nói, mà chỉ chấp nhận nó nếu ta tự thân thấy rằng nó là đúng, nếu ta thấy nó là sai hoặc xấu thì lúc đó hãy từ khước nó.

Trong cuộc thảo luận rất đáng quan tâm của ông với Swami Venkatesananda, ông ấy hỏi về tầm quan trọng của các đại sư và câu trả lời của ông bao giờ cũng là: liệu đại sư có thể làm được gì? Theo ông thì đại sư không cứu được ta. Đó chính là thái độ của Đức Phật – rằng ta không nên chấp nhận thẩm quyền. Sau khi đọc trọn cuộc thảo luận ấy trong cuốn *Sự Tỉnh thức của Trí tuệ* (The Awakenning of Intelligence) của ông, tôi đã ghi chú rằng Đức Phật cũng đã nói những điều ấy và tóm tắt chúng thành hai hàng trong *Kinh Pháp Cú* (Dhammapada) rằng ta phải nỗ lực, chư Phật chỉ dạy thế. Điều này có ở trong *Kinh Pháp Cú* mà ông đã đọc khi ông còn trẻ.

Một điều rất quan trọng là ông nhấn mạnh vào sự tỉnh thức hoặc tâm trí toàn mãn. Đó là điều cực kỳ quan trọng trong lời dạy của Đức Phật, tâm tỉnh thức. Bản thân tôi rất ngạc nhiên khi đọc trong *Kinh Đại Bát Niết Bàn* (Mahaparinibbanasutra), một huấn từ vào khoảng những tháng cuối đời ngài, rằng bất cứ nơi nào ngài dừng lại và đàm đạo với đệ tử, ngài luôn luôn nói rằng: hãy tỉnh thức, trau dồi sự tỉnh thức, sự chú ý. Điều ấy còn được gọi là sự có mặt của tâm tỉnh thức. Đó cũng là điểm lời giảng của ông nhấn rất mạnh mà tôi hết sức tán dương và theo đuổi.

Kế đến một điểm hết sức quan tâm khác là sự nhấn mạnh liên tục của ông vào vô thường, không có gì cố định cả. Và trong cuốn *Giải thoát khỏi Tri kiến* (Freedom from the Known) ông nói rằng việc nhận biết hư vô là thường trực thì có tầm quan trọng lớn lao

– vì chỉ lúc ấy tâm trí mới được giải thoát. Điểm ấy hoàn toàn phù hợp với Tứ Diệu Đế của Đức Phật.

Có một điểm khác nữa cho thấy là lời giảng của ông và của Đức Phật tương đồng. Tôi cho rằng trong cuốn *Giải thoát khỏi Tri kiến*, ông nói rằng kiểm soát và giới luật bên ngoài không là con đường đạo, cũng như cuộc sống không giới luật cũng chẳng có giá trị gì. Khi đọc điều ấy, tôi ghi bên lề: một người Bà la môn hỏi Đức Phật, làm thế nào ngài đạt tới những đỉnh cao tâm linh ấy, bằng các giáo huấn nào, giới luật nào, kiến thức nào? Đức Phật nói, không bằng kiến thức, không bằng giới luật, không bằng các giáo huấn, không phải không có những cái đó. Đó là điểm quan trọng – không bằng những cái đó nhưng không phải là không có những cái đó. Đó chính xác là điều ông nói: ông lên án sự nô lệ vào giới luật nhưng không có giới luật thì cuộc sống vô giá trị. Đó chính xác là phương cách có trong Thiền Phật giáo – không có Thiền Phật giáo, Thiền là Phật giáo. Theo Thiền, nô lệ vào khuôn phép giới luật bị xem là ràng buộc, và bị cực lực lên án, do đó không có tông phái Phật giáo nào trên thế giới nhấn mạnh quá đỗi vào giới luật.

Chúng ta có nhiều điều để bàn luận đến, nhưng để bắt đầu, tôi muốn nói rằng trong những điểm ấy, có sự tương đồng có tính cách nền tảng, và không có xung khắc giữa ông và Đức Phật. Dĩ nhiên, như ông nói, ông không là Phật tử.

KRISHNAMURTI: Đúng, thưa ông.

WR: Và chính tôi cũng không hiểu chính xác tôi là gì, điều ấy không quan trọng. Nhưng hầu như không có dị biệt nào giữa lời giảng của ông và của Đức Phật, ông cũng chỉ nói giống như thế nhưng bằng một cách thức lôi cuốn Loài người ngày nay và Loài người ngày mai. Và tới đây, tôi xin ông cho biết ông nghĩ như thế nào về tất cả những ý kiến trên.

K: Thưa ông, tôi xin phép được hỏi, tại sao ông so sánh?

WR: Vì, là một học giả Phật học, là người nghiên cứu kinh sách Phật giáo, khi tôi đọc sách của ông thì tôi thấy cả hai cũng chỉ là một.

K: Vâng, thưa ông, nhưng tôi xin hỏi, có cần thiết phải so sánh không?

WR: Không cần thiết.

K: Nếu ông không là học giả Phật học, về tất cả kinh sách và lời giảng của Đức Phật, nếu ông không thâm cứu Phật học, ông sẽ bị đánh động ra sao khi đọc những cuốn sách [của tôi] mà không có bối cảnh tất cả những điều trên?

WR: Tôi không thể nói là tôi không bao giờ ở ngoài bối cảnh ấy. Ta bị điều kiện hóa, nó là tình trạng bị điều kiện hóa. Chúng ta đều bị điều kiện hóa. Bởi thế, tôi không thể trả lời câu hỏi đó vì tôi không biết mình sẽ ở vị trí nào.

K: Vậy nếu tôi có thể chỉ ra thì mong ông không lấy làm điều...

WR: Không, không sao.

K: ...có phải kiến thức điều kiện hóa loài người – kiến thức của kinh sách, kiến thức của những gì các thánh nói, và vân vân, toàn bộ những gì gọi là sách thánh có giúp được gì cho loài người không?

WR: Các sách thánh và toàn bộ kiến thức của chúng ta đều điều kiện hóa Cọn người, việc đó rõ ràng. Nhưng tôi không nên nói rằng kiến thức tuyệt đối không cần thiết. Đức Phật đã vạch ra rất rõ rằng nếu bạn muốn qua sông mà không có cầu, bạn phải có thuyền và dùng nó qua sông. Nhưng nếu tới bờ bên kia rồi mà bạn nghĩ rằng chiếc thuyền đó rất hữu dụng, rất hữu ích cho ta, ta không nên bỏ nó lại đây, ta sẽ vác nó trên vai mà đi, thì đó là hành động sai. Điều ta nên nói là: đĩ nhiên chiếc thuyền này hữu dụng cho tôi nhưng tôi sang sông rồi, nó không còn hữu ích cho

tôi nữa, thế nên tôi để lại đây cho người khác. Đó là thái độ đối với kiến thức và việc học hỏi. Đức Phật nói rằng ngay cả các lời giảng, không chỉ chúng mà thôi, ngay cả các đức tính, những cái gọi là đức hạnh, thì đều giống chiếc thuyền kia, có giá trị tương đối và có điều kiện.

K: Cái tôi muốn thắc mắc là đó. Tôi không hoài nghi những gì ông nói, thưa ông. Nhưng tôi thắc mắc rằng kiến thức có đặc tính giải thoát tâm trí không.

WR: Tôi không nghĩ là *kiến thức* có thể giải thoát.

K: Kiến thức thì không thể, nhưng cái phẩm chất, sức mạnh, cảm giác về năng lực, cảm giác về giá trị mà ông thu lượm được từ kiến thức, cái cảm xúc rằng ta am hiểu, sức nặng của kiến thức – không củng cố ông sao, cái bản ngã ấy?

WR: Chắc chắn rồi.

K: Kiến thức không quả thật điều kiện hóa Con người sao? Chúng ta hãy diễn đạt cách ấy. Từ ngữ 'kiến thức' mà chúng ta đều dùng, chắc chắn có nghĩa là sự tích lũy thông tin, tích lũy kinh nghiệm, tích lũy các sự kiện muôn hình muôn vẻ, các lý thuyết và các nguyên lý, quá khứ và hiện tại, chúng ta gọi toàn bộ cái bó đó là kiến thức. Thế thì, liệu quá khứ có hữu ích không? Vì kiến thức là quá khứ.

WR: Toàn bộ quá khứ đó, toàn bộ kiến thức đó, biến mất khi ông thấy chân lý.

K: Nhưng liệu một tâm trí gánh nặng kiến thức có thể thấy được chân lý không?

WR: Dĩ nhiên nếu tâm trí bị gánh nặng, chồng chất và che phủ với kiến thức...

K: Nói chung nó là thế. Hầu hết tâm trí bị tràn ngập và què quặt với kiến thức. Tôi dùng chữ 'què quặt' theo nghĩa bị đè xuống. Liệu một tâm trí như thế có thể nhận thức được chân lý là gì

không? Hoặc nó phải được giải thoát khỏi kiến thức?

WR: Để thấy chân lý, tâm trí phải được giải thoát khỏi toàn bộ kiến thức.

K: Vâng, thế thì tại sao ta nên tích lũy kiến thức và rồi buông bỏ nó và rồi tìm kiếm chân lý? Ông nghe kịp điều tôi nói?

WR: Kịp, tôi nghĩ rằng trong cuộc sống bình thường của chúng ta, hầu hết các sự việc xảy ra thì hữu dụng buổi đầu. Thí dụ, khi mới đi học, chúng ta phải viết trên giấy có vạch hàng nhưng hôm nay, tôi có thể viết mà chẳng cần nó.

K: Chờ chút, thưa ông, tôi đồng ý. Khi ở trung tiểu học và đại học, chúng ta cần đường vạch trên giấy để viết và những gì còn lại của nó, nhưng cái bắt đầu ấy không thể điều kiện hóa cái tương lai khi ta lớn lên sao, không có tính chất quan trọng lớn lao sao? Ông hiểu điều tôi nói? Tôi không biết mình đã làm rõ chưa. Sự giải thoát nằm ở lúc kết thúc hoặc ở lúc bắt đầu?

WR: Giải thoát không có bắt đầu và kết thúc.

K: Ông hẳn có ý nói sự giải thoát bị giới hạn bởi kiến thức?

WR: Sự giải thoát không bị giới hạn bởi kiến thức, có lẽ kiến thức thu lượm hoặc áp dụng lầm lạc thì có thể gây chướng ngại cho sự giải thoát.

K: Không, không có sự tích lũy đúng hoặc sai kiến thức. Tôi có thể làm những điều xấu xa nào đó và ăn năn hoặc tiếp tục với những điều xấu xa ấy, cái cũng thuộc phần kiến thức của tôi. Nhưng tôi thắc mắc rằng kiến thức có đưa đến giải thoát không? Như ông nói, khuôn phép giới luật là cần thiết cho lúc bắt đầu. Và khi ông lớn tuổi hơn, chín chắn, thu lượm được nhiều khả năng và vân vân, thì phải chăng cái giới luật đó không điều kiện hóa tâm trí tới độ tâm trí không bao giờ buông xả được giới luật theo nghĩa thông thường của chữ đó.

WR: Vâng, tôi hiểu. Ông có đồng ý rằng giới luật lúc ban đầu, ở

cấp độ nhất định nào đó là cần thiết?

K: Đó là điều tôi đang thắc mắc, thưa ông. Khi tôi nói tôi đang thắc mắc về nó, tôi không có ý nói là tôi nghi ngờ nó hoặc nói là nó không cần thiết, nhưng tôi đang thắc mắc là nhằm để tra vấn.

WR: Tôi có nói ở một trình độ nhất định thì cần thiết, nhưng nếu ông không bao giờ buông bỏ được nó thì... Tôi đang nói theo quan điểm Phật học. Trong Phật giáo, có hai trình độ liên quan tới Con Đường Đạo: cho người đang trên Con Đường Đạo nhưng chưa đạt đạo thì có các giới luật, giáo huấn và tất cả những gì tốt và xấu, đúng và sai. Và một *A la hán*, đấng đã nhận ra chân lý thì không có giới luật vì vị ấy đứng ở bên kia cái đó.

K: Vâng, tôi hiểu điều ấy.

WR: Đó là thực tế trong cuộc sống.

K: Tôi đang thắc mắc điều ấy, thưa ông.

WR: Trong tâm trí tôi, tôi không hoài nghi điều ấy.

K: Lúc đó, chúng ta ngừng tra vấn.

WR: Không, không phải thế.

K: Tôi có ý nói chúng ta đang nói tới kiến thức: kiến thức hữu dụng hoặc cần thiết, như thuyền dùng để qua sông. Tôi muốn tra vấn vào thực tế đó, cái so sánh đó, để xem không biết nó có là chân lý không– không biết nó có phẩm chất của chân lý không – lúc này chúng ta hãy cứ diễn tả theo lối đó.

WR: Ông muốn nói tới cái so sánh hay lời giảng?

K: Toàn bộ cái đó. Mà có nghĩa là, thưa ông...mà có nghĩa là chấp nhận sự tiến triển.

WR: Vâng, chấp nhận nó.

K: Sự tiến triển, một cách tiệm tiến như thế, từng bước một tăng tiến rồi tối hậu đạt tới nó. Đầu tiên tôi giữ giới luật, kiểm soát, nỗ lực và khi tôi có năng lực hơn, nghị lực hơn, sức mạnh hơn, tôi

buông xả nó và tiếp tục chuyển động.

WR: Không có cách tiến hành như thế, không có kế hoạch.

K: Tôi không nói là có kế hoạch. Tôi đang thắc mắc, đang tra vấn, liệu có chút nào chuyển động như thế, liệu có một quá trình như thế không?

WR: Ông nghĩ sao?

K: Tôi nghĩ sao ư? Tôi không nghĩ gì hết.

IRMGAARD SCHLOEGEL: Tôi rất đồng ý với ông, tôi không tin là nó như thế.

WR: Vâng, đúng, không có diễn tiến như thế.

K: Chúng ta phải rất thận trọng khi đi vào điều này, vì tất cả những truyền thống tôn giáo, Phật giáo, Ấn giáo, Kitô giáo, toàn bộ thái độ tôn giáo hoặc phi tôn giáo đều đuổi theo thời gian, theo sự tiến triển – tôi sẽ sống tốt lành hơn, tôi sẽ đạo hạnh hơn, tôi sẽ cuối cùng ở vào một thời kỳ đức hạnh tốt đẹp nhất. Đúng không? Tôi nói là trong việc này có cội rễ không tưởng. Xin lỗi đã diễn tả theo cách đó.

WR: Tôi hoàn toàn đồng ý điều đó vì lý do rất xác đáng, trong chừng mực mà chúng ta biết, ngay từ khi loài người hiện hữu, rằng chúng ta nên sống đức hạnh. Nếu có thể được thì tiến triển theo cách giống như thế để chúng ta sẽ không là loài người của hôm nay. Tất cả chúng ta đều tiến triển một cách trọn vẹn.

K: Chúng ta có tiến bộ chút nào chưa?

IS: Chính xác thì chúng ta không tiến bộ – rất ít, chỉ được chút cỏn con.

K: Chúng ta có thể tiến triển về mặt kỹ thuật, khoa học, vệ sinh và những gì còn lại của mặt đó, trừ về mặt tâm lý, nội tâm không tiến triển – chúng ta vẫn là cái chúng ta đã là mười ngàn năm trước hoặc xa hơn.

IS: Như thế cái thực tế mà chúng ta biết chúng ta nên sống đức hạnh và đang tạo ra nhiều hệ thống để làm thế nào thực hiện được điều ấy, thực tế đó không giúp được cho chúng ta trở nên đức hạnh. Theo tôi thấy thì có một chướng ngại rõ rệt trong tất cả chúng ta và nó tác động qua chướng ngại đó – vì hầu hết chúng ta đều muốn sống đức hạnh nhưng hầu hết chúng ta lại không đạt tới điều đó –– đối với tôi thì điều ấy có tính cách sinh tử.

K: Chúng ta chấp nhận sự tiến triển. Có tiến hóa về mặt sinh học. Chúng ta chuyển sự kiện có tính cách sinh học ấy thành một hiện thực tâm lý và cho rằng chúng ta sẽ tiến triển về mặt tâm lý.

WR: Vâng, tôi nghĩ thái độ đó là không đúng.

K: Nhưng khi ông nói 'một cách tiệm tiến' thì là có ý nghĩa đó.

WR: Không, tôi không nói 'một cách tiệm tiến'. Tôi không nói như thế. Việc nhận biết chân lý, đạt tới chân lý, hoặc hành động nhìn thấy chân lý, thì không có kế hoạch, không có sơ đồ.

K: Có phải nó ở ngoài thời gian?

WR: Ngoài thời gian, đúng thế.

K: Điều ấy hoàn toàn khác với việc nói rằng tâm trí tôi – tiến hóa qua hàng thế kỷ hàng triệu năm bị điều điều kiện hóa theo thời gian, cái là sự tiến hóa, cái là sự tom góp ngày càng nhiều kiến thức – tâm trí đó sẽ phát giác ra chân lý dị thường.

WR: Không phải kiến thức sẽ phát giác chân lý.

K: Thế thì tại sao ta nên tích lũy kiến thức?

WR: Làm sao ông tránh được nó?

K: Tránh nó về mặt tâm lý, không về mặt kỹ thuật.

WR: Cả về mặt tâm lý, sao ông làm được?

K: A, đó là vấn đề khác.

WR: Vâng, làm thế nào ông có thể làm được điều đó? Vì chính ông cũng bị điều kiện hóa.

K: Chờ chút, thưa ông. Chúng ta hãy đi sâu vào chút nữa. Về mặt sinh học, về mặt thể lý, từ thơ ấu tới một tuổi nhất định, thanh niên, trưởng thành và cứ thế, chúng ta tiến hóa, đó là thực tế. Một cây sồi nhỏ tăng trưởng thành cây sồi khổng lồ, đó là thực tế. Thế thì, có một thực tế hay là chúng ta chỉ giản dị cho rằng chúng ta phải tăng trưởng về mặt tâm lý? Nghĩa là, về mặt tâm lý, rằng *cuối cùng* tôi sẽ đạt chân lý, hoặc chân lý sẽ xảy tới nếu *tôi chuẩn bị* nền tảng.

WR: Không, kết luận như thế là sai lầm, đó là một quan điểm sai lầm. Sự nhận biết chân lý thì có tính chất cách mạng, không có tính chất tiến hóa.

K: Bởi thế, liệu tâm trí có thể được *giải thoát một cách tâm lý* khỏi ý tưởng về sự tiến triển không?

WR: Có thể.

K: Không, không phải là 'có thể' mà là 'phải được'.

WR: Đó là điều tôi có ý nói – cách mạng không phải là tiến hóa, một diễn biến tiệm tiến.

K: Như thế, về mặt tâm lý, có thể có cách mạng không?

WR: Có, chắc chắn có.

K: Điều này có nghĩa là gì? Không thời gian.

WR: Không có thời gian trong đó.

K: Nhưng tất cả các tôn giáo, tất cả các kinh sách, dù Hồi giáo hoặc bất cứ tôn giáo nào, đều xác nhận rằng bạn phải trải qua một hệ thống nhất định.

WR: Trừ Phật giáo.

K: Chờ chút. Tôi không có ý nói gồm cả Phật giáo, tôi không biết. Tôi không đọc sách Phật, trừ khi tôi còn bé, nhưng những gì đọc được ấy đã đi khỏi tâm trí tôi. Khi ông nói rằng ông phải giữ giới luật trước và cuối cùng hãy vứt bỏ giới luật...

WR: Không, tôi không nói như thế. Tôi không nhận thức nó như thế, và Đức Phật cũng không nói như thế.

K: Thế thì xin bỏ qua, có thể tôi lầm.

WR: Câu hỏi tôi muốn đặt ra cho ông là: Sự nhận biết chân lý xảy tới như thế nào?

K: A, đó là vấn đề hoàn toàn khác.

WR: Điều tôi có ý nói là chúng ta đều bị điều kiện hóa. Không ai có thể nói với chúng ta rằng họ đã nỗ lực nhiều tới đâu. Cách mạng để thấy rằng ta bị điều kiện hóa. Khoảnh khắc ta nhận ra điều đó thì nó không có thời gian, nó là cuộc cách mạng toàn diện, và đó là chân lý.

K: Giả dụ ta bị điều kiện hóa theo một mô hình tiến hóa – Tôi đã và đang là, tôi hiện là, tôi sẽ là. Đó là tiến hóa. Phải không?

WR: Phải.

K: Hôm qua hành động của tôi xấu xa nhưng hôm nay tôi đang học biết về sự xấu đó, đang giải thoát bản thân, và ngày mai tôi sẽ được giải thoát khỏi cái đó. Đó là toàn bộ thái độ của chúng ta, cấu trúc tâm lý của chúng ta. Đó là thực tế hằng ngày.

WR: Chúng ta có thấy cái đó không? Sự hiểu biết ấy có thể chỉ có tính cách tri thức, hoàn toàn là nói để mà nói.

K: Không, tôi không có ý nói về cả mặt tri thức lẫn ngôn từ, tôi muốn nói rằng cấu trúc ấy là một thực tế. Rằng tôi sẽ cố gắng sống tốt lành.

WR: Không có vấn đề *đang cố gắng* sống tốt lành.

K: Không, thưa ông, không căn cứ vào lời Đức Phật dạy, không căn cứ vào kinh sách, nhưng trong cuộc sống thường ngày thì con người chung chung nói, 'Tôi không tốt lành như tôi nên là, nhưng – hãy để cho tôi vài tuần hoặc vài năm – và cuối cùng tôi sẽ hết sức tốt lành.

WR: Chắc chắn đó là thái độ trong thực tế mọi người đều có.

K: Thực tế mọi người. Thế thì chờ chút. Đó là tình trạng bị điều kiện hóa của chúng ta – Kitô hữu, Phật tử, toàn bộ nhân thế đều bị điều kiện hóa bởi ý nghĩ đó, một ý nghĩa có thể phát sinh từ diễn tiến sinh học và bị đưa vào lãnh vực tâm lý.

WR: Vâng, đó là cách diễn tả xác đáng về nó.

K: Thế thì làm thế nào một người nam hoặc một người nữ, một con người, bẻ gãy được mô hình đó mà không xảy ra trong thời gian? Ông hiểu câu tôi nói chứ?

WR: Hiểu. Nó chỉ xảy ra bằng hành động nhìn.

K: Không, tôi chẳng thể nhìn được nếu tôi bị mắc kẹt trong sự xấu xa đáng nguyền rủa của tiến triển. Ông nói nó chỉ xảy ra bằng hành động nhìn, còn tôi, tôi nói tôi không nhìn được.

WR: Như thế thì ông không thể nhìn.

K: Không, nhưng tôi muốn tra vấn vào nó, thưa ông, nghĩa là, tại sao về mặt tâm lý chúng ta lại cho 'tinh tiến' tầm quan trọng như thế?

IS: Tôi không phải học giả mà là một người thực hành. Với cá nhân một người Tây phương như tôi, từng là nhà khoa học, tôi tìm ra câu trả lời thỏa đáng nhất trong lời giảng của Đức Phật rằng bản thân tôi vô minh, tôi chính là chướng ngại của tôi. Chừng nào mà tôi còn dây với nguyên bó điều kiện hóa đó thì tôi không thể nhìn và hành động.

K: Cái đó không hữu ích cho tôi. Bà có ý nói rằng chúng ta đang học cái đó.

IS: Tôi đang học nó, có điều tôi đang học theo cách người ta học đàn dương cầm, có phần nào theo cách nghiên cứu một đề tài.

K: Chơi dương cầm, lại có nghĩa là tập luyện. Như thế, rốt cuộc chuyện này là chúng ta đang nói tới cái gì?

G. Narayan: Hình như có điểm khó khăn ở đây. Kiến thức có sức mê hoặc nhất định, quyền năng nhất định, ta tích lũy kiến thức dù nó có tính cách Phật học hoặc khoa học, và nó khiến cho chúng ta có cảm giác đặc quyền về giải thoát – có ý nghĩ nó là giải thoát – trong cảnh giới hiện thực có tính qui ước. Và sau nhiều năm học hỏi ta thấy thật khó thoát ra ngoài cái đó vì trong hai mươi năm hoặc khoảng đó, ta tới các điểm tôi vừa kể và trân quí nó, nhưng nó không có phẩm chất của cái mà ta có thể gọi là chân lý. Điểm khó khăn với toàn bộ thực tế của nó là, khi chúng ta thực hành thì chúng ta có thành tựu được cái gì đó; sự thành tựu ấy thuộc một kiểu thực tại qui ước, nó đạt tới một sức mạnh nhất định, một sức quyến rũ nhất định, một khả năng nhất định, có thể còn cả tới một sự minh bạch nhất định.

WR: Vì thế ta bị ràng buộc vào những cái ấy.

GN: Đúng, ta xuyên phá khỏi cái đó thì càng khó khăn gấp bội so với người chỉ mới bắt đầu; người mới bắt đầu, kẻ không có những cái đó, có thể nhìn điều gì đó trực tiếp hơn người đang có số lượng lớn lao kiến thức thu lượm được.

WR: Điều ấy tùy thuộc cá nhân mỗi người, không thể tổng quát hóa.

K: Tôi xin góp ý, ta có thể tổng quát hóa nó như một nguyên tắc. Nhưng hãy quay về chỗ chúng ta đã bàn. Chúng ta đều mắc kẹt trong ý tưởng về tiến bộ, đúng không?

WR: Chúng ta chỉ mới đồng ý trên điểm đó, rằng loài người chấp nhận sự kiện rằng tiến bộ là tiến triển tiệm tiến. Như ông nói, họ chấp nhận nó như một chân lý sinh học, có thể chứng minh được trong lãnh vực đó, vì thế họ đem áp dụng cũng một lý thuyết đó vào lãnh vực tâm lý. Chúng ta đồng ý rằng đó là quan điểm có tính cách con người.

K: Liệu quan điểm đó có là chân lý không? Tôi đồng ý là có tiến bộ theo ý nghĩa tiến hóa sinh học, và rồi có việc chuyển từ điều

ấy vào cuộc sống tâm lý. Thế thì việc đó có là chân lý không?

WR: Lúc này tôi thấy ra điều ông đang thắc mắc. Tôi cho rằng việc đó không là chân lý.

K: Bởi thế tôi buông bỏ toàn bộ ý niệm về giới luật.

WR: Tôi muốn nói là không có vấn đề buông bỏ nó. Nếu ông buông bỏ nó một cách có ý thức...

K: Không thưa ông, chờ chút. Tôi thấy điều con người đã và đang làm, đó là chuyển từ tính cách sinh học qua tính cách tâm lý, và ở đó họ khám phá ra ý tưởng này, rằng cuối cùng sẽ đắc quả thần linh hoặc giác ngộ, với tới *Brahman* hoặc bất cứ cái gì đó, Niết bàn, thiên đàng hoặc hỏa ngục. Nếu ta thấy sự thật của việc đó, thấy một cách thực tế chứ không một cách lý thuyết, thì lúc ấy việc đó chấm dứt.

WR: Hẳn nhiên, đó là điều lúc nào tôi cũng nói.

K: Thế thì về mặt tâm lý, lý do gì mà ta nên thu lượm kiến thức của kinh sách, của cái này hoặc cái kia?

WR: Không có lý do.

K: Thế thì tại sao tôi đọc kinh Phật?

WR: Như tôi đã nói, chúng ta đều bị điều kiện hóa.

DAVID BOHM: Tôi xin hỏi một câu: ông có chấp nhận là ông bị điều kiện hóa không?

K: Tiến sĩ Bohm hỏi: tất cả chúng ta có chấp nhận rằng chúng ta đang bị điều kiện hóa không?

WR: Tôi không biết ông có chấp nhận hay không, riêng tôi, tôi chấp nhận có điều đó. Sống trong thời gian tức là bị điều kiện hóa.

DB: Tốt. Điều tôi muốn nói là thế này: tôi nghĩ rằng Krishnaj đã nói, ít nhất là trong một số các cuộc thảo luận của chúng tôi, rằng ông ấy không bị điều kiện hóa sâu xa vào lúc bắt đầu và do đó

ông ấy có cái nhìn thấu suốt nhất định và không có tính cách thông thường, đúng không?

K: Tôi xin đừng đề cập đến tôi, tôi có thể là một quái kiệt về mặt sinh học[*], vì thế hãy bỏ tôi ra ngoài chuyện này. Điều chúng ta đang cố thảo luận, thưa ông, là thế này, chúng ta có thể thừa nhận sự thật rằng về mặt tâm lý thì không có chuyển động tinh tiến nào – sự thật của cái đó chứ không phải ý tưởng về cái đó. Ông hiểu chứ.

WR: Tôi hiểu.

K: Hiểu sự thật của cái đó, không phải chỉ là 'Tôi chấp nhận ý tưởng về cái đó'. Ý tưởng về cái đó thì không là sự thật của cái đó. Như thế, liệu chúng ta cũng như loài người có thấy sự thật và sự giả tạo của điều chúng ta đã và đang làm không?

WR: Ông có ý nói con người nói chung?

K: Toàn thể thế giới.

WR: Không, họ không thấy.

K: Vậy mà trong lúc đó ông bảo họ, hãy có thêm kiến thức, đọc cái này, đọc cái kia, các kinh sách, những gì Đức Phật nói, những gì Đức Giêsu nói, nếu vị ấy còn chút nào tồn tại, và vân vân; họ dư dật bản năng tích lũy này tới độ sẽ giúp cho họ lao mình vào đó hoặc đẩy họ lên thiên đàng.

DB: Khi chúng ta nói rằng chúng ta đều bị điều kiện hóa thì làm sao chúng ta biết là chúng ta đều bị điều kiện hóa? Đó là điều tôi thật sự muốn nói.

K: Vâng, quan điểm của ông ấy là, thưa ông, có phải toàn thể loài người đều bị điều kiện hóa không?

DB: Điều tôi muốn nhấn mạnh là, nếu chúng ta nói rằng chúng ta

---

[*] Xin xem chú thích trang 28.

đều bị điều kiện hóa thì có thể có hai cách đáp ứng. Một là chúng ta có thể tích lũy kiến thức về tình trạng bị điều kiện hóa của chúng ta, để nói rằng chúng ta quan sát kinh nghiệm có tính cách phổ quát của con người, chúng ta không thể chỉ việc nhìn người ta, thấy họ, và nói chung chung là bị điều kiện hóa. Cách thứ hai cũng đáng nói, là, liệu chúng ta có thể nhìn trực tiếp hơn rằng chúng ta đều bị điều kiện hóa? Đó là những gì tôi cố gắng hiểu được.

K: Nhưng trong vấn đề này liệu cái đó có ích lợi gì không? Tôi muốn nói rằng nó có thể hoặc không thể.

DB: Vấn đề mà tôi muốn đặt ra là nếu chúng ta nói rằng hết thảy chúng ta đều bị điều kiện hóa thì tôi nghĩ, lúc ấy chúng ta không làm được gì hết ngoài trừ một số giới luật khuôn phép hoặc giải pháp tiệm tiến nào đó. Nghĩa là, bạn bắt đầu với tình trạng bị điều kiện hóa của bạn.

K: Không nhất thiết, tôi không thấy như thế.

DB: Được, chúng ta hãy thử dõi theo điều đó. Đó là cách tôi nắm lấy cái ngụ ý trong câu ông ấy hỏi rằng nếu chúng ta bắt đầu với trạng thái bị điều kiện hóa...

K: ...chúng ta hiện đang như thế.

DB: ...thế thì bước kế tiếp chúng ta làm gì?

WR: Không có cái gọi là 'bước kế tiếp'.

DB: Như thế chúng ta làm gì để có thể giải thoát khỏi tình trạng bị điều kiện hóa?

WR: Giải thoát khỏi tình trạng bị điều kiện hóa là hành động nhìn.

DB: Được, nhưng câu hỏi vẫn vậy thôi, chúng ta nhìn như thế nào?

WR: Dĩ nhiên nhiều người đã thử nhiều cách khác nhau.

K: Không, không có nhiều cách khác nhau. Khoảnh khắc ông nói 'cách' thì ông đã là con người bị điều kiện hóa theo 'một cách'.

WR: Đó là điều tôi có ý nói. Và ông cũng đang điều kiện hóa bằng những cuộc diễn thuyết của ông, chúng cũng đang điều kiện hóa. Hành động cố gắng giải trừ việc điều kiện hóa tâm trí cũng là hành động điều kiện hóa nó.

K: Không, tôi thắc mắc lời phát biểu đó. Không biết những gì K đang nói có điều kiện hóa tâm trí không – tâm trí là não, ý nghĩ, cảm xúc, toàn bộ sự hiện hữu về mặt tâm lý của con người. Tôi hoài nghi điều đó. Tôi chất vấn nó. Tôi xin có ý kiến là chúng ta đang đi xa vấn đề trung tâm.

WR: Vấn nạn là làm thế nào nhìn nó – phải không?

K: Không, thưa ông, không. Không 'làm thế nào', không có làm thế nào. Trước tiên chúng ta hãy nhìn cái thực tế giản dị này: Tôi, là con người, tôi có thấy rằng tôi là tiêu biểu cho toàn thể loài người không – tôi là con người, bởi thế tôi tiêu biểu toàn thể loài người. Đúng không?

WR: Theo cách cá nhân.

K: Không, là con người, tôi tiêu biểu ông, toàn thể thế giới, vì tôi chịu đau khổ, tôi nếm trải thống khổ,v.v., mọi người cũng thế. Như thế, tôi, là con người, có thấy ra sự sai lầm của cái bước mà loài người đưa ra bằng việc chuyển từ tính cách sinh học vào tính cách tâm lý với cũng một tác dụng tinh thần như thế không? Về mặt sinh học, có tiến triển từ cái nhỏ tới cái lớn và vân vân, từ bánh xe tới máy bay phản lực. Là con người, tôi có thấy ra mối nguy hại mà loài người tạo ra qua việc chuyển từ cái đó qua cái này? Tôi có thấy nó như tôi thấy cái bàn này không? Hoặc tôi có nói, 'Vâng, tôi chấp nhận lý thuyết của nó, ý tưởng của nó' và rồi chúng ta lầm lạc. Và lý thuyết đó, ý tưởng đó đưa đến kiến thức.

IS: Nếu tôi thấy nó như thấy cái bàn thì lúc đó không còn là lý thuyết.

K: Lúc đó nó là một thực tế. Nhưng khoảnh khắc bà chuyển dịch khỏi thực tế đó thì nó trở thành ý tưởng, kiến thức và sự theo đuổi cái đó. Bà chuyển dịch xa hơn khỏi thực tế đó. Tôi không biết mình đã làm rõ nó chưa.

WR: Vâng, tôi đoán nó là như thế.

K: Cái gì như thế? Loài người chuyển dịch ư?

WR: Loài người mắc kẹt trong cái đó.

K: Vâng, đó là thực tế, phải không, rằng có tiến triển sinh học, từ cái cây nhỏ xíu thành cái cây khổng lồ, từ hài nhi lên thiếu niên, thanh niên. Lúc đó chúng ta chuyển trạng thái tinh thần đó, thực tế đó vào lãnh vực tâm lý và chúng ta cho rằng trong lãnh vực này, như một thực tế, rằng chúng ta có tiến bộ; đó là một chuyển động sai. Tôi tự hỏi không biết mình đã làm rõ chưa?

DB: Ông có cho rằng điều này thuộc phần tình trạng bị điều kiện hóa?

K: Không, hãy tạm gác tình trạng bị điều kiện hóa sang một bên. Tôi không muốn đi vào cái đó. Nhưng tại sao chúng ta lại áp dụng thực tế của sự tăng trưởng sinh học vào lãnh vực tâm lý, tại sao? Đó là thực tế chúng ta hiện có, nhưng tại sao chúng ta lại làm chuyện đó?

IS: Tôi muốn chuyển hóa thành một cái gì đó.

K: Nghĩa là bà muốn mãn nguyện, an toàn, bảo đảm, một cảm giác thành tựu.

IS: Và cái đó nằm trong sự bất toàn.

K: Thế thì tại sao con người không thấy chuyện nó đang làm – một cách thực tế, không phải một cách lý thuyết?

IS: Một con người bình thường.

K: Bà, I, X, Y.

IS: Tôi không thích thấy cái đó, tôi sợ hãi nó.

K: Bởi thế bà sống với ảo giác.

IS: Hẳn nhiên.

K: Tại sao?

IS: Tôi muốn là một cái gì đó khiến tôi vừa sợ hãi vừa không thấy. Đó là nơi có lằn ranh.

K: Không, thưa bà, khi bà thấy ra điều bà làm thì không có sợ hãi.

IS: Nhưng thực tế là tôi thường không thấy ra.

K: Tại sao bà không thấy ra?

IS: Tôi ngờ là vì sợ hãi. Tôi không biết tại sao.

K: Bà đang đi vào một lãnh vực hoàn toàn khác khi bà nói về sợ hãi. Tôi chỉ muốn tra vấn, tại sao loài người làm chuyện này, chơi cái trò này hàng triệu năm nay. Tại sao sống trong cấu trúc mê lầm này, và rồi có người tới với ta và nói, đừng ích kỷ, hãy sống như thế này và những gì còn lại của nó – tại sao?

IS: Chúng ta đều có mặt phi lý rất mạnh.

K: Tôi đang thắc mắc toàn bộ điều này. Chính bởi vì chúng ta không sống với thực tế mà là sống với các ý tưởng và kiến thức.

WR: Hẳn là thế.

K: Thực tế là có tiến hóa về mặt sinh học nhưng về mặt tâm lý thì không. Và vì thế chúng ta đặt tầm quan trọng cho kiến thức, các lý tưởng, các lý thuyết, triết học và toàn bộ những gì còn lại.

WR: Ông không nhìn nhận rằng tất cả những cái đó có thể là một sự phát triển nhất định, một tiến hóa, cả về mặt tâm lý sao?

K: Không.

WR: Nhưng hãy lấy thí dụ một người với thành tích tội phạm tệ hại, nói dối, ăn cắp, vân vân – ông có thể cắt nghĩa cho người đó những điều hết sức căn bản, sơ đẳng và người ấy hoán cải, theo

nghĩa qui ước, thành một người tốt hơn, không còn ăn cắp, không còn nói dối hoặc không còn muốn giết người nữa.

K: Một kẻ khủng bố, thí dụ.

WR: Một kẻ như thế có thể thay đổi.

K: Có phải ông có ý nói, thưa ông, một ác nhân, "ác" trong ngoặc kép, giống những kẻ khủng bố khắp thế giới, tương lai của họ là gì? Có phải ông đang nói điều ấy không?

WR: Ông không đồng ý là ông có thể cắt nghĩa cho một phạm nhân như thế về sự lầm lạc trong thái độ của họ sao? Vì kẻ ấy hiểu điều ông giải thích hoặc vì sự suy nghĩ của chính họ hoặc vì ảnh hưởng của cá nhân ông hoặc vì bất cứ cái gì, kẻ ấy chuyển biến bản thân, kẻ ấy thay đổi.

K: Tôi không chắc, thưa ông, không biết ông có nói tới một phạm nhân theo nghĩa chính thống của từ ngữ đó chút nào không?

WR: Tôi không hiểu.

K: Ông có thể làm nguôi ngoai kẻ đó, ông biết mà, cho kẻ đó phần thưởng và cái này cái nọ, nhưng một người có tâm trí tội phạm thật sự thì có bao giờ lắng nghe bất cứ sự lành mạnh nào không? Kẻ khủng bố – kẻ ấy có sẽ lắng nghe ông, nghe điều lành mạnh của ông không? Dĩ nhiên là không.

WR: Ông không thể nói như thế được, tôi không hiểu. Tôi không bi quan chút nào về việc ấy. Ngoại trừ khi nào tôi có thêm bằng chứng còn thì tôi không thể nói như thế được.

K: Tôi cũng không có bằng chứng, có điều ông có thể thấy cái đang xảy ra.

WR: Điều đang xảy ra là có những kẻ khủng bố và chúng ta không biết liệu có ai trong bọn họ hoán cải bản thân thành người tốt không. Chúng ta không có bằng chứng.

K: Ông thấy đó là toàn bộ quan điểm của tôi – người xấu đang

tiến triển thành người tốt.

WR: Theo ý nghĩa phổ thông và qui ước thì điều ấy chắc chắn xảy ra, ta không thể phủ nhận điều ấy.

K: Đúng, chúng ta biết thế, chúng ta có hàng tá thí dụ.

WR: Vậy phải chăng chúng ta không chút nào chấp nhận?

K: Không. Chờ chút. Một người xấu, kẻ nói dối, tàn bạo và vân vân, có thể một ngày kia người ấy nhận ra đó là việc xấu và nói, 'Tôi sẽ thay đổi và thành người tốt', nhưng cái đó không là cái tốt. Cái tốt thì không xuất phát từ cái xấu.

WR: Chắc chắn là không.

K: Do đó, "người xấu", trong ngoặc kép, không bao giờ *trở thành* 'người tốt', không ngoặc kép. Tốt thì không đối lập với xấu.

WR: Ở cấp độ đó thì có đối lập.

K: Không ở cấp độ nào cả.

WR: Tôi không đồng ý.

GN: Chúng ta có thể diễn tả cách này. Ở cấp độ *qui ước* thì người xấu trở thành người tốt. Tôi nghĩ rằng chúng ta gọi đó là 'tiến bộ tâm lý'. Đó là điều chúng ta đang làm, tâm trí loài người đang làm.

K: Dĩ nhiên, cháu đang mặc áo vàng và chú đang mặc áo nâu, chúng ta có những đối lập đêm và ngày, đàn ông và đàn bà, và vân vân. Nhưng có cái đối lập của sự hãi không? Có cái đối lập của sự thiện không? Có phải yêu thương là đối lập với căm ghét không? Đối lập, nghĩa là nhị nguyên.

WR: Tôi muốn nói chính chúng ta cũng đang nói chuyện theo lối nhị nguyên.

K: Toàn bộ ngôn từ là nhị nguyên.

WR: Ông không thể phát biểu, tôi không thể phát biểu, mà không có một tiếp cận có tính cách nhị nguyên.

K: Vâng, vì so sánh. Nhưng tôi không đề cập tới cái đó.

WR: Trong khoảnh khắc này ông đang nói về cái tuyệt đối, cái tối hậu... khi chúng ta nói về tốt và xấu thì chúng ta đang nói một cách nhị nguyên.

K: Đó là lý do tôi muốn chuyển dịch. Tốt không bao giờ là cái đối lập của xấu. Như thế, chúng ta đang đề cập tới cái gì khi chúng ta nói, 'Tôi sẽ chuyển động, thay đổi, từ trạng thái bị điều kiện hóa của tôi, cái là xấu, tới giải thoát khỏi tình trạng bị điều kiện hóa của tôi, cái là tốt?' Như thế sự giải thoát là cái đối lập với tình trạng bị điều kiện hóa của tôi. Thế thì không có chút nào gọi là giải thoát cả. Cái gọi là giải thoát đó phát sinh từ tình trạng bị điều kiện hóa của tôi vì tôi mắc kẹt trong nhà tù và tôi muốn thoát ra. Giải thoát không là một *phản ứng* đối với nhà tù.

WR: Tôi hoàn toàn không nghe kịp.

K: Thưa ông, liệu chúng ta có thể cân nhắc một phút: yêu thương có là cái đối lập của căm ghét không?

WR: Điều duy nhất ông có thể nói là: nơi nào có yêu thương thì nơi ấy không có căm ghét.

K: Không, tôi có ý hỏi một câu khác. Tôi có ý hỏi: căm ghét có là cái đối lập của lòng từ bi, bác ái không? Nếu nó đối lập thì lúc ấy trong lòng từ bi, trong bác ái đó, có căm ghét vì nó phát sinh từ căm ghét, từ cái đối lập. Tất cả những cái đối lập đều phát sinh từ những đối lập của chúng. Đúng không?

WR: Tôi không biết. Đó là điều ông nói.

K: Nhưng thưa ông, đó là thực tế. Coi, tôi sợ và ông biết đó, tôi luyện lòng can đảm để loại bỏ sợ hãi. Tôi uống rượu hoặc làm cái gì đó, với những gì còn lại của nó, để vứt bỏ sợ hãi. Và cuối cùng của việc đó, tôi nói tôi rất can đảm. Tất cả những anh hùng chiến tranh và những người còn lại của họ, được tặng huân chương vì điều đó. Vì họ sợ hãi, họ nói, 'chúng ta phải đi và giết', làm điều gì đó hoặc điều khác, và họ trở thành rất can đảm, thành những anh hùng.

WR: Đó không phải là can đảm.

K: Tôi có ý nói rằng bất cứ cái gì phát xuất từ cái đối lập của nó thì chứa cái đối lập của chính nó.

WR: Như thế nào?

K: Thưa ông, nếu có người nào căm ghét ông và rồi nói, 'Tôi phải thương yêu', thì tình yêu đó phát xuất từ sự căm ghét. Vì người ấy biết căm ghét là gì và người ấy nói, 'Ta không được như thế này, ta phải như thế kia'. Vậy cái như thế cái kia là cái đối lập của cái như thế này. Vì thế cái đối lập kia chứa cái này.

WR: Tôi không biết có phải nó là cái đối lập hay không.

K: Đó là cách chúng ta sống, thưa ông. Đó là điều chúng ta làm. Tôi thích nhục dục, tôi phải đừng thích nhục dục. Tôi phát thệ độc thân – không phải tôi – người ta phát thệ độc thân, vốn là cái đối lập. Như thế họ luôn luôn mắc kẹt trong hành lang của những cái đối lập. Và tôi thắc mắc toàn bộ cái hành lang đó. Tôi nghĩ rằng cái đó không hiện hữu; chúng ta ngụy tạo ra nó, nó không thật sự hiện hữu, thưa ông.

IS: Riêng tôi, tôi đánh giá, như một giả thuyết có thể chấp nhận, là cái rãnh của những cái đối lập này như một tác nhân nhân hóa, và chúng ta mắc kẹt trong đó.

K: Ô, không, cái đó không là tác nhân nhân hóa. Cái đó giống như nói, 'Tôi từng là một thực thể bộ lạc, lúc này tôi đang thành một quốc gia, và rồi tối hậu tôi sẽ thành có tính cách quốc tế', nó vẫn là chủ nghĩa bộ lạc nối dài.

DB: Tôi cho là nhị vị đều nói rằng chúng ta đang tiến bộ theo ý nghĩa nào đó, theo ý nghĩa chúng ta không man rợ như chúng ta đã từng man rợ.

IS: Đó là điều tôi muốn nói qua cụm từ tác nhân nhân hóa.

K: Tôi thắc mắc không biết nó có phải là nhân hóa không.

DB: Có phải ông cho rằng điều ấy không là sự tiến bộ thật sự?

Ông thấy trong quá khứ người ta nói chung man rợ hơn ngày nay, và do đó ông có cho là điều ấy thật ra không có nhiều ý nghĩa lắm?

K: Chúng ta vẫn man rợ.

DB: Vâng, chúng ta vẫn, nhưng một số người nói chúng ta không man rợ như chúng ta từng là ngày xưa.

K: Không 'như'.

DB: Chúng ta hãy xem ở đoạn này chúng ta có đồng ý nhau không. Thế thì, ông cho rằng điều ấy không quan trọng, rằng điều ấy không có ý nghĩa?

K: Không, khi tôi nói tôi đang tốt hơn tôi từng là – thì điều ấy không có ý nghĩa.

DB: Tôi nghĩ chúng ta nên làm sáng tỏ điểm này.

WR: Theo ý nghĩa có tính cách tương đối và nhị nguyên, tôi không chấp nhận điều đó, tôi không nhận thấy điều đó. Nhưng theo ý nghĩa tuyệt đối và tối hậu thì không có cái gì giống như thế.

K: Không, không tối hậu – ngay cả chữ 'tối hậu' tôi cũng không chấp nhận. Tôi thấy cách mà cái đối lập phát sinh trong cuộc sống thì có tính cách hằng ngày chứ không có tính cách tối hậu. Tôi tham lam, đó là một thực tế. Tôi cố gắng trở thành không tham lam, việc đó không thực tế, nhưng nếu tôi trụ lại với thực tế rằng tôi tham lam, lúc đó tôi có thể thật sự làm điều gì về nó, ngay lập tức. Do đó, không có cái đối lập. Thưa ông, thí dụ bạo động và bất bạo động. Bất bạo động là cái đối lập của bạo động. Như thế, bất bạo động là không tưởng. Bạo động là thực tế duy nhất. Như thế lúc đó tôi có thể ứng xử với bạo động không bằng bất bạo động.

WR: Thế thì quan điểm của ông ra sao?

K: Quan điểm của tôi là cả trong cuộc sống hằng ngày cũng

không có nhị nguyên. Nó là sự ngụy tạo của tất cả các triết gia, trí thức, người không tưởng, người lý tưởng, những người nói có cái đối lập và bảo hãy hoạt động cho cái đó. Thực tế là tôi bạo động, thế thôi, hãy để tôi ứng xử với nó. Và để ứng xử với nó thì đừng ngụy tạo ra bất bạo động.

IS: Vấn đề lúc này là: tôi sẽ phải ứng xử với nó như thế nào, trong khi chấp nhận thực tế là tôi bạo động...

K: Không có chuyện chấp nhận hay không, nó là một thực tế.

IS: ...đang thấy nó.

K: Thế thì chúng ta có thể tiến hành, tôi sẽ trình bày với bà. Tôi phải nhìn điều tôi đang làm lúc này. Tôi đang lẩn tránh thực tế và trốn chạy tới cái không tưởng. Rằng đó là điều đang diễn ra trên thế giới. Vì thế, không bỏ chạy, mà là ở lại với thực tế. Bà làm được điều ấy không?

IS: Thế thì câu hỏi là: liệu ta có thể làm điều ấy không? Ta có thể, nhưng thường thì ta không thích làm.

K: Dĩ nhiên là bà có thể làm điều ấy. Khi thấy điều gì nguy hiểm thì bà nói, 'Nó nguy hiểm, ta chớ lại gần nó.' *Chính hành động bỏ chạy khỏi thực tế mới là nguy hiểm.* Để chấm dứt nó, bà đừng bỏ chạy. Việc ấy không có nghĩa là bà luyện tập, không có nghĩa là bà thực hành việc không chạy, mà là *bà không chạy.* Tôi nghĩ rằng các đại sư, các triết gia ngụy tạo ra việc chạy. Xin lỗi.

WR: Không có việc bỏ chạy, đó là một cách hoàn toàn khác, đó là cách diễn tả sai về nó.

K: Không, thưa ông.

WR: Ông có thể không bỏ chạy.

K: Không, tôi nói, bạn đừng chạy, thì lúc đó bạn nhìn. Bạn đừng chạy, thì lúc đó bạn nhìn. Có điều chúng ta lại nói, 'Tôi không thể nhìn vì tôi mắc kẹt trong cái đó.'

WR: Tôi hoàn toàn nhận ra điều đó, tôi thấy rất rõ điều ông đang nói.

K: Thế thì không có nhị nguyên.

WR: Ở đâu?

K: Ngay lúc này, trong cuộc sống hằng ngày chứ không phải là có tính cách tối hậu.

WR: Cái gì là nhị nguyên?

K: Nhị nguyên là cái đối lập. Bạo động và bất bạo động. Ông biết mà, nước Ấn đã và đang thực hành bất bạo động, là việc vô nghĩa. Chỉ có bạo động, hãy để tôi ứng xử với nó. Hãy để loài người ứng xử với bạo động, không ứng xử với lý tưởng bất bạo động.

WR: Tôi đồng ý rằng nếu ông nhìn thực tế thì chúng ta phải ứng xử với nó.

K: Do đó, không có [cái gọi là] tinh tiến.

WR: Dù sau đó cũng chỉ là chữ nghĩa chúng ta dùng.

K: Không, không dù sao. Khi tôi có một lý tưởng và để thành tựu lý tưởng đó, tôi cần thời gian. Đúng không? Do đó tôi sẽ tiến triển tới cái đó. Như thế, không có các lý tưởng – chỉ có những thực tế.

WR: Giữa chúng ta có gì khác biệt đâu, đang tranh luận điều gì đây? Chúng ta đồng ý rằng chỉ có thực tế thôi.

K: Nghĩa là, thưa ông, rằng nhìn thực tế thì không cần thiết đến thời gian.

WR: Tuyệt đối không.

K: Do đó, nếu thời gian là cần thiết thì tôi không thể nhìn nó lúc này.

WR: Vâng, đồng ý.

K: Ông có thể thấy nó lúc này. Tại sao ông không thấy?

WR: Tại sao không thấy? Đó là một câu hỏi khác.

K: Không, không là câu hỏi khác.

DB: Nếu ông nói một cách trang trọng là không cần thiết đến thời gian thì có lẽ ta có thể ngay lúc này quét sạch toàn bộ điều ấy.

WR: Vâng, điều đó không có nghĩa bất cứ ai trong loài người đều làm được chuyện đó, có người không thể làm được.

K: Không, nếu tôi có thể thấy ra nó thì ông cũng có thể thấy ra nó.

WR: Tôi không nghĩ như thế, tôi không đồng ý với ông.

K: Không là vấn đề đồng ý hay không đồng ý. Khi chúng ta có những lý tưởng tách rời thực tế thì thời gian là cần thiết để đạt tới nó, tinh tiến là cần thiết. Tôi phải có kiến thức để tiến triển. Mọi sự đều bị ta thu nạp vào. Đúng không? Như thế ông có thể buông bỏ các lý tưởng không?

WR: Có thể.

K: A, không, khoảnh khắc ông dùng tiếng 'có thể' thì thời gian ở đó.

WR: Tôi có ý nói hành động nhìn thực tế là có thể.

K: Làm sao ông biết?

WR: Đó là một thực tế.

K: Không, tôi không chấp nhận điều đó.

IS: Có lẽ tôi có thể góp ý với một thí dụ cụ thể. Nếu tôi đứng ở cầu ván cao bên trên hồ bơi mà tôi không biết bơi, tôi nói, 'Hãy chỉ nhảy xuống và thư giản hoàn toàn rồi nước sẽ nâng mình nổi lên'. Việc ấy hoàn toàn có thật và tôi có thể bơi. Không gì cản trở được tôi ngoài việc tôi sợ làm điều ấy. Tôi nghĩ đó là vấn đề. Dĩ nhiên chúng ta có thể làm việc đó, không khó khăn gì, có điều có cái sợ căn bản vốn chẳng có lý do gì đứng vững nhưng lại khiến

cho chúng ta né tránh.

K: Xin bỏ qua cho tôi, tôi không có ý nói tới cái đó, chúng ta đang không nói tới cái đó. Nhưng nếu ta đã nhận ra ta tham lam thì tại sao lại ngụy tạo ra không tham lam?

IS: Tôi không biết, vì dường như đối với tôi rõ ràng là nếu tôi tham lam thì là tôi tham lam.

K: Thế thì sao chúng ta lại có cái đối lập – tại sao? Tất cả các tôn giáo đều nói chúng ta chớ tham lam, mọi triết gia, nếu họ xứng đáng với đồng tiền bát gạo họ lãnh, đều nói đừng tham lam, hoặc cái gì khác. Hoặc nói nếu ta tham lam thì không vào được thiên đàng. Như thế, họ luôn luôn nhào nặn qua truyền thống, qua các vị thánh, cả loạt toàn bộ ấy, những ý tưởng của cái đối lập này. Vì thế tôi không chấp nhận cái đó. Tôi nói rằng *cái đó* là chạy trốn khỏi *cái này*.

IS: Mà nó là thế. Nó là quảng đường nửa vời tốt nhất.

K: Nó là một chạy trốn khỏi cái này, đúng không? Và nó không giải quyết được vấn đề. Như thế, để ứng xử với vấn đề, để trừ tuyệt nó, chúng ta không thể để một chân ở *chỗ kia* và một chân ở *chỗ này*. Tôi phải đặt cả hai chân vào chỗ này thôi.

IS: Và nếu cả hai chân tôi ở chỗ này thì...

K: Chờ chút, đó là một so sánh, một đối chiếu. Như thế, tôi không có cái đối lập hàm ý thời gian, tinh tiến, thực hành, rán sức, chuyển hóa, toàn bộ cả loạt những thứ đó.

IS: Như thế tôi nhìn tôi tham lam hoặc tôi bạo động.

K: Lúc này chúng ta phải đi vào điều hoàn toàn khác. Liệu con người có thể thoát khỏi tham lam *ngay lúc này* không? Đó là vấn đề. Không tối hậu gì cả. Bà thấy tôi chẳng để ý tới việc không tham lam ở kiếp sau, ai cần, hoặc mai kia mốt nọ, mà tôi muốn được giải thoát khỏi đau đớn, khổ não ngay hôm nay. Như thế tôi không có cái lý tưởng chút nào. Đúng không, thưa ông? Lúc ấy

tôi chỉ có thực tế này thôi: tôi tham lam. Tham lam là gì? Ngay tiếng ấy đã có tính cách lên án. Tiếng 'tham lam' đã nằm trong tâm trí tôi hàng thế kỷ và tiếng ấy lập tức lên án thực tế này. Bằng hành động nói, 'Tôi tham lam', thì tôi đã lên án nó rồi. Lúc này, liệu ta có thể nhìn thực tế ấy mà không dùng tới tiếng đó cùng toàn bộ những gợi ý của nó, nội dung của nó, truyền thống của nó? Hãy nhìn nó. Bạn chẳng thể nào hiểu được độ sâu và cảm giác của tham lam hoặc được giải thoát khỏi nó nếu bạn còn mắc kẹt trong ngôn từ. Để cho toàn bộ con người tôi quan tâm tới tham lam thì nó nói, 'Được, tôi sẽ không bị kẹt mình trong nó, tôi sẽ không dùng tới tiếng tham lam.' Đúng không? Lúc này, cái cảm giác về tham lam đó có trống rỗng khỏi tiếng đó, tách ra khỏi tiếng 'tham lam' không?

IS: Không, nó không, xin tiếp tục.

K: Để cho tâm trí mình đầy dẫy ngôn từ và bị mắc kẹt trong ngôn từ thì liệu tôi có thể nhìn tham lam mà không có tiếng đó không?

WR: Đó là hành động nhìn chân chính thực tế.

K: Lúc ấy tôi có thể nhìn thực tế đó, lúc ấy tôi chỉ có thể nhìn thực tế đó.

WR: Được, không có tiếng đó.

K: Đây là nơi cái khó khăn núp bóng. Tôi muốn được giải thoát khỏi tham lam vì tất cả những gì nằm trong máu tôi, truyền thống của tôi, sự khôn lớn của tôi, giáo dục của tôi, đều nói rằng tôi hãy giải thoát khỏi sự xấu. Do đó, lúc nào tôi cũng *rán sức, nỗ lực* giải phóng khỏi nó. Đúng không? Cám ơn trời, tôi không được giáo dục theo những mực thước đó. Vì thế tôi nói, tôi chỉ có thực tế, thực tế rằng tôi tham lam. Tôi muốn hiểu rõ bản chất và cấu trúc của từ ngữ đó, cảm giác đó. Nó là gì? Bản chất của cảm xúc đó là gì? Nó có là một hồi tưởng không? Nếu nó là một hồi tưởng thì tôi đang nhìn vào nó, vào cái tham lam hiện tại với những hồi tưởng quá khứ. Những hồi tưởng quá khứ tuyên án nó. Liệu tôi có thể

nhìn mà không có những hồi tưởng quá khứ không?

Tôi sẽ đi vào điều này thêm chút nữa vì hồi tưởng quá khứ lên án tham lam và vì vậy, củng cố nó. Nếu nó là điều gì đó mới, tôi sẽ không lên án nó. Có điều nó là mới mà lại bị biến thành cũ vì những hồi tưởng, ký ức, kinh nghiệm, nên tôi lên án nó. Như thế, liệu tôi có thể nhìn nó mà không có từ ngữ đó, không có sự kết hiệp của ngôn từ? Điều này không cần giới luật khuôn phép hoặc luyện tập, điều này không cần dẫn đạo. Điều này chỉ là: liệu tôi có thể nhìn nó mà không có từ ngữ đó? liệu tôi có thể nhìn cỏ cây, đàn ông, đàn bà, bầu trời, thiên đàng, mà không có từ ngữ và tìm cho ra? Nhưng nếu có ai đến và nói, 'Tôi sẽ nói cho anh biết cách làm điều ấy', thì lúc đó tôi mê lầm. Và 'cách làm điều ấy' là toàn bộ công việc của kinh sách. Xin lỗi. Tất cả những đại sư, giám mục, giáo chủ, những người còn lại loại đó.

3.

TƯƠNG LAI CỦA CON NGƯỜI LÀ GÌ?

Đôi Nét Về Người Tham Dự

David Bohm *(1917 –) Khoa học gia và triết gia, một khuôn mặt hàng đầu của thế kỷ 20. Ông là người cuối cùng làm luận án tốt nghiệp với J. R. Oppenheimer; và khi làm giáo sư Đại học Princeton vào thập niên 1940, ông đã có những tranh luận với A. Einstein. Vì phong trào khủng bố trí thức của McCarthy sau Thế chiến II, ông bị kết tội chống Hoa lỳ, phải lưu vong sang Ba tây, Do Thái, kế đó tới Anh làm Giáo sư Lý thuyết Vật lý trường Birkbeck thuộc Đại học Luân Đôn, rồi Thành viên Hiệp Hội Hoàng Gia Anh. Hiện ông là Giáo sư Danh dự, không về lại* ***Mỹ dù đã*** *được phép. Ông bỏ ra suốt bốn mươi năm nghiên cứu lý thuyết và ứng dụng về vật lý lượng tử và có ảnh hưởng rất lớn trong ngành vật lý hiện đại. Những thăm dò của ông vào bản chất của ý thức và năng lượng vũ trụ một phần được khởi hứng từ những nan đề ông thấy trong vật lý lượng tử, mà theo ông, một phần là nhờ ảnh hưởng lời giảng của Krishnamurti. Bù lại, với kiến thức uyên bác về ngôn ngữ, ông giúp K xác định gốc La tinh và*

Hì lạp của những thuật ngữ mà K sử dụng, khiến phát biểu của K minh bạch hơn. Sách của ông gồm: Quantum Theory; Causality and Chance in Modern Physics; The Special Theory of Relativity; Wholeness and the Implicate Order... Ông bị đánh động khi đọc cuốn The First and Last Freedom của K năm 1957, từ năm 1960, ông làm quen rồi thành thâm giao và có hàng chục cuộc thảo luận với K. Nhiều cuộc đối thoại ấy đã được xuất bản thành bốn cuốn sách (xin xem phần tác phẩm của Krishnamurti).

Cuộc đối thoại này diễn ra tại Brockwood Park, Luân Đôn, ngày 11 tháng Sáu năm 1983.

KRISHNAMURTI: Tôi nghĩ chúng ta nên nói về tương lai của Con người. Theo những gì đang diễn ra và từ những gì quan sát được, ta thấy thế giới càng ngày càng cực kỳ lâm nguy. Có những kẻ khủng bố, các cuộc chiến tranh, những phân ly theo dân tộc và chủng tộc, một số nhà độc tài muốn hủy diệt thế giới và vân vân. Về mặt tôn giáo cũng có sự phân ly lớn lao.

DAVID BOHM: Và có những cuộc khủng hoảng kinh tế, những cuộc khủng hoảng sinh thái.

K: Các vấn đề hình như ngày càng nhân lên. Như thế, tương lai của Con người là gì? Tương lai không chỉ của thế hệ hiện nay mà còn của các thế hệ sắp tới ra sao?

DB: Tương lai trông có vẻ ác liệt.

K: Vâng. Nếu ông và tôi đều là thanh niên và biết tường tận tất cả những điều ấy, chúng ta sẽ làm gì? Chúng ta sẽ phản ứng ra sao? Cuộc sống chúng ta sẽ ra thế nào? Chúng ta mưu sinh theo cách nào? Vân vân.

DB: Tôi thường suy nghĩ về vấn đề ấy. Tôi tự hỏi, 'Mình có đi

vào khoa học nữa không?" Và lúc này tôi không chắc chắn chút nào vì hình như khoa học không thích đáng cho cuộc khủng hoảng này.

K: Vâng, ngược lại, nó đang làm cho...

DB: ...làm cho tồi tệ hơn. Lý ra khoa học có thể giúp giải quyết nhưng thực tế, nó không làm được.

K: Như thế, ông sẽ làm gì? Tôi nghĩ là tôi vẫn gắn bó với công việc tôi đang làm.

DB: Điều đó đối với ông dễ dàng.

K: Với tôi thì hoàn toàn dễ dàng. Ông thấy, tôi không nghĩ theo lối tiến hóa.

DB: Tôi mong chúng ta sẽ thảo luận vấn đề đó.

K: Tôi nghĩ là về mặt tâm lý không có chút tiến hóa nào.

DB: Chúng ta đã thường thảo luận vấn đề đó vì thế tôi hiểu tới một mức nào đó những gì ông có ý nói. Nhưng tôi nghĩ rằng người nào mới giao tiếp với vấn đề thì sẽ không hiểu.

K: Được, nếu ông muốn thì chúng ta sẽ thảo luận toàn bộ vấn đề đó. Nhưng tại sao chúng ta quan tâm tới tương lai? Toàn bộ tương lai là hiện tại.

DB: Trong ý nghĩa nào đó tương lai là hiện tại nhưng chúng ta phải làm rõ điểm này. Điểm này hết sức trái ngược với lối suy nghĩ có tính cách truyền thống.

K: Vâng, tôi biết. Loài người suy nghĩ theo lối tiến hóa, liên tục và vân vân.

DB: Có lẽ chúng ta nên tiếp cận nó bằng cách khác. Nghĩa là, trong kỷ nguyên hiện nay, dường như tiến hóa là lối suy nghĩ tự nhiên nhất. Như thế, tôi xin hỏi ông: ông có ý kiến phản đối nào về suy nghĩ theo lối tiến hóa? Câu hỏi này đĩ nhiên có nhiều ý nghĩa.

K: Dĩ nhiên, chúng ta đang nói về mặt tâm lý.

DB: Vâng, thế thì vấn đề đầu tiên là: chúng ta hãy giải quyết nó về mặt vật lý.

K: Một quả đấu sẽ lớn thành một cây sồi.

DB: Vâng, các chủng loại cũng đang tiến hóa; thí dụ, từ thảo mộc qua loài vật và sang đến Con người.

K: Vâng, chúng ta trải qua một triệu năm để là cái chúng ta ngày nay.

DB: Ông không hoài nghi về điều xảy ra đó sao?

K: Không, điều đó đang xảy ra.

DB: Nó có thể tiếp tục xảy ra. Nó là một quá trình có căn cứ.

K: Nó là tiến hóa. Dĩ nhiên nó là một diễn tiến tự nhiên, xác thực.

DB: Nó xảy ra trong thời gian và bởi thế, trong lãnh vực ấy, quá khứ hiện tại và tương lai là quan trọng.

K: Vâng, rõ ràng rồi. Tôi không biết một ngôn ngữ nào đó và tôi cần thời gian để học nó.

DB: Cũng cần thời gian để tăng tiến não. Nếu ban đầu não quá nhỏ thì từ từ nó to ra và rắn chắc hơn, và diễn tiến đó mất một triệu năm.

K: Vâng, và nó trở nên phức tạp hơn nhiều và vân vân. Toàn bộ cái đó cần thời gian, toàn bộ cái đó là chuyển động trong không gian và thời gian.

DB: Như thế ông hẳn thừa nhận có thời gian vật lý và thời gian tâm sinh lý.

K: Đã hẳn, dĩ nhiên, bất cứ người lành mạnh nào cũng thấy thế.

DB: Hiện nay, hầu hết người ta ai cũng thừa nhận có thời gian tâm lý mà họ gọi là thời gian tâm thần.

K: Vâng, đó là cái chúng ta đang nói tới. Không biết có cái như là ngày mai tâm lý, tiến hóa tâm lý không.

DB: Thế thì thoạt nhìn, tôi sợ nói như thế nghe có vẻ kỳ dị. Dường như tôi có thể nhớ lại hôm qua và tôi có thể thấy trước là có ngày mai. Chuyện đó xảy ra nhiều lần, ông biết là ngày ngày thì kế tiếp nhau. Như thế, tôi có kinh qua thời gian, từ hôm qua tới hôm nay đến ngày mai – đúng không?

K: Dĩ nhiên, điều đó khá giản dị.

DB: Thế thì ông phủ định cái gì?

K: Tôi phủ định việc tôi sẽ là một cái gì đó, việc chuyển hóa thành tốt hơn.

DB: Nhưng có hai cách nhìn vấn đề ấy. Một là: liệu tôi, một cách có chủ định, có trở thành tốt hơn vì tôi cố gắng không? Hoặc một số người cảm thấy tiến hóa là một loại diễn tiến tự nhiên, không tránh được, đang vững chải theo cùng chúng ta như một dòng chảy và chúng ta có thể trở thành tốt hơn hoặc tệ hơn, hoặc một điều gì khác đang xảy ra cho chúng ta.

K: Về mặt tâm lý.

DB: Vâng, cái đó đòi hỏi thời gian nhưng nó có thể không phải là kết quả của nỗ lực cải thiện của tôi. Nó có thể trở thành hoặc không thể trở thành, một số người nghĩ theo cách này, một số người nghĩ theo cách khác. Nhưng có phải ông phủ định có một loại tiến hóa tự nhiên về mặt tâm lý giống như tiến hóa tự nhiên về mặt sinh học?

K: Vâng, tôi phủ định cái đó.

DB: Tại sao ông phủ định nó?

K: Trước tiên, cái gì là tâm thần (psyche), cái 'tôi' (me), cái ta (ego) và vân vân, nó là cái gì?

DB: Được, tiếng 'tâm thần' có nhiều nghĩa. Thí dụ, nó có thể ngụ

ý tâm trí. Phải chăng ông có ý nói rằng cái ta cũng là cái đó?

K: Cái ta, tôi đang nói về cái ta, cái 'tôi'.

DB: Vâng, thế thì một số người cho rằng tiến hóa là một diễn tiến trong đó cái 'tôi' sẽ hướng thượng, nghĩa là nó sẽ tiến lên cấp độ cao hơn. Như thế có hai vấn nạn. Một là: cái 'tôi' có sẽ vượt lên không? Và vấn nạn kia là: giả dụ chúng ta muốn đạt tới bên kia cái 'tôi' thì liệu có thể thực hiện điều ấy trong thời gian không?

K: Điều ấy không thể thực hiện trong thời gian.

DB: Được, thế thì chúng ta phải làm rõ tại sao không.

K: Tôi sẽ làm rõ, chúng ta sẽ đi vào nó. Cái 'tôi' là cái gì? Nếu tiếng 'tâm thần' có những ý nghĩa khác biệt như thế thì cái 'tôi' là toàn bộ chuyển động mà ý nghĩ gây ra.

DB: Tại sao ông nói như vậy?

K: Cái 'tôi' là ý thức, ý thức của tôi, cái 'tôi' là tên tôi, hình thức và toàn bộ kinh nghiệm muôn hình muôn vẻ mà tôi có, những hồi tưởng và vân vân. Toàn bộ cấu trúc của cái 'tôi' được ý nghĩ đặt liền vào nhau.

DB: Được, đó lại là điểm mà một số người thấy khó chấp nhận.

K: Dĩ nhiên, chúng ta đang thảo luận nó.

DB: Chúng ta hãy thử làm rõ nó ra. Vì kinh nghiệm đầu tiên, cảm giác đầu tiên mà tôi có về cái 'tôi' là, nó ở đó một cách độc lập và rằng cái 'tôi' đang suy nghĩ.

K: Cái 'tôi' có độc lập với sự suy nghĩ của tôi không?

DB: Cảm giác đầu tiên của chính tôi là, cái 'tôi' ở đó không lệ thuộc vào sự suy nghĩ của tôi, và nó là cái 'tôi' đang suy nghĩ.

K: Vâng.

DB: Giống như tôi ở đây, có thể cử động tay hoặc đầu mình thì tôi có thể suy nghĩ. Thế thì cái đó có là một ảo giác không?

K: Không, vì khi tôi cử động tay tôi là tôi có ý định cầm nắm hoặc lấy vật gì đó, có ý nghĩa đầu tiên rằng nó là một chuyển động của ý nghĩ. Ý nghĩ làm tay cử động và vân vân. Luận điểm của tôi – tôi đang mở rộng điều đang được thách thức này – là, ý nghĩ là căn bản của toàn bộ việc ấy.

DB: Vâng, luận điểm của ông là toàn bộ cảm giác về cái 'tôi' và những gì tôi làm đều phát xuất từ ý nghĩ. Tuy thế, điều mà ông muốn nói qua tiếng ý nghĩ thì hoàn toàn không có tính cách trí tuệ.

K: Không, dĩ nhiên không. Ý nghĩ là toàn bộ chuyển động của kinh nghiệm, kiến thức và ký ức. Nó là một chuyển động.

DB: Đối với tôi thì nghe như thể ông có ý nói ý thức là một toàn bộ.

K: Là một toàn bộ, đúng.

DB: Và ông có ý nói rằng chuyển động ấy là cái 'tôi' – đúng không?

K: Toàn bộ nội dung của ý thức là cái 'tôi'. Cái 'tôi' không là cái khác với ý thức của tôi.

DB: Vâng, tôi nghĩ ta có thể nói rằng tôi là ý thức của tôi, vì nếu tôi không ý thức thì tôi đã không ở đây. Thế thì, có phải ý thức không là gì cả ngoài cái ông vừa mô tả, bao gồm ý nghĩ, cảm xúc, ý định?

K: ...ý định, những khát vọng...

DB: ...những ký ức...

K: ...những ký ức, những niềm tin, những tín điều, những nghi lễ cử hành, toàn bộ cái ấy, giống như chiếc máy vi tính được chương trình hóa.

DB: Vâng, mọi người hẳn đồng ý rằng những cái ấy chắc chắn có ở trong ý thức, có điều nhiều người sẽ cảm thấy rằng còn có cái

hơn nữa, rằng ý thức có thể đi tới bên kia những cái ấy.

K: Chúng ta hãy đi vào vấn đề đó. Nội dung của ý thức của chúng ta hiệp lại thành ý thức.

DB: Tôi nghĩ là vấn đề này đòi hỏi một sáng tỏ nào đó. Công dụng thông thường của tiếng 'nội dung' thì hoàn toàn khác. Nếu ông nói rằng nội dung của ly là nước thì cái ly là một vật và nước là một vật khác. Ly thì chứa nước, như thế, tiếng 'nội dung' gợi ra cái được chứa đựng.

K: Đúng, ý thức được làm thành bởi toàn bộ cái mà nó hồi tưởng, niềm tin, tín điều, nghi lễ, quốc tịch, sợ hãi, khoái lạc, khổ não.

DB: Vâng, thế thì nếu vắng mặt tất cả những cái đó thì sẽ không có ý thức?

K: Không, như chúng ta đang biết nó.

DB: Thế hẳn vẫn có một loại ý thức?

K: Một loại hoàn toàn khác.

DB: Được, thế thì tôi nghĩ ông thật sự có ý nói rằng ý thức, như chúng ta biết, được lập thành...

K: ...là kết quả của nhiều hoạt động của ý nghĩ. Ý nghĩ đặt ý thức của tôi kết hiệp vào nhau – các phản ứng, các đáp ứng, các ký ức, những rắc rối, những tinh tế phức tạp lạ thường – tất cả những cái đó làm thành ý thức.

DB: Như chúng ta đang biết.

K: Như chúng ta đang biết. Vấn đề là liệu ý thức đó có tương lai không.

DB: Nó có quá khứ không?

K: Dĩ nhiên có, sự hồi tưởng.

DB: Hồi tưởng, vâng. Thế thì tại sao ông nói nó không có tương lai?

K: Nếu nó có tương lai thì nó sẽ là một cái giống chính xác như thế. Các hoạt động, các ý nghĩ tương tự bị thích nghi nhưng mẫu thức đó vẫn được lặp đi lặp lại hoài.

DB: Thế ông có ý nói rằng ý nghĩ chỉ có thể là lặp lại?

K: Vâng.

DB: Nhưng có cảm giác rằng ý nghĩ có thể, thí dụ, triển khai thành những ý tưởng mới.

K: Nhưng vì kiến thức bị giới hạn nên ý nghĩ bị giới hạn, nếu ông thừa nhận là kiến thức lúc nào cũng bị giới hạn.

DB: Thế thì, tại sao ông nói kiến thức lúc nào cũng bị giới hạn?

K: Vì ông là một nhà khoa học đang thí nghiệm, bổ túc, nghiên cứu. Ông đang bổ túc, rồi sau ông có người nào khác nữa bổ túc thêm. Như thế, kiến thức vì phát sinh từ kinh nghiệm nên bị giới hạn.

DB: Một số người sẽ cãi là không đúng như thế. Họ hy vọng rằng sẽ đạt tới kiến thức hoàn hảo hoặc tuyệt đối về các định luật của Thiên nhiên.

K: Các định luật của Thiên nhiên không phải là các định luật của con người.

DB: Thế ông muốn giới hạn cuộc thảo luận này trong kiến thức của con người ư?

K: Dĩ nhiên, đó là tất cả những gì chúng ta muốn thảo luận tới.

DB: Đúng. Như thế có phải chúng ta có ý nói rằng Con người không sao đạt được kiến thức vô hạn về tâm thần? Có phải đó là điều ông có ý nói? Luôn luôn có cái hơn nữa, và cái đó thì vô tri kiến.

K: Vâng, luôn luôn có cái hơn nữa và cái đó vô tri kiến. Như thế, một khi chúng ta công nhận kiến thức bị giới hạn thì do đó ý nghĩ cũng bị giới hạn.

DB: Vâng, ý nghĩ tùy thuộc kiến thức và kiến thức thì không gồm hết được mọi sự. Do đó, ý nghĩ không thể xử lý hết mọi sự xảy ra.

K: Đúng, Nhưng điều mà những người làm chính trị và tất cả những người khác đang ra sức làm là, họ cho rằng ý nghĩ có thể giải quyết được mọi vấn đề.

DB: Trong trường hợp các nhà chính trị thì ông có thể thấy kiến thức rất là giới hạn. Và khi ta thiếu kiến thức thích đáng về cái ta đang ứng xử thì ta gây ra hoang mang.

K: Như thế, vì ý nghĩ bị giới hạn nên ý thức của chúng ta cũng bị giới hạn bởi nó vốn bị ý nghĩ đặt liền vào nhau.

DB: Thế thì liệu chúng ta có thể làm rõ điểm này không? Điểm này có nghĩa là chúng ta chỉ ở loanh quanh trong một vòng tròn.

K: Cũng một vòng tròn đó.

DB: Ông thấy, nếu ông đối chiếu với khoa học thì người ta sẽ cãi rằng ta vẫn liên tục khám phá dù kiến thức của ta bị giới hạn.

K: Những gì khám phá đó chỉ là cộng vào thôi, và vẫn bị giới hạn.

DB: Nó vẫn bị giới hạn. Đó là vấn đề. Tôi nghĩ một trong các ý tưởng nằm đằng sau sự tiếp cận có tính cách khoa học là, dù kiến thức bị giới hạn, ta vẫn có thể khám phá và bắt kịp thực tế.

K: Nhưng điều ấy cũng bị giới hạn.

DB: Những khám phá của tôi đều bị giới hạn, luôn luôn có cái vô tri kiến mà tôi không khám phá được.

K: Đó là điều tôi có ý nói. Cái vô tri kiến, cái vô hạn thì ý nghĩ không nắm bắt được vì ý nghĩ tự nó bị giới hạn. Như thế ông và tôi có đồng ý rằng, không chỉ đồng ý thôi mà còn thấy đó là một thực tế?

DB: Có lẽ chúng ta nên làm rõ nó hơn. Nghĩa là, ý nghĩ bị giới hạn dù đang có cảm giác, khuynh hướng và tâm trạng rất mạnh

mẽ cảm thấy rằng ý nghĩ có thể làm được mọi chuyện.

K: Nhưng nó không thể. Hãy nhìn những gì nó đã làm trên thế giới.

DB: Tôi đồng ý là nó đã và đang làm một số điều kinh khiếp nhưng sự việc ấy không chứng minh được rằng nó lúc nào cũng sai lạc. Ông thấy, có lẽ ông có thể luôn luôn qui trách chuyện đó cho những người sử dụng nó một cách sai lạc.

K: Tôi biết, trò mánh khoé đó cũ rích mà vẫn hiệu nghiệm! Nhưng ý nghĩ *trong chính nó* bị giới hạn vì thế bất cứ điều gì nó làm cũng bị giới hạn.

DB: Và ông nói rằng nó bị giới hạn một cách rất nghiêm trọng.

K: Đúng, một cách rất, rất là nghiêm trọng.

DB: Liệu chúng ta có thể làm sáng tỏ điểm này, và nói rõ cách đó là gì?

K: Cách đó là những gì đang diễn ra trên thế giới. Các lý tưởng có tính cách toàn trị là ý đồ của ý nghĩ.

DB: Vâng, chúng ta có thể nói rằng ngay chính tiếng 'có tính cách toàn trị' đã có ý nghĩa muốn trùm lên toàn bộ, có điều chúng không thể – và không làm sụp đổ được cái toàn bộ.

K: Nó đang sụp đổ.

DB: Nhưng có những người nói họ không là những kẻ toàn trị?

K: Nhưng sự suy nghĩ của những người dân chủ, những người cộng hòa, những người lý tưởng và vân vân, đều cũng bị giới hạn.

DB: Giới hạn theo lối nghĩa là...

K: ...rất có tính cách tàn hại.

DB: ...nghĩa là rất nghiêm trọng và rất tàn hại. Thế thì bằng cách nào chúng ta có thể làm rõ điểm này? Ông thấy, tôi có thể nói, 'Được, ý nghĩ tôi bị giới hạn nhưng không thể qui trách cho tôi toàn bộ tính cách nghiêm trọng này'. Tại sao điểm này lại rất quan trọng?

K: Cái đó khá giản dị: vì bất cứ hành động nào phát sinh từ ý nghĩ, cái bị giới hạn thì tất nhiên sinh ra xung khắc. Hành động gây phân ly loài người về mặt địa lý thành các quốc gia, hành động gây phân ly loài người về mặt tôn giáo, vân vân, đã và đang tạo ra sự tàn phá trên thế giới.

DB: Vâng, chúng ta hãy liên kết điều ấy với sự giới hạn của ý nghĩ. Nghĩa là, với kiến thức bị giới hạn của tôi. Thế thì làm sao điều ấy lại khiến tôi gây phân ly thế giới?

K: Không phải chúng ta đang mưu sự an toàn sao? Chúng ta nghĩ rằng có an toàn trong gia đình, an toàn trong bộ lạc, an toàn trong chủ nghĩa dân tộc. Như thế chúng ta cho rằng trong phân ly thì có an toàn.

DB: Vâng, đó hình như là cách mà nó lộ ra: thí dụ, hãy đan cử bộ lạc; ta cảm thấy bất an và rồi nói, 'Với bộ lạc thì tôi an toàn.' Đó là một kết luận. Tôi nghĩ là tôi đủ am hiểu để đoan chắc rằng nó là như thế, nhưng tôi không dám nói chắc. Nhiều điều khác đang xảy ra khiến tôi không biết cái gì tạo ra sự bất an đó. Các bộ lạc khác nhau đang đến với nhau.

K: Không, chính sự phân ly tạo ra bất an.

DB: Nó đưa tới cái đó nhưng giả như tôi không đủ am hiểu để nhận ra điều ấy – tôi không thấy điều ấy.

K: Ta không nhận ra điều ấy vì ta không nhìn thế giới như một toàn bộ.

DB: Được, ý nghĩ nhằm đạt tới sự an toàn thì ra sức biết những gì quan trọng. Ngay khi biết được những gì quan trọng, nó nói, 'cái này sẽ mang lại an toàn' – không những có nhiều điều nó không biết mà nó còn không biết tới một điều là, ngay ý nghĩ tự nó đã mang tính cách phân ly rồi. Ý nghĩ đưa tới phân ly vì tôi xác định một khu vực là an toàn, tách biệt với các khu vực khác.

K: Ý nghĩ có tính cách phân ly vì tự nó bị giới hạn. Bất cứ cái gì

hễ bị giới hạn thì tất nhiên tạo xung khắc.

DB: Được, ông có ý nói bất cứ ý nghĩ nào mà...

K: Nếu tôi nói rằng tôi là một cá nhân thì đó là giới hạn. Tôi quan tâm tới bản thân tôi, điều đó lại càng bị giới hạn.

DB: Vâng, chúng ta phải làm sáng tỏ điểm này. Ông thấy, nếu tôi nói đây là cái bàn thì bị giới hạn nhưng không tạo xung khắc – đúng không?

K: Đúng, không có xung khắc ở đó.

DB: Nhưng khi tôi nói đây là 'tôi' thì tạo ra xung khắc.

K: Cái 'tôi' là một thực thể có tính cách phân ly.

DB: Chúng ta hãy nhìn rõ hơn, tại sao?

K: Vì nó có tính cách chia rẽ, nó quan tâm tới chính nó; và cái 'tôi' đồng hóa với cái lớn hơn, cái dân tộc, là cái vẫn có tính cách phân ly.

DB: Vâng, tôi xác định bản thân trong khi quan tâm tới an toàn khiến tôi thấy cái là tôi như một đối lập với cái là anh, và tôi bảo vệ bản thân mình. Thế thì điều ấy tạo ra sự phân ly giữa anh và tôi.

K: Chúng ta và họ và vân vân.

DB: Chúng ta và họ. Thế thì điều này xuất phát từ ý nghĩ bị giới hạn của tôi vì tôi không biết là chúng ta thật ra quan hệ và kết liên mật thiết với nhau.

K: Chúng ta là loài người.

DB: Vâng, toàn thể chúng ta là loài người.

K: Toàn thể loài người có những vấn đề giống nhau, chỉ khác nhau về mức độ.

DB: Nhưng tôi không hiểu được điều đó. Kiến thức tôi bị giới hạn, tôi nghĩ rằng chúng ta *có thể* tạo ra sự tách biệt và bảo vệ

chúng ta với tôi, và không bảo vệ những người khác. Có điều trong chính hành động ấy, tôi tạo ra sự bất ổn, bất an.

K: Đúng, ông tạo ra sự không an toàn. Như thế, nếu chúng ta thấy, không chỉ đơn thuần về mặt tri thức và ngôn từ mà là thật sự cảm xúc nó, rằng chúng ta là phần còn lại của loài người, thì lúc đó trách nhiệm của chúng ta trở thành vô tận.

DB: Làm thế nào mà ông có thể trang trải trách nhiệm đó?

K: Lúc đó, hoặc tôi cộng tác vào toàn bộ sự hỗn độn này hoặc tôi tránh xa nó. Nghĩa là, để sống hòa bình, để có trật tự trong bản thân, tôi phải tiến tới cái đó, tôi đi thật nhanh.

DB: Ông thấy, tôi cho rằng chúng ta đã đề cập tới một vấn đề quan trọng. Chúng ta nói toàn bộ loài người, toàn bộ loài người là một, và vì thế tạo ra phân ly là...

K: ...nguy hiểm.

DB: Vâng, nhưng mặt khác tạo ra phân ly giữa tôi và cái bàn thì không nguy hiểm vì trong ý nghĩa nào đó tôi và cái bàn không là một. Lúc này loài người không nhận ra rằng toàn bộ loài người là một.

K: Tại sao, tại sao?

DB: Chúng ta hãy đi vào điểm này. Đây là điểm chủ yếu, nó sẽ làm sáng tỏ tại sao loài người không nhận ra: vì có quá nhiều phân ly, không chỉ giữa các quốc gia, giữa các tôn giáo mà còn giữa người này với người kia.

K: Tại sao có phân ly đó?

DB: Điều trước hết, ít nhất trong kỷ nguyên hiện đại này, là sự tin tưởng rằng mỗi con người là một cá nhân. Trong quá khứ, có lẽ niềm tin này không quá mạnh.

K: Đó là điều tôi thắc mắc. Tôi thắc mắc không biết hết thảy chúng ta có phải là từng cá nhân không.

DB: Đó là câu hỏi lớn vì...

K: Dĩ nhiên. Chúng ta vừa nói rằng ý thức là cái 'tôi' thì cũng giống như ý thức của tất cả những con người khác. Ai cũng đau khổ, ai cũng sợ hãi, ai cũng bất an, ai cũng có những thần linh và những nghi lễ cá biệt của mình, tất cả thứ ấy đều bị ý nghĩ đặt liền vào nhau.

DB: Vâng, tôi nghĩ điều này đòi hỏi một sự sáng tỏ nào đó. Ở đây có hai câu hỏi. Một là, không phải hết thảy mọi người đều cảm thấy mình tương tự nhau – hầu hết người ta cảm thấy bản thân mình có một cá biệt độc đáo nào đó.

K: Ông có ý nói gì qua tiếng 'cá biệt độc đáo'? Cá biệt trong việc làm một cái gì đó ư?

DB: Có thể có nhiều cái. Thí dụ, dân tộc này cảm thấy mình có thể làm được một số điều tốt hơn dân tộc khác, người này cảm thấy có một số điều đặc biệt mình làm được, hoặc một phẩm chất cá biệt mà mình có.

K: Dĩ nhiên, ông thì trí thức hơn tôi. Người khác thì hơn về cái này hoặc cái kia.

DB: Người ta có thể hãnh diện vì những khả năng hoặc ưu thế đặc biệt của mình.

K: Nhưng khi ông diễn tả theo lối đó thì chúng ta căn bản giống nhau.

DB: Ông nói rằng những cái ông vừa mô tả ấy là...

K: ...hời hợt.

DB: Thế những cái căn bản là gì?

K: Sợ hãi, khổ não, đau đớn, khắc khoải, cô độc, toàn bộ việc lao tác của con người.

DB: Nhưng có lẽ nhiều người nghĩ rằng Con người đã có những thành tựu căn bản và lớn lao.

K: Chúng ta đã thành tựu được gì?

DB: Ít nhất người ta cũng có thể tự hào về những thành tựu của Con người trong khoa học, nghệ thuật, văn hóa và kỹ thuật.

K: Chúng ta có những thành tựu trong tất cả những chiều hướng ấy, chắc chắn chúng ta đang sở hữu kỹ thuật, truyền thông, giao thông, y dược, giải phẫu... một cách lớn lao.

DB: Trong nhiều lãnh vực, nó thật phi thường.

K: Về mặt đó thì không có vấn đề. Nhưng về mặt tâm lý, chúng ta thành tựu được gì?

DB: Ông có ý là không có gì trong số những thành tựu đó tác động chúng ta về mặt tâm lý sao?

K: Vâng, đúng.

DB: Và vấn đề tâm lý thì quan trọng hơn bất cứ vấn đề nào khác vì nếu vấn đề tâm lý mà không minh bạch thì những gì còn lại bị lâm nguy.

K: Nếu chúng ta bị giới hạn về mặt tâm lý thì lúc ấy bất cứ điều gì chúng ta làm cũng đều bị giới hạn, và lúc ấy kỹ thuật sẽ bị sử dụng bởi tâm thần bị giới hạn của chúng ta.

DB: Vâng, ông chủ chính là cái tâm thần bị giới hạn ấy chứ không phải là cấu trúc duy lý của kỹ thuật, và trong thực tế, kỹ thuật lúc ấy biến thành nguy hiểm...

K: ...một khí cụ nguy hiểm.

DB: Thế thì vấn đề là đó: rằng tâm thần nằm ở cốt lõi toàn bộ cái đó, nếu tâm thần không ở trong trật tự thì những gì còn lại hóa ra vô dụng.

K: Nếu ngôi nhà ở trong trật tự...

DB: Thế thì vấn đề thứ hai là thế này: dù chúng ta nói rằng trong tâm thần có những vô trật tự có tính cách căn bản và nhất định, hoặc sự thiếu trật tự như tất cả chúng ta thường nói, và rằng

chúng ta có thể có tiềm năng cho một điều gì khác, thì có phải chúng ta thật sự là một? Dù chúng ta có tương tự nhau thì điều đó cũng không nói lên rằng chúng ta giống nhau và rằng hết thảy chúng ta là một.

K: Chúng ta đã nói rằng trong ý thức của chúng ta, chúng ta đều căn bản có chung một nền tảng trên đó chúng ta đứng.

DB: Vâng, nhưng sự kiện thân xác loài người tương tự nhau không chứng minh được rằng mọi người đều giống nhau.

K: Dĩ nhiên không, thân xác của ông khác với của tôi.

DB: Vâng, chúng ta ở những vị trí khác nhau, thực thể khác nhau và vân vân. Nhưng tôi nghĩ ông có ý nhấn mạnh rằng ý thức là một thực thể không có tính cách cá nhân...

K: Đúng.

DB: Thân xác là một thực thể có tính cách cá nhân nhất định.

K: Hình như điều đó hết sức minh bạch.

DB: Nó có thể minh bạch, nhưng tôi nghĩ...

K: Thân xác của ông thì khác của tôi, tôi có cái tên cũng khác của ông.

DB: Được, chúng ta khác biệt – dù có giống nhau về thể chất thì nó vẫn khác biệt. Chúng ta không thể trao đổi thân xác vì những chất đạm trong cơ thể này có thể không phù hợp với cơ thể kia. Thế nên về mặt tâm trí, nhiều người cảm thấy theo lối đó, họ nói rằng có tính chất hóa học giữa những người đồng ý hoặc bất đồng.

K: Nhưng nếu ông thật sự đi sâu hơn vào vấn đề này thì thấy ý thức được toàn thể loài người chung chia.

DB: Vâng, nhưng có cảm giác rằng ý thức thì có tính cách cá nhân và rằng nó được truyền đạt như nó vốn thế...

K: Tôi cho rằng đó là một ảo giác vì chúng ta đang dính chặt vào điều gì đó không thật.

DB: Được, có phải ông muốn nói rằng có một ý thức duy nhất cho toàn thể loài người.

K: Nó hoàn toàn là một.

DB: Nó hoàn toàn là một. Điều này quan trọng vì câu hỏi cốt tủy là không biết nó là nhiều hay là một.

K: Vâng.

DB: Thế thì, lúc đó có thể có nhiều người truyền đạt và thiết lập một đơn vị lớn hơn. Hoặc ông nghĩ rằng nó là một ngay từ khởi thủy.

K: Ngay từ khởi thủy nó hoàn toàn là một.

DB: Và cảm giác về trạng thái phân ly là một ảo giác – đúng không?

K: Đó là điều tôi nhắc đi nhắc lại hoài. Điều đó dường như rất hợp lý, tỉnh táo; điều kia thì điên cuồng.

DB: Ngày nay, người ta không cảm thấy, ít nhất cũng không cảm thấy tức khắc, rằng khái niệm về một cuộc sống có tính cách phân ly là điên cuồng, bởi vì từ thể xác người ta ngoại suy sang tâm trí, người ta cho rằng thật hoàn toàn nhạy cảm khi nói rằng thân xác của tôi tách biệt với của anh, và như thế luôn cả cái bên trong thể xác của tôi là tâm trí của tôi. Thế ông cho rằng tâm trí thì không ở bên trong thể xác ư?

K: Đó hoàn toàn là một câu hỏi khác. Thế thì chờ chút, chúng ta hãy kết thúc câu hỏi kia trước. Nếu mỗi người trong chúng ta nghĩ rằng chúng ta là những cá nhân dựa theo tính cách thể lý thì điều chúng ta đang làm trên thế giới là sự hỗn độn lớn lao.

DB: Nếu chúng ta nghĩ rằng chúng ta tách biệt trong khi thật sự chúng ta bất phân ly thì lúc đó là sự hỗn độn lớn lao.

K: Đó là tình trạng đang xảy ra. Mỗi người cho rằng mình phải làm điều mình muốn, phải thành toàn bản thân mình. Như thế,

trong trạng thái phân ly người ấy đang vật lộn để thành tựu sự bình an, để thành tựu an toàn, một bình an và an toàn bị chính trạng thái đó phủ định toàn bộ.

DB: Lý do nó hoàn toàn bị phủ định vì không có sự tách biệt. Ông thấy nếu quả thật có tách biệt thì làm như thế là hợp lý. Nhưng nếu chúng ta ra sức phân ly cái không thể tách rời thì kết quả là hỗn độn.

K: Đúng.

DB: Thế thì điểm này đã minh bạch nhưng tôi nghĩ rằng sẽ không làm cho người ta thấy rõ lập tức rằng ý thức của loài người là một tổng thể không thể tách rời.

K: Vâng, thưa ông, nó là một tổng thể bất phân ly, tuyệt đối chính xác.

DB: Chúng ta càng cân nhắc quan điểm đó thì càng xuất hiện nhiều câu hỏi, nhưng tôi không biết mình đi sâu như thế đã đủ chưa. Có một câu hỏi là: Tại sao chúng ta cho rằng chúng ta bị phân ly?

K: Tại sao tôi nghĩ rằng tôi phân ly? Đó là tình trạng bị điều kiện hóa của tôi.

DB: Vâng, nhưng tại sao chúng ta lại chấp nhận tình trạng bị điều kiện hóa điên khùng như thế.

K: Từ lúc còn thơ, đã có chuyện cái này là của tôi, đồ chơi này là của tôi, không phải của anh.

DB: Nhưng cảm giác đầu tiên ta có khi nói nó là của tôi là vì ta cảm thấy ta phân ly. Thế thì cái đó không rõ ràng là cách mà tâm trí, vốn là một, lại đạt tới cái ảo giác khiến nó bị hoàn toàn vỡ thành từng mảnh.

K: Tôi cho rằng đó là một hoạt động của ý nghĩ. Ý nghĩ trọng tự bản chất của nó mang tính cách phân ly, manh mún và vì thế tôi là một mảnh vỡ.

DB: Ý nghĩ sẽ tạo ý nghĩa cho những mảnh vỡ ấy. Ông có thể thấy, thí dụ, rằng một khi ta đã quyết định thành lập quốc thì chúng ta sẽ phân ly, sẽ có suy nghĩ rằng chúng ta tách biệt với quốc gia khác và kèm theo đó là toàn bộ đủ thứ vấn đề, và hệ quả là làm cho đủ thứ vấn đề đó có vẻ như thật sự có tính cách độc lập. Chúng ta đều có ngôn ngữ tách biệt, quốc kỳ tách biệt và cái này cái nọ tách biệt và chúng ta dựng lên biên giới. Sau một thời gian chúng ta thấy sự phân ly tách biệt ấy rành rành tới độ chúng ta quên là nó đã bắt đầu như thế nào và chúng ta nói rằng nó bao giờ cũng hiện hữu và chúng ta chỉ có việc tiến hành theo cái đã và đang hiện hữu đó.

K: Hẳn nhiên. Đó là lý do tại sao tôi cảm thấy một khi chúng ta đã nắm bắt được bản chất của ý nghĩ, cấu trúc của ý nghĩ, cách thức ý nghĩ hoạt động, nguồn gốc của ý nghĩ là gì, và vì thế thấy nó bao giờ cũng bị giới hạn; nếu chúng ta thật sự thấy điều đó thì lúc đó...

DB: Thế nguồn gốc của ý nghĩ là gì, là ký ức ư?

K: Ký ức, sự hồi tưởng những gì trong quá khứ, cái là kiến thức; kiến thức là hậu quả của kinh nghiệm và kinh nghiệm thì luôn luôn bị giới hạn.

DB: Nhưng một cách tự nhiên, ý nghĩ cũng bao gồm nỗ lực hướng tới, sự sử dụng luận lý, sự đánh giá những khám phá và những cái nhìn thấu suốt.

K: Và như chúng ta từng có nói trước đây, ý nghĩ là thời gian.

DB: Vâng, đúng, ý nghĩ là thời gian. Điểm này cũng cần được thảo luận thêm vì ông thấy kinh nghiệm đầu tiên cho thấy rằng thời gian có trước ở đó và rồi ý nghĩ diễn ra trong thời gian.

K: A, không.

DB: Thí dụ, nếu chúng ta nói rằng chuyển động đó diễn ra, rằng thân thể chuyển động, thì cái đó đòi hỏi thời gian.

K: Đi từ chỗ này tới chỗ kia thì cần thời gian, học một ngôn ngữ thì cần thời gian, vẽ một bức tranh thì cần thời gian.

DB: Cái cây lớn lên thì cần thời gian. Chúng ta cũng nói cần thời gian để suy nghĩ.

K: Như thế chúng ta suy nghĩ trong quan hệ tới thời gian.

DB: Ông thấy điểm đầu tiên là người ta có khuynh hướng nhìn và nói là như thể mọi sự đều cần thời gian, suy nghĩ cần thời gian. Thế mà ông nói điều khác đi, ông nói ý nghĩ là thời gian.

K: Ý nghĩ là thời gian.

DB: Nghĩa là, nói về mặt vật lý, nói về mặt tâm lý. Thế thì làm sao chúng ta hiểu được điều ấy, rằng ý nghĩ là thời gian. Ông thấy, nó không rõ ràng.

K: Hẳn ông có ý nói ý nghĩ là chuyển động, thời gian là chuyển động?

DB: Ông thấy, thời gian thì bí nhiệm, người ta đã và đang tranh luận về nó. Chúng ta có thể nói là thời gian đòi hỏi chuyển động. Tôi có thể hiểu là chúng ta có thể có thời gian mà không có chuyển động.

K: Thời gian là chuyển động, thời gian không tách biệt với chuyển động.

DB: Không, tôi không nói nó tách biệt với chuyển động, tôi nói thời gian là chuyển động, ông thấy, nếu chúng ta nói thời gian và chuyển động là một...

K: Vâng, chúng ta đang nói như thế.

DB: Vâng, chúng bất phân ly. Dường như điều ấy hoàn toàn rõ ràng. Thế thì chuyển động vật lý có nghĩa là thời gian vật lý – đúng không?

K: Thời gian vật lý, nóng và lạnh, tối và sáng, mặt trời lặn và mặt trời mọc, toàn bộ cái đó...

DB: Các mùa, vâng. Thế thì lúc ấy chúng ta có chuyển động của ý nghĩ. Vậy điều này đưa tới câu hỏi về bản chất của ý nghĩ. Ông thấy, có phải ý nghĩ chẳng là gì cả ngoại trừ một chuyển động của hệ thần kinh, trong não? Hẳn ông có ý như thế?

K: Vâng.

DB: Một số người nói rằng tuy nó bao gồm chuyển động của hệ thần kinh nhưng có thể gồm cả cái bên kia nữa.

K: Thật ra thời gian là gì? Thời gian là hy vọng.

DB: Nói về mặt tâm lý.

K: Nói về mặt tâm lý, lúc này tôi đang hoàn toàn nói về mặt tâm lý. Hy vọng là thời gian. Chuyển hóa là thời gian. Thành tựu là thời gian. Thế thì hãy đan cử vấn đề chuyển hóa: về mặt tâm lý tôi muốn trở thành một cái gì đó. Hãy lấy cái này làm thí dụ: tôi muốn trở nên bất bạo động. Cái hoàn toàn là ảo giác.

DB: Được, chúng ta hiểu rằng nó là ảo tưởng vì lý do duy nhất là không có thời gian loại đó. Có phải không?

K: Vâng. Loài người bạo động, Tolstoy và nhân dân Ấn nói hết sức nhiều về bất bạo động. Thực tế là chúng ta bạo động, bất bạo động là không thật. Thế mà chúng ta lại muốn trở nên cái đó.

DB: Vâng, nhưng nó lại là sự nối dài của loại ý nghĩ mà chúng ta đã có đối với các vấn đề vật lý. Nếu ông thấy sa mạc là thật mà ông nói khu vườn là cái không thật, nhưng khu vườn sẽ xuất hiện trong tâm trí ông khi ông dẫn thủy vào sa mạc. Vì thế, chúng ta nói chúng ta có thể phác họa tương lai khi sa mạc trở thành nơi phì nhiêu. Do đó chúng ta phải thận trọng: chúng ta nói chúng ta bạo động nhưng chúng ta lại không thể bằng sự phác họa giống như trên để trở thành bất bạo động. Có điều tại làm sao có chuyện đó?

K: Tại làm sao ư? Vì khi có bạo động thì không thể hiện hữu trạng thái bất bạo động. Bất bạo động chỉ là một lý tưởng.

DB: Được, ta phải làm rõ ra hơn vì, cũng một ý nghĩa ấy, trạng thái phì nhiêu của sa mạc không cùng hiện hữu với trạng thái khô cằn của sa mạc. Ông thấy, tôi cho là ông có ý nói rằng trong trường hợp tâm trí đang bạo động thì bất bạo động không có ý nghĩa.

K: Chỉ có một trạng thái duy nhất, không có trạng thái nào khác nữa.

DB: Cái toàn bộ thì ở đây, chuyển động hướng tới cái khác là hão huyền.

K: Vâng, về mặt tâm lý tất cả những lý tưởng đều hão huyền. Lý tưởng xây cất một chiếc cầu khổng lồ thì không hão huyền. Ông có thể lập đồ án cho một chiếc cầu mà không cần tới lý tưởng có tính cách tâm lý...

DB: Vâng, nếu ông bạo động và tiếp tục bạo động trong khi ông rán sức bất bạo động...

K: ...thì vô nghĩa, thế mà hiện nay nó đang trở thành quan trọng. Như thế, tôi còn thắc mắc cả việc chuyển hóa đối với 'cái đang là' lẫn việc rút lui khỏi 'cái đang là'.

DB: 'Nên là cái gì', vâng. Nếu ông nói rằng việc chuyển hóa theo lối tự cải thiện có thể là vô nghĩa, nghĩa...

K: Ô, tự cải thiện là điều gì đó hết sức gớm ghiếc. Chúng ta đang nói rằng nguồn gốc của toàn bộ việc ấy là chuyển động của ý nghĩ như thời gian. Về mặt tâm lý, một khi chúng ta biến thời gian thành quan trọng thì tất cả những lý tưởng, thí dụ bất bạo động hoặc đạt tới một quốc gia bá quyền và vân vân, đều hóa ra hoàn toàn hão huyền.

DB: Vâng, khi ông nói tới chuyển động của ý nghĩ như thời gian thì theo tôi dường như loại thời gian ấy là hão huyền.

K: Vâng.

DB: Chúng ta cảm giác nó như thời gian nhưng nó không thật sự

là một loại thời gian.

K: Đó là lý do khiến chúng ta thắc mắc thời gian là gì? Tôi cần thời gian để đi từ đây tới đó. Tôi cần thời gian nếu tôi muốn học kỹ sư, tôi phải học một cái gì đó thì việc đó cần thời gian. Người ta đem chuyển động loại đó sang lãnh vực tâm thần. Và chúng ta nói tôi cần thời gian để sống đạo hạnh, tôi cần thời gian để giác ngộ.

DB: Vâng, việc ấy luôn luôn tạo ra xung khắc, một phần của ông và người khác. Như thế chuyển động mà trong đó ông nói tôi cần thời gian, chuyển động đó cũng tạo phân ly trong tâm thần, giữa người quan sát và cái bị quan sát.

K: Vâng, đúng. Chúng ta đã nói rằng người quan sát là cái bị quan sát.

DB: Và về mặt tâm lý vì thế không có thời gian.

K: Đúng. Người suy nghĩ là ý nghĩ, không có người suy nghĩ tách biệt với ý nghĩ.

DB: Ông biết, toàn bộ điều ông nói hình như rất hợp lý nhưng tôi nghĩ nó rất ư trái ngược với truyền thống mà chúng ta đã quen thuộc, do đó nói chung là sẽ cực kỳ khó khăn để làm cho người ta thật sự hiểu...

K: Dĩ nhiên, người ta hầu hết đều ưa cuộc sống thoải mái, 'hãy để tôi tiếp tục như tôi hiện nay, trời ơi, để tôi yên.'

DB: Vâng, hậu quả của sự xung khắc quá đỗi đã khiến cho người ta thận trọng.

K: Nhưng chạy trốn hoặc không chịu giải quyết thì xung khắc vẫn có ở đó dù ông có thích nó hay không. Do đó, toàn bộ vấn đề là: liệu ông có thể sống một cuộc sống không xung khắc?

DB: Vâng, đó là toàn bộ cái tiềm ẩn trong tất cả những gì được phát biểu. Nguồn gốc của xung khắc hoặc là ý nghĩ hoặc là kiến thức hoặc là quá khứ.

K: Đúng. Như thế, lúc đó ta hỏi: liệu có vượt qua được ý nghĩ không? Hoặc liệu có chấm dứt được kiến thức không? Tôi đang đặt câu hỏi về mặt tâm lý, không phải...

DB: Vâng, sẽ vẫn tiếp tục kiến thức về những đối tượng vật chất, kiến thức khoa học và những cái tương tự như thế.

K: Dứt khoát, nó phải tiếp tục.

DB: Nhưng điều ông gọi là sự tự biết mình là điều mà ông đang yêu cầu phải chấm dứt, phải không?

K: Đúng.

DB: Mặt khác, người ta nói, cả ông cũng nói, tự biết mình thì rất quan trọng.

K: Tự biết mình thì rất quan trọng, nhưng nếu tôi mất thì giờ để hiểu bản thân, nghĩa là, nếu tôi nói rằng sau cùng tôi sẽ hiểu tôi qua xem xét, phân tích, qua toàn bộ giao tiếp của tôi với những người khác và vân vân, thì tất cả những cái ấy dính líu tới thời gian. Tôi cho rằng có một cách khác để nhìn toàn bộ vấn đề ấy mà không có thời gian, đó là, khi người quan sát là cái bị quan sát. Trong sự quan sát đó không có thời gian.

DB: Chúng ta có thể đi sâu vào điểm này không? Tôi có ý nói là, ông đã nói rằng không có thời gian nhưng, thí dụ, ông vẫn có thể nhớ lại rằng một giờ trước đây ông ở đâu. Thế thì, trong ý nghĩa nào mà chúng ta có thể nói là không có thời gian.

K: Thời gian là phân ly, như ý nghĩ là phân ly. Đó là lý do ý nghĩ là thời gian.

DB: Thời gian là một chuỗi phân ly của quá khứ, hiện tại, tương lai.

K: Ý nghĩ có tính cách phân ly theo cùng một cách ấy. Như thế, thời gian là ý nghĩ. Hoặc ý nghĩ là thời gian.

DB: À, nó không đi một cách chính xác theo cái ông nói.

K: Chúng ta hãy đi vào nó.

DB: Ông thấy, thoạt nhìn ta sẽ nghĩ rằng ý nghĩ tạo ra đủ loại phân ly, với cái thước đo và với tất cả các loại đồ vật, và cũng chia thời gian thành từng khoảng, quá khứ, hiện tại, tương lai. Như thế nó không đi đúng theo cái ý nghĩ là thời gian.

K: Coi, chúng ta nói thời gian là chuyển động. Ý nghĩ cũng là một chuỗi các chuyển động. Như thế, cả hai đều là chuyển động.

DB: Vâng, đúng. Ý nghĩ là một chuyển động, chúng ta giả dụ, một chuyển động của hệ thần kinh và...

K: Ông thấy, nó là một chuyển động của chuyển hóa. Tôi đang nói về mặt tâm lý.

DB: Nhưng hễ ông suy nghĩ thì có điều gì đó cũng chuyển động trong máu, trong thần kinh và vân vân. Thế thì khi chúng ta nói tới chuyển động tâm lý ông có ý nói là chỉ thay đổi nội dung thôi sao? Chuyển động là gì? Cái gì đang chuyển động?

K: Coi, về mặt tâm lý, tôi là cái này và tôi toan tính trở thành một cái gì khác.

DB: Như thế chuyển động đó có ở trong nội dung ý nghĩ của ông không?

K: Có.

DB: Như thế nếu ông nói, 'Tôi là cái này và tôi dự tính trở thành cái kia', thì lúc đó tôi đang trong chuyển động. Ít nhất là tôi cảm thấy tôi đang trong chuyển động.

K: Hãy nói, thí dụ, tôi tham lam. Tham lam là một chuyển động.

DB: Nó là loại chuyển động nào?

K: Tôi lấy cái tôi muốn và tôi muốn lấy thêm. Nó là một chuyển động.

DB: Vâng.

K: Và giả dụ tôi thấy chuyển động đó đau đớn. Lúc đó, tôi cố

gắng đừng tham lam. Nỗ lực không tham lam là một chuyển động của thời gian, là chuyển hóa.

DB: Vâng, nhưng cả tính tham lam cũng đang chuyển hóa.

K: Dĩ nhiên. Như thế liệu có thể – đây là câu hỏi xác thực – liệu có thể không chuyển hóa, nói về mặt tâm lý?

DB: Vâng, dường như điều ấy đòi hỏi rằng về mặt tâm lý ông không nên là cái gì cả. Nghĩa là chừng nào ông còn xác định bản thân theo bất cứ cách nào thì lúc đó...

K: Vâng, chúng ta sẽ xác định nó trong một hoặc hai phút.

DB: Tôi có ý nói, nếu tôi xác định bản thân tôi là tham lam, hoặc nói tôi tham lam hoặc tôi là thế này tôi là thế nọ, thì lúc ấy tôi sẽ muốn trở thành cái gì khác hoặc trụ lại cái tôi đang là – đúng không?

K: Thế thì liệu tôi có thể trụ lại cái tôi đang là không? Liệu tôi có thể ở lại, không với cái không tham lam, mà là với cái tham lam. Và tham lam thì không khác biệt với tôi, tham lam là tôi.

DB: Vâng, phải làm sáng tỏ điểm này – suy nghĩ theo lối thông thường thì là tôi đây và tôi có thể hoặc tham lam hoặc không tham lam.

K: Hẳn nhiên.

DB: Vì những thứ đó là những thuộc tính mà tôi có thể có hoặc không thể có.

K: Nhưng các thuộc tính ấy *là tôi*.

DB: Vâng, thế thì điểm này lại hết sức trái ngược với ngôn ngữ và kinh nghiệm thông thường của chúng ta.

K: Dĩ nhiên.

DB: Nhưng thay vì bảo rằng tôi là những thuộc tính của tôi, chúng ta lại có ý nói rằng ý nghĩ của sự qui kết ấy tạo ra cái 'tôi', ý nghĩa của cái 'tôi', đúng không?

K: Cái 'tôi' là tất cả những phẩm chất, những thuộc tính, những đức hạnh, những phán xét, những kết luận và những ý kiến.

DB: Được, theo tôi dường như rõ ràng là phải nhận thức lập tức điểm ấy.

K: Đó là toàn bộ vấn đề. Nhận thức lập tức toàn bộ chuyển động ấy. Lúc đó chúng ta tới điểm nhận thức này: liệu không biết có thể nhận thức – nghe hơi ngớ ngẩn và có thể khùng khùng nhưng không phải thế – liệu có thể nhận thức mà hoàn toàn không có chuyển động của ký ức? Nhận thức điều gì đó trực tiếp mà không ngôn từ, không phản ứng, không các hồi tưởng thâm nhập vào nhận thức?

DB: Đó là câu hỏi rất lớn vì ký ức liên tục thâm nhập vào kiến thức. Hẳn phải xuất hiện câu hỏi rằng cái gì diễn ra chận không cho ký ức thâm nhập vào nhận thức?

K: Không gì có thể chận nó. Nhưng nếu chúng ta thấy rằng hoạt động của ký ức bị giới hạn thì bằng chính nhận thức về sự giới hạn đó chúng ta xê dịch khỏi nó và chuyển vào một chiều kích khác.

DB: Được, đối với tôi có vẻ là ông phải nhận thức toàn bộ giới hạn của ký ức.

K: Đúng, không phải chỉ một phần.

DB: Ông có thể thấy tổng quát rằng ký ức bị giới hạn nhưng trong nhiều phương diện điều ấy không rõ ràng. Thí dụ, nhiều phản ứng của chúng ta tuy không rõ rệt là ký ức nhưng chúng ta không thể chứng nghiệm được chúng đúng như cái chúng là. Giả dụ, hãy nói, tôi kinh nghiệm 'tôi' như một hiện hữu tức thời tại chỗ, không như một ký ức. Đó là kinh nghiệm chung. Giả dụ tôi muốn trở thành ít tham lam: tôi kinh nghiệm tham lam và kinh nghiệm nỗi thúc bách chuyển hóa như một thực tế; nó có thể là kết quả của ký ức nhưng tôi nói cái 'tôi' này là cái mà tôi hồi

tưởng, không là một cách loanh quanh khác, không là ký ức tạo ra cái 'tôi'.

K: Để loài người có thể sống không xung khắc thì liệu toàn bộ điều ấy có thật sự sụp đổ không? Nó có sụp đổ một cách căn bản để có việc đó không. Liệu chúng ta có thể có hòa bình trên Địa cầu này không? Các hoạt động của ý nghĩ không bao giờ đưa đến hòa bình.

DB: Vâng, qua những gì đã phát biểu đó thì dường như rõ ràng rằng hoạt động của ý nghĩ không thể đưa đến hòa bình; một cách cố hữu và về mặt tâm lý, nó chỉ đưa đến xung khắc.

K: Nếu khi chúng ta thật sự thấy điều đó thì toàn bộ hoạt động của chúng ta hẳn là hoàn toàn khác.

DB: Nhưng thế thì có phải chúng ta đang có ý nói rằng có loại hoạt động mà không phải là ý nghĩ, nó nằm bên kia ý nghĩ? Không những chỉ nằm bên kia ý nghĩ mà nó còn không đòi phải có sự hợp tác của ý nghĩ? Mà liệu khi vắng mặt ý nghĩ thì hoạt động ấy có diễn ra được không?

K: Đúng là như thế. Chúng ta thường thảo luận về điểm đó, rằng không biết có cái gì bên kia ý nghĩ không. Không phải cái gì đó thiêng liêng – tôi không có ý nói tới cái đó. Chúng ta thắc mắc: liệu có thứ hoạt động mà không bị ý nghĩ chạm đến không? Chúng ta có ý nói là có. Và hoạt động đó là hình thức cao nhất của trí tuệ.

DB: Vâng, lúc này chúng ta đưa dẫn vào trí tuệ.

K: Tôi hiểu, tôi cố ý đưa dẫn vào trí tuệ! Như thế, trí tuệ không là hoạt động của ý nghĩ tinh khôn.

DB: Được, trí tuệ có thể sử dụng ý nghĩ, như ông thường nói.

K: Trí tuệ có thể sử dụng ý nghĩ.

DB: Hẳn ông muốn diễn tả theo cách: ý nghĩ có thể là một hành động của trí tuệ.

K: Vâng.

DB: Hoặc nó có thể là hành động của ký ức?

K: Thế đó. Hoặc nó là hành động phát sinh từ ký ức, và ký ức thì bị giới hạn nên ý nghĩ cũng bị giới hạn và vì vậy lúc ấy chính hoạt động của nó đưa tới xung khắc.

DB: Tôi thấy điều này ắt có liên quan tới điều người ta đang nói về máy vi tính. Mọi máy vi tính rốt lại đều phải tùy thuộc vào một bộ nhớ nào đó mà người ta đặt vào nó, chương trình hóa nó. Và cái đó đương nhiên là bị giới hạn – đúng không?

K: Hẳn nhiên.

DB: Do đó khi xuất từ ký ức mà chúng ta sinh hoạt thì so với máy vi tính, chúng ta không khác bao nhiêu; có lẽ đó cũng chỉ là một cách loanh quanh khác, lúc đó, máy vi tính không khác chúng ta lắm.

K: Tôi muốn nói là một người Ấn bị chương trình hóa trong năm ngàn năm qua để làm người Ấn, hoặc trong xứ sở này, ông bị chương trình hóa làm người Anh hoặc người Công giáo hoặc người Tin lành. Như thế, chúng ta đều bị chương trình hóa tới một mức độ nhất định.

DB: Vâng, lúc này chúng ta đang đi vào khái niệm về một trí tuệ khi được giải phóng khỏi chương trình hóa thì có lẽ có tính sáng tạo.

K: Đúng. Trí tuệ đó không can dự gì tới ký ức và kiến thức.

DB: Nó có thể hoạt động trong ký ức và kiến thức nhưng nó không dính dáng gì tới những thứ đó.

K: Nó có thể hoạt động qua ký ức, vv. Đúng. Thế thì, làm thế nào chúng ta khám phá ra rằng liệu không biết điều ấy có chút nào thực tế không, rằng nó không chỉ là tưởng tượng và lãng mạn vô nghĩa và rằng làm sao chúng ta tìm cho ra? Để với tới câu trả lời, chúng ta phải đi vào toàn bộ vấn đề đau khổ, liệu không biết

có chấm dứt được đau khổ không. Chừng nào còn hiện hữu sự đau khổ, sợ hãi và việc đuổi theo khoái lạc thì chừng đó không thể có tình yêu.

DB: Vâng, thế thì có nhiều vấn đề. Điểm trước tiên là đau khổ, khoái lạc, sợ hãi, sân giận, bạo lực và tham lam, đều hoàn toàn là đáp ứng của ký ức. Chúng không dính dáng gì tới trí tuệ.

K: Vâng, chúng đều thuộc về ý nghĩ và ký ức.

DB: Đối với tôi, chừng nào chúng còn tiếp diễn thì dường như chừng đó trí tuệ không thể hoạt động trong hoặc qua ý nghĩ.

K: Đúng, như thế giải thoát khỏi đau khổ là cần thiết.

DB: Được, đó là điểm rất chủ yếu.

K: Câu hỏi rất sâu xa và nghiêm trọng là: liệu có chấm dứt được đau khổ, mà vốn là sự chấm dứt cái 'tôi' không?

DB: Vâng, nó có vẻ như thể nhắc lui nhắc tới hoài, nhưng cảm giác rằng 'tôi' là cái đó và hoặc 'tôi' đau khổ hay không, hoặc 'tôi' thích thú mọi sự hay không. Lúc này tôi cho rằng ông đang có ý nói là đau khổ phát sinh từ ý nghĩ, nó là ý nghĩ.

K: Qua đồng hóa, qua ràng buộc.

DB: Như thế cái đau khổ đó là gì? Theo tôi thì dường như ký ức có thể sản sinh khoái lạc, và vì thế khi nó sản sinh đau đớn và đau khổ thì nó không đạt kết quả lắm.

K: Không chỉ thế thôi. Đau khổ phức tạp hơn nhiều, không phải sao? Đau khổ là gì? Ý nghĩa của tiếng đó là có đau đớn, có thống khổ, cảm thấy mất mát, cô độc.

DB: Theo tôi thì dường như nó không chỉ là đau đớn thôi mà còn là một loại đau đớn có tính cách toàn bộ, rất lan toả.

K: Đau khổ vì mất ai đó.

DB: Hoặc vì mất cái gì đó rất quan trọng.

K: Vâng, dĩ nhiên. Mất vợ tôi, con tôi, em tôi hoặc cái nào đó, và cảm giác tuyệt vọng của cô độc.

DB: Hoặc thực tế một cách giản dị khác là toàn thể thế giới đang lâm vào trạng thái như thế. Ông thấy, nó biến mọi sự thành vô nghĩa.

K: Tất cả mọi cuộc chiến tranh gây bao khổ đau chất ngất! Và chuyện ấy tiếp diễn trong hàng ngàn năm nay. Đó là lý do tại sao tôi nói rằng chúng ta đang tiếp tục cùng một kiểu mẫu từ năm ngàn năm nay hoặc xa hơn nữa.

DB: Vâng, và ta có thể dễ dàng thấy rằng bạo lực và hận thù của chiến tranh làm trở ngại trí tuệ.

K: Tất nhiên.

DB: Nhưng một số người cảm thấy rằng qua việc nếm trải đau khổ họ được thanh luyện, như thể đi qua lò luyện kim.

K: Tôi biết, rằng thì là qua đau khổ ta học tập, ta được thanh luyện, rằng thì là qua đau khổ cái ta biến mất, tiêu tan. Nhưng nó không phải như thế. Con người đã khổ đau vô lượng bởi quá nhiều cuộc chiến tranh, với quá nhiều nước mắt, bởi bản chất tàn hại của các chính quyền, với thất nghiệp, ngu dốt...

DB: Ngu dốt về bệnh tật, đau đớn, mọi sự. Thật sự đau khổ là gì? Tại sao nó tàn phá và ngăn cản trí tuệ? Cái gì đang thật sự diễn ra?

K: Đau khổ là một cú sốc – tôi đau khổ, tôi đau đớn, nó là cái cốt tủy của cái 'tôi'.

DB: Vâng, cái nan giải trong đau khổ là: chính cái 'tôi' là đau khổ, và cái 'tôi' này đang theo cách nào đó làm phiền muộn chính nó.

K: Đau khổ của tôi khác với đau khổ của ông.

DB: Nó tự cô lập nó, nó tạo ra một loại ảo giác nào đó.

K: Chúng ta không thấy rằng đau khổ là cái toàn thể loài người chung chia.

DB: Vâng, nhưng giả dụ chúng ta có thấy là toàn thể loài người đang chung chia đau khổ...

K: Thì lúc đó tôi khởi sự thắc mắc đau khổ là gì. Nó không là đau khổ của riêng tôi.

DB: À, điều này quan trọng. Để hiểu bản chất của đau khổ thì tôi phải buông bỏ ý tưởng rằng nó là đau khổ của riêng tôi, vì chừng nào tôi còn tin như thế thì chừng đó tôi còn mang khái niệm hão huyền về toàn bộ điều đó.

K: Và tôi không bao giờ chấm dứt được nó.

DB: Nếu ông đang ứng xử một ảo giác thì ông không làm được gì nó cả. Ông thấy, chúng ta phải quay lại. Tại sao đau khổ là đau khổ của nhiều người? Đầu tiên, tôi cảm thấy hình như tôi nhức răng, hoặc cách khác, cảm thấy tôi mất mát, hoặc cảm thấy điều gì đó đang diễn ra cho tôi; mà người khác thì hình như hoàn toàn hạnh phúc.

K: Hạnh phúc, vâng. Nhưng người ấy cũng đau khổ theo cách riêng của người ấy.

DB: Vâng, kể cả lúc người ấy không thấy cái đó, người ấy cũng vẫn có vấn đề của người ấy.

K: Đau khổ là chung cho toàn thể loài người.

DB: Tuy nó là chung nhưng không hoàn toàn thực tế để biến nó thành toàn bộ là một.

K: Đó là thực tế.

DB: Ông có ý nói rằng đau khổ của loài người toàn bộ là một, bất phân ly?

K: Vâng, đó là điều tôi đang nói.

DB: Cũng giống hệt như ý thức của Con người ư?

K: Vâng, đúng thế.

DB: Rằng khi hễ có ai đau khổ thì toàn thể loài người đều đau khổ.

K: Toàn bộ vấn đề là, từ khởi thuỷ của thời gian chúng ta đã đau khổ, và chúng ta không giải quyết nó.

DB: Nhưng điều ông đã nói là, chúng ta không giải quyết được nó lý do là vì chúng ta ứng xử với nó theo tính cách cá nhân hoặc theo từng nhóm nhỏ, và như thế đó là ảo giác. Và, bất cứ nỗ lực nào nhằm ứng xử một ảo giác thì không giải quyết được gì cả.

K: Về mặt tâm lý, ý nghĩ không giải quyết được gì cả.

DB: Vì ông có thể nói là ý nghĩ tự nó gây phân ly. Ý nghĩ bị giới hạn, nó không thấy được rằng đau khổ toàn bộ là một. Và bằng cách đó, nó gây phân ly thành đau khổ của tôi và đau khổ của anh.

K: Đúng.

DB: Và, việc đó tạo ra ảo giác, chỉ có thể làm đau khổ tăng lên gấp bội. Thế thì, theo tôi dường như lời phát biểu rằng đau khổ của loài người là một thì gắn liền với lời phát biểu rằng ý thức của loài người là một.

K: Thưa ông, thế giới là tôi, tôi là thế giới.

DB: Ông thường nói thế.

K: Vâng, nhưng chúng ta thường phân ly nó thành Địa cầu Anh, Địa cầu Pháp và những gì còn lại của cái đó.

DB: Bằng tiếng thế giới ông có ý nói thế giới có tính vật lý hoặc thế giới có tính xã hội?

K: Chủ yếu là thế giới xã hội, thế giới tâm lý.

DB: Như thế chúng ta nói tới thế giới của hợp quần, của loài người là một, và khi tôi nói tôi là thế giới thì điều đó có ý nghĩa gì?

K: Thế giới không khác biệt với tôi.

DB: Thế giới với tôi là một, chúng tôi bất phân ly.

K: Vâng. Và điều cần thiết là sự quán tưởng chân chính, ông phải

cảm xúc điều đó, nó không chỉ là một phát biểu miệng lưỡi mà là một thực tế. Tôi là người giữ gìn của người anh em tôi.

DB: Nhiều tôn giáo nói như thế.

K: Đó chỉ là nói để mà nói; họ không giữ nó, họ không thực hiện nó trong con tim của mình.

DB: Có lẽ có một ít người thực hiện nó nhưng nói chung, nó không được thực hiện.

K: Tôi không biết có người nào thực hiện không, loài người chúng ta không thực hiện nó, Trong thực tế, các tôn giáo của chúng ta ngăn chận nó.

DB: Có phải vì phân ly, mỗi tôn giáo có các tín điều và tổ chức riêng của mình?

K: Dĩ nhiên, mỗi tôn giáo có các thần linh và đấng cứu rỗi riêng của mình. Như thế, rốt cuộc điều này là liệu thật sự có tính cách trí tuệ không? Ông hiểu câu hỏi của tôi chứ? Hoặc có phải đó là một loại phóng chiếu tưởng tượng nào đó, có hy vọng rằng nó giải quyết được vấn đề của chúng ta không? Không phải cho tôi, mà là một thực tế. Vì chấm dứt đau khổ có nghĩa là yêu thương.

DB: Thế thì trước khi tiếp tục, chúng ta nên làm rõ vấn đề cái 'tôi'. Ông vừa nói 'không phải cho tôi'. Như vậy trong ý nghĩa nào đó ông vẫn xác định có tính cách cá nhân. Đúng không?

K: Vâng, tôi có ý dùng tiếng 'tôi' như một phương tiện truyền đạt.

DB: Nhưng nó có ý nghĩa gì? Hãy nói chúng ta có hai người, 'A' kẻ thấy cách ông là [thế giới], và 'B' kẻ không thấy. Điều ấy dường như tạo phân ly giữa 'A' và 'B'.

K: Đúng, nhưng chính 'B' tạo phân ly.

DB: Tại sao?

K: Giao tiếp giữa cả hai là gì?

DB: Được, 'B' đang tạo phân ly bằng lời nói, 'Tôi là một con người tách biệt', nhưng có thể làm 'B' hoang mang thêm khi 'A' nói, 'đối với tôi nó không là cách đó' – đúng không?

K: Toàn bộ vấn đề là nằm trong sự giao tiếp, phải không? Ông cảm thấy rằng ông bất phân ly và ông thật sự có cảm giác tình yêu và từ bi, và tôi thì không có nó. Tôi không có cả nhận thức lẫn việc đi vào vấn đề đó. Thế giao tiếp giữa ông và tôi là gì? Ông có giao tiếp với tôi nhưng tôi chẳng có giao tiếp nào với ông cả.

DB: Vâng, tôi nghĩ ta có thể nói rằng về mặt tâm lý, một người không thấy thì hầu như đang sống trong một thế giới mộng mị và vì thế, thế giới mộng mị ấy chẳng quan hệ gì tới thế giới tỉnh thức cả.

K: Đúng.

DB: Nhưng gã bạn này, kẻ tỉnh thức này ít nhất có thể tỉnh thức trước gã kia.

K: Ông tỉnh thức, tôi thì không. Thế thì giao tiếp giữa ông với tôi rất rõ rệt. Còn tôi, tôi không có giao tiếp gì với ông, tôi không giao tiếp được. Tôi cứ nhất quyết phân ly còn ông thì không.

DB: Vâng, chúng ta buộc phải nói rằng ý thức của loài người tự nó bằng cách nào đó gây phân ly; nó toàn bộ là một nhưng nó tự nó gây phân ly bởi ý nghĩ. Đó là lý do khiến chúng ta lâm vào tình trạng này.

K: Đó là lý do – toàn bộ vấn đề mà loài người có lúc này, về mặt tâm lý cũng như về những mặt khác, đều là kết quả của ý nghĩ. Và chúng ta đang đuổi theo cũng một mẫu thức đó của ý nghĩ, và ý nghĩ sẽ không bao giờ giải quyết được bất cứ vấn đề nào trong những vấn đề này. Như thế, có một loại khí cụ khác, đó là trí tuệ.

DB: Cái đó mở tới một đối tượng hoàn toàn khác, và ông cũng có nói đến tình yêu cùng với lòng từ bi.

K: Không có tình yêu và lòng từ bi thì không có trí tuệ. Ông không thể thương cảm nếu ông bị ràng buộc vào một tín điều nào đó, giống con vật bị buộc vào chiếc cột.

DB: Cả khi bản ngã của ông bị hăm dọa thì lúc ấy nó không thể...

K: Dĩ nhiên, nhưng ông thấy, bản ngã núp sau...

DB: ...các cái khác, thí dụ, những lý tưởng cao thượng.

K: Vâng, nó có khả năng núp mình vô tận. Như thế, tương lai của loài người là gì? Theo những gì ta quan sát thì đang dẫn tới sự hủy diệt.

DB: Đó hình như là cách đang diễn ra.

K: Rất ảm đạm, ác liệt, nguy hiểm và nếu chúng ta có con cháu thì tương lai của chúng là gì? Chúng có đi vào tất cả những cái này và chúng có trải qua toàn bộ sự khốn khổ của tất cả những cái này không? Như thế, giáo dục trở thành quan trọng khác thường. Nhưng lúc này, giáo dục chỉ là sự tích lũy kiến thức.

DB: Mọi khí cụ mà Con người phát minh, khám phá hoặc triển khai đều bị qui hướng tới tàn phá.

K: Hoàn toàn đúng. Họ đang tàn phá Thiên nhiên, lúc này còn rất ít cọp.

DB: Rừng và đất canh tác cũng đang bị tàn phá.

K: Hình như chẳng mấy ai quan tâm.

DB: Người ta hầu hết chỉ mải mê với các kế hoạch riêng để tự cứu mình, nhưng một số khác có các kế hoạch cứu cả loài người. Tôi nghĩ rằng vào lúc người ta nghĩ rằng chẳng có thể làm được gì cả thì cũng có một khuynh hướng hướng tới sự tiềm ẩn có tính cách hủy diệt trong những gì đang xảy ra.

K: Vâng, và nếu có kẻ nghĩ có thể làm được cái gì đó thì họ thành lập những nhóm nhỏ với những lý thuyết nhỏ.

DB: Có những kẻ rất tự tin vào điều họ đang thực hiện, và có những người họ...

K: Hầu hết các nguyên thủ đều rất tự tin, nhưng họ thật sự không biết điều họ đang làm.

DB: Nhưng hầu hết người ta không tự tin lắm vào những gì mình đang làm.

K: Tôi biết. Nhưng nếu ông có lòng tự tin lớn lao thì tôi có thể chấp nhận lòng tự tin của ông và đi với ông. Như thế, thế thì tương lai của loài người là gì? Tôi tự hỏi có ai quan tâm tới điều ấy không? Hoặc mỗi người mỗi nhóm chỉ quan tâm tới sự sống còn của riêng mình?

DB: Tôi nghĩ lúc nào mối quan tâm ưu tiên cũng gần như là tới sự sống còn của cá nhân và nhóm của mình. Lịch sử của loài người là như thế.

K: Và vì thế chiến tranh không ngừng, bất an không ngừng.

DB: Nhưng như ông nói, tình trạng này là do bởi ý nghĩ tạo ra lỗi lầm, trên một căn bản bất toàn của việc đồng hóa bản ngã với một nhóm và vân vân.

K: Thưa ông, ngẫu nhiên ông lắng nghe toàn bộ điều này, ông đồng ý với tất cả điều này, ông thấy chân lý của toàn bộ điều này. Những người đang nắm chính quyền không chịu lắng nghe như ông, họ càng ngày càng tạo ra khốn khổ, thế giới càng ngày càng lâm nguy. Điều mà ông và tôi đều thấy và đồng ý ấy có điểm xác thực nào và có tác động gì không?

DB: Theo tôi, dường như nếu chúng ta suy nghĩ theo lối hiệu ứng thì chúng ta đang đi vào cái nằm đằng sau tình trạng khủng hoảng ấy – đó là thời gian. Nghĩa là, câu trả lời đầu tiên là chúng ta phải tức khắc tham gia và làm một cái gì đó để thay đổi chiều hướng của các biến cố.

K: Bởi thế thành lập hiệp hội, cơ sở, tổ chức và những gì còn lại của cái đó!

DB: Ông thấy, lỗi lầm của chúng ta là cảm thấy rằng chúng ta

phải suy nghĩ về một cái gì đó, mà ý nghĩ thì vốn bất toàn. Chúng ta không thật sự hiểu điều gì đang diễn ra và người tạo ra lý thuyết về cái đó thì ngay bản thân họ cũng không hiểu.

K: Không, nhưng nếu vấn đề đó sai thì, tách biệt với hiệu quả và tất cả những gì còn lại của cái đó, tôi, là một con người, kẻ là loài người, trách nhiệm của tôi là gì?

DB: Vâng, không phải ai cũng nhìn thấy trước các hậu quả. Nó cũng giống với 'A' và 'B', rằng 'A' thấy mà 'B' thì không. Thế thì giả dụ 'A' thấy điều gì đó mà hầu hết phần loài người còn lại không thấy. Lúc ấy ta có thể nói hình như về một phương diện nào đó, loài người đang mộng mị, đang ngủ.

K: Loài người mắc kẹt trong ảo giác.

DB: Và vấn đề là đó, nếu có người nào thấy cái gì đó thì trách nhiệm của người đó là đánh thức những kẻ khác khỏi ảo giác.

K: Chỉ thế thôi. Tôi muốn nói vấn đề là đó. Đó là lý do các Phật tử phóng chiếu ý tưởng về Bồ tát, đấng đầy lòng thương cảm, cốt tủy của tất cả những gì là lòng từ bi, và là đấng đang chờ sẵn để cứu độ chúng sinh. Nghe có vẻ thân thương và quá đỗi hạnh phúc khi có cảm giác rằng có ai đó đang làm điều ấy. Nhưng trong thực tế người ta sẽ không làm bất cứ điều gì mà không thấy thoải mái, mãn nguyện và an toàn, cả về mặt tâm lý lẫn về mặt thể lý.

DB: Cái đó căn bản là cội nguồn của ảo giác.

K: Làm sao cho mọi người đều thấy toàn bộ điều này? Họ không có thời giờ, năng lượng, kể cả sở thích, họ chỉ muốn tiêu khiển. Làm thế nào cho 'X' thấy rất sáng tỏ toàn bộ chuyện này tới độ người ấy nói, 'được rồi, tôi hiểu nó, tôi sẽ hoạt động và tôi thấy mình có trách nhiệm', và những gì còn lại của nó. Tôi nghĩ đó là thảm kịch chung cho cả người thấy lẫn người không thấy.

4.

TẠI SAO KHÓ SỐNG THEO LỜI GIẢNG CỦA ÔNG QUÁ?

Đôi Nét Về Người Tham Dự:

***Renée Weber**, triết gia, giáo sư Triết Đại học Rutgers tại New Jersey, Hoa Kỳ. Bà nổi tiếng qua những bài giới thiệu và phỏng vấn các nhà khoa học, triết học và tôn giáo như Đức Đạt lai Lạt ma, Krishnamurti, David Bohm, Stephen Hawking, Ilya Prigogine... Một số được đăng trong Tập san Revision Journal mà bà là biên tập viên; sau đó góp phần làm thành bộ sách* Dialogues with Scientists and Sages – Đối Thoại Với Các Khoa Học Gia Và Các Hiền Giả, *tập đầu* The Search for Unity – Mưu Tìm Hợp Nhất, *do Nxb Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1986. Với những đóng góp của mình, bà được công nhận là một triết gia đi tìm sự hiệp nhất giữa hai lãnh vực khoa học và huyền học, giữa những lý thuyết khoa học và triết học hậu hiện đại sâu sắc nhất của Tây phương với các tư tưởng cổ sơ bí nhiệm nhất của Đông phương. Trong thập niên 1980, bà có ba cuộc phỏng vấn Krishnamurti. Lần chót vào tháng Bảy 1985 tại Rougemont, Thụy Sĩ, tuy K không để cho ghi âm vì không muốn xuất hiện chung với người khác trong một cuốn sách, nhưng sau đó thuận*

cho bà tự ý kể lại và đăng vào cuốn sách kể trên với tựa đề 'Two people taking shelter in the rain' *(Hai người chung chỗ trú trong mưa), tt. 217–227. Bà hiện sống ở Princeton, N.J., Hoa Kỳ.*

Cuộc đối thoại diễn ra tại Ojai, California ngày 3 tháng Ba 1983.

RENÉE WEBER: Câu hỏi tổng quát của tôi liên quan tới điều mà người ta có thể gọi là cảm nhận được tất cả hoặc không có gì cả trong những gì ông phát biểu. Hãy đan cử lời ông giảng về giáo dục. Một trong những điều dường như ông có nói là nhà giáo nào không giải thoát hoàn toàn khỏi sợ hãi, khổ não và tất cả những vấn đề của con người thì kẻ đó thật ra không là một nhà giáo chân chính. Ý tưởng ấy để lại ấn tượng rằng hoặc ta hoàn hảo hoặc ta vô dụng.

KRISHNAMURTI: Tôi nghĩ chỗ này hẳn có hiểu lầm.

RW: Hi vọng như thế.

K: Vì nếu nói rằng ta chỉ có thể dạy học khi ta là người hoàn hảo – hoặc bất cứ chữ nào thích dùng – và được giải thoát khỏi những trạng thái tâm trí nhất định thì hẳn đó là một tình trạng không thể được, phải không?

RW: Vâng.

K: Học viên hoặc người theo học bà sẽ hoang mang. Thế thì liệu nhà giáo dục có thể nói, tôi không tự do, bạn không tự do, hai chúng ta đều bị điều kiện hóa; chúng ta bị điều kiện hóa bằng những hình thức muôn màu muôn vẻ, chúng ta hãy nói về việc ấy, chúng ta hãy xem coi mình có thể thoát khỏi tình trạng ấy không. Đó là cách mà bà có thể phá vỡ nó.

RW: Ông có nghĩ rằng ít nhất nhà giáo dục phải hiểu diễn tiến ấy rõ hơn học viên không?

K: Có thể người ấy đọc nhiều về điều đó hơn học viên.

RW: Nhưng có thể người ấy không nhất thiết phải biết cách thực hiện thành thạo điều đó hơn học viên.

K: Như thế, qua hiệp thông với học viên hoặc bằng hiệp thông với chính mình, nhà giáo dục nhận ra rằng mình vừa là thầy giáo vừa là học viên. Không nhất thiết nhà giáo phải học đã rồi mới truyền đạt nhưng đúng hơn là mình vừa giáo dục vừa được giáo dục. Nhà giáo thực hiện cả hai việc ấy.

RW: Ông có cho rằng nhà giáo không phải là người chỉ đường, kẻ giải thoát không? Nếu nhà giáo cởi mở thì người ấy trong cùng một lúc vừa học vừa dạy ư?

K: Đó mới thật sự là một nhà giáo dục chân chính, kẻ không phải chỉ nói, 'Tôi biết và tôi nói cho học viên toàn những điều tôi biết'.

RW: Thế có nghĩa là một người như thế phải, tôi giả dụ, không vướng mắc lỗi lầm, thí dụ, lòng tự phụ.

K: Điều ấy rõ ràng. Giả dụ tôi là một nhà giáo dục và tôi đầy ứ ngạo mạn, hợm hĩnh, tham vọng và những gì còn lại của cái đó, cái vô nghĩa thông thường đang diễn ra trong loài người đó. Trong khi đàm đạo với học viên hoặc với ai đó thì tôi học, học rằng tôi ngạo mạn và rằng học viên cũng ngạo mạn theo cách của họ, thế thì chúng ta bắt đầu đàm đạo về cái đó. Và nếu ta chân thành, thật sự tự phê, tự nhận biết thì một cuộc thảo luận như thế đưa tới những cái lớn lao.

RW: Nhưng ông có cho rằng diễn tiến ấy có thể diễn ra giữa thầy giáo và học viên, dù chẳng có bên nào hoàn hảo?

K: Tôi không muốn dùng tiếng hoàn hảo. Tôi không biết hoàn hảo nghĩa là gì – thế thì chúng ta chuyển nó thành một từ ngữ

khác. Nếu chúng ta có thể lập được giao tiếp với học viên hoặc với nhau mà trong đó diễn ra đối thoại cởi mở, tự do, tự phê, tự nhận biết, đối thoại mang tính chất thắc mắc, hoài nghi, tra vấn, thì lúc đó đôi bên chúng ta đều học, cả hai đều cảm thông quan điểm của nhau, những khó khăn của nhau. Như thế, nếu ta thật sự muốn đi sâu vào vấn đề thì bằng cách ấy, chúng ta giúp được nhau.

RW: Quan điểm sau đây không nhất thiết là của tôi nhưng giả dụ có người nói rằng: việc ấy gây ra vấn đề vì nó có thể khiến học viên cảm thấy thầy giáo chẳng hiểu gì hơn mình và nó còn có thể khiến học viên bất tín nhiệm.

K: Tôi có thể nói với học viên rằng: coi, tôi học nhiều hơn bạn, tôi đang đi vào, thí dụ, các triết hệ đa dạng của Ấn giáo, Phật giáo, tôi đang học, tôi biết hơn bạn chút ít về cái đó.

RW: Đúng thế.

K: Điều ấy không có nghĩa tôi là cái gì đó khác thường.

RW: Như thế ông cảm thấy nếu nhà giáo chân thành đơn thuần...

K: Đó là nghĩa vụ của nhà giáo.

RW: ...nói về những ưu điểm và nhược điểm: 'Tôi có biết hơn, nhưng tôi không biết hết mọi sự'.

K: Giả dụ tôi đang thảo luận về Phật học, thí dụ, hoặc Aristotle hoặc Plato – thí dụ Plato. Bà học nhiều hơn tôi. Bà có học về Plato còn tôi không học chút nào. Như thế bà nói, coi, tôi biết hơn chút ít, tự nhiên rồi, bằng không tôi chẳng là giáo sư của bạn.

RW: Đúng vậy, nếu tôi không nói như thế thì hẳn tôi là người không chân thật.

K: Nhưng vì tôi không đọc Plato hoặc Aristotle hoặc cả hai, nên tôi nói, coi, tôi không đọc họ nhưng tôi muốn tìm hiểu một cách rất tổng quát, không xuất phát từ một quan điểm cá biệt nào mà là như một con người ứng xử với một con người, chúng ta hãy

thảo luận các vấn đề như: cuộc sống là gì, hiện hữu để làm gì, có hay không có chút công lý nào trên thế gian, vân vân...

RW: Tôi nghĩ thế thì điều ấy lại càng rõ ràng hơn vì trong bối cảnh đó, người lớn nào có quan tâm và tinh thần tự phê cũng cảm thấy ít ra là mình có thể dạy nhau. Ngược lại, nếu đòi buộc bản thân họ phải hoàn hảo thì lúc đó ai mà làm được.

K: Nhưng rất ít người có tinh thần tự phê, chân thật với chính mình, nhận biết những gì mình suy nghĩ dù họ có bộc lộ ý nghĩ của mình thành lời hay không và vân vân. Tôi có ý nói ta phải hết sức chân thật trong toàn bộ việc này.

RW: Ông cho rằng cái gì làm cho người này có thể làm được việc ấy và người khác không làm được? Ông đã nói có rất ít người hoàn toàn chân thật. Tại sao thế?

K: Đó là thực tế, một số người trang trọng, một số người không.

RW: Để hết sức chân thật với chính mình người ta cần phẩm chất nào?

K: Không sợ hành động khám phá ra mình đang là gì, không hổ thẹn, không hoảng sợ khi khám phá. Có khả năng nói ra một cách giản dị rằng đây là cái tôi là: tôi là một đống ngôn từ, một đống những ý tưởng của người khác, tôi không có khả năng tự mình suy nghĩ gì cả, tôi luôn luôn trích dẫn, tôi lệ thuộc vào môi trường vào sức ép vào cái này cái kia. Nếu ta không tự nhận biết và tự phê thì ta sẽ kết thúc giống như...

RW: Như thế, ít nhất là cần sự nhận biết và lòng can đảm để nói lên điều mình nhận biết.

K: Tôi không thích dùng tiếng 'can đảm'.

RW: Ông dùng tiếng nào?

K: Người thật sự trang trọng, người muốn thẩm tra toàn bộ điều đó thì tự nhiên là không sợ hãi; người ấy sẽ nói, được rồi, nếu tôi có mất chỗ làm thì mất.

RW: Nhưng giả dụ dù không có phán quyết bên ngoài như công ăn việc làm, ông không nghĩ là nhiều người, cả tôi cũng thế, đều cảm thấy hoặc e sợ rằng nếu mình đối mặt với toàn bộ vấn đề thì sẽ làm cho vấn đề tệ hơn chứ không tốt hơn? Đó là điều họ sợ.

K: Nó sẽ gây ra nhiều bất an hơn.

RW: Đúng vậy, và vì thế...

K: Đối mặt với sự bất an. Nếu mà nói, được, nó sẽ đem lại cho tôi bất an sâu xa hơn, các vấn đề lớn lao hơn, nên tôi sẽ chẳng làm gì cả – thì đó thật ra là sinh tồn vô nghĩa.

RW: Ông hẳn có ý nói đó là trốn chạy hoặc che dấu.

K: Vâng, có phần nào che đấu.

RW: Cũng có thể họ có lý – tôi từng nghe người ta nói thế này, rằng, thêm một vấn đề nữa thì sẽ làm tôi mất tinh thần, tôi không sinh hoạt được như người tỉnh táo nữa.

K: Cái gì mà bà gọi là tỉnh táo hoặc điên cuồng. Điều đang diễn ra trên thế giới này hoàn toàn là điên cuồng; nếu bà muốn thích nghi với sự điên cuồng, được rồi, thì hãy làm một với sự điên cuồng đó. Nhưng giả như bà không muốn làm người điên cuồng thì lúc ấy bà nói, 'xin lỗi, tôi cưỡng lại dòng đang chảy ấy và tôi không đi theo nó.'

RW: Việc ấy đưa tới câu hỏi thứ hai đã được nhiều thời đại đặt ra, liên quan tới ta và nó mang tính cách rộng lớn hơn. Cả ở Mỹ lẫn ở Ấn, điều làm hầu hết người ta, kể cả tôi, hoang mang kinh ngạc là chúng tôi cảm thấy là khi ông nói về một trạng thái hội nhập nhất định, về sự tỉnh thức, hoặc bất cứ điều gì, ông đều dùng chữ 'sự sáng', và vài người trong chúng tôi nói: vâng, tôi có đôi lúc nếm mùi nó, tôi biết chút chút về sự đó.

K: Người ta hầu hết nói như thế.

RW: Đúng vậy. Lúc chúng ta nói ra vậy thì hình như nó biến mất hoặc lọt đi cách nào đó, tan loảng đi.

K: Nó lẫn trốn đi.

RW: Câu trả lời của ông là, nếu nó cứ lẫn trốn đi như vậy thế thì ta không bao giờ nếm trải nó ở vị trí đầu tiên vì nó không phải là cái có thể đến và đi. Ông có thể làm rõ điều đó không? Điều đó hiện làm người ta hoang mang và khiến họ rất khổ sở.

K: Vấn đề là gì? Vấn đề là tôi nếm trải cái gì đó rất rõ rệt, có cảm giác toàn bộ, hoàn toàn sống động; hoặc tôi chỉ có ý niệm lờ mờ về nó và nó biến mất. Nó có thể kéo dài suốt một ngày, nó có thể kéo dài suốt một tuần, có điều nó đang biến mất. Tôi nhớ lại nó, nó lưu dấu, nó để lại một hồi ức và tôi muốn có nó lại. Tôi muốn nó tiếp tục hoặc muốn sống mãi với nó, có nó làm phần đời của tôi hoặc tìm cách nào đó để cùng tồn tại với nó. Thế thì vấn đề là: trạng thái đó, sự việc đó – vốn hiếm khi xảy ra trong đời người – là cái được ta thỉnh cầu kêu mời đến hoặc nó đến bất ngờ, tự nhiên, chẳng cần có sự chuẩn bị hoặc rèn luyện nào? Nó đến tự nhiên, đến khi bà không chủ định, hoặc nó đến lúc bà không có vấn đề nào hết,vv. Và lúc này nó đi rồi, bà trở lại trạng thái tâm trí trước kia của mình và bà muốn nó trở lại. Bà muốn xem xét rằng liệu bà có tồn tại được với nó hay không, bằng cách này hoặc cách khác.

RW: Vâng, nhưng không phải ta muốn nó trở lại vì...

K: Ta muốn sống với nó.

RW: Dường như đó là cách ứng phó tốt nhất, ta thấy rằng mọi sự lộ ra một cách trí tuệ.

K: Vâng, bà có một nếm trải hoặc một trạng thái tâm trí hồn nhiên xuất hiện. Lúc đó bà nói, trong trạng thái ấy tôi có thể thấy tỏ tường mọi sự.

RW: Đúng thế.

K: Không có vấn đề ta có thể ngăn chận, lúc đó không kháng cự, không chướng ngại, không có gì cả.

RW: Đúng.

K: Thế thì ta chẳng làm được gì à?

RW: Vâng.

K: Câu hỏi thật sự là thế này: trạng thái tâm trí đó – hoặc bất cứ tiếng nào bà muốn gọi nó – xảy ra khi bản ngã không hiện hữu, khi tạm thời trống rỗng cái ta, cái bản vị, những vấn đề, sự hỗn độn cố hữu, những tham vọng, tham lam,v.v. Chính vào lúc đó thì nó xảy ra.

RW: Đó là câu hỏi thứ nhất của tôi. Lúc ấy bản ngã không hiện hữu. Ông nói lúc đó 'tạm thời trống rỗng'. Điều này có nghĩa nó chỉ xê dịch vào hậu cảnh, nó chỉ rời tâm điểm của hiện trường.

K: Dĩ nhiên, tôi có ý nói thế.

RW: Hoặc chỉ giản dị là nó tiêu tan?

K: Không, chắc chắn là không. Nếu nó tiêu tan thì không bao giờ hiện hữu cái bên kia tư duy.

RW: Đúng vậy, thế thì dù sao nó cũng đã bị đẩy...

K: Không, nó xuất hiện ngẫu nhiên. Bà đang đi xuống con đường đầy cây và xinh đẹp, bà đang nhìn vẻ đẹp của nó và thình lình bà nói, 'Trời ơi, nhìn kìa'. Vào lúc đó thôi hiện hữu bản ngã và những vấn đề của bản ngã.

RW: Vâng.

K: Và những khoái lạc, những hân hoan, những gì còn lại của cái đó. Rồi khi nó biến mất, bà lại trở về bản ngã trước kia của mình. Lúc đó, vấn đề là, liệu có thể giải thoát khỏi bản ngã không? Không phải vấn đề làm thế nào có lại trạng thái tâm trí đó hoặc làm thế nào sống với nó, sở hữu nó bằng một phương pháp tập luyện nào đó hoặc một pháp môn quán tưởng nào đó. Tất cả những cách ấy đều là khích lệ bản ngã.

RW: Vâng. Như thế chúng ta có thể lại bàn về trạng thái tâm trí

đó trong chốc lát. Vì trong trạng thái đó, giả dụ, tôi hoàn toàn ở với cái...

K: Không, *bà không ở.*

RW: Ông diễn tả nó thế nào?

K: Tôi nói là, trạng thái đó gây ra một cảm giác khiến bà thấy mọi sự rất minh bạch.

RW: Vâng.

K: Thấy các vấn đề của bà, thấy mọi sự rất minh bạch.

RW: Vâng. Không gì có thể chận lối và tạo chướng ngại bất cứ lúc nào. Không gì chen được vào nó cả, nó vô chướng ngại. Thế thì cái gì dẫn nó đến và cái gì khiến nó biến mất?

K: Cái gì dẫn nó đến? Giản dị thôi. Khi không có bản ngã.

RW: Nhưng cái gì làm nẩy sinh như thế? Tại sao đột nhiên không có bản ngã?

K: Vì bà không quan tâm tới những vấn đề của mình, bà đang nhìn những cây cam, nhìn vẻ đẹp của các bông hoa. Vì trong giây đồng hồ độc nhất đó *cái bà* không hiện hữu.

RW: Rồi giây tiếp theo đó, *cái tôi* trở lại.

K: Khi đó bà nói, lúc này tôi trở lại đây, Trời ơi, tôi ao ước mình có cái đó. Ta không nhận ra được rằng chính việc đòi hỏi cái đó...

RW: ...ngăn chận nó.

K: Không những chỉ ngăn chận nó mà còn làm nổi bật bản ngã.

RW: Vì chính *cái tôi* muốn nó.

K: Dĩ nhiên. Hãy trở lại sự đề kháng đã nói trên kia. Đó là lý do tôi nói trong việc này ta cần hết sức khiêm tốn một cách giản dị và chân thật, không chút ngạo mạn nào về kiến thức hoặc đại loại như thế. Ngạo mạn thì từ khước cái bên kia tư duy.

RW: Nhưng ông có nghĩ – tôi sẽ trình bày với ông tại sao đối với

người ta câu hỏi này quan trọng – là nếu ta chỉ có ý niệm lờ mờ về cái đó thì có hữu ích hay không?

K: Chúng ta phải khá cẩn thận. Bà muốn nói gì qua tiếng cái đó? Nó không là cái gì đó mầu nhiệm, huyền bí, không là cái gì đó xuất hiện qua quán tưởng giả mạo và toàn bộ những ngón nghề loại đó.

RW: Tôi không có ý đó; bằng tiếng *cái đó*, tôi có ý nói...

K: Tôi có ý nói: trạng thái đó.

RW: Cái ý niệm lờ mờ về trạng thái đó, vâng.

K: Tôi muốn nói rằng trạng thái đó không là cái gì thần bí, không là cái đòi hỏi bà phải trải qua một diễn tiến thời gian nào đó mới sở hữu nó.

RW: Tôi hiểu như vậy, nhưng ông cũng đồng ý là nó hoạ hiếm.

K: Vì loài người hết sức ích kỷ, họ hầu hết chỉ quan tâm tới bản thân, bằng cách này hoặc cách khác.

RW: Vâng, tinh vi và lộ liễu.

K: Vâng, tinh vi nên hơi khó thấy hơn, nhưng nó vẫn là một thứ.

RW: Đúng, chúng ta hãy nói là nếu ông có một ý niệm lờ mờ về trạng thái sống đó...

K: Không phải là sống.

RW: ...hoạt động. Ông gọi nó là gì?

K: Một trạng thái lúc đó vắng mặt bản ngã. Bản ngã có nghĩa thời gian, bản ngã có nghĩa tiến hóa, bản ngã có nghĩa sự tích lũy các ký ức, các vấn đề và tất cả những gì kinh khiếp mà qua đó bản ngã biểu thị nó.

RW: Đúng.

K: Quyền lực, địa vị, sự tùy thuộc người khác. Khi không có cái giây đồng hồ độc nhất loại đó thì cái bên kia hiện hữu. Cái bên

kia đó không có gì là lạ thường.

RW: Nó không có tính cách kỳ dị, lãng mạn.

K: Rõ ràng là thế.

RW: Vâng, nhưng lúc đó vẫn còn đặt ra vấn đề ấy và nó trở thành thông lệ, ông còn nhớ chứ, tại Ấn, tại Madras. Các bạn ông ở đó đều đặt câu hỏi: nếu trạng thái đó hiện hữu thì tại sao nó có đến có đi? Tại sao đối với vài người thì trạng thái đó là một lối sống, còn đối với những người khác thì nó chỉ là một thoáng hiện bất chợt, lâu lâu mới có?

K: Giản dị thôi. Vì người đó vẫn còn tính ích kỷ. Lúc đó, người ấy dường như xem nhẹ trạng thái lúc không có bản ngã.

RW: Nghĩa là gì?

K: Không ích kỷ, với tất cả những phức tạp của tính ích kỷ.

RW: Như thế ông không có ý xem lòng vị tha là thiết yếu ư? Ông không đề cập chút nào tới cái đó.

K: Đó là công tác xã hội.

RW: Cũng được đi, như thế, không ích kỷ...

K: Không có việc trở thành một nhà tu hoặc một nhà khổ hạnh hoặc rán sức chuyển hóa thành một thứ gì đó...

RW: Vâng. Như thế không ích kỷ nghĩa là gì? Tôi là tôi – Đó là điều mà người bình thường nào cũng nói, tôi là tôi, tôi phải lập quyết định của tôi, tôi phải...

K: Ích kỷ nghĩa là gì? Là hành động quan tâm tới bản ngã bằng những cách khác nhau, lớn lao hoặc tinh vi hoặc tế nhị nhất, hành động ấy che dấu dưới các vỏ bọc nhân danh người hỗ trợ, nhân danh đại sư. Nó là tất cả những cái đó, bà có thể thấy nó rành rành.

RW: Tôi hiểu. Thế thì, lấy sự mô tả của ông...

K: Không, không phải sự mô tả của tôi mà đó là thực tế.

RW: Vâng, nếu có ai đó nói, à, thế thì có những kẻ không phải người trí thức, không phải người quán tưởng, không phải người chạy tới các đại sư, họ đơn giản chỉ là những người không nghĩ nhiều đến bản thân – đó không là điều ông có ý nói chứ?

K: Dĩ nhiên không. Trước tiên, suy nghĩ thì có tính cách chung cho toàn thể loài người. Nó được hết thảy mọi người chung chia. Những nhà khoa học hàng đầu cũng như những người nghèo khổ nhất, người không học hành, chất phác – cả người ấy cũng suy nghĩ – như thế, loài người đều chung chia sự suy nghĩ.

RW: Vâng.

K: Nó được toàn thể loài người chia sẻ, như thế nó không là suy nghĩ của tôi, không là suy nghĩ có tính cách cá nhân. Suy nghĩ được chia sẻ bởi bà, bởi tôi, bởi cô ấy, bởi người ấy. Nhưng chúng ta lại có cái suy nghĩ *của tôi*!

RW: Ông cảm thấy nó được chia sẻ như một diễn tiến có tính cách tập thể ư?

K: Không có tính cách tập thể mà chỉ giản dị là nó được chia sẻ. Tôi không sống với nó như tập thể hoặc không tập thể, nó không là như thế. Ánh mặt trời được toàn thể loài người chia sẻ, không là ánh mặt trời *của tôi*.

RW: Có phải hai cái đó giống nhau?

K: Dĩ nhiên.

RW: Liệu có người nào đó có thể nói: nhưng chỉ có tôi biết các ý nghĩ của tôi, và tôi không biết ý nghĩ của ông, tôi không biết ý nghĩ của người khác?

K: Không, chúng ta đang nói về suy nghĩ, tại sao tôi nên biết ý nghĩ của bà?

RW: Ý nghĩ thì khác với sản phẩm.

K: Dĩ nhiên. Sự biểu lộ của suy nghĩ thì có thể khác nhau, nhà

khoa học có thể diễn tả nó theo cách thức khoa học phức tạp nhất và người dân làng nghèo khổ không học hành kia thì nói giản dị, 'Tôi muốn cái này'. Nhưng suy nghĩ được loài người chung chia.

RW: Như một hoạt động, vâng.

K: Và bà có thể diễn tả nó cách khác tôi vì bà đọc Plato còn tôi thì không. Như thế, tôi có thể diễn tả nó cách giản dị hơn.

RW: Nhưng, ông biết, chúng ta đang theo dõi làm thế nào sự ích kỷ của hầu hết loài người...

K: Tôi đang trình bày vấn đề ấy với bà. Như thế khi tôi nói nó là suy nghĩ của tôi chứ không phải suy nghĩ của bà thì tôi biết những biểu lộ khác nhau đó, đúng không? Bà là người theo Plato, tôi thì không, bà là một Phật tử, tôi thì không, và nếu bà là một Kitô hữu thì bà diễn tả suy nghĩ của bà theo một hệ thống...

RW: ...biểu tượng nhất định.

K: ...các biểu tượng, biệt ngữ và những gì còn lại của cái đó. Đối với bà đấng cứu thế là quan trọng còn đối với tôi thì không, tôi hoàn toàn không tin điều đó. Như thế, sự diễn tả của bà khác với sự diễn tả của tôi, và chúng ta cho rằng những lối diễn tả khác nhau đó tạo ra tính cách cá nhân.

RW: Tôi hiểu.

K: Nhưng thực tế không phải thế. Suy nghĩ được tất cả chúng ta chung chia, nó không là của bà không là của tôi.

RW: Ông cho rằng hoạt động của suy nghĩ là tự nó được chia sẻ, ngay tại tâm điểm chứ không phải ở hệ quả hay nội dung.

K: Phải.

RW: Trái lại, chúng ta bám chặt vào hệ quả hoặc nội dung.

K: Tôi vẽ tranh, tôi là một nghệ sĩ. Làm nghệ sĩ khiến tôi cảm thấy mình hơn người và vân vân. Như thế, không bao giờ tôi thấy là suy nghĩ của tôi cũng giống như suy nghĩ của bà vì lối diễn tả

của tôi trên khung vải thì khác với lối của bà. Điều ấy cho tôi cảm giác rằng tôi khác biệt. Bà không vẽ được mà tôi thì có thể. Nhưng hãy nhìn vẻ đẹp của ý tưởng rằng chúng ta chung chia mặt trời, ánh mặt trời. Bà có thể dựng một ngôi nhà đồ sộ để che chắn mình khỏi nắng, còn tôi, tôi sống trong một túp lều, một túp lều nhỏ, nhưng chúng ta chung chia ánh mặt trời. Nhưng hễ lúc nào ta đồng hóa mình với sự diễn tả của ta như một họa sĩ, với ngôi nhà đồ sộ kia, thì lúc ấy xuất hiện những khác biệt. Như thế sự đồng hóa là một trong những thành tố của tính ích kỷ, và ràng buộc vào sự đồng hóa đó và bám chặt lấy các ý tưởng của bà. Tôi nói tôi có đức tin sâu xa vào Đức Giêsu, và giả dụ tôi không có – thì lúc ấy tôi đồng hóa mình với một tín đồ, tôi tách biệt với bà.

RW: Đúng.

K: Nhưng bà đồng thời cũng tín ngưỡng vào một cái gì khác.

RW: Hãy nói – thí dụ, không phải tôi lúc này – rằng người khác tin rằng người tín ngưỡng cái gì đó là người cả tin và khờ dại, còn ta, ta hơn hẳn người đó, ta chẳng tin gì cả.

K: Hễ lúc nào bà đồng hóa bà với tính hơn hẳn của bà thì *bà là cái đó.*

RW: Đúng, nhưng thực tế tôi có tính cách hiện đại, tôi không tín ngưỡng gì cả.

K: Hễ lúc nào bà đồng hóa mình với cả điều ấy nữa thì nó cũng giống vậy thôi. Và tính ích kỷ thì tinh khôn lạ lùng, nó có thể hoàn toàn dấu mình đằng sau cả những gì thô bạo nhất lẫn những hình thức diễn tả tinh vi nhất, tạo ra sự ảo huyền liên tục của bản ngã, khiến nó càng ngày càng ích kỷ.

RW: Cái bản ngã 'phi ngã' thì nguy hiểm nhất, vì nó thật ra đánh lừa chính nó.

K: Đúng. Đó là lý do tôi nói rằng phải có cảm nhận lớn lao một cách khiêm tốn và chân thật, không có chút lập lờ nào. Khi muốn

sống theo lối đó thì ta phải rất chân thật, thận trọng, và nếu bà chân thật thì tự nhiên sự khiêm tốn của bà lộ ra thấy rõ. Do đó, nó không cần đòi hỏi phải chuyển hóa.

RW: Điều ấy, sự chân thật tuyệt đối ấy với chính mình có liên quan thế nào tới sự tự tin và thiếu tự tin không?

K: Tại sao chúng ta nên có lòng tự tin?

RW: Liệu tôi có thể đưa câu trả lời rõ rệt ra cho ông? Tôi nghĩ người không có lòng tự tin là người thấy mình là trung tâm nhất, lúc nào cũng bất an, luôn luôn bồn chồn.

K: Người ta hầu hết đều căng thẳng.

RW: Đúng, điều ấy rất có tính cách chung. Có điều tôi có ý nói là ông không cảm thấy trạng thái trơ vơ ấy khi ông nói tới lòng vị tha cởi mở...

K: Chúng ta phải hiểu rất minh bạch điều chúng ta có ý nói qua tiếng sự cởi mở và lòng vị tha. Bà không thể dùng những tiếng ấy cách nhẹ nhàng. Ý của tôi là không ít thì nhiều chúng ta đã nói về bản chất của bản ngã, nó tạo ra thần linh và thờ phượng các thần linh, đó là một hình thức khác của tính ích kỷ.

RW: Nhưng ông có nói như thế về bất cứ cái gì sáng tạo không? Có phải nghệ thuật cũng là một hình thức như thế không?

K: Hễ khoảnh khắc nào ta đồng hóa bản thân với sự phô diễn cái tôi tạo ra, cái tôi thờ phượng, hoặc cái tôi nói là phi thường biết bao, cái mang lợi nhuận lại cho tôi hoặc những gì còn lại của cái đó thì khoảnh khắc đó là của bản ngã. Như thế, sống không có sự đồng hóa – dù đồng hóa với kinh nghiệm của bà, kiến thức của bà hoặc sự phô diễn của cái sáng tạo bằng tay hoặc bằng tâm trí của bà. Đó là lý do khiến cho ngày càng rất hiếm cái bên kia.

RW: Ông có nghĩ là có ai đó sống như thế không?

K: Tôi hy vọng là có.

RW: Tôi muốn nói, chắc chắn rằng hầu hết người ta đều thấy rất khó mà hiểu điều đó.

K: Vì họ không áp dụng nó.

RW: Họ có muốn. Thế tại sao họ không áp dụng nó.

K: Họ không muốn, họ chỉ làm điều họ muốn. Nếu họ muốn nó, họ sẽ áp dụng nó.

RW: Theo cho được bước đó thì quả thật khó khăn. Cứ cho rằng có nhiều người quan tâm một cách trang trọng ý tưởng đó...

K: Nhưng họ không muốn nó.

RW: ...nhưng nếu họ cố gắng hết năm này tới năm khác.

K: Không. Trong việc này bà không thể *cố gắng*. Như thể một người cố gắng không bạo động.

RW: Tôi hiểu. Nhưng ông đang nói là họ thật sự không muốn nó. Bằng chứng là nếu họ muốn nó thì họ sẽ thật sự áp dụng nó.

K: Dĩ nhiên, người ta muốn lên Mặt trăng và đã làm được.

RW: Nhưng việc lên đó dễ hơn.

K: A, không.

RW: Nó dễ hơn.

K: Không. Việc đó cũng đòi hỏi năng lượng lớn lao.

RW: Đúng vậy.

K: Cả trong việc đó bà cũng phải có sự hợp tác, sự hiệu quả và tất cả những gì của nó. Thế thì nếu bà áp dụng tất cả những cái đó vào bản thân mình và nói, coi, tôi thật sự muốn điều đó, muốn sống không xung khắc, thì dĩ nhiên là bà có thể thực hiện được điều đó.

RW: Chúng ta có thể trở lại thí dụ việc đặt chân lên Mặt trăng không? Tôi có thể áp dụng năng lượng, đam mê, nỗ lực cho một điều gì đó bên ngoài mình, nhưng ở đây tôi hành động trên chính

bản thân tôi và đó là một cách chết đi đối với bản ngã.

K: Không, ngay từ đầu cuộc thảo luận này chúng ta đã nói là phải có một phẩm chất nhất định của sự chân thật và của sự học hỏi, đó là lòng khiêm tốn, và không có chút nào của lòng tin tưởng.

RW: Không tin tưởng, không tự tin?

K: Dĩ nhiên không. Tin tưởng cái gì?

RW: Rằng ta đang chân thật, rằng ta đang nhìn một cách minh bạch.

K: Không, hoặc bà chân thật hoặc bà không chân thật. Thế thôi. Bà thấy nó.

RW: Ông có ý nói khi ông là như thế, thì ông biết nó cách trực tiếp.

K: Đúng thế. Coi, nó giản dị. Khi tôi biết tôi tham vọng và tôi giả bộ không tham vọng; khi tôi biết tôi muốn đứng đầu một cái gì đó mà tôi lại nói về tính cách phi lý tột cùng của quyền lực! Toàn bộ việc này rất giản dị; khi tôi muốn trấn áp người khác mà đồng thời tôi lại muốn dân chủ. Thì việc ấy trở thành ngây ngô.

RW: Nhưng ông đã nói là nếu ta thật sự trang trọng và muốn thực hiện nó thì nó xảy ra.

K: Dĩ nhiên.

RW: Ông thấy, nó nghe rất giản dị, người ta đang nghe ông nói như thế, họ đang cố gắng, nhưng nó không xảy ra.

K: Bà đừng cố gắng thực hiện nó. Bà không cố gắng đưa tay mình vào lửa! Bà biết lửa đốt cháy và bà không chạm vào nó.

RW: Nhưng nó có tương tự không?

K: Nó tương tự. Bà nhận thấy rằng tính ích kỷ, lối sống phức tạp ấy tạo ra hết vấn đề này tới vấn đề nọ, rằng trong khi giải quyết một vấn đề này thì bà có tới cả chục vấn đề khác. Về mặt chính

trị, chuyện đó đang xảy ra trong xứ sở này và xảy ra trên khắp thế giới. Khi tôi nhận ra rằng lối sống như thế là vô nghĩa và rằng nền tảng của nó là lòng ích kỷ thầm sâu, khôn dò – tiếng 'ích kỷ' thì chúng ta đã không ít thì nhiều xác định rồi – tôi nhận ra như thế và nói: mình có muốn sống theo lối đó không? Người ta hầu hết sống như thế vì đó là lối sống dễ nhất – lối ấy dễ nhất vì bà chạy mà đeo ba lô. Và nếu không sống như thế thì bà nói, xin lỗi, tôi không muốn cái đó chút nào.

RW: Được, giả dụ ta đang ở điểm đó, thế bước kế tiếp là gì?

K: Lúc đó ta có thể là một giáo sư, ta có thể làm người đầu bếp hoặc bất cứ cái gì. Ta cứ thế mà tiếp tục.

RW: Cái gì đang thay đổi?

K: Cái đang thay đổi không phải là nghề nghiệp của tôi mà là toàn bộ cách nhìn cuộc đời. Tôi có thể là thợ mộc, tôi phải mưu sinh theo cách đó nhưng không còn cảm giác '*Tôi* là thợ mộc' Nó là một sinh hoạt tôi thực hiện, nhưng sinh hoạt ấy không cho tôi một thân thế.

RW: Ông cho là không nhất thiết phải có sự thay đổi từ quan điểm bên ngoài, nhưng tôi liên hệ bản thân mình với mọi sự như thế nào, tôi nhìn thế giới như thế nào?

K: Bà chẳng liên hệ như thế nào hết. Hễ lúc nào bà nói 'làm thế nào tôi liên hệ' thì lúc đó bà làm nổi bật bản ngã.

RW: Vâng. Ông diễn tả nó như thế nào?

K: Tại sao tôi muốn đồng hóa với nó? Vì danh xưng, vì hình thức.

RW: Danh xưng, hình thức, tôi phải biết đêm về thì mình vào ngôi nhà nào, nuôi dưỡng con cái ai!

K: Hãy nhìn việc này sâu xa hơn nữa. Tại sao tôi muốn biết ai là thân phụ của nội tổ tôi? Ai cần! Vấn đề là cái là tôi *lúc này*. Ai cần biết người nào là ông hoàng bà chúa. Toàn bộ chuyện đó là

ngớ ngẩn.

RW: Cái đó dễ thấy hơn. Một số người bất cần cái đó nhưng họ vẫn còn có...

K: Chờ chút. Rất đông đảo người ta muốn điều đó để họ có thể khống chế thế giới. Hãy nhìn chuyện ấy, nó xảy ra ngay trước mắt bà.

RW: Hẳn nhiên là tôi có thấy chuyện ấy. Giả dụ câu hỏi của tôi là: Có vài người nói họ muốn có cái bên kia nhưng họ vẫn không thực hiện. Tại sao họ không thực hiện?

K: Đó không phải vì thiếu ý chí vì ý chí không dính dáng gì tới việc ấy. Rõ ràng. Ý chí là dục vọng. Tôi khao khát sống bất bạo động nhưng tôi vẫn bạo động.

RW: Nhưng trước đây ông có nói nếu người ta thật sự muốn điều đó thì họ sẽ thực hiện điều đó. Ông không có ý nói tới dục vọng sao?

K: Hãy nhìn cái đang diễn ra lúc này. Tôi nói nó có thể được vì tôi cảm thấy nó, bản thân tôi sống lối đó. Tôi nói có thể được và bà nói, hãy trình bày cho tôi biết cách nào. Tôi trình bày cho bà nhưng có thể dự tính của bà rất chi là hời hợt, bà chỉ muốn thỏa mãn với sự mô tả, phân tích, định nghĩa và đem những cái đó theo mình, biến chúng thành ý tưởng và nói: Lúc này, làm thế nào tôi tiến hành ý tưởng đó.

RW: Vâng, đó là cách thức sai lầm.

K: Lúc đó bà biến mất, bà chấm dứt.

RW: Được, tôi trang trọng đến với ông. Tôi nói tôi muốn sống theo cách trí tuệ, không có bản ngã. Tôi trang trọng. Thế thì bước kế tiếp là tôi làm gì?

K: Tương đối rõ ràng, không phải sao? Không phải là điều bà *sắp làm*. Mà là điều bà *không làm*, vì sự phủ định là cái tích cực nhất. Như thế bà nói, coi, điều gì là điều tôi không cần làm.

RW: Điều gì là điều tôi không cần làm?

K: Điều bà không cần làm là cố gắng. Cố gắng có nghĩa là thành tựu. Thí dụ tôi nhận ra rằng tôi có khả năng sống theo lối đó và tôi cố gắng để thành tựu nó. Người tạo ra cố gắng thì cũng giống như thế thôi.

RW: Điều đó rõ ràng. Nhưng có vẻ nghịch lý vì ông cũng có nói hôm nay và đã nói trước đây, rằng con người phải rất trang trọng trong việc này và phải cân nhắc việc này là quan trọng nhất.

K: Nó thế đó. Khi bà nói đó là việc quan trọng nhất – chờ chút. Giết người khác nhân danh xứ sở của bà, Thượng đế của bà, nhân danh Đức Giêsu và vân vân, họ đang làm toàn những chuyện như thế. Nhận ra rằng giết người là tội lỗi, là độc dữ lớn lao nhất, hoặc bất cứ tiếng nào bà gọi nó. Nhận ra điều ấy thì giản dị thôi. Và bà nói, Trời ơi, tôi sẽ không sát nhân, cho dù Thượng đế của tôi, Tổng thống hoặc Thủ tướng yêu cầu tôi. Bà có đọc điều mà một nhà văn nổi tiếng Á Căn Đình đã nói? Tôi quên tên ông ấy.

RW: Jorge Luis Borges?[*1]

K: Đại khái như thế. Ông ấy nói rằng cuộc chiến Falkland [**1] giống như hai người đàn ông hói đầu giành nhau chiếc lược.

RW: Thật tuyệt! Và ông cho rằng hầu như lúc nào chúng ta cũng làm thế. Ông ngụ ý rằng đó là điều đang diễn ra với các chiêu bài trong những cuộc gọi là đấu tranh trên thế giới?

K: Trong thế giới gọi là văn minh cũng như trong thế giới cổ sơ.

[*1] Jorge Luis Borges (1899-1986), thi sĩ và tiểu thuyết gia Á Căn Đình. Nổi tiếng là một trong những nhà văn hiện đại hàng đầu viết bằng tiếng Tây Ban Nha.

[**1] Quần đảo Falkland ở Đại Tây Dương gần Á Căn Đình. Cuộc chiến tranh giành quần đảo này giữa Anh và Á Căn Đình từ tháng Tư 1982, kéo dài trong 74 ngày.

Như thế, chúng ta thắc mắc: liệu có thể được sống trong một thế giới không có đấu tranh, không có mảy may xung khắc nào? Và chừng nào loài người còn ích kỷ thì chừng đó vẫn còn những vấn đề, tồn tại những xung khắc. Chúng ta đang tới điểm đó. Ích kỷ trong tính cách sâu xa nhất và trong cảm giác hời hợt nhất của tiếng đó. Lúc này nếu bà nói với tôi điều đó thì tôi nói, 'Coi, tôi là người trang trọng, tôi thấy tất cả những rác rưởi đang diễn ra trên thế giới và như thế tôi đặt cái đó sang một bên, tôi hoàn toàn ở ngoài đó. Không phải về mặt vật lý, tôi không thể thoát ra ngoài nó về mặt vật lý, nhưng về mặt tâm lý, về mặt nội tâm, tôi ở ngoài cái đó là cái đã làm tôi khác biệt. Không phải vì tôi nhận biết sự khác biệt của tôi mà là vì tôi ở ngoài dòng đang chảy đó.

RW: Ngoài dòng đang chảy đó?

K: Vâng, ngoài cái dòng đang chảy mà có tới chín mươi phần trăm người ta tùy thuộc vào.

RW: Có phải ông có ý nói chấm dứt việc gộp mình vào cái đó?

K: Vâng, tôi không tùy thuộc vào cái đó, tôi không nghĩ theo lối đó. Tôi không nhìn cuộc đời theo kiểu đó. Như thế tôi nói, lúc này cái gì là cái biến bản ngã tôi thành quan trọng? Cái gì là cái tôi không nên làm? Cái gì là cái không cần thiết?

RW: Cái gì là cái tôi buông xả, như ông nói trước đây?

K: Những ràng buộc. Và điều ấy bao hàm số lượng hết sức lớn, những hệ lụy của nó. Không ràng buộc nghĩa là có một tâm trí nhạy cảm, tinh tế vì thông thường ta bị ràng buộc với rất nhiều thứ.

RW: Và chúng phong tỏa năng lượng.

K: Vâng, tôi có thể tùy thuộc cái bàn này. Nó là cái bàn rất cổ, tôi mua với số tiền rất lớn và bàn cờ vạch trên đó cũng rất cổ, và tôi ràng buộc vào cái đó; hoặc tôi ràng buộc vào kiến thức nào đó, hoặc vào các kiến thức đặt liền vào nhau.

RW: Có phải ý ông là sự ràng buộc làm hao tốn năng lượng và làm khô cằn năng lượng.

K: Không, sự ràng buộc là một hình thức ích kỷ.

RW: Tôi đặt một phần của tôi vào đó ư?

K: Không phải một phần, nó là tôi.

RW: Nó là tôi?

K: Nếu tôi bị ràng buộc vào bàn cờ này là cái rất cổ và làm tốn nhiều tiền, và tôi nói, 'Trời ơi, nó là của tôi, tôi phải chăm chút nó', tức là tôi bị ràng buộc vào nó, tôi trở thành vật dụng! Tôi ràng buộc vào vợ tôi, chồng tôi, con tôi, Thượng đế của tôi, kinh nghiệm của tôi, kiến thức của tôi. Tất cả những cái đó là những biểu lộ của cái 'tôi'.

RW: Ông thật sự có ý nói là chính ta lập nên toàn bộ những cách ấy. Đó là cách mà cái 'tôi' thành hình.

K: Dĩ nhiên. Ràng buộc là 'tôi'.

RW: Vâng, là 'tôi'. Và như thế, theo câu hỏi đã được đặt ra thì cái tôi buông xả là...

K: ...ràng buộc.

RW: Ràng buộc là cái tiên quyết.

K: Dĩ nhiên. Nếu bà không bị ràng buộc thì có giải thoát, không còn sợ hãi. Nhưng tôi ràng buộc vào một cái gì đó, vào thân xác của tôi, vào kinh nghiệm của tôi, tôi sợ chết và vì thế tôi sáng chế ra Thượng đế, kẻ sẽ bảo vệ tôi và tôi bái lạy cái mà tôi sáng chế ấy. Bà cho là thế giới Kitô giáo hoặc bất cứ tôn giáo có tính cách văn hóa nào được lập nên theo cách nào? Bằng ý nghĩ.

RW: Ông làm cho điều ấy nghe rất rõ ràng và hợp lý, kể cả rất giản dị tuy chúng ta đồng ý là làm thế không dễ. Tại sao nó quá khó?

K: Tôi không gọi nó là dễ, nó phức tạp.

RW: Tại sao sống theo lối đó thì quá khó?

K: Xin phép bà, bà đặt sai câu hỏi. Tại sao người ta sống theo *lối này*, lối này gồm chiến tranh, các vấn đề, xung khắc, tất cả những gì khốn khổ đang diễn ra trên thế giới; tại sao người ta chấp nhận toàn bộ cái này? Tại sao người ta muốn toàn bộ cái này?

RW: Có phải ông lật ngược câu hỏi lại?

K: Dĩ nhiên.

RW: Ông có ý nói rằng *lối này* là lối khó sống?

K: *Lối này* là lối sống *không thực tế* nhất.

RW: Và thế mà *lối này* lại là lối chúng ta chọn. Đó là điều ông có ý nói?

K: Vâng, đó là câu hỏi duy nhất. Tại sao người ta muốn sống theo lối này, đêm đêm ngày ngày tiêu khiển, dù có tính cách tôn giáo, chính trị, thể thao và các cuộc chiến tranh? Tại sao người ta muốn sống theo lối này? Phần vì nó có tính cách truyền thống.

RW: Vâng. Chúng ta quen với nó, sống như thế dễ hơn.

K: Chúng ta đã và đang quen với nó. Sống theo lối này bà không phải suy nghĩ.

RW: Vâng, nó ít đòi hỏi, dù nó đau đớn hơn.

K: Dĩ nhiên. Ít đòi hỏi nhưng đau đớn với sự khốn khổ hoàn toàn. Và người ta hoàn toàn muốn lối này, tất cả những học viện, tất cả những viện đại học, tất cả mọi sự đều cùng đi theo lối này.

RW: Vâng, dù tôi giả dụ rằng điều ông nói lên...

K: Đó không phải là phản đối.

RW: Vâng, đó không là một sự phản đối – làm thế nào tôi diễn tả nó – trong trạng thái sống khác đó...

K: Coi, bà nói, 'trạng thái sống khác đó'. Đó không là sống.

RW: Đó là gì?

K: Bà thấy, không thể diễn tả nó. Chờ chút. Sống ngụ ý là chuyển hóa.

RW: Tôi không nghĩ về nó theo lối đó. Sống không là chuyển hóa, sống là chỉ cư ngụ trong khoảnh khắc.

K: Được, chờ chút. Sống nghĩa là gì?

RW: Trong một trạng thái không có tính nhị nguyên, tôi không phấn đấu, tôi không...

K: Điều đó nghĩa là gì? Một hột dẻ là một hột dẻ, nó không giả bộ trở thành trái táo. Nó thế. Đúng không?

RW: Vâng.

K: Ai có thể nói, 'Nó thế' và không gì khác? Bà hiểu chứ?

RW: Không ai cả.

K: Bà thấy, chúng ta quen với chuyển động có tính cách mâu thuẫn, không ngừng, chuyển tới chuyển lui, nó là chuyển động liên tục. Như thế trong trạng thái chuyển động đó không ai có thể nói, 'Nó thế'. Chỉ khi nào chuyển động ngừng lại bà mới có thể nói, 'Nó thế'.

RW: Đúng. Nhưng đó là sống trong cái gì đó vô tận.

K: Nó không có nghĩa là *cái đó*. Đừng đưa vào vô tận mà làm cho nó thành ra quá phức tạp. Nhưng nếu bà nói nó không là cái chuyển động bất tận, không ngưng nghỉ này – cái tạo ra toàn bộ sự hỗn độn kinh khiếp này.

RW: Nó chỉ giản dị *là thế*.

K: Bà không thể nói về nó cho tới khi bà...

RW: Cho tới khi ta ở trong cái đó. Và lúc đó ông không nói về nó.

K: Dĩ nhiên, nó không là ý tưởng đơn thuần.

RW: Tôi nhận ra điều đó. Nhưng tôi giả dụ câu hỏi là câu ta đã

bắt đầu với nó: đôi khi người nào đó có một ý niệm lờ mờ, xa xôi về cái đó.

K: Vâng, chúng ta từng nói qua việc đó.

RW: Và họ do đó nhận biết tới một mức độ khác biệt nào đó.

K: Không, họ chỉ nhận biết khi họ muốn cái đó tới độ họ có thể sống tốt hơn. Coi, có phải khi người ta hầu hết đều hết sức mãn nguyện về điều gì đó và lúc nó biến mất thì người ta nhớ lại nó và nói, xin...

RW: Họ muốn có lại nó.

K: Hãy giữ nó ở cấp độ đó. Hãy nhìn mọi sự: điện ảnh, truyền hình, tính dục – đó là cái chiếm ưu thế ở đây, mọi người tận tình với nó, phụ nữ ăn mặc lối đó, bà biết hết tất cả điều này. Tôi không ủng hộ hoặc chống nó, tôi đang nói đó là cách chúng ta đều muốn. Và tôi nói, được, hãy có nó theo cách của bà nhưng cách đó sắp hủy diệt bà. Nó sắp hủy diệt Địa cầu, bằng ô nhiễm, và vân vân, tất cả chỉ vì sự chuyển động của bạn. Và tôi nói, tôi xin lỗi, bà hoàn toàn có hơi ngớ ngẩn, người loạn thần kinh; nếu bà không phiền, chúng tôi không muốn nhập đoàn với bà.

RW: Ông nêu ra thí dụ đó vì vấn đề đã chuyển thành điều gì đó có đối tượng là dục vọng.

K: Dĩ nhiên.

RW: Và dù đó là một trạng thái sống an bình hoặc một đối tượng hoặc một kinh nghiệm tính dục...

K: Hễ lúc nào bà khao khát thì lúc đó bà tùy thuộc vào cái bà khao khát.

RW: Vâng. Ông biến nó thành một đối tượng, tôi ở đây, nó ở đó và tôi muốn nó.

K: Giả dụ, tôi căm ghét tôi – tôi hy vọng bà không – giả dụ bà căm ghét tôi và tôi căm ghét bà, đó là trạng thái bình thường.

RW: Vâng, bình thường một cách bất hạnh.

K: Bà vã mặt tôi, tôi vã lại mặt bà. Nhưng nếu tôi nói, được rồi, tôi không muốn bị vã, tôi không muốn vã bà, hãy để tôi yên, hãy tiếp tục nếu bà muốn tiến tới theo cách đó, hãy tiếp tục. Bà có thấy điều gì xảy ra? Bà rời dòng đang chảy đó. Khi đó, người ta nói, Trời ơi, ông ta là người rất quái dị. Hoặc ông ta ngớ ngẩn thần kinh hoặc ông ta là một người hùng, một vị thánh và chúng ta sẽ thờ phượng ông ta, thế là trở thành một hình thức tiêu khiển khác! Đó là điều đang xảy ra. Như thế người ấy nói, xin đừng làm chút nào hết trong các việc ấy. Nếu bà muốn đến thì cửa mở có điều bà phải bước qua cửa, bà phải đến, cái đó tùy bà. Nó không là nhẫn tâm hoặc lãnh đạm hoặc thiếu lòng từ bi. Nó là thế, nếu bà muốn nó, hãy lấy nó. Thực phẩm sẵn đó, có điều nếu bà không đói, thì tùy.

RW: Nhưng họ đói.

K: Tôi biết, dĩ nhiên họ đói, những người khốn khổ ấy, nhưng họ rơi vào đủ thứ bẫy. Bà thấy trong xứ này hết đại sư này tới đại sư khác, các đại sư tôn giáo, các đại sư Công giáo, các đại sư Tin lành, các đại sư Ấn giáo, các đại sư Phật giáo, đủ loại đại sư đến đây.

RW: Các đại sư vô thần.

K: Và các đại sư vô thần. Và tôi nói, xin lỗi, bà có thể giữ họ lại hết. Hoặc trích dẫn Kinh thánh, không phải Tân Ước mà là Cựu Ước, 'các thần linh giả'. Tôi nghĩ nó giản dị kinh khủng tới độ chúng ta quên mất nó. Tâm trí chúng ta quá phức tạp, quá khôn ngoan, quá khôn vặt – chúng ta quá quen với cái đó.

RW: Nhưng có phải là vì nó quá giản dị?

K: Không.

RW: Nhưng ông nói là nó quá giản dị tới độ ta bỏ quên nó.

K: Dĩ nhiên.

RW: Cái gì, vừa mới buông xả bản ngã và thôi đồng hóa?

K: Vâng, đó là cái bắt đầu của nó.

RW: Điều đó làm mất nhiều năm để khắc phục tình trạng bị điều kiện hóa!

K: Không đâu.

RW: Làm sao có thể đơn giản hóa việc đó?

K: Tình trạng bị điều kiện hóa là chuyển động của ý nghĩ.

RW: Vâng.

K: Như thế để nhận biết toàn bộ chuyển động của ý nghĩ thì không cần phải phủ định nó, không cần phải nói làm thế nào tôi bước ra khỏi nó để nhận biết điều ấy. Hãy nhìn những gì ý nghĩ đã làm, về mặt kỹ thuật, về mặt tôn giáo, toàn bộ cơ chế phẩm trật của thế giới Kitô giáo. Bà đã nghe tất cả những nhà truyền bá phúc âm ở xứ này mà!

RW: Krishnaji, tôi muốn hỏi ông một điều. Chúng ta sẽ không ghi âm nó nếu ông không muốn. Nó là câu hỏi thường được đặt ra và tôi hỏi nó với lòng tôn kính chân thành. Đối với mọi người – kể cả tôi, người đã tới nghe ông nhiều lần – câu hỏi được đặt ra nhiều lần là: 'Tại sao với ông thì quá rõ ràng mà với người khác thì lại quá khó khăn trong hành động nỗ lực, tận hiến bản thân để cắt nghĩa nó, làm cho người khác hiểu minh bạch nó, và tại sao những người khác lại không làm được chuyện đó?' Ông có cho rằng ai cũng có thể làm được chuyện đó không?

K: Tôi nói rằng nếu mình có thể làm điều ấy thì ai cũng có thể làm được điều ấy.

RW: Nhưng đó là điều tôi đang thắc mắc. Nếu nó là như thế thì mọi người đều có thể làm được, phải không?

K: Xin lắng nghe. Trước hết, chúng ta bị điều kiện hóa rất nặng nề làm người Kitô hữu, người Phật tử và vân vân; và bà biết, tình

trạng bị điều kiện hóa bao gồm toàn bộ cái đó. Thế thì nếu tôi cũng tham vọng làm hiệu trưởng một trường học hoặc trở thành Tổng thống của xứ này thì bà có nghĩ tôi sắp từ bỏ điều ấy cho cái gì nghe có vẻ...

RW: ...mơ hồ.

K: Không mơ hồ, rất rõ ràng! Tôi hiểu nó một cách trí tuệ, nó là điều gì đó có thể hơi khó khăn, và nó có nghĩa là tôi không thể muốn làm Tổng thống.

RW: Điều này thì xác thực.

K: Như thế tôi thích làm Tổng thống đối với việc này!

RW: Mặt khác, tôi nghĩ việc làm Tổng thống sẽ mang lại hạnh phúc cho tôi, và nếu tôi có xác tín rằng điều này sẽ mang lại hạnh phúc lớn lao hơn cho tôi thì tại sao tôi không khai thác...

K: Vì nó không bảo đảm.

RW: A, được.

K: Bà đổi chác.

RW: Đúng thế, đó là cái tôi muốn làm rõ ra. Tôi hoặc buông bỏ cái đó hoặc nhảy vào cái vô tri kiến.

K: A, không. *Cái này* giả!

RW: *Cái này* giả ư?

K: Do đó, bỏ nó đi.

RW: Nhưng không bảo đảm.

K: Dĩ nhiên.

RW: Chúng ta đồng ý.

K: Tôi có ý nói giống như ai đó buông bỏ cái gì đó để được cái gì khác.

RW: Đúng thế.

K: Toàn bộ cấu trúc của các tôn giáo đều đặt căn bản trên chuyện đó.

RW: Như thế thật ra là ông đang trả lời câu hỏi đó. Ông từng nói, nếu người ta hoàn toàn trang trọng và có ý muốn nó thì họ sẽ thực hiện nó và họ cũng sẽ hiểu nó.

K: Nó rất giản dị. Nó như thể có người nói, coi, bà không biết cách bơi. Tôi sẽ giúp bà bơi, nhưng bà không chịu xuống nước, bà sợ nước sẵn, bà không nhúc nhích. Nhưng nếu người đó nói, tôi bảo đảm bà sẽ không chìm vì bà có cái này cái nọ và cái khác nữa, lúc ấy bà sẽ...

RW: Và người ấy không thể nói như thế, không thể nói như thế được.

K: Vâng, hẳn là phạm thượng khi nói như thế.

RW: Tôi biết. Điều đó không thể được, và đó là vấn đề.

K: Đó là cách các đại sư lạc quyên! Mọi giáo hội trên thế giới đều lạc quyên theo cách đó.

RW: Ông nói rằng cái đó rất giản dị và rằng chúng ta làm rối tung trí tuệ của chúng ta, nhưng một nông phu chất phác không làm rối tung trí tuệ mình thì cũng chẳng thể hiểu nó.

K: Dĩ nhiên không, vì người ấy chậm hiểu, ngược lại với người khác.

RW: Đúng thế.

K: Nó đòi hỏi một tâm trí tốt, nó đòi hỏi một nhận thức minh bạch về mọi vật như chúng đang là chúng.

RW: Một trạng thái không lộn xộn.

K: Đương nhiên, để thấy sự việc đúng như chúng đang là chúng.

RW: Một tâm trí tốt, không bị lộn xộn với nội dung của nó.

K: Với các khái niệm. Tiếng khái niệm thì chưa đủ ý, không bị lộn xộn với các lý tưởng, các khái niệm. Rốt cuộc không có công

lý trên thế giới. Đúng không? Điều này rất rõ ràng.

RW: Có rất ít.

K: Không có gì cả. Vì bà khôn ngoan, tôi thì không. Bà cao, tôi thấp. Bà sinh ra giàu, tôi sinh ra trong túp lều tồi tàn. Bà có đủ cơ hội, tôi thì không. Bà lái những chiếc xe tốt nhất còn tôi đi bộ. Bà có não tốt và tôi thì không. Bà được tự do, tôi thì không. Rất rõ ràng, không có công lý. Chúng ta muốn công lý nhưng không có chút nào cả.

RW: Cái gì tiếp theo cái đó? Thế thì đó là cái gì? Thiên nhiên phân phối mọi sự không đều nhau ư?

K: Trước tiên chấp nhận điều này, hãy thấy rằng không có công lý, đúng không?

RW: Không có sự bình đẳng, tôi muốn diễn tả theo cách đó.

K: Không có bình đẳng. Không, không công lý.

RW: Được rồi, cứ theo nghĩa đó. Điều gì tiếp theo?

K: Điều tiếp theo là cái gì xảy ra cho tôi khi tôi thấy rằng không có công lý. Tôi là một người nghèo, không có công lý trên thế giới. Hoặc là tôi trở nên cay đắng hơn, giận dữ, bạo động.

RW: Hoặc là phiền muộn.

K: Dĩ nhiên, phiền muộn. Như thế nếu tôi không làm bất cứ chuyện gì trong các điều ấy, tôi không nói tới sự bình đẳng, tôi còn không tìm kiếm sự bình đẳng. Lúc ấy tôi là người tự do.

RW: Bước đó không rõ ràng.

K: Chừng nào tôi còn so sánh thì tôi còn mắc kẹt trong chiếc bẫy.

RW: Tôi sẽ ray rứt.

K: Tôi bị sập trong chiếc bẫy. Như thế tôi không so sánh. Về mặt cá nhân, tôi không bao giờ so sánh. Nó nghe có vẻ ngớ ngẩn, nó nghe có vẻ điên khùng, nhưng nó thực tế.

RW: Ông có nghĩ giả dụ ông là một nông phu phải nuôi sáu đứa con, và ông thấy người chủ đất lái xe đi lòng vòng thì lúc đó ông có so sánh không?

K: Dĩ nhiên, tôi hẳn cảm thấy giận dữ.

RW: Chuyện đó tự nhiên.

K: Hẳn là hận thù nữa vì tôi muốn đánh người chủ đất, tôi muốn được giống ông ta.

RW: Vâng, ông muốn nuôi dưỡng con cái thật tốt.

K: Vâng, và toàn bộ những gì còn lại tiếp đó. Nhưng nếu không có cảm giác so sánh – à, thì đó là một cách sống khác.

RW: Điều đó rất đáng quan tâm. Xin cám ơn ông rất nhiều.

LÀM SAO THẤY ĐÚNG CÁI CHÂN CHÍNH NHẤT?

Đôi Nét Về Người Tham Dự

***Eugene Schallert**, linh mục Dòng Tên, giáo sư môn xã hội học tại Đại học San Francisco, Hoa Kỳ. Dòng Tên (Jesuits hoặc Society of Jesus, lấy theo tên Đức Giêsu nhưng khi dịch sang tiếng Việt có lẽ vì phong tục kỵ húy nên lấy là Dòng Tên). Dòng là một tu hội chỉ dành cho nam giới, đào tạo giáo sĩ, được thành lập năm 1540 trong bối cảnh phân ly và cải cách của Kitô giáo thế kỷ 16. Mục đích của dòng là hoạt động truyền giáo theo những cách thức rộng rãi nhất, đặc biệt trong lãnh vực truyền thông và giáo dục. Dòng có nhiều trường cao đẳng, học viện và đại học khắp thế giới. Tại Việt Nam, các giáo sĩ Dòng Tên là những người truyền giáo tiên khởi vào thế kỷ 17, trong đó có Alexandre de Rhodes là người tập thành chữ quốc ngữ, soạn cuốn tự điển Việt–Bồ–La Dictionarium xuất bản lần đầu năm 1651. Trước năm 1975, dòng có cơ sở và đài truyền hình Đắc Lộ ở Sàigòn, Trung tâm và Cư xá Sinh viên Phanxicô Xavie ở Huế, và đảm trách Giáo hoàng Học viện ở Đà Lạt dành cho các đại chủng sinh xuất sắc Việt Miên Lào, trực thuộc Đại học Gregoria ở Vatican. Hiện nay, các linh mục trí thức của Dòng dẫn đầu công cuộc vận động hiện đại hóa*

thần học và chống tinh thần cơ chế và bảo thủ của Giáo hội Công giáo La Mã.

Cuộc đối thoại diễn ra tại San Diego, California, ngày 17 tháng Hai, 1972.

EUGENE SCHALLERT: Có lẽ chúng ta nên bắt đầu bằng cách cùng nhau thăm dò về việc khám phá cái gì là chân chính nhất trong thế giới chúng ta sống và làm thế nào chúng ta biết nhìn cái chân chính nhất.

KRISHNAMURTI: Thưa ông, hẳn ông muốn nói là nhìn tận tường toàn bộ vấn đề phức tạp của con người, không chỉ về mặt chính trị, tôn giáo, xã hội mà còn gồm cả luân lý và cảm giác về 'cái bên kia tư duy' – nếu chúng ta có thể dùng tiếng đó – liệu ta có cần trước hết phải có hoàn toàn tự do không?

ES: Vâng, tôi thấy ta không thể nào thăm dò bất cứ cái gì chân chính trong thế giới chúng ta sống nếu không có sự tỉnh thức mang tính cách tự do của nội tâm ta. Nếu chúng ta cảm thấy dù sao mình cũng bị giới hạn và bị thu hẹp khi tiếp cận các vấn đề xã hội, kinh tế hoặc chính trị và luân lý – cách riêng các vấn đề tôn giáo – thì lúc ấy có nghĩa là ta đang thăm dò từ một căn bản nào đó khác biệt với cái chân chính, là nền tảng của một trạng thái tự do.

K: Vâng, thưa ông, nhưng hầu hết các tôn giáo và hầu hết các nền văn hóa, dù ở Ấn Độ, châu Á, châu Âu hoặc châu Mỹ đều điều kiện hóa sâu xa tâm trí con người. Khi đi đây đi đó hẳn ông cũng để ý thấy trong mọi xứ sở, trong mọi nền văn hóa, rằng để uốn nắn tâm trí, chúng đã gây ra những đau đớn lớn lao.

ES: Tôi giả dụ chức năng của văn hóa là uốn nắn tâm trí – tôi cho rằng nó là một chức năng không hiệu quả lắm – nhưng đó là

một hoạt động rèn luyện nhằm đưa tới cảm giác giảm sốc giữa con người và những chiều kích quá tải của cuộc sống. Tôi nghĩ rằng văn hóa hoạt động theo ý nghĩa làm dịu đi hoặc nỗ lực biến mọi sự thành có thể sử dụng hoặc 'có thể khả thi' theo cách nào đó.

K: Vâng, nhưng quả thật tôi suy nghĩ về vấn đề tại sao thế giới lại bị phân ly về mặt chính trị, xã hội, luân lý và đặc biệt trong lãnh vực tôn giáo, cái vốn nên là nhân tố tạo sự hiệp nhất trong mọi nền văn hóa. Trên thế giới này, ta thấy, các tôn giáo làm cho loài người phân ly biết bao.

ES: Vâng, thật vậy.

K: Công giáo, Tin lành, Ấn giáo, Hồi giáo... đều dạy chúng ta tìm kiếm điều duy nhất.

ES: Vâng, ngay cả bên trong bất cứ tôn giáo lớn nào người ta cũng có khuynh hướng phân ly sâu xa, nhóm phụ này chống lại nhóm phụ kia.

K: Hẳn thế.

ES: ...và điều ấy hình như có tính cách bản địa.

K: Do đó giải thoát là phủ định tình trạng bị điều kiện hóa bởi bất cứ nền văn hóa nào, bởi bất cứ sự phân ly nào có tính cách tôn giáo hoặc sự phân ly nào có tính cách chính trị.

ES: Tôi nghĩ rằng trong ý nghĩa nào đó, sự giải thoát tối hậu là sự phủ định trạng thái bị điều kiện hóa. Nói đúng ra, cuộc chiến đấu cho giải thoát là nỗ lực xuyên phá, khai quang, hoặc khám phá những gì tiềm ẩn trong các quá trình điều kiện hóa muôn hình muôn vẻ. Các quá trình điều kiện hóa ấy tiếp diễn trong mỗi con người, mỗi bông hoa, mỗi con vật; và công cuộc theo đuổi sự giải thoát, nói đúng ra là, bằng cách này hoặc cách khác, tối hậu xuyên phá tới cái chân chính.

K: Tôi vừa tự hỏi bằng tiếng trạng thái bị điều kiện hóa, chúng ta

có ý nói gì?

ES: Suốt lịch sử và khắp mọi miền thế giới, tình trạng bị điều kiện hóa trong các nền văn hóa thì khác nhau. Thí dụ, tại phương Tây ngày nay, trạng thái bị điều kiện hóa thành tựu chủ yếu qua quá trình minh giải, thuộc về những diễn tiến có tính cách lý luận duy lý trí, những cái mà tôi giả sử là có tính cách sản phẩm, theo nghĩa nếu không có chúng thì ông không có máy quay phim truyền hình để diễn thuyết. Đồng thời, với máy quay phim truyền hình, chúng ta lại có thể không thấy được gì cả. Tôi ngờ rằng trong thế giới chúng ta, trung gian điều kiện hóa là sự toàn trị của các loại tư tưởng, các bản xếp loại, các khái niệm hoặc các cấu trúc – tôi gọi chúng là những cái tưởng tượng – khiến người ta ứng xử và bằng cách này hoặc cách khác, họ cho rằng chúng là những cái chân chính.

K: Vâng, thưa ông, nhưng các tình trạng bị điều kiện hóa đó không làm phân ly Con người sao?

ES: Có, đương nhiên. Chúng làm phân ly bản thân Con người cả ở nội tâm lẫn ở bên ngoài.

K: Như thế, nếu chúng ta quan tâm tới hòa bình, tới việc chấm dứt chiến tranh, tới việc sống trong một thế giới không còn bạo động kinh khiếp, phân ly, tàn bạo và những gì còn lại của cái đó, và đối với tôi, dường như đó là bổn phận của bất cứ con người tôn giáo chân chính nào – vì tôi thấy tôn giáo là nhân tố duy nhất hiệp nhất Con người...

ES: Vâng.

K: ...chứ không phải chính trị, kinh tế và vân vân. Nhưng thay vì mang Con người hiệp vào nhau, các tôn giáo lại làm Con người phân ly.

ES: Tôi không chắc điều ấy hoàn toàn đúng. Tôi nghĩ tôn giáo được *xác định* bởi các nền văn hóa như một sức mạnh hiệp nhất giữa loài người. Không có nhiều bằng chứng sâu xa trong lịch sử

rằng nó luôn luôn *thành tựu* được điều ấy.

K: Đúng.

ES: Điều ấy cũng có thể là một hoạt động thuộc các chiều kích hạn chế của bất cứ tôn giáo được nhắc đến nào, vượt quá những khái niệm, hoặc truyền thuyết hoặc huyền thoại hoặc tín điều của chính tôn giáo mình – hoặc bất cứ cái gì mà ông muốn gọi chúng. Và tôi nghĩ rằng trong thực tế có một căn bản sâu xa hơn cho sự hiệp nhất.

K: Ta chỉ có thể tiến vào sâu hơn khi ta được giải thoát khỏi cái bên ngoài. Tôi có ý nói là, tâm trí tôi sẽ không thể đi vào sâu và rất sâu trừ phi có sự giải thoát khỏi niềm tin và tín điều.

ES: Trong ý nghĩa nào đó, tôi nghĩ là điều ấy xác thực. Tôi nghĩ rằng, bên trong Con người phải có cảm giác, ý thức, kinh nghiệm, một cái gì đó, một cảm giác giải thoát nội tâm trước khi người ấy có thể sống đạo thích đáng – trước khi người ấy để cho các bản xếp loại có tính cách tôn giáo – giống như những bản xếp loại có tính cách phân tích – có bất cứ ý nghĩa nào đối với mình. Bằng cách này hoặc cách khác, người ấy phải là con người và tự do trước khi nghĩ tới chuyện sống đạo. Điều đang xảy ra thì ngược lại.

K: Vâng, chúng ta đang nói, đang nhìn cái là thế giới lúc này, về mặt thực tế chứ không phải về mặt khái niệm, thực tế thật sự của phân ly, chiến tranh, bạo động khủng khiếp khắp nơi, và tôi cảm thấy chính tâm trí tôn giáo có thể mang sự hiệp nhất chân chính đến cho loài người.

ES: Tôi thích nói rằng chính cái tâm trí 'nhân tính' hoặc tâm trí 'nhìn' mới dễ tiêm nhiễm nỗi hân hoan nào đó, nếu ta muốn, một nỗi hân hoan không theo ý nghĩa bị kích thích mà là liên quan tới chính hiện tượng sự sống, khiến cho người ta có thể hiệp cùng nhau hoặc chấm dứt được những xung khắc mà chúng ta đang kinh qua này.

K: Liệu chúng ta có thể tiếp cận bằng câu hỏi: cái gì làm phân ly Con người, cái gì làm phân ly loài người?

ES: Tôi cho rằng, một cách tối hậu, cái đó là 'Phẩm–chất–làm–người' (Man–ness).

K: Ông muốn nói gì qua tiếng 'Phẩm–chất–làm–người'?

ES: Cái tôi muốn nói là, khuynh hướng của chúng ta nghĩ rằng chúng ta là Con người hơn là một sinh vật; khuynh hướng suy nghĩ đó làm cách ly chúng ta khỏi thế giới chúng ta sống – khỏi cỏ cây, hoa lá, mặt trời lặn, biển cả, sông hồ, loài vật, chim cá – và cuối cùng, khỏi loài người với nhau.

K: Khỏi nhau.

ES: Vâng, cuối cùng là khỏi nhau.

K: Và đó là sức mạnh được các tôn giáo mang tính cách phân ly ban cho từ đầu đến cuối. Tôi muốn đạt tới một cái gì đó. Liệu ta có thể tiếp cận được thực tại và chân lý qua bất cứ tôn giáo cá biệt nào không? Hoặc chỉ có thể tiếp cận và nhận thức được một khi chấm dứt toàn bộ các niềm tin, tuyên truyền, tín điều tôn giáo và toàn bộ lối nhận thức như thế về cuộc sống?

ES: Tôi không chắc là có thích đáng hay không khi nói rằng phải chấm dứt một cách toàn bộ, vì nhiều lý do khác đến sau hiện tượng của phẩm–chất–làm–người, hoặc một cách giản dị, sự hiện hữu ở vị trí đệ nhất đẳng. Nếu chúng ta đến tới vấn đề chân lý, mà tôi cho rằng đó là vấn đề của hành động hiểu và hành động nhìn, thì dù thế nào chúng ta cũng phải đến tới vấn đề con người và toàn bộ những động lực bên trong cũng như đặc điểm tiến hóa của con người. Nếu từ ban đầu, chúng ta không đạt tới cấp độ đó thì dù bằng cách nào đi nữa, chúng ta cũng không thể với tới bất cứ sự thẩm định nào các lời giảng mà những tôn giáo khác nhau cống hiến cho loài người. Nếu các lời giảng đó không thích hợp cho cuộc sống, cho con người, cho hành động nhìn, cho hành động hiểu, cho hành động yêu thương hoặc cho hành động chấm

dứt xung khắc theo ý nghĩa phủ định, thì lúc ấy, các lời giảng đó, dù thế này hoặc thế nọ, cũng không thật sự thích đáng cho Con người. Chúng không có chút quan trọng nào.

K: Tôi đồng ý, nhưng thực tế vẫn là – hãy chỉ nhìn nó – nếu ta sinh ra là người Ấn giáo hoặc Hồi giáo và đang bị điều kiện hóa bởi việc đó, trong nền văn hóa đó, trong mẫu thức, phong thái sống đó, và bị điều kiện hóa bởi một chuỗi niềm tin bị áp đặt, bị trau dồi bởi những giáo phẩm, những giới răn, những kinh sách tôn giáo và toàn bộ còn lại của nó; và một người khác bị điều kiện hóa bởi Kitô giáo – thì hai bên không có điểm gặp gỡ nào, trừ về mặt nhận thức.

ES: Krishnaji, phải chăng ông có ý nói rằng để giải phóng một cách giản dị thì bằng cách này hoặc cách khác, con người phải vứt bỏ không chỉ có tính cách chính trị, văn hóa, xã hội mà còn cả tính cách tôn giáo – đặc biệt là tôn giáo – các giáo thuyết, tín điều hoặc huyền thoại kết hiệp vào mình như một con người tôn giáo?

K: Đúng. Vì ông thấy, nói cho cùng, điều quan trọng trong cuộc sống là sự hiệp nhất hòa hợp giữa loài người. Chỉ xảy ra điều ấy nếu có sự hòa hợp trong mỗi người; không thể có sự hòa hợp đó nếu có bất cứ hình thức phân ly nào ở nội tâm hoặc ở bên ngoài, ngoại tại hoặc nội tại. Ngoại tại, nếu có sự phân ly chính trị, phân ly địa lý, phân ly dân tộc, thì dứt khoát phải có xung khắc; và nội tâm nếu có phân ly thì rõ ràng phải phát sinh xung khắc sâu xa, nó biểu lộ chính nó trong bạo động, tàn bạo, gây hấn và toàn bộ còn lại của cái đó. Lúc này loài người được nuôi nấng theo cách đó. Và người Ấn giáo, người Hồi giáo lúc nào cũng khác biệt nhau, hoặc người A Rập, người Do Thái, người Mỹ...ông nghe kịp chứ?

ES: Điều mà chúng ta đang ứng xử ở đây không phải là việc quá đỗi áp đặt sự hòa hợp từ bên ngoài lên trên con người...

K: Ô, không.

ES: ...hoặc việc áp đặt sự bất hòa hợp từ bên ngoài lên trên con người. Hai tay tôi vẫn hòa hợp nhau một cách hoàn hảo, các ngón tay tôi vẫn chuyển động với nhau, mắt tôi vẫn chuyển động cùng tay tôi. Nhưng có thể có xung khắc trong tâm trí tôi hoặc giữa tâm trí và cảm xúc trong trong chừng mực tôi tiếp thu những khái niệm hoặc ý tưởng nào đó mà vào lúc ấy đang xung khắc nhau.

K: Đúng.

ES: Nếu tôi được tự do thì điều tôi phải khám phá là, thực tế trong nội tâm tôi có sự hòa hợp không; và nếu tôi hiệp nhất với ông thì tôi phải khám phá từ bàn tay tôi cái gì tương tự với một cái nào đó. Vì bàn tay tôi sống hòa hợp với cánh tay và cơ thể tôi – và như thế với ông. Có điều lúc ấy tâm trí tôi lại đưa ra những tính chất nhị nguyên lạ lùng.

K: Vấn đề là đó, thưa ông. Phải chăng những nhị nguyên ấy được tạo ra một cách nhân tạo? Đầu tiên vì anh là người Tin lành, tôi là người Công giáo chẳng hạn. Phải chăng chúng được tạo ra một cách nhân tạo vì mỗi xã hội có mối quan tâm cố hữu của nó, mỗi nhóm có hình thức an toàn cá biệt của nó? Hoặc phải chăng sự phân ly ấy được tạo ra trong bản thân qua cái 'ta' và cái 'không phải ta'? Ông hiểu điều tôi nói chứ?

ES: Tôi hiểu điều ông nói.

K: Cái 'ta' là cái tôi, tính ích kỷ của tôi, các tham vọng của tôi, tham lam, đố kỵ và cái đó gây phân ly, không để cho người khác đặt chân vào khu vực của tôi.

ES: Thật ra, người ta càng ý thức tính ích kỷ, tham lam, tham vọng của mình hoặc cái ở phía bên kia hàng rào, sự an toàn hoặc ngay cả sự bình an của mình theo ý nghĩa nông cạn, thì lại càng không ý thức là mình thuộc về cái tự ngã nội tâm mà trong thực tế vốn đã làm một với người khác dù cho đa số chúng ta không nhận biết nó đi nữa.

K: Chờ, chờ chút, thưa ông. Điều ấy trở thành nguy hiểm. Vì những người Ấn giáo, cũng như hầu hết các tôn giáo khác, xác nhận rằng trong ta có sự hòa hợp, có Thượng đế, có thực tại và điều duy nhất ta phải làm là lột cho sạch tầng tầng lớp lớp hư hoại, đạo đức giả, vô minh và dần dà tới một lúc nào đó, ta nhập vào trạng thái hòa hợp vì ta đã có được nó.

ES: Tôi nghĩ người Ấn giáo không độc quyền trong lối suy nghĩ cá biệt đó...

K: Không, dĩ nhiên là không.

ES: ...người Công giáo chúng tôi cũng có vấn đề giống như thế. (cười)

K: Vấn đề giống như thế, dĩ nhiên!

ES: Tôi nghĩ vấn đề chúng ta đang đối mặt là khám phá. Với sự khám phá của hành động nhìn, hiểu, sống, tín nhiệm – tất cả những loại từ ngữ có tính cách chủ yếu ấy; chúng ta đang đối mặt với sự khám phá những cái đó. Và tôi nghĩ rằng hành động lột cho sạch các tầng tầng lớp lớp đó không phải là cách để khám phá chúng. Dù đó là tầng tầng lớp lớp hư hoại, thiện hoặc ác, hoặc bất kể cái gì đi nữa, thì cũng không phải là cách để khám phá ra chúng. Ta không thể tách rời hoặc ngăn chận cảm giác sự ác bên trong bản thân để khám phá bản thân. Với tôi dường như điều đòi hỏi là một tâm trí xuyên suốt, thấu cảm và cởi mở.

K: Vâng, thưa ông, nhưng làm thế nào con người đạt tới tâm trí đó? Người được nuôi nấng hoặc sống trong toàn bộ sự hư hoại thì liệu có thể đặt toàn bộ sự đó sang một bên và tiến hành mà không rán sức? Lúc ấy, có rán sức là có méo mó.

ES: Hẳn nhiên là thế. Không có rán sức – nghĩa là không có hoạt động, cư xử, đàm thoại nhiều quá — nhưng chắc chắn là không thể không tiêu hao một số lượng lớn lao năng lượng.

K: Năng lượng chỉ xuất hiện khi không có rán sức.

ES: Đúng, nó chỉ xuất hiện khi không có cố sức.

K: Nếu không có ma sát thì ta có dồi dào năng lượng.

ES: Đúng thế, ma sát hủy hoại, làm tiêu tán năng lượng.

K: Ma sát hiện hữu khi có phân ly...

ES: Đúng.

K: ... giữa cái đúng và cái sai. Giữa cái gọi là ác và cái gọi là thiện. Nếu tôi cố gắng sống tốt lành thì tức là tôi tạo ra ma sát. Như thế vấn đề thật ra là làm thế nào có dồi dào năng lượng là cái sẽ xuất hiện khi không có xung khắc. Và để khám phá chân lý là gì thì ta cần năng lượng lớn lao.

ES: Hoặc cái thiện là gì. Tôi nghĩ nếu chúng ta ứng xử với cái thiện theo nghĩa ông dùng ở đây – 'ta cố gắng sống tốt lành' – thì tức là chúng ta đang ứng xử với các bộ luật, luật lệ, trong ý nghĩa nào đó, với cái thiện có tính cách luân lý.

K: Không, tôi không có ý đó. Cái thiện chỉ nở hoa trong tự do, nó không nở hoa trong khuôn khổ luật lệ, trong bất cứ giới luật tôn giáo nào hoặc bất cứ niềm tin tôn giáo nào.

ES: Hoặc sự cưỡng bách chính trị hay kinh tế nào.

K: Dĩ nhiên.

ES: Điều này thì không có vấn đề. Như thế, nếu chúng ta sắp khám phá ý nghĩa nội tại của sự giải thoát và của cái thiện và của sự sống, chúng ta phải tự nhủ rằng một trong các lý do khiến chúng ta tìm không ra điều ấy là vì chúng ta có trong mình một khuynh hướng lạ lùng là bắt đầu với bề mặt của mọi cái và không bao giờ chịu rời khỏi bề mặt đó.

K: Đúng.

ES: Chúng ta dừng lại ở chỗ đó, ở chỗ chúng ta bắt đầu.

K: Thưa ông, liệu chúng ta có thể đạt tới điều này không. Giả dụ ông và tôi không biết gì cả, không theo tôn giáo nào cả.

ES: Và chúng ta không có ý tưởng nào có tính cách khái niệm cả.

K: Không ý tưởng nào có tính cách khái niệm cả. Tôi không có niềm tin, không có tín điều, không gì cả. Và tôi muốn tìm cho ra cách sống công chính, sống tốt lành – không, không phải tìm ra cách sống tốt lành – mà là tôi muốn sống tốt lành.

ES: Sống tốt lành. Đúng.

K: Thế thì, để làm chuyện đó tôi phải tra vấn, tôi phải quan sát. Chỉ có thể quan sát khi không có phân ly.

ES: Quan sát là hành động loại trừ phân ly.

K: Vâng, khi tâm trí có thể quan sát mà không có phân ly thì lúc ấy tôi nhận thức, lúc ấy có nhận thức.

ES: Bằng bất cứ hành động nhìn nào – hơn là việc xem xét có tính cách khái niệm, có tính cách xếp loại hoặc việc quan sát các cấu trúc tâm thần – thì bắt gặp chân lý; sự sống, chân lý và cái thiện đều cũng chỉ là một.

K: Đúng thế.

ES: Như thế lúc ấy vấn đề là tại sao tôi phải suy nghĩ về chân lý như thể nó kết hiệp với sự kiên cố mang tính cách lý luận của các bản xếp loại...

K: Dĩ nhiên

ES: ...hơn là suy nghĩ về chân lý như thể nó kết hiệp với chính con người tôi. Nếu bằng cách này hoặc cách khác tôi phải luôn luôn chia thế giới của tôi thành từng phần – chúng ta nói về những nhị nguyên – để mà suy nghĩ về nó, như trong đạo Công giáo chúng tôi thường làm hoặc từng làm với tính chất nhị nguyên của hồn và xác...

K: ...và của thiện và ác.

ES: ...và thiện và ác nhập thể vào hình thức này hoặc hình thức khác – nếu chúng ta cứ luôn luôn suy nghĩ theo cách ấy thì lúc đó

chúng ta sẽ hoàn toàn chẳng khám phá được cái gì có nghĩa là sống tốt lành, hoặc sống chân thật, hoặc sống.

K: Vâng, đúng.

ES: Tôi nghĩ đây là vấn đề, và như ông gợi ý, khó khăn thật, đã quá nhiều thế kỷ sống trong tình trạng trạng bị điều kiện hóa có tính cách văn hóa phát xuất toàn bộ từ các viễn ảnh.

K: Và loài người được nuôi dưỡng trong lối sống nhị nguyên đó.

ES: Vâng, và nếu chúng ta không quan tâm đến tính chất nhị nguyên cứng nhắc của thiện và ác, của thiêng liêng và báng bổ, của đúng và sai, của thật và giả, thì có lẽ chúng ta có thể tiến tới khá hơn.

K: Đúng, đúng.

ES: Chúng ta sẽ không đưa ra bất cứ cái nhị nguyên nào nhưng bằng cách này hoặc bằng cách khác, xáp chiến với cái nhị nguyên đang hành hạ chúng ta nhất, cái nhị nguyên của anh và tôi, của nam và nữ.

K: Vâng, cái nhị nguyên của anh và tôi. Thế thì cội rễ của cái đó là gì? Nguồn gốc của sự phân ly thành anh và tôi, chúng ta và họ là gì? về mặt chính trị, về mặt tôn giáo – ông nghe kịp chứ?

ES: Cái đó không thể có nguồn gốc trong chúng ta vì chúng ta là một – giống các ngón của bàn tay tôi.

K: Thưa ông, khi ông nói rằng chúng ta là một thì đó là một giả thuyết. Tôi không biết tôi là một. Chỉ khi nào thật sự chấm dứt được sự phân ly thì tôi mới có thể nói như thế – lúc ấy, tôi cũng chẳng cần phải nói tôi là một. Tự nhiên là đã hiệp nhất rồi. Tôi muốn đi vào vấn đề này thêm chút nữa vì, như những con người hiện đang sống, chỉ có tôi và anh, Thượng đế của tôi và Thượng đế của anh, xứ sở của tôi và xứ sở của anh, giáo thuyết của tôi – (cười) ông nghe kịp chứ? Cái tôi và cái anh này, tôi và ông đấy. Thế thì, cái 'tôi' là một thực thể bị điều kiện hóa.

ES: Vâng, cái 'tôi' là một thực thể bị điều kiện hóa.

K: Chúng ta hãy đi từng bước. Cái 'tôi' là một thực thể bị điều kiện hóa, bị tạo ra, nuôi dưỡng qua văn hóa, xã hội, tôn giáo, qua cuộc sống có tính cách khái niệm, lý tưởng. Cái 'tôi' đó là ích kỷ, cái 'tôi' đó nổi giận, bạo động, cái 'tôi' đó nói 'Tôi yêu thương anh', hoặc 'Tôi không yêu thương anh', toàn bộ cái đó là cái 'tôi'. Cái 'tôi' đó là cội rễ của sự phân ly.

ES: Hiển nhiên. Chính thuật ngữ mà ông đang dùng đã quả thật miêu tả sinh động nội dung ý tưởng của ông. Tiếng 'tôi' (me) là đại danh tự khách thể. Một khi tôi biến bản thân tôi thành cái gì đó bên ngoài tôi để tôi nhìn thì tôi không thể nào thấy cái là chân chính vì tôi thật ra không ở bên ngoài mình để nhìn mình! Một khi tôi biến sự giải thoát thành một cái bên ngoài mình để mình theo đuổi thì lúc ấy tôi sẽ không bao giờ đạt tới giải thoát. Một khi tôi biến giải thoát thành cái bên ngoài để có ai đó ban phát cho tôi thì lúc ấy tôi sẽ không bao giờ đạt tới giải thoát.

K: Có thể đặt mọi thẩm quyền sang một bên, toàn bộ thứ đó. Chỉ có tôi và ông thôi. Chừng nào còn có sự phân ly này thì chừng đó ắt có xung khắc giữa ông và tôi.

ES: Hiển nhiên.

K: Và, không chỉ có xung khắc giữa ông và tôi mà còn có xung khắc trong nội tâm tôi.

ES: Một khi ông biến bản thân thành khách thể thì tất nhiên có xung khắc bên trong ông.

K: Vì thế, tôi muốn khám phá liệu có thể chấm dứt cái 'tôi' không, để cho, không phải để cho, mà là chấm dứt hoàn toàn.

ES: Vâng, đúng, vì rõ ràng là không phải 'để cho' nếu cái 'tôi' chấm dứt.

K: Thế thì, liệu có thể làm trống rỗng hoàn toàn cái 'tôi' khỏi tâm trí không? Không chỉ ở cấp độ ý thức mà còn tận các cội rễ

vô thức sâu xa của con người chúng ta.

ES: Tôi nghĩ không phải chỉ làm được cái đó thôi mà đó còn là cái giá chúng ta phải trả để hiện hữu, để sống tốt lành, sống chân thật hoặc chỉ để sống thôi, sống. Để sống, cái giá chúng ta phải trả là chính chúng ta tự vất bỏ 'trạng thái tôi' (me–ness).

K: Liệu có một tiến trình, một hệ thống, một phương pháp nào để chấm dứt cái 'tôi' không?

ES: Không, tôi nghĩ là không có tiến trình hoặc phương pháp nào.

K: Bởi thế không có sự chọn lựa. Nó phải được thực hiện lập tức! Lúc này chúng ta phải rất minh bạch về chuyện này. Tất cả các tôn giáo đều xác nhận có diễn tiến. Toàn bộ hệ thống tinh tiến về mặt tâm lý đều chỉ có tính cách diễn tiến. Nếu ông nói, và theo tôi thì cái đó là thực tế, rằng nó không thể là diễn tiến – có nghĩa là vấn đề thời gian, cấp độ, tiệm tiến – thì lúc ấy chỉ còn vấn đề duy nhất: là chấm dứt nó lập tức.

ES: Nghĩa là trong một bước thôi, giết ngay con quái vật.

K: Một cách tức khắc!

ES: Đúng. Hiển nhiên đó là điều phải thực hiện. Chúng ta phải tiêu diệt 'trạng thái tôi'.

K: Không, tôi không muốn nói tiêu diệt, mà là chấm dứt cái 'tôi' với tất cả những tích lũy, tất cả kinh nghiệm, tín điều, những gì thu lượm một cách ý thức hoặc vô thức. Liệu có vứt bỏ được toàn bộ nội dung đó không? Không do bởi rán sức mà bởi tôi. Nếu tôi nói vứt bỏ nó bởi tôi thì vẫn còn cái 'tôi'. Hoặc nếu tôi vứt bỏ nó bằng sử dụng ý chí thì vẫn còn cái 'tôi'. Cái 'tôi' vẫn còn.

ES: Vâng, rõ ràng cái giúp cho tôi nhìn thì không phải là hành động hay hoạt động của tâm trí, không phải là hành động hay hoạt động của ý chí, không phải là hoạt động của cảm xúc, cũng không phải là hoạt động của cơ thể.

K: Nhìn, vâng.

ES: Và vì trong thế giới này, chúng ta bị cực kỳ trói buộc vào việc xúc tiến, sở hữu và tác động nên trước khi chúng ta tác động hoặc chiếm hữu, chúng ta không thật sự hiểu một cách có cân nhắc và sâu xa rằng điều gì sẽ xảy tới. Hình như có cái gì bên trên chúng ta, phản chiếu hậu cảnh và thấy rằng như thể có hành động nhìn trước khi diễn ra trạng thái nhìn, theo cả hai nghĩa của tiếng nhìn, như thể có hành động yêu thương trước khi ta nhận thức ra tình yêu. Vấn đề là cái phản chiếu hậu cảnh ấy có mang tính cách nội tâm và có đủ sâu sắc không?

K: Thế thì thưa ông, chờ chút. Khó khăn là đó, vì cái 'tôi' thì ở cả cấp độ ý thức lẫn những cấp độ sâu xa hơn của vô thức. Liệu tâm trí ý thức có xem xét được cái 'tôi' vô thức và bộc lộ nó không? Hoặc nội dung của ý thức là cái 'tôi'.

ES: Không, bản ngã vượt quá nội dung của ý thức. Cái 'tôi' có thể chính là nội dung của ý thức, nhưng cái 'tôi' thì không là cái 'ta', cái 'tôi' không là bản ngã.

K: Chờ chút, tôi muốn bao gồm trong cái 'tôi' cái bản ngã, cái ta, toàn bộ sự tạo thành ý tưởng có tính cách khái niệm về bản thân tôi: cái bản ngã cao hơn, cái bản ngã thấp hơn, cái linh hồn – tất cả những cái đó là nội dung của ý thức của tôi, tạo ra cái ta, tạo ra cái ngã, tạo ra cái 'tôi'.

ES: Đúng, chắc chắn là nó tạo ra cái 'tôi'. Tôi đồng ý là nó tạo ra cái bản ngã khách thể đó và tôi có thể khảo sát, phân tích, nhìn, so sánh, tới độ tôi có thể bạo động với những người chung quanh không. Sự tóm kết tất cả những gì ông diễn tả trong tiếng 'tôi' là để giải thích về lịch sử, về toàn bộ sự gia tăng gấp bội các mối quan hệ hiện tại, có điều nó vẫn không với tới được thực tại.

K: Không, nếu vẫn còn cái 'tôi' ở đó thì không thể với tới thực tại hoặc thực tại không thể thăng hoa.

ES: Như tôi có nói trước đây, bất cứ khi nào tôi còn khăng khăng

rằng 'ta' đang quan sát 'người' thì lúc ấy thực tại không thăng hoa và không có giải thoát.

K: Như thế, nội dung của ý thức của tôi là cái 'tôi', cái ta của tôi, bản ngã của tôi, sự tạo thành ý tưởng của tôi, các ý nghĩ của tôi, các tham vọng của tôi, sự tham lam của tôi, toàn bộ cái đó là 'tôi'. Dân tộc của tôi, khát vọng được an toàn, được khoái lạc, được ăn nằm, dục vọng của tôi muốn làm điều này điều nọ. Toàn bộ cái đó là nội dung của ý thức của tôi. Chừng nào nội dung đó tồn tại thì ắt có sự phân ly giữa anh và tôi, giữa tốt và xấu, và diễn ra toàn bộ sự phân ly ấy. Thế thì phải chăng chúng ta có ý nói rằng việc làm trống rỗng nội dung đó không là một quá trình thời gian.

ES: Cũng không là đối tượng của phương pháp học.

K: Hoặc cho phương pháp học. Thế thì lúc ấy ta làm gì? Chúng ta hãy nhìn nó. Chúng ta hãy bỏ chút thời giờ nữa cho điều này vì nó thập phần quan trọng. Hầu hết người ta nói bạn phải thực hành, bạn phải phấn đấu, bạn phải rán hết sức, sống theo một lối giới luật, kiểm soát và tiết chế nào đó, ông biết chứ?

ES: Tôi quá quen với tất cả những cái đó. (cười).

K: Tất cả những cái đó đều sai.

ES: Những cái đó không hữu ích.

K: Như vậy, làm thế nào chỉ một cú thôi mà làm trống rỗng nội dung ấy, như nó vốn phải làm như thế.

ES: Tôi muốn nói – và có lẽ chúng ta có thể cùng nhau dõi theo điều này – là không thể làm trống rỗng nội dung đó bằng hành động phủ định tận xương tủy nội dung đó.

K: Đúng, rõ ràng là thế.

ES: Làm như thế là ngõ cụt mù loà.

K: Rõ ràng là thế. Bằng hành động phủ định nó là ông mang nó

đặt lên thảm. Tôi có ý nói là giống như thể dù có nhốt nó lại thì nó vẫn ở đó.

ES: Đó là thái độ giả vờ.

K: Đúng thế, thưa ông. Ta phải thấy điều ấy. Trong việc này ta phải hết sức chân thật bằng không ta chơi trò lường gạt bản thân, ta lừa dối chính mình.

ES: Vâng.

K: Tôi thấy một cách minh bạch và lô–gic rằng cái 'tôi' là cái tổn hại trên thế gian.

ES: Đúng. Tôi không thấy điều ấy theo cách lô–gic mà chỉ giản dị theo cách trực giác.

K: Phải.

ES: Nó không là kết quả của việc biện luận, nó không có tính cách biện chứng...

K: Vâng, hoàn toàn đúng thế, nó không có tính cách phân tích, biện chứng. Ông thấy đó. Một con người ích kỷ thì ích kỷ dù ở địa vị chính trị cao hoặc thấp, ông thấy sự ích kỷ đó của loài người và chúng tàn phá biết bao. Thế thì câu hỏi là: liệu có thể làm trống rỗng nội dung đó để cho tâm trí thật sự trống rỗng và do đó có khả năng nhận thức?

ES: Có lẽ không thể làm trống rỗng nội dung đó một cách giản dị. Tôi nghĩ rằng có thể đặt nội dung đó trong một viễn ảnh, có thể nhìn tính chất bất tương xứng và không thích đáng của nó bằng hành động rất mãnh liệt của việc chỉ giản dị nhìn. Đó là lý do từ đầu tôi đã nói chừng nào tôi còn nhìn vào chân lý của bất cứ tôn giáo nào thì có nghĩa là chừng đó tôi không đang tìm chính bản thân chân lý. Nói đúng hơn, cách tôi khám phá giá trị tương đối của bất cứ tôn giáo nào là bằng hành động nhìn chính bản thân chân lý.

K: Đúng, tâm trí không thể nhận thức chân lý nếu có tình trạng

phân ly mà tôi bị dính chặt vào.

ES: Một khi ông có phân ly thì dù bất cứ hình thức nào...

K: Thì nó chấm dứt.

ES: Lúc ấy, ông ở cấp độ có tính cách xếp loại, ông sẽ không thấy.

K: Bởi thế, câu hỏi của tôi là, liệu tâm trí có thể làm trống rỗng được nội dung của nó không – Chờ chút, thưa ông, cái này là chân chính – ông nghe kịp chứ?

ES: Tôi nghe kịp điều ông nói, và tôi nghĩ ông đang đặt ra một phương pháp mới.

K: A, không. Tôi không đặt ra phương pháp. Tôi không tin các phương pháp! Tôi cho rằng chúng là những cái có tính cách máy móc và tàn phá nhất.

ES: Nhưng tới lúc nói đến cái đó thì ông lại thoái bộ và nói, không biết thật ra tâm trí có nhận ra rằng nó phải làm trống rỗng nội dung đó không. Điều này không phải là một phương pháp sao?

K: Không!

ES: Nhưng, thưa ông, tại sao nó không là một phương pháp?

K: Tôi sẽ trình bày với ông. Nó không là một phương pháp vì chúng ta đã nói hễ còn phân ly thì còn xung khắc. Sự việc ấy mang tính cách chính trị, tôn giáo. Chúng ta đã nói rằng phân ly tồn tại vì cái 'tôi', cái là nội dung của ý thức, và rằng sự trống rỗng của tâm trí đưa đến hiệp nhất. Tôi thấy ra điều ấy không bởi lý luận mà là thực tế, không có tính cách khái niệm. Tôi thấy những gì đang xảy ra trên thế giới – tôi thấy mọi sự ấy phi lý biết bao, tàn bạo biết bao, và chính sự nhận thức về điều ấy làm trống rỗng tâm trí. Chính hành động nhận thức là hành động làm trống rỗng.

ES: Điều ông đang đề nghị là nhận thức về tính cách không thích đáng của nội dung của ý thức hoặc của cái 'tôi', nhận thức về tính cách bất tương xứng của nội dung giả tạo của cái 'tôi', nhận thức đó trong tự nó là hành động khám phá con người?

K: Đúng thế.

ES: Tôi nghĩ chúng ta nên dõi theo điều ấy vì tôi thắc mắc không biết nhận thức đó thật ra mang tính cách tiêu cực, hoặc có thể là rất tích cực. Thà là giản dị nhìn sự hiện hữu của những cái đó – và sẽ không tồn tại cái 'ta và người' theo ý nghĩa khách thể. Có thể qua cái bàn này hoặc qua tay tôi hoặc qua bất cứ cái gì, tôi nhận ra tính cách bất tương xứng của những gì là nội dung của ý thức, hoặc qua tôi hay qua ông trong ý nghĩa khách thể. Như thế, có thể thà là qua sự phô bày của tri thức hoặc thà là qua năng lực cá nhân mà biến nó thành ra giản dị cho tôi dễ nhìn nhờ lý tính của sự phô bày đó. Chúng ta đã đồng ý rằng, lúc ấy nó tiêu tan và đồng thời thật dễ ứng xử với các khái niệm. Việc tạo ra các khái niệm thì dễ, nhưng tôi đoan chắc rằng việc nhìn thì còn dễ hơn.

K: Dĩ nhiên. Nhìn.

ES: Chỉ giản dị nhìn.

K: Nhưng, thưa ông, nhận thức mà qua hình ảnh thì không có nhận thức.

ES: Không có sự nhận thức nếu qua hình ảnh. Tôi nghĩ điều ấy xác thực.

K: Thế nhưng, tâm trí vốn có các hình ảnh.

ES: Tâm trí bị mê hoặc với các hình ảnh!

K: (cười) Nó thế đó, nó có các hình ảnh. Tôi có hình ảnh của ông và ông có hình ảnh của tôi. Hình ảnh được lập nên qua giao tiếp, qua quan hệ, qua việc ông nói điều này, ông làm thương tổn tôi, và tôi – ông biết mà. Nó được lập nên, nó ở đó. Đó là ký ức. Các tế bào não là nơi cư trú của ký ức đã làm thành hình ảnh. Thế thì,

lúc đó câu hỏi là: ký ức, cái là kiến thức, cái cần thiết để hành động trong lãnh vực kỹ thuật; đi bộ về nhà hoặc lái xe về nhà thì tôi cần ký ức. Do đó, ký ức có một chỗ đứng như là kiến thức, nhưng loại kiến thức như là hình ảnh thì không có chỗ đứng nào trong giao tiếp giữa con người.

ES: Tôi vẫn nghĩ rằng chúng ta đang né tránh đề tài có thể với tới được ấy. Vì tôi cho rằng điều ông đang nói về ký ức, như ông gợi ra, thì quan trọng kinh khủng, nhưng tôi không cho rằng ký ức hoặc sự cự tuyệt ký ức...

K: A không, tôi không...

ES: ...hoặc ý thức hoặc sự cự tuyệt nội dung của ý thức là giải pháp cho vấn đề. Tôi cho rằng vấn đề chúng ta phải đặt ra là: làm thế nào ông, Krishnaji, – và tôi lúc này không nói tới phương pháp – ông đã nhìn như thế nào? Hoặc là ông đang nhìn như thế nào? Tôi biết là ông có nhìn. Và đừng nói với tôi những gì ông đã loại trừ nhằm mô tả cho tôi cách ông nhìn.

K: Tôi sẽ nói với ông tôi nhìn như thế nào. Chỉ giản dị nhìn thôi!

ES: Vâng, giả dụ ông nói như thế với một người không có kinh nghiệm, 'bạn chỉ giản dị nhìn, vì tôi lúc nào cũng nói như thế với mình: à, mình chỉ giản dị nhìn', và người đó nói, 'làm thế nào?' Nếu chúng ta làm thầy giáo thì bằng cách này hoặc cách khác chúng ta cũng phải ứng xử với vấn đề đó. 'Hãy đưa tay bạn cho tôi cầm và tôi sẽ cho bạn thấy nhìn như thế nào.'

K: Tôi sẽ trình bày với ông. Tôi nghĩ chuyện này tương đối giản dị. Trước hết ta phải làm là nhìn thế giới đang là gì, nhìn những gì chung quanh ta, hãy nhìn! Chớ chọn lập trường.

ES: Vâng, tôi nghĩ khoa thuật ngữ của chúng ta có thể đi vào đây bằng cách này. Giả dụ, thay vì nói rằng ta bắt đầu bằng việc nhìn thế giới là gì thì chúng ta nói: ta nhìn thế giới. Không quan tâm tới các tính chất và các bản xếp loại.

K: Thế thôi. Hãy nhìn thế giới. Hãy nhìn thế giới như nó là nó. Đừng diễn dịch nó theo lối các khái niệm của bạn.

ES: Thế thì chúng ta có thể nói 'hãy nhìn thế giới như nó... đang là nó'?

K: Vâng, hãy diễn tả theo lối đó. (cười)

ES: Cái đó giúp được gì không? Tôi muốn nói chúng ta đang cố gắng để...

K: Hãy nhìn thế giới như nó đang là nó! Ông không thể nhìn thế giới như nó đang là nó nếu ông diễn dịch nó qua thuật ngữ của ông, các bảng xếp loại của ông, tính khí của ông, tiên kiến của ông. Hãy nhìn nó như nó đang là nó, bạo động, bạo tàn, bất cứ cái gì nó đang là.

ES: Hoặc tốt, hoặc đẹp.

K: Bất cứ cái gì nó đang là. Ông có thể nhìn nó như thế không? Nghĩa là: có thể nhìn cái cây mà không có hình ảnh của cái cây, sự mô tả thực vật cùng toàn bộ việc đặt tên? Chỉ nhìn cái cây.

ES: Một khi ông đang khám phá – và thế giới chúng ta thật không dễ khám phá điều này – nếm trải giản dị việc nhìn cái cây mà không suy nghĩ về `phẩm–chất–của––cây` (tree–ness) hoặc bản tính của nó, hoặc như ông nói, tính chất thực vật của nó và những gì thuộc loại đó, thế thì ông đề nghị bước kế tiếp sau hành động nhìn là gì?

K: Lúc ấy nhìn bản thân mình như mình đang là mình.

ES: Bên dưới nội dung của ý thức ông.

K: Nhìn toàn bộ nó – không bên dưới. Tôi chưa bắt đầu mà! Tôi nhìn tôi đang là gì do đó tự biết mình. Phải có sự quan sát bản thân tôi như tôi là tôi mà không có nói rằng nó kinh khủng biết bao, xấu xa biết bao, đẹp đẽ biết bao, tình cảm biết bao. Chỉ nhận biết thôi – toàn bộ sự chuyển động của bản thân tôi, ý thức lẫn vô thức. Tôi bắt đầu với cái cây, không như một tiến trình có

tính cách phương pháp. Tôi thấy cái đó. Và tôi cũng phải thấy, bằng lối ấy, bản thân tôi, đạo đức giả, trò tinh ranh tôi chơi – ông nghe kịp chứ? Toàn bộ cái đó. Trạng thái quan sát. Không có bất kỳ chọn lựa nào – chỉ quan sát thôi. Hãy biết bản thân. Lúc nào cũng hiểu bản thân.

ES: Nhưng không theo lối phân tích.

K: Dĩ nhiên. Nhưng tâm trí vốn được huấn luyện theo tính cách phân tích. Như thế, tôi phải truy lùng rằng – tại sao tôi có tính cách phân tích? Hãy quan sát nó, nhìn sự vô dụng của phân tích! Phân tích chỉ mất thì giờ, bạn không bao giờ thật sự có thể phân tích dù bởi một chuyên gia hoặc tự mình, như thế, hãy nhìn cái vô ích, phi lý, nguy hiểm của sự phân tích! Như thế, lúc ấy bạn đang làm gì? Bạn đang nhìn mọi vật như chúng đang là chúng, nhìn cái đang thật sự xảy ra.

ES: Tôi cho rằng khi chúng ta thảo luận điều này thì chúng ta có thể dùng những từ ngữ này, thí dụ như việc nhìn bản ngã trong toàn bộ của nó, với tất cả những đối cực tiêu cực và tích cực của nó, và nhận ra sự vô ích của hành động nhìn mang tính cách phân tích những chiều kích nhất định của bản ngã, tuy thấy là chúng ta đang nói – nhưng tôi vẫn phải nhìn.

K: Vâng, hẳn nhiên.

ES: Vì cho tới lúc này tôi chưa nhìn. Những gì tôi nhìn là bản xếp loại có tính cách phân tích mà tôi thường dùng để, bằng cách nào đó, tháo rời nó ra thành từng mảnh nhỏ.

K: Đó là lý do tôi hỏi, thưa ông, ông có thể nhìn cái cây mà không với kiến thức không?

ES: Không với tình trạng bị điều kiện hóa tiên khởi.

K: Không với tình trạng bị điều kiện hóa tiên khởi. Ông có thể nhìn bông hoa kia mà không với bất cứ từ ngữ nào không?

ES: Tôi có thể nhìn làm thế nào ta, bằng cách này hoặc cách

khác, có thể nhìn bản ngã. Tôi phải có thể nhìn ông, Krishnamurti, mà không dùng từ ngữ Krishnamurti. Bằng không tôi sẽ không nhìn thấy ông.

K: Đúng.

ES: Cái đó chân chính. Thế thì sau khi tôi học, qua suy nghĩ, để nói bằng cách này hoặc cách khác tôi phải nhìn ông và còn không dùng đến từ ngữ.

K: Lời nói, chữ nghĩa, hình thức, hình ảnh, nội dung của hình ảnh và toàn bộ còn lại của loại đó.

ES: Tôi phải không dùng bất cứ thứ gì biểu thị bằng ngôn từ.

K: Như thế, việc này đòi hỏi một trạng thái quan sát cực kỳ. Quan sát với ý nghĩa không can dự tới sửa sai, không nói tôi đúng, tôi không đúng. Chỉ quan sát thôi.

ES: Khi ông dùng từ ngữ quan sát thì tôi lại nghĩ, vì chúng ta đang là người giảng dạy, chúng ta phải cẩn thận ngôn từ của mình.

K: Trong khi đang nhận biết thì dùng chữ gì cũng được, không quan trọng gì cái chữ dùng.

ES: Quan sát có nghĩa là đưa một cái gì đó ra ngoài để nhìn dưới kính hiển vi như một nhà khoa học làm, và tôi nghĩ rằng đó không phải là điều chúng ta muốn dạy.

K: Không, dĩ nhiên.

ES: Như thế, Krishnaji, nếu ông lại dùng từ ngữ quan sát.

K: Nó là hành động quan sát, nhận biết, nhận biết một cách không chọn lựa.

ES: Nhận biết một cách không chọn lựa. Hay.

K: Nhận biết một cách không chọn lựa về cách thức sống có tính cách nhận thức, phân tích, nhị nguyên. Hãy chỉ nhận biết nó. Chớ sửa sai nó, chớ nói cái này là đúng, hãy chỉ nhận biết nó. Và một

khi có khủng hoảng thì chúng ta nhận biết tính cách mãnh liệt đó.

ES: Tôi nghĩ chúng ta có một vấn đề khác ở ngay một chút trước vấn đề này: trong khi nhận biết ông thì tôi dùng các bản xếp loại và những rập khuôn và tất cả những hình ảnh tức cười khác mà tôi luôn luôn sử dụng, vậy, tôi có thể đặt ra cho mình loại câu hỏi nào để nhận biết ông hoặc để nhận biết thực tế mà không dùng tới các thứ ấy? Liệu có cách nào để ông có thể phô bày cho tôi thấy bản thân mình, sử dụng những loại ngôn từ nhất định – không ý tưởng, những ngôn từ không liên quan gì tới ý tưởng cả – mà bằng cách này hoặc cách khác sẽ chỉ dẫn cho tôi, cho ông, hoặc cho bất kỳ ai khác rằng trong ông có điều quan trọng hơn, ý nghĩa hơn danh xưng hoặc bản tính hoặc nội dung của ý thức hoặc cái thiện cái ác của ông. Ông sẽ dùng lời lẽ nào nếu ông sắp dạy một bạn trẻ, hoặc một người già, vì ông và tôi đều có vấn đề giảng dạy, nhằm làm cho người ta hiểu được nó bằng cách không dựa vào lý trí, hoặc tốt hơn, bằng cách tiền lý trí – rằng con người thì quan trọng hơn những gì bao hàm trong danh xưng của người đó.

K: Tôi nghĩ rằng tôi hẳn không dùng ngôn từ. Hãy nhận biết một cách không chọn lựa. Vì chọn lựa như chúng ta làm hiện nay là một trong những xung khắc lớn lao của chúng ta.

ES: Và vì lý do kỳ quái nào đó mà chúng ta kết hiệp chọn lựa với giải thoát trong khi nó là phản đề của giải thoát, thật phi lý!

K: Dĩ nhiên.

ES: Nhưng thế thì, để nhận biết một cách tự do...

K: Một cách tự do, một cách không chọn lựa.

ES: ...nhận biết một cách tự do, đúng. Lúc này giả dụ có ai đó nói: 'nhưng thưa ông, tôi không hoàn toàn hiểu ông có ý nói gì qua cụm từ nhận biết một cách không chọn lựa, ông có thể trình bày cho tôi biết không?'

K: Vâng, tôi sẽ trình bày cho người đó biết. Trước tiên, chọn lựa hàm ý nhị nguyên; ở một cấp độ nhất định thì có chọn lựa. Tôi chọn cái thảm này tốt hơn cái thảm kia. Ở cấp độ ấy thì hiện hữu sự chọn lựa. Nhưng khi trong việc nhận biết bản thân mà có chọn lựa thì nó hàm ý nhị nguyên, hàm ý rán sức.

ES: Chọn lựa hàm ý một ý thức bị tiêm nhiễm cao độ sự giới hạn.

K: Đúng, chọn lựa cũng hàm ý thích nghi.

ES: Đúng, và chọn lựa hàm ý thích nghi với những trạng thái bị điều kiện hóa có tính cách văn hóa.

K: Thích nghi có nghĩa là bắt chước, nghĩa là lại càng có xung khắc. Rán sức sống theo điều gì đó. Như thế, hẳn phải hiểu rằng tiếng đó không chỉ có tính cách ngôn từ mà còn có tính cách nội tâm cả ý nghĩa của nó lẫn biểu thị của nó. Nghĩa là tôi hiểu hoàn toàn ý nghĩa của chọn lựa, tính chất toàn bộ của chọn lựa.

ES: Liệu tôi có thể diễn dịch điều ấy như thế này không: ông có ý nói sự nhận biết không chọn lựa có nghĩa rằng tôi, bằng cách này hoặc cách khác, ý thức sự có mặt của ông đối với nội tâm tôi và tôi không cần chọn lựa. Chọn lựa là không thích đáng, chọn lựa là loại trừ, chọn lựa không dính dáng gì tới các bản xếp loại. Trong lúc nhìn ông thì tôi phải không cảm thấy rằng tôi nên chọn ông hoặc chọn thích ông hoặc chọn yêu ông – rằng bất cứ chọn lựa nào cũng gây hệ lụy; như thế, hẳn ông có ý nói lúc đó tôi nhận biết ông mà không có tính cách chọn lựa, phải không?

K: Vâng, mà là ông nhìn, thưa ông, trong tình yêu có chọn lựa không? Tôi yêu. Có là chọn lựa không?

ES: Không có chọn lựa trong tình yêu.

K: Không, nó chỉ thế thôi. Chọn lựa là một diễn tiến của tri thức. Tôi sẽ giải thích điều này trong chừng mực chúng ta có thể thảo luận và đi sâu vào nó. Nhưng hãy nhìn ý nghĩa của nó. Lúc này là hành động nhận biết, nói thế có nghĩa gì, nhận biết là gì? Nhận

biết về những gì chung quanh bên ngoài ông và cũng là nhận biết về nội tâm ông, về điều đang diễn ra, về các động cơ của ông, nỗi khắc khoải của ông. Nhận biết, lại nhắc lại, một cách không chọn lựa.

Quan sát, nhìn, lắng nghe. Khiến ông quan sát mà không có bất cứ chuyển động nào của ý nghĩ. Ý nghĩ là hình ảnh, ý nghĩ là ngôn từ. Quan sát mà không có ý nghĩ xuất hiện và thúc đẩy ông theo chiều hướng nào cả. Chỉ quan sát thôi.

ES: Tôi nghĩ vừa rồi ông đã dùng một chữ hay hơn khi ông nói hãy nhận biết. Vì nó là một hành động của cuộc hiện sinh hơn là một hành động của tâm trí hoặc của cảm xúc.

K: Dĩ nhiên.

ES: Thế thì chúng ta phải – tôi bằng cách này hoặc cách khác, sau cùng phải biến hóa, và do đó nhận biết sự có mặt của ông bằng một cảm giác tiền nhận thức.

K: Nhận biết, đúng.

ES: Và hành động ấy đi trước sự lựa chọn và làm cho sự lựa chọn thành ra không cần thiết.

K: Vâng, không có sự lựa chọn. Hãy nhận biết.

ES: Hãy nhận biết. Nhận biết không có tính cách chọn lựa. Vâng.

K: Lúc này, xuất từ cái có sự nhận biết cái 'tôi', một sự nhận biết không chút nào có tính cách đạo đức giả, hiện hữu toàn bộ chuyển động của cái 'tôi' và cái 'ông'.

ES: Thưa ông, lúc này chúng ta chuyển động lùi lại, chúng ta đã sẵn sàng...

K: Một cách cố ý, tôi biết. Tôi chuyển động lui để chúng ta liên hệ nó với cái đó. Như thế có cái phẩm chất của một tâm trí giải thoát khỏi cái 'tôi' và do đó, không có sự phân ly. Tôi không nói 'chúng ta là một' nhưng khi có cảm giác chú ý không có chọn lựa

này, chúng ta khám phá ra hiệp nhất là cái có tính cách sự sống, không là cái có tính cách khái niệm.

Cuộc đàm đạo tiếp tục sau đó, trong cùng ngày.

ES: Ông nói là nhằm đạt tới hành động nhìn mà chúng ta đã thảo luận thì ta phải đạt tới một trạng thái trong đó ta chú ý và tự do, hoặc chú ý tới người khác một cách không chọn lựa. Liệu chúng ta có thể nói, có thể cho người khác sự chú ý bất phân ly của ta không?

K: Vâng.

ES: Và trước khi chúng ta đi vào bước kế tiếp, liệu tôi đã có thể nói rằng chúng ta thật sự không tìm lời giải đáp cho câu hỏi: nhìn là gì? Có phải chúng ta hiện không tìm kiếm hành động nhìn tự nó?

K: Thưa ông, liệu có câu trả lời không khi có nhận thức thật sự, chân chính, về 'cái đang là'?

ES: Không, nhận thức không phải là câu trả lời.

K: Nhưng khi có nhận thức về cái đang là – cái đang là trên thế giới, cái đang là trong tôi – nhận thức ấy, không phải nhận thức có tính cách khái niệm mà là nhận thức một cách thực tế rằng thế giới là tôi và tôi là thế giới thì không có sự phân ly giữa thế giới và tôi: tôi là thế giới. Lúc đó có nhận thức. Điều gì xảy ra trong nhận thức đó? Cái ông đang hỏi là cái đó, có phải nó không, thưa ông?

ES: Vâng, ngôn từ tự nó quả thật khó sử dụng vì, theo một ý nghĩa nào đó, từ lâu lắm rồi chúng ta coi nhau, coi những nhị nguyên của chúng ta, thế giới chúng ta, là hiển nhiên và vì thế, tôi nghĩ rằng, bằng cách này hoặc bằng cách khác, chúng ta biến nó thành bất khả thi hoặc thành chướng ngại cho chúng ta trong

việc nhận thức một cách giản dị.

K: Đúng, thưa ông, vâng, thưa ông.

ES: Nhưng một khi chúng ta có thể giải quyết vấn đề này và nói điều chúng ta thật sự quan tâm là nhận thức giản dị, đặt nó trước tất cả những kiến thức duy lý và luận lý thuộc bất cứ loại nào hoặc tất cả những thành kiến của chúng ta cùng những tiên kiến của chúng ta, thì từ lúc đó, các tiên kiến không xuất hiện nữa...

K: ...hoặc đúng hơn, diễn tả theo cách này, nếu có tiên kiến thì không có nhận thức.

ES: Rõ ràng tiên kiến là cái làm cho ta không thể nhận thức, và khi đó, tôi không muốn nhận thức ông.

K: Dĩ nhiên. Tôi dựng lên một rào cản, dù là của tôn giáo, chính trị hay của bất cứ cái gì.

ES: Thế thì có đúng là trong hành động nhìn, hành động nhận thức về ông, cái cần thiết bên trong tôi không phải là tôi...

K: Vâng, đúng.

ES: ...và cái cần thiết bên trong ông không phải là ông. Thế thì khi chúng ta nói về nhận thức, bằng cách này hoặc cách khác, chúng ta đã không nói tới cái đó như một sự hiệp nhất hoặc chân lý sao?

K: Tôi chưa muốn nói tới cái đó. Đối với tôi, chính hành động nhìn khiến tôi là thế giới, hoặc hành động nhìn – dù tôi là người Ấn giáo, Phật tử hoặc Kitô hữu – cho thấy rằng chúng ta đều giống nhau về mặt tâm lý; về nội tâm, chúng ta đều ở trong tình trạng hoang mang, vật lộn, khốn khổ, khổ não, với cảm giác cô độc kinh khiếp, tuyệt vọng khủng hiếp. Đó là nền tảng chung của toàn thể loài người. Lúc này, ta có nhận thức chuyện đó. Thế thì, cái gì xảy ra khi có nhận thức đó?

ES: Đó là cái chúng ta cố gắng tìm kiếm và giải thích – mà không có hành động giải thích nó!

K: Đó là cái chúng ta sắp cùng nhau chia sẻ. Chúng ta hãy trưng dẫn nhận thức về khổ não. Con tôi, em tôi, cha tôi chết. Điều gì xảy ra; nói chung là tôi trốn chạy nó. Vì không thể đối mặt cảm giác nguy cơ, sự cô độc và tuyệt vọng lớn lao đó, tôi trốn chạy vào trong ý thức hệ, trong các khái niệm, trong cả chục cách. Thế thì, nhận thức về hành động trốn chạy ấy – chỉ nhận biết thôi, không kiểm chứng hoặc kiểm soát nó, không chút nào nói tôi phải hoặc tôi đừng – chỉ nhận biết, không có tính cách chọn lựa, rằng bạn đang trốn chạy – thì lúc đó, việc trốn chạy ấy chấm dứt. Xung lượng của việc trốn chạy là sự tiêu hao năng lượng. Bạn chấm dứt sự mất năng lượng đó – không phải bạn chấm dứt – sự nhận thức chấm dứt sự tiêu hao đó. Do đó, bạn lại có nhiều năng lượng hơn. Thế thì, khi không có việc trốn chạy thì bạn đối mặt với thực tế của cái đang là. Nghĩa là cái bạn mất người nào đó, đó là cái chết, niềm cô độc, nỗi tuyệt vọng. Đó chính xác là 'cái đang là'. Lại có nhận thức về cái đang là.

ES: Tôi cho rằng tôi đã thấy cái chiều hướng mà ông đưa ra. Điều ông có ý nói là khi tôi nhận thức rằng ông đang khổ não – vì tôi không nhận thức cái khổ não thì nó không hiện hữu tự nó – tôi nhận thức rằng ông đang bị phân ly và đó là cội nguồn của khổ não, vì lúc đó thân phụ ông từ trần và ông bị phân ly. Và trong nhận thức đó thì cái khổ não ấy bị kết hiệp vào sự phân ly...

K: Không hẳn thế, thưa ông, chưa. Thực tế là tôi mất người nào đó. Đó là một thực tế: hỏa thiêu rồi, biến mất rồi; và nó là cái gì đó sau cùng bị biến mất và tôi cảm thấy cô độc cùng cực. Đó là thực tế: cô độc, không có bất cứ cảm giác tương quan nào, không có bất cứ cảm giác an toàn nào. Tôi hoàn toàn đang lúc chung cuộc.

ES: Nhiều người nói tới cái đó, họ nói rằng, 'Lúc này tôi trống vắng!'

K: Vâng, có sự nhận biết trạng thái trống vắng, cô độc, tuyệt

vọng. Tôi có ý nói rằng một khi ông không trốn chạy, có cuộc đàm đạo này về năng lượng trong khi đối mặt với sự sợ hãi của nỗi cô độc của mình. Tôi gặp gỡ nó, tôi nhận biết nó. Chính sự nhận biết sự sợ hãi của nỗi cô độc này, nhận biết sự sợ hãi đó một cách không chọn lựa thì lúc đó, trong sự nhận biết đó, sự sợ hãi biến mất. Nó biến mất. Lúc ấy, chúng ta có năng lượng lớn lao hơn.

ES: Vâng, và chúng ta đều có nếm trải cái đó, thấy sợ hãi làm mất sợ hãi như thế nào.

K: Thế thì, tại sao có khổ não? Khổ não, thương thân là gì?

ES: À, khi kết hiệp với khắc khoải hoặc sợ hãi thì lúc đó chúng ta sẽ có cái gọi là thương thân.

K: Thương thân, vâng. Thương thân, mà cái đó có nghĩa là gì? Ông thấy, cái đó nghĩa là cái "tôi" thì quan trọng hơn người đã chết.

ES: Như thế tức là ông đã để cho sự chú ý mang lấy tính cách cá nhân của mình.

K: Tôi không bao giờ yêu thương người đó.

ES: Rõ ràng là không.

K: Con tôi, tôi không bao giờ yêu đứa con đó. Tôi chẳng bao giờ yêu vợ tôi, chồng tôi, chị tôi. Trong trạng thái nhận biết này có sự khám phá ra rằng tình yêu đó không bao giờ hiện hữu.

ES: Trong sự khám phá nỗi đau khổ kết hiệp với phiền muộn hoặc với phân ly hoặc với sợ hãi thì có sự khám phá ra rằng tình yêu đó, nếu nó có chút nào hiện hữu, thì cũng bị giới hạn kinh khủng.

K: Không phải bị giới hạn, mà là tôi không có nó! Tôi không có được nó! Yêu thương nghĩa là điều gì đó hoàn toàn khác. Như thế, lúc ấy liệu có năng lượng lớn lao không, thưa ông? Không trốn chạy, không sợ hãi, không cảm giác thương thân hoặc quan

tâm bản thân mình hoặc nỗi khắc khoải của mình. Như thế xuất từ cảm giác khổ não này mà có năng lượng sùng sục, và cái đó là tình yêu chân chính.

ES: Vâng, cái đó là tình yêu chân chính. Như thế, tới đây chúng ta khám phá ra rằng khi ta cho người khác sự chú ý bất phân ly...

K: A, không! Tôi không chú ý vào người đã chết: cha tôi, con tôi, anh em tôi. Mà là chú ý vào trạng thái của tâm trí, cái tâm trí nói 'tôi đau khổ' ấy.

ES: Vâng, nhưng chúng ta đang cố khảo sát cái 'Tôi đau khổ' nghĩa là gì, trong bối cảnh được ngụ ý qua cụm từ sự chú ý không chọn lựa.

K: Vâng, như thế, tôi khám phá ra rằng tình yêu là sự hoàn toàn chú ý.

ES: Tình yêu là sự hoàn toàn chú ý.

K: ...không có bất cứ tính cách phân ly nào. Điều ấy thật là quan trọng vì, ông thấy, thưa ông, đối với chúng ta thì tình yêu là khoái lạc, tính dục và tình yêu là sợ hãi, tình yêu là ghen tuông, tình yêu là chiếm hữu, chế ngự, xâm lấn – ông nghe kịp chứ? Chúng ta dùng tiếng đó để bao gồm toàn bộ cái: tình yêu Thượng đế, tình yêu Con người, tình yêu xứ sở, tình yêu vân vân. Toàn bộ cái đó là *tình yêu của sự quan tâm của tôi tới chính mình.*

ES: Toàn bộ cái đó là sự tự yêu mình.

K: Rõ ràng.

ES: Nhưng chính cái 'tôi' là người được yêu, không phải bản ngã là cái được...

K: Vâng, thế thôi – không phải là tình yêu. Đó không là khám phá lớn lao. Khám phá đó đòi hỏi sự chân thật lớn lao để nói: 'Tôi chẳng bao giờ thật sự yêu ai, tôi giả bộ, tôi lợi dụng, tôi điều chỉnh bản thân đối với người nào đó nhưng thực tế là tôi chưa bao giờ biết tình yêu là gì.' Có sự chân thật lớn lao, thưa ông, để nói

rằng tôi đã tưởng là tôi yêu và tôi không bao giờ tìm thấy tình yêu. Lúc này, chúng ta bắt gặp cái gì đó chân chính, nghĩa là tôi đang quan sát 'cái đang là' và đang chuyển dịch mình khỏi chỗ đó. Có nhận biết 'cái đang là' và nhận biết ấy chuyển động. Nó là cái sống động – không phải là cái đang tới một kết cuộc.

ES: Thế thì tại sao khi chúng ta mưu tính truy lùng vấn nạn về sự chú ý bất phân ly hoặc không chọn lựa này, hoặc hành động chỉ giản dị nhìn này, mà chúng ta, một cách rất tự nhiên – không phải là một cách thật sự lý luận mà là một cách rất tự nhiên – lẻn được vào vấn nạn về hành động yêu thương giản dị, mang tính cách đối lập với hành động yêu thương hư cấu, lừa lọc và bị điều kiện hóa? Phải có điều gì đó rất tương đồng giữa hành động yêu thương và diễn tiến nhìn khiến cho chúng ta có thể lẻn từ hành động nhìn vào hành động yêu thương, và thật ra cũng là đang thảo luận về cùng một hành động. Và khi chúng ta chuyển động – à, chuyển động là chữ dùng không đúng...

K: Vâng.

ES: ...khi chúng ta trở nên nhận biết, khi chúng ta triển khai sự chú ý bất phân ly, sự nhận biết mà không chọn lựa...

K: Tôi xin phép đề nghị, đừng dùng tiếng 'triển khai', tiếng đó có ý nghĩa thời gian. Hãy nhận biết, nhận biết chiếc thảm trong phòng ta, màu sắc, kích thước, hình thức – nhận biết cái đó. Đừng nói, 'Tôi thích nó, tôi không thích nó, cái này tốt, cái này xấu'. Chỉ nhận biết nó thôi. Lúc ấy từ cái đó bùng lên ngọn lửa của sự nhận biết, nếu ta có thể gọi nó như thế.

ES: Nhưng, ông thấy, ông không từng đề cập tới một việc mà bằng những từ ngữ khác nhau sao, 'Hãy nhận biết người khác, tấm thảm, cái cây, vũ trụ mà bạn sống bên trong nó'. Và rồi ông diễn dịch thành một cấp độ nhận thức khác và ông nói, 'Hãy yêu tấm thảm, hãy yêu cái cây, hãy yêu vũ trụ', và ông cảm thấy không có bất cứ sự khác biệt nào giữa hành động biết và hành

động nhìn một cách bất phân ly và hành động yêu thương một cách bất phân ly hoặc một cách vô điều kiện.

K: Khi ông cực kỳ nhận biết thì có phẩm chất của tình yêu. Ông chẳng cần nói có nó hoặc không có nó – nó ở đó! Nó như hương trong hoa, nó ở đó.

ES: Chúng không là hai mặt khác nhau của đồng tiền, chúng cũng chỉ một đồng tiền.

K: Cũng một đồng tiền.

ES: Không có mặt nào cả. Nhìn theo cách bất phân ly, không mang tính cách chọn lựa và yêu theo cách không chọn lựa, cả hai phải là một và cũng chỉ là một thôi.

K: Nó thế, thưa ông. Nhưng, ông thấy, cái khó khăn là: chúng ta quá háo hức đạt tới điều ấy khiến chúng ta đánh mất sợi chỉ chân chính là vẻ đẹp của nó.

ES: Thế thì giả dụ chúng ta chuyển dịch cuộc thảo luận của chúng ta tới một bước khác và nói rằng trong chừng mực chúng ta có thể nhận thức thì nhận biết và yêu thương là một và cũng là một điều thôi. Liệu chúng ta có thể nhích thêm bước nữa và nói: hiện hữu làm một với nhìn và yêu không?

K: Lúc đó, bằng câu đó ông muốn nói gì, hiện hữu ư? Ai cũng nói, 'Tôi hiện hữu'. Tất cả thế hệ trẻ ngày nay đều nói, 'Tôi muốn hiện hữu'. Điều ấy nghĩa là gì?

ES: Tôi chắc là nó có rất ít ý nghĩa. Tôi nghĩ rằng nó chỉ có nghĩa là sống tích cực.

K: Thế thôi.

ES: Hoặc sống chiếm hữu.

K: Vâng, sống chiếm hữu, cuồng nộ, bạo động: Tôi hiện hữu. Đó là cái tôi đang là.

ES: Như thế, lúc đó tiếng 'hiện hữu' có bao hàm cái đó, cái được

kết hiệp với hoạt động theo đuổi chỉ bởi năng lượng nội tâm, đó là cái mà tiếng 'hiện hữu' hàm ý.

K: Vâng, thưa ông. Toàn bộ điều ấy đưa chúng ta tới vấn nạn rằng không biết Con người có thể thay đổi chút nào không. Đối với tôi, đó hình như là một trong các vấn nạn chủ yếu trong thế giới ngày nay. Cấu trúc và bản chất của loài người phải thay đổi.

ES: Nhưng khi ông dùng những từ ngữ như 'cấu trúc' và 'bản chất' thì đối với tôi, chúng có ý nghĩa như các bản xếp loại.

K: Không, cấu trúc theo ý nghĩa cung cách con người đang sống.

ES: Có thể thay đổi lối sống của con người không?

K: Được, cách con người đang sống, tính nhỏ nhen kinh khủng, sự xấu xa bạo động, ông biết đấy, những gì đang tiếp diễn.

ES: Tôi muốn nói rằng đối với vấn nạn về thay đổi thì chẳng có gì ngoài nỗi tuyệt vọng, liệu điều chúng ta đang ứng xử có phải là tạo ra các bản xếp loại mới thay vào những bản xếp loại cũ?

K: Không, tôi không có ý đó.

ES: Về mặt khác, nếu đó là vấn đề thay đổi từ bên ngoài tới nội tâm thì liệu con người có thể làm được chuyện đó, từ cái 'làm' tới cái 'sống', từ cái giả vờ yêu thương tới yêu thương, từ nhận thức theo các bản xếp loại tới hành động nhìn, liệu con người có thay đổi theo chiều hướng đó không, tôi muốn hỏi là 'loài người' có làm không? Và họ có làm. Ông đang làm điều đó, tôi đang làm điều đó. Loài người đang làm điều đó.

K: Vì khi sống thì con người sống với sự tàn bạo kinh khiếp như thế, lừa gạt như thế, dối trá như thế, đạo đức giả và toàn bộ còn lại của cái đó. Nếu tôi có đứa con, có người em, thì đó là mối quan tâm của tôi, trách nhiệm của tôi. Không thay đổi nó mà nhìn trách nhiệm của tôi là gì. Tôi không muốn nó bắt chước tôi hoặc thích nghi theo mẫu thức của tôi. Như thế, tôi nói, hãy nhìn, làm thế nào cho con người thay đổi – không theo mẫu thức cá biệt

nào – mà là làm xảy đến cuộc cách mạng toàn diện.

ES: Nếu chúng ta khởi sự ở một chốn nào đó, Krishnaji, tôi tin rằng tôi sẽ khởi sự cùng với ông. Không phải vì tôi nghĩ rằng ông cần hành động thay đổi – hoặc vì tôi không cần, không phải vì tôi nghĩ rằng ông muốn thay đổi, mà là vì tôi nghĩ rằng ông muốn chỉ bảo. Ông muốn chia sẻ. Ông muốn tiếp nhận niềm hân hoan sâu rộng phát xuất từ hành động am hiểu và yêu thương...

K: Vâng, thưa ông.

ES: ...tới độ điều ấy tỏa ra bên trong ông. Thế thì, nếu chúng ta muốn chỉ bảo ai đó rằng nhìn thì hơn là được nhìn, rằng cái cần thêm nữa không phải là số lượng mà là chiều sâu, có thể tôi muốn ông thay đổi theo chiều hướng này: rằng khi ông nói tới thế giới và những xung khắc, căng thẳng, bạo động và đạo đức giả của nó – thì tôi chắc chắn rằng ông có làm nhưng ông không đề cập tới – vấn đề không chỉ là sự chịu đựng của nội tâm với xung khắc bên ngoài mà còn sự hân hoan của nội tâm nữa.

K: Thưa ông, thế thì, xin chờ chút.

ES: Khi ông nói thì luôn luôn có điều ấy nhưng ông không bộc lộ nó.

K: Nỗi hân hoan ấy đến khi nào? Khi tôi không tìm kiếm nó, nó đến một cách ngẫu nhiên. Tôi không cần phải trau dồi nó, tâm trí không được truy lùng nó.

ES: Đúng, tâm trí không thể đuổi theo nỗi hân hoan.

K: Do đó phải đưa tới sự am hiểu về khoái lạc là gì, hân hoan là gì vì chúng ta muốn khoái lạc, chúng ta đuổi theo khoái lạc. Mọi sự là khoái lạc của chúng ta. Toàn bộ cấu trúc luân lý, xã hội đặt căn bản trên sự khoái lạc lớn lao đó. Và khoái lạc sinh ra sợ hãi, bất an và toàn bộ còn lại của cái đó. Thế thì trong việc am hiểu khoái lạc, xuất hiện cái khác. Ông không cần nói về cái khác đó, cái khác đó tuôn trào như suối nước. Cả việc ông không cần gọi

nó là hân hoan, mê mẩn hoặc bất cứ chữ nào khác.

ES: Có phải ông có ý nói rằng, lúc ấy, trong sự am hiểu về sợ hãi hoặc khoái lạc hoặc cả hai, chúng ta tìm thấy một sự chết đi? Chết đi của sự tiêu hao năng lượng trước đó kềm giữ không cho chúng ta sống hân hoan.

K: Đúng.

ES: ...không cho chúng ta nhìn, sống yêu thương hoặc chỉ giản dị sống. Chúng tất cả chỉ là một.

K: Ông thấy, qua phủ định thì hiện hữu cái tính cách tích cực. Xác định tính cách tích cực là phủ định thực tại.

ES: Nhưng như chúng ta nói trước đây, lúc này chúng ta không thật sự ứng xử việc phủ định các bản xếp loại. Chúng ta cũng không ứng xử với sự phủ định hành động nhìn giản dị. Chúng ta ứng xử với việc phủ định tất cả những chướng ngại vật, thí dụ như khoái lạc, vì nếu không phủ định khoái lạc thì chúng ta sẽ không bao giờ sống hân hoan, và một khi ông hân hoan thì ông cũng hoàn toàn khoái lạc.

K: Ô, ông đừng nói tới cái đó. Phút giây ông ý thức rằng ông hân hoan thì hân hoan biến mất. Giống như được hạnh phúc mà nói rằng, 'Tôi hạnh phúc biết bao', khi ông nói thế, hạnh phúc thành ra vô nghĩa.

ES: Vâng, vì ông duy lý hóa nó, đặt nó vào một bản xếp loại và vì thế, nó trở thành cái để suy đoán hơn là cái để sống. Đồng thời, vì chúng ta đang dõi theo hết sức sâu có thể được – dõi theo việc nhìn, hiểu và yêu thương, hoặc sự chú ý bất phân ly – vì chúng ta đang dõi theo cái đó và chúng ta thấy mình chỉ có thể dõi theo nó khi phủ định sợ hãi hoặc phủ định khoái lạc...

K: Hiểu biết khoái lạc, toàn bộ bản chất của nó.

ES: ...Thế thì chúng ta phải tự hỏi: được, nếu những cái ấy không là lối để nhìn hoặc để yêu thương thì lúc ấy, tôi giả dụ, chúng ta

sau cùng đạt tới câu hỏi về cuộc hiện sinh hoặc con người. Vì chúng ta muốn khám phá cho ra rằng bạn làm một với thế giới, thế giới làm một với bạn, bạn làm một với bản thân tôi, tôi làm một với bản thân bạn. Chúng ta muốn khám phá cho ra điều ấy. Vì thế chúng ta thấy rằng phải xảy đến hành động nhìn và hành động yêu thương và sự nhận thức về cuộc đời, và nhìn cái phải thực hiện nhằm vứt bỏ những cái ấy, để tiến vào con đường hân hoan nhất của toàn bộ những nếm trải và thực tại, thực tại của việc độc nhất là sống: Tôi hiện hữu, thế là đủ, tôi không cần phải có những cái ấy mới hiện hữu, đây tôi đây. Lúc đó, ông nghĩ bước kế tiếp phải là gì? – và chúng ta không nói tới diễn tiến hoặc phương pháp.

K: Từ cái gì?

ES: Từ sự chú ý bất phân ly mà chúng ta đã thảo luận trước đây, và từ sự yêu thương mà chúng ta đã thấy nó cũng là một với sự chú ý không chọn lựa, cùng từ sự hiện hữu mà ta thấy rằng nó cũng là một với hành động yêu thương và hành động nhìn và hành động hiểu; và lúc này, chúng ta cố dõi theo kinh nghiệm của ông về – tôi không muốn dùng tiếng 'trạng thái hiệp nhất' vì dùng tiếng ấy là chúng ta kết thúc giữa chừng. Nhưng bước kế tiếp ta làm gì? Sau khi ta nhìn và yêu và hiện hữu, rồi thì đến cái gì...

K: Cái gì xảy ra tiếp đó ư? *Ta đang sống*!

ES: Ta đang sống, để cho sống cũng là một với yêu thương trong bất cứ ý nghĩa chân chính nào?

K: Lúc đó nó cũng mang ý nghĩa, thưa ông, bộ nó không có ý nghĩa sao, ý nghĩa am hiểu về cái chết. Vì để yêu thương ta phải chết đi.

ES: Hiển nhiên, vâng.

K: Như thế phải thẩm tra, hiểu biết, nhận biết về cái có ý nghĩa là chết. Không có cái đó thì không có tình yêu.

ES: Nhưng liệu cái đó không thể là một giả tưởng sao vì ai sẽ nói cho chúng ta biết cái chết giống như cái gì.

K: Chúng ta sắp tìm ra.

ES: Vậy thì tốt.

K: Không chỉ cái đó thôi. Toàn bộ thế giới châu Á tin vào luân hồi, như ông biết, trong thế giới Kitô giáo nó là sự sống lại và toàn bộ cái đó. Để khám phá cái đó ta phải thẩm tra tìm xem liệu trong ta có cái thường trực nào mà luân hồi không, cái nào trong ta mà tái sinh không, sống lại không, và ta phải tra vấn không biết có cái nào thường trực không. Thường trực ư? Không cái nào là thường trực. Tấm thảm trong phòng này sẽ đi. (cười). Toàn bộ cấu trúc, những gì có tính cách kỹ thuật, tất cả những gì Con người đặt liền vào nhau trong sự thay đổi liên tục.

ES: Nhưng ông không giả dụ rằng sự đo lường thì thường trực sao? Ông sinh ra, ông sống rồi ông sẽ chết, và việc ấy theo cùng ông trong một số năm nhất định.

K: Hai mươi năm, ba mươi năm hoặc bất kể.

ES: Sự đo lường có thật hoặc ông có thật.

K: Không, tôi không nói theo lối đo lường.

ES: Thế nếu sự đo lường là không thật mà là một cái gì đó ở ngoài ông, phải chăng chúng ta có quyền nói rằng ông chấm hết một cách giản dị?

K: Tôi đang đi tới cái đó. Ông biết, toàn bộ thế giới Hi lạp đã suy nghĩ theo lối đo lường và toàn bộ thế giới Tây phương đặt căn bản trên đo lường. Thế giới Đông phương nói đo lường là ảo giác và họ đi vào những loại khác của...(cười)

ES: ...đo lường.

K: Các loại đo lường khác mà họ gọi là không thể đo lường được. Thế thì, thưa ông, tôi có ý nói rằng cuộc đời, như chúng ta sống

lúc này, là xung khắc. Cái mà chúng ta gọi tình yêu là sự đuổi theo khoái lạc. Cái mà chúng ta gọi sự chết là sự hủy diệt, sợ hãi, tính cách kinh khiếp của nó. Và con người hoàn toàn kinh hãi một chung cuộc như thế nên chúng ta có lý thuyết về luân hồi, các lý thuyết muôn hình muôn vẻ khác, vốn làm chúng ta hài lòng và được an ủi sâu xa. Và đó không phải là câu trả lời.

ES: Vâng, nó ngăn cho chúng ta khỏi nhìn thực tế.

K: Vậy hãy phủ định toàn bộ cái đó. Lúc đó chúng ta có cái gì? Hẳn là có sự am hiểu về cái chết. Chết là gì? Đó là việc chấm dứt về mặt thân xác. Chúng ta không quan tâm tới mặt đó. Khắp nơi, mọi người đều phải chết. Nhưng điều loài người quan tâm là sự chấm dứt về mặt tâm lý, sự kết thúc cái 'tôi', cái 'tôi' mà nói: 'Tôi làm chủ ngôi nhà này, tài sản của tôi, vợ của tôi, chồng của tôi, kiến thức của tôi – tôi sắp mất toàn bộ những thứ đó. Nhưng tôi không muốn mất chúng.' Cái tri kiến thì quyến rũ hơn cái vô tri kiến, cái tri kiến là tác nhân của sợ hãi.

ES: Trong thế giới duy lý.

K: Vì thế tôi phải hiểu chết có ý nghĩa gì. Liệu nó có ý nghĩa rằng có một thực thể là thường trực? Hãy gọi nó là linh hồn, người Ấn giáo gọi nó là *Atman*; không quan trọng việc bạn đặt cho nó tên gì. Một thực thể thường trực không bao giờ chết nhưng tiến hóa, nhập thể theo thời gian. Có cái thực thể thường trực như thế không? Không có tính cách lý thuyết, không là một xác nhận có tính cách suy đoán, mà là có hoặc không, mà là đích thân tìm cho ra liệu có một thực thể thường trực, cái 'tôi', cái nói tôi phải tồn tại do đó tôi phải có những kiếp sống mai hậu, dù ở thiên đàng hoặc [đâu đó] – nơi chốn thì không quan trọng. Có cái như thế không? mà, về mặt tâm lý, là cái mà ý nghĩ đã đặt liền vào nhau thành cái 'tôi'.

ES: Tôi không thể nào quan niệm được việc có một thực thể thường trực kết hiệp với cái chúng ta gọi là cái 'tôi'.

K: Vâng, hiển nhiên. Thế thì có cái 'tôi' thường trực ở ngoài thực thể đó không?

ES: Nhưng thế thì liệu chúng ta có thể đặt câu hỏi: có cái gì đó về tôi không thể đo lường được tách biệt với cái đó không?

K: A, khoảnh khắc ông nói cái 'tôi' là cái không đo lường được thì lúc ấy cái 'ta' lại trở về.

ES: 'Ta' lại trở về, xin lỗi. Cái ở ngoài bản ngã, cái không–là–tôi.

K: Tôi sắp tìm ra.

ES: Được, thế thì chúng ta truy lùng cái đó.

K: Phải tìm cho ra không biết có cái có thể đo lường được hay không. Không chỉ nói có hoặc không. Ta phải bắt gặp nó, tâm trí phải bắt gặp nó. Như thế, không có bản ngã thường trực, cao hơn hoặc thấp hơn, không có thường trực. Thế thì chết là gì? Về mặt thể xác, sinh học, thì có chết.

ES: Chúng ta đều hiểu việc đó, lúc nào chúng ta cũng thấy cái đó.

K: Mọi sự đều ra đi. Cái mà ta sợ mất là sự tích lũy có tính cách tâm lý trong quan hệ thuộc mọi hình thức, thuộc hình ảnh, kiến thức, sinh hoạt. Cái đó mang hình thức của cái 'tôi' mà sắp tiến triển, càng ngày càng hoàn hảo hơn cho tới khi nó được vào thiên đàng hoặc bất cứ chỗ nào ông thích gọi. Chúng ta thấy chuyện đó là sai. Thế thì chết là gì?

ES: Ông đang gợi ý rằng chúng ta có thể khám phá ý nghĩa của tiếng 'sống' bằng việc tìm ra ý nghĩa của tiếng 'chết'.

K: Chúng liên quan nhau.

ES: Hiển nhiên là chúng liên quan nhau. Trong lịch sử và tôn giáo đối chiếu, hầu hết các tác giả tôn giáo đều nói rằng để sống ta phải chết.

K: Thưa ông, tôi không đọc cuốn sách ấy và bất cứ sách nào thuộc loại ấy. Nó là một *sự kiện thực tế* rằng để sống bạn phải chết; nó có nghĩa là chết đi hằng ngày những tích lũy bạn đã thu lượm trong ngày đó, chấm dứt từng ngày để tâm trí tươi mát, mới mẻ từng ngày.

ES: Vâng, thế thì nhằm mục đích đó, chúng ta có thể theo đuổi vấn nạn về sống bằng việc nhìn vấn nạn về chết, và sau cùng nhìn cái chết tối hậu nơi thể xác bị phân hủy trong mồ...

K: Thể xác không quan trọng – nó ắt được chăm sóc, trông nom – ông biết mà, những gì còn lại của nó.

ES: Và chôn cất nó khi nó chết.

K: Bỏ việc đó đi, thiêu nó đi! (cười)

ES: Lúc này, giả dụ chúng ta muốn nhìn điều gì xảy ra khi ta chết để thấy điều gì xảy ra khi ta sống.

K: Thế thì đầu tiên tôi phải hiểu sống nghĩa là gì chứ không phải chết nghĩa là gì. Cuộc sống con người là một sự náo động, như nó vốn đang như thế. Là hỗn mang, là hỗn độn, như nó vốn đang là, với đủ loại các ý tưởng, các hoang mang, các khái niệm, nó hỗn độn.. Thế thì liệu không có trật tự trong cái hỗn độn ấy sao, tôi không thể hiểu chết là gì vì chết thì hoàn toàn trật tự.

ES: Thế ông có ý nói gì, vì theo tôi, trật tự ấy là cái bị áp đặt từ bên ngoài.

K: Tôi đang đi tới cái đó. Chết là cái trật tự hoàn toàn vì nó là sự chấm dứt cái vô trật tự.

ES: Đúng, tôi hiểu.

K: Thế thì trong sự sống của tôi hẳn có sự chấm dứt cái vô trật tự. Và sự chấm dứt cái vô trật tự là hành động nhận biết một cách không chọn lựa về cái gì là vô trật tự. Cái gì vô trật tự? Niềm tin tôn giáo của tôi, các thần linh của tôi, xứ sở tôi, lời tôi nói rằng cái này thì tốt hơn cái kia – ông nghe kịp chứ? Toàn bộ sự bạo

động kinh khiếp ấy. Hãy nhìn nó như nó là nó, và khi ông thấy nó như nó là nó, nhìn một cách bất phân ly thì ông có năng lượng – chúng ta đã nói tới cái đó rồi. Thế thì trong hành động nhận thức cái vô trật tự thì có trật tự, nghĩa là sự hòa hợp. Thế thì trong khi thiếp lập cái đó – thiết lập theo nghĩa nhìn nó, nhận ra nó, sống nó – lúc ấy cái chết không phân ly với sự trật tự. Chúng hiệp cùng nhau. Trật tự có nghĩa là sự chấm dứt cái vô trật tự.

ES: Vâng, và trật tự có nghĩa là ý thức sự hiện diện của tôi bên trong ông hoặc sự hiện diện của ông bên trong tôi hoặc trạng thái hiệp nhất của chúng ta. Nhưng chúng ta phải dõi theo câu trả lời về việc chúng ta nhận ra được này, việc đưa tới sự chú ý bất phân ly này, việc thương yêu nhau trong đó cái 'nhau' bị loại trừ này. Lúc này, cái đó là nhị nguyên.

K: Coi, thưa ông, không có cái 'anh và tôi.' Tôi không là ông và ông không là tôi. Nó có đặc tính nhận biết không chọn lựa, cảm giác chú ý trong đó chấm dứt cái 'tôi' và cái 'anh'. Ông chớ nói nó là hiệp nhất. Hiệp nhất hàm ý phân ly.

ES: Ô, nhưng lúc này ông đang dùng chữ 'hiệp nhất' theo ý nghĩa toán học. Trạng thái hiệp nhất theo tôi có cùng một ý nghĩa với sự chú ý bất phân ly. Nó không mang ý nghĩa và nó không có giả định trước là phân ly.

K: Ông thấy, chúng ta đang thảo luận sống, yêu và chết nghĩa là gì. Nghĩa là, chấm dứt bằng cái chết là chấm dứt sự vô trật tự. Có vẻ đẹp tuyệt vời trong cái đó. Và trong trạng thái đó không có cái anh và tôi, không có sự phân ly. Thế thì trong trạng thái đó ông có thể tìm ra cái gì là cái không thể đo lường được.

Chỉ lúc đó ông mới *có thể* tìm ra, không trước đó vì trước đó thì nó hoàn toàn là việc ức đoán hoặc việc có ai đó *đã nói* rằng có cái không thể đo lường được, rằng có Thượng đế hoặc không có Thượng đế. Cái đó vô giá trị. Chỉ lúc đó mới có trật tự trọn vẹn – trật tự có tính cách toán học thật sự – phát sinh từ cái vô trật tự:

không là một bản đồ án áp đặt trên cái vô trật tự; lúc đó ông khám phá ra, lúc đó tâm trí khám phá ra có hay không có cái không thể đo lường được. Không ai có thể nói có hay không có cái đó. Vì nếu ông không thấy nó, nếu ông không có nhận thức của mình về cái không thể đo lường được ấy thì lúc đó nó chỉ có tính cách khái niệm. Và, hầu hết các tôn giáo sống trên tính cách khái niệm đó.

ES: Giả dụ chúng ta theo đuổi vấn nạn về trật tự này thì bước kế tiếp sẽ là và sẽ nói rằng đó là bình an, hòa hợp – giống sự hòa hợp của các ngón tay tôi hoạt động cùng nhau hoặc sự hòa hợp của ông và tôi trong cuộc đối thoại của chúng ta – nếu chúng ta sắp nói rằng bình an và hòa hợp là sự tĩnh lặng kết hiệp với trật tự và muốn nói rằng 'bằng tiếng trật tự chúng ta có ý nói đến cái gì đó hơn là chỉ nói đến sự ngăn nắp?'

K: A, ngăn nắp thì bà nội trợ nào cũng có.

ES: Vâng, và có thể sống hoàn toàn náo động mà vẫn có ngăn nắp.

K: Chúng ta không chỉ có ý nói đến trật tự bên ngoài mà còn đến trật tự nội tâm, một cách sâu xa.

ES: Vâng, thế thì cái trật tự nội tâm, sâu xa này là cái gì – liệu tôi có thể dùng chữ 'sự sắp xếp' hơn là chữ trật tự không?

K: Sự sắp xếp, tôi hoàn toàn không hiểu cái gì...

ES: Sự sắp xếp cái này tới cái kia, lúc đó loại trừ những phân ly.

K: Nếu bằng tiếng 'trật tự' chúng ta hiểu theo nghĩa là không xung khắc, không có cảm giác tôi thì lớn hơn anh, không so sánh, không có cảm giác tham vọng, tham lam; cái phẩm chất chân chính của một tâm trí không liên can gì tới toàn bộ cái cặn bã này, toàn bộ cái vô nghĩa này. Thế thì cái đó là trật tự.

ES: Thế thì cái trật tự, bình an và tĩnh lặng đó là năng lượng trong sự tràn đầy của nó hơn là sự thiếu năng lượng. Nó không là

sự hoạt động. Nó là sự tràn đầy năng lượng, như thế nó năng động.

K: Vâng, cái đó cần thiết, phải không? Cái đó ngụ ý rằng khi có hoàn toàn trật tự thì tâm trí không còn ở trong xung khắc và do đó, dồi dào năng lượng.

ES: Và vì chúng ta liên hệ nhau nhằm đạt cho được trật tự này nên ông và tôi phải làm gì?

K: Ông không thể đạt được nó. Trật tự xảy đến một cách tự nhiên xuất từ hành động nhận biết sự vô trật tự, một cách không chọn lựa.

ES: Nhưng sự thật là có nhiều người không đạt được trật tự – và chúng ta cũng đang đặt câu hỏi: liệu chúng ta có thể biến đổi sự vô trật tự thành trật tự hoặc liệu chúng ta có thể biến đổi sự chết thành sự sống, căm ghét thành yêu thương, vô minh thành minh triết? Chúng ta đang ứng xử với câu hỏi này và chúng ta không cần phải trả lời là liệu có thể xảy ra được sự biến đổi ấy hay không?

K: Tôi, hoặc ông, lắng nghe con người nói gì. Ông đưa ra toàn bộ sự chú ý của ông, không như một người Công giáo hoặc người đạo này đạo nọ. Thế thì trong trạng thái chú ý đó có sự thay đổi. Ông không còn là người Ấn giáo, Phật tử hoặc bất cứ người đạo nào. Ông chấm dứt toàn bộ việc đó, ông lúc này hoàn toàn là một con người. Lúc đó ông đi quanh và diễn thuyết việc đó – ông nghe kịp chứ? Ông đang hành động – ông là kẻ đứng ngoài hoạt động của thế giới. Ông không thuộc về thế giới mà là kẻ đứng ngoài.

ES: Ông đã không nói rằng, trong cuộc đàm đạo của chúng ta, rằng chúng ta càng gần tới chân lý thì ông càng trở nên ít ý thức hơn sự kiện tôi là một linh mục Công giáo sao? Bộ cái đó quan trọng sao?

K: Không chút nào cả. Nhưng tùy ông.

ES: Và đối với tôi không quan trọng việc ông có là linh mục hay không. Tôi không nghĩ tới việc đó vì đang đặt sự chú ý có tính cách không chọn lựa lên ông.

K: Nó tạo ra sự khác biệt. Thí dụ, tôi gặp một người Ấn giáo ở Ấn, người ấy tới gặp tôi và nói, 'Tại sao ông không khoác áo *sannyasi*?' Ông biết đó, áo cà sa của tu sĩ. Tôi nói, 'Tại sao tôi nên mặc?' 'Để cho thấy ông không thuộc về thế gian.' Tôi nói, 'Coi, tôi chẳng muốn phô bày điều gì cho bất cứ ai. Thế này là phô bày tôi rồi, thế là đủ. Nếu bạn muốn đến và lắng nghe, thì hãy lắng nghe, nhưng chớ xét theo quần áo, dáng điệu, mặt mũi tôi, thứ đó không quan trọng.' Nhưng đối với họ nó quan trọng vì họ dùng nó như một cái bục từ đó tấn công hoặc đánh trống lãng hoặc nắm bắt. Nhưng nếu ông không đứng trên bất cứ cái bục nào, nếu ông không tùy thuộc cái gì, thì tại sao tôi nên mang cổ cồn trắng hoặc không có cổ cồn trắng hoặc không mang áo sơ mi thường?

ES: Trong khi chúng ta đuổi theo vấn nạn cái gì là ý nghĩa của sống và chết, hiện hữu hoặc không hiện hữu, yêu thương và căm ghét – trong khi chúng ta đuổi theo những cái đó – chúng ta đồng thời cũng phải đuổi theo vấn nạn sự tùy thuộc nghĩa là gì? Lúc này, nếu ông hỏi tôi, 'Ông có tùy thuộc vào giáo hội Công giáo không?' Tôi sẽ trả lời, 'Dĩ nhiên không', vì tôi không phải là cái có thể bị ai sở hữu cả.

K: Hẳn nhiên.

ES: Giáo hội Công giáo cũng không là cái mà tôi sở hữu, như thế, tôi không thích dùng tiếng tùy thuộc. Nếu chúng ta có mối liên hệ đầy yêu thương với nhau, liệu tôi có thể nói rằng, 'Ông là bạn *của tôi*?'

K: Vâng.

ES: Không, tôi không thể nói vậy vì cái đó bao hàm sự tùy thuộc!

K: Tôi hiểu điều ông muốn nói...

ES: Nếu tôi có thể nói ông là bạn của tôi. Chúng ta lúc nào cũng dùng tiếng đó, nhưng tiếng 'của tôi' làm méo mó cái chúng ta thấy...

K: Tôi đang thắc mắc là tại làm sao mà chúng ta dù sao cũng tùy thuộc vào một cái gì đó?

ES: Tôi nghĩ là chúng ta không thể. Nếu chúng ta tự do, lúc đó chúng ta không là những tên nô lệ và chúng ta không tùy thuộc vào cái gì cả.

K: Đó là vấn đề chính.

ES: Quan hệ mang tính cách sở hữu thì không thích đáng.

K: Không tùy thuộc vào bất cứ nhóm có tính cách tổ chức, tinh thần, tôn giáo nào hoặc tùy thuộc vào một đảng này hoặc nọ, vì điều ấy khích lệ sự phân ly.

ES: Nếu tôi hiện hữu và nếu tôi tự do – cả hai cái đó cũng chỉ là một – lúc đó tôi không thể bị sở hữu bởi ai cả, tôi không tùy thuộc. Từ ngữ ấy không có ý nghĩa gì cả.

K: Không tùy thuộc nghĩa là đứng một mình.

ES: Tùy thuộc thì nằm trong sự mâu thuẫn với điều chúng ta nói về toàn bộ thời gian. 'Không tùy thuộc' là cái giá ta phải trả để sống, yêu thương và nhìn bất cứ cái gì.

K: Vâng, thưa ông, nhưng nó cũng hàm ý không tùy thuộc vào bất cứ cấu trúc nào mà loài người đặt liền vào nhau.

ES: Vâng.

K: Điều ấy có nghĩa là ông phải đứng một mình, đứng bên ngoài, không tùy thuộc vào tất cả những hỗn độn này. Thưa ông, khi ông có cái trật tự thì ông không tùy thuộc vào cái vô trật tự.

ES: Lúc này tôi nghĩ chúng ta đang tới gần điều chúng ta muốn nói, rằng chết là sống và không tuỳ thuộc.

K: Đó là một khái niệm hay một thực tế?

ES: Không, đó là một kinh nghiệm, nó là một thực tế, vâng.

K: Nếu nó là thực thì nó là cái gì đang cháy! Nó thiêu cháy tất cả những gì sai lạc!

ES: Tôi thấy điều ấy. Và dĩ nhiên chúng ta lúc nào cũng nếm trải điều ấy. Điều tôi có ý nói là nếu chúng ta có thể vượt qua nỗi sợ chết thì lúc đó ta có thể hiểu và sống với sự đầy tràn năng lượng mà ta đang nói đến đây. Tôi nghĩ vì thế cho nên, nếu ta vượt qua được vấn đề tùy thuộc hoặc sở hữu bất cứ dưới hình thức nào, thì lúc đó ta có thể đạt tới vấn đề hiện hữu là gì. Và tôi tự hỏi không biết có phải hiện hữu là một mình.

K: Cái nguy hiểm của hiện hữu, ta phải đi vào cái đó. Hiện hữu là gì? Ông có thể đặt nó vào nhiều bản xếp loại khác nhau. Bản xếp loại thì không là sự sống.

ES: Nhưng khi chúng ta thảo luận vấn đề hiện hữu là gì và chúng ta dõi theo vấn đề ấy qua vấn nạn về sự chết và sự tùy thuộc thì ông có nói, 'sống là sống một mình và...'

K: Làm thế nào tôi có thể, thưa ông, nếu tôi chết đi cái trạng thái bị điều kiện hóa làm người Ấn giáo thì làm sao tôi có thể còn là người Ấn giáo? Nó không có ý nghĩa.

ES: Đúng, nhưng trong khi chết đi cái...

K: Hãy nhìn cái gì xảy ra, thưa ông, tôi vứt bỏ, tôi ném đi y phục Ấn giáo hoặc Công giáo, hoặc bất cứ đạo nào, và rồi cái gì diễn ra? Tôi là người đứng ngoài. Tôi là người đứng ngoài theo ý nghĩa rằng tôi có thể nói tôi yêu thương ông, nhưng tôi vẫn là người đứng ngoài vì có một trạng thái vô trật tự mà loài người bị tùy thuộc vào trong đó, và chính con người đứng ngoài mới không là người tùy thuộc.

ES: Hẳn nhiên. Hoặc không thể có ý nghĩa tùy thuộc, hoặc không thể dùng tiếng 'tùy thuộc'. Tôi không thể dùng tiếng 'tùy thuộc.'

K: Không có quan hệ.

ES: Không có quan hệ.

K: Thế thì khi không có quan hệ giữa trật tự và vô trật tự, thì trạng thái của một tâm trí không vô trật tự đó là gì?

ES: Và ông đề nghị rằng trạng thái của tâm trí đó là làm một với sự hiện hữu một mình.

K: Một mình theo nghĩa rằng nó không bị ô nhiễm, nó thật sự ngây thơ. Nó thật sự ngây thơ theo nghĩa nó không thể bị tổn thương. Rốt cuộc, ý nghĩa gốc của tiếng ấy là không bị tổn thương. Như thế, dù có sống trong thế giới, nó cũng không tùy thuộc thế giới.

ES: Theo ý nghĩa xung khắc và náo động.

K: Toàn bộ cái có tính cách hỗn độn. Đó là cái tuyệt đối cần cho việc khám phá thêm – không thêm theo nghĩa thêm cái gì đó – nhưng đó là trạng thái tuyệt đối cần thiết để khám phá có hay không có cái không thể đo lường được.

ES: Vâng, tôi nghĩ điều ấy xác thực, để chúng ta tiến hành, theo một nghĩa nào đó, khám phá việc nhìn, yêu thương và sống trong sự hiện hữu một mình. Ta tách bản thân ra khỏi sự vô trật tự.

K: Trong hành động quan sát sự vô trật tự, trong hành động nhận biết không chọn lựa về sự vô trật tự, thì xuất hiện trật tự. Ông không tùy thuộc – đó là trật tự.

ES: Trật tự. Và trong khi chúng ta truy lùng vấn nạn về ý nghĩa của trật tự và hòa hợp hoặc tĩnh lặng hay bình an, chúng ta khám phá bản thân với cũng chỉ một câu trả lời, nhưng hành động sống thì ở vị trí thứ nhất, hành động yêu thương thì ở vị trí thứ nhất, hành động nhìn thì ở vị trí thứ nhất.

K: Thưa ông, trật tự là một trong những điều dị thường nhất vì nó lúc nào cũng mới. Nó không là trật tự theo mẫu thức, nó là cái sống động. Đức hạnh là cái sống động. Nó không phải là 'Tôi đức hạnh'. Ông không bao giờ có thể nói 'Tôi đức hạnh' vì liệu ông

có thể nói 'Tôi không đức hạnh'? Nhưng đức hạnh là cái sống động như dòng sông đang chảy, nó sống động, và bởi thế trong trạng thái đó xảy ra cái gì đó nằm bên kia sự đo lường.

ES: Và nó là khoảnh khắc ta khám phá ra cái không thể đo lường được.

K: Không, không khám phá: nó ở đó. Ông thấy, khám phá và chứng nghiệm là những tiếng khá rủi ro vì hầu hết loài người muốn nếm trải điều gì đó lớn lao trong khi cuộc đời của họ thì tầm thường, vụn vặt, đầy khắc khoải, và họ nói, vì Trời, xin hãy cho tôi nếm trải cái lớn lao hơn, cái gì đó thêm lên nữa! Bởi thế chúng ta có những nhóm này nhóm nọ quán tưởng và vân vân, họ đang tìm kiếm cái đó, nhưng có điều trước tiên họ phải mang trật tự vào trong cuộc đời mình đã, và kế đó, cái xảy ra là cái gì đó hoàn toàn bên kia sự đo lường.

ES: Như thế, nếu chúng ta đuổi theo vấn nạn về trạng thái không đo lường được...

K: Ta không thể đuổi theo nó.

ES: Và ta không thể khám phá nó. Được, thế thì tốt. Ta không thể đuổi theo nó, ta không thể khám phá nó, và dùng tiếng 'chứng nghiệm' nó thì không đúng – chúng ta đặt sang một bên toàn bộ điều này. Khi ta bắt gặp nó...

K: Ta để cửa mở, thưa ông.

ES: Ta để cửa mở.

K: Và để ánh mặt trời vào. Và nếu ánh mặt trời vào thì ổn thoả, nếu ánh mặt trời không vào thì ổn thoả. Vì khoảnh khắc ta đuổi theo nó là ta đóng cửa lại.

ES: Đúng, ngay việc đuổi theo đã là...

K: Khi ấy, chính việc lùng kiếm chân lý là hành động đóng lại, hành động ngăn chặn chân lý.

6.

TA CÓ THỂ SÁNG SUỐT TRONG THẾ GIỚI HOANG MANG NÀY KHÔNG?

Đôi Nét Về Người Tham Dự

Tiến sĩ ***Huston Smith****, người Mỹ, dạy triết tại Học viện Kỹ thuật Massachusetts (The Massachusetts Institute of Technology). Ông là tác giả nhiều sách về lịch sử tôn giáo và tôn giáo đối chiếu. Trong số đó có các cuốn như:* Essays on World Religion; The Religion of Man; World's Religions; One Nation under God: the Triumph of the Native American Church...

Cuộc đối thoại diễn ra tại Claremont, California, tháng Mười một năm 1978.

HUSTON SMITH: Krishnamurti, có lẽ tôi chỉ có một vấn nạn thôi, và bằng cách này hoặc cách khác tôi sẽ hỏi đi hỏi lại theo nhiều cách khác nhau. Sống như chúng ta hiện nay, trong một thế

giới bị hoang mang và gây hoang mang này, chúng ta bị dằng co bởi những tiếng nói xung khắc ở bên ngoài và những căng thẳng xung khắc ở nội tâm, với con tim buốt nhói và những căng thẳng bất tận, như vậy trong cuộc sống như thế, trong một thế giới như thế, liệu chúng ta có thể sống hoàn toàn sáng suốt? Và nếu có thể, thì bằng cách nào?

KRISHNAMURTI: Thưa ông, tôi tự hỏi ông có ý nói gì qua tiếng 'sáng suốt'. Tôi tự hỏi không biết theo ý ông sáng suốt nghĩa là gì?

HS: Đó là cái đầu tiên xuất hiện trong tâm trí tôi.

K: Phải chăng sáng suốt là vấn đề nhận thức có tính cách tri thức hoặc đó là nhận thức không với sự manh mún của con người của ta mà là với sự toàn bộ con người của ta.

HS: Dứt khoát nó là cái thứ hai.

K: Nó không manh mún vì thế nó không có tính cách tri thức, xúc động hoặc tình cảm. Như thế, trong thế giới hoang mang với quá nhiều mâu thuẫn này, không chỉ ở bên ngoài với khốn khổ quá độ và thiếu ăn trong khi có những xã hội quá giàu, mà còn ở nội tâm, nơi có sự bất toàn như thế về mặt tâm lý, thì liệu con người đang sống trong thế giới này có thể tìm thấy trong nội tâm mình sự sáng suốt kiên định, chân chính, theo ý nghĩa không có sự mâu thuẫn, liệu con người có tìm thấy được cái đó không?

HS: Câu hỏi của tôi như vậy đó.

K: Tôi thấy không có lý do gì làm cho bất cứ người nào thật sự và hoàn toàn trang trọng lại không tìm thấy cái đó. Hầu hết chúng ta chẳng trang trọng chút nào, chúng ta chỉ muốn giải khuây, muốn được chỉ bảo điều nên làm, chúng ta chỉ muốn ai đó nói cho chúng ta biết cách sống như thế nào, sáng suốt là gì, chân lý là gì, Thượng đế là gì, thái độ chân chính là gì, và vân vân. Thế thì, không biết chúng ta có thể hoàn toàn vứt bỏ mọi thẩm quyền của các chuyên gia tâm lý, kể cả những chuyên gia trong tôn giáo.

Nếu chúng ta có thể phủ định một cách thật sự và sâu xa toàn bộ thứ thẩm quyền đó thì lúc ấy hẳn là ta hoàn toàn chỉ dựa vào chính mình thôi.

HS: Tôi có thể bỏ qua một bên vấn đề đó, không tranh luận về điều ông vừa gợi ra đó, vì lúc này dường như ông có ý nói rằng theo ông là làm được, vì thế tôi có cái thôi thúc là lập tức phải hỏi ông rằng: bằng cách nào?

K: Thưa ông, chờ chút.

HS: Nhưng ông hẳn nói là tôi đang trông vào kẻ thẩm quyền.

K: Vấn đề thiết yếu là giải thoát khỏi thẩm quyền chứ không phải là 'bằng cách nào'. 'Bằng cách nào' hàm ý một phương pháp, một hệ thống, một con đường mà những người khác đã đi, và có ai đó bảo ông: hãy làm điều này và ngươi sẽ tìm thấy cái đó.

HS: Vậy phải chăng ông có ý nói rằng hỏi ông bằng cách nào đạt sáng suốt là một câu hỏi không thích đáng?

K: Không, hoàn toàn không. Nhưng 'bằng cách nào' hàm ý một phương pháp, một hệ thống. Hễ lúc nào ông có một hệ thống, một phương pháp thì lúc đó ông trở thành máy móc, ông chỉ làm điều người ta bảo ông làm. Đó không phải là sáng suốt. Nó như thể đứa bé được mẹ mình bảo nên sống ra sao từ sáng cho tới tối và do đó nó trở thành tùy thuộc vào người mẹ hoặc người cha. Như thế, để có sự sáng suốt thì điều cốt tủy tiên quyết là sự tự do, giải phóng khỏi thẩm quyền.

HS: Tôi cảm thấy ở đây có một loại chồng chéo, vì tự do thì hấp dẫn và tôi muốn tiến bước tới nó, nhưng đồng thời tôi cũng muốn thu lượm ý kiến của ông và hỏi ông là xúc tiến bằng cách nào? Nếu tôi hỏi như thế thì phải chăng là tôi đang buông bỏ sự tự do của mình?

K: Không, có điều tôi đang vạch ra sự khó khăn, sự ngụ ý của

cụm từ 'bằng cách nào'. Một cách nội tại, cụm từ đó hàm ý một tâm trí có ý nói: xin chỉ bảo tôi điều nên làm.

HS: Đúng, thế mà tôi lại hỏi; có phải đó là một câu hỏi sai lạc, không đúng?

K: Tôi cho rằng nó là như thế. Nếu ông hỏi rằng những cái gì, những trở ngại nào ngăn chận sự sáng suốt thì lúc đó chúng ta có thể đi sâu vào nó. Nhưng nếu ngay lúc đầu ông nói, 'bằng phương pháp nào' – thì, có tới cả tá phương pháp và chúng đều thất bại, chúng không cung ứng được sự sáng suốt, sự giác ngộ hoặc một trạng thái an tĩnh trong Con người. Ngược lại, những phương pháp đó làm phân ly Con người; ông có phương pháp của ông, và người khác có phương pháp của họ, và những phương pháp ấy đang tranh cãi nhau bất tận.

HS: Phải chăng ông có ý nói rằng một khi ta trừu tượng hóa những nguyên tắc nhất định và công thức hóa chúng thành phương pháp thì nó trở thành thô sơ, không đáp ứng được những phức tạp.

K: Đúng vậy, những phức tạp, những rối rắm và phẩm chất sống động của sự sáng suốt.

HS: Vì vậy, cái 'bằng cách nào' thì luôn luôn mang tính cách lập tức, xuất phát từ chỗ ta đứng, từ tính cách đặc thù của mỗi người.

K: Tôi hoàn toàn không nêu ra 'bằng cách nào', đừng bao giờ để cụm từ 'bằng cách nào' nhập vào tâm trí.

HS: A, đây là một lời giảng gai góc. Nó có thể đúng, và tôi đang với tới nó, tuy vậy tôi biết là không thể được – tôi cảm thấy là mình không thể nào buông bỏ được vấn nạn 'bằng cách nào'.

K: Thưa ông, tôi nghĩ rằng chúng ta sẽ hiểu được nhau nếu chúng ta có thể tiến hành chầm chậm, không đi vào 'bằng cách nào' mà là đi vào những gì ngăn chận sự sáng suốt. Tiến tới sự sáng suốt qua phủ định, không qua phương pháp có tính cách thụ động đi

theo một hệ thống.

HS: Được, được. Tiếp cận có tính cách phủ định, tốt.

K: Tôi cho rằng đó là lối độc nhất. Lối thụ động của cái 'bằng cách nào' đã và đang khiến chúng ta phân ly bản thân, lòng trung kiên của mình, sự đeo đuổi của mình; ông có cái 'bằng cách nào' *của ông*, ai đó khác có cái bằng cách nào của họ, phương pháp thế này thế nọ, và rồi chúng ta hoàn toàn lầm lạc. Như thế, trong lúc này, nếu chúng ta có thể đặt sang một bên vấn nạn 'bằng cách nào' thì có thể về sau ông sẽ không bao giờ nêu nó ra nữa. Tôi hi vọng là ông sẽ như thế.

HS: Được, để xem sao.

K: Vậy điều quan trọng là khám phá những trở ngại, những chướng ngại, những bưng bít nào đang ngăn chận sự nhận thức sáng suốt về nỗi khắc khoải, sợ hãi, khổ não của con người, sự đau đớn của tình trạng cô độc, sự hoàn toàn thiếu tình yêu và toàn bộ cái đó.

HS: Chúng ta hãy thăm dò những phẩm tính của sự phủ định. Chúng là những gì?

K: Trước tiên, tôi cảm thấy là phải có tự do, tự do khỏi thẩm quyền.

HS: Chúng ta có thể dừng lại một chút ở vấn đề thẩm quyền này không. Khi ông nói chúng ta nên bất thừa nhận thẩm quyền thì dường như theo tôi, cái duy nhất có giá trị là mục tiêu của sự tự do toàn bộ và sự tự lực, tuy thế, dọc lối đi đó, dường như theo tôi là chúng ta tin cậy hoặc nên tin cậy vào tất cả những kẻ thẩm quyền trong những phạm vi nhất định. Khi tôi đi vào một vùng đất lạ thì tôi ngừng xe hỏi thăm người phục vụ ở trạm xăng về đường đi, tức là tôi đã chấp nhận thẩm quyền của người ấy vì người ấy hiểu nhiều về điều đó hơn tôi.

K: Rõ ràng là các chuyên gia hiểu hơn người dân thường đôi

chút. Các chuyên gia, dù trong khoa giải phẫu hoặc kỹ thuật, rõ ràng là am hiểu nhiều hơn bất cứ ai không quen thuộc với kỹ thuật cá biệt đó.

HS: Chúng ta cần hiểu rõ những khu vực chuyên biệt hóa thẩm quyền khiến chúng ta phải chấp nhận, và những nơi...

K: ...mà thẩm quyền có tính cách bất lợi, có tính cách phá hoại. Như thế vấn nạn về thẩm quyền can dự tới hai vấn đề: có thẩm quyền của chuyên gia – lúc này hãy cứ gọi người ấy như thế – là cần thiết, thế nhưng cũng có thẩm quyền của kẻ nói, 'Về mặt tâm lý ta biết, ngươi không biết.'

HS: Vâng, tôi hiểu.

K: Cái này đúng, cái này sai, ngươi phải làm cái này, ngươi chớ làm cái nọ.

HS: Như thế ta không bao giờ nên trao phó cuộc đời mình cho...

K: Cho bất cứ ai. Vì các tôn giáo khác nhau trên thế giới đã và đang nói, hãy phó thác cuộc đời của ngươi cho chúng ta, chúng ta sẽ chỉ đạo, uốn nắn nó, chúng ta sẽ chỉ bảo điều ngươi nên làm. Hãy làm điều này, đi theo đấng cứu độ, đi theo giáo hội, và ngươi sẽ có bình an. Nhưng ngược lại, các giáo hội và các tôn giáo đủ loại đã và đang sản sinh những cuộc chiến tranh kinh hoàng và làm xảy tới sự manh mún của tâm trí. Như thế, vấn đề là không phải thoát ra khỏi một thẩm quyền cá biệt mà là thoát khỏi toàn bộ sự chấp nhận mang tính cách khái niệm về thẩm quyền.

HS: Vâng, tôi có thể thấy là chúng ta không bao giờ nên từ bỏ lương tâm của chính mình.

K: Không, ở đây tôi không có ý nói tới lương tâm.

HS: Tôi đang suy nghĩ tới lương tâm theo ý nghĩa tôi nên sống cuộc đời của mình theo cách nào, tôi nên sống như thế nào.

K: Nhưng chúng ta bắt đầu bằng việc hỏi: tại sao con người, kẻ đã và đang sống trong hai triệu năm và hơn nữa, tại sao con

người bất lực về nhận thức và hành động sáng suốt? Đó là vấn nạn đã đặt ra.

HS: Đúng thế, và quan điểm đầu tiên của ông là, vì con người không chấp nhận hoàn toàn trách nhiệm...

K: Tôi chưa tới điểm đó. Tôi đang nói rằng chúng ta phải tiếp cận vấn đề một cách phủ định, nghĩa là tôi phải tìm cho ra những cái gì đang ngăn chận.

HS: Những cái chướng ngại.

K: Những cái chướng ngại ngăn chận sự am hiểu. Thế thì, một trong những cái ngăn chận hoặc chướng ngại chủ yếu là sự hoàn toàn chấp nhận thẩm quyền.

HS: Vậy ngươi phải là ngọn đèn cho chính ngươi.

K: Đúng thế, ngươi phải là ánh sáng cho chính ngươi. Để là ánh sáng cho chính mình, ông phải phủ định mọi ánh sáng khác dù ánh sáng đó có chói lọi đi nữa, dù là ánh sáng của Đức Phật hoặc của X, Y hoặc Z.

HS: Có thể chấp nhận nó ở chỗ này chỗ kia nhưng ông phải bảo lưu quyền quyết định của mình ở điểm mà ông nhận thấy nó có thể có giá trị.

K: Không, vì đó là thẩm quyền của chính tôi Tôi có thẩm quyền nào? Thẩm quyền của tôi là thẩm quyền của xã hội. Tôi bị điều kiện hóa để chấp nhận thẩm quyền, và khi tôi từ khước thẩm quyền ở bên ngoại thì tôi chấp nhận thẩm quyền ở nội tâm. Và thẩm quyền của tôi ở nội tâm là kết quả của tình trạng bị điều kiện hóa mà tôi được nuôi dưỡng trong đó.

HS: Đúng. Điểm duy nhất mà tôi không hoàn toàn chắc chắn là, theo tôi dường như trong khi thừa nhận, chấp nhận, khẳng định và xác nhận tự do của chính ta...

K: A, ông không thể. Thưa ông, làm thế nào một người tù có thể *chấp nhận* rằng anh ta tự do. ngoại trừ về mặt tư tưởng hoặc lý

thuyết? Anh ta đang ở trong tù, và đó là một thực tế mà khởi từ đó chúng ta chuyển động.

HS: Tôi hiểu.

K: Không phải chấp nhận mà là tuân phục một sự tự do kỳ quái có tính cách ý thức hệ, cái vốn không hiện hữu. Cái hiện hữu là chúng ta đã và đang hoàn toàn khuất phục trước thẩm quyền.

HS: Đúng vậy, và đó là cái trước hết chúng ta phải nhận ra và phải cất bỏ.

K: Dứt khoát là vậy. Đối với người trang trọng, kẻ muốn khám phá chân lý, để nhìn mọi sự một cách sáng suốt thì cái đó phải hoàn toàn biến mất. Đó là một trong những điểm chủ yếu. Và điều này có nghĩa không phải chỉ là giải thoát khỏi thẩm quyền mà là còn khỏi sự sợ hãi khiến anh ta chấp nhận thẩm quyền.

HS: Đúng, đó dường như là điều chân chính. Đằng sau nỗi ao ước thẩm quyền là sự sợ hãi khiến chúng ta trông mong vào thẩm quyền để thoát ra khỏi nó.

K: Đúng. Và sợ hãi làm cho con người thành bạo động; anh ta dấn mình vào bạo động không chỉ trong vấn đề đất đai lãnh thổ mà còn trong tính dục và những hình thức bạo động muôn hình muôn vẻ khác. Như thế, giải thoát khỏi thẩm quyền hàm ý giải thoát khỏi sợ hãi và hàm ý tiếp theo là chấm dứt mọi hình thức bạo động.

HS: Phải chăng nếu chúng ta chấm dứt bạo động thì lúc ấy sự sợ hãi của chúng ta lùi bước?

K: Chúng ta hãy diễn tả theo cách khác. Con người bạo động về mặt tâm lý, về mặt ngôn ngữ; trong cuộc sống hằng ngày, con người bạo động, và tối hậu dẫn tới chiến tranh như một lối sống, cái tự cốt tủy của nó là bạo động, gây hấn và tất cả những gì dính líu tới nó. Vậy chừng nào con người còn chấp nhận bạo động, sống lối sống bạo động, thì chừng đó con người còn làm cho sự sợ

hãi thành ra bất tận, và vì thế con người bạo động thêm, và làm như thế tức là con người còn chấp nhận thẩm quyền.

HS: Đúng, đó là ba vòng tròn tệ hại, cái này ngoéo vào cái kia.

K: Và các giáo hội nói, bạn hãy sống hòa bình, sống thân ái, yêu người bên cạnh, hết thảy những thứ tuyệt đối vô nghĩa đó. Đó là sự quyết đoán mang tính cách nói để mà nói, chẳng có chút ý nghĩa nào. Nó chỉ là ý tưởng thôi, vì luân lý của xã hội, cái vốn là luân lý của giáo hội, thì có tính cách trái luân lý.

HS: Như thế, trong khi cố nhìn những gì đứng giữa chúng ta và sự sáng suốt và giải thoát thì chúng ta khám phá ra rằng thẩm quyền và sợ hãi và bạo động đang cùng nhau thao tác ngăn chận chúng ta. Từ chỗ đó chúng ta đi đâu đây.

K: Không đi tới nơi nào cả, mà là am hiểu cái thực tế rằng hầu hết chúng ta đang sống trong sự kềm tỏa ấy, trong chiếc lồng của thẩm quyền, sợ hãi và bạo động. Ta không thể đi tới bên kia chiếc lồng trừ phi ta thoát ra khỏi nó, không phải thoát ra một cách tri thức hoặc lý thuyết, mà là thoát ra một cách thực tế khỏi mọi hình thức thẩm quyền, không phải thẩm quyền của các chuyên gia mà là cảm giác tùy thuộc vào thẩm quyền. Thế thì, liệu con người có hoàn toàn được giải thoát khỏi sợ hãi? Không chỉ ở cấp độ hời hợt ở ý thức ta mà còn ở cấp độ sâu xa hơn, nơi ta gọi là vô thức.

HS: Được chăng?

K: Đó mới là vấn đề, bằng không bạn bị ràng buộc phải chấp nhận thẩm quyền của ai đó, bất cứ Giáp, Ất hoặc Bính Đinh nào đó với một chút kiến thức hơn, một chút giải thích ranh mãnh hơn hoặc với công thức nào đó có tính cách tri thức, và bạn bị ràng buộc vào nó một cách mê mẩn. Như thế vấn đề là, không biết con người, đang bị điều kiện hóa trầm trọng bởi tuyên truyền của các giáo hội, của xã hội, luân lý, và những gì còn lại của cái đó, không biết con người có thể được giải thoát khỏi sợ hãi không.

Đó là câu hỏi căn bản.

HS: Đó là điều tôi đang chờ nghe.

K: Tôi nói là được, không phải trong trừu tượng mà là một cách thực tế.

HS: Và tôi lại thấy thôi thúc đặt câu hỏi – bằng cách nào?

K: Nữa! Ông thấy, khi ông nói 'bằng cách nào' là ông ngưng tìm biết, ông chấm dứt học hỏi. Vì chúng ta đang học hỏi, đang khám phá bản chất và cấu trúc của sự sợ hãi của con người. Chúng ta đang tìm biết nó ở cấp độ sâu xa nhất cũng như ở cấp độ hời hợt nhất. Khi đang học hỏi thì ông không thể đột nhiên hỏi rằng tôi sẽ học như thế nào. Nếu ông quan tâm, nếu vấn đề sống động và mãnh liệt, nếu phải giải quyết nó để sống bình an thì lúc ấy không có 'bằng cách nào', mà là ông nói, 'Chúng ta hãy tìm biết nó.' Như thế, hễ lúc nào ông mang cái 'bằng cách nào' vào thì lúc đó ông chuyển dịch hẳn khỏi thực tế cốt tủy của việc học hỏi.

HS: Thế thì chúng ta hãy tiếp tục đi theo con đường học hỏi vấn đề này.

K: Vậy ông có ý nói học hỏi là gì?

HS: Học hỏi có nghĩa là nhận thức phương cách ta nên tiến hành trong một lãnh vực đã định.

K: Không, thưa ông, chắc chắn là không. Vấn đề ở đây là sợ hãi. Tôi muốn học hỏi về nó. Trước tiên, tôi chớ lên án nó, tôi không được nói rằng nó kinh hoàng và bỏ chạy khỏi nó.

HS: Nghe như thể ông dù sao đi nữa cũng đang lên án nó.

K: Không, tôi muốn tìm học. Khi tôi muốn học hỏi về một cái gì đó thì tôi nhìn, không chút mảy may lên án.

HS: Được, chúng ta đang đi tới nó qua con đường phủ định.

K: Đó là điều tôi đang làm.

HS: Và sợ hãi là một chướng ngại.

K: Đó là cái tôi sắp tìm biết. Vì thế tôi không thể lên án nó.

HS: A, thế thì không tốt, ông không đang biện hộ cho nó.

K: Tôi chẳng biện hộ cũng chẳng không biện hộ cho nó. Thực tế đây là sợ hãi. Tôi muốn học hỏi về nó. Khoảnh khắc tôi học hỏi về cái gì đó là tôi được giải thoát khỏi cái đó. Việc học mang ý nghĩa như thế. Cái gì hàm ý trong việc học? Trước tiên, để học hỏi về một cái gì đó thì phải hoàn toàn chấm dứt việc lên án hoặc biện hộ cho cái đó.

HS: Vâng, tôi có thể thấy điều ấy. Nếu chúng ta sắp tìm hiểu cái gì đó thì nhất thiết chúng ta phải đừng để cho mình xúc động về cái đó.

K: Nếu tôi muốn học biết về máy chụp hình thì tôi bắt đầu nhìn nó, tháo nó ra, xem xét nó. Vậy, để học hỏi về sự sợ hãi thì phải không lên án nó, không biện hộ cho nó, và vì thế không có sự trốn thoát bằng ngôn từ khỏi thực tế của sự sợ hãi. Nhưng khuynh hướng chung là phủ định nó.

HS: Phủ định thực tế.

K: Thực tế của sợ hãi, thực tế rằng sợ hãi đang gây ra hết thảy mọi sự. Phủ định bằng cách nói: tôi phải tỏ lòng can đảm. Chúng ta sẽ đi vào vấn đề sợ hãi vì quả thật câu hỏi hết sức quan trọng là: không biết có bao giờ tâm trí con người có thể được giải thoát khỏi sợ hãi.

HS: Nhất định là vậy.

K: Điều đó có nghĩa là, liệu tâm trí con người có khả năng nhìn vào sự sợ hãi, không như một cái trừu tượng mà là thật sự nhìn vào sự sợ hãi khi nó xuất hiện.

HS: Đối mặt với sự sợ hãi. Vâng, chúng ta nên làm như thế, và tôi đồng ý với ông là tôi không thể phủ định nó.

K: Đối mặt nó, nhận biết sự sợ hãi. Để học hỏi về sợ hãi thì chớ kết án hoặc biện hộ. Nó là thực tế. Vậy liệu tâm trí có thể nhìn sự

sợ hãi? Sợ hãi là gì? Có đủ loại sợ hãi: sợ bóng tối, sợ vợ, sợ chồng, sợ chiến tranh, sợ bão tố, có nhiều nỗi sợ tâm lý. Và ông không làm sao có thời gian phân tích tất cả chúng, hẳn là phải mất cả đời, và khi đó, ông cũng sẽ chẳng hiểu rõ chúng.

HS: Vậy, đúng ra là nhận biết sự sợ hãi chứ không phải là bất cứ...

K: ...bất cứ nỗi sợ cá biệt nào.

HS: Đúng, thế thì chúng ta nên học hỏi cái gì?

K: Khoan, hãy đi chầm chậm. Thế thì để học hỏi về cái gì đó mà ông phải giao tiếp hoàn toàn với nó. Tôi muốn học hỏi về sự sợ hãi. Do đó, tôi phải nhìn sự sợ hãi, tôi phải đối mặt nó. Như vậy việc đối mặt nó hàm ý một tâm trí không muốn giải quyết vấn đề sợ hãi.

HS: Nhìn sự sợ hãi...

K: ...là không để giải quyết vấn đề sợ hãi. Hiểu điều này thì rất quan trọng vì nếu muốn giải quyết vấn đề sợ hãi thì tức là tôi *quan tâm* tới giải pháp cho sự sợ hãi hơn là *đối mặt* sự sợ hãi. Nếu tôi nói mình phải giải quyết nó tức là tôi đã ở bên kia nó, tôi không đang nhìn.

HS: Có phải ông có ý nói nếu chúng ta đang ra sức giải quyết vấn đề sợ hãi thì tức là chúng ta không đang đối mặt nó?

K: Hoàn toàn đúng, thưa ông. Ông thấy đó, để đối mặt sợ hãi thì tâm trí phải chú ý toàn bộ tới nó, và nếu ông chỉ chú ý cục bộ tới sợ hãi, nghĩa là nói, tôi muốn giải quyết nó và đi tới bên kia nó thì ông không chú ý toàn bộ tới nó. Việc này can dự tới nhiều vấn đề. Chúng ta thường coi sợ hãi như cái gì đó bên ngoài mình. Như thế, có vấn đề người quan sát và cái bị quan sát. Người quan sát nói, 'Tôi sợ,' và người ấy đặt sự sợ hãi như cái gì đó tách biệt với mình.

HS: Tôi không chắc như thế. Khi tôi cảm thấy sợ hãi, tôi sợ hãi.

tôi cảm thấy nó mãnh liệt ở đây này.

K: Ở đây này, nhưng khi ông quan sát nó thì lại khác.

HS: Khi tôi quan sát sự sợ hãi...

K: Lúc đó, tôi đặt nó ra ngoài.

HS: Không, điều đó lại hoàn toàn không đúng...

K: Được rồi, trong lúc sợ hãi thì không có người quan sát lẫn cái bị quan sát.

HS: Điều ấy đúng.

K: Đó là tất cả những gì tôi có ý nói. Trong cơn khủng hoảng, trong lúc thật sự sợ hãi, thì không có người quan sát.

HS: Nó tràn ngập tầm nhìn.

K: Thế thì, lúc ông bắt đầu nhìn nó, đối mặt nó, thì không có sự phân ly.

HS: Giữa bản thân sợ hãi và ...

K: ...bản thân không sợ hãi. Như thế, trong khi ra sức tìm biết sự sợ hãi thì có sự phân ly giữa người quan sát và cái bị quan sát. Thế thì liệu có thể nhìn sự sợ hãi mà không có người quan sát? Đó quả thật là một câu hỏi hoàn toàn rắc rối và phức tạp vì thế ta phải đi sâu xa vào nó. Chừng nào còn có người quan sát, kẻ sắp học hỏi về sự sợ hãi, thì chừng đó còn có phân ly.

HS: Đúng thế, chúng ta không giao tiếp hoàn toàn được với nó.

K: Trong sự phân ly đó có xung khắc của nỗ lực để vứt bỏ sợ hãi và để biện hộ nó. Vậy liệu có thể nhìn sự sợ hãi mà không có người quan sát? Khiến cho ông lúc nào cũng giao tiếp hoàn toàn với nó.

HS: Vâng, lúc đó ông chứng nghiệm sự sợ hãi.

K: Tôi không muốn dùng tiếng 'chứng nghiệm', vì kinh nghiệm ngụ ý trải qua cái gì đó.

HS: Đúng. Nhưng nó dường như tốt hơn tiếng 'nhìn nó', vì dường như tiếng ấy hàm ý sự phân ly giữa người quan sát và cái bị quan sát.

K: Chúng ta có thể dùng tiếng 'quan sát' hoặc nhận biết sự sợ hãi mà không chọn lựa, vì chọn lựa hàm ý người quan sát, chọn lựa không biết ta thích hoặc không thích cái này cái nọ. Như thế, khi vắng mặt người quan sát thì có sự nhận biết sự sợ hãi mà không chọn lựa. Lúc ấy, cái gì xảy ra? Đó chính là vấn đề. Người quan sát tạo ra sự khác biệt có tính cách ngôn từ giữa bản thân và cái được quan sát. Ngôn từ nhập vào đó và ngôn từ ngăn không cho giao tiếp hoàn toàn với sự sợ hãi.

HS: Vâng, ngôn từ có thể là một sàng lọc.

K: Đó là tất cả những gì chúng ta có ý nói. Như thế, ngôn từ phải đừng can dự vào.

HS: Chúng ta phải đi qua bên kia ngôn từ.

K: Nhưng liệu có thể đi qua được bên kia ngôn từ không? Về mặt lý thuyết chúng ta nói là được, nhưng chúng ta đang là tên nô lệ của ngôn từ.

HS: Vâng, điều ấy rất đúng cho đến nay.

K: Tâm trí phải nhận ra sự nô lệ của chính nó vào ngôn từ, nhận ra rằng ngôn từ không bao giờ là vật, là việc. Khiến cho tâm trí giải thoát khỏi tiếng 'nhìn'. Đó là tất cả những gì điều này ngụ ý. Thưa ông, tôi có ý nói là giao tiếp giữa hai người, vợ hoặc chồng, là giao tiếp giữa hai hình ảnh.

HS: Rõ ràng là thế.

K: Ông có hình ảnh của ông về bà ấy và bà ấy có hình ảnh của mình về ông. Giao tiếp đó là giữa hai hình ảnh. Lúc không hiện hữu các hình ảnh đó thì có sự giao tiếp chân chính của con người. Cũng thế, khi không có ngôn từ thì chấm dứt tương quan giữa

người quan sát và cái bị quan sát. Vì thế ta giao tiếp thẳng với sự sợ hãi.

HS: Chúng ta vượt qua cái sàng lọc.

K: Vâng, thế thì có sự sợ hãi ở cấp độ ý thức, nơi ta có thể am hiểu tương đối nhanh chóng. Nhưng có những tầng lớp sâu xa hơn của sự sợ hãi, nơi được gọi là những phần ẩn mật của tâm trí. Vậy liệu có thể nhận biết được cái đó mà không phân tích? Phân tích làm tốn thời gian.

HS: Chắc chắn là được.

K: Ông nói là được. Phải không? Ở đó có toàn bộ kho dự trữ sự sợ hãi, toàn bộ nội dung của vô thức – nội dung của nó là cái vô thức. Thế thì việc nhận biết toàn bộ cái đó mà không qua các giấc mơ cũng đòi hỏi mất rất nhiều thời gian.

HS: Phải chăng ông có ý hỏi rằng liệu chúng ta có thể nhận biết lập tức toàn bộ phạm vi hoạt động của tâm trí?

K: Vâng, toàn bộ nội dung, toàn bộ phạm vi hoạt động của tâm trí, cả tính cách ý thức cũng như những tầng lớp sâu xa hơn, cái toàn bộ của ý thức.

HS: Chúng ta có thể lập tức nhận biết toàn bộ cái đó sao? Tôi không chắc.

K: Tôi nói là được. Chỉ có thể được khi suốt ngày ông nhận biết những gì ông nói, từ ngữ ông dùng, cử chỉ, cách ông phát biểu, những gì ông suy nghĩ, để nhận biết một cách toàn bộ và trọn vẹn về những cái đó.

HS: Có phải ông cho rằng toàn bộ cái đó có thể hiện hữu trước khi ông nhận biết?

K: Hẳn nhiên, thưa ông. Khi không có sự lên án và không có sự biện hộ, lúc đó ông giao tiếp thẳng với nó.

HS: Theo tôi, dường như tâm trí khá giống như thể một núi băng

trôi trên mặt nước với toàn bộ tầng lớp của nó...

K: Có thể thấy toàn bộ của nó nếu suốt ngày ông nhận biết các ý nghĩ, cảm xúc, động lực của ông. Điều này đòi hỏi một tâm trí vô cùng nhạy cảm...

HS: Chắc chắn là chúng ta có thể nhận biết nhiều, nhiều hơn những gì chúng ta nhận biết lúc bình thường Khi ông nói chúng ta có thể nhận biết...

K: ...một cách toàn bộ, thưa ông.

HS: ...tất cả những thành tố tâm lý.

K: Tôi đang chứng tỏ với ông, tôi đang trình bày với ông. Nếu ông phủ định nó, nếu ông nói là không thể được, thì lúc đó không thể được.

HS: Không, tôi muốn tin là có thể được.

K: Đây không là vấn đề tin. Tôi không phải tin vào cái tôi thấy. Chỉ khi không thấy tôi mới tin, như tin vào Thượng đế hoặc cái này cái nọ.

HS: Đối với tôi thì đó là vấn đề tin, có thể đối với ông nó không là vấn đề đó, vì ông...

K: Niềm tin là thành phần có tính cách hủy diệt nhất của cuộc sống. Tại sao tôi nên tin vào mặt trời mọc! Tôi thấy mặt trời mọc. Khi tôi không biết tình yêu là gì thì tôi tin vào tình yêu.

HS: Giống nhiều lần khi tôi nghe ông phát biểu, theo tôi nó như thể một nửa chân lý mà được trình bày như toàn bộ chân lý; và tôi tự hỏi đó là vì ông nhấm tới nhấn mạnh hoặc là vì ông quả thật lúc ấy muốn truyền đạt theo cách đó.

K: Thưa ông, đối với tôi nó thật sự là như thế.

HS: Chúng ta đã và nói tới những thành tố ngăn chận chúng ta, những chướng ngại không để chúng ta sáng suốt và tự do: thẩm quyền, bạo động, sợ hãi. Tôi không muốn dùng tất cả thời gian

cho những trở ngại đó. Chúng ta có thể nói gì có tính cách khẳng định về tình trạng này không?

K: Thưa ông, bất cứ cái gì mang tính cách khẳng định đều hàm ý thẩm quyền. Chỉ một tâm trí có tính thẩm quyền mới nói, 'Chúng ta hãy khẳng định'. Điều ấy có nghĩa phủ định bằng cái đối lập. Nhưng sự phủ định mà chúng ta nói tới đây thì không có cái đối lập.

HS: Được, khi tôi yêu cầu ông lời phát biểu khẳng định thì theo tôi, dường như dứt khoát là tôi không cầu viện thẩm quyền. Tôi chỉ muốn nghe coi ông có điều phát biểu nào đáng quan tâm không, và lúc ấy, tôi sẽ tiếp tục suy xét.

K: Về vấn đề gì?

HS: Hoặc là phát biểu về tình trạng của tôi và về trạng thái của cuộc sống mà theo tôi dường như chúng ta đang dò dẫm ngôn từ để diễn tả.

K: Thưa ông, có phải ông có ý nói rằng cuộc sống thì chỉ ở trong hiện tại? Phải chăng cuộc sống bị phân chia thành quá khứ, hiện tại và tương lai, cái trở thành bị vỡ thành từng mảnh, hoặc phải chăng có một nhận thức toàn bộ cuộc sống?

HS: Nữa. Như thường lệ, theo tôi dường như câu trả lời là cả hai. Trong ý nghĩa duy nhất, nó là sự hội nhập, nó là hiện tại, và quá khứ là tất cả những gì chúng ta có, nhưng Con người là sinh vật bị ràng buộc vào thời gian, về trước và về sau, như người ta nói.

K: Như thế, Con người là kết quả của thời gian, không chỉ có tính cách tiến hóa mà còn tính cách niên đại cũng như tính cách tâm lý. Hắn là kết quả của thời gian: quá khứ, hiện tại và tương lai. Lúc này, hắn sống hầu hết trong quá khứ.

HS: Vâng, hầu hết.

K: Hắn là quá khứ. Hắn là quá khứ vì hắn sống trong ký ức.

HS: Không hẳn thế.

K: Thưa ông, chờ chút. Hãy bước từng bước một. Hắn sống trong quá khứ và vì thế hắn suy nghĩ, xem xét và nhìn từ bối cảnh của quá khứ.

HS: Cái đó có cả xấu lẫn tốt.

K: Không, đó chẳng phải là vấn đề quá khứ xấu hoặc tốt. Hắn sống trong quá khứ, xem xét mọi sự từ quá khứ và hoạch định tương lai từ quá khứ. Như thế, hắn sống trong quá khứ, hắn là quá khứ. Và khi hắn suy nghĩ về tương lai hoặc hiện tại thì hắn suy nghĩ bằng quá khứ.

HS: Theo tôi dường như hầu hết thời gian đều là thật vì có những nhận thức mới, những kinh nghiệm mới xuyên phá toàn bộ xung động của quá khứ.

K: Nhưng nếm trải mới mẻ chỉ xuyên phá được khi vắng mặt quá khứ.

HS: Theo tôi, dường như nó như thể sự trộn lẫn những gì mà chúng ta cần mang theo mình từ quá khứ nhưng làm nổi bật lên tính mới lạ, sự mới mẻ của hiện tại. Nó là sự hỗn hợp hòa tan của cả hai.

K: Nhưng nếu muốn am hiểu cái mới mẻ thì tôi phải nhìn cái đó với con mắt trong sáng. Tôi không thể mang theo quá khứ với toàn bộ diễn tiến thừa nhận, với toàn bộ ký ức và rồi diễn dịch cái tôi thấy là mới mẻ. Chắc chắn người khám phá đầu máy phản lực thì phải quên, hoặc hoàn toàn quen thuộc với cánh quạt và trong khi người ấy phát minh ra cái mới thì vắng mặt kiến thức đó. Đó là cách độc nhất để hoạt động trong cuộc sống. Nghĩa là, tôi phải nhận biết trọn vẹn, phải có sự hoàn toàn nhận biết quá khứ và phải có sự vắng mặt của quá khứ để thấy cái mới, để bắt gặp cái mới.

HS: Ở đây tôi đang miễn cưỡng thừa nhận vì tôi cho là mình thấy những gì ông có ý nói. Tôi cho là mình đồng ý với quan điểm mà ông đưa ra; nhưng có điều cũng rất thật là ta sinh hoạt với những

biểu tượng mà ta đang có. Nó như thể chúng ta bắt đầu làm mới.

K: Nhưng chúng ta *phải* bắt đầu làm mới vì cuộc sống đòi hỏi như thế, vì chúng ta đã và đang sống theo lối này: chấp nhận chiến tranh, hận thù, tàn bạo, cạnh tranh, khắc khoải, phạm tội, chúng ta chấp nhận toàn bộ cái đó. Tôi có ý nói rằng để làm xảy tới một phẩm chất khác, một lối sống khác, thì quá khứ phải biến mất.

HS: Chúng ta phải phơi mở cho cái mới.

K: Vâng, vì thế quá khứ không có ý nghĩa.

HS: Khiến cho tôi không thể đi cùng.

K: Đó là cái mà toàn thể thế giới ngày nay cảm thấy khó chịu Kẻ thiết định trật tự thì nói: Tôi không thể để cho cái mới hiện hữu. Và khắp thế giới thanh niên nói: Chúng ta hãy làm cách mạng chống lại người già. Nhưng họ không am hiểu toàn bộ sự rắc rối của nó. Vì thế, tuổi trẻ nói: ngoại trừ những kỳ thi, công ăn việc làm và sự lặp lại các mẫu thức cũ, những cái quí vị cho chúng tôi là: chiến tranh, những cuộc chiến vụ lợi.

HS: Được, theo tôi dường như ông đang vạch rõ ra tầm quan trọng của việc sống không nô lệ vào quá khứ. Và điều đó rất xác thực.

K: Quá khứ thể hiện trong truyền thống, quá khứ thể hiện trong mẫu thức luân lý, cái là luân lý xã hội, cái không có tính cách luân lý.

HS: Nhưng đồng thời chỉ có một thế hệ duy nhất, ấy là chính chúng ta, tách biệt thế hệ tương lai khỏi con người man rợ.

K: Tôi hoàn toàn đồng ý điều đó.

HS: Nếu không hoàn toàn thủ tiêu được con người man rợ thì chúng ta phải lập tức bắt đầu.

K: Ô, không. Xuyên phá quá khứ đòi hỏi trí tuệ vô cùng, bén

nhạy cực độ đối với quá khứ. Ông không thể chỉ trốn thoát nó thôi.

HS: Vàng, tôi tin chắc như vậy.

K: Như thế, vấn đề thật sự là chúng ta có thể sống theo lối khác? Một lối khác trong đó không có chiến tranh, hận thù, trong đó con người yêu thương con người mà không tranh chấp, phân ly, không nói rằng anh là Kitô hữu, anh là người Công giáo, anh là người Tin lành, anh là thế này thế nọ. Toàn bộ cái đó hết sức ấu trĩ. Nó vô nghĩa. Nó là sự phân ly có tính cách tri thức và giả mạo. Và đó không phải là tâm trí tôn giáo chút nào, đó không phải là tôn giáo. Tâm trí tôn giáo là tâm trí không hận thù, tâm trí đó sống toàn mãn, không sợ hãi, không khắc khoải, trong đó không chút mảy may đối kháng nào. Do đó, nó trở thành một tâm trí yêu thương – tâm trí đó là một chiều kích khác biệt của việc sống hòa hợp. Và, không ai muốn nó.

HS: Và, theo một ý nghĩa khác thì ai cũng muốn nó.

K: Nhưng họ không đi theo nó. Họ bị quá nhiều điều làm họ xao lãng, họ bị điều kiện hóa quá đỗi nặng nề bởi cái quá khứ mà họ bám chặt vào.

HS: Nhưng tôi nghĩ là có một số người sẽ đi theo nó.

K: Chờ chút, thưa ông, rất ít.

HS: Số lượng không thành vấn đề.

K: Thiểu số thì lúc nào cũng là cái quan trọng nhất.

HS: Krishnamurti, khi tôi nghe ông và cố gắng lắng nghe ông qua ngôn từ những gì ông có ý nói thì theo tôi, dường như những gì tôi nghe được là: thứ nhất, tôi nên tiến hành và mỗi chúng ta nên tiến hành cuộc cứu rỗi chính mình chứ không phải dựa vào thẩm quyền bên ngoài; thứ hai, đừng để ngôn từ tạo thành lớp màng che giữa mình và sự nếm trải thật sự, đừng lầm lẫn thực đơn với bữa ăn; và thứ ba, đừng để quá khứ nuốt chửng hiện tại,

chiếm hữu hiện tại, qua việc đáp ứng theo tình trạng bị điều kiện hóa của quá khứ, mà đúng hơn, phơi mở đối với cái mới mẻ, cái mới lạ, cái tươi mới. Và sau cùng, theo tôi, dường như ông có ý nói điều như thể cái chìa khóa để thể hiện việc ấy, là sự đảo ngược tận gốc trong quan điểm của chúng ta. Nó như thể chúng ta là những tù nhân đang rướn người ra qua những chấn song ánh sáng, đang tìm kiếm sự thoáng hiện của ánh sáng mà chúng ta thấy ở nơi bên ngoài và đang thắc mắc làm thế nào mình có thể thoát ra để đi tới nơi đó, trong khi thật ra cửa nhà giam đang mở sẵn sau lưng chúng ta, chúng ta chỉ việc quay người lại là có thể bước ra ngoài, vào nơi tự do. Theo tôi, đó là tất cả những gì ông có ý nói. Có phải vậy không?

K: Chỉ mới một ít thôi, thưa ông.

HS: Được, còn gì khác nữa?

K: Tất nhiên, thưa ông, thực tế là Con người can dự vào cuộc phấn đấu, xung khắc bất tận, bị mắc kẹt trong tình trạng bị điều kiện hóa của mình, căng thẳng, phấn đấu, tâm trí bị ám ảnh làm sao giải thoát. Xuất từ các tôn giáo và toàn bộ còn lại của cái đó, chúng ta đã và đang chấp nhận rằng nỗ lực là cần thiết, và nỗ lực là thành phần của cuộc sống. Theo tôi, khi con người nói rằng bạn phải nỗ lực một cách bất tận thì đó là một hình thức mù quáng tột độ. Có điều, để sống mà không nỗ lực thì đòi hỏi sự nhạy cảm sâu rộng nhất và hình thức trí tuệ cao nhất; mà vốn không có nghĩa là tôi sẽ không phấn đấu. Tôi sẽ trở nên như thể con bò. Ta phải am hiểu làm thế nào phát sinh xung khắc, cái nhị nguyên ở nội tâm chúng ta, xung khắc giữa thực tế của 'cái đang là' và 'cái nên là'. Nếu không có 'cái nên là', cái có tính cách tư tưởng, cái không thực, cái giả tưởng; và ông nhìn 'cái đang là', đối mặt nó, sống với nó mà không có 'cái nên là' thì lúc đó hoàn toàn không có xung khắc. Hễ khi nào ông so sánh, lượng giá 'cái đang là' với 'cái nên là', và hễ khi nào ông nhìn 'cái nên là' thay vì 'cái đang là', thì khi đó phát sinh xung khắc.

HS: Phải chăng có sự căng thẳng giữa cái lý tưởng và cái có thật?

K: Không chút nào có cái lý tưởng. Tại sao chúng ta nên có lý tưởng? Lý tưởng là hình thức mê muội nhất của những gì thuộc về nhận thức, thế thì tại sao tôi nên có lý tưởng? Thực tế thì nóng bỏng đây này, tại sao tôi nên có lý tưởng về cái gì khác?

HS: Được, theo tôi, khi ông nói như thế thì dường như thêm lần nữa ông tách nó ra thành cái thế này hoặc thế nọ, Không phải cái có tính cách lý tưởng mà là cái có tính cách thực tế, tuy nhiên, theo tôi thì bằng cách này hoặc cách khác chân lý là cả hai cái đó.

K: Chân lý không phải là sự hòa trộn của cái có tính cách lý tưởng và 'cái đang là', vì làm thế là sản xuất và pha chế một loại lộn xộn nào đó. Chỉ có 'cái đang là'. Đan cử một thí dụ rất giản dị: loài người chúng ta đang bạo động. Tại sao tôi nên có lý tưởng bất bạo động? Tại sao tôi không thể ứng xử với thực tế – thực tế của bạo động chứ không phải là bất bạo động. Lý tưởng là cái trừu tượng, cái xao lãng. Thực tế là tôi đang bạo động, con người đang bạo động. Chúng ta hãy tìm cách giải quyết thực tế đó, chúng ta hãy nắm chặt cái đó và xem coi liệu mình có thể sống mà không có bạo động không. Trong việc này không có tiến trình mang tính cách nhị nguyên. Chỉ có một thực tế là tôi đang bạo động, con người đang bạo động và liệu có thoát ra được cái đó không. Tại sao tôi nên tiếp dẫn vào cái vô nghĩa có tính cách lý tưởng.

HS: Ông nói là không nhị nguyên, không tách biệt, và theo cái nhìn của ông thì trong trường hợp đó không có sự phân ly.

K: Tuyệt đối không.

HS: Không có bất cứ sự phân ly nào giữa ông và tôi?

K: Về mặt vật lý thì có. Ông mặc áo đen, ông đẹp người hơn tôi, và vân vân.

HS: Nhưng ông cảm thấy không có tính cách nhị nguyên.

K: Nếu tôi cảm thấy có tính cách nhị nguyên thì hẳn tôi không ngồi xuống thảo luận với ông, và lúc ấy chúng ta chỉ chơi trò thuần túy có tính cách tri thức.

7.

CÓ CHẤM DỨT ĐƯỢC SỢ HÃI KHÔNG?

Đôi Nét Về Người Tham Dự:

***Ronald Eyre**, người Anh, nhà văn, giám đốc kịch nghệ, soạn giả opera và là nhà sản xuất phim vô tuyến truyền hình. Ông từng có mặt tại hầu hết những điểm nóng của thế giới, từng đến Việt Nam làm phóng sự trong chiến tranh Việt Nam thời kỳ 1954–1975. Tác phẩm gần nhất của ông là vở opera* Peter Grimes *cho nhà hát Opera North và Ronald Harwood's tại Anh, và vở kịch* The Dresser *cho Shochiku Company ở Tokyo. Ông biên soạn và thực hiện chương trình truyền hình nhiều tập* The Long Search – Cuộc Truy Tìm Trường Kỳ *và* Seven Ages – Bảy Thời Đại *cho đài truyền hình BBC, Anh.*

Cuộc đối thoại diễn ra tại trường Brockwood Park, ngày 24 tháng Sáu năm 1984.

RONALD EYRE: Tôi muốn hỏi ông về sự vui đùa, cái đối với tôi càng ngày càng có ý nghĩa; tôi biết rằng giá như tôi tìm cách xử lý tác phẩm của mình với sự trang trọng nào đó thì lúc ấy đó là một cách tự mình phá hoại nó, nhưng nếu có yếu tố vui đùa trong

lối giải quyết của mình, để nó xảy đến một cách ngẫu nhiên...

KRISHNAMURTI: Tôi tự hỏi không biết qua tiếng đó ông ngụ ý gì?

RE: Ông có một ý tưởng, ông muốn thực hiện nó, như thế ngay từ đầu ông đã có một chung cuộc, ông biết rõ cái gì sẽ tiếp diễn. Qua tiếng vui đùa, tôi muốn nói là cứ để mọi sự – các ý nghĩ hoặc các khái niệm – xuất hiện mà ta không trông đợi.

K: Phải chăng ông có ý nói khi làm việc mà ông tập trung, và khi có sự tập trung mà không chú mục thì những cái khác xuất hiện?

RE: Vâng, cũng như nhiều người trong chúng ta, tôi được nuôi dưỡng theo lối sống có tính cách luân lý, tin rằng nỗ lực là tốt. Tôi cho là mình phải học biết rằng nỗ lực là con dao hai lưỡi, nó có thể quá nghiêm nghị; nó có thể xô đẩy ta tới một chung cuộc, làm ta mất mù tai điếc trước tất cả những gì ta nên nhìn và nên nghe. Tôi cảm thấy mình cần ngồi xuống và 'vui đùa' thêm. Việc đó có ý nghĩa không?

K: Để cho các ý nghĩ khác xuất hiện hơn là chỉ có rán sức và hơn là chỉ để cho một ý nghĩ duy nhất và liên tục.

RE: Và hãy để cho nó chuyển động khiến nó tự thành hình một cách hữu cơ, có thể theo một chiều hướng mà ta không chủ tâm.

K: Hẳn ông có ý nói rằng sự xao lãng là cần thiết.

RE: Nó là sự xao lãng, phải không. Có lẽ ta có thể gọi đó là sự xao lãng có chủ tâm, có điều nó không phơi mở hoàn toàn cho bất cứ cái gì.

K: Nó không phải là một tâm trí trống rỗng.

RE: Đúng.

K: Như thế là tập trung với cảm giác xao lãng mà ông nhận biết rõ rệt.

RE: Cái đó cho cảm tưởng nó hoàn toàn quan trọng.

K: Nhưng một khi ông nhận biết đó là xao lãng thì phải chăng đó thật sự là xao lãng?

RE: Có lẽ đó là sự tập trung hết sức tinh tế. Tôi cũng cảm thấy có yếu tố sợ hãi tuôn vào nó – rằng tôi có thể đi sai, hoặc có thể xảy ra điều gì đó bất như ý. Lúc ấy, nó làm tôi ớn lạnh, tôi nghĩ rằng mình đang tập trung nhưng thực ra tôi đang loại trừ. Ông hẳn nói nó đúng là như thế.

K: Chỉ phần nào thôi. Không biết chúng ta có thể thảo luận về sự tập trung là gì và rồi sẽ tới vấn đề khác? Chúng ta ngụ ý gì khi nói 'tập trung'? Chú mục vào ý nghĩ của ta ư?

RE: Chú mục cho ta cảm tưởng như thể rất ít can dự tới dự tính của ta.

K: Vâng, tập trung vào cái ta đang làm, không để bất cứ cái gì khác chen vào.

RE: Sẵn sàng hết mình cho cái ta đang làm, đó là một cách diễn tả khác.

K: Vâng, đúng. Khi ta tập trung thì điều gì xảy ra, chú mục ư? Phải chăng ông không khóa chặt mọi hình thức của ý nghĩ, mọi hình thức của xao lãng, nếu chúng ta có thể dùng tiếng ấy? Như thế, ông dựng một bức tường chung quanh mình và nói, 'Chớ nghĩ tới cái khác, hãy chỉ nghĩ tới cái này thôi.'

RE: Khi ông nói như thế thì ông đã có cử chỉ có vẻ hơi lo lắng, ông biết đó, 'Xin đừng làm rộn tôi, tôi đang tập trung vào cái này.' Dù chắc chắn tôi thường làm như thế nhưng với tôi, dường như trong đó có sự sợ hãi, và có lẽ không ích lợi lắm khi phơi mở mình ra trước cái gì đó có tính cách đơn thuần, có tính cách tĩnh lặng, và để qua một bên những cái khác.

K: Tôi không chắc.

RE: A, xin ông nói thêm đi.

K: Liệu chúng ta có thể bắt đầu bằng việc thảo luận về cái làm

cho chúng ta tập trung? Có một động lực, một định hướng, một mục đích, một khao khát mãnh liệt, cái là ý chí; và rồi nói, 'Đây là cái tôi phải làm, cái này là thiết yếu.' Tôi tập trung và lúc đó đẩy sang một bên mọi ý nghĩ xuất hiện khác. Thế thì vào lúc đó tôi dựng bức tường chung quanh mình, và đó là một hình thức đề kháng. Tôi có thể diễn tả cách khác, đó là một hình thức toan tính tự kỷ trung tâm để bám chặt vào cái gì đó, và lúc đó, trở nên sợ hãi.

RE: Vâng, diễn tả như thế dường như là rõ ràng, đó là khúc dạo đầu của sự thất bại. Đó là cái xảy tới trước khi ta có thể làm gì về nó. Như thế, tôi quan tâm tới trạng thái bên kia cái đó, một trạng thái trong đó ta thật sự - chúng ta hãy cứ nói là 'tập trung', nhưng có thể có một từ ngữ khác - phơi mở một cách thanh thoát và sẵn sàng đối với những gì xuất hiện.

K: Có một từ ngữ khác, đó là 'chú ý'.

RE: Chú ý, vâng, chữ đó tốt hơn.

K: Nhưng chữ đó phức tạp hơn nhiều. Không phải là ta sẵn sàng, mà là ta tham dự.

RE: Phải chăng trong sự chú ý thì ta để mình kinh ngạc trước những gì xảy tới cho ta.

K: Tôi muốn thảo luận chút ít về vấn đề này. 'Tham dự' nghĩa là đưa ra toàn bộ năng lượng, sự nhạy cảm, toàn bộ cơ thể kích động của ta, khiến không chỉ tai nghe mắt nhìn mà mọi sự đều sống động một cách mãnh liệt. Trong trạng thái chú ý đó thì không có tâm điểm như cái 'tôi' dự phần vào. Như thế, trong trạng thái đó không có sợ hãi. Tôi không biết mình đã làm rõ chưa.

RE: Rõ, tôi hiểu.

K: Từ thuở nhỏ, chúng ta đã được luyện tập để tập trung. Thầy cô dạy, 'Hãy tập trung, chớ nhìn ra ngoài cửa sổ.' Nhưng ở đó đã có mâu thuẫn, tôi muốn nhìn ra ngoài cửa sổ, và vì thế có sợ hãi và

nỗ lực.

RE: Tôi nghĩ đó là lý do tôi bắt đầu bằng việc nói tới sự vui đùa. Tôi quan tâm tới cái thiết yếu đó và tới sự chú ý không có tính cách sợ hãi mà ông đề cập, cái không phải là không trang trọng và cũng chẳng phải là nghiêm nghị.

K: Chú ý là chú ý.

RE: Nó chỉ là cái mà nó là nó. Tôi quan tâm tới tiếng 'vui đùa' vì từ thuở nhỏ, và về mặt nghề nghiệp, tôi không bao giờ chán ngán các câu chuyện. Đó là gánh nặng và cũng là khoái cảm của tôi, vì thế, tôi sinh hoạt một cách tự nhiên trong các nhà hát, kể chuyện cho người khác và cho chính mình, hoặc viết chúng ra. Và dĩ nhiên, lúc đó có tiếng 'vui đùa', từ ngữ đó được đưa ra một cách ngẫu nhiên cho các sự việc đó, khi tôi đang làm một số phim ở Ấn...

K: Ông từng thấy tượng thần Shiva đang nhảy múa chưa?

RE: Tất nhiên có. Tôi muốn ông nói với tôi về cái đó, vì hình như tiếng 'vui đùa' quả thật là tiếng nên dùng để diễn ta mọi sự đúng như chúng là chúng.

K: Nhưng nhảy múa, đá bóng, đánh cù, vân vân - tại sao ngày nay những cái đó thành ra quan trọng? Chơi là chơi. Có điều khi đó chúng ta lại vui đùa như để thư giản, tránh sự tập trung. Đó là chuyện chúng ta làm hằng ngày - làm việc suốt ngày ở sở làm hoặc ở nơi nào đó, từ chín giờ sáng tới năm giờ chiều, rồi sau đó vô quán rượu, tìm kiếm xao lãng qua chiếu bóng, cái này, cái nọ, cái kia, thì trong chuyện đó có sự mâu thuẫn khủng khiếp.

RE: Những cái đó không chút nào là vui đùa.

K: Không cái nào trong những cái đó là vui đùa, chúng là xao lãng. Nhưng giả dụ tạm thời chúng ta không dùng các từ ngữ 'xao lãng' và 'vui đùa', thì lúc đó, cái gì xảy ra?

RE: Ông có ý nói gì?

K: Tôi lao động trong xí nghiệp, đó là một công việc kinh khủng, dơ dáy, ồn ào, hôi hám. Tôi về nhà hoặc tới quán rượu, ở đó tôi thư giản, uống ly rượu, vân vân. Tôi về nhà với tình trạng thư thái và vợ tôi bắt đầu cãi cọ, tôi tức tối; vợ chồng tôi cứ tiếp diễn như thế. Giữa hai vợ chồng có ăn nằm và toàn bộ cái đó, và tôi cứ tiếp diễn cách thức giống như thế. Vậy tính dục trở thành cái để xao lãng. Ông nghe kịp chứ? Công việc, toàn bộ cái đó bức bách tôi tới sự xao lãng, quán rượu về đêm, vận vân.

RE: Vâng, tôi giả dụ tôi xem mình là người tự do hết sức bay nhảy vì tôi thay đổi hết việc làm này tới việc làm khác. Nhưng theo ý nghĩa khác, tôi chuyển dịch từ sự xao lãng này tới sự xao lãng khác, tôi thật ra chuyển động tới một trạng thái khác nhằm để khuây khỏa - nếu ta có một việc làm mới, việc làm đó cho cảm tưởng tạm thời khuây khoả, rồi cuối cùng nó trở thành trói chân trói tay và giam hãm tôi, và tôi phải chuyển dịch ra khỏi nhà tù đó. Như thế, tôi không hoàn toàn hiểu được, tôi biết là phải có sự luân phiên thay đổi.

K: Ông thấy, trong toàn bộ cái đó có yếu tố sợ hãi. Tôi không làm đúng mức công việc của mình, tôi uống quá nhiều rượu hoặc làm tình quá nhiều, và tôi mê lầm. Như thế, cái đó trở thành một chu kỳ chuyển động của sợ hãi.

RE: Lúc này, chúng ta không thể đập vỡ chu kỳ đó, liệu bằng *tư duy* chúng ta có thể đập vỡ nó không?

K: Có một vấn nạn khác. Chúng ta làm được bất cứ cái gì chúng ta yêu không?

RE: Có thể, không nhiều lắm. [cười]

K: Có thể. Người ta bị hoàn cảnh buộc phải chuyên môn hoá làm thợ mộc, nhà khoa học hoặc nhà văn. Vì thế não tự nó ngày càng trở thành nhỏ nhoi và hữu hạn. Sự giới hạn đó tự nó trở thành buồn chán. Chúng ta muốn thoát ra khỏi cái đó vì thế chúng ta đi chơi giỡn, có bia, tính dục, các câu lạc bộ về đêm, đánh cù, đá bóng.

RE: Gần như trong mỗi cái đó đều có một quá trình. Vào lúc thay đổi thì có vẻ ta gần như được cung cấp một luồng dưỡng khí, có thêm năng lượng, nhưng hễ lúc nào ta đi vào giai đoạn xao lãng kế tiếp, bằng bia, tính dục hoặc bằng bất cứ cái gì, thì nó làm ta hao mòn và dường như khô kiệt.

K: Vậy phải chăng có thứ năng lượng không chút nào lãng phí? Và vì thế không có sợ hãi?

RE: Và liệu năng lượng đó lúc nào cũng sẵn sàng một cách liên tục?

K: Có.

RE: Có ư?

K: Dĩ nhiên có. Nhưng ta dùng sai nó, ta làm điều gì đó mà ta cảm thấy thù ghét. Tôi muốn đi dạo trong buổi sáng đẹp trời này đây, thế mà vợ tôi lại bảo chúng ta hãy đi nhà thờ.

RE: Vâng, đúng. Vậy lúc đó chúng ta sợ cái gì?

K: Đó là cái tôi muốn thắc mắc. Có phải lúc này chúng ta đang nói về - không phải việc vui đùa hay không vui đùa - mà là việc chấm dứt sợ hãi, và vì thế, về việc sống.

RE: Có phải chúng ta cho rằng mình sẽ chết nếu sắp tới không có cuộc tiêu khiển nào.

K: Dĩ nhiên, dĩ nhiên, có nỗi sợ khủng khiếp về cái chết.

RE: Bằng những hình thức huyền ảo.

K: Thưa ông, tôi không biết ông có muốn đi vào toàn bộ vấn đề này không?

RE: Vâng, tôi muốn. Xin ông vui lòng đi tiếp.

K: Ông thấy đó, cái này liên can tới chuyển hóa, không chỉ chuyển hoá có tính cách vật lý - tôi yếu nhưng rồi tôi sẽ mạnh, tôi không chạy được nhiều nhưng rồi cơ thể tôi sẽ thích hợp việc đó. Tôi hết sức cố gắng để đạt tới việc đó. Ngày nay, người ta đều

làm như thế, nó thời thượng. Thế thì, việc đó có lan qua cảnh giới tâm lý không? Tôi không biết mình nói như thế có rõ không?

RE: Rõ, tôi hiểu. Ông có ý nói là chúng ta không nói tới nỗi sợ chết mà là đang nói tới nỗ lực tránh né chu kỳ của cuộc sống.

K: Vâng. Như thế, toàn bộ lối sống đã và đang trở thành chuyển động của sợ hãi, sợ mất việc, sợ vợ hoặc chồng hoặc sợ không đạt kết quả. Ông nghe kịp chứ? Toàn bộ lối sống này trở thành một diễn tiến từng bước một tối hậu dẫn tới nỗi sợ chết.

RE: Vâng, hay, thật tuyệt vời. Toàn bộ sự sợ hãi có cội rễ của nó đang dẫn ngược về nỗi sợ chết. Nếu có lúc nào đó sợ hãi vắng mặt thì lúc đó cái chết bị chinh phục.

K: Không. Vấn đề là am hiểu cuộc sống, ý nghĩa của cuộc sống, chứ không phải là cuộc chiến đấu, phấn đấu, xung khắc bất tận này, 'tôi phải có thêm nữa, khá hơn nữa,', sự so đo bản thân với người nào khác, 'Hắn ta nổi tiếng vậy tôi phải nổi tiếng, hắn ta lên vô tuyến truyền hình còn tôi thì không!' Cảm giác thiếu thốn kinh khủng này, và trong mưu toan làm cho dồi dào thì có gánh nặng của sợ hãi. Tôi có thể chẳng bao giờ phong phú vì có ai đó giàu hơn tôi nhiều.

RE: Vậy theo ý nghĩa nào đó, tôi thấy là những nhà tù này, những nhà tù mà chúng ta từng người một đều sống trong đó, những sự xao lãng nhỏ nhoi này, đều bất toàn, có cái gì đó trong chúng ta biết rằng những thứ ấy không hiệu nghiệm. Đó là nguyên cớ của sự khốn khổ vô vàn. Tôi có ý nói là, nó giống như ta đi vào một nơi ta nghĩ rằng có thể nó dễ chịu, lúc đó ta không tự đánh lừa mình, cho tới khi nơi đó trở thành ô trọc.

K: Chúng ta biết nó không hiệu nghiệm, thế mà cứ tiếp tục sống với nó.

RE: Điều đó không lạ lắm sao?

K: Giống như chiến tranh, chúng ta biết nó kinh hoàng, phí phạm

và tàn phá nhất. Tôi nghe nói là ngày kia người ta làm lễ kỷ niệm Ngày D [*], ngày mà trong cuộc tấn công đầu tiên chết hai chục ngàn thanh niên. Hai chục ngàn! Và những nhà chính trị làm lơ việc đó.

RE: Vấn đề là giả dụ ông nói sẽ không dự lễ kỷ niệm Ngày D hoặc khinh miệt toàn bộ những đài tưởng niệm đó thì ông bị đánh giá là không tôn kính những người đã chết ấy. Nhưng nó hoàn toàn ngược lại. Tôi có ý nói là nó làm tức điên người! Điều ta cảm thấy là vì mình quan tâm tới những người đã chết nên không muốn dính dáng gì tới những con bù nhìn đó. Khi tôi làm phim về tôn giáo, tôi để ý thấy là tôn giáo được thường xuyên dùng như bến cảng trú ẩn xuất phát từ nỗi sợ chết. Nhưng ta không thể chận đứng chuyện đó, vì bất cứ cái gì, một ngôi nhà, một việc làm hoặc một sự xao lãng thì đều có thể là tôn giáo theo ý nghĩa đó; như thế, thế giới này chẳng ngăn nắp gọn gàng chút nào, phải không? Nếu ta có thể nói rằng các tôn giáo chỉ làm việc đó thôi thì chúng ta sẽ cảm thấy giải thoát. Nhưng thực tế không như vậy.

K: Thế thì chúng ta đang nói về cái gì?

RE: Tôi có cảm tưởng là đang nói về nỗi sợ chết. Vì tôi cảm thấy nó tỏa ngập khắp mọi nơi, và tôi không hiểu được tại sao trong đời mình, hết lúc này tới lúc khác, đều có một loại kiểm duyệt hoặc phán xét nào đó...

K: Hẳn ông có ý nói rằng cái chết thuộc phần của một cách chơi.

RE: Đương nhiên, theo ý nghĩa rằng cái chết tốt thì thuộc phần của một cách chơi.

K: Ông có ý nói gì qua 'cái chết tốt'?

RE: Có lẽ nó như thể leo lên một cái gì đó, có thể ta rớt xuống và

---

[*] Ngày D, ngày 6.6.1944 quân đồng minh đổ bộ lên bãi biển Normandy để giải phóng nước Pháp trong Thế Chiến Hai.

bất cần. Đó là ngụ ý của tôi qua cụm từ 'cái chết tốt'.

K: Hãy thí dụ, một người rất giàu có đủ thứ trong đời mình, viết sách, và sau cùng nói, 'Tôi đã có một cuộc sống tốt hết sức,' và rồi chết. Có những người bị tê liệt hoặc tật nguyền, và trên thế giới ngày nay, những trường hợp kinh khủng đó gia tăng hơn bao giờ hết. Người tàn phế, người mắc bệnh nan y, đối với họ cái chết có thể là một biến cố tuyệt vời. Có điều chúng ta đang nói về nỗi sợ chết hoặc nỗi sợ sống, cái làm chúng ta sợ chết.

RE: Nó rất là giống nhau.

K: Vậy tại sao chúng ta sợ hãi cuộc sống? Nguyên cớ gì, lý do gì, những lý do nào làm chúng ta sợ hãi cuộc sống?

RE: Tôi đang muốn biết.

K: Chúng ta hãy cùng thảo luận vấn đề này. Một trong các lý do là từ thơ ấu tôi bị cưỡng bách học hỏi, hồi tưởng và tập tành để gặp vấn đề. Từ thuở nhỏ, trong trường trung học, đại học, não của chúng ta bị điều kiện hoá để giải quyết các vấn đề toán học - vấn đề, vấn đề, vấn đề. Như thế não bị điều kiện hoá theo các vấn đề, và rồi nó gặp một vấn đề, cách nó giải quyết vấn đề làm vấn đề thêm phức tạp, giải pháp của nó làm phát sinh cả chục vấn đề khác. Đó là điều các nhà chính trị đang làm.

RE: Vâng, đúng như ông diễn tả. Nền giáo dục của chúng ta dường như là một chuỗi vận hành có tính cách thách đố nhằm giải quyết vấn đề. Nhưng một vấn đề khi phát sinh thì không bao giờ là vấn đề chúng ta đang chạy theo để giải quyết.

K: Vâng, lúc đó xảy ra điều gì?

RE: Ta áp dụng những qui luật mình đã học với hy vọng rằng chúng sẽ hiệu nghiệm.

K: Chúng không hiệu quả.

RE: Vâng, không hiệu quả.

K: Như thế, một trong những vấn đề thật sự của loài người là tiếp cận vấn đề mà không có chút vấn đề nào.

RE: Rất hay. Thực tế, tôi cho rằng cách ông được dạy dỗ đã xác định vấn đề cho ông. Nhưng vấn đề này thì có thể hoàn toàn khác. Như thế, ông chỉ có thể giải quyết những vấn đề mà ông được dạy để giải quyết. Ông chỉ có thể nhìn vấn đề theo những gì ông được dạy để giải quyết, và có thể có những cái lớn lao hơn và kinh hoàng hơn nhiều.

K: Do đó, ta tiếp cận vấn đề với cái não được huấn luyện theo các vấn đề. Thí dụ, hầu hết các tín đồ tôn giáo trên thế giới đều tin Thượng đế, để với tới Thượng đế họ tin rằng phải hành hạ thân mình, chay tịnh, trải qua đủ thứ phủ định - không tính dục, không ngó chung quanh mình, không cảm nhận gì hết, kiểm soát các dục vọng của mình. Và chúng ta bị điều kiện hoá theo việc đó. Như thế, để với tới Thượng đế, tôi trải qua toàn bộ việc đó, và tôi trở thành một vị thánh!

RE: Nghĩ tới việc đó thì thật là điên rồ. Thí dụ, trong kinh thánh Kitô giáo có đề cập rất nhiều tới những kẻ ngoài đạo, những kỹ nữ, vân vân, nhưng khi tôn giáo ấy cứng nhắc trong thực hành thì đánh mất hết điều ấy, không phải sao?

K: Thật điên rồ. Thế thì chúng ta hãy nhìn vấn đề đó một chút. Chúng ta sợ hãi cuộc sống. Lúc đó, chúng ta thắc mắc ý nghĩa, ngụ ý của cuộc đời là gì: và không chút nào khám phá, chúng ta sáng chế ra - các triết gia, các chuyên gia, các nhà tâm lý xuất hiện, chúng ta bịa đặt ra; và sự sáng chế ấy trở thành sự an toàn của chúng ta. Rồi ta bám víu vào cái đó, chiến đấu vì cái đó, giết người vì cái đó.

RE: Nó như thể thuốc độc, phải không?

K: Đúng vậy, thưa ông, đó là cái đang xảy ra.

RE: Tôi kể ông nghe một chuyện nhỏ. Khi tới đây lần đầu, tôi chờ suốt hai giờ. Tôi được đưa vào một căn phòng chiếu các cuộn

băng video những bài diễn thuyết của ông. Sau hai giờ đó, trong lòng tôi chất chứa sự cực kỳ không ưa ông.

K: Không ưa, tốt.

RE: Rất chi là không ưa. Rồi với sự không ưa đó tôi đi ăn trưa, và nghe có tiếng đằng sau tôi nói, 'Ông thử dùng cà rốt bào, nó rất tốt', chính là ông nói, và sau đó chúng ta hiệp cùng nhau. Như thế, cái lạ lùng là lúc đó rõ ràng là tôi đã sáng chế ra, tôi đã ra sức tiên đoán ông là như thế nào. Tôi lúc đó có đủ thứ khái niệm và chúng làm tôi nãn lòng hết sức. Tuy thế, cà rốt và sự có mặt của ông thì được. Tôi không có vấn đề gì với cái đó.

K: Vậy có phải chúng ta đang thảo luận là tại sao cuộc sống trở thành vô nghĩa. Cái cây kia hoặc con cọp không đặt câu hỏi đó, nó nói, 'Tôi sống đây.' Nếu trong cuộc sống của ta không có xung khắc, không có chút xung khắc nào cả, thì hẳn ta không bao giờ đặt câu hỏi đó.

RE: Câu hỏi về sự vô nghĩa của cuộc đời.

K: Về ý nghĩa của cuộc đời.

RE: Vì trong câu hỏi đó bao hàm ý tưởng về một sự hoàn hảo nào đó mà ta phải có - cái là một giả tưởng khác. Như thế chúng ta mò mẩm từ giả tưởng tới giả tưởng.

K: Từ ảo giác tới ảo giác, tưởng tượng tới tưởng tượng, và cứ thế! Cái gì khiến loài người đặt câu hỏi ấy? Chính vì cuộc sống của họ không có ý nghĩa - đến sở làm từ chín giờ sáng tới năm giờ chiều, cho tới năm sáu mươi tuổi, với tất cả những trách nhiệm, nhà cửa, trả góp tiền mua nhà, đóng bảo hiểm, xung khắc trong giao tiếp, vân vân. Rồi tới lúc sáu mươi tuổi, bảy mươi, tám mươi, ông thình lình chết! Và như thế ông hỏi, ý nghĩa của cái này là gì? Kế tiếp là cái chết. Thế thì ông nói, 'Tôi sắp chết, tôi hy vọng mình sẽ sống kiếp sau.' Toàn bộ chu kỳ bắt đầu: hy vọng, tuyệt vọng, chán nản, sợ hãi. 'Tôi phải hết sức thành đạt trong cuộc đời này,' nó nghĩa lý gì đâu khi tôi đang tới một chung cuộc toàn bộ? Tôi

nghe nói có một người giàu khủng khiếp, tủ nào của người ấy cũng đầy vàng, và có đủ loại tiền giấy, đặc biệt của Thụy Sĩ. Ông ta hấp hối, nói, 'Vì tôi không đem theo nó được với tôi nên hãy mở hết các tủ ra để trong khi hấp hối, tôi có thể ngó nó.' Ông ta chỉ suy nghĩ về cái đó thôi.

RE: Thiệt là một ý nghĩ chót! Khi chúng ta nói tới cái chết thì tôi cảm thấy - chúng ta biết nó như một sự dung tục, như một điều mà ta không thể nói tới nó; trong thế kỷ mười chín đó là tính dục, trong thế kỷ này chúng ta không thể nói về cái chết - Tôi cảm thấy rằng vì không có việc thật sự sống với nó, ngồi lại với nó, khiến cho tình trạng chúng ta trở thành bất khả.

K: Tôi không chắc như thế, thưa ông. Nói cho cùng, chết nghĩa là hoàn toàn chấm dứt - toàn bộ ký ức, toàn bộ kinh nghiệm, kiến thức, những ràng buộc, sợ hãi, khổ não, khắc khoải. Chấm dứt như thể ai đó cắt tan nát sợi chỉ mà ta đã và đang tom góp. Chúng ta phải thảo luận chấm dứt là gì. Liệu chúng ta có bao giờ chấm dứt? Hoặc trong sự chấm dứt đó có sự liên tục khác? Chấm dứt là gì? Đó là cái chết. Tôi có thể tin rằng mình sẽ được tái sinh vào kiếp tới. Tôi muốn tin như thế vì nó làm tôi khuây khỏa. Nó cho tôi sự khuây khỏa lớn lao để nói ít ra mình cũng còn cơ hội khác.

RE: Tôi thấy điều ông có ý nói.

K: Toàn thể thế giới Á châu tin vào luân hồi. Và lúc này tại phương Tây có một số người chấp nhận, họ viết sách về vấn đề đó, người ta nói, 'Tôi tin vào luân hồi'.

RE: Vâng, tại xứ sở này, về mặt truyền thống, nói chung có niềm tin vào kiếp sau.

K: Trong thế giới Kitô giáo, người ta tin điều ấy theo một hình thức khác, vào sự sống lại và vân vân.

RE: Đó là một cách thức tinh tế giữ cho ta an tĩnh trước những gì đang diễn ra.

K: Vâng, như thế có cái chết, chung cuộc và có cuộc sống. Cuộc sống đã và đang trở thành như vậy - chúng ta không buộc phải đi vào việc đó, chúng ta quá biết nó. Và có cái chết đang chờ - không phải đang chờ - mà nó ở đó, chúng ta đều sắp nổ tung, chết. Đó mới là vấn đề. Có một quảng thời gian, có thể năm năm hoặc năm mươi hoặc một trăm. Trong quảng thời gian đó tôi sống, hành động, đau khổ, có tuyệt vọng và tất cả những gì còn lại của nó. Tôi đã không giải quyết vấn đề do lối sống này phát sinh, không khám phá xem có hay không một lối sống khác trong đó không đau đớn, không đau khổ. Và rồi có cái chết, cái là chung cuộc của toàn bộ lối sống đó. Vậy nếu không có quảng thời gian, thì tất cả những cái đó không đi cùng nhau. Nghĩa là, hằng ngày chấm dứt mọi sự: sự ràng buộc của ta; đây là ngôi trường *của tôi*, cái này *của tôi*, cái kia *của tôi*, ông nghe kịp chứ? Cái đó làm não quá nhỏ nhoi, quá giới hạn.

RE: Nhưng những cách thế ràng buộc chúng ta thì rất lạ lùng. Thí dụ, ta có thể ăn mừng mình buông bỏ được cái A trong khi những cái từ B tới Z đã sắp hàng sẵn sàng tiếp quản.

K: Đúng, thưa ông.

RE: Đó là một vấn đề kỳ dị và chết người.

K: Như thế, liệu có thể sống mà không có ràng buộc

RE: Ông nghĩ sao?

K: Ô, vâng, tôi nghĩ là được. Đó là cách sống độc nhất, bằng không ông đang trải qua hỏa ngục. Cách độc nhất là sống để cho cuộc sống chứa đựng cái chết, để cho sống là chết. Để cho hằng ngày ông đặt sang một bên những gì ông tom góp được. Nếu tôi ràng buộc vào ngôi nhà này, tôi biết rằng cái chết sẽ tới và nói, 'Lão già kia ơi, ngươi không thể ở đó nữa, đây là chung cuộc của ngươi,', vì vậy tôi nói, 'Được rồi, tôi sẽ buông xả sự ràng buộc vào ngôi nhà này.' Đừng bị ràng buộc.

RE: Không bị ràng buộc tuy sử dụng ngôi nhà. Ở đây có vấn đề,

vì sự phi ràng buộc thường mang những hình thức đề kháng.

K: Ông hoàn toàn thoát ra khỏi nó. Nghĩa là, tôi đang sống trong ngôi nhà này, tôi chịu trách nhiệm về nó, về những gì xảy ra ở đây, nhưng tôi cũng sắp chết. Trong khi đang sống hôm nay thì tôi chịu hoàn toàn trách nhiệm.

RE: Trong con người chúng ta hẳn có điều gì đó cho rằng sống theo cuộc sống đó thì mình sẽ bị thiệt hại. Dường như trong khi tâm trí nói, 'Vâng, tôi biết thật là khờ khạo khi tin vào cái nào đó, vào các mối giao tiếp, rượu hoặc việc làm như một bến cảng trú ẩn', thì hẳn trong tâm trí ấy cũng có một giọng nói an tĩnh, tinh tế, 'Lựa chọn như thế thì gieo rắc kinh hoàng hơn.'

K: Đúng. Ông thấy tại sao ta phải tra vấn; phải chăng có sự chuyển hóa và vì thế, kết cuộc của chuyển hóa là sự sợ hãi.

RE: Sự chấm dứt của chuyển hóa là sự sợ hãi, đúng.

K: Và phải chăng có chút nào là chuyển hóa tâm lý? Trong thế giới có sự chuyển hóa theo ý nghĩa rằng ta tập việc với một ông thầy thợ mộc, ta ngày qua ngày làm việc với ông ấy cho tới khi ta lành nghề như ông ấy. Nhưng thái độ giống như vậy lan sang hoặc dàn trải sang cái khác, cái lãnh vực tâm lý, nội tâm - *Tôi phải trở thành cái gì đó.* Nếu không được như thế, tôi lạc loài, tôi thất bại, tôi chán nản; coi, ta đang trở thành một cái gì đó, ta không là ai cả.

RE: Dù sao điều ấy cũng hàm ý rằng giai đoạn sau thì đáng ưa hơn giai đoạn trước, rằng có ông thầy để tập việc thì thấy thích hơn. Tôi có cảm giác rằng người tôi ngưỡng mộ theo tháng năm tuổi tác của họ đã và đang tiếp tục bền bĩ trong lớp tuổi khác. Tôi thật sự yêu thích người hiếu kỳ, con mắt mở rộng. Tôi lúc nào cũng nghi ngờ ít nhiều vào việc thiết định ý tưởng về bất cứ cái gì, hoặc sự tăng trưởng thành một cái gì đó. Và, dù ta cố gắng đặt ra bất cứ cách nào để phá vỡ nhà tù nhỏ nhoi của ta thì trong đó cũng đều ghi hằn dấu vết của sợ hãi vì cách thức thì chỉ là ý tưởng.

K: Hoàn toàn đúng, như thế, ý tưởng trở thành sợ hãi.

RE: Đúng. Như thế, ý tưởng về sự giải thoát là sợ hãi. Vì vậy, chúng ta chờ.

K: Không chờ.

RE: Vậy chúng ta làm gì?

K: Chúng ta tìm xem liệu có chấm dứt được sự sợ hãi không.

RE: Chấm dứt sự sợ hãi.

K: Không phải một nỗi sợ cá biệt, mà là toàn thể cái cây, ngọn ngành của sợ hãi. Và chúng ta đang thử chặt bỏ các nỗi sợ.

RE: Với chiếc rìu nào? Làm sao ông tới gần được?

K: Chúng ta sẽ đi vào vấn đề đó. Thời gian là gì? Không phải thời gian qua đồng hồ, mặt trời mọc, mặt trời lặn.

RE: Tôi cho rằng mình chỉ có thể hiểu thời gian xuất phát từ một cái gì đó là quá khứ.

K: Thưa ông, chính ông nói điều đó. Vậy thời gian là cái xảy ra hôm qua.

RE: Cái đó cho tôi ý tưởng về thời gian.

K: Vâng, cái xảy ra hôm qua hoặc ngàn ngày hôm qua hoặc trong quảng thời gian bốn mươi lăm ngàn năm mà Con người được giả sử là có mặt trên quả đất này, như hiện tại đang có mặt.

RE: Ý nghĩ của chúng ta thì ở trong hiện tại, mọi sự chúng ta biết về quá khứ đều ở trong hiện tại.

K: Vâng, toàn bộ cái đó ở trong hiện tại. Và tương lai là hiện tại.

RE: Vâng, đó là cách ta xử lý nó.

K: Vậy đó, một thực tại. Tôi nhớ tôi gặp ông năm ngoái, như thế có quảng thời gian đó và có sự thừa nhận; nếu tôi nhận ra ông và tương lai thì giống như lúc này vì sang năm tôi lại sẽ gặp ông và nói, 'Chào ông bạn cũ'. Như thế, tương lai cũng là lúc này. Hiện

tại chứa đựng quá khứ, hiện tại và tương lai. Vậy, không có tương lai. Tôi không biết có ông có thấy điều này không.

RE: Vâng, tôi thấy điều ông có ý nói,

K: Tương lai là cái mà ông đang là lúc này.

RE: Vâng, thật đáng kinh ngạc cách mà chúng ta sống cái tương lai đó, cái tương lai bịa đặt đó.

K: Như thế, tương lai là lúc này. Và nếu lúc này không có hành động đập vỡ cái 'tôi', thì ngày mai tôi cũng in hệt bây giờ thôi. Vậy tôi thắc mắc không biết có chút nào là tiến triển tâm lý không?

RE: Vâng, tôi cũng thế.

K: Không có chút nào cả.

RE: Dường như chẳng có gì cả, ngoại trừ cái giả tưởng nào đó do ai đó bịa đặt ra.

K: Vậy theo tôi, tôi thấy là không có cái 'thêm nữa' hoặc 'tốt hơn'. Cái tốt hơn đó là tương lai, là đo lường, là cái tôi nên là. Và cái tôi nên là là sự tránh né cái tôi *đang là*. Vì thế tạo xung khắc. Nếu tôi thấy một cách thực tế - không phải một cách lý thuyết hoặc cảm tính - cái sự kiện có thật rằng toàn bộ thời gian là lúc này và vì thế không có việc chuyển hoá, không có lý tưởng để đạt tới...

RE: Đó quả là một ý nghĩ tận gốc. Đối với nó, ta có cảm tưởng rằng mình có nghe đâu đó, nó thật quen thuộc, nhưng trong thách thức với tất cả những gì ta đang trải qua trong cuộc sống thì nó cũng thật là xa lạ kinh khủng. Hãy nói cho tôi biết luôn về chiếc rìu ấy...

K: Tôi sẽ đi tới cái đó.

RE: ...vì tôi muốn đem nó theo hẳn bên mình.

K: Thưa ông, thay đổi là gì? Nếu tôi thay đổi theo một lý tưởng

tương lai, lý tưởng đó do ý nghĩ phóng chiếu trong đó cũng bao hàm thời gian, ý nghĩ là thời gian. Vậy nếu quả thật ta nắm bắt được chiều sâu của lời phát biểu này, hoặc cảm giác được rằng *toàn bộ thời gian là lúc này*, thì vì thế chẳng có ngày mai theo ý nghĩa tôi sẽ là cái gì đó vào ngày mai, thế thì có sự chấm dứt xung khắc.

RE: Vâng.

K: Đó là một nhân tố lớn lao. Chúng ta đã và đang chấp nhận xung khắc như một lối sống, nhưng lúc này không có chút xung khắc nào. Nghĩa là, tôi phải hiểu rõ về thay đổi. Tôi đang là thế này, nếu tôi không thay đổi thì ngày mai tôi sẽ y hệt cái tôi đang là lúc này. Vậy, tôi thắc mắc không biết có chút gì là đổi thay tâm lý không? Hoặc chỉ có 'cái đang là', và hành động chú ý vào 'cái đang là' là hành động chấm dứt 'cái đang là'. Nhưng hễ khi ta có một ý tưởng thì ta chẳng thể nào chú ý hoàn toàn vào 'cái đang là'.

RE: Đúng như thế.

K: Có lần tôi được yêu cầu phát biểu tại Liên hiệp quốc. Trước hết, đã có sự mâu thuẫn ngay trong lối gọi là Liên hiệp quốc. Người ta có lý tưởng rằng chúng ta phải cùng nhau kết liên, trở thành bằng hữu, toàn bộ sự huênh hoang đó, và nó không bao giờ xảy ra. Vì sai lầm về nguyên tắc - xứ sở của tôi và xứ sở của anh, Thượng đế của tôi và Thượng đế của anh. Người Nga có lý tưởng của họ và những người khác đều có lý tưởng của mình. Như thế, nếu quả thật ta nhận ra được, cảm giác được chiều sâu của điều này: hết thảy thời gian, toàn bộ thời gian, là lúc này, thì đó là một ánh chớp làm thay đổi.

RE: Khi ông nói toàn bộ thời gian là lúc này thì phải chăng 'lúc này' luôn luôn hạnh phúc?

K: Tại sao nó nên là hạnh phúc?

RE: Hẳn nhiên. Đó là quan điểm của tôi.

K: Tại sao nó nên là cái gì đó? Ông biết đó, ở đây có cái gì đó mà ta nên đi sâu vào. Không gì cả là gì? Vì chúng ta muốn là cái gì đó. Muốn nghĩa là thiếu. Tôi hiện không có ngôi nhà tốt, tôi muốn có ngôi nhà khá hơn. Tôi không biết tất cả kiến thức trong sách vở, tôi phải đọc. Như thế có sự thèm muốn ghê gớm. Và khao khát để làm gì? Tôi muốn hòa bình, tôi khao khát hoà bình, và tôi đang sống một cách bạo động.

RE: Chúng ta lúc nào cũng tìm kiếm những cội nguồn của bạo động bên ngoài bản thân mình.

K: Thế đó, và vì thế chúng ta nói: bất bạo động. Một con người bạo động, đang sống một cách bạo động, tranh đấu, cãi cọ, xung khắc, và trong cùng lúc đó người ấy hoạt động cho hòa bình!

RE: Tôi sẽ nói với ông nơi nào xuất hiện 'hạnh phúc' của tôi - tôi dùng chữ 'hạnh phúc' theo ý nghĩa mà tôi nghĩ là nó không gây ra vấn đề nào. Tôi chợt nhớ lại cuộc triển lãm vĩ đại ở Olympia: Tâm trí, Tâm linh và cái kia hay cái nọ; ở đó có nhiều gian triển lãm của các tôn giáo, tín ngưỡng khác nhau, trong các gian đó mọi người đều cười. Họ bán loại nụ cười đó, một thứ 'mê mẩn'. Và tại đó, tôi cũng khổ sở có một gian, với mọi người đầu nhức như búa bổ!

K: Hẳn là thế! Vậy, thưa ông, tiếng 'thay đổi' ngụ ý rằng tôi đang là cái này, tôi phải là cái nọ. Từ thuở nhỏ, chúng ta bị điều kiện hoá theo việc đó.

RE: Để kỳ vọng.

K: Bị điều kiện hoá trầm trọng. Tôi nhìn chiếc xe nhỏ bé của tôi, tôi phải có chiếc xe lớn hơn. Tôi thấy ông trên vô tuyến truyền hình, tại sao tôi không lên đó! Ông biết có sự thèm khát dữ dội ấy, không chỉ để vang danh thiên hạ, mà còn có sự thèm khát nội tâm về Thượng đế, về sự rạng rỡ, về việc sống một cuộc đời chính đáng, khiến cho ta phải hiệp cùng nhau. Tại sao chúng ta có sự thèm khát đó?

RE: Tôi không biết. Trong cái đó có sự thiếu tình yêu sâu xa, cái cảm giác rằng ông không thật sự được yêu thương, và rằng chiếc xe lớn hơn sẽ bảo bọc ông theo cách mà chiếc xe nhỏ hơn không làm được và bù trừ cho nó! Tôi cho rằng đó là cảm giác về tính cách thay thế cho sự thiếu lòng thương mến.

K: Phần nào thôi. Phải chăng đó là cảm giác về sự bất toàn trong bản thân ta? Tôi không được yêu thương.

RE: Cái đó rất thật.

K: Tôi không được yêu thương. Tôi không được người nam hoặc người nữ đó yêu thương, và tôi phải được người nam hoặc người nữ đó yêu thương. Nhưng cái đó dẫn tới một câu hỏi khác rất phức tạp: tình yêu là gì?

RE: Một cách thông thường, tôi hẳn thiên về câu trả lời rằng tình yêu là sự sở hữu.

K: Dĩ nhiên nó là thế. Sự sở hữu, ràng buộc, ghen tương, khoái lạc tính dục, khát khao thêm nữa.

RE: Và cũng là tự yêu mình.

K: Chúng ta gọi toàn bộ lãnh vực đó là 'tình yêu'. Có người nói với tôi, 'Làm sao có thể yêu mà không ghen tương?' Cái đó có nghĩa là lòng căm ghét! Và tôi cũng phải thắc mắc: quan hệ giữa tình yêu và cái chết là gì? Vậy có hai câu hỏi: tình yêu là gì, và trạng thái của tình yêu với cái chết là gì? Theo ý nghĩa thông thường của từ ngữ 'tình yêu' thì cả hai có chút quan hệ nào không? Và nếu có quan hệ thì nó biểu lộ, biểu thị chính nó như thế nào?

RE: Tôi thấy tình yêu theo ý nghĩa thông thường mà chúng ta đang thảo luận giống như một chuỗi các kế hoạch bảo hiểm đầy sơ sót nhằm chống lại cái chết, trong đó cơ sở bảo hiểm sắp sụp đổ nhưng ông vẫn lấy được tiền bảo hiểm.

K: Trước tiên, chúng ta chưa bao giờ đặt câu hỏi đó.

RE: Mối quan hệ giữa cái chết và tình yêu. Khi lao mình vào tình yêu chắc chắn chúng ta không đặt câu hỏi đó.

K: Thế thì, nếu tôi đặt cho ông câu hỏi đó, nếu tôi có thể hỏi ông thì ông trả lời thế nào, mối quan hệ đó là gì? Có chút quan hệ nào không? Nếu có, thì bản chất của mối quan hệ đó là gì?

RE: Được. Tình yêu theo ý nghĩa sở hữu cho cảm tưởng như thể một toan tính nhằm tránh đỡ cái chết, không để xảy tới cái chết. Sở hữu, theo cách chúng ta đang nói tới, là một toan tính để có sự thường trực nơi không thể có thường trực. Như thế, nó là một toan tính đi ngược với thực tế rằng mọi sự đều phải chết.

K: Thế đó. Cái chết thì có tính cách bất thường.

RE: Cái chết thì không thường trực, một từ ngữ thường trực để diễn tả cái xảy ra không thường trực.

K: Cái chết thì không có tính cách thường trực, và sở hữu thì hi vọng cái thường trực.

RE: Dĩ nhiên. Một toan tính nhằm làm cho nó diễn ra bất tận. Thật kỳ lạ là trong những bài thơ tình ít giá trị thì lúc nào cũng có cái gì đó diễn ra vĩnh viễn, ngược lại những bài thơ tình có giá trị thì thường nói tới những gì tan vỡ.

K: Thế thì quan hệ đó là gì? Giữa bóng tối và ánh sáng có quan hệ gì? Nghĩa là, bóng tối, khi không trăng, không sao, không gì cả, bóng tối trong rừng. Tôi từng ở đó, tối, tối kín bưng như mực. Rồi mặt trời lên, vạn vật bừng sáng. Mối quan hệ giữa hai cái đó là gì?

RE: Ông nói cho tôi nghe đi.

K: Tôi nghĩ là chẳng có chút quan hệ nào. Ánh sáng là ánh sáng. Hãy để tôi diễn tả theo cách khác. Quan hệ giữa tốt và xấu là gì, liệu có chút quan hệ nào chăng.

RE: Trước khi nói tới tốt và xấu, chúng ta hãy nói về tối và sáng. Nếu người ta yêu cầu tôi mô tả cái gì đó, tôi cần hình bóng của

cái đó trước khi tôi có thể mô tả cái khác. Thí dụ, nếu tôi muốn mô tả một khu rừng mà tôi không thể thấy cỏ cây ở đó, thì đó là bóng tối, sau đó, dĩ nhiên ánh sáng xuất hiện và thấy được cỏ cây.

K: Như thế, tùy vào nhận thức của mình mà ông phán định ánh sáng và bóng tối.

RE: Vâng, đúng vậy.

K: Cái đó rõ ràng. Nhưng hãy đi vào sâu hơn, xa hơn một chút. Cái gì là quan hệ giữa cái là thiện và cái bị gọi là ác hoặc xấu? Cái tốt có phát sinh từ cái xấu không? Vì tôi không biết cái xấu là gì, hoặc nếm trải cái đau đớn, và toàn bộ còn lại của cái đó nên tôi chuyển dịch khỏi, hoặc ra sức tránh xa hẳn cái xấu để tới cái tốt.

RE: Tôi muốn dùng tiếng tốt hoặc xấu để diễn tả những hiệu quả rất chóng qua.

K: Không, phải chăng tốt thì có tính cách tạm thời? Cái là tốt, cái là đẹp thì không tạm thời.

RE: Tại sao vậy?

K: Chúng ta hãy nhìn một phút vào câu hỏi thứ nhất. Nếu cái tốt, hoặc bất cứ tiếng nào mà ông thích dùng, là hệ quả của cái xấu, có những gốc rễ của nó trong cái xấu, thì nó không phải là cái tốt, nó thuộc phần của cái xấu. Như thế cái đối lập thì có những gốc rễ trong cái đối lập của nó.

RE: Vâng, tôi hiểu điều ấy.

K: Như thế, phải chăng có cái tốt phát sinh từ cái xấu?

RE: Vì chúng ta dùng tiếng đó theo một cách thức nhất định nên tôi không thể không dùng tiếng đó để diễn tả một cái gì đó.

K: Hãy cho nó một tiếng khác. Tốt, đẹp, chân chính là những từ ngữ theo lối xưa và chính xác. Thế thì tôi thắc mắc trong toàn bộ

những cái đó có chút đối lập nào không.

RE: Đối với cái tốt hoặc đối với bất cứ cái đối lập nào?

K: Đối với bất cứ cái đối lập nào. Dĩ nhiên có nam có nữ, có cao có thấp, tôi không có ý nói tới việc ấy.

RE: Chúng chỉ có tính cách tiện lợi.

K: Vâng, ngoài tính cách tiện lợi đó, phải chăng có cái gì đó rất tuyệt đối, không liên quan gì tới tương đối?

RE: Hẳn tôi lúc nào cũng tự điều kiện hóa mình khi luận giải về việc đó. Tôi không thể nào làm được việc đó. Tôi rất sợ hãi những ai làm việc đó vì họ sẽ trở thành kẻ sát nhân.

K: Không, ngược lại!

RE: Ông có ý nói gì?

K: Tôi muốn nói tính chất tự do của cái thiện, chứ không phải việc sử dụng sai lạc sự tự do. Khắp thế giới đang diễn ra việc sử dụng sai lạc sự tự do. Nhưng tự do là tốt, trong nó có phẩm chất của cái thiện. Tôi không thích dùng chữ đức hạnh, chữ đó không có ý nghĩa, ngoại trừ chiều sâu bên trong nó.

RE: Dù gì đi nữa chúng ta cũng đang men theo sự sợ hãi, sự vắng mặt của sợ hãi.

K: Dĩ nhiên. Đó là lý do tôi nói không biết có thể hoàn toàn thoát khỏi sợ hãi không? Không chỉ về cái có thể xảy ra, về cái ta có thể sợ hãi hoặc về cái đã và đang xảy ra khiến ta sợ hãi nó, mà là hai thành tố – quá khứ và tương lai – hai thành tố ấy đều là 'lúc này'. Như thế, liệu có thể hoàn toàn quét sạch cái 'lúc này', cái đang là sự sợ hãi.

RE: Khi ta ứng xử với sự có mặt của cái 'lúc này' thì gần như tùy thuộc vào việc ta có các giả tưởng quá khứ hoặc tương lai về nó.

K: Đúng thế.

RE: Ngay cả việc nói tới cái 'lúc này' cũng là liều lĩnh.

K: Nhưng ta phải dùng từ ngữ ấy. Ông đang ngồi đó, tôi đang ngồi đây, đó là 'lúc này'.

RE: Nhưng ông phải rạch con dao mổ vào sâu hơn.

K: Dĩ nhiên. Tôi có ý nói là trong vấn đề này ông phải có ít nhiều tinh tế.

RE: Vâng, đúng vậy. Nhưng nỗi sợ hãi vẫn còn cho tới khi con dao ấy mổ vào sâu hơn nhiều.

K: Đã hẳn. Vậy sợ hãi là gì? Không về mặt lý thuyết mà về mặt thực tế trong tim ta, trong não ta, sợ hãi là gì, nó xảy đến như thế nào? Nguồn cội, gốc rễ, khởi đầu của nó là gì?

RE: Đại khái, vượt quá trí óc tôi, nó là cảm giác mình không ở đúng chỗ, cảm thấy không đang ở đúng nơi nên ở. Trong sự sợ hãi, có liên quan tới cái 'phải', cái phải là.

K: Chúng ta đã nói tới cái đó, cái phải là, tôi phải là. Nhưng gốc rễ của nó là gì? Chúng ta đã nói sợ hãi tựa như cây đại thụ. Ở đó có cây ấy cực kỳ rậm rạp, một cây sồi, nó phủ che đất đai, một mẫu đất. Thế thì, sự sợ hãi giống cây đó. Nhưng gốc rễ của cây sồi ấy ở đó, trong tâm điểm, dù các cành lá của nó rất um tùm.

RE: Gốc rễ đó là gì, ông diễn tả nó như thế nào? Hoặc có phải ông yêu cầu tôi mô tả nó?

K: Không mô tả nó. *Thực tế* của nó là thời gian và ý nghĩ. Thời gian và ý nghĩ là gốc rễ của sợ hãi. Chúng ta đang cố sức tìm hiểu liệu về mặt tâm lý có hoàn toàn thoát khỏi sự sợ hãi không. Và gốc rễ của nó, cái bắt đầu mà từ đó cây sồi ấy lớn dần và trở thành khổng lồ, gốc rễ của nó là thời gian và ý nghĩ – thời gian hiện tại, tôi sẽ là, nếu không được như thế thì tôi run sợ. Ý nghĩ nói, 'Tôi đã và đang là, và lạy Trời, tôi hy vọng mình sẽ là.'

RE: Phải chăng có một loại sợ hãi chẳng can dự gì tới ý nghĩ? Phải chăng toàn bộ sự sợ hãi đều can dự tới ý nghĩ?

K: Toàn bộ nó đều can dự tới ý nghĩ.

RE: Nếu có cái gì đó thình lình xảy đến cho ông thì cơ thể ông kinh hoàng...

K: Vào giây đó không có sợ hãi, nhưng rồi ý nghĩ xuất hiện.

RE: Vâng, ý nghĩ can dự vào lẹ làng, nhanh hơn ánh sáng, và lúc đó có phản ứng sợ hãi.

K: Thế thì xuất hiện vấn đề: ý nghĩ có thể hoạt động trong những lãnh vực nhất định, viết thư, chuyện vãn, ở đó nó hoạt động trọn vẹn, nhưng trong các lãnh vực khác, trong thế giới tâm lý, nó có hoạt động chút nào không?

RE: Tôi chưa bao giờ hoàn toàn hiểu rõ về ý nghĩ lan man. Tôi cũng chưa bao giờ có cảm giác nào về việc đặt các câu các lời liền vào nhau. Bao giờ tôi cũng cảm thấy đối với mình, các ý nghĩ đến bất chợt như những ánh chớp.

K: Ý nghĩ của chúng ta có tính chất tuyến tính.

RE: Vâng, chúng ta được huấn luyện theo cách tuyến tính, nhưng tôi không bao giờ cảm thấy thoải mái với nó. Cái đó có tính cách học đường, nơi ta đậu hoặc trượt các kỳ thi.

K: Tư duy bao giờ cũng là một chuỗi các liên hệ, các liên kết.

RE: Vậy có phải ông xúc tiến ngôi trường Brockwood Park ở đây dựa trên ý nghĩ chấm dứt tư duy?

K: Ý nghĩ tuyệt đối cần thiết trong những lãnh vực nhất định, nơi đòi hỏi rất nhiều đến chú ý, kiến thức, khả năng, kỹ năng, sự ngây thơ và sáng chế. Nhưng phải chăng những hoạt động như thế tràn qua, dàn trải qua lãnh vực khác?

RE: Rất hay, tuyệt thật. Biết *nơi nào* nó hữu ích, có nó như một khí cụ hữu ích.

K: Dĩ nhiên. Nếu tôi thật sự am hiểu, thật sự thấy bề sâu và tầm quan trọng của điều đó, lúc ấy tôi sẽ thắc mắc tại sao ý nghĩ luôn luôn chuyển động, hoạt động trong thế giới tâm lý. Thế giới tâm

lý là cái 'tôi', ý thức của tôi, thất bại của tôi, thành công của tôi, danh tiếng của tôi, cái 'tôi phải là' của tôi, cái 'tôi phải đừng là' của tôi, đức tin của tôi, niềm tin của tôi, giáo điều của tôi, thái độ tôn giáo của tôi, chính trị, sợ hãi, đau đớn, khoái lạc, đau khổ, toàn bộ cái đó là cái 'tôi'. Toàn bộ cái đó là ký ức, cái 'tôi' là ký ức.

RE: Và cái 'tôi', nếu ông được nuôi dưỡng trong xứ sở này như nhiều người chúng tôi...

K: ...khắp nơi thế giới.

RE: ...có thể khắp thế giới, một loại truyền thống có tính cách Bunyan [*] trong việc bảo quản bản thân, chịu trách nhiệm về chính mình, tôi có ý nói trong đó có yếu tố có ý nghĩa, trong đó cũng có yếu tố hoàn toàn có tính cách phá hoại.

K: Vậy ý nghĩ và thời gian là gốc rễ của sợ hãi. Như thế ta đặt câu hỏi: tại sao ý nghĩ xuất hiện trong lãnh vực này, trong cảnh giới tâm thần?

RE: Tôi cũng đang tự hỏi. Nó có vẻ chấm dứt nguy cơ. Khi ông có một ý nghĩ như chất amiăng để giữ nhiệt cho cái gì đó thì ông có ảo giác, rằng ý nghĩ làm cho ông có khả năng kiểm soát được cái gì đó trong một trạng thái quá tải, không kiểm soát được.

K: Vậy có người suy nghĩ, kẻ đang giữ nhiệt cái gì đó, và ý nghĩ nói, 'đừng giữ nó'.

RE: Vâng, hãy thận trọng.

K: Như thế có hai thực thể tách biệt. Người suy nghĩ và đối tượng mà ông nghĩ tới. Vậy, người suy nghĩ là gì?

RE: Một ý nghĩ

---

[*] Paul Bunyan, người thợ rừng khổng lồ, thực hiện những chiến công phi thường với sự trợ giúp của một con bò. Theo chuyện dân gian Bắc Mỹ. Một loại chuyện Thạch Sanh của Campuchia và Việt Nam.

K: Nhưng, ý nghĩ đó nói, 'Tôi *tách biệt* với người suy nghĩ'.

RE: Vâng.

K: Nhận biết rằng người quan sát, người suy nghĩ, người chứng nghiệm và cái bị quan sát, ý nghĩ, kinh nghiệm đều là một, đều không tách biệt, thưa ông, điều này mang ý nghĩa một cuộc cách mạng vĩ đại, nội tâm và có tính cách tâm lý Nó có nghĩa là không phân ly, không xung khắc. Và khi ông chú ý tới thực tế đó, thực tế đó bị thiêu rụi. Nhưng sẽ duy trì ý nghĩ để trồng cây trồng cối, để đem bông hoa kia vào cuộc đời.

RE: Vâng, cái đó có ý nghĩa.

K: Vậy nếu ông chú ý vào cái đó thì sẽ không tạo ra vấn đề.

RE: Vâng, tôi hiểu. Tất cả những gì chúng ta đang nói tới là đem cái gì đó tới ngã ba giao lộ. Vì chúng ta không thể ôm ấp nó, và đối với chúng ta thì thật là bất tiện khi phải tỏa ra nhiều cách khác nhau để xử lý thế giới.

K: Hôm kia có ai đó nói, 'Bạn phải thiêu rụi các thần tượng của bạn.'

RE: Hãy thiêu rụi các thần tượng của bạn, quả thế thật. Và cái đó quả thật bất tận, không cách gì vượt qua nó.

K: Như thế khi ông thiêu rụi các thần tượng thì hiện hữu cái chết – ông hiểu chứ?

RE: Vâng.

K: Và cũng thế, sáng tạo là gì? Tôi không biết có bao giờ ông đi vào vấn đề này không, một cách thực tế chứ không phải lý thuyết. Sáng tạo, không phải là sáng chế. Tôi không nói tới sáng chế. Sáng chế phát sinh từ kiến thức, nhà khoa học có thể sáng chế thêm bom nguyên tử, hoặc cái gì đó mới, nhưng những cái đó lúc nào cũng phát sinh từ kiến thức.

RE: Thế thì, sáng tạo, theo nghĩa nào?

K: Sáng tạo không phát sinh từ kiến thức. Vì kiến thức thì hữu hạn.

RE: Chắc chắn trong những gì mà tôi thực hiện theo cách đều đều của tôi đều có những khoảnh khắc tẻ nhạt, viết cái gì đó chắc chắn nó không mang bất cứ hình thức tiền–kiến–thức nào, sáng tạo ra nó. Dường như hầu hết ranh giới của tôi đều là ảo vọng, tôi không bị giam hãm vì lý do nào đó, và lúc ấy có tích nạp thêm cái gì khác, và ta viết hoặc làm điều gì đó mang một tấm vóc không phải của mình.

K: Không. Chúng ta hãy làm sáng tỏ. Liệu sự sáng tạo có luôn luôn phải được trông đợi, được ghi thành văn bản, được biểu lộ trong tượng, trong tranh?

RE: Không, tôi không thấy có lý do gì nó phải được biểu lộ.

K: Như thế, không biết cả hai chúng ta có thấy được thực tế rằng sự sáng tạo không thể phát sinh từ kiến thức...

RE: Vâng, chắc chắn.

K: Có thể có sự sáng chế rộng lớn, đủ loại, theo các cấp độ khác nhau và vân vân, phát sinh từ kiến htức. Nhưng phải chăng có một trạng thái của não hoặc tâm trí, ở đó không có kiến thức.

RE: Và sáng tạo ở đâu? Được, tôi cho rằng hẳn phải có, chắc chắn phải có.

K: Trước tiên, tôi, kẻ đang viết hoặc sáng chế, gọi việc đó là 'sáng tạo'. Hoặc Leonardo vẽ cái gì đó và tôi nói, 'Thiệt là sáng tạo phi thường.' Chúng ta dùng tiếng đó để bao gồm sự sáng chế và cũng...

RE: ...để đề cập tới sản phẩm. Tuy thế, khi ông có bản phác thảo của một bậc thầy, thí dụ, một cái chưa hoàn chỉnh, một phần của quá trình, thì dù sao đi nữa cái đó cũng làm ông háo hức theo cách nó là một tác phẩm chưa hoàn thành.

K: Dĩ nhiên.

RE: Chủ nhân, kẻ chịu phí tổn cho bức tranh đó, dù sao đi nữa cũng đã thụ hưởng nó một cách thường xuyên trong giai đoạn nó phải hoàn thành. Trái lại, năng lượng, bất cứ cái gì tiếp diễn trong quá trình sáng tạo nó, đều không thúc đẩy tới một chung cuộc, và mang tính chất hiện tại trong giai đoạn mới chớm.

K: Ông thấy đó, đây là một trong những vấn nạn xa xưa nhất: phải chăng có một trạng thái của tâm tri, của não trong đó chấm dứt kiến thức? Kiến thức thì hữu ích trong các chiều hướng khác, nhưng đừng để chúng ta làm hoang mang mọi sự. Chỉ với sự chấm dứt trọn vẹn kiến thức thì mới có cái gì mới. Và *cái đó* là sáng tạo.

RE: Chấm dứt được kiến thức tự nó là sáng tạo, vâng.

K: Cái đó không đòi hỏi sự kỷ luật thích ứng mà là đòi hỏi sự cảnh giác sâu xa, cảm giác canh chừng sâu xa để không cho cái gì khác lẻn vào.

RE: Lúc đó, ông phải buông bỏ mọi sự, ông sẽ không là ông. Đó là một ý nghĩ kinh hoàng.

K: Tốt hơn là chúng ta nên ngừng ở đây.

8.

CẢM HỨNG NGHỆ THUẬT ĐẾN TỪ ĐÂU?

Đôi Nét Về Người Tham Dự

Leopold Stokowski *(1882–1977), người Mỹ, nhà soạn nhạc và nhạc trưởng nổi tiếng. Ông sinh tại Anh, cha người Ba Lan, mẹ người Ái Nhĩ Lan. Ông học dương cầm, vĩ cầm và đàn organ từ năm 13 tuổi và là học viên trẻ nhất của Học viện Âm nhạc Hoàng gia Anh. Ông sang Mỹ năm 1905, sau đó trở về châu Âu tiếp tục học nhạc tại Berlin, Munich và Paris. Từ năm 1909, ông bắt đầu nổi tiếng tại Mỹ về cách mạng hóa nhạc sân khấu và nhạc giao hưởng. Ông viết các hòa tấu khúc từ các tác phẩm của Bach, Beethoven, Brahams, Wagner... và gây nhiều tranh luận về phong cách ông phối hợp nhạc Tây phương với ngôn ngữ âm nhạc Á châu cùng những tìm tòi về âm nhạc trung cổ. Nhạc của ông mang màu sắc hoang dã, phi chính thống, gây nhiều kích thích và kinh ngạc.*

Cuộc đối thoại diễn ra tại lâu đài Earde, Ommen, Hà Lan vào thập niên 1920. Sau đó đăng trong Tập san Ngôi Sao, The Star Bulletin, *tháng Năm 1929.*

LEOPOLD STOKOWSKI: Nghệ thuật nào cũng có trung gian diễn đạt của nó. Nhà soạn kịch: sân khấu, diễn viên, ánh sáng, y trang, phông màn bằng màu sắc và hình dạng; nhà điêu khắc: đá hoặc gỗ; thi sĩ: các con chữ; họa sĩ: vải căng để vẽ và chất màu; nhạc sĩ: sự rung động không khí. Theo tôi, trong các nghệ thuật, dường như âm nhạc ít có tính cách vật chất nhất, và có lẽ chúng ta có thể phát kiến một nghệ thuật tinh tế hơn cái đó. Tôi chợt nảy ra ý nghĩ rằng có những khía cạnh của âm nhạc cực kỳ phi vật chất, nó gần như thuần túy tinh thần – và rằng ngày nào đó hẳn có thể phát triển một nghệ thuật phi vật chất, thuần túy tinh thần.

KRISHNAMURTI: Ông không nghĩ là chẳng nhiều nhặn gì lắm trong việc so sánh nghệ thuật này với nghệ thuật khác về sự tiến triển của cá nhân, kẻ sản sinh nghệ thuật ấy sao? Riêng về vấn đề khả năng tạo ra một nghệ thuật còn tinh tế hơn cả âm nhạc, thì phải chăng đó không là vấn đề cảm hứng sao? Cảm hứng, theo như tôi nghĩ, là giữ cho trí tuệ thức tỉnh một cách say mê.

LS: Tôi có cảm tưởng là cảm hứng thì gần như thể một giai điệu hoặc một nhịp điệu, như thể âm nhạc mà tôi nghe sâu, rất sâu bên trong mình, như thể nó ở mãi tận đường xa diệu vợi.

K: Vì là nhạc sĩ, ông nghe được trí tuệ đó mà ông lúc nào cũng thức tỉnh đối với nó, và ông diễn dịch nó qua âm nhạc. Nhà điêu khắc tất nhiên biểu lộ trí tuệ đó trong đá. Ông có thấy quan điểm của tôi không? Cái có tính chất quan trọng là cảm hứng.

LS: Nhưng ông có nghĩ rằng cảm hứng thì rất 'liên can' tới trí tuệ.

K: Đúng, theo nghĩa tôi đang sử dụng Nói cho cùng, thưa ông, đó là điểm có tính cách toàn bộ. Nếu ông không trí tuệ thì ông không là một nhà sáng tạo vĩ đại. Do đó, nếu trí tuệ được thổi bùng lên và giữ sống động thì nó sẽ luôn luôn hoạt động như một trung gian của cảm hứng. Đó là cái tôi gọi là cảm hứng. Ông có được ý

tưởng mới vì ông đang giữ cho trí tuệ mình tỉnh thức.

LS: Tôi hoàn toàn không có cảm giác như thế bên trong mình. Tôi có thể diễn tả theo cách này: khi tôi có cảm hứng thì như thể tôi đang nhớ lại, ý thức được cái gì đó, cái mà trong năm phút hoặc mười phút trước đó, bằng cách nào đó, tuôn vào não tôi. Nó có ở đó trước rồi, có điều nó không tuôn vào ý thức của tôi. Tôi có cảm giác rằng nó ở đó, trong hậu cảnh, suốt một thời gian dài – tôi không biết dài bao lâu – và nó chỉ vừa mới tiến ra đằng trước.

K: Tôi phải nói rằng chính trí tuệ hoạt động để nắm được ý tưởng đó. Thưa ông, nói cho cùng, chúng ta hãy chịu khó diễn tả nó một cách cụ thể: một người không có trí tuệ thì không được tạo hứng khởi theo ý nghĩa cao nhất của từ ngữ đó. Tôi cảm thấy hứng khởi khi nhìn cái tuyệt đẹp, một phong cảnh tuyệt đẹp, một bản nhạc tuyệt vời, hoặc có ai đó đọc thơ, vì bởi trí tuệ tôi lúc nào cũng đang tìm kiếm.

LS: Đó là một hình thức diễn tả.

K: Và có hàng trăm hình thức. Theo ý nghĩa chúng ta đang thảo luận, tôi chỉ là một hình thức, và có thể có hình thức của thi sĩ, nhà điêu khắc, nhạc sĩ, vân vân.

LS: Bên trong tôi, tôi có cảm giác rằng cảm hứng đó xuất phát từ một cấp độ cao hơn trí tuệ.

K: Không, tôi cho rằng trí tuệ là cấp độ cao nhất. Thưa ông, theo tôi, trí tuệ là sự tích lũy kinh nghiệm, nó là phần thặng dư của kinh nghiệm.

LS: Mối liên quan giữa 'trí tuệ', theo ý nghĩa của ông về từ ngữ đó, và 'trực giác' là gì?

K: Theo ý nghĩa cao nhất, ông không thể tách trực giác khỏi trí tuệ. Một người thông minh không phải là một người trí tuệ. Hoặc, nói đúng hơn, rằng người thông minh không nhất thiết là người trí tuệ.

LS: Đúng, nhưng thông thường có khoảng cách lớn rộng giữa người trí tuệ và người trực giác.

K: Vâng, ấy cũng bởi vì nó theo một thang phân loại rất khác biệt. Trực giác là điểm cao nhất của trí tuệ.

LS: A, thế thì tôi nhất trí với ông.

K: Trực giác là điểm cao nhất của trí tuệ, và theo tôi, giữ sống động trí tuệ thì đó là cảm hứng. Lúc này ông chỉ có thể giữ sống động trí tuệ đó – mà trực giác là điểm cao nhất của nó – bằng kinh nghiệm, bằng con người lúc nào cũng giống một đứa bé đang thắc mắc. Trực giác là tấm gương toàn mỹ, là cực điểm, là sự tích lũy của trí tuệ.

LS: Vâng, điều đó đúng. Tôi có thể hỏi ông một câu? Nếu, như ông nói, tự do và hạnh phúc là mục tiêu của cuộc sống cá nhân của chúng ta, thì về mặt tập thể, mục đích tối hậu của toàn bộ cuộc sống là gì? Hoặc, nói cách khác – chân lý, như ông đã phát biểu về nó, trả lời ra sao cho câu hỏi tại sao chúng ta sống trên quả đất này và chúng ta đang tiến hóa hướng tới mục đích nào?

K: Như thế, câu hỏi là: Nếu mục đích của cá nhân là tự do và hạnh phúc, thì mục đích về mặt tập thể là gì? Tôi nói, nó cũng là một thôi. Cái gì phân chia các cá nhân? Hình thức. Hình thức của ông khác với của tôi, nhưng cuộc sống đằng sau của ông và cuộc sống đằng sau của tôi thì giống nhau. Như thế, cuộc sống là duy nhất; vì thế cuộc sống của ông và cuộc sống của tôi phải thăng hoa cực điểm trong đó hiện hữu tính cách hằng cửu, trong đó hiện hữu tự do và hạnh phúc.

LS: Trong toàn bộ dự kiến cuộc đời, phải chăng ông không tìm thấy mục đích nào về lâu về dài hơn là tự do và hạnh phúc, dự kiến hoặc chức năng nào về lâu về dài hơn cho toàn bộ cuộc sống?

K: Lúc này, thưa ông, phải chăng nó không giống đứa bé nói: Hãy dạy tôi toán cao cấp hơn? Câu trả lời của tôi hẳn là: Nếu đầu

tiên em không học đại số mà dạy em toán cao cấp hơn thì thật vô ích. Nếu chúng ta hiểu điều cá biệt này, sự thiêng liêng của cuộc sống đang nằm phía trước chúng ta thì việc thảo luận về cái nằm bên kia không quan trọng, vì chúng ta thảo luận cái không bị điều kiện hóa bằng một tâm trí bị điều kiện hóa.

LS: Trả lời như thế thật là hoàn hảo, sáng sủa và ngắn gọn. Người ta dễ nhớ cái ngắn gọn hơn. Đối với tôi, những bày tỏ nghệ thuật nên là vô danh. Câu hỏi đang trong tâm trí của tôi là: phải chăng một bài thơ, một vở kịch hoặc một bức tranh hoặc một hòa tấu khúc là biểu lộ của người sáng tạo nó, hoặc người ấy chỉ là trung gian mà các sức mạnh sáng tạo tuôn trào qua đó.

K: Thưa ông, đó là điểm mà tôi thật sự quan tâm.

LS: Ông là một thi sĩ và tôi là một nhạc sĩ. Cái tôi quan tâm là đối chiếu cảm xúc của chúng ta trong khi mỗi người sáng tạo theo phương tiện tương ứng của mình. Ông có bao giờ cảm thấy mình là người xa lạ đối với cái mình viết ra?

K: Chắc chắn có.

LS: Tôi cũng thế... và hôm sau tôi thức dậy và nói, có phải mình đã viết ra cái đó không? Cái đó chẳng giống mình chút nào!

K: Thế thì theo tôi đó là cảm hứng. Đó là trực giác của ông, điểm cao nhất của trí tuệ ông đột nhiên hoạt động. Và đó là toàn bộ quan điểm của tôi. Nếu ông giữ tâm trí của ông, cảm xúc của ông, cơ thể của ông trong hòa hợp, thuần khiết và mạnh mẽ, lúc ấy đó là điểm cao nhất của trí tuệ, xuất từ đó trực giác hoạt động. Đó là kẻ chỉ dẫn độc nhất. Lúc này hãy lấy thí dụ, các thi sĩ, các nhà soạn kịch, các nhạc sĩ, hết thảy các nghệ sĩ: họ nên có tính cách vô danh, tách mình ra khỏi những gì họ sáng tạo. Tôi nghĩ đó là chân lý lớn lao nhất. Sống, cống hiến và tách ông ra khỏi cái ông cống hiến. Nói cho cùng, những nghệ sĩ vĩ đại nhất thế giới, những đạo sư vĩ đại nhất thế giới, đều nói: 'Nhìn đây này, tôi nhận được cái gì đó, nếu quả thật bạn hiểu nó thì nó sẽ nó

mãi mãi ra cho trí tuệ của bạn, nó sẽ hành động theo trực giác của bạn. Nhưng đừng thờ phượng tôi như một cá nhân – nói cho cùng, tôi chẳng liên quan gì.' Nhưng hầu hết các nghệ sĩ muốn tên mình được đặt phía dưới bức tranh, họ muốn được ngưỡng mộ. Họ muốn cấp bằng và tước hiệu.

LS: Ở đây có một câu hỏi rất xưa cũ. Chân lý thì tương đối hay tuyệt đối. Nó là một cho tất cả chúng ta hoặc khác biệt cho từng người.

K: Nó không là cái nào cả, thưa ông.

LS: Thế nó là gì?

K: Ông không thể mô tả nó. Ông không thể mô tả cái cho ông cảm hứng để viết nhạc, liệu có thể không? Nếu có ai đó hỏi ông: 'Nó tuyệt đối hay tương đối,' hẳn ông trả lời, 'Hỏi tôi cái gì vậy? Nó không là cái nào cả.' Ông thấy đó, ông không thể nói nó tuyệt đối hay tương đối. Nó ở xa quá xa bên kia vật chất, thời gian và không gian. Hãy lấy thí dụ nước ngoài sông kia. Nước bị giới hạn bởi đôi bờ của nó. Lúc ấy ông có thể nhìn và nói, 'Nước lúc nào cũng bị giới hạn,' vì ông thấy đôi bờ nhỏ hẹp bọc nó lại. Nhưng nếu ông ở giữa biển cả nơi ông chỉ thấy toàn là nước với nước, ông hẳn nói, 'Nước thì vô hạn.'

LS: Thật là câu trả lời hoàn hảo...ông chẳng cần phải nói thêm nữa – thế là đủ. Phải chăng có định chuẩn hoặc tiêu chuẩn của cái đẹp trong nghệ thuật, hoặc phải chăng mỗi người khám phá cái đẹp riêng của mình và người ấy đáp ứng cái riêng đó? Vấn đề này liên quan tới vấn đề thưởng ngoạn. Người ta luôn luôn nói, cái này thật thẩm mỹ, cái kia thiếu thẩm mỹ. Bằng thẩm quyền nào mà họ nói như thế?

K: Tôi cho là bằng kinh nghiệm của họ.

LS: Đó là một đáp ứng riêng tư. Thế thì liệu có thẩm quyền nào nói cái gì là hay hoặc cái gì là dở trong nghệ thuật?

K: Không có, tuy thế tôi tin rằng cái đẹp hiện hữu trong chính nó vượt quá mọi hình thức và mọi tán thưởng.

LS: A, thế thì đó là cái vĩnh cửu sao?

K: Giống như mùi hương vĩnh cửu của hoa hồng. Thưa ông, ông nghe nhạc và tôi nghe nhạc, ông nghe toàn bộ dàn chấn động mênh mông, tôi chỉ nghe có chừng – nhưng cái chừng ấy đó ăn khớp với hết thảy cái dàn trải mênh mông của ông.

LS: Vâng, chính là vấn đề thẩm thấu, kinh nghiệm riêng tư. Như thế, câu trả lời giống như cho câu hỏi kia, là: Trong tự nó có cả tương đối lẫn tuyệt đối, nhưng đối với chúng ta thì nó tương đối.

K: Hẳn thế rồi!

LS: Chúng ta nhìn dự kiến trong cuộc đời, trong nghệ thuật, trong cơ thể chúng ta, trong máy móc và mọi sự, và dự kiến về chiếc xe hơi thì luôn luôn được lập ra theo ý tưởng về chức năng của chiếc xe. Chức năng của cuộc sống, của toàn bộ đời sống là gì?

K: Để biểu lộ chính nó.

LS: Làm sao trật tự xuất phát từ học thuyết về tự do của ông?

K: Vì, thưa ông, tự do là mục đích chung cho mọi người – ông nhận ra cái đó. Nếu ai cũng nhận ra tự do là mục đích chung thì lúc đó, trong khi uốn nắn, trong khi thích ứng bản thân với mục đích chung ấy, cái duy nhất mỗi người có thể làm là tạo ra trật tự.

LS: Phải chăng ông có ý nói rằng, trong khi sống theo lý tưởng tự do này, lý tưởng của cái đẹp, chúng ta sau cùng đều tất nhiên tới một mục đích giống nhau?

K: Dĩ nhiên, không phải như thế sao?

LS: ...và như thế, trật tự sẽ đến?

K: Lúc này, có ông và tôi và nửa tá người khác ở đây, tất cả đều có những ý tưởng khác nhau về cái là mục đích sau cùng. Nhưng nếu chúng ta cùng ngồi xuống và hỏi, 'Mục đích tối hậu của mỗi

người chúng ta là gì?' Chúng ta hẳn nói là tự do và hạnh phúc cho mỗi người và cho tất cả. Lúc đó cho dù ông làm việc theo cách này và tôi làm việc theo cách nọ thì chúng ta cũng vẫn làm việc theo một tuyến đường của chúng ta hướng tới cùng một mục đích, Lúc đó, tất nhiên có trật tự.

9.

Quán Tưởng Là Gì?

Đôi Nét Về Người Tham Dự

Chogyam Trungpa Rinpoche là một Lạt ma Tây Tạng, đại sư về quán tưởng Phật giáo Tây Tạng. Sau khi quân đội Trung Quốc chiếm Tây Tạng, ông tị nạn ra nước ngoài và sáng lập Viện Quán tưởng Naropa ở Colombo, Tích Lan.

Cuộc đối thoại này diễn ra tại San Diego, ngày 15 tháng Hai năm 1972.

KRISHNAMURTI: Thưa ông, như ông biết, trong tất cả các tôn giáo có tổ chức với những giáo điều, những niềm tin, những truyền thống và vân vân, con người cá nhân và kinh nghiệm riêng tư đóng vai trò lớn lao. Không phải những lời giảng, tính chất thực tại của chúng mà là cá nhân, cá nhân trở thành quan trọng lạ thường. Khắp thế giới, loài người đã và đang nhấn mạnh vào con người của vị đạo sư. Đối với họ, con người vị ấy tiêu biểu cho truyền thống, thẩm quyền, lối sống; qua người ấy, họ hi vọng thành tựu hoặc thức ngộ hoặc thiên đàng hoặc bất cứ tên gọi nào.

Hầu hết người ta tìm kiếm kinh nghiệm riêng tư, và cái đó trong tự nó có rất ít giá trị, vì nó có thể là sự phóng chiếu của những dự tính, những sợ hãi, những hi vọng của riêng ta. Như thế, trong các sự vụ tôn giáo, kinh nghiệm riêng tư có rất ít giá trị. Đối với nơi liên quan tới chân lý, nó quả thật không có chút giá trị nào.

Thế thì, phủ định kinh nghiệm riêng tư là phủ định cái 'ta' vì cái 'ta' chính là cái cốt tủy của toàn bộ kinh nghiệm, cái là quá khứ; và khi người tôn giáo đi truyền đạo, hoặc từ Ấn hoặc từ nơi nào khác tới phương Tây, thì thật ra họ đang làm công việc tuyên truyền, và việc đó không có chút giá trị nào liên quan tới chân lý, vì lúc đó, việc đó trở thành một sự đối trá.

Vậy không biết ta có đặt được sang một bên *toàn bộ* hết thảy những kinh nghiệm của loài người và các hệ thống, các thực hành, các nghi lễ, các giáo điều, các khái niệm của họ -- nghĩa là, không biết ta có thể thật sự làm được chuyện đó, không phải một cách lý thuyết mà thật sự là quét sạch toàn bộ -- lúc đó cái là phẩm chất của tâm trí không còn bị kềm giữ trong khung khổ của kinh nghiệm? Vì chân lý không là cái gì đó bạn chứng nghiệm, chân lý không là cái gì đó bạn tiệm tiến hướng tới nó; bạn không đến tới nó qua tháng ngày vô định trong thực hành, hy sinh, kiểm soát, giới luật. Lúc đó cái bạn sở hữu là 'kinh nghiệm riêng tư', và khi có 'kinh nghiệm riêng tư' thì có phân ly giữa cái 'ta', con người, và cái mà bạn nếm trải, cho dù bạn có thể đang cố gắng đồng hóa bản thân với kinh nghiệm đó, với cái đó, thì vẫn có phân ly.

Thấy toàn bộ điều đó, cách các tôn giáo có tổ chức quả thật đã và đang hủy diệt chân lý, đang cung ứng cho loài người huyền thoại phi lý nào đó để khiến họ ứng xử, thì liệu ta có thể đặt toàn bộ cái đó sang một bên, và như thế, trong toàn bộ cái đó, quán tưởng có vị trí nào? người hướng dẫn, đại sư, kẻ cứu độ, kẻ lãnh đạo tinh thần có vai trò gì? Mới đây tôi thấy có người từ Ấn tới rao giảng về quán tưởng siêu nghiệm; bạn tham dự lớp học của

ông ta và thực hành hằng ngày với ý tưởng là bạn sẽ có năng lượng lớn lao hơn và tối hậu đạt tới một loại niết trải siêu nghiệm nào đó. Đó quả thật -- tôi không thể diễn tả nó một cách quá mạnh mẽ -- đó quả thật là tai họa lớn khi một việc như thế xảy tới cho người ta. Khi họ từ Ấn, Trung hoa hoặc Nhật đến để dạy người ta về quán tưởng là họ đang làm việc tuyên truyền. Và phải chăng quán tưởng là cái mà bạn thực hành nó hằng ngày, nó có nghĩa thích ứng với mẫu thức, một hành động bắt chước, một hành động đè nén? Ông biết điều gì hàm ý trong sự thích ứng. Liệu một sự thích ứng như thế với bất cứ mẫu thức nào, không quan trọng việc mẫu thức đó là gì, có bao giờ dẫn tới chân lý? Rõ ràng là không.

Lúc đó liệu ta có thể thật sự thấy, không chỉ một cách lý thuyết, mà là thấy một cách thực tại cái giả dối của việc thực hành một hệ thống, dù nó phi lý hoặc dù nó cao nhã, rằng nó không có ý nghĩa, thế thì, quán tưởng là gì? Trước hết, quán tưởng có tính cách truyền thống là gì? -- hoặc nó có tính cách Kitô giáo, Ấn giáo, Phật giáo, Tây Tạng hoặc Thiền, ông hiểu tất cả những tính chất đa dạng đó của quán tưởng và các trường phái của chúng. Theo tôi, toàn bộ cái đó không có chút nào là quán tưởng. Vậy, quán tưởng là gì? Liệu chúng ta có thể thảo luận chuyện này không?

CHOGYAM TRUNGPA: Vâng. Tôi nghĩ là có thể.

K: Tại sao ta làm cho quán tưởng thành vấn đề? Loài người chúng ta đã có quá đủ vấn đề, cả về mặt thể lý lẫn về mặt tâm lý, thế thì tại sao lại thêm vào đó một vấn đề khác nữa là quán tưởng? Và, phải chăng quán tưởng là một cách *chạy trốn* các vấn đề của ta, một hành động tránh né cái đang thật sự xảy ra, và do đó, không có chút nào là quán tưởng? Hoặc phải chăng quán tưởng là việc am hiểu các vấn đề của cuộc sống? Không phải là hành động tránh né mà là hành động am hiểu cuộc sống hằng ngày với tất cả những vấn đề của nó. Nếu không *am hiểu* cuộc

sống hằng ngày, nếu không đặt nó vào trong trật tự thì liệu tôi có thể đi tới ngồi trong một góc và theo một người nào đó, kẻ dạy tôi quán tưởng siêu nghiệm hoặc một quán tưởng vô nghĩa nào đó, và hành động đó không chút nào có ý nghĩa. Vậy theo ông, quán tưởng là gì, quán tưởng có ý nghĩa gì? Tôi hi vọng không làm cho nó thành ra quá phức tạp khiến ông khó trả lời, vì tôi phủ định toàn bộ việc quán tưởng đó, việc thực hành liên tục lặp đi lặp lại một câu, một tiếng, như người ta đang làm ở Ấn, ở Tây Tạng, như người ta đang làm trên khắp thế giới, Kính Mừng Maria, hoặc một số các lời khác, lặp lại, lặp lại, lặp lại, nó hàm ý -- chẳng là gì cả. Bạn làm cho tâm trí phi lý hơn, kỳ cục hơn nó hiện là.

Như thế, liệu chúng ta có thể cùng nhau thẩm tra vào câu hỏi này. Phải chăng vì có truyền thống được lập ra lâu đời rằng ngươi phải quán tưởng, và vì vậy chúng ta quán tưởng? Tôi nhớ lại khi tôi là một cậu bé, một người Bà la môn, tôi đã trải qua một nghi thức nhất định, tôi được bảo phải ngồi trầm lặng, nhắm mắt, quán tưởng, nghĩ về một cái gì đó hoặc cái khác -- toàn bộ việc đó được sắp đặt tiến hành. Như thế, liệu chúng ta có thể cùng nhau khảo sát và chia sẻ quán tưởng là gì, những hàm ý của quán tưởng là gì, có chút lý do nào ta nên quán tưởng không. Vì nếu ông biến quán tưởng thành một vấn đề khác nữa thì lúc đó, xin vì Trời, hãy tránh nó! Như thế, liệu chúng ta có thể cùng nhau đi vào việc này không? Thấy những lối tiếp cận truyền thống và thấy sự phi lý của chúng. Vì nếu bạn không trở thành ánh sáng cho chính mình thì lúc đó bạn vĩnh viễn ở trong trạng thái khắc khoải. Vậy liệu trước hết, ta có thể xem xét việc này về mặt truyền thống. Tại sao nên có quán tưởng?

CT: Phải chăng ông cho rằng không xảy tới việc quán tưởng như là thành phần của trạng huống cuộc sống của con người?

K: Thưa ông, con người đang có vô số vấn đề. Hắn phải giải quyết những vấn đề đó trước đã, không phải sao? Hắn phải đưa tới trật tự trong ngôi nhà hắn đang sống, ngôi nhà ấy là cái 'ta' –

– các ý nghĩ của tôi, các cảm xúc của tôi, các khắc khoải của tôi, tội lỗi của tôi, khổ não của tôi –– tôi phải mang lại trật tự ở đó. Không có trật tự đó thì làm sao tôi tiến xa hơn được?

CT: Vấn đề là nếu như trong khi cố gắng giải quyết vấn đề đó mà ông lại tìm kiếm trật tự thì lúc đó hình như không phải là ông đang tìm kiếm thêm sự hỗn độn sao?

K: Như thế tôi không tìm kiếm trật tự. Tôi thẩm tra vào sự vô trật tự, và tôi muốn biết tại sao ở đó vô trật tự, tôi không muốn khám phá trật tự để khiến cho tôi có tất cả những đại sư và toàn bộ tập đoàn ấy tràn vào! Tôi không muốn trật tự, tôi chỉ muốn khám phá tại sao cuộc sống của tôi có sự hỗn độn và vô trật tự như thế. Con người phải tự mình khám phá chứ không phải yêu cầu người nào khác bảo cho mình ở đó có vô trật tự hay không.

CT: Được, ông không thể khám phá một cách tri thức.

K: Tri thức thuộc phần của toàn bộ cấu trúc, ông không thể phủ định tri thức.

CT: Nhưng ông không thể dùng tri thức để giải quyết các vấn đề có tính cách tri thức.

K: Vâng, ông không thể giải quyết vấn đề ấy ở bất cứ cấp độ nào, trừ phi một cách toàn bộ.

CT: Đúng, hoàn toàn đúng.

K: Nghĩa là, thưa ông, để giải quyết vấn đề vô trật tự của con người thì có cần tới quán tưởng không, theo ý nghĩa phổ cập thông thường của từ ngữ ấy?

CT: Tôi không có ý nói theo ý nghĩa có tính cách qui ước và thông thường của quán tưởng, mà là theo ý nghĩa khác thường của quán tưởng.

K: Tôi xin phép hỏi, ông nói thế có ý gì?

CT: Ý nghĩa khác thường của quán tưởng là để nhìn cái vô trật tự như thành phần của một sự định hướng.

K: Để nhìn cái vô trật tự.

CT: Để nhìn cái vô trật tự cũng như trật tự, nếu ông muốn.

K: A, không. Để nhìn cái vô trật tự.

CT: Được, nếu ông nhìn cái vô trật tự, lúc đó nó trở thành trật tự.

K: Trước tiên, tôi phải nhìn nó.

CT: Nhìn nó một cách minh bạch.

K: Như thế lúc ấy việc đó tùy thuộc cách ông quan sát cái vô trật tự.

CT: Không cố gắng giải quyết nó.

K: Dĩ nhiên không. Vì nếu cố gắng giải quyết nó thì tức là ông giải quyết nó theo một mẫu thức đã định sẵn.

CT: Một mẫu thức đã định sẵn.

K: ...cái là hậu quả của sự vô trật tự của ông, cái đối lập của sự vô trật tự của ông. Nếu ông cố gắng giải quyết sự vô trật tự thì nó bao giờ cũng theo ý niệm trật tự có tính cách tiền khái niệm. Nghĩa là, trật tự Kitô giáo, trật tự Ấn giáo, bất cứ thứ trật tự nào.. Nhưng nếu ông hoàn toàn quan sát: cái gì vô trật tự? Lúc ấy, trong đó không có nhị nguyên.

CT: Vâng, tôi hiểu.

K: Làm thế nào ta quan sát toàn bộ sự vô trật tự trong đó loài người đang sống? Sự vô trật tự khi bạn xem vô tuyến truyền hình, các quảng cáo thương mại, bạo lực cuồng nhiệt, những điều phi lý. Cuộc sống con người hoàn toàn vô trật tự — tàn sát, bạo động và cùng lúc đó lại nói tới hòa bình. Như thế, chúng ta tới câu hỏi này: việc quan sát sự vô trật tự là gì? Phải chăng ông nhìn nó từ cái 'ta' như một tách biệt với cái đang vô trật tự?

CT: Cái vô trật tự đó có sẵn rồi.

K: Không phải! Như thế phải chăng tôi đang nhìn sự vô trật tự

với con mắt của các tiên kiến của tôi, các ý kiến của tôi, các kết luận của tôi, các khái niệm của tôi, của việc tuyên truyền suốt cả ngàn năm – cái là cái 'ta'. Hoặc phải chăng tôi nhìn sự vô trật tự mà không có cái 'ta'? Được chăng? Đó là quán tưởng. Ông nghe kịp chứ, thưa ông? Đó không phải cái hoàn toàn vô giá trị mà chúng ta có ý nói tới. Quan sát mà không phân ly, quan sát mà không có cái 'ta', cái là cốt tủy thật sự của quá khứ, cái 'ta' mà nói, 'Tôi nên, không nên, phải, đừng.' Cái 'ta' mà nói, 'Tôi phải thành tựu, tôi phải có Thượng đế,' hoặc bất cứ nó là gì. Vậy liệu có thể có sự quan sát mà không có cái 'ta'? Ông thấy đó, nếu đặt cho người quán tưởng chính thống câu hỏi này, người ấy sẽ nói, "Không thể được, vì cái 'ta' có ở đó. Vậy tôi phải vứt bỏ cái 'ta'. Để vứt bỏ cái 'ta' tôi phải thực hành." Việc đó có nghĩa là tôi đang nhấn mạnh vào cái 'ta'! Qua thực hành tôi hy vọng phủ định sự thực hành, qua thực hành tôi hy vọng trừ tiệt kết quả của sự thực hành đó, cái vẫn là cái 'ta', và như thế tôi bị mắc kẹt trong chu kỳ mê lầm.

Vậy, lối tiếp cận truyền thống – như ta quan sát nó trên thế giới này – nhấn mạnh vào cái 'ta' bằng cách rất tinh tế nhưng củng cố nó – cái 'ta' mà sắp được ngồi cạnh Thượng đế – vốn là điều phi lý! Cái 'ta' mà sắp nếm trải Niết bàn hoặc thoát vòng luân hồi (Moksha) hoặc thiên đàng, giác ngộ – nó chẳng có ý nghĩa gì cả. Như thế, chúng ta thấy lối tiếp cận truyền thống thật ra kềm giữ con người trong ngục tù của quá khứ, cho con người tầm quan trọng qua kinh nghiệm riêng tư của hắn. Thực tại không là kinh nghiệm 'riêng tư'. Ông không thể nếm trải một cách riêng tư sự mênh mông của biển, biển không ở đó cho ông nhìn, nó không là biển *của ông*.

Nếu ông đặt cái đó sang một bên thì lúc ấy phát sinh câu hỏi: có bao giờ có khả năng nhìn mà không có cái 'ta', để quan sát sự vô trật tự toàn bộ của loài người, cuộc sống của họ, cách họ sống, phải chăng có khả năng nhìn nó mà không có phân ly? Vì phân ly

hàm ý xung khắc, như Ấn Độ và Pakistan, như Trung Hoa, Hoa Kỳ và Liên Sô, toàn bộ cái đó. Về mặt chính trị, phân ly sinh ra hỗn độn, về mặt tâm lý, phân ly sinh ra xung khắc bất tận, cả nội tâm lẫn bên ngoài. Thế thì chấm dứt xung khắc là quan sát mà không có cái "ta".

CT: Tôi còn không muốn nói tới quan sát.

K: Quan sát 'cái đang là'.

CT: À, khi ông quan sát thì lúc đó ông đang phán xét.

K: Không, đó không phải cái tôi muốn nói. Ông có thể quan sát qua phê bình, qua đánh giá. Cái đó có tính cách cục bộ. Quan sát một cách toàn bộ, trong đó không chút nào có đánh giá.

CT: Một sự quan sát toàn bộ. Lúc đó không có người quan sát.

K: Như thế thì quán tưởng là gì?

CT: Đó *là* quán tưởng.

K: Đó *là* quán tưởng. Vậy quán tưởng một cách cốt tủy là quan sát cái vô trật tự, trong sự quan sát đó có trật tự, không phải sự trật tự do tri thức tạo ra. Như thế, quán tưởng không là cuộc cá nhân tìm kiếm kinh nghiệm riêng tư. Quán tưởng không là sự tìm kiếm kinh nghiệm siêu nghiệm nào đó, cái sẽ cho bạn năng lượng lớn lao để trở thành tác hại hơn.

Quán tưởng không là sự thành tựu riêng tư, ngồi bên cạnh Thượng đế. Quán tưởng lúc đó là một trạng thái tâm trí trong đó vắng mặt cái 'ta', và do đó, chính sự vắng mặt ấy mang lại trật tự. Và trật tự đó phải tồn tại để tiến xa thêm. Không có trật tự đó, mọi sự trở thành mê muội. Nó như thể những người ấy, những người đi quanh nhảy múa, ca hát, lặp đi lặp lại 'Thần Krishna' và toàn bộ cái ngớ ngẩn đó, đó không là trật tự. Người ta đang tạo ra sự vô trật tự lớn lao! Như những Kitô hữu đang tạo ra sự vô trật tự lớn lao, như những người Ấn giáo, những Phật tử cũng đang làm như thế. Chừng nào bạn còn bị kềm giữ trong vòng mẫu thức,

chừng đó tất nhiên bạn tạo ra sự vô trật tự trên khắp thế giới. Khoảnh khắc nào bạn nói, 'Hoa Kỳ phải là siêu quyền lực,' khoảnh khắc đó bạn sắp tạo ra sự vô trật tự.

Như thế, câu hỏi tiếp theo là: liệu tâm trí có thể quan sát mà không có thời gian và không có ký ức, những cái là chất liệu của tâm trí? Ký ức và thời gian là chất liệu của tâm trí. Liệu tâm trí có thể quan sát mà không có hai thành tố ấy? Vì nếu nó quan sát với ký ức thì ký ức là tâm điểm, là cái 'ta'. Đúng không? Và thời gian cũng là cái 'ta', thời gian là sự tiến hóa của các tế bào não như một chuyển hóa. Như thế, liệu tâm trí có thể quan sát mà không có ký ức và thời gian? Chỉ có khả năng đó khi tâm trí hoàn toàn tĩnh lặng. Và người truyền thống nhận ra điều ấy, vì thế họ nói, 'Chúng ta phải thực hành để được yên lặng!' Như thế, hãy kiểm soát bạn -- ông quá biết những trò ma mãnh mà họ đang đùa giỡn.

CT: Tôi không thấy việc nhấn mạnh vào sự tĩnh lặng của tâm trí có chút quan trọng đặc biệt nào, vì nếu ta nhìn được bằng lối nhìn phi nhị nguyên vào các tình huống thì lúc đó ông có thêm thứ năng lượng sẽ tuôn trào.

K: Ông chỉ có thể có thêm thứ năng lượng tuôn trào, năng lượng lớn lao hơn khi tâm trí tĩnh lặng.

CT: Nhưng nhấn mạnh vào tĩnh lặng...

K: Không, chúng ta đã nói, quan sát sự vô trật tự, không có cái 'ta', những ký ức của nó, cấu trúc thời gian của nó, lúc đó trong phẩm chất ấy có sự tĩnh lặng của cái tâm trí đang quan sát. Sự tĩnh lặng đó không là cái được thu hoạch, thực hành; nó đến một cách tự nhiên khi ông có trật tự.

Ông thấy đó, thưa ông, tất cả những gì ta có thể làm là vạch ra và giúp con người đi tới cửa, chính người ấy phải đích thân mở cửa, ông không thể làm được gì hơn cho chuyện đó. Ông biết đó, toàn bộ ý tưởng về việc muốn giúp người ta hàm ý bạn trở thành

nhà cải cách nhiệt tình. Và một nhà cải cách nhiệt tình thì không chút nào là con người tôn giáo. Chúng ta có sẽ tiếp tục với cái đó không?

CT: Tôi cũng nghĩ như thế. Có thêm một việc có lẽ phải làm sáng tỏ, khi ông nhấn mạnh vào hòa bình tuyệt đối.

K: A! Tôi đã có nói, thưa ông, trật tự hoàn toàn là sự hoàn toàn tĩnh lặng của tâm trí. Sự tĩnh lặng của tâm trí là tâm trí tích cực nhất.

CT: Đó là điều tôi muốn nói với ông.

K: Đó là cái năng động nhất, nó không là cái chỉ chết im lìm.

CT: Người ta có thể hiểu lầm.

K: Vì họ chỉ quen với thực hành, là cái sẽ giúp họ chuyển hóa – đó là cái chết. Nhưng một tâm trí tiến hành, thẩm tra vào toàn bộ cái này theo cách này thì trở nên tích cực lạ thường, và do đó, tĩnh lặng.

CT: Vâng, đó là điều tôi muốn nói.

K: Nó như thể cái đi–na–mô tuyệt vời.

CT: Vâng.

K: Tốc lực càng cao thì sức sống càng nhiều. Dĩ nhiên. Con người đang tìm kiếm thêm năng lượng, con người muốn thêm năng lượng, đi lên mặt trăng, đi xuống và sống dưới biển. Con người đang khao khát thêm và thêm và thêm. Và tôi nghĩ cuộc tìm kiếm thêm nữa đó dẫn tới sự vô trật tự. Xã hội tiêu thụ là một xã hội vô trật tự. Ngày nọ, tôi thấy cuộn giấy vệ sinh nào đó – Kleenex – được trang trí tuyệt đẹp.

Như thế, câu hỏi của chúng ta là: có phải việc quan sát sự vô trật tự mang lại trật tự? Đó quả thật là một điểm rất quan trọng vì đối với hầu hết chúng ta đều đòi hỏi nỗ lực làm xảy tới trật tự. Loài người quen nỗ lực, phấn đấu, chiến đấu, đè nén, cưỡng bách

bản thân. Thế thì toàn bộ việc đó đã và đang dẫn tới sự vô trật tự, về mặt xã hội, về mặt bên ngoài và về mặt nội tâm.

Cái khó khăn cho loài người là họ chưa bao giờ quan sát một cái cây, một con chim, mà không có phân ly. Vì họ chưa bao giờ quan sát một cái cây hoặc một con chim một cách toàn bộ nên họ không thể quan sát bản thân một cách toàn bộ. Ta không thể nhìn sự vô trật tự toàn bộ trong đó chúng ta đang sống, lúc nào ta cũng sống trong ý tưởng rằng đâu đó có cái phần trật tự của tôi đang nhìn sự vô trật tự. Do đó, họ sáng chế ra cái bản ngã cao hơn, cái sẽ mang lại trật tự – Thượng đế đang ở cùng bạn và hãy cầu nguyện Thượng đế đó, ngài sẽ làm xảy tới trật tự. Lúc nào cũng có nỗ lực. Điều chúng ta muốn nói là nơi nào có cái 'ta' thì nơi đó tất nhiên vô trật tự. Và nếu tôi nhìn thế giới qua cái 'ta', thế giới bên ngoài hoặc thế giới nội tâm, thì không những chỉ có phân ly mà còn xảy tới xung khắc, phân ly đó tạo ra hỗn độn và vô trật tự trên thế giới. Thế thì, quan sát hết thảy cái đó một cách toàn bộ, trong đó không có phân ly, sự quan sát như thế là quán tưởng. Đối với quán tưởng đó, bạn không phải thực tập, tất cả những gì bạn phải làm là nhận biết chính xác cái đang diễn ra ở nội tâm và bên ngoài mình, chỉ nhận biết.

IO.

KRISHNAMURTI, ÔNG LÀ AI?

Đôi nét về người tham dự

Người đặt câu hỏi này không được nêu danh tánh. Theo cuốn Questioning Krishnamurti thì là một cử tọa tại một trong các cuộc diễn thuyết của Krishnamuti tại Saanen, Thụy Sĩ.

Cuộc đối thoại diễn ra ngày 31 tháng Bảy năm 1981.

NGƯỜI HỎI: Thưa ông Krishnamurti, ông là ai?

KRISHNAMURTI: Câu hỏi này có quan trọng không? Hay là người chất vấn nên thắc mắc mình là ai, chứ không phải tôi là ai? Nếu tôi nói cho bạn biết tôi là ai thì có quan trọng gì không? Nó chỉ phát sinh từ sự hiếu kỳ, không phải sao bạn? Nó như thể đọc bản ghi các món ăn trên cửa sổ một nhà hàng, bạn phải vào nhà hàng đó mà ăn. Chỉ đứng bên ngoài đọc thực đơn thôi thì sẽ

không làm bạn hết đói. Như thế, việc nói với bạn tôi là ai là một việc làm hoàn toàn vô nghĩa.

Trước hết, tôi không là ai cả. Thế thôi, đơn giản thế thôi – tôi không là ai cả. Nhưng điều quan trọng chính là: bạn là ai và bạn là gì? Câu hỏi bạn nêu ra đây có ngụ ý rằng có ai đó 'vĩ đại', do đó mình sắp mô phỏng người đó, cách người đó nói, cách người đó đánh răng hoặc bất cứ cái gì khác. Có ở đó đấng đại hùng hoặc người giác ngộ hoặc vị đại sư, và rồi bạn nói: 'Tôi sắp mô phỏng mọi sự người ấy là' – việc làm ấy thành ra ngớ ngẩn vô lối. Thật là mê muội khi bạn mô phỏng ai đó, và chúng ta không là kết quả của nhiều sự mô phỏng sao? Các tôn giáo nói – họ không dùng tiếng mô phỏng – mà là qui thuận bản thân, đi theo tôi, tôi là cái thế này, tôi là cái thế nọ, hãy thờ phượng. Tất cả chuyện đó là cái bạn đang phải gánh chịu. Tại trường học, bạn mô phỏng. Thu lượm kiến thức là một hình thức mô phỏng và dĩ nhiên nó theo mốt thời thượng – áo ngắn, áo dài, tóc dài, tóc ngắn, để râu, cạo râu – bắt chước, bắt chước. Và về mặt nội tâm, về mặt tâm lý, chúng ta đều mô phỏng, ai cũng biết như thế.

Nhưng để khám phá ra bạn là ai, cái bạn là ai chứ không phải diễn giả là ai, thì quan trọng hơn rất nhiều, và để khám phá ra mình là ai thì bạn phải tra vấn. Bạn là câu chuyện của loài người. Nếu bạn thấy rằng sự tra vấn đó cho bạn sức sống, năng lượng, vẻ đẹp, tình yêu lớn lao, ấy là vì bạn không còn là một thực thể nhỏ bé, vật lộn trong một xó xỉnh của địa cầu. Bạn thuộc về toàn thể loài người. Điều đó mang đến trách nhiệm, sức sống, vẻ đẹp, tình yêu vĩ đại. Nhưng hẳn là hầu hết chúng ta không nhận ra điều đó, hầu hết chúng ta chỉ quan tâm tới bản thân mình, với những vấn đề nhỏ nhoi cá biệt, khổ não nhỏ nhoi cá biệt, và vân vân. Và dường như hầu hết chúng ta không làm được chuyện bước ra ngoài vòng tròn nhỏ hẹp đó vì chúng ta quá đỗi bị điều kiện hóa, chương trình hóa, giống chiếc máy vi tính, tới độ chúng ta chẳng thể học được điều gì mới. Lúc này, máy vi tính làm được

chuyện đó còn chúng ta thì không!

Bạn hãy nhìn tấn thảm kịch đó. So với khả năng hiện nay của não thì máy vi tính do chúng ta tạo ra có thể học nhanh hơn rất nhiều, học một cách vô tận, trong khi cái não đã phát minh ra nó thì lờ đờ, chậm chạp, dần độn, vì chúng ta thích nghi, tuân phục, đi theo, có một đại sư, có một giáo sĩ, có một phú hộ – và có phải bạn đi theo không? Và khi bạn nổi loạn, như những người đang làm cách mạng và những kẻ khủng bố làm, thì lại rất hời hợt – một sự thay đổi mẫu thức của chính trị, của cái gọi là xã hội; xã hội thì đơn thuần trong giao tiếp giữa con người, có điều chúng ta đang nói tới cách mạng, không về mặt vật lý mà là về mặt tâm lý trong đó không có sự thích nghi – không có cảm xúc nội tâm về sự thích nghi. Thích nghi hiện hữu khi có so sánh. Và để có một tâm trí hoàn toàn thoát khỏi sự so sánh thì hãy quan sát tất cả những gì mà lịch sử loài người đã và đang ghi dấu trong bản thân bạn.

Phần Thứ Ba

NHÌN KRISHNAMURTI

Lời giảng, con người và cuộc đời của Krishnamurti chan chứa tinh thần đạo học, cái là tinh anh sự sống và bản thể mọi sự, có lẽ vì thế chạm đến tâm trí và con tim biết bao người, từ đó đưa tới chuyển biến hành động trong cuộc đời thường. Và như K nói, bản thân vị đạo sư không quan trọng, lời giảng mới quan trọng; đạo sư chỉ là chiếc gương cho người nghe, người đọc soi bản thân mình, nhìn ý nghĩ của mình đang chuyển động trong mình.

Phần cuối của sách này là những cái nhìn về K, cũng là nhìn lại mình, được tuyển từ hàng trăm cuộc phỏng vấn hoặc phát biểu cảm tưởng mà chúng tôi sưu tập được. Những cái nhìn tán đồng hoặc phản bác, triển khai hoặc ứng dụng lời giảng của K vào sinh hoạt của mỗi người. Thêm nữa, cũng có cái nhìn khác, rất lạ lùng, về con người phản diện của K. Gọi là nhìn vì chúng tôi kỳ vọng rằng chúng đều thể hiện tinh thần của K là không tiên kiến, không phán xét, đầy lòng từ bi của những hành giả hân hoan trang trải đời mình khám phá chân lý. Tuy thế, khó mà nói chúng là tiêu biểu, vì ngay trong sự chọn lựa này đã hàm ý ít nhiều chủ quan. Việc phân chia thành từng lãnh vực tôn giáo, triết học, khoa học, nghệ thuật và võ thuật..., tuy chỉ để thuận tiện gợi ý, cũng là gượng ép vì cốt tủy, nguồn suối, nền tảng và cứu cánh trong hết thảy các khu vực hoạt động hướng thượng của đời sống là đạo.

Các tài liệu chính chúng tôi sử dụng cho phần này là những sách đã dẫn của Renée Weber, Radha R. Sloss, Mary Lutyens... *đặc biệt là của* Evelyne Blau, *và thêm một vài tạp chí, phim ảnh khác. Chúng tôi cũng chú thích mỗi khi xét thấy cần thiết.*

I.

MỘT THUỞ YÊU ĐẦU: HELEN KNOTHE

Năm 1921, Krishnamurti hai mươi sáu tuổi. Sau khi dự Đại hội Thế giới của Hội Thông Thiên Học tại Paris, ông đi Hà Lan. Tại đây ông gặp Helen Knothe và bắt đầu cuộc tình đầu tiên trong đời mình. Chính Helen là người mở cánh cửa khát khao lãng mạn của Krishnamurti. Cho đến lúc gặp cô, cánh cửa ấy vẫn đóng chặt vì công cuộc và sứ vụ của người được Hội Thông Thiên Học định phận là hóa thân của Bồ tát Di Lặc làm Đạo sư Thế giới.

Helene Knothe là một thiếu nữ mười bảy tuổi, xinh đẹp, cởi mở, và có lối sống rất phóng khoáng so với các phụ nữ đương thời. Cô thuộc một gia đình Thông Thiên Học, cha người Mỹ, mẹ người Hà Lan. Theo mẹ, cô đến Amsterdam học vĩ cầm và cùng năm đó, cô gặp Krishnamurti.

Các gặp gỡ ấy kéo dài tới khoảng năm 1928. Đầu thập niên 1930, Helen Knothe thành hôn với Scott Nearing, một người tranh đấu cho môi sinh và nhà bình luận xã hội. (Theo Mary Lutyens, Krishnamurti: The Years of Awakening.*)*

Cuộc phỏng vấn dưới đây do Evelyne Blau thực hiện tại Muriette Hot Springs, Hoa Kỳ, năm 1989, được bà cho in trong cuốn Krishnamurti: 100 Năm, *tt. 48–56.*

Lời giảng, con người và cuộc đời của Krishnamurti chan chứa tinh thần đạo học, cái là tinh anh sự sống và bản thể mọi sự, có lẽ vì thế chạm đến tâm trí và con tim biết bao người, từ đó đưa tới chuyển biến hành động trong cuộc đời thường. Và như K nói, bản thân vị đạo sư không quan trọng, lời giảng mới quan trọng; đạo sư chỉ là chiếc gương cho người nghe, người đọc soi bản thân mình, nhìn ý nghĩ của mình đang chuyển động trong mình.

Phần cuối của sách này là những cái nhìn về K, cũng là nhìn lại mình, được tuyển từ hàng trăm cuộc phỏng vấn hoặc phát biểu cảm tưởng mà chúng tôi sưu tập được. Những cái nhìn tán đồng hoặc phản bác, triển khai hoặc ứng dụng lời giảng của K vào sinh hoạt của mỗi người. Thêm nữa, cũng có cái nhìn khác, rất lạ lùng, về con người phản diện của K. Gọi là nhìn vì chúng tôi kỳ vọng rằng chúng đều thể hiện tinh thần của K là không tiên kiến, không phán xét, đầy lòng từ bi của những hành giả hân hoan trang trải đời mình khám phá chân lý. Tuy thế, khó mà nói chúng là tiêu biểu, vì ngay trong sự chọn lựa này đã hàm ý ít nhiều chủ quan. Việc phân chia thành từng lãnh vực tôn giáo, triết học, khoa học, nghệ thuật và võ thuật..., tuy chỉ để thuận tiện gợi ý, cũng là gượng ép vì cốt tủy, nguồn suối, nền tảng và cứu cánh trong hết thảy các khu vực hoạt động hướng thượng của đời sống là đạo.

Các tài liệu chính chúng tôi sử dụng cho phần này là những sách đã dẫn của Renée Weber, Radha R. Sloss, Mary Lutyens... *đặc biệt là của* Evelyne Blau, *và thêm một vài tạp chí, phim ảnh khác. Chúng tôi cũng chú thích mỗi khi xét thấy cần thiết.*

HELENE KNOTHE (HN): Trước ngày bắt đầu các bài học vĩ cầm ở Amsterdam, tôi theo mẹ tới Ommen, nơi ông Wadia, một nhà Thông Thiên Học có tiếng vào lúc đó, tổ chức các giảng khóa và mẹ tôi tham dự các giảng khóa ấy. Ông Phillip Van Pallandt mời Krishna tới Ommen vì Phillip ưu ái tặng khu đất rất rộng của ông tại đó. Phillip đã nghe nói tới Krishna -- tôi nghĩ chắc là Phillip có mặt tại đại hội ở Paris. Ông mời Krishnamurti và người em của K. tới Ommen gặp ông với ý nghĩ là có thể hiến khu đất đó cho Krishna. Nitya không đi được vì không được khoẻ nên Krishna đến một mình. K đã ở tại Ommen được vài ngày, Phillip lái xe đưa ông dạo quanh, ngắm phần nào phong cảnh Hà Lan, bỗng nhiên Krishna nhìn thấy tôi đang chạy đua với cô bạn Thụy Điển của tôi -- ở vùng quê này tôi không biết làm gì hơn là chạy đua, tôi chạy thay mặt Hoa Kỳ và cô bạn tôi cho Thụy Điển -- và tôi thắng cuộc đua. Krishna và Phillip Van Pallandt đi về phía tôi, nói chuyện với tôi. Tôi xin chữ ký của Krishna. Phillip Van Pallandt thấy Krishna bị kích động hoặc quan tâm nên ông hỏi tôi tại sao tôi không đến lâu đài dùng cơm tối hoặc thăm viếng. Như thế, tôi tới lâu đài, dùng cơm trưa với ông. Lúc đó quanh quẩn không có thanh niên nào, và việc tình cờ xảy ra thì thế nào cũng xảy ra. Dạo ấy, tôi là một người trẻ tuổi, một thiếu nữ, và Krishnamurti có vẻ mê say. Tôi cũng vừa đủ lớn.

EVELYNE BLAU(EB): Khi mới gặp người thanh niên ấy, ấn tượng đầu tiên của bà như thế nào?

HK: Lúc đó chung quanh ông ấy chưa có cái bầu khí mà về sau ngày càng gia tăng. Tôi không có ý tưởng nào về tiếng tăm của ông hoặc những gì người ta nói về ông. Hình như bản thân ông cũng chẳng tin tưởng lắm vào những cái đó. Ông không có vẻ phô trương. Ông đến Ommen không người tháp tùng. Ông đến một mình để gặp Phillip. Phillip là người mộc mạc, đối xử với ông bằng cung cách giản dị. Tôi chưa từng gặp thanh niên nào đẹp trai lạ thường như Krishna. Ông hoàn toàn khác với tất cả những

thanh niên tôi đã gặp, có điều tôi nghĩ lúc ấy Krishna đã có nhiều kinh nghiệm giao tiếp hơn tôi. Ông rất khác, so với bất cứ cậu trai nào tôi đã gặp trước đó. Ông chỉ ở lại Hà Lan một tuần, tôi ở lại lâu hơn, lâu hơn nhiều. Ông ở đó có một tuần và suốt tuần đó ông bỏ ra với tôi -- đi dạo trong rừng hoặc đi xe đạp hoặc xe hơi của Phillip, tôi nhớ hình như là chiếc xe Mercedes cổ. Sau cùng, vào khoảng cuối ngày thứ năm, khi chúng tôi đang đi dạo trên truông đất trong rừng thạch nam Hà Lan, ông ấy thú nhận là yêu tôi chân thành. Lúc đó, ông rất thẹn, lấy khăn tay che mặt mình. Chúng tôi ngồi trên đám thạch nam. Ông đưa tôi vào với nhóm ba người gồm em ông, người ông hết sức yêu quí, bà Besant, người ông gọi là "Amma", và Phu nhân Emily. Ông nói, "Cả ba là những bằng hữu tuyệt vời nhất của anh," và ông đưa tôi vào danh sách đó. Đối với ông, dường như đó là cái hoàn toàn mới mẻ. Dĩ nhiên, đó là cái gì dị thường và nằm ngoài con đường đã định.

EB: Và khi nói với bà như thế, ông ấy che mặt lại?

HK: Ông rất bẽn lẽn. Lá thư đầu tiên khi ông rời Ommen -- ông phải về Luân Đôn, từ đó đi Ấn -- trong lá thư đầu tiên ấy ông nói, "Hãy nhớ là anh đã e thẹn ngần nào, e thẹn đến choáng người," rồi ông còn nói, "Em không thể nào cảm thấy cách anh ứng xử với việc đó." Suốt bao nhiêu năm trời nay, tôi vẫn giữ những lá thư ấy. Các lá thư thuần khiết quá, tuyệt vời quá, tao nhã quá và rất hùng hồn, chúng thuộc phần lịch sử đời ông.

EB: Krishnamurti có bày tỏ ý định nào về hôn nhân, ý định của riêng cá nhân ông ấy không?

HK: Không, vì tôi cho rằng chúng tôi chẳng bao giờ nghĩ tới chuyện đó. Tôi cho rằng vào lúc ấy chúng tôi rất gần gũi nhau, nay tôi không còn nhớ ra những âu yếm, tôi không còn nhớ ra những nụ hôn, thật lạ lùng, tôi lúc ấy không bao giờ nghĩ, "Ô, chúng ta chớ," hoặc tôi cho rằng chúng tôi lúc ấy không bao giờ

nghĩ, "Chúng ta đừng." Đó là một sự cuốn hút khác, một loại gặp gỡ của linh hồn mà vào lúc mười bảy tuổi ấy, tôi có cảm giác đó — lúc ấy tôi chỉ là một thiếu nữ Mỹ non trẻ mà đã có cảm giác đó — tán thưởng nó vì nó đã xảy ra như thế.

EB: Phải chăng bà có ý nói thật ra trong tình bạn đó của bà hay trong giao tiếp đó của bà, không có vấn đề thể xác?

HK: Không chút nào, không chút nào cả. Tuy thế, nó nồng ấm và sâu xa, kể cả đam mê nữa. Thật lạ. Lúc đó, nó là sự tuôn trào tuyệt vời của tình yêu và của tâm linh ông, và ông muốn tôi ở bên ông. Sau khi gặp tôi, ông tuyệt vọng vì phải đi Ấn quá sớm. Chúng tôi mới quen nhau có một tuần tại Hà Lan và rồi ông phải về Anh. Liền đó, ông dàn xếp một chuyến trở về Hà Lan để diễn thuyết, mà thật ra là để gặp lại tôi. Kế đó, chúng tôi ở bên nhau tại Amsterdam, vài ngày trong trụ sở Hội Thông Thiên Học Hà Lan, có lẽ là lâu tới một tuần hoặc gần một tuần, rồi ông phải đi Ấn.

EB: Và trong khoảng thời gian đó, Krishnamurti có nói đến công cuộc của ông ấy không?

HK: Có. Ông hơi thất vọng về chuyện đó. Ông chưa sẵn sàng cho chuyện đó. Ông thấy nó đằng trước ông và ông biết những gì mình phải làm. Ông viết cho tôi rằng có lúc ông rất xuống tinh thần.

EB: Phải chăng đó là giai đoạn xáo trộn sâu xa nhất và bất an trong ông về vai trò mà ông sẽ là?

HK: Vâng, và sợ hãi rằng người ta đã kỳ vọng nhiều vào ông hơn là những gì mà bên trong ông có thể cống hiến.

EB: Tôi tin rằng đó là vào năm 1923, khi bà ở bên cạnh Krishnamurti và nhóm người gặp gỡ tại Ehrwald ở Tyrol, Hà Lan. Có phải lúc đó, có tái diễn cái được gọi là "diễn tiến"?

HK: Đúng vậy.

EB: Bà có thể tả lại những gì đã xảy ra không?

HK: Được. Tối nào trong tháng chúng tôi có mặt tại Ehrwald tôi cũng ở bên ông.

EB: Và phải chăng đó là lúc bắt đầu những kinh nghiệm ấy?

HK: Vâng, đó là lúc bắt đầu việc ấy. Trước đó Nitya viết cho Phu nhân Emily và tôi với vài người khác về những gì diễn ra ở Ojai nhưng chúng tôi không biết nó có bao giờ xảy ra nữa hay không.

EB: Lúc đó vào khoảng một năm sau cái được gọi là "kinh nghiệm dưới cây hồ tiêu" của ông ấy, và diễn biến đó lên tới cực điểm theo những gì diễn ra tại Ojai.

HK: Nó lại thao tác tại Ehrwald và tôi được gọi tới để giúp đỡ.

EB: Xin bà diễn tả những gì đã xảy ra?

HK: Như thường lệ, tối đó chúng tôi ngồi ở ngoài trời, trên ban–công nhìn xuống vùng núi, và Krishna sẽ cùng hát với Nitya. Chúng tôi có những bài ca và các lời kinh. Nhưng thấy rõ là Krishna bị rối loạn về thể lý. Vì thế ông rút lui khỏi nhóm.

EB: Ông ấy tỏ ra như thế nào?

HK: Ông sốt và nóng, rối loạn và bồn chồn. Ông bỏ vô nhà với Nitya. Sau đó một chút, Nitya gọi tôi vào. Tôi ngồi xuống cầm tay ông. Ông rõ ràng là đang đau đớn, kiệt sức, và la khóc. Tôi thấy mình thật khó lòng chứng kiến và nếm trải một việc như thế, nhưng tôi làm hết sức mình để có thể giúp đỡ. Tối nào cũng tiếp diễn việc ấy. Tôi ghi nhật ký trong những ngày và những đêm tôi ở bên cạnh ông. Tôi nghĩ là việc ấy đêm nào cũng diễn ra.

EB: Có phải nó chỉ xảy ra ban đêm?

HK: Vâng. Đôi khi ông hoang dại, hớn hở hoặc ngớ ngẩn xen kẽ nhau. Và rồi ông rơi vào chốn xa xăm, không hoàn toàn ở với chúng tôi. Ông là người nào đó hoàn toàn khác.

EB: Hôm nay chúng ta có cuộc thảo luận về kinh nghiệm xuất hồn, bà có cho rằng những sự cố xảy ra lúc ấy có đặc điểm giống như thế không?

HK: Không. Nó quá đỗi dữ dội, nó quá mức ở trong cơ thể ông. Chính cơ thể ông trải qua kinh nghiệm đó. Tuy vậy, đôi khi hình như bản thân của Krishna không ở đó mà có một cậu trai nhỏ, gần như một đứa bé ba hoặc bốn tuổi ở đó. Đứa bé này, "thành tố thể xác này," chịu đựng cơn đau, la lối Krishna và nói, "Tránh ra đi, ta có thể đảm trách nó tốt hơn nhà ngươi." Nó như thể hai bản vị con người xa lạ nhau, và Krishna sẽ trở về, sẽ trò chuyện với "thành tố thể xác" nhỏ bé đó và cả hai sẽ hoán đổi nhau.

EB: Phải chăng có hai giọng nói khác nhau? Một của đứa bé và một của thanh niên?

HK: Đúng vậy. Và rồi người thanh niên cảm giác có những hữu thể đến tham dự, giúp đỡ và có lẽ còn bắt anh ta phải chịu đựng nó. Cả Nitya và tôi, chúng tôi không hiểu. Nitya ngồi xa một góc phòng. Tôi ngồi bên cạnh Krishna, giữ cơ thể ông và giúp cơ thể ông. Nitya và tôi không có khả năng nhìn được những cái vô hình nhưng cảm thấy phúc lộc của sự hiện diện tuyệt vời này tuôn đến trên vùng núi và tuôn vào phòng, và họ có ban sứ điệp cho Nitya và cho tôi và cho Krishna.

EB: Các thông điệp ấy được trao bằng cách nào?

HK: Qua giọng nói của Krishna. Nitya hoặc tôi ghi vội chúng lại, ghi rõ ràng, dù chúng tôi ở trong bóng tối. Chúng tôi ghi lại các thông điệp ấy. Vài cái cho Nitya, vài cái cho tôi và vài cái cho chính Krishna.

EB: Các thông điệp ấy ra sao?

HK: Chúng nói những gì chúng tôi nên làm, cái chúng tôi nên là và sự đau đớn ấy để làm gì.

EB: Sự đau đớn ấy để làm gì?

HK: Chúng tôi nghĩ đó là *Kundalini* (hỏa hầu). Chúng tôi nghĩ rằng đó là việc đánh thức *Kundalini*, và rửa sạch các hành lang [trong não] -- chúng tôi nghĩ rằng Đức Ngài [Bồ tát Di Lặc] hẳn đang giáng lâm qua những ảnh hưởng ân phúc tuyệt vời tới độ chúng tôi cảm nhận được lúc những cái đó đang tiếp quản Krishna. Và "thành tố thể xác" nhỏ bé đó dịu dàng quá, êm ái quá và thân ái quá, như thể tôi đang chung phòng với Nitya, Krishna và một thực thể nhỏ bé nào khác. Hoàn toàn khác. Họ chuyện vãn với nhau, họ cãi nhau.

EB: Họ cãi nhau về cái gì?

HK: Cậu bé nói, "Ta biết cách lo liệu cho cơn đau tốt hơn nhà ngươi, ngươi đừng dính vào." Và Krishna lại tỉnh, rồi la thét, rồi ngất đi... Tôi chắc chắn những người dân quê phục vụ trong lâu đài Ehrwald ở phía dưới, họ lúc đó ở phía dưới, chỉ cách hai tầng lầu, họ hẳn phải nghe tất cả việc ấy, cũng vậy, tôi nghĩ là John Cordes, người có dự tháng họp mặt đó, đã nói với họ rằng Krishna bị kinh phong.

EB: Có bao giờ bà cảm thấy việc ấy có chút nào giống kinh phong không?

HK: Vào lúc đó tôi không biết chút gì về kinh phong, như thế, tôi tin rằng đó là một cuộc thử nghiệm kéo dài về sức chịu đựng, có tính cách bí nhiệm.

EB: Tới hôm nay, phải chăng bà vẫn cảm thấy như vậy?

HK: Tôi không biết. Lúc này tôi không thể có ý kiến về việc đó vì tôi không biết nó triển khai như thế nào và nó là gì.

EB: Liền theo những lần diễn ra xen kẽ này, sinh hoạt hằng ngày của Krishna có thay đổi nào không?

HK: Ông hoàn toàn bình thường, và chúng tôi không tin được rằng đó cũng chỉ là một người.

EB: Sau khi tỉnh lại, ông ấy có nhớ chút nào về việc đó không?

HK: Không, không nhiều lắm.

EB: Ông ấy có cảm giác đau đớn hoặc cảm giác vừa ra khỏi cơn đau không?

HK: Không. Nó hoặc nổi lên hoặc chấm dứt. Đôi khi Nitya đánh thức tôi lúc nửa đêm và nói, "Cô nên tới ngay. Krishna cần cô." Và rồi tôi tới, ở bên ông. Lúc đó tôi không biết đó có phải là Krishna hay là cậu bé, nhưng một cách tự nhiên, tôi ở đó và sung sướng được ở bên cạnh ông. Việc đó diễn ra trong hơn một tháng tại Ehrwald. Rồi Krishna thuyết phục tôi cùng ông trở về Úc, đừng ở lại Hà Lan học vĩ cầm nữa. Vì thế, tôi đi Vienna lấy đàn, các tập nhạc, chào từ biệt mọi người ở đó và về nhà thuyết phục cha mẹ tôi rằng tôi muốn đi Úc. Sau đó tôi ở bên ông một thời gian ngắn. Ông vẫn chịu đau đớn về việc ấy theo cách thức giống y như thê. Trên con tàu vượt biển từ Southhampton tới New York, tôi ở bên ông trên con tàu đó, nhưng đó là một tháng chịu đựng kéo dài và đau đớn trầm trọng. Tôi không bao giờ nghĩ rằng nó lại có thể tái diễn suốt thời gian tôi ở quanh ông.

EB:: Như thế nó xảy ra trong khoảng một tháng. Thật là một quảng thời gian chịu đựng dài. Rồi nó biến mất, như bà nói?

HK: Có điều ông ấy cần và muốn tôi ở bên cạnh ông. Nitya sắp xếp cho tôi một ca–bin kế bên, thông với ca–bin của Krishna, và tôi ở bên ông ấy.

EB: Như thế phải hiểu là bà có một ảnh hưởng đặc biệt?

HK: Rõ ràng là có một vai trò đặc biệt.

EB: Trong khi bà ở đó, trong khi trải qua "diễn tiến" đó, ông ấy có thể hẹn tình yêu với bà không?

HK: Có.

EB: Như thế, lòng trìu mến và tình yêu ông ấy dành cho bà suốt giai đoạn này không phương hại tới toàn bộ "diễn tiến" ấy sao?

HK: Không, thực tế nó có thể là rất nổi bật, và tôi rất gần gũi với

ông ấy.

EB: Lúc đó bà cùng đi với ông chung một con tàu. Bao lâu thì mối quan hệ đó chấm dứt?

HK: Ông sắp xếp cho một thiếu nữ khác, Ruth Roberts, và tôi, tiếp tục đi riêng tới Sydney. Ông tiếp tục viết thư cho tôi, hy vọng rằng tôi được an lành. Trên đường đi Ojai, Krishna tới Ấn vì Nitya không được khoẻ, phải rời Ấn. Tại Sydney, Krishna không được Leadbeater tiếp đón niềm nở.

EB: Tại sao có chuyện đó?

HK: C.W.L. không hiểu "diễn tiến" đang xảy ra ấy. C.W.L. nói nó không bao giờ xảy ra cho mình, nó không bao giờ xảy ra cho bà Besant, và ông ấy quay ra lãnh đạm với Krishna, giữ Krishna ở chờ tại sảnh đường trong trang viên ở Sydney; Krishna rất lo lắng về Nitya, và rất đúng, vì lúc đó Nitya đang hấp hối. Chúng tôi không biết chuyện đó, nhưng Nitya đang hấp hối.

EB: Xin bà vui lòng diễn tả mối quan hệ giữa Krishnamurti với người em của ông ấy.

HK: Quan hệ đó hết sức mật thiết, ấm cúng, ngọt ngào và thân ái. Tôi nghĩ Nitya là người gần gũi ông nhất trên thế giới. Ông cũng yêu thương bà Besant, ông cũng yêu thương Phu nhân Emily và vào lúc đó ông cũng yêu thương tôi. Tất cả những người ấy là những người gần gũi ông nhất, nhưng trong đó, Nitya là người mật thiết hơn cả. Nitya là thành phần của Krishna, và Nitya ảnh hưởng rất tốt lên trên ông, Nitya giúp đỡ ông bằng rất nhiều cách.

EB: Có bao giờ bà cảm thấy là có sự ganh tị hoặc cái gọi là ruột thịt kình địch nhau?

HK: Không bao giờ. Họ đúng là anh em yêu thương nhau, người này vô cùng tán thưởng người kia, đó là mối quan hệ đầy thương yêu.

EB: Trong giai đoạn đó, quan hệ của Krishnamurti với bà Besant ra sao?

HK: Rất thương yêu, rất dịu dàng, rất tận tụy.

EB: Theo một ý nghĩa nào đó, vào lúc đó ông ấy đang lao mình vào công cuộc.

HK: Đúng vậy, và tôi cảm thấy là mình hiểu chuyện đó.

EB: Vào lúc nào bà bắt đầu nhận thấy dấu hiệu phân ly giữa Krishnamurti và Hội Thông Thiên Học?

HK: Có lẽ là tại Úc, ít lâu sau khi ông ấy tới đó lần thứ hai với Nitya, có điều ông ấy để hết tâm trí vào sức khoẻ của Nitya. Nó bắt đầu khi C.W.L. đoạn giao với ông ấy.

EB: Vào khoảng thời gian đó rõ ràng là có sự thay đổi vai trò, trong những gì ông ấy viết, ông ấy trở nên càng ngày càng bộc bạch hơn. Ông ấy càng lúc càng trở nên độc lập hơn, việc ấy thấy rõ trong các giao tiếp riêng tư. Lúc đó, bà có hứa hôn với Krishnamurti không?

HK: Không, chúng tôi biết rằng sẽ không xảy ra điều gì giống như thế. Trước hết, chính tôi hiểu điều đó, và ông ấy biết điều đó vì sứ vụ của mình. Bà Besant có nói rất nhiều rằng chúng tôi rất gần gũi nhau, chúng tôi cùng nhau lớn lên và chúng tôi sẽ cùng nhau hoạt động. Nhưng đã không xảy ra điều gì giống như thế.

EB: Lúc đó hiển nhiên người ta cho rằng hôn nhân sẽ làm ông ấy lệch hướng trong sứ vụ của mình.

HK: Ô, chắc chắn là như vậy. Và chuyện đó có ghi lại trong giấy tờ. Lúc đó, ông ở tại Ojai, và tôi nghĩ có thể những đầu óc khôn ngoan hơn đã nói với ông, "Chuyện này đã đi hơi xa." Đó có thể là lúc ông bắt đầu thoát khỏi sự ràng buộc. Tôi không bao giờ hiểu. Lúc đó, gia đình tôi muốn tôi rời Úc về lại nhà, và tôi miễn cưỡng rời Úc, về nhà. Krishna gặp tôi tại Santa Barbara, lái xe đưa tôi về Ojai. Ông dịu dàng, trìu mến hơn bao giờ, nhưng có

điều gì đó đã chia xa, hoặc điều gì đó đã hoàn toàn khác, và tôi cảm thấy đã qua rồi thời kỳ mật thiết của chúng tôi. Tôi ở lại Arya Vihara trong khoảng một tuần, rồi ông lái xe chở tôi ra ga xe lửa. Tôi biết rằng chúng tôi từng là hai bạn thân và hết lòng yêu nhau, nhưng chuyện đó đã chấm dứt.

EB: Lúc này, bà có cảm giác thế nào về lời giảng của ông ấy? Bà có thật sự quan tâm tới lời giảng không?

HK: Tôi hiểu là ông ấy giảng về "hãy sống trong hiện tại." Tôi nghĩ tôi hấp thụ được điều đó và tái xây dựng nó thành một triết lý cho bản thân tôi và kéo dài cho tới hôm nay. Tôi không bao giờ từ bỏ bất cứ cái gì ông ấy đã nói hoặc đã viết cho tôi. Tôi đưa nó vào bản thân và công thức hóa nó thành kiểu sống và triết lý của riêng mình, kéo dài suốt đời tôi. Tôi không chút nào từ bỏ nó.

NHÌN TỪ TÔN GIÁO

Ý Kiến của
Lạt ma A. Govinda

Lạt Ma **Anãgãrika Govinda** *(1898–1985). Sinh thời, ông được đánh giá là một trong những học giả và dịch giả hàng đầu về Phật giáo Tây Tạng và là học giả về tiếng Sanskrit và tiếng Tây Tạng cùng nhiều ngôn ngữ châu Âu.*

Ông sinh tại Đức, cha người Đức, mẹ người Bolivia. Sau khi tốt nghiệp đại học về nghệ thuật và khảo cổ tại châu Âu, ông làm nghệ sĩ. Năm 1928, ông đi Tích Lan rồi đến Tây Tạng, nhập Tu viện Kargyupta và được chân truyền về Phật học Tây Tạng. Sau đó, ông về Ấn lập tu viện, trở thành lãnh đạo tinh thần của tu viện Arya Maitreya Mandala, thuộc tông phái Vajrayana của Phật giáo Tây Tạng.

Ông đã xuất bản nhiều sách về Phật học và Phật giáo: The Psychologiacal Attitude of Early Buddhism *(1937,1961);* Foundations of Tibetan Mysticism *(1960);* The Way of the White Clouds *(1966) – Bản Tiếng Việt: Con Đường Mây Trắng, Nguyên*

Phong lược dịch.

Đoạn dưới đây trích trong bài cuộc thảo luận vào năm 1979 giữa ông và Renée Weber và Emily Sellon,người biên tập cuốn Main Currents in Modern Thoughts – Những Dòng Chủ Lưu Trong Tư Tưởng Hiện Đại. *In lại trong cuốn* Dialogues with Scientists and Sages – Đối thoại với Các Nhà Khoa học và Các Hiền giả – *tt. 66–67. Theo Weber, Govina đã có những nhận xét dưới đây,*'với giọng đặc biệt dịu dàng và không có dấu vết ác tâm nào'*(t.55).*

GOVINDA: Tôi nghĩ rằng Krishnamurti, người luôn luôn nói về tính cách không bị điều kiện hóa, là một trong những người bị điều kiện hóa nhất thế giới. Ông quá bị điều kiện hóa tới nỗi không thể thoát một cách đơn giản ra khỏi lối suy nghĩ của mình và ngay cả ngữ vựng của chính mình. Ông vẫn bị ảnh hưởng bởi những kinh nghiệm thời thanh niên và thời thơ ấu của ông; thảm kịch của ông là ông không thể dứt được bản thân mình khỏi chúng. Ông là người thông minh nhưng bị mắc kẹt trong sự suy nghĩ lòng vòng ấy; ông đi quanh và đi quanh vấn đề của cuộc sống và sau cùng lạc mất mình trong thuần túy trừu tượng. Tôi phải nói là tôi thích nghe Krishnamurti nói; ông là một diễn giả xuất sắc; rất đầy đủ tài năng và thú vị. Nhưng khi rời khỏi buổi diễn giảng của ông, tôi thấy mình không thu lượm được gì. Và tôi thấy ông từ khước cả những người cố sức giúp ông vì ông không muốn bị đương đầu với chính các ý tưởng của mình. Dĩ nhiên, một người mà không biết hài hước thì ít minh triết và Krishnamurti thì hoàn toàn thiếu tính hài hước. Cũng thế, ông thiếu kiên nhẫn trước sự tranh cãi nhẹ nhàng nhất hoặc với câu hỏi nhẹ nhàng nhất nếu vấn nạn đó không phù hợp với hệ thống của ông.

SELLON: Tôi chắc chắn rằng ông ấy phủ định ý tưởng rằng ông

ấy có một hệ thống.

GOVINDA: Vâng, đương nhiên. Nhưng thật ra ông ấy cố gắng đi theo nhiều nguyên lý của Thiền Phật giáo mặc dù nói rằng suốt đời mình ông không bao giờ đọc gì cả. Tuy thế, tôi không thể tin rằng điều ấy là thật hoặc rằng ông không bao giờ nghe nói tới Thiền.

WEBER: Ông ấy tuyên bố rằng bất cứ truyền thống nào – bất cứ con đường tu tập nào, ngay cả bất cứ ý tưởng nào về một con đường tu tập, bất cứ ý tưởng nào – cũng đặt chướng ngại trên con đường đạo của ta. Qua điều ông đang phát biểu, tôi ghi nhận được là ông cảm thấy hoàn toàn trái ngược: rằng việc tu tập có thể hướng dẫn và làm chúng ta tiến xa hơn.

GOVINDA: Vâng, đúng thế. Tôi tin rằng Krishnamurti chắc chắn có sinh lợi từ việc nghiên cứu các tư tưởng của người khác. Chắc chắn ông ấy hiểu rất thông suốt các tư tưởng đó hơn nhiều người. Riêng phần tôi, về mặt tâm trí thì phải nói là một cách tự đề cao khi nói, 'Tôi không bị ảnh hưởng của ai cả; tất cả những gì tôi có chỉ là của tôi thôi.' Chúng ta đều bị ảnh hưởng bởi nhiều người; chúng ta đều phải biết ơn nhiều người. Tại sao không công nhận điều ấy? Thay vì nói về việc sống không bị điều kiện hóa, ta nên nói, 'Tôi phải bị điều kiện hóa *một cách phổ quát*, nghĩa là, không bị điều kiện hóa bởi một cái duy nhất hoặc vài cái, mà là bởi tất cả mọi cái.' Chúng ta đều bị điều kiện hóa. Tốt hơn là công nhận điều đó. Khuyết điểm, hoặc thất bại của hầu hết người ta là cho rằng mình bị điều kiện hóa bởi chỉ một hoặc hai thành tố thôi, chứ không nghĩ về một tình trạng bị điều kiện hóa có tính cách không đo lường hết được mà cuộc sống bắt chúng ta phải chịu. Nhưng một khi đã thấy ra tính chất toàn bộ của tình trạng điều kiện hóa của mình thì lúc đó chúng ta thật sự vĩ đại hơn bất cứ cái gì trong tất cả những cái đó. Không ai trên thế giới này có thể không bị điều kiện hóa. Điều ấy không thể được. Kể cả việc người ấy muốn sống không bị điều kiện hóa. Vì một ý tưởng như

thế thì mâu thuẫn với toàn bộ cuộc sống – làm cho nó thành ra vô nghĩa và vô giá trị. Đúng hơn, chúng ta phải luôn luôn nhắm tới sao cho tình trạng bị điều kiện hóa của chúng ta là bởi cái toàn bộ, cái vốn không đo lường hết được.

Ý Kiến Của Linh Mục B. Griffiths

*Linh mục **Bede Griffiths** (1906–1993) người Anh. Sau khi tốt nghiệp Đại học Oxford ông trở thành một khuôn mặt nổi tiếng trong giới học giả và văn chương. Thất vọng vì những ảo giác trong kinh tế và kỹ nghệ của Anh, ông đi tu và thành linh mục dòng Benedictin, một dòng tu chuyên về tu đức và chiêm nghiệm, có nguồn gốc thành lập từ thế kỷ 6. Tại Việt Nam. một nhánh của dòng được gọi là dòng khổ tu Xi–tô ở Thủ Đức; dòng còn có một cơ sở đồ sộ là Tu viện Thiên An ở gần Huế với một thư viện nhiều sách cổ và có giá trị.*

Được phép của nhà Dòng, Griffiths tới Ấn năm 1955 rồi ở lại luôn, dựng một cơ sở nhỏ, vừa giống ẩn am vừa giống tu viện và tiếp nhận khách thập phương đến tĩnh tâm. Mặc cà sa và ăn ở theo lối Ấn. Người Ấn gọi ông là một sannyasi. *Cùng với một số tu sĩ Benedictin khác như Aelred Graham, Laurence Freeman, Thomas Merton...ông tìm kiếm một dung hợp mới cho thần học Kitô giáo trong cái nhìn tổng thể và bí nhiệm với các tôn giáo Đông phương, đặc biệt là Ấn giáo và Phật giáo. Nỗ lực đó đưa tới những trục trặc trong quan hệ của ông với Tòa thánh Vatican.*

Các sách của ông: The Golden String; Return to the Center; Christ in India; The Marriage of East and West; The Cosmic Revelation (on the Vedas)...

Đoạn dưới đây trích trong cuộc phỏng vấn của Renée Weber thực hiện tại ẩn am Shantivanam của ông ở Ấn năm 1983, (Renée Weber, *Sđd, t.166–167).*

WEBER: ...Tại Madras, trong cuộc hội thảo nhỏ mà chúng ta có với Krishnamurti, trước sự kinh ngạc của mọi người, ông ấy nói rằng khi bạn gặp một người khác trong cùng một đường, chung một trình độ, cùng một sự mãnh liệt, rồi bạn nói bạn nghe người đó và đó là tình yêu. Lúc đó, không có gì chen vào giữa chúng ta cả, không rào cản. Ông ấy nói nó là tình yêu, và nó cũng là quán tưởng. Vài người nói, 'Tôi từng có kinh nghiệm đó nhưng tôi không hiểu nó giống cái gì,' Krishnamurti trả lời lại: 'Nhưng sau đó xảy ra cái gì? Tại sao bản thân bạn không thay đổi?' Người ấy nói, 'Sau một chút thì nó lẻn đi mất. Đôi khi tôi có thể thực hiện điều đó và đôi khi tôi không làm được.' Rồi Krishnamurti đưa ra lời phát biểu có tính cách xếp loại: Một khi nó đã có đó thì nó không bao giờ không có ở đó, và điều ấy có nghĩa nó chưa bao giờ ở đó cả, bạn bị chính mình đánh lừa. Lời ấy tạo sự kinh ngạc lớn. Hoặc nó thế này hoặc nó thế kia hoặc không gì cả – không tiệm tiến, không chuyển hóa, không tinh tiến. Tôi, cũng như những người khác, thấy khó mà chấp nhận như thế. Ông có ý kiến nào về cái nhìn đó không?

GRIFFITHS: Tôi nghĩ rằng đó là nhược điểm trong học thuyết của Krishnamurti, và sở dĩ có là vì kinh nghiệm rất bất thường của ông ấy. Ông được nuôi dưỡng trong Hội Thông Thiên Học. Toàn bộ mọi sự được dựng lên chung quanh ông và ông nhận ra rằng ông phải thoát ra ngoài cái đó. Ông thực hiện cuộc ly khai toàn diện và vì thế đối với ông cuộc sống tâm linh là cái gì đó cô đơn, một kinh nghiệm phi thường mà tự mình đạt lấy. Nó là một hành động toàn mãn trọn vẹn và phải bãi bỏ toàn bộ những bước

tiến. Nhưng con người bình thường thì phải có những bước tăng tiến. Đó là lý do tôi nghĩ nghi lễ có vai trò, *bhakti* và ca vãn tụng niệm có vai trò, lời cầu nguyện có vai trò, và cộng đoàn có vai trò. Toàn bộ những cái đó là *những cách thức* hướng đến điều gì đó. Nó hơi giống với sự phân biệt của Thiền giữa đốn ngộ và tiệm ngộ; và tôi nghiêm chỉnh tin vào tính cách tiệm tiến. Quả thật, rất nhiều, rất nhiều người có tính cách rất mờ mịt, thế nhưng sự thức tỉnh chân chính về sự bí nhiệm siêu việt thì không thể đặt tên cho nó. Nó có thể là rất mờ mịt và nó có thể luôn luôn được làm mới. Thật cực kỳ hiếm hoi khi bạn đạt tới một trạng thái mà lúc nào bạn cũng sống hoàn toàn trong nó.

WEBER: Ông đang thật sự nói điều trái ngược với điều Krishnamurti nói. Ông ấy có ý nói rằng một khi ta đã có nó thì không bao giờ có thể hoàn toàn mất nó. Ta có một cái nhìn thoáng hiện về một cái gì đó mà nó không ở trong thời gian.

GRIFFITHS: Nó không ở trong thời gian

WEBER: Làm sao cái không ở trong thời gian lại từng bị mất hoàn toàn trong thời gian?

GRIFFITHS: Tôi tin rằng mỗi người, bằng một cách nào đó, đang phơi mở đối với bí nhiệm siêu việt và thường qua những cái rất nhỏ – sống bác ái với người, có tình yêu với thiên nhiên, với cái đẹp – mà không có hành động hoàn toàn nhận biết nó, họ giao tiếp được với sự bí nhiệm siêu việt.

Ý Kiến Của Một Học Sinh: Julie Desnick

***Julie Desnick**, người Mỹ, nguyên nữ sinh của Trung tâm Giáo dục Brockwood Park tại Anh. Trung tâm được thành lập từ thập niên 1970 để thể hiện lời giảng của Krishnamurti, do Cơ sở Krishnamurti tại Anh quản trị. Trung tâm nhắm chủ yếu đến các học sinh khá lớn*

tuổi, trong độ tuổi từ mười bốn cho đến khoảng tuổi tốt nghiệp trung học hoặc cao đẳng, đại học. Cô hiện nay làm chuyên viên điện ảnh tại Hollywood. Sau đây là lời phát biểu của cô về tác động lời giảng của K lên cuộc đời cô và cách cô nhìn lời giảng đó. Lời phát biểu này được ghi lại từ cuốn phim Krishnamurti: With a Silent Mind. *(Krishnamurti: Với Tâm Trí Yên Lặng) của* Evelyn Blau, *Hoa Kỳ, 1989.*

Khi tôi khoảng mười bốn tuổi thì có người bạn của tôi bảo tôi đọc một cuốn sách của Krishnamurti. Mới chỉ đọc được chừng ba trang, tôi gần như giật nảy mình kinh ngạc. Tôi bị thu hút cực độ. Tôi đọc thêm những cuốn khác và dường như ông ấy tác động thêm, rất sâu xa. Tôi chưa bao giờ được đọc của người nào như thế.

Tại Brockwood Park, tôi trải qua vô số cuộc vật lộn với các lời giảng ấy. Tôi cho rằng nhiều người cũng làm như thế bằng nỗ lực nắm bắt chúng, nhìn chúng như một loại cứu rỗi và không để ý rằng ta vẫn phải sống trong thế giới này theo cái ta đang là. Hôm nay, tôi vẫn cảm thấy những lời giảng đó đánh động mình như lúc đầu tiên đọc chúng. Chúng vẫn đẹp tuyệt vời, rõ ràng và lạ thường.

Đối với tôi, dường như lời giảng của Krishnamurti phát xuất từ một nguồn suối thuần khiết. Cái độc nhất mà tôi có thể so sánh chúng hẳn là việc sống giữa thiên nhiên hoặc âm nhạc của Mozart hoặc một bài thơ tuyệt vời, như thơ của Keats. Chúng thanh thản, không gắng sức. Hầu hết các lời giảng như được đặt liền vào nhau bởi tri thức. Chúng là những khái niệm có tính cách trí tuệ. Thế nhưng tôi lại thật sự cảm thấy rằng Krishnamurti phát biểu từ một nguồn suối thuần khiết, một giao tiếp thẳng với cái gì đó còn hơn là những lý thuyết có tính cách tri thức.

Bên cạnh tính chất lô–gic của những lời giảng của ông mà tôi cảm thấy chúng rất thuần lý, tôi còn tìm thấy là chúng mang vẻ đẹp lớn lao, một loại vẻ đẹp đầy chất thơ. Tôi cảm thấy là ông ấy sống cuộc đời mình với tính chất nguyên sơ sâu xa, và rằng ông ấy có hình bóng đặc biệt, tựa sự yên lặng mãnh liệt và lòng từ bi, giống như tôi cảm thấy khi mình ở trên đỉnh núi hoặc lắng nghe bản nhạc tuyệt vời nhất. Tôi cho rằng mình chưa từng gặp người nào mà mình có cảm xúc như thế.

Lời giảng của Krishnamurti có tính chất nền tảng; hầu hết người ta không để cho lời giảng ấy thâm nhập bản thân, dù thế tôi vẫn cảm thấy chúng tác động lên họ tuy họ không thừa nhận việc đó. Tôi thấy có nhiều người tuyên bố rằng họ không chút nào tán thưởng hoặc am hiểu lời ông giảng, mà họ chỉ cảm động cực độ vì hình bóng của ông. Người ta hầu hết muốn có chiếc nạng hoặc lời an ủi nào đó nhưng những lời giảng thuần khiết của Krishnamurti lại không cung ứng những cái đó. Mặt khác, người nào trong chúng tôi cảm thấy rằng mình am hiểu chúng hơn thì hình như đều thất vọng vì chúng tôi chỉ thấy vẻ đẹp tuyệt vời trong lời ông giảng. Đối với tôi, việc đó như thể đâm sầm vào mặt trời hoặc thấy châu báu dị thường và ta muốn túm bắt lấy nó, nhưng không thể được, vì nó không hoạt động theo kiểu đó.

Ý Kiến Của
Lạt ma Samdhong Rinpoche

Cuộc tản mác khắp xứ người của nhiều tăng lữ và dân chúng Tây Tạng từ cuối thập niên 1950 là một cơ hội khiến Phật giáo Tây Tạng và các tôn giáo trên thế giới, đặc biệt Ấn giáo và các tông phái Phật giáo, có những giao lưu rộng rãi và sâu sắc hơn bao giờ hết. Cùng

với trung tâm chính Dharmsala ở miền bắc Ấn và là cơ sở trung ương do Đức Đạt lai Lạt ma trực tiếp lãnh đạo, Viện Trung Ương Nghiên Cứu Tây Tạng Cao cấp ở Sarnath, nơi có Vườn Nai, đã thu hút nhiều Phật tử, nhà nghiên cứu Phật học, trí thức và sinh viên. Lạt ma Samdhong Rinpoche là Giáo sư Giám đốc Viện Nghiên cứu Cao cấp ấy, có nhiều dịp tiếp xúc với Krishnamurti (xem cuốn Krishnamurti, Đời Không Tâm Điểm *và trang 107–108 cùng sách này). Dưới đây là ý kiến của Rinpoche, khi phát biểu về Krishnamurti trong phim tài liệu Krishnamurti:* With A Silent Mind.

Tôi rất hân hạnh được nghe Krishnamurti và thảo luận nhiều lần với ông về triết lý. Tôi thường cố sức hiểu ông trong bối cảnh Phật giáo của mình nhưng mỗi khi như thế, tôi có cảm giác lấn cấn. Tôi cảm thấy rằng tôi phải nghe Krishnamurti với tâm trí hoàn toàn trống rỗng, trong trạng thái không có ý nghĩ, không có bất cứ điều giả định trước hoặc điều kiện nào. Nhưng tâm trí tôi bị điều kiện hóa quá bởi Phật pháp tới độ tôi đặt ông vào luận điểm của Đức Phật và đó không phải là phương cách thích đáng để hiểu ông.

Tôi thảo luận cặn kẽ vấn đề ấy với Krishnamurti và rồi tôi thấy ra rằng giữa Đức Phật và Krishnaji có sự khác biệt căn bản về phương pháp bắt đầu giải quyết. Đức Phật luôn luôn phát biểu ở hai trình độ, tương đối và tuyệt đối. Krishnamurti không bao giờ nói ở trình độ tương đối; ông lúc nào cũng nói ở trình độ tuyệt đối. Chân lý tương đối đi theo với diễn tiến của ý nghĩ và Đức Phật chấp nhận đó là một trong những phương pháp của ngài để giúp chúng sinh tra vấn sâu xa hơn. Theo lối giải quyết của Krishnamurti thì rõ ràng ông cho rằng phương pháp trên thuộc về cuộc hành trình dài hơn, làm mất nhiều thời gian hơn; và bởi thế, người ta, với thái độ thanh thoát, nên tránh chân lý tương đối và

đi vào tuyệt đối, chân lý tuyệt đối. Khi Đức Phật nói về tuyệt đối, cá nhân tôi thấy không có khác biệt nào với lời giảng của Krishnaji hoặc lời giảng của Krishnaji với lời giảng của Đức Phật về *prajna–paramita,* bát nhã ba la mật đa, hoặc chân lý tuyệt đối.

Điểm khác biệt giữa hai vị là sự chuẩn bị cho chúng sinh, các thính giả. Krishnamurti thì im lặng hoặc không nói gì tới việc chuẩn bị; trong khi đó Đức Phật ứng xử rất nhiều với vấn đề chuẩn bị con người và cho rằng đó là một yêu cầu ưu tiên cho họ để đạt tới cấp độ chuyển biến. Cả Đức Phật lẫn Krishnamurti đều có quan điểm tương đồng, rằng vào khoảnh khắc của sự chuyển biến hoặc thay đổi thì không có thời gian, không có sự tiệm tiến. Nó phải có tính cách tự phát và đột phát; dù ở phía này hoặc phía kia, nhận thức cũng chỉ là nhận thức. Không có sự tiến triển chầm chậm hoặc sự tiệm tiến. Đức Phật ứng xử với sự chuẩn bị của người đang khát khao đạt tới trình độ đó với những cấp bậc tăng tiến và những phương pháp nhất định. Nhưng Krishnamurti chẳng bao giờ chấp nhận những điều như thế. Có lẽ ông hiển nhiên xem rằng ai cũng có khả năng thay đổi bản thân mà không cần can dự tới những biện pháp chuẩn bị.

Ý nghĩ là khí cụ căn bản cho cuộc sống của chúng ta; nhưng đối với sự nhận thức thì ý nghĩ không đóng được vai trò nào cả. Theo Đức Phật cũng như theo Krishnamurti, phải phủ định mọi loại ý nghĩ [tư tưởng]. Nhưng giữa những người Phật giáo, ý nghĩ được chấp nhận như một trong các phương tiện hoặc phương pháp trong việc chuẩn bị. Như tôi đã nói, Krishnaji không chấp nhận hoặc không nói tới việc chuẩn bị.

Điểm căn bản được nhấn mạnh là giải thoát khỏi mọi loại điều kiện hóa, áp đặt và tiền chế. Để được giải thoát khỏi mọi loại ý nghĩ thì lời nói của tôn sư hẳn là một trong những trở lực chủ yếu. Do đó, Krishnaji đặc biệt nhấn mạnh đến hành động phủ định bất cứ quan hệ tôn sư giảng dạy nào theo ý nghĩa thông thường, và ông khích lệ chúng sinh tham dự vào việc tra vấn, tìm

kiếm. Tâm trí của chính họ phải được họ sử dụng một cách tích cực trong việc tìm kiếm. Thái độ tùy thuộc là trở lực nguy hiểm nhất cho sự phát triển con người trong việc nhận thức thực tại.

Cả Đức Phật lẫn Krishnamurti đều dùng phương pháp phủ định mọi sự – phủ định, vì thực tại được các vị nhận thức thì không thể truyền đạt bằng ngôn từ, bằng chữ nghĩa hoặc bằng bất cứ phương tiện truyền thông nào. Đối với các vị, cách duy nhất còn lại là phủ định toàn bộ những khái niệm có thể có của ý nghĩ hoặc của sự tưởng tượng. Bằng cách thức ấy, con người có thể đến gần thực tại hơn sau khi đã phủ định mọi sự, lúc đó con đường tiếp cận thực tại trở thành sắc bén hơn, có khả năng nhìn thực tại đúng như nó là nó.

Ý Kiến Của Một Doanh Gia Nhật: S. Takahashi

Shigatoshi Takahashi *là một nhà kinh doanh người Nhật, tại thủ đô Tokyo.*

Chuyện kể rằng trong một chuyến bay của Krishnamurti từ Madras đi Los Angeles, máy bay ghé qua sân bay Tokyo và ông gặp Takahashi. Doanh gia Nhật này đang dùng vé máy bay khứ hồi đi Los Angeles cùng chuyến với K. Gặp K và chuyện trò với K trên chuyến bay, tới Los Angeles, Takahashi không rời phi cảng, mà vội vàng bay trở lại Tokyo.

Về phần Takahashi, ông kể là khi mới gặp K, ông cảm thấy con người mình chất ngất với lòng ưu ái và từ bi tuôn trào từ K. Nói chuyện với K, ông nhận ra trước đây mình quá đỗi hoang mang và việc điều hành kinh doanh của mình quá tự kỷ trung tâm. Sau đó, ông điều hành công việc với sự thanh thoát, dịu dàng, buông xả mọi ràng buộc. Sự thay đổi bản thân ông đã làm thay đổi tâm trạng của khách

hàng, kết quả rất thành công và lòng ông thư thái, mãn nguyện.

Dưới đây là phần nói về quán tưởng khi ông trao đổi với Evelyne Blau. Bài phỏng vấn này đăng trong Krishnamurti: 100 Năm, *tt. 238–39.*

EVELYNE BLAU: Ông từng học hỏi những giới luật tôn giáo nào và Krishnamurti khác biệt ra sao so với những giới luật ấy?

SHIGATOSHI TAKAHASHI: Trong trường hợp tôi, tôi đã từng học hỏi về Phật giáo, và trong Phật giáo, người ta yêu cầu chúng tôi nhiều điều đa dạng. Thí dụ, để quán tưởng, nghĩa là Thiền định, để chay tịnh, và trong một số trường hợp, người ta yêu cầu chúng tôi chép lại từ đầu tới cuối một bộ trường kinh. Phần tôi, tôi chép hết thảy những chữ trong một bộ trường kinh có tên là Hokekyo với cây bút lông Nhật Bản. Tôi bỏ ra một năm rưỡi để làm việc đó, mỗi sáng chép ít nhất một giờ. Người ta cũng đòi hỏi tôi mỗi sáng đọc một loại kệ nào đó, hoặc thăm viếng từ đền này tới đền khác tổng cộng tám mươi tám đền. Nhưng Krishnamurti không yêu cầu chúng tôi làm điều gì khác hơn việc quan sát mọi sự như chúng là chúng, nhận thức mọi sự như chúng là chúng, và áp dụng điều ấy vào cuộc sống hằng ngày của mình.

EB: Tại Nhật có truyền thống cao cả về quán tưởng. Truyền thống đó khác như thế nào với cái mà Krishnamurti phát biểu?

ST: Trong Phật giáo, thường được hiểu rằng trong lúc quán tưởng, bạn ngồi trầm lặng hàng giờ trong một góc vào buổi sáng hoặc vào buổi tối hoặc cả vào lúc nửa đêm. Trong thời gian đó, bạn phải tập trung toàn bộ tâm trí mình vào cái gì đó, vào một đối tượng nào đó. Trong trường hợp Krishnamurti, ông không yêu cầu chúng tôi làm cái gì giống như thế. Thay vào đó, ông nói với chúng tôi, bạn có thể quán tưởng hai mươi bốn giờ liên tục và bạn có thể áp dụng quán tưởng vào mọi sự trong cuộc sống hằng ngày của bạn, trong hành động hằng ngày của bạn, qua đó, bạn có thể

nhìn mọi sự như chúng là chúng. Đó là quán tưởng của ông ấy. Đó là sự am hiểu của tôi về cách quán tưởng của ông ấy, ý nghĩa quán tưởng của ông ấy.

EB: Ông đã nghe K nói; ông đã đọc sách của ông ấy. Việc đó có làm thay đổi cuộc đời của ông không?

ST: Lời giảng của ông làm thay đổi tôi rất nhiều. Trước đó, tôi là một người nóng nảy, tôi là người tự phụ tự mãn, tôi là người có lòng ích kỷ rất mạnh. Nhưng sau khi tình cờ bắt gặp lời giảng của ông và sau khi học hỏi lời giảng của ông, tôi trở thành một người không quá đỗi ngạo mạn và không quá đỗi tự kỷ trung tâm. Hiện nay, tôi có thể từ bi với những ai có giao tiếp với tôi.

3.

NHÌN TỪ TRIẾT HỌC:
ALAN W. ANDERSON

Tiến sĩ ***Alan W. Anderson*** *là giáo sư danh dự môn nghiên cứu tôn giáo của Đại học Tiểu bang San Diego, California. Ông được tuyên dương qua công trình giảng dạy của mình, và là một thi sĩ có tác phẩm xuất bản, cuốn* Những Thánh Vịnh Babylon – The Psalms of Babylon, *1972. Lần đầu tình cờ gặp gỡ tại phòng thu của một đài phát thanh vào tháng Hai năm 1974, Krishnamurti liền mời ông tham dự đối thoại tại chỗ, từ đó hai người quen biết nhau.*

Tại San Diego, Anderson cùng Krishnamurti trải qua một chuỗi đối thoại dài 20 giờ và có ghi hình. Chuỗi đối thoại ấy bao gồm các chủ đề như sợ hãi, dục vọng, tâm trí thiêng liêng và nhiều vấn đề mà Krishnamurti từng phát biểu. Có lẽ đó là chuỗi đối thoại có tính cách xác định theo chủ đề nhất mà Krishnamurti thực hiện trong đời. Chúng được gom xuất bản thành cuốn Một Lối Sống Hoàn Toàn Khác – The Wholly Different Way of Living. *Anderson còn là người viết lời dẫn nhập cho cuốn* Tự Do Toàn Triệt: Cốt Tủy Của Krishnamurti – Total Freedom: The Essential Krishnamurti *(bản tiếng Việt đã xuất bản:* Krishnamurti Tinh Yếu, *cùng một người dịch). Ông hiện sống tại La Jolla, California.*

Các ý kiến dưới đây trích từ bài viết của ông năm 1994, dành đặc biệt cho dịp kỷ niệm 100 năm Krishnamurti, có nhan đề Bàn Về Lời Giảng Của Krishnamurti: Một Đáp Ứng Riêng Tư Và Đang Tiếp Diễn – On Krishnamurti's Teaching: An Ongoing Personal Response, *đăng lại trong sđd của* Evelyne Blau, *tt. 218–221.*

Các tôn sư vĩ đại thì hiếm. Lời phát biểu đã cũ ấy có tính cách hiển nhiên và khó tạo được sự chú ý. Tuy nhiên, sự vô tình thông thường đó chẳng thể nào làm thay đổi thực tế rằng lời giảng càng rành mạch thì càng chứa đựng những ý nghĩa dễ thấy nhất. Suốt nhiều ngàn năm, các hiền giả đã hoài công nhấn mạnh điều đó. Heraclitus, nhà tư tưởng trước thời Socrates[*], viết rằng thiên nhiên thích ẩn dấu, nếu ta không trông chờ vào cái không ngóng đợi thì ta sẽ không tìm thấy nó, vì tìm thấy nó quả thật là việc khó khăn và gian nan. Cùng chung nguồn mạch đó, nhà tư tưởng thời phôi thai của Tây ban nha, Ortega y Gasset, cũng tán thưởng lời phát biểu ấy khi nói rằng vây quanh chúng ta là những mặt nạ.

Một trong những nét đặc trưng của nòi giống loài người khiến chúng ta đã và đang có thể ấp ủ trong tận tim óc mình nhận xét ấy, bàn ra tán vào nó một cách tri thức, tuy không gặp gỡ nó tận tâm can mình hoặc không chạm tới nó một cách xúc động. Mối quan hệ với sự rành mạch đó, tuy thiếu sinh khí nhưng đã bằng kỹ thuật, cho chúng ta những quyền năng vật chất lớn lao trong

---

[*] *Heraclitus* (535-475 TCN). Đại triết gia thành Ephesus, Hi Lạp. Ong khẳng định rằng thực tại thì biến đổi, và thiên nhiên là 'sự hòa điệu của những căng thẳng đối lập.' Mọi sự luôn luôn thay đổi 'bạn không thể bước lần thứ hai vào cùng một giòng sông' và minh triết cốt ở sự tìm tòi am hiểu nguyên lý năng động hằng cửu đó, cái hiệp nhất những đa dạng của vạn vật. Ong để lại tác phẩm *Bàn về thiên nhiên* – On Nature.
Socrates, xem chú thích trang 146.

môi trường vật lý của mình. Bất hạnh thay, nó lại không dính dáng gì tới việc làm phát sinh hoặc nâng cao sự tự tra vấn bản thân. Nếu không có sự tự tra vấn bản thân, thì nhân tính không thể nào đạt tới sự hứa hẹn cốt tủy của nó, là giải thoát mình khỏi sự mê lầm về chính bản thân.

Mang tính cách chủng loại, chúng ta tự làm méo mó khi áp dụng sự cân đo tuyệt đối trừu tượng vào cách cư xử của mình, một sự cân đo phát xuất hoặc từ ký ức, giáo điều, ý thức hệ, tự kỷ ám thị, hoặc ngã qui trong thẩm quyền của người khác. Khởi đi từ Kỷ nguyên Lãng mạn[*], óc tưởng tượng đang tiếp tục thích thú những tán tụng hoang sơ nhất và đang là kẻ dẫn đường không kém phần trừu tượng. Khác với thiên nhiên, tưởng tượng tự nó không có qui luật. Niềm ước muốn cố hữu về việc tự mình điều chỉnh lấy mình là sự tưởng tượng mang tính chất gót chân Achille. Sự quá đỗi tự tin tự phụ vào tưởng tượng là món nợ lưu niên, chủ yếu và sâu xa của tâm lý học, và chừng nào tâm lý học còn chưa di chuyển trọng tâm của nó thì chừng đó nó vẫn tiếp tục không thực hiện được lời hứa mà Freud và Jung đã đưa ra cho nó từ thuở ban đầu. Điều quan trọng là thừa nhận xu hướng liên tục hoặc bản thể liên tục của mọi vật (dù được tiêu biểu một cách toán học hoặc một cách văn học). Sự trừu tượng tri thức không đại diện cho cuộc sống của mọi vật, cái vốn tràn đầy những đổi thay vô lượng trong quá trình cho và nhận với tính chất chuyển động lẹ làng của nó.

Việc nắm bắt sự phân biệt triết lý ấy giữa bản thể và cuộc sống sẽ vẫn là trừu tượng nếu không có Socrates, người xem triết

---

[*] *Kỷ nguyên Lãng mạn*, từ cuối tk 18 tới đầu thế kỷ 19 tại Tây Âu; chú trọng vào phong cách hoặc phong trào văn chương, nghệ thuật, với nét đặc trưng của lối sống đầy ấn tượng và cảm xúc cực độ trước cuộc đời, thiên nhiên và siêu nhiên.

lý thuộc phần của sự khôn ngoan. Rủi thay, trong thời đại chúng ta, triết học kinh viện cho thấy rằng nếu nó có quan tâm tới truyền thống minh triết đi nữa thì chỉ quan tâm quá ít, và vì thế, nhiều sinh viên có năng khiếu triết học lại tránh né truyền thống minh triết, cái lý ra có thể đóng góp một cách độc đáo và ưu tú vào việc học tập.

Những vấn đề trên giữ chặt tâm trí tôi trong nhiều năm trời trước khi tôi gặp Krishnamurti. Tôi may mắn được chung chia hai mươi cuộc đối thoại với ông, trong đó mười tám cuộc gom thành cuốn '*Một Lối Sống Hoàn Toàn Khác*'. Những băng ghi hình và các bản ghi chép đều đi theo chủ đề về sự chuyển biến của con người mà không tùy thuộc vào kiến thức và thời gian. Krishnamurti gây cho tôi ấn tượng sâu xa, tạo trên tôi ảnh hưởng độc nhất và dứt khoát nhất, so với bất cứ tôn sư đương thời nào mà tôi từng gặp gỡ riêng tư. Lối tiếp cận và sự tự tra vấn của ông rất trong sáng, ổn định và chính xác. Tôi mắc ông món nợ lớn lao không trả nổi.

Từ lúc khởi sự đàm đạo, đặc tính chú ý của ông đã đánh động tôi. Sự chú ý của ông không dự liệu, cũng không dựa trên sự cố sức tham dự của ý chí. Theo một cấp độ khác, nó tựa như sự thăng bằng đầy năng động khi ta đi xe đạp, lái xe hơi hoặc chỉ đi bộ. Khi đi bộ, nếu không bị nhiễu loạn vì nghe ngóng nội tâm hoặc vì ngăn trở nào khác, thì ta không nhận ra là mình đang đi bộ tuy nó không phải là vô thức. Ngoài sức lực và khả năng, việc đi bộ còn đòi hỏi sở trường, cái có tính cách năng khiếu. Khi chúng ta bước đi thì hầu hết như thể không cần tới sở trường, nhưng nếu thiếu sở trường thì việc đi bộ chắc là gượng gạo, vô duyên, hoàn toàn máy móc và như một hình nhân bằng gỗ. Việc lắng nghe của Krishnamurti là một sở trường. Nó có sự chân chất và cởi mở của một đứa bé kèm theo sự cảnh giác của một người đang lâm trận. Nó kết hợp sự hiền lành của chim bồ câu và sự

khôn ngoan của con rắn.

Lối sống ấy đã dạy tôi rất nhiều về giáo dục và giảng huấn. Nó khiến tôi nhận ra tại sao có quá nhiều sinh viên đầy năng khiếu lại lạc loài trong nền giáo dục cao hơn. Lời phàn nàn chủ yếu của họ là gần như cuộc sống không có chút nào là thật, không cho thấy hiện hữu mối tương quan giữa tư duy về cuộc đời và việc sống theo tư duy ấy.

Tôi không biết cách nào giải quyết chướng ngại đó ngoài việc mời gọi sinh viên nhìn vào các động lực xung khắc của mỗi người qua hành động đơn thuần chú ý, không như một nỗ lực khẳng định mà như một nỗ lực phủ định. Phủ định, nghĩa là, vì 'trong chú ý thì không loại trừ, không đề kháng, không rán sức – và vì thế, không biên cương, không giới hạn.' Thêm nữa, phủ định, theo ý nghĩa hành động chú ý đơn thuần không mở tới sự am hiểu mang tính cách khẳng định. Đúng hơn, chỉ nội việc không hiểu sai lạc thì nó đã đầy đủ một cách đáng kinh ngạc. Lúc đó hốt nhiên không tồn tại khoảng cách giữa người phấn đấu và mục đích vì giữa hành động chú ý và sự chữa trị đang diễn ra đó, không có thời gian trôi qua. Ở đây, đúng thật là phi thời gian.

Sự phủ định ấy không cam kết nhằm sẽ sở đắc cái gì đó tốt hơn. Krishnamurti diễn tả điều ấy một cách chính xác: 'Phủ định không phải là từ khước cái giả [trong khi] không có việc am hiểu cái thật. [Nó là] nhìn cái giả trong cái giả và cái thật trong cái giả, và chính cái thật từ khước cái giả. Bạn nhìn cái giả, và ngay hành động nhìn cái giả đó là cái thật'.

Trong những lần đàm đạo kéo dài hơn mười tám cuộc đối thoại, một đặc điểm khác của sự chú ý là sự phủ định (theo ý nghĩa trên) đã tự nó bộc lộ cho tôi. Các cuộc đối thoại ấy hoàn toàn không sắp đặt trước, tuy vậy, chúng diễn tiến như thể xuất phát từ một thứ tự nội tại. Nhiều người nhìn và nghe từ đầu đến

cuối các cuộc đối thoại ấy đã lưu ý tôi đặc tính đó; trong vài trường hợp, lời nhận xét đó khởi động đối thoại giữa chúng tôi, chuyển động theo cách tự tạo của nó làm nổi bật hoạt động của sự chú ý không dự liệu.

Thật vậy, diễn tiến nằm ở đằng trước. Tiến tới nghĩa là chuyển động từ một nguồn cội. Một diễn tiến trọn vẹn đòi phải có khởi đầu, trung cuộc và kết thúc, và nếu các đốt cấu trúc đó không được giữ vào nhau bởi một nguyên lý cơ bản thì chúng dễ bị xáo trộn. Như đã ghi nhận ở trên, nguyên lý cơ bản này xuất hiện theo sự chú ý không dự liệu. Không dự liệu nghĩa là không áp đặt một sắp xếp tiền định lên trên hành động chú ý.

Càng diễn ra các cuộc đối thoại thì tôi càng thấy minh bạch hơn những lời phát biểu của Krishnamurti, thí dụ ông diễn tả nó như, 'bước đầu là bước cuối'. Chính bước đầu, ngay tại khởi điểm đã phá vỡ diễn tiến và khiến xảy tới sự tuôn trào trong con người. Thêm nữa, bước đầu không thể là một bước trong những bước khác tiếp theo. Đúng hơn, cái bước duy nhất ấy tất yếu truyền cho hết thảy mọi bước nếu quá trình vẫn ổn định đều khắp, hoặc buộc phải điều chỉnh nếu hành động chữa trị và sự lành mạnh tỏa lan đều khắp. Theo ý nghĩa đó, chúng tôi không bao giờ tới bên kia nơi khởi sự lúc đầu, và cũng không có nhu cầu nào như thế.

Bước đầu tiên này là hành động nhìn cái giả trong cái giả và nhìn cái thật trong cái giả. Nó khác biệt ngần nào với khái niệm vị ngã rằng ta có thể nhìn tách biệt chân lý, cái thiện và cái đẹp. Một cách chính xác, không có cái tôi ở nơi này, kẻ tạo ra hành động đơn thuần chú ý vào một đối tượng ở nơi kia. Tuy thế, không có mâu thuẫn giữa chủ thể và khách thể – sở dĩ có mâu thuẫn là vì thời gian phát xuất từ một tâm trí đang làm phát sinh vô tận hết đắn đo tới cân nhắc lui về việc làm sao chúng ta biết là mình biết và về câu hỏi hắc búa của ý chí giải thoát. Cuộc đời

được sống một cách quán tưởng và chân thật, nghĩa là, với hành động chú ý đơn thuần và kéo dài, cuộc đời đó không bị bối rối bởi những câu hỏi như thế cho dù chỉ hỏi để tiêu khiển, và đó chính là sống thoát ra khỏi sự xung khắc của các động lực.

Trong khoảng hai mươi năm kể từ khi Krishnamurti và tôi cùng đàm đạo, và sau lúc đúc kết các cuộc đối thoại của chúng tôi, tôi không may mắn gặp lại ông nữa, nhưng những cuộc thảo luận ấy sống mãi trong tôi với tinh thần tươi mới như chúng đã như thế vào hai thập niên trước.

Kể từ đó, trong mỗi lúc thăm dò các vấn đề này, trong tôi có một câu hỏi ngày càng thêm tầm quan trọng. Trong khi tạo được cũng như giữ mãi hành động chú ý không dự liệu đó, chúng tôi đã có nguồn tiềm lực nào? Câu hỏi này có ý nghĩa thấm thía nhất đối với bất cứ ai hỏi: 'Có quan hệ nào giữa ý nghĩ, cái là mục đích bị định hướng, và cuộc sống có tính cách quán tưởng hoặc sống không nguyên cớ?'

Tại một trong các cuộc đối thoại của Krishnamurti và tôi, được gọi là *'Hành Động Nghe Và Hành Động Nhìn'*, Krishnamurti đã đưa một lời phát biểu đáng chú ý rằng nghe là không để bất cứ cái gì can thiệp vào việc nhìn. Nhận xét ấy làm mới lại trong tôi nỗi đam mê vào lời tuyên bố của Socrates rằng trong ông có một vị thần linh lúc nào cũng bảo ông cái không nên làm và tiếng nói thiêng liêng này đi theo ông mãi. Tôi đã từng nghĩ tới việc đặt tên cho nguồn tiềm lực đó, gọi nó là trực giác nền tảng. Ở đây, qua tiếng trực giác, tôi không có ý nói tới một trong bốn chức năng của tâm thần như Jung đã liệt kê cũng như đã nói nó là chức năng liên quan chủ yếu ở nội tâm. Ngược lại, trực giác nền tảng này không có tính cách mãn nguyện, nó tác động giản dị như là cảnh giác. Trực giác nền tảng nằm bên dưới nhân cách và bản ngã tâm thần. Nó không bị tích nạp bởi các

nguyên mẫu hoặc không lệ thuộc, nghiêng ngả vì ý chí hoặc cảm xúc. Thế nhưng, một khi ý chí và cảm xúc lạc loài liên kết với trực giác nền tảng thì tiếng nói này bị bóp nghẹt và hoàn toàn không nghe ngóng được. Có vẻ như các sinh vật hoang dã tiếp nhận thuần khiết tiếng nói này – đặc biệt những ai mà trong các lĩnh vực hoạt động của mình còn tồn tại cái hoang sơ nhân tính. Có lẽ tiếng nói này có cùng tính chất với cái mà người Ấn giáo gọi là Nguyên lý Tối thượng, Phật tử gọi là Chân như và Kitô hữu gọi là Thánh Linh.

Tôi tin rằng nguồn tiềm lực này khiến người trang trọng tra vấn bản thân có khả năng giữ cho mình ổn định được cái chức năng tự nhiên của mục đích bị định hướng tuyến tính, cái suy nghĩ đắn đo cân nhắc, và sống cuộc đời mình một cách quán tưởng, một lối sống mãn nguyện qua sự thực hành của chính cuộc sống, một cuộc sống không nguyên cớ. Suy nghĩ đắn đo cân nhắc tức là rẽ hướng theo một mục đích nằm bên ngoài những cách thế nhằm đạt tới nó, có nghĩa là là cần một cách thiết yếu tới hạn độ thời gian. Một số người hiểu lầm rằng Krishnamurti phỉ báng tư duy thuộc về trật tự này. Hiểu như thế nên họ có cái nhìn không những ngờ vực mà còn từ khước kỹ thuật. Đó là hiểu sai. Krishnamurti không đả kích kỹ thuật, ý nghĩ và kiến thức, mà là phản kháng kịch liệt việc sử dụng chúng sai lạc.

Suy nghĩ đắn đo và quán tưởng chỉ đối lập trong tư duy khi tư duy chưa thẩm thấu vào cuộc vận hành hỗ tương của nó, bị định kiến hóa bởi bất cứ hoạt động nào có tính cách thực hành. Ngược lại, không có thái độ quán tưởng, cái mở tới trực giác nền tảng, thì bất cứ thứ thực hành nào cũng đều là cầm cố của những cô kết dù nhiều hoặc ít và những khái niệm lầm lạc. Óc tưởng tượng, vì toàn bộ cốt tủy phục vụ của nó cho tính sáng tạo, cũng rất dễ phục vụ cho những bất thường của cảm xúc hỗn loạn.

Tương quan đều khắp giữa suy nghĩ đắn đo và trầm tư quán tưởng không phải là sự trùng khớp ngẫu nhiên của những cái đối lập mà chính là sự cộng tác của chúng. Trong tương quan này, ý nghĩ và cuộc sống cùng chuyển động qua lại, và công cuộc của thế giới được thực hiện trong khi ta sống không nguyên cớ. Dường như Lão Tử và Krishnamurti đồng thuận, trong câu nói của Lão Tử: Vi vô vi tắc vô bất trị – Làm cái không làm thì không cái gì là không được sửa sang.

Tôi biết ơn sâu xa vì lời chỉ dẫn mà tôi đã tiếp nhận qua những cuộc đàm đạo với Krishnamurti, chúng bảo tồn một nguồn tiềm lực vô tận cảm hứng, gợi ý và dưỡng chất. Chúng phơi mở tới vô biên.

4.

NHÌN TỪ KHOA HỌC: DAVID BOHM

*Về Tiến sĩ **David Bohm**, xin xem trang 249.*

Người cùng đàm đạo là Evelyne Blau. Bà là một nhà văn kiêm nhà sản xuất phim ảnh và là một trong những người mật thiết với Krishnamurti suốt ba mươi năm. Bà hiệu chính cuốn Meditation – Quán tưởng *của K, thực hiện hai phim tài liệu* Krishnamurti: The Challenge of Mind – Krishnamuti: Sự Thách đố của Tâm trí, *(1984);* Krishnamurti: With A Silent Mind – Krishnamurti: Với Tâm trí Yên lặng – *(1989) và bộ phim truyền hình dài sáu tập* Beyond Myth and Tradition – Bên kia Huyền thoại và Truyền thống – *(1995) nói về các chủ đề trong lời giảng của K*; Krishnamurti: 100 Years – Krishnamurti: Một Trăm Năm *(1995). Bà hiện sống tại Los Angeles, California, Hoa Kỳ.*

Cuộc đàm đạo diễn ra tại Brockwood Park, Anh, năm 1978. Được bà cho đăng lại trong cuốn 100 Năm Krishnamurti, *tt. 157–68.*

EVELYNE BLAU (EB): Thưa Tiến sĩ Bohm, xin ông vui lòng cho biết lần đầu tiên ông giao tiếp như thế nào với Krishnamurti hoặc với lời giảng của ông ấy?

DAVID BOHM (DB): Bối cảnh công việc của tôi là vật lý. Lúc nào tôi cũng quan tâm tới những vấn đề triết lý phổ quát có liên quan tới vật lý, một cách tổng quát hơn và toàn bộ hơn, có thể liên quan tới sự hình thành vạn vật và con người. Trong vật lý, lúc ấy đang phát sinh một quan điểm hơi liên quan tới cái mà Krishnamurti đang giảng, đó là lý thuyết lượng tử, trong đó ta có sự kiện rằng người ta nhận thấy năng lượng hiện hữu như những đơn vị rời mà bất phân ly.

EB: Ông có thể nói dễ hiểu hơn về từ ngữ rời ấy trong ngữ cảnh đó không?

DB: Có một quan điểm này cho rằng vật chất liên tục trôi chảy, còn quan điểm kia thì cho rằng vật chất được làm thành bởi các nguyên tử, cái có tính cách rời, tuy nhiên cũng có rất nhiều nguyên tử có vẻ liên tục. Giống như hạt trong đồng hồ cát, chúng trôi chảy như thể chúng là nước, có điều rõ ràng là chúng được làm thành bởi những đơn vị rời. Như thế, trong nhiều thế kỷ, khái niệm về hóa trị hoặc rời rạc đã rất được phổ biến; nhưng vào đầu thế kỷ 20, người ta phát hiện rằng năng lượng cũng rời rạc. Dù nhỏ li ti, năng lượng nhập thành đơn vị khiến chúng ta không dễ thấy chúng, và số lượng của chúng quá lớn lao nên chúng có vẻ liên tục. Thế thì, điều ấy có những hệ quả quan trọng vì có nghĩa là mọi vật đều bất phân ly. Nếu hai vật tương tác qua năng lượng thì bất phân ly, và mối liên kết đó bất phân ly. Do đó, về mặt căn bản, toàn bộ vũ trụ không thể tách rời, và về mặt đặc thù, điều đó có nghĩa quả thật không thể tách biệt cái bị quan sát và dụng cụ quan sát. Hiện nay, chúng ta đã có được quan điểm này, rằng người quan sát không thể tách biệt với cái bị quan sát. Trong thực tế, khoảnh khắc bạn quan sát thì cái bị quan sát bị thay đổi vì qua sự tương tác, nó không thể bị giảm thiểu xuống dưới một cấp độ nhất định. Như thế, trong tác động của quan sát ta có sự chuyển biến của đối tượng bị quan sát. Tôi để ý tới sự tương tự đó đối với ý thức: nếu ta cố gắng quan sát ý nghĩ của mình tận từng chi tiết

thì toàn bộ ý nghĩ thay đổi. Điều đó rõ ràng, phải không? Như thế, ta không thể nào, trong ý thức, có sự tách biệt giữa người quan sát và cái bị quan sát. Người quan sát làm thay đổi cái bị quan sát và cái bị quan sát làm thay đổi người quan sát, và vì thế, ở đó có một bí nhiệm mà trong vật lý quả thật không thể nào hiểu.

EB: Về mặt khoa học và triết học ông đã nhận thấy những đặc điểm như thế trước khi ông tìm đến tiếp xúc với Krishnamurti?

DB: Đúng vậy, hãy cho tôi thêm vào một điểm nữa. Quan tâm của tôi là vật lý... Lúc nào tôi cũng có khuynh hướng cho rằng những gì tôi suy nghĩ trong vật lý thì hẳn cũng đang diễn ra trong nội tâm mình. Nói chung, tôi cảm thấy có sự song song giữa cái ở trong ý thức và cái ở trong vật chất. Và, tôi cảm thấy chuyển động cũng là một vấn đề, rằng cái mà bạn cảm thấy chuyển động ở bên ngoài thì nó cũng chuyển động ở nội tâm. Vì vậy nói chung, tôi cảm thấy rằng chúng ta lãnh hội trực tiếp được bản tính của thực tại trong chính con người của mình.

EB: Ông dõi theo vấn đề ấy qua giao tiếp với các tôn sư, các triết gia khác hay đó là vấn đề thuần túy khoa học và do chính ông nhận thấy?

DB: Có lẽ hầu hết vấn đề đó là của chính tôi. Tôi thấy rõ vấn đề người quan sát và cái bị quan sát trong cơ học lượng tử cùng với những hàm ý của nó, đặc biệt qua Nils Bohr[*], người thực tế bị ảnh hưởng của William James,[**] một triết gia Mỹ. Ông triển

---

[*] Nils Bohr (1885–1962), tên gốc là Niels Henrik David Bohr, nhà vật lý Đan Mạch. Giải thưởng Nobel Vật lý 1922. Di tản sang Mỹ trong Thế chiến Hai. Ông có phần đóng góp lớn trong sự kết hợp vật lý lượng tử và lý thuyết về lượng tử, đồng thời tích cực cổ vũ việc dùng năng lượng nguyên tử cho mục đích hòa bình. Ông tổ chức Hội Nghị Nguyên Tử Vì Hòa Bình năm 1955.

[**] *William James* (1842–1910), triết gia và nhà tâm lý học Mỹ. Sinh viên rồi

khai ý tưởng về nguồn suối của ý thức dựa theo những tuyến mà tôi đang đề cập. Nhưng thực tế, ý tưởng đó xảy tới với tôi một cách độc lập trong khi tôi đọc về lý thuyết lượng tử. Có sự tương đồng giữa nguồn suối này của ý thức và động thái (behavior) của vật chất. Đó là bối cảnh quan tâm trong khoa học của tôi lúc đó. Tôi cũng cố gắng tìm hiểu bản chất và tính phổ quát của vật chất. Các vấn đề như tương quan nhân quả, thời gian, không gian, và tính chất toàn bộ, để nắm bắt tất cả.

EB: Điều đó có được các nhà khoa học khác chia sẻ không, phải chăng họ cũng có những quan sát tương tự?

DB: Những người thiên về đường lối đó thì có nhưng hầu hết thì không. Hầu hết các nhà khoa học đều bị định hướng một cách rất thực dụng, chủ yếu muốn đạt kết quả. Họ muốn kiến lập lý thuyết dự đoán vật chất một cách chính xác và kiểm soát nó, nhưng cũng có một ít người quan tâm tới vấn đề này. Thí dụ Einstein[*1]. Cũng nên nói là tôi đã có vài cuộc thảo luận với Einstein về lý thuyết lượng tử khi tôi ở Princeton. Hầu hết các nhà vật lý đều biết rằng không thể hiểu được lý thuyết lượng tử, họ coi nó như một phép tính, như một cách đạt kết quả có tính chất dự đoán. Họ nói, 'Toàn bộ cái đó quả thật là vấn đề và am hiểu sâu xa hơn hẳn là điều tốt, nhưng nó thật sự không có tính cách cốt tủy.'

EB: Vậy phải chăng với bối cảnh loại quan tâm ấy mà ông đi vào

---

giáo sư Đại học Harvard. Ông lấy sinh lý học làm nền tảng cho tâm lý học, xem tâm trí là khíc cụ để ứng xử với thế giới và chủ trương một tinh thần tôn giáo phóng khoáng, không dựa vào giáo điều. Tác phẩm của ông: *Principles of Psychology (1890); The Will to Believe (1907); Pragmatism (1907). The Varieties of Relegious Experience (1902) và The Meaning of Truth (1909).*

[*1] *Albert Einstein* (1879–1955), nhà vật lý gốc Đức, người đưa ra lý thuyết tương đối và năng lượng nguyên tử. Giải Nobel Vật lý 1921. Từ năm 1930, sống ở Mỹ. Ông là nhà vật lý vĩ đại nhất thế kỷ 20.

việc đọc sách của Krishnamurti?

DB: Vâng. Như tôi có nói, các nhà khoa học có quan tâm tới vũ trụ học, nhiều người trong chúng tôi cố gắng nắm bắt tính chất toàn bộ của vũ trụ. Cách riêng Einstein muốn am hiểu vũ trụ như một tổng thể. Sự việc xảy ra có liên can tới Krishnamurti là lúc nhà tôi và tôi ở Bristol. Chúng tôi thường tới thư viện công cộng, lúc đó tôi thích đọc các sách triết và những sách về thần bí hoặc tôn giáo, thí dụ sách của Ouspensky hoặc Gurdjieff[*] vì tôi có phần nào không thỏa mãn với những gì được thực hiện trong phạm vi thông thường. Sarel, nhà tôi, và tôi ngẫu nhiên thấy cuốn 'Tự Do Đầu Tiên Và Cuối Cùng'. Nhà tôi thấy một câu trong đó, 'Người quan sát và cái bị quan sát', bà ấy nghĩ là nó có thể liên quan tới lý thuyết lượng tử, và bà ấy chỉ nó cho tôi. Khi đọc cuốn sách đó tôi thích thú quá. Tôi có cảm thấy nó là một cuốn sách rất có ý nghĩa, và nó tác động tôi sâu xa. Những vấn đề về người quan sát và cái bị quan sát được đưa vào cấp độ tâm lý của đời sống, và lúc đó, tôi đang hy vọng mình có thể liên kết vật lý với các vấn đề tâm lý. Tôi cũng đọc cuốn 'Luận Giải Về Cuộc Sống'. Thư viện chỉ có hai cuốn vừa kể. Tôi biên thư cho nhà xuất bản ở Mỹ hỏi họ không biết tôi có thể có thêm sách không, hoặc không biết Krishnamurti đang ở đâu. Có ai đó phúc đáp, gợi ý rằng tôi có thể tiếp xúc với người ta tại Anh. Tôi viết thư cho họ, họ gởi tôi một danh sách các cuốn của Krishnamurti.

---

[*] *Georgei Ivanovitch Gurdjief* (1874–1949), nhà lãnh đạo tâm linh. Ông người gốc Armenia, từng du hành Trung Á, Tây Tạng; giảng dạy ở Nga, sau đó lập viện *Institute for the Harmonious Development* tại Fontainbleau, Pháp, 1922. Ông kết hiệp với P.P. Ouspensky (1878–1947). Gurdief đưa ra một hệ thống thực hành nhằm giúp con người giải phóng những khả năng ẩn mật trong bản thân để sống một cách chân chính. Trong sinh hoạt văn hóa và tôn giáo, ông đóng vai trò lớn, như một biểu tượng mạnh mẽ trong cuộc vận động phấy huy tiềm năng của con người và tạo nên thành tố canh tân tôn giáo thời hiện đại.

EB: Ông có nhớ đó là năm nào không?

DB: Có lẽ là khoảng năm 1958 hoặc 1959. Tới khoảng chừng năm 1960, Krishnamurti trở lại Anh diễn thuyết. Có thể là năm 1960. Trong thư đặt sách, tôi hỏi khi nào Krishnamurti tới Anh, họ trả lời, thực tế Krishnamurti tới rồi, và số người tới nghe ông ấy thì chỉ giới hạn. Tôi đến dự với Sarel, trong khi ở đó, tôi viết thư cho bà Doris Pratt, hỏi liệu mình có thể nói chuyện với Krishnamurti không; kế đó tôi nhận được một cú điện thoại của bà ấy, sắp xếp một cuộc hẹn. Họ đang ở trong một ngôi nhà thuê tại Wimbleton; cùng với Sarel, tôi chờ ông ấy. Rồi ông ấy tới, đôi bên im lặng thật lâu, nhưng kế đó chúng tôi bắt đầu chuyện trò. Tôi chỉ nói với ông về ý tưởng của tôi trong vật lý, chắc là ông không thể hiểu từng chi tiết mà chỉ nắm được tinh thần của nó thôi. Tôi dùng những tiếng như tính chất toàn bộ, và khi tôi dùng cụm từ tính chất toàn bộ ấy thì ông chụp cánh tay tôi, nói, 'Thế thôi, thế thôi!'

EB: Ông từng đọc sách của Krishnamurti trước đó, lúc đó ấn tượng đầu tiên của ông ra sao? Ông có ấn tượng nào trong lần thứ nhất gặp gỡ con người ấy?

DB: À, bà thấy đó, thông thường tôi không để cho hình thành các ấn tượng, thông thường tôi chỉ xốc tới thôi. Nhưng ấn tượng lúc đó tôi có là khi chúng tôi... bà thấy đó, chúng tôi kéo dài sự im lặng, chuyện đó không thông thường lắm, nhưng vào lúc đó đối với tôi nó không có vẻ kỳ quặc và khi đó tôi không có chút nào căng thẳng. Rồi chúng tôi bắt đầu trò chuyện. Trong khi đàm đạo như thế, tôi có cảm giác hiệp thông mật thiết, hiệp thông tức thời, một loại hiệp thông mà tôi thỉnh thoảng có được trong khoa học với người cùng quan tâm sống động chung một vấn đề. Ông ấy có thứ năng lượng mãnh liệt đó, cởi mở, minh bạch và không có cảm giác căng thẳng nào. Tôi không thể nhớ hết các chi tiết; đối với những điều tôi phát biểu ông ấy không thể hiểu nhiều lắm, ngoại

trừ ý nghĩa tổng quát của chúng.

EB: Phải chăng lúc ấy ông phát biểu theo một cấp độ khoa học hơn?

DB: Tôi phát biểu về những vấn đề như tôi vừa nói, thí dụ lý thuyết lượng tử, thuyết tương đối, và kế đó xuất hiện vấn nạn là có thể nắm bắt được cái toàn bộ không? Tôi quên kể với bà là hẳn tôi cũng đã nói rằng mối quan tâm của tôi đã chuyển sang việc am hiểu ý nghĩ. Tôi bắt đầu ngày càng cảm thấy rằng việc am hiểu ý nghĩ của chúng ta là thiết yếu. Trong khi đi vào triết học, trong khi đi vào quan hệ nhân quả và những vấn nạn tương tự, thì vấn đề là cách chúng ta suy nghĩ. Trước đó, tôi bị ảnh hưởng bởi những người quan tâm tới duy vật biện chứng, khi đi Brazil, tôi trò chuyện với một người đọc rất nhiều Hegel [*] và nêu câu hỏi về chính bản tính của ý nghĩ của chúng ta. Không phải đơn thuần những gì chúng ta suy nghĩ tới mà là cấu trúc của cách thế hoạt động của ý nghĩ, và nó hoạt động qua những cái đối lập. Ý nghĩ của chúng ta vẫn thường kết hiệp hai đặc tính đối lập nhau, đó là tính tất yếu và tính ngẫu nhiên. Khi đi Israel, tôi gặp một người khác, ông ta rất quan tâm tới Hegel. Ông ta nói với tôi, 'Anh nên chú ý tới ý nghĩ của anh, cách nó thật sự hoạt động.' Do đó, tôi càng ngày càng quan tâm tới cách thức tiến hành của ý nghĩ. Xem ý nghĩ như một quá trình trong chính nó, không phải nội dung của nó mà là bản chất và cấu trúc thật sự của nó.

EB: Vậy ông cảm thấy có tương đồng giữa điều Krishnamurti nói và với ai đó giống như Hegel.

---

[*] *Goerg Wilhem Friedrich Hegel* (1770-1831), triết gia Đức, một trong những nhà tư tưởng vĩ đại nhất và gây ảnh hưởng sâu xa nhất của thế kỷ 19. Tác phẩm: *The Phenomelogy of Mind* (1807), *Encyclopedia of the Phylosophical Sciences* (1817) và *The Phylosophy of Right* (1821). Ông còn để lại vô số các bài giảng về lịch sử, tôn giáo và mỹ học.

DB: Vâng, có tương đồng nào đó. Tôi tìm thấy sự liên hệ ấy và đó là lý do tôi say mê Krishnamurti. Ông ấy đi rất sâu vào ý nghĩ, sâu hơn Hegel nhiều, theo ý nghĩa rằng ông ấy còn muốn đi vào cảm giác, vào toàn bộ cuộc sống của ta. Ông ấy không dừng lại ở ý nghĩ trừu tượng.

EB: Trong thời gian nhiều năm, ông càng ngày càng mật thiết với tư tưởng của Krishnamurti. Trong quá trình diễn tiến đó, ông thấy nguồn suối lời giảng của Krishnamrti như thế nào?

DB: Trong một thời gian, tôi không đặt vấn đề đó. Chuyện xảy ra là hễ mỗi lần ông ấy tới London là chúng tôi bắt đầu gặp nhau và có một hoặc hai cuộc thảo luận. Năm đầu tiên, tôi muốn thảo luận vấn đề có tính cách phổ quát hoặc đặc thù. Chúng tôi nêu câu hỏi, 'Tâm trí có tính phổ quát không?', ông ấy nói, 'Có'. Chúng tôi dùng từ ngữ cá nhân, 'Trí tuệ có tính cá nhân không?', ông ấy nói ngay, 'Có'. Chúng tôi thảo luận về đề tài đó trong một cuộc thảo luận rất sinh ích. Khi chia tay nhau, tôi có cảm giác trạng thái tâm trí của mình thay đổi, tôi có thể thấy là không có cảm xúc nào cả, mà chỉ có sự sáng tỏ.

EB: Khi ông nói rằng trạng thái tâm trí thay đổi, phải chăng ông có ý nói tới trạng thái tâm trí của cả hai người?

DB: Tôi không biết. Tôi cho rằng ông ấy cũng giống như thế vì chúng tôi hiệp thông mật thiết. Tôi nói rằng tôi không có cảm xúc, và ông ấy nói, 'Vâng, đúng thế'. Câu ấy làm tôi kinh ngạc vì trước đó tôi cho rằng hễ cái gì mãnh liệt thì phải có rất nhiều cảm xúc. Và sau đó, khi bước ra ngoài tôi có cảm giác trên bầu trời có hình bóng nào đó, nhưng nói chung, tôi coi nhẹ cái như thế... tự nhủ rằng cái đó là do tôi tưởng tượng.

EB: Phải chăng đó là cảm giác có tính cách thể lý?

DB: Đúng.

EB: Ông quả thật thấy được cái gì đó...?

DB: Cảm thấy thôi. Không thấy cái gì ở đó, nhưng cảm giác có cái gì ở đó, cái gì đó phổ quát.

EB: Trước đó, có bao giờ ông có loại cảm thấy như thế không?

DB: Tôi đã có những dấu vết xa gần về cái đó, nhưng toàn bộ bối cảnh của tôi thì như tôi đã nói. Tôi không kể cho cha mẹ mình hoặc ai đó nghe. Nếu tôi kể, họ hẳn nói, 'Ngươi chỉ tưởng tượng thôi.'

EB: Ông cảm thấy giữa sự mãnh liệt của cuộc đối thoại của ông và cái xảy ra lúc ấy có liên hệ nào không?

DB: Có, tôi cảm thấy chắc chắn là chúng có liên hệ. Trong thực tế, có thể tôi đã cắt nghĩa nó bằng cách nói rằng tôi đang phóng chiếu cái toàn bộ lên bầu trời, như tôi đã làm như thế khi còn bé.

EB: Cuộc gặp mặt kế đó diễn ra lúc nào?

DB: Tôi không gặp ông ấy nhiều lắm, nhưng chúng tôi có những cuộc thảo luận hằng năm tại London khi ông ấy tới Anh vào tháng Sáu, và khi tôi đi Saanen ở Thụy Sĩ. Chúng tôi bắt đầu có những cuộc thảo luận trong đó ít nhất tôi cảm thấy mình có thay đổi về ý thức, nhưng khi tôi trở về cuộc sống bình thường thì cái đó biến mất. Nó biến mất khi ta trở lại cuộc sống bình thường.

EB: Điều vừa rồi có phải ông có ý nói đó là những đặc điểm hoặc đặc tính nổi bật của lời giảng của ông ấy, cái làm nó khác biệt với lời giảng của những người khác?

DB: Đúng. Trước hết, sự dính líu toàn bộ tới mọi mặt của cuộc sống và ý thức. Thứ đến, vấn đề cái bên kia ý thức, cái bắt đầu nổi bật trong những cuộc thảo luận của chúng tôi ở Saanen.

EB: Krishnamurti có từng mô tả ảnh hưởng cá biệt nào lên lời giảng của ông ấy không? Lúc này, ông ấy nói rằng ông ấy không đọc sách tôn giáo hoặc triết lý, nhưng vào những năm trước đây, có thể ông ấy đã tiếp xúc với loại sách đó không?

DB: Vâng, ông ấy không mô tả điều đó với tôi, nhưng tôi nghe người ta nói ông ấy có đọc cuốn '*Cloud of Unknowing*,' một cuốn sách rất tác động[*], và chắc là có đọc những cuốn sách khác. Tôi cũng có cảm giác chắc hẳn ông ấy rất quen thuộc với những gì người Thông Thiên Học nói. Những gì khác mà ông ấy đọc hoặc nghe có thể đánh thức ông ấy tới một mức độ nào đó.

EB: Có bao giờ ông cảm thấy là ông bị ông ấy kéo ra khỏi những quan tâm về khoa học không?

---

[*] Có lẽ David Bohm nói tới cuốn *The Cloud of Unknowing* (Mây Vô Tri Kiến) của một tu sĩ Kitô giáo, không để tên, soạn vào khoảng phần tư cuối tk 14 tại đông Midlands ở Anh. Cuốn sách mỏng, 75 chương ngắn, gồm những lời cầu nguyện chan chứa yêu thương và minh triết, được viết một lá thư gởi một tu sĩ chiêm nghiệm trẻ. Sách thuộc truyền thống quán tưởng thần bí Kitô giáo, thừa nhận giá trị của những loại quán tưởng khác và chủ yếu nói đến lối tiếp cận phi khái niệm để nếm trải Thiên Chúa, 'trong đó có linh hồn làm một với Thiên Chúa.' Nội dung sách như một hợp nhất sáu tác phẩm chiêm nghiệm khác, các nguồn quán tưởng Kitô giáo của Augustine, Gregory Cả, Bernard thành Calivaux, Richard thành St Victor, Albert Cả, Gregory thành Nyssa, quan trọng nhất là các cuốn *Epistle of Privy Counsel, Epistle of Prayer* và phần dịch cuốn *Dionise Hid Divinitie*, một tác phẩm chiêm nghiệm sớm sủa nhất theo truyền thống quán tưởng Kitô giáo thời sơ khai, của tu sĩ người Syrie tên Dinosyus thành Acopagite. Với giá trị mang tính cách đại sư và hướng dẫn tâm linh, suốt mấy thế kỷ qua, và nhất là hiện nay, cuốn *The Cloud of Unknowing* tác động sâu xa lên giới chiêm nghiệm và thần bí theo truyền thống Kitô giáo, đặc biệt các dòng ẩn tu và các đan viện tu đức. Sách được xuất bản công khai lần đầu tại Anh 1912. Lần tái bản mới nhất năm 1997, (tại Mỹ: *Element, Inc. PO Box 830, Rockport, MA 01966;* tại Anh: *Elements Books Ltd., Shaftesbury, Dorset*; tại Úc: *Element Books Ltd. for Jacaranda Wiley Ltd.' 33 Park Road, Milton, Brisbane 4064*), với bài giới thiệu sâu sắc của Laurence Freeman, một tu sĩ dòng Benedictine, tác giả các cuốn *Light Within, The Selfless Self, A Short Span of Days và Web of Silence.*

DB: Không, vì tôi tiếp tục những quan tâm của mình về khoa học. Vào lúc đó, tôi muốn hiểu rõ vấn đề người quan sát và cái bị quan sát về mặt khoa học, và vấn đề ứng xử với vũ trụ như một tổng thể. Như thế, thật ra tôi không bị lôi kéo khỏi công việc khoa học. Tôi càng lúc càng quan tâm tới vấn đề bản chất của ý nghĩ, cái có tính cách quyết định, bao gồm cả khoa học, vì nó là khí cụ độc nhất mà ta có. Khi ở London với Krishnamurti, tôi thảo luận tới điều phải thực hiện trong việc nghiên cứu khoa học, và tôi nhớ ông ấy đã nói, 'Hãy bắt đầu từ cái vô tri kiến. Hãy thử bằng đầu từ cái vô tri kiến.' Tôi có thể thấy rằng vấn đề giải thoát khỏi tri kiến là vấn đề chủ yếu trong khoa học, cũng như trong mọi sự. Thí dụ nếu thực hiện những khám phá khoa học thì tôi sẽ thực hiện một trường hợp rất đơn giản. Bà có nghe chuyện Archimedes và những khám phá của ông ấy.[*] Người ta đặt ra cho ông vấn đề đo lường thể tích của một chiếc vương miện có lẽ là không đúng qui cách, để xem nó có phải là vàng hay không, bằng việc cân và đo nó. Ông hết sức bối rối vì nó không hợp với qui cách đo lường. Rồi khi đang trong bồn tắm, ông đột nhiên thấy nước tràn lên vì cơ thể ông nhúng vào. Và ông nhận ra bất chấp hình dáng của ông như thế nào đi nữa, số nước tràn lên ngang với thể tích của cơ thể, đúng không? Và nhờ vậy ông đo lường được thể tích của cái vương miện đó. Bà có nhớ là ông ấy nhảy ra khỏi bồn tắm, la lên 'Eureka! – Thấy rồi, tìm ra rồi!'. Lúc này khi ta xem xét cái đang diễn ra thì, đối với việc nhìn, trở ngại căn bản là người ta nghĩ tới mọi sự theo những ngăn, những hộc khác biệt và tách biệt nhau. Một cái là thể tích bằng đo lường, một cái là nước trào lên, và cả hai cái đó không liên can

---

[*] *Archimedes* (287-212 TCN). Nhà toán học và nhà phát minh Hi Lạp, được xem là nhà khoa học vĩ đại nhất thời cổ. Ông sinh ở Syracuse, Sicily, học ở Alexandria và sau đó về sống suốt đời ở Syracuse. Ông bị một người lính giết trong cuộc xâm lăng của La Mã vào Syracuse.

nhau, phải không?

EB: Đúng thế.

DB: Để cho hai cái đó liên can nhau, tâm trí phải giải quyết những ngăn, những hộc cứng nhắc ấy. Một khi đã lập được sự nối kết thì bất cứ ai sử dụng lập luận bình thường, bất cứ cậu học sinh có trí tuệ vừa phải nào, cũng có thể thực hiện phần còn lại. Điều giống như thế đã xảy ra với Newton[*]. Rõ ràng là Archimedes cũng như Newton và Einstein đều ở trong một trạng thái mãnh liệt năng lượng khi họ làm việc, và cái xảy ra vào khoảnh khắc nhìn thấu suốt đó là sự tan biến của rào cản trong ý nghĩ. Đó chính là cái nhìn thấu suốt vào bản tính của ý nghĩ chứ không phải vào vấn đề. Mọi cái nhìn thấu suốt đều giống nhau. Đó lúc nào cũng là nhìn thấu suốt vào ý nghĩ. Cái tạo ra rào cản không phải là nội dung của ý nghĩ mà thật ra chính là bản tính vật chất của ý nghĩ. Và đó là cái mà tôi cho rằng Krishnamurti có ý nói, rằng cái nhìn thấu suốt chuyển đổi toàn bộ cấu trúc của ý nghĩ và tạo khác biệt cho ý thức. Thế thì, đối với các nhà khoa học, điều ấy có thể xảy ra trong thoáng chốc, nhưng rồi họ lại quan tâm tới kết quả, vạch tỉ mỉ nó ra, trái lại Krishnamurti nhấn mạnh vào cái nhìn sáng suốt như cái cốt tủy của chính cuộc sống tự nó mà không tiến tới kết luận nào. Đừng lo lắng quá đáng tới kết quả tuy kết quả là quan trọng. Hãy nhìn thấu suốt và cái nhìn thấu suốt một cách liên tục là thiết yếu. Cái nhìn thấu suốt đó liên tiếp làm tan biến những ngăn, những hộc cứng nhắc của ý nghĩ. Và đó là sự chuyển đổi của ý thức. Ý thức của chúng ta hiện nay cứng nhắc và dễ vỡ vì nó bị cầm giữ trong những mẫu thức cố định của

---

[*] *Isaac Newton* (1642-1727) nhà vật lý và nhà toán học người Anh, giáo sư Đại học Cambridge. Ông là một trong những khoa học gia vĩ đại nhất suốt mọi thời. Một trong những đóng góp lớn của ông là việc khám phá sức hút của quả đất do việc thấy một trái táo rơi. Tác phẩm: *Philosophiae naturalis principia mathemathica* (1686-87) và Optics (1704).

ý nghĩ do bởi hành động điều kiện hóa của chúng ta đối với chính mình, và một khi để mình bị ràng buộc vào ý nghĩ như thế thì chúng ta thấy dễ chịu hơn.

EB: Hình như lúc nào Krishnamurti cũng có khả năng phân biệt giữa việc dùng ý nghĩ như một khí cụ vì một lý do cá biệt, rồi đặt nó qua một bên khi không còn cần tới khí cụ đó nữa. Đặt nó sang một bên để có không gian mà tra vấn sâu xa thêm nữa.

DB: Vâng, chúng ta có thể thấy không gian đó đang có mặt trong cuộc thảo luận này.

EB: Theo ông, những đặc tính cá biệt nhất trong lời giảng của Krishnamurti là gì?

DB: Tôi nghĩ có những điểm đặc biệt, có thể nói chúng là những cá biệt. Sự nhấn mạnh vào ý nghĩ như cội nguồn sự khủng hoảng của chúng ta. Krishnamurti nói rằng ý nghĩ là một diễn tiến vật chất, ông ấy luôn luôn nói tới điều ấy. Hầu hết người ta cho rằng ý nghĩ không giống như thế, và tôi thấy không nơi nào nhấn mạnh tới điều ấy cả. Lúc này, điều quan trọng là thấy rằng ý nghĩ là một diễn tiến vật chất, nói cách khác, có thể quan sát ý nghĩ như quan sát bất cứ loại vật chất nào. Khi quan sát nội tâm, chúng ta không quan sát nội dung của ý nghĩ, ý tưởng, cảm xúc, mà là quan sát chính diễn tiến vật chất đó. Nếu ý nghĩ có điều gì trục trặc thì chính là vì những gì mê lầm đã và đang bị kiểm soát bởi ký ức, những cái ấy lúc đó kiểm soát ta, và ta phải biến đổi ký ức đó về mặt vật lý. Bà thấy, bằng nam châm ta có thể xóa sạch băng ghi âm, nhưng đồng thời cùng với những ký ức không cần thiết, ta cũng xóa sạch luôn cả các ký ức cần thiết.

EB: Dường như Krishnamurti ngụ ý rằng có thể thành tựu một tabula rasa – một tâm trí không có cả những ý nghĩ bẩm sinh, như một tấm bảng được chùi sạch – qua sự nhận thức minh bạch.

DB: Đúng thế. Nhưng điều đó bắt buộc phải xảy ra một cách trí

tuệ để cho ta không xóa sạch những ký ức cần thiết, mà chỉ xóa sạch những ký ức làm phát sinh tầm quan trọng của bản ngã. Ông ấy nói rằng bên kia vật chất có một thứ năng lượng, đó là chân lý và chân lý đó tác động với sức mạnh cần thiết. Nó thật sự tác động lên nền tảng vật chất của ý nghĩ và ý thức, và làm biến đổi nền tảng đó thành một dạng thức rất trật tự. Như thế, nó làm ngưng lại việc tạo ra sự vô trật tự. Lúc ấy, ý nghĩ sẽ chỉ hoạt động nơi nào cần đến nó, và để tâm trí trống rỗng cho cái sâu xa hơn.

EB: Người ta thường nêu vấn đề là trong cuộc sống hằng ngày họ không có đủ năng lượng cần thiết để tiếp tục thẩm tra. Ông trả lời vấn đề đó như thế nào?

DB: Đó có thể vì không am hiểu bản chất của năng lượng. Chúng ta hãy liên kết điều đó với một trở ngại khác mà người ta thường nêu ra. Họ có thấy năng lượng đó trong những lần nhất định, rồi thì nó biến mất.

EB: Đó là lời phàn nàn thường nghe.

DB: Cách tôi nhìn vấn đề đó là như thế này: Ta phải nhìn cái cốt tủy và phổ quát, và cái đó sẽ chuyển biến tâm trí. Cái phổ quát phụ thuộc vào mỗi người cũng như bao phủ mọi sự, mọi hình thức khả dĩ nào. Nó là ý thức tổng quát của loài người. Lúc này chúng ta nói tới vấn đề năng lượng, toàn bộ diễn tiến của cái tôi là sự liên tục lãng phí năng lượng và làm ta suy giảm, làm ta hoang mang.

EB: Nói cách khác, sự nhận thức của cá nhân về mình như một con người tách biệt tức là lãng phí năng lượng.

DB: Vâng. Vì nếu ta nhìn bản thân như một con người tách biệt thì ta tiếp tục ra sức bảo vệ con người đó. Năng lượng của ta ẽ bị tán loạn.

EB: Vừa rồi ông có nói rằng ý nghĩ là một diễn tiến vật chất nên điều cần thiết là quan sát diễn tiến của ý nghĩ hơn là nội dung của

ý nghĩ. Ta làm việc đó như thế nào? Làm thế nào ta xoay xở và quan sát diễn tiến vật chất đó khi hình như cái độc nhất mà ý thức nhận biết được là nội dung của ý nghĩ?

DB: À, ở đây có nhiều vấn đề. Trước khi chúng ta tới đó thì cần nhắc lại một điểm khác biệt rất quan trọng của Krishnamurti là việc ông ấy nhấn mạnh vào cuộc sống thực tại - vào việc nhận biết mọi sự - và thêm nữa, việc ông từ khước chấp nhận thẩm quyền, đó là một điểm hết sức quan trọng. Có những Phật tử nói Krishnamurti phát biểu rất giống của người Phật giáo, nhưng Krishnamurti nói, tại sao bạn bắt đầu với Đức Phật, tại sao không bắt đầu với cái đang ở đây lúc này? Điểm đó rất quan trọng. Ông ấy từ khước việc trang trọng so sánh với những gì người khác đã nói. Lúc này, trở lại điều bà có ý nói về sự quan sát diễn tiến vật chất. Ta phải nhìn cái gì của ý nghĩ mà ta có thể quan sát, ngoại trừ những hình ảnh, những cảm xúc và ý nghĩa của nó. Đó là cách mà ý nghĩ thao tác nhằm phô diễn nội dung của nó, như một biểu lộ của sự tưởng tượng. Vì thế, nếu ta cho rằng người quan sát tách biệt với cái bị quan sát thì lúc đó trong ý thức sẽ xuất hiện hai thực thể khác nhau. Vấn đề là những lời nói ra lúc ấy có vẻ như xuất phát từ người quan sát, người biết, người thấy, và vì thế chúng là chân lý, chúng là sự mô tả chân lý. Cái đó ảo giác. Bà thấy cách nhà ảo thuật biểu diễn cũng giống vậy thôi. Mọi trò biểu diễn của nhà ảo thuật đều tùy tvào việc làm xao lãng sự chú ý của ta để ta không thấy cách mà mọi sự, mọi việc liên kết nhau như thế nào. Rồi thính lình qua nhà ảo thuật, có cái gì đó xuất hiện như thể từ hư không. Bà không thấy cái đó tùy thuộc ra sao trên những gì mà nhà ảo thuật làm.

EB: Ta vuột mất cái mối liên kết đang trượt qua đó...

DB: Vì trượt mất mối liên kết nên ta thay đổi toàn bộ ý nghĩa.

EB: Như thế, những gì xuất hiện có tính cách ảo thuật thì thật ra là do bởi việc không nhận ra tương quan của tất cả những liên

kết.

DB: Vâng, và trong ý thức ta diễn ra loại ảo thuật ấy, người quan sát và cái bị quan sát nhìn những gì xuất hiện, người quan sát có vẻ không liên hệ tới cái bị quan sát. Do đó, nó như thể xuất hiện từ hư không. Và nếu nó đã đến từ hư không thì hẳn nó là chân lý. Trong ý thức, có cái gì đó từ hư không xuất hiện được coi như là có thật và là chân lý. Nếu ta thấy mối tương quan đó của nó theo ý nghĩa ấy lúc đó ta sẽ thấy ra là chẳng có mảy may nào sâu sắc như thế.

EB: Ông có ý nói là nó còn nông cạn hơn là ta tưởng nữa.

DB: Vâng, quả thật nó cực kỳ nông cạn. Bà thấy, hầu hết ý thức của ta đều hết sức nông cạn.

EB: Và cái mà lúc đó chúng ta thấy là những cái nhìn thấu suốt sâu xa nhất của mình thì thật ra chúng chỉ là những quan sát hời hợt.

DB: Đúng, và chúng cũng chẳng phải là quan sát nữa. Chúng phần nhiều chỉ là ảo tưởng, có vô số điều chúng ta nghĩ về mình đều chỉ là ảo giác. Văn chương Ấn mô tả sự tương tự đó rằng, ta có chiếc dây thừng mà ta cho rằng đó là con rắn, tim ta đập mạnh, tâm trí ta hoang mang; và khoảnh khắc ta thấy ra rằng đó không phải là con rắn, thì mọi sự thay đổi. Chỉ nhận thức thôi tự nó đủ làm thay đổi trạng thái tâm trí, và nhận thức đó, thí dụ, rằng người quan sát và cái bị quan sát không độc lập nhau thì có ý nghĩa rằng những gì mà người quan sát đang suy nghĩ sẽ không bị coi là chân lý nữa. Chúng mất quyền năng ấy. Như thế, nếu thấy cái tổng thể... chúng ta có thể nói rằng toàn bộ năng lượng của não bị khuấy động và điều động bởi sự biểu diễn mà não tạo ra do nội dung của nó thì giống với một bản đồ. Có sự biểu lộ trong đó toàn bộ nội dung được coi là chân lý, là thiết yếu. Lúc ấy, toàn bộ não sẽ lại bắt đầu khuấy động chung quanh sự biểu diễn ấy. Mọi sự sẽ được chuẩn bị để thể hiện một biểu lộ tốt hơn.

Thế thì, hễ lúc nào ta thấy mọi sự đó chỉ là biểu diễn mà thôi thì việc đó hoàn toàn ngừng lại. Lúc ấy não tĩnh lặng và não ở trong trạng thái khác. Não không còn bị sập bẫy và vì thế nó có thể làm cái gì đó hoàn toàn khác. Nhưng để làm như thế thì điều thiết yếu không phải chỉ là nói, mà là nhìn nó theo cách chúng ta đang gợi ý.

Tôi nghĩ tới một trường hợp khác trong đó bà có thể thấy uy lực của nhận thức. Đó là trường hợp cô bé Hellen Keller – chắc là bà có nghe nói tới cô bé ấy. Cô bé mù, câm và điếc. Khi không thể hiệp thông, cô bé gần như con thú hoang. Người ta tìm một cô giáo, Ann Sullivan. Điều cô giáo ấy dạy là làm trò chơi, có thể là như vậy, đặt bàn tay của Hellen chạm vào một cái gì đó, cái đó là cảm giác duy nhất của cô bé, và cô giáo vạch một chữ vô bàn tay cô bé. Đầu tiên, rõ ràng không là gì cả, chỉ là trò chơi. Hellen không hiểu cái gì xảy ra. Sau đó, Hellen nhớ lại là có một sáng, trong khi rót nước vào ly thì nhớ tới cái tên đã được vạch, và buổi chiếu rót nước vô cái xịt nước thì nhớ lại cái tên đã được vạch; và đột nhiên cô bé có cái nhìn thấu suốt, một cái nhìn thấu suốt gây đảo lộn: mỗi vật đều có một cái tên. Nếu nước là vật duy nhất trong tất cả những dạng thức khác nhau của nó, thì cái tên 'nước' duy nhất đó có thể dùng để truyền đạt tới người khác, kẻ cũng đang dùng cái tên đó. Từ lúc đó, Hellen bắt sử dụng ngôn ngữ. Trong ít ngày, cô bé học tiếng. Trong ít ngày, cô bé đặt câu. Và toàn bộ đời sống của Hellen chuyển đổi. Hellen không còn là người bạo động hoang dại, mà là người hoàn toàn khác. Như thế, bà có thể thấy là nhận thức làm chuyển đổi mọi sự. Một khi Hellen đã có nhận thức thì không có vấn đề quay trở lại. Không thể nói rằng Hellen có nhận thức, rồi quên nó, rồi lại có nó lại. Và tôi nghĩ là Krishnamurti ngụ ý rằng việc thấy người quan sát là cái bị quan sát hẳn là một nhận thức lớn lao, vượt ra ngoài nhận thức cô bé đang có. Nó hẳn là một cuộc cách mạng tác động rất sâu xa.

EB: Như thế, ông cảm thấy khái niệm về người quan sát và cái bị quan sát là điểm chủ yếu trong lời giảng của Krishnamurti.

DB: Vâng, quả thật chúng đồng nhất.

EB: Tôi tự hỏi liệu ông có thể tóm tắt một số nhân tố chủ yếu khác trong lời giảng của ông ấy không?

DB: Được. Vấn đề thời gian, thời gian tâm lý hoàn toàn do ý nghĩ tạo ra. Bà thấy vấn đề thời gian cũng giống như vấn đề người quan sát và cái bị quan sát. Sự chấm dứt của người quan sát và cái bị quan sát thì cũng giống như sự chấm dứt của thời gian, và vì thế xuất hiện trạng thái phi thời gian.

EB: Và với sự nhận thức rằng người quan sát và cái bị quan sát là một thì chấm dứt hết thảy những hiện tượng đau khổ, gian nan của con người, những cái mà hết thảy chúng ta đều đang trải qua.

DB: Đúng vậy. Vì hết thảy chúng đều phát sinh trong sự lầm lạc về bản chất thật sự của vấn nạn này. Lúc đó, trỗi lên sự nhấn mạnh vào lòng từ bi. Yêu nồng nàn tất cả, không chỉ yêu nồng nàn những ai đang đau khổ. Nó thuộc phần tình yêu nồng nàn đi tới bên kia sự đau khổ.

EB: Thẩm quyền chắc chắn là một thành tố chủ yếu khác trong lời giảng của ông ấy.

DB: Vâng. Lúc đó có thể thấy tại sao vấn đề thẩm quyền lại rất quan trọng. Một điểm ta phải thêm vào là quyền lực lớn lao của tri thức nhằm tự nó đánh lừa nó, đó là điểm Krishnamurti nhận ra. Thẩm quyền là một trong những hình thức chủ yếu của sự tự đánh lừa ấy. Nó là vấn đề thẩm quyền trong tâm trí, chứ không phải là vấn đề thẩm quyền trong những cái khác, những cái không nhất thiết là sự tự đánh lừa. Nếu có ai đó xuất hiện như một kẻ thẩm quyền về chân lý thì có nguy cơ là ta nói rằng ta bắt đầu tự mình hoài nghi những điều nhất định, ngoại trừ việc ta chỉ coi những gì kẻ ấy nói là chân lý. Là vì ta muốn nó như thế. Một cách căn bản,

nó là thứ chân lý mà ta muốn nó theo ý muốn của mình. Tôi cảm thấy bứt rứt, sợ hãi, lo lắng, vân vân, và như thế, kẻ thẩm quyền – thẩm quyền tôn giáo – xuất hiện theo cùng và nói, 'Thượng đế sẽ chăm sóc bạn chừng nào bạn đạo hạnh và chừng nào bạn tin' và vân vân. Vì thế tôi muốn tin, và vì thế tôi nói đó là chân lý. Tôi lúc ấy tất nhiên đang ở điểm thắc mắc mọi sự và lúc ấy xuất hiện kẻ thẩm quyền, kẻ khiến cho mọi thắc mắc đó không còn cần thiết. Ta phải tự hỏi tại sao mình chấp nhận thẩn quyền. Bà thấy đó, bất luận thế nào đi nữa thì thẩm quyền cũng không cho ta bằng chứng, thế tại sao ta chấp nhận nó? Vì ta muốn, vì ta cần, đúng không? Tôi phải có sự khuây khỏa, ủi an và an toàn. Và lúc đó xuất hiện một khuôn mặt đầy ấn tượng, với dáng vẻ rất đáng mến, có lẽ khoác y trang theo lối nhất định với những nghi lễ nhất định, và âm nhạc rất dễ chịu, những ý nghĩ ủi an và thái độ đạo hạnh, và kẻ ấy nói, 'Không sao đâu bạn, mọi sự sẽ đâu vào đó. Bạn chỉ việc tin thôi.'

EB: Một trong những đặc điểm chủ yếu của thẩm quyền là nó có quyền lực lớn lao, và quyền lực đó trưng bày, như ông đã nói, trong nghi lễ và nghi thức. Cũng như quyền lực trần thế, một ông vua, tự phô diễn mìn qua áo bào và vương miện,vv.

DB: Đúng vậy. Nhưng bà thấy, đó là sự phô diễn rỗng tuếch. Toàn bộ vấn đề là thẩm quyền đó thiết lập chung quanh nó một sự phô diễn rỗng tuếch. Một trưng bày, như bà nói. Đằng sau nó không có chút gì cả, ngoại trừ niềm tin của chúng ta rằng nó có ở đó.

EB: Trong những bài viết của Krishnamurti, ông có thể thấy là có những điểm lệch nào mà vì thế lời giảng của ông ấy chệch hướng hoặc hoàn toàn đi vào một chiều hướng khác?

DB: Không, tôi thấy là không có thay đổi nào có tính cách nền tảng.

EB: Kể cả lúc ông ấy còn trẻ, lời giảng vẫn tuyệt đối ở nội trong

những gì ông ấy phát biểu?

DB: Vâng, vâng.

EB: Và không có việc học hỏi từ những kiểu mẫu khác?

DB: Không. Tôi nghĩ nó xuất phát từ nguồn suối bên kia cái não, một nguồn suối mà theo nguyên tác, nó mở ra cho hết thảy mọi người.

5.

NHÌN TỪ NGHỆ THUẬT

Ý kiến của Howard M. Fast

Thập niên 1950 tại Mỹ là thời kỳ khủng bố những công dân có lương tâm tha thiết với công bằng xã hội và tư duy cấp tiến, đặc biệt các trí thức Mỹ. Kỷ nguyên đó mệnh danh là của Joseph R. McCathy, một thượng nghị sĩ, kẻ dẫn đầu phong trào tố cộng lúc bắt đầu Chiến Tranh Lạnh, sẵn sàng qui chụp tội danh cộng sản nằm vùng và tội chống Mỹ cho trí thức, nghệ sĩ Hoa Kỳ nào bị gán cho là khuynh tả. Một số người bị lưu đày như David Bohm. Một số người chìm vào bóng tối như ***Howard Melvin Fast.***

H. M. Fast (1914–) nhà văn và nhà soạn kịch nổi tiếng, từng gia nhập Đảng Cộng sản Hoa Kỳ. Ông đi tù một thời gian năm 1950 vì không khai báo đảng tịch với ủy ban săn lùng của chính quyền. Ông được giải thưởng Quốc Tế Hòa Bình Stalin *năm 1954.*

Tác phẩm của ông gồm: Two Valleys *(1933);* Citizen Tom Paine *(1943);* Freedom Road *(1944);* Spartacus *(1952) – được quây thành phim;* Naked God *(1957);* The Immigrants *(1977);*

Second Generation *(1978);* The Establisment *(1979) và* The Legacy (1981)...

Bài phỏng vấn dưới đây do Evelyne Blau thực hiện cho cuốn phim Krishnamurt: With a Silent Mind.

EVELYNE BLAU: Thưa ông Fast, là nhà văn, ông thấy có tương quan nào giữa cái nhìn thấu suốt của Krishnamurti vào tình trạng tâm lý và chính quá trình của một nhà văn không?

HOWART FAST: Ô, hiển nhiên, hiển nhiên có. Ảnh hưởng của tư duy Krishnamurti trên nhà văn thì rất quan trọng. Nhà văn lúc nào cũng có vấn đề đi sâu vào tâm trí của người khác, xác định nhân vật, hiểu rõ nhân vật, hiểu tại sao người ta lại làm như thế, tại sao kẻ tội phạm độc dữ nhất, bất xứng nhất lại làm như thế; không phải để lên án mà là để am hiểu. Và việc đó đòi hỏi sự thấu hiểu những ảo giác của con người, những đánh lừa mà con người sống trong đó; và đó là phần chiếm rất lớn trong lời giảng của Krishnamurti.

EB: Điều gì trong công cuộc của Krishnamurti thu hút ông?

HF: Trước đây nhiều năm, tôi tới với Krishnamurti qua Thiền. Khi lần đầu tiên tôi bắt đầu Thiền định thì Thiền là một đáp ứng cho cảm nhận của tôi về thế giới đổ vỡ chung quanh tôi và nhu cầu tìm cho ra chân lý nào đó trong vực nước điên rồ này. Tôi gặp một Thiền sư, ông ấy chịu tiếp nhận tôi, và cũng như mọi Thiền sinh mới khởi sự tập Thiền khác, tôi bắt đầu đọc, đọc tất cả những gì mình kiếm thấy được về Thiền. Cuối cùng, tôi lần tới một cuốn sách Thiền qua một nhà vật lý người Bỉ, ông ấy nói về lời giảng của Thiền và lời giảng của Krishnamurti trong cùng một hơi thở, như cũng chỉ là một. Ông ấy nói hoài, 'Theo như trong lời giảng của Thiền hoặc theo như trong lời giảng của Krishnamurti.' Lúc ấy, đó là cách đầu tiên dẫn đưa tôi vào tên Krishnamurti

cũng như lời giảng của Krishnamurti. Bắt gặp những lời giảng trong sách vở, tôi tìm kiếm thêm những gì mà Krishnamurti nói tới. Tôi gặp rất nhiều sách của ông ấy, tôi đọc chúng hết sức háo hức và quan tâm sâu xa. Quan tâm đầu tiên là việc sống rất say mê với một kẻ đã chặt đứt cái cốt lõi của mọi sự, kẻ không chịu đựng được cái vô nghĩa, kẻ quét sạch ảo giác, và vì thế, tuyệt đối dứt khoát, minh bạch và kích động trong lời giảng của mình, trong những tranh luận của mình.

EB: Theo ông, đóng góp chủ yếu của Krishnamurti là gì?

HF: Tôi có nghĩ tới cái ta có thể gọi là đóng góp chính yếu của Krishnamurti. Như đã nói, tôi nghĩ là khả năng của ông ấy tách bạch ảo giác với chân lý. Ông ấy nói lui nói tới mãi, 'Lúc này hãy lắng nghe tôi. Tôi đang nói với bạn điều quan trọng lớn lao. Hãy chú ý. Hãy lắng nghe.'

Trong hành động đòi hỏi chú ý đầu tiên đó, ông minh định tính cách khác biệt của mình. Ông nói thẳng, 'Giống mọi người khác trên thế giới, bạn không lắng nghe. Lúc này bạn hãy nghe tôi.' Và khi đã có sự chú ý thì ông soi rọi tính chất ảo giác mà nó liên can tới và làm tiêu tan tính chất ấy. Thí dụ nếu có ai đó nói, 'Tôi hoàn toàn tin tôn giáo X,' thì Krishnamurti sẽ nói, 'Tôn giáo X có cái gì? Có thể có cái gì ở đó? Ở đó có cái gì có tính cách chân lý? Ở đó có cái gì có ý nghĩa? Tại sao bạn tin vào cái đó? Bạn nhìn vào cái đó chưa? Bạn cố gắng hiểu rõ nó chưa?' Và điều đó rất khác với bất cứ lời giảng nào khác hiện nay, rất khác.

EB: Krishnamurti có xem xét câu trả lời nào cho các vấn đề hôm nay không, và luôn cả các vấn đề muôn thuở mà chúng ta hiện đang đối mặt?

HF: Krishnamurti nói đi nói lại hoài lời khẳng định rằng giải pháp chân chính và duy nhất cho những khủng hoảng và những thảm kịch trong thời đại chúng ta là giải pháp nội tâm. Và tôi muốn đồng ý với lời khẳng định đó như một ước mơ, như một lý

tưởng; có điều tôi tin rằng việc thay đổi một con người, việc thay đổi tư duy của một con người, việc thay đổi tâm trí của một con người, là chuyện có thể được với một số người ít ỏi, nhưng chẳng bao giờ được với tập thể đông đảo con người ta. Và chừng nào đông đảo người ta còn không thay đổi tận cùng tư duy nội tâm của họ thì chừng đó hẳn còn phải tiếp tục công cuộc có tính cách xã hội. Và tôi nghĩ, đó là lãnh vực duy nhất mà Krishnamurti không tác động được đúng như ông ấy nên có. Nhưng điều ấy không chỉ áp dụng vào trường hợp Krishnamurti thôi mà còn cả đối với nhiều người khác, vào những cái mà tôi có thể nói là những lề lối rao giảng và tư duy có tính cách thần bí lẫn tính cách duy vật. Những người ấy có khuynh hướng tin rằng niềm hy vọng duy nhất là sự thay đổi trong con người, rằng con người phải trở thành một con người mới, một con người khác. Chúng ta chẳng đủ thời gian làm chuyện đó. Chúng ta đang có bom nguyên tử và những khí cụ sát nhân kinh hoàng khác; chúng ta phải hành động ngay lúc này với những ai không có sự thay đổi nội tâm. Phải thực hiện công tác thuyết phục người ta rằng họ phải ngừng lại cuộc chiến tranh bất tận này và sự ngu xuẩn bất tận này.

EB: Một số người xem Krishnamurti là một đạo sư rất thực dụng, một số khác quả quyết rằng ông ấy là một nhà thần bí. Ông đánh giá ông ấy như thế nào?

HF: Krishnamurti, kẻ khẳng định mình như một người duy vật rất nghiêm nhặt, cũng là một nhà thần bí. Cái đó không là vấn đề. Chủ nghĩa thần bí chính hiệu thì có tính duy vật. Như thế, theo ý nghĩa ấy, trong khi nói tới những con đường bí nhiệm, suy nghĩ của Krishnamurti, suy nghĩ của Phật giáo, và những thẩm tra nào đó có tính cách bí nhiệm, những người sống hàng ngàn năm trước, họ đều đạt tới những lý thuyết về bản tính của vũ trụ. Và hôm nay, sau tất cả những năm ấy, các nhà khoa học của chúng ta, các nhà khoa học vật lý của chúng ta, cách riêng những ai liên quan tới cơ học nguyên tử, đều đang đi tới kết luận giống như thế.

Trong một số các cuộc đối thoại lôi cuốn nhất với David Bohm, Krishnamurti với tới những tương đồng giữa niềm tin thần bí và niềm tin khoa học. Nhà vật lý David Bohm cũng tới một vị trí, nơi không có gì cả ngoài năng lượng, và tất cả những gì chúng ta coi là vật chất rắn đặc thì chỉ là ảo giác. Chúng ta đang bắt đầu đề cập tới lời rao giảng của Krishnamurti chống lại sự thèm khát bất tận những gì phủ kín loài người hôm nay.

EB: Theo ông, Krishnamurti thật sự với tới loại cử toạ nào?

HF: Theo ý nghĩa nào đó, tôi luôn luôn ngạc nhiên về số người đến nghe và hòa hợp với những ý tưởng của ông ấy. Khi tôi tới nghe Krishnamurti tại Ojai thì đã có rất đông người ở đó. Lúc ấy tôi tự nhủ, 'Thật không hiểu được. Đây là căn cứ địa hoạt động của ông ấy.' Rồi trước tiên hết, tôi bị mê hoặc bởi sự kiện các xe đậu ở đó gồm đủ loại, từ chiếc Volkswagen 'bọ hung' cổ lổ sỉ tới Rolls Royce và những chiếc xe rất đắt tiền khác. Và một lần khác, khi tôi nghe rằng ông sắp đến thuyết giảng ở New York, tôi tới nghe ông ở sảnh đường Carnegie Hall, kinh ngạc thấy là không có ghế nào trống, và người ta còn đứng nữa. Lần thứ hai ở New York cũng giống y như thế. Lúc đó, tôi cảm nhận được số người theo ông vì con số người theo có mặt trong một sảnh đường để nghe diễn giả thì chỉ là phần nhỏ của số người không thể đến sảnh đường để nghe.

Như thế rõ ràng là ảnh hưởng của Krishnamurti rất rộng lớn. Và khi liên hệ nó với Thiền thì nó bắt đầu gợi ý cho tôi, và trong khi suy nghĩ cặn kẽ cùng đọc Krishnamurti, lắng nghe ông, tôi đồng ý với lời xác quyết rằng nếu ngày nay có một hệ thống tư tưởng của Thiền được rao giảng thì đó hẳn là hệ thống tư tưởng mà Krishnamurti đang rao giảng. Lúc này, theo Thiền, không có việc rao giảng. Người ta nói rằng việc ngồi một mình, việc khai quang tâm trí của mình và qua việc cảm nhận sự hiện hữu của chính mình thì đủ để thay đổi con người.

Trong tất cả những lời Thiền, có một câu mà tôi thú vị nhất là câu nói, 'Phùng Phật sát Phật – Nếu bạn gặp Đức Phật, hãy giết ông ấy. Hãy tiêu diệt ông ấy.'

Đó là một lời phát biểu rất sâu sắc, rằng, nếu bạn lấy một người và tôn kính người ấy như thần thánh, lúc đó, trong sự tôn kính đó, biến mất toàn bộ khả năng về hiện thực, chứng ngộ, giác ngộ. Và như thế, nếu bạn thấy Đức Phật thì tức là bạn đang thấy một ảo giác. Hãy lẹ làng vứt bỏ nó. Không có Đức Phật, ngài đã viên tịch trong nhiều, nhiều thế kỷ trước, và tất nhiên ngài chẳng bao giờ được tôn kính theo kiểu cách đó.

EB: Phải chăng điều ông suy nghĩ đó có thể là tác động của tất cả những năm Krishnamurti đã phát biểu?

HF: Khi tôi ngẫm nghĩ lại sự kiện Krishnamurti đã nói, rằng lý do duy nhất của cuộc sống của ông là sao cho con người giải thoát, thì đôi khi tôi tự hỏi không biết ông ấy có làm điều ấy không? Trong một số trường hợp ông ấy có làm, trong một số trường hợp thì không. Chắc chắn là ông gieo mầm, và không ai có thể biết được mầm ấy sẽ đi đâu. Nếu có mười người, trăm người hoặc ngàn người nhận thức được tâm điểm mà lời giảng nhắm đến, có khả năng khai quang tâm trí mình, thăm dò vấn đề một cách minh bạch, giải thích chúng và chỉ bảo nhau những gì mà Krishnamurti dạy bảo họ, thì lúc đó chắc chắn ông ấy có phần rất quan trọng trong diễn tiến sao cho con người giải thoát. Tôi cho rằng ông ấy có cảm giác thời gian thì ngắn ngủi. Hoặc chúng ta phải bắt đầu suy nghĩ nhanh nhạy mọi sự hoặc chúng ta bị hủy diệt. Ông ấy là người dạy chúng ta suy nghĩ vì nếu không suy nghĩ thích đáng thì chúng ta sẽ không tồn tại. Như thế, ta phải nói rằng ông ấy là người bằng cách nào đó ảnh hưởng lên thế giới. Ảnh hưởng được bao nhiêu, tôi không biết, có thể là vô số, có thể là không nhiều, nhưng sẽ có ảnh hưởng lên thế giới. Và bản thân tôi lúc nào cũng trở về với lời quả quyết, rằng thắp lên một ngọn đèn nhỏ thì tốt hơn nguyền rủa bóng tối.

Ý Kiến
Của Van Morrison

Van Morrison *(1945–) sinh tại Belfast, Bắc Ái Nhĩ Lan. Ông nổi tiếng từ nhỏ với năng khiếu âm nhạc và khả năng sử dụng nhiều loại nhạc cụ. Năm 15 tuổi, ông trình diễn tại Đức, sau đó về lại Belfast (1965) rồi Hoa Kỳ (1966). Ông là một ca sĩ, nhà soạn nhạc và nhạc sĩ, trưởng ban nhạc pop có hàng triệu người ái mộ khắp thế giới với những bản nhạc hàng đầu, dung hòa giữa các loại rock và jazz, giữa dân ca Ái Nhĩ Lan và nhạc trữ tình kích động hiện đại. Các bản nhạc của ông mang tính chất truyền kỳ, với lời và âm điệu nồng nàn và riêng tư, dò sâu vào tâm hồn thế hệ ngày nay cùng phản ánh cuộc tìm kiếm nội tâm của tác giả.*

Tới nay, ông có 8 album CD nhạc, với các tập nhạc nổi tiếng như Wavelenght (1978); Into the Music (1979); Common One (1981); Beautiful Vision (1982); Inarticulate Speech of the Heart (1983); A Sense of Wonder (1984); Live at the Grand Opera House Belfast (1985); No Guru, No Method, No Teacher (1986); Poetic Champion Compose (1987)... *Ông hiện sống tại London, Anh.*

Lời phát biểu dưới đây của Van Morrion được Evelyn Blau in trong sđd, t. 237.

Qua tình cờ tôi bắt gặp và đọc sách của Krishnamurti vào đầu thập niên 1970; tôi chỉ nghe ông phát biểu có một lần, tại sảnh đường Masonic Hall ở San Francisco.

Trong chừng mực có thể nhớ lại được, tôi bị ảnh hưởng bởi các tác phẩm tôn giáo và triết lý, và tôi nhận thấy có thay đổi lớn lao trong tâm trí mình ngay trước lúc phát hiện sách của

Krishnamurti. Triết lý của ông ấy phù hợp với những gì tôi đang trải qua ở cấp độ nội tâm.

Tôi có cảm tưởng điều Krishnamurti muốn nói với thời đại chúng ta là rằng ta phải tự mình suy nghĩ lấy, không để mình bị khống chế bởi bất cứ bậc thẩm quyền tôn giáo hoặc tinh thần nào.

Một thời gian trước đây, tôi viết bài '*In the Garden* – Trong Khu Vườn' từ tập nhạc '*No Guru, No Method, No Teacher* – Không Đại Sư, Không Phương Pháp, Không Sư Phụ.' Bài hát đó có một phần như sau:

Và rồi có một ngày bạn
trở lại nhà
Bạn một tạo vật sung sướng vô ngần
Bạn có chìa khóa cho
linh hồn mình và bạn mở
ra ngày đó bạn trở lại khu vườn

Và bài hát kết thúc với:

Trong khu vườn, trong khu
vườn, sũng ướt mưa
Không đại sư, không phương pháp, không sư phụ
Chỉ bạn và tôi và thiên nhiên
và người cha trong khu vườn.

6.

NHÌN TỪ VÕ THUẬT: LÝ TIỂU LONG

Lý Tiểu Long *(1940–1973). Ba mươi ba năm tại thế của ông để lại cho đời một chuyện truyền kỳ. Cha người Trung Hoa, mẹ người Trung Hoa lai Đức. Ông sinh tại San Francisco, học tiểu và trung học tại Hongkong, đến năm 1959, về lại Mỹ, tốt nghiệp cử nhân triết Đại học Washington ở Seatle, tiểu bang Washington.*

Lý Tiểu Long là một võ lâm kỳ hoa, đã đưa tới những đổi thay sâu xa trong lãnh vực võ thuật hiện đại và làm cuộc 'cách mạng' trong lịch sử thế giới phim quyền cước. Thuở nhỏ, ông học Dương gia Thái cực quyền với phụ thân, sau đó, học Vĩnh Xuân Quyền, thuộc Thiếu lâm Nam phái. Ông còn tập thêm Không thủ đạo và Hiệp khí đạo của Nhật.

Lý Tiểu Long là người Hoa đầu tiên trên thế giới công khai mở võ đường truyền bá công phu (tên gọi chung các môn võ thuật cổ truyền Trung hoa) cho người Tây phương mặc dù có sự phản đối quyết liệt của cộng đồng người Hoa tại Los Angeles. Suốt võ nghiệp của mình, ông không từ chối lời thách đấu nào, tại Hoa Kỳ cũng như ở Hongkong, và chưa bại trận.

Sau khi tham gia một số phim vô tuyến truyền hình tại Hoa Kỳ,

năm 1970, Lý Tiểu Long được hãng Gia Hòa Phim mời về Hongkong thực hiện phim võ thuật. Năm cuốn phim của ông đã làm chấn động các võ sư, các đạo diễn và diễn viên những phim quyền cước xuất hiện trước đó vì sự phô diễn võ thuật chân chính và kỹ thuật có đẳng cấp quốc tế. Đang ở điểm thành công cao nhất, ông đột ngột qua đời một cách kỳ bí. Thi hài được mang về Hoa Kỳ an táng tại Seatle.

Bài dưới đây là của Robert Colet, *một người tập Triệt quyền đạo do Lý Tiểu Long sáng lập. Bài có nhan đề tiếng Anh là,* 'Krishnamurti: The Spiritual Forces Behind Bruce Lee – Krishnamurti: Sức Mạnh Tâm Linh Đằng Sau Lý Tiểu Long', *đăng trong tạp chí* Inside Kung Fu, *Burbank, California: C.F.W. Enterprises, 1986.*

'Bạn không thể nhìn qua một hệ thống tư tưởng, qua bình phong của ngôn từ, qua những niềm hy vọng và những nỗi sợ hãi,' Krishnamurti đã nói như thế. Lý Tiểu Long đem áp dụng lời ấy vào võ thuật và khám phá, 'Bạn không thể phô diễn và sống động qua các thế quyền kết hợp nhau trong trạng thái tĩnh, qua chuyển động bị chiêu thức hóa.' Như thế, Lý bắt đầu cuộc cách mạng sâu xa của mình về võ thuật. Việc giao đấu bằng quyền cước không bao giờ còn như trước nữa.

Lý Tiểu Long tìm thấy trong lời giảng của Krishnamurti nền tảng của Triệt quyền đạo (TQĐ)– Jeet Kung Do. Xin bạn nhớ cho là chúng tôi không có ý xem xét những khía cạnh giao đấu của Triệt quyền đạo. Người ta đã nói rất nhiều về khía cạnh võ thuật đó. Cái chúng tôi quan tâm ở đây là khía cạnh 'tinh thần' hoặc 'tâm linh' của TQĐ, cái rất ư khác biệt, gây nhiều ấn tượng trong những đối chiếu của nó. Nền tảng của võ thuật cổ truyền là các bài quyền theo đó người luyện võ một mình tập lui tập tới đúng từng thế, cho đến khi nhập tâm mình, làm thành bản tính thứ hai của mình. So với các trường phái và chiêu thức đó, TQĐ

khác xa vì 'sự vắng mặt các kỹ thuật rập khuôn sẵn,' như Lý đã diễn tả một cách cô đọng.

Lý Tiểu Long muốn 'thêm nữa'. Triết học cổ truyền, theo Lý, không đầy đủ trong việc hỗ trợ sự phát triển võ thuật và việc dùng làm võ đạo để tăng trưởng tâm linh. Và đó là lúc Krishnamurti nhập cuộc.

Ở thế kỷ mười sáu, vào lúc các khả năng chiến đấu đang bị giảm thiểu thì triết học, hoặc võ đạo đã thành một bổ sung cho võ thuật. Thiền học chuyển đổi võ thuật từ những cuộc giao đấu quyết tử sang việc tăng trưởng tâm linh. Như thế, người luyện võ không chỉ sở đắc kỹ thuật chiến đấu mà còn tăng tiến nhân cách và phong phú nội tâm.

Nắm bắt những lời của Krishnamurti – như Lý hẳn đã làm – và qua những lời của Lý, ta có thể áp dụng chúng vào võ thuật. Tất nhiên chúng tôi không có ý nói rằng cội nguồn triết học duy nhất của Lý là các lời giảng của Krishnamurti. Lý còn tham khảo các cội nguồn khác, các lời giảng của Thiền tông và Lão giáo. Tuy nhiên, chúng tôi thấy có chứng cớ là Krishnamurti đã đóng vai trò có ý nghĩa lớn lao trong sự hình thành TQĐ.

Những câu dẫn dưới đây được trích hầu hết từ cuốn *Giải Thoát Khỏi Tri Kiến (Freedom from Known)* của Krishnamurti. Các câu in nghiêng và thụt vào cho thấy Lý Tiểu Long đã áp dụng như thế nào lời của Krishnamurti vào võ đạo của TQĐ.

Krishnamurti
Lý Tiểu Long

Bạn không thể nhìn qua một hệ thống tư tưởng nào, qua bình phong của ngôn từ, qua những niềm hy vọng và những nỗi sợ hãi.

Bạn không thể phô diễn và sống động qua các thế quyền kết hợp nhau trong trạng thái tĩnh, qua chuyển động bị chiêu thức hóa.

Chúng ta là những quyển sách đó, chúng ta là những ý tưởng đó, chúng điều kiện hóa chúng ta rất trầm trọng.

Chúng ta là những bài quyền đó, chúng ta là những thế thủ và những thế công đó, chúng điều kiện hóa chúng ta rất trầm trọng.

Chừng nào tôi còn nhìn cuộc sống từ một quan điểm cá biệt hoặc từ một kinh nghiệm cá biệt mà tôi ưu ái ấp ủ, hoặc từ kinh nghiệm cá biệt nào đó mà tôi thu lượm được, cái là bối cảnh của cái 'tôi', thì chừng đó tôi còn không thể thấy một cách toàn bộ. Tôi chỉ có thể thấy cái gì đó toàn bộ khi ý nghĩ không can dự vào.

Bạn không thể thấy một cuộc giao đấu trong toàn bộ của nó, không thể quan sát nó từ cái nhìn của một người quyền anh, một người công phu, một người không thủ đạo, một người đô vật, một người nhu đạo và vân vân. Bạn chỉ có thể thấy một cách minh bạch khi trường phái, chiêu thức không can dự vào.

Chân lý là cái không được nói cho biết rõ mồn một bởi khoái lạc hay đau đớn của bạn, hay bởi tình trạng bị điều kiện hóa của bạn làm người Ấn giáo hoặc bất cứ tôn giáo nào mà mà bạn tùy thuộc vào.

Việc giao đấu không phải là cái được nói cho biết rõ mồn một bởi tình trạng bị điều kiện hóa của bạn làm người công phu, người không thủ đạo, người nhu đạo hoặc người thuộc bất cứ môn phái nào.

Chúng ta chấp nhận định chuẩn thái độ sống thuộc phần của truyền thống của chúng ta làm người Ấn giáo hoặc Kitô hữu, hoặc bất cứ tôn giáo nào tình cờ đi vào đời chúng ta. Chúng ta trông mong người nào đó nói cho chúng ta biết thái độ nào là đúng và thái độ nào là sai, ý nghĩ nào là đúng và ý nghĩ nào là sai; và trong khi đi theo những mẫu thức đó, cư xử và tư duy của chúng ta trở thành máy móc, đáp ứng của chúng ta có tính cách tự động.

> *Người luyện võ bắt chước đi theo một cách mù quáng tôn sư hoặc sư phụ của mình thì chấp nhận mẫu thức của thầy mình. Do đó, phản ứng của người ấy, và cái quan trọng hơn nữa là, tư duy của người ấy trở thành máy móc. Phản ứng của người ấy trở nên có tính cách tự động, dựa theo những mẫu thức cố định, khiến người ấy trở thành nhỏ nhoi và bị hạn chế.*

Người thật sự trang trọng, với nỗi thúc bách khám phá chân lý là gì, tình yêu là gì, là người không có chút khái niệm nào. Người ấy chỉ sống trong cái đang là.

> *Người thật sự trang trọng, với nỗi thúc bách khám phá chân lý là gì, thì không có trường phái, chiêu thức nào. Người ấy chỉ sống trong cái đang là.*

Những thí dụ trên không phải là những phân tích có tính cách đối chiếu và khẳng định giữa hai người, mà là những gì khiến ta có thể dễ dàng nhận ra tác động sâu xa của Krishnamurti trên Lý Tiểu Long. Lý trở nên tập trung hơn nhờ lời giảng của Krishnamurti và đem áp dụng chúng vào võ thuật. Lý phát hiện ra rằng, trường phái, chiêu thức thì hữu hạn, hoàn toàn chỉ là những lề xưa thói cũ, một sự lặp lại các mẫu thức cố định một cách thiếu sinh khí, một hình thức điều kiện hóa không cung ứng

cho ta sự tự am hiểu chính mình và thanh thoát. Đối với Lý, trường phái, chiêu chức, chỉ có tính cách tuyên truyền.

Qua lời giảng của Krishnamurti, Lý tìm thấy sự tự mình phô diễn viên mãn hơn bằng võ thuật. Từ khi bắt đầu tập Vĩnh Xuân Quyền vào lúc mười bốn tuổi, Lý tinh tiến, cải thiện và lên tới tột đỉnh trong võ thuật, cái là mối tình đầu của Lý. Nhưng Lý vẫn muốn thêm nữa. Lý triền miên 'bất mãn một cách sáng tạo' về tình trạng võ thuật. Lý nhận ra những giới hạn trong mọi môn phái võ thuật, kể cả Vĩnh Xuân. Lý khám phá những ranh giới đó, thách đố truyền thống và mở tung vùng đất chưa ai thăm dò.

Lý Tiểu Long phải nói cho thế giới biết phát hiện của mình. Vậy Lý đi Hongkong và thực hiện nhiều cuốn phim. Và trong khoảng thời gian đó, xuất hiện một đại tác phẩm, 'Long Tranh Hổ Đấu' (Enter the Dragon).

Sứ mạng của Lý đã hoàn tất. Lý đã làm cuộc cách mạng hóa 'ý thức' của võ thuật. Qua phim ảnh, Lý đã khiến cho thế giới và cộng đồng võ thuật chứng kiến phát hiện của Lý. Lý trình trước mắt thế giới và bản thân mình một khải thị mới.

Và rồi Lý Tiểu Long lẹ làng ra đi, như đã lẹ làng xuất hiện. Nhưng trước đó, Lý đã hoàn tất diễn tiến đời mình, và khao khát được yên nghỉ. Việc ấy đến thình lình – quá đỗi thình lình – thế nhưng Lý đã chu hoàn sứ mạng.

Võ thuật, bao giờ cũng là nó như chính nó, tiếp diễn và tìm kiếm bất tận để biểu lộ nó toàn mãn hơn.

7.

TRONG MẮT MỘT CỰU TÙ:
ANGEL P. BOYAR

Nếu bạn là một người tù thì tôi không quan tâm việc mô tả tự do là gì. Quan tâm chính của tôi là trình bày cái gì tạo ra nhà tù và để bạn phá vỡ nó, nếu bạn quan tâm. Nếu bạn không quan tâm thì dĩ nhiên đó là chuyện của bạn.

– OMMEN, HÀ LAN, 1933

Lời Giới Thiệu
Của Evelyne Blau

***Angel Patrick Boyar**, sinh tại El Pasos, Texas, vừa được phóng thích khỏi Nhà lao Tiểu bang Pelican Bay sau vài năm phục vụ trong khu cô lập an ninh. Trong thời gian ở đó, và trước đó, tại Nhà lao San Quentin, ông bắt đầu tự học bằng cách đọc ngốn nghiến hết sách này tới sách nọ. Trong số những tác phẩm ông đọc tại thư viện nhà giam có một cuốn của Krishnamurti. Từ cuốn đó, ông kiếm được những cuốn khác do Cơ sở Krishnamurti ở Hoa Kỳ gởi tới.*

Trong cuộc sống giam hãm, trong một thế giới cô lập và hung bạo, Boyar tìm cách làm sáng tỏ ý nghĩa cuộc đời mình, giữa một môi trường thù nghịch ở bên trong lẫn ở bên ngoài các bức vách nhà tù.

Ông hiện sống ở California và đang viết sách. Trong bản thảo viết tay rất dài nhan đề 'Nobody, Somebody, the Experience of Being Alive: A Desultory Prison Journal – Không Ai Cả, Người Nào Đó, Kinh Nghiệm Sống Còn: Nhật Ký Rời Về Nhà Tù' *mà đoạn trích dưới đây là một phần, Boyar mô tả cặn kẽ từng chi tiết quá trình quan sát của mình suốt mười lăm năm lớn khôn tù túng. Những trích lời Krishnamurti xen kẽ trong bài viết đều do A.P. Boyar chọn.*

Bài này được Evelyne Blau in trong sđd tt. 202–07.

Trong đời tôi, nỗi khao khát lớn lao nhất của tôi là được làm người nào đó!

Tôi bị ám ảnh không ngừng bởi nỗi sợ hãi rằng con người mình bị đánh giá không là ai cả. Tôi bị quấy rối bởi tham vọng vượt trội hơn những người ngang hàng mình, và đúng như vậy, tôi bắt đầu làm việc để xây dựng những gì tôi tin tưởng nhằm làm một người lôi cuốn, một nhân vật thu hút sự chú ý của thế gian, và sau đó, tôi sẽ phơi mình trong vinh quang nổi tiếng.

Tôi tới Nhà lao Tiểu bang San Quentin vào tháng Giêng 1982. Tôi bị kêu án tám năm tù vì tội cố sát. Tôi đã xây dựng được một tòa nhà vĩ đại! Sau đôi ba tháng ở San Quentin, tôi tình cờ bắt gặp vài cuốn sách của Erich Fromm[*] và đọc chúng ngấu

---

[*] *Erich Fromm* (1900-1980), triết gia và nhà tâm lý học người Mỹ, sinh tại Đức. Ông rời Đức sang Hoa Kỳ năm 1934 và bắt đầu nổi tiếng với những phân tích gây nhiều tranh luận về nhưng căn bệnh của xã hội kỹ nghệ hiện đại.

nghiến. Từ đó trở đi, tôi tin rằng sự sống sót của mình trong nhà tù sẽ tùy thuộc vào trí tuệ của mình vì tôi không phải là loại người sức vóc, ưa gây hấn, cũng không thiên về bạo động. Thêm nữa, tôi vốn là người nhỏ thó, tôi cần cái gì đó bù đắp cho sự ốm yếu của mình giữa một môi trường đầy dẫy những phạm nhân có khuynh hướng bạo động và nguy hiểm nhất trong hệ thống nhà tù, những kẻ không ngần ngại gây tổn hại và giết người khác khi bị khiêu khích một cách nhẹ nhàng nhất.

Mỗi tù nhân đều có kỹ thuật riêng của mình để sống sót. Chiếc khiên thủ thân của tôi là miệt mài tự học, một việc mà về sau trở thành nguyên cớ gây ảnh hưởng độc hại trầm trọng, dẫn đến sự gia tăng những vấn đề què quặt nội tâm, và sau cùng, tới cái mà tôi biết là chứng rối loạn tinh thần.

Tại sao lúc này tôi lại viết! Vâng, vì nhiều lý do, nhưng trong đó tôi thấy không có lý do nào thích đáng. Có lẽ tôi chỉ thử viết và trình bày những cái thật ra không dễ dàng gì đối với tôi vì tâm trí 'lộn xộn' luôn luôn có mặt, như một cách ngăn trở dòng chảy của ý tưởng.

Thật ra có thể nói lên được gì khi từ tâm trí rỗng tuếch của chúng ta hiện nay không thể xuất ra được cái gì cả.

Chúng ta luôn luôn cố sức lấp đầy chỗ trống đó bằng một 'cái gì đó' – bất cứ cái gì giúp chúng ta chạy trốn thực tế cuộc sống, 'như nó là nó'. Chúng ta không thể bỏ chạy khỏi tất cả những gì chúng ta sợ hãi, không có gì cho ta bám víu vào, không có bản sắc cô lập, mà chỉ có sự rỗng tuếch và an toàn. Và vì sự an toàn ấy, chúng ta cần tới những thứ lúc nào cũng thúc ép chúng ta đặt

---

Trong tác phẩm *The Sane Society* - *Xã Hội Lành Mạnh* (1955), ông cáo buộc là xã hội tiêu thụ chịu trách nhiệm về sự cô lập, cô đơn và hoài nghi giữa các cá nhân. Các tác phẩm khác gồm *The Art of Loving* (1956) và *The Revolution of Hope* (1986)...

sự 'ổn định' lên trên mọi sự, để chúng ta có thể bám víu hoặc chăm bón những 'cảm xúc', những cái cho chúng ta cảm giác là mình đang sống động.

Bản sắc và đời sống thì đồng nghĩa: sống tức là làm một người nào đó!

'Mày muốn làm anh hùng phải không?' Sau mười lăm năm, những tiếng ấy vẫn rền vang trong tâm trí tôi, và chúng trở thành có tính cách tiên tri.

Chính cha tôi là người hỏi tôi có phải muốn làm anh hùng không. Nhưng vào lúc này, ý nghĩa trọn vẹn của bảy tiếng đó mới bắt đầu tác dụng sâu xa nhất, khi tôi chiêm nghiệm những nghĩa rộng mang tính cách sinh tồn của chúng.

Khi hỏi tôi lời tiên tri đó, cha tôi hiểu ông có ý nói gì. Ông hiểu tại sao tôi chạy quanh khu phố, hành động như một *vato loco*, một hảo hán: vì tôi muốn làm anh hùng.

Giống Nostradamus[*], cha tôi nhìn một cách tiên tri vào tương lai, như một nhà tiên tri xa xưa, để thấy cái khải thị về lâu về dài đó mở ra trước cái nhìn xuyên suốt của ông... ngày ấy tôi nhìn vào mắt cha tôi... vị anh hùng duy nhất cùng sự chú ý vào hắn ta sẽ cho tôi một cuộc sống mà tôi đã tìm kiếm một cách liều lĩnh và vô ích bằng việc dính líu tới sự ngu xuẩn cùng những hành động ác ôn độc hại, để tạo tiếng tăm trong khu phố những người nói tiếng Tây Ban Nha này, để mình có thể được công nhận là một người nào đó, và như thế, đạt tới một cuộc sống chân chính qua sự thiết lập một bản sắc... cái mà từ đó tôi biết ra được

---

[*] *Nostradamus*, Michel de Notredame (1503-66), y sĩ và nhà chiêm tinh người Pháp. Ông nổi tiếng với cuốn sấm Centuries (1555058) trong đó ông đưa ra một số lời tiên tri về các biến cố sẽ xảy ra trên thế giới, theo thể thơ tứ tuyệt. Một số các lời tiên tri ấy hình như xác đáng, dù chúng có vẻ mờ mịt và được diễn giải khác nhau.

rằng nó vẫn là hình ảnh phóng chiếu của một con người 'sợ hãi', một con người sợ rằng mình không là gì cả và không là ai cả; tuy bị thúc ép một cách nghịch lý bởi những ý tưởng bế tắc, những cảm xúc và niềm tin rằng mình chỉ có thể nếm trải được việc sống còn khi trở thành một người nào đó trong con mắt và trong tâm trí của mọi người khác.

Trong tù, đa số tù nhân gây tổn thương cho tù nhân khác để được là người nào đó – đặc biệt những tù nhân tham gia các băng đảng thành lập trong nhà tù.

Hình ảnh là cái có giá trị nhất, nó liên kết với niềm tin rằng trở nên nổi tiếng thành 'một người nào đó' tức là có uy quyền – và tất nhiên, trong nhà tù, chẳng có lề luật nào qui định những gì ta có thể làm để tạo một hình ảnh vô giá được người khác công khai thừa nhận và kính ngưỡng.

Chính kinh nghiệm nhà tù dạy tôi rằng cái duy nhất khiến người ta sợ hãi là quyền lực. Và trong tù, nếu ta không là một người nào đó thì ta không có tí quyền lực nào! Làm một người nào đó trong tù tức là thuộc về một phe đảng nào đó, nơi nguyên tắc chỉ nam độc nhất điều hành hoạt động của phe đảng là triết lý 'Siêu nhân' của Nietzsche[*]

Những người tù hiểu một cách bản năng rằng không có chỗ cho tính yếu đuối trong vũ trụ đang trải rộng này, rằng quyền lực là cái được con người tôn trọng; và những phe đảng trong tù trở nên, như chúng vốn như thế, sợ hãi những thực thể kiểu ăn thịt người của thứ bạo động có tổ chức để tạo cho mình cái uy danh

---

[*] *Friedrich Nietzsche* (1844-1900), triết gia Đức, ông lập luận rằng "ý chí quyền lực" là đặc trưng chủ yếu của loài người, trong *cuốn The Birth of Tragedy* (1872); và ông ca ngợi con người là tự do, vĩ đại và đầy quyền lực, trong cuốn *The Spoke Zarathustra* (1883-92). Ý tưởng ấy được Đức Quốc xã thích ứng thành chủ nghĩa chủng tộc siêu nhân Aryan. Từ năm 1889, ông bị điên.

của một kẻ giết người. Bản sắc thật sự của họ không phải là cái họ là, mà là những gì họ có quyền năng thực hiện – là lấy mạng người khác!

Mafia người Mễ tây cơ[*1] là một băng đảng nổi tiếng và được nể sợ, gồm những cá nhân sắt máu từ lâu thống trị tù nhân trong các nhà trừng giới California. Chúng đặc biệt được trọng vọng bởi những tù nhân người Mễ không có tổ chức, yếu ớt hơn, lúc nào cũng sợ hãi, và được bợ đỡ bởi những ai thèm muốn được làm thành viên Mafia, những kẻ xem các Mafioso như những đấng anh hùng và á thần á thánh.

Trong tù, nhiều Chicano, người Mỹ gốc Mễ, ao ước và thèm muốn được làm thành viên của Mafia Mễ vì suốt hầu hết cuộc đời mình, họ ít có lòng tự trọng, coi mình như con sâu cái kiến; và bản sắc giả hiệu của những tên găng tơ đã trở thành dấu ấn muôn đời, kể từ sự ra đời của băng đảng chim cò Pachuco, thời đại mặc quần chật và áo rộng dài quá đầu gối; đã để lại những hậu duệ thù nghịch tới độ không người Chicano nào có thể ngủ yên.

Bị kềm hãm trong sự khinh miệt và thành kiến của xã hội

[*1] Mafia, một tổ chức tội phạm có nguồn gốc từ một hội kín ở đảo Sicily, Ý, vào thế kỷ 13, thành viên của nó được gọi là Mafiosos. Tiếng Mafia có nghĩa là 'để cho thấy', được đặt ra từ tk 19, khi Mafia được các đại địa chủ Sicily thuê trông coi bất động sản của họ. Bằng tống tiền, 'bảo vệ', đòi tiền chuộc, hăm dọa... Mafia trở thành một tổ chức nguy hiểm và rất uy lực. Mọi nỗ lực dẹp Mafia đều bị cản trở bởi qui luật *Omerta*, giữ tuyệt đối im lặng, nếu không muốn bị trả thù tàn khốc. Di dân Ý nhập Mafia vào Mỹ đầu thế kỷ 20 và ngày càng phát triển với khẩu hiệu *Cosa Nostra*, chuyện của chúng ta. Ngày nay, Mafia trở thành danh hiệu ám chỉ các băng đảng tội phạm có tổ chức và hành động tàn độc, với buôn lậu và các hình thức kể trên, dù chỉ hoạt động trong xã hội đen hoặc có liên kết với những phần tử sa đọa trong chính quyền. Gần như nước nào cũng có các tổ chức tội phạm được gọi chung là Mafia, mạnh nhất tại Mỹ, Ý, Nga, Trung Hoa.

thống trị của người da trắng đông đảo hơn, bị bắt buộc phải túm tụm trong các khu phố tồi tàn của người Mễ và bị từ khước không cho tham gia vào dòng xã hội chủ lưu, tuổi trẻ Chicano bị vong thân. Các gia đình một thời gắn chặt vào nhau do giá trị gia trưởng của một xứ sở cổ truyền, nay bắt đầu tan rã, khi người Jefe [chủ gia đình] không còn được con cái tôn kính từng chút một (họ cũng đang đánh mất thái độ tự trọng của chính họ) vì không lo liệu được cho con cái nơi ăn chốn ở tương xứng và tươm tất. Các Jefe phải lao động nhiều giờ dài dằng dặc những công việc thấp hèn với đồng lương ít ỏi nhất nên uy quyền trong gia đình của họ bắt đầu suy sụp. Các Jefita, nữ gia chủ, cũng không thể trông nom thích đáng ngôi nhà đầy nhóc con cái.

Và trong nhà biến mất sự ổn định, không chăm sóc tương xứng, không ngó ngàng đúng mức những đứa con đang dậy thì, đang cần sự lưu ý để cảm thấy mình được yêu thương được săn sóc. Thiếu niên thiếu nữ tràn ra đường phố, bắt đầu lang thang với các con trai con gái nhà lành khác, làm thành đơn vị thay thế cho gia đình mình đang co cụm trong khu phố người gốc Mễ.

Hảo hán *vato colo* bước vô cuộc đời giam hãm. Hắn lạc loài, cô độc, vong thân và làm thương tổn người khác để mình trở thành một người nào đó. Và hình ảnh duy nhất mà hắn có về mình là một tên găng tơ kiểu mẫu, mê muội, được bao quanh, được ngưỡng mộ bởi những phu nhân lộng lẫy về đêm, chủ nhân các tài sản vô giá, được những kẻ khác sợ hãi, và được kính trọng như một người nào đó vì lúc ấy hắn là hình ảnh thu nhỏ của cái được gọi là Giấc Mộng Hoa Kỳ[*], cái thật ra chỉ là một ảo giác.

---

[*] Giấc Mộng Hoa Kỳ là một loại mơ ước điển hình về tương lai, được cổ võ trong xã hội Mỹ, đặc biệt giới di dân và được xem như một trong những đặc trưng của lối sống Mỹ. Người ta hoạt động cật lực, phát huy tối đa sáng kiến, làm đủ mọi cách để thành đạt càng nhanh càng tốt, cách riêng về mặt vật chất.

Trong những khoảnh khắc phù du nào đó, hắn vượt tới bên kia hình ảnh con sâu cái kiến của mình, tắm mình trong sự tự ca tụng vị kỷ khi hắn nghiệm thấy rằng thứ quyền lực hắn mà đang có trên những người hắn bóc lột là nhờ vào địa vị và vai trò thành viên của hắn trong Mafia Mễ.

> *Như thế quán tưởng có ý nghĩa... trong quá trình quán tưởng ấy hình thành đủ thứ quyền lực: ta trở thành người thấy cái vô hình... mọi quyền năng bí nhiệm trở thành hoàn toàn không thích đáng, và khi bạn đuổi theo những cái đó thì tức là bạn đang đuổi theo cái tối hậu dẫn tới ảo giác.*
>
> – CHÂN LÝ VÀ THỰC TẠI, 1978

Trong khi ở tù tôi bắt đầu đọc và học hỏi nhiều sách về triết học, tâm linh, tôn giáo, thần bí phương đông, siêu hình học phương đông, tâm lý học và huyền học.

Tôi khao khát kiến thức, ngấu nghiến những cuốn sách mà tôi nghĩ chúng sẽ dẫn mình tới sự phát hiện bản sắc chân chính của mình, và nhiều năm về sau, tôi có thể thấy ra rằng cái gọi là kiến thức không mang tôi tới gần hơn sự như nhất trọn vẹn, vì tôi vẫn là một con người bất toàn và manh mún.

Trong nhiều năm, tôi coi mình là nạn nhân của một hệ thống và tôi tin rằng có những sức mạnh vô hình đầy uy lực của vũ trụ bị vận dụng bởi những kẻ đang ở địa vị cao, quyết đoán và ham muốn quyền lực. Bằng cách nào đó họ chạm đến được những bí mật của vũ trụ, sử dụng những bí mật được phát hiện đó như những khí cụ nhằm khống chế và huy động tập thể quần chúng với mục đích bóc lột quần chúng và duy trì quyền lực của chính họ.

Khi ở San Quentin, tôi đồng thuận với quan điểm về những

âm mưu lịch sử và chính trị. Tôi bắt đầu đọc các sách lịch sử và chính trị về chủ đề âm mưu cũng như những hiệp hội bí mật và những phong trào khuynh đảo.

Vào lúc đó, tôi ra sức ghi danh giữ trước bất cứ cuốn sách nào trình bày cặn kẽ việc tẩy não, kiểm soát tâm trí và chiến tranh tâm lý. Tôi hau háu muốn biết tôi bị huy động, bị tẩy não và bị kiểm soát như thế nào bởi những tay điều động vô hình, những kẻ mà lúc ấy tôi đoan chắc rằng bất luận thế nào đi nữa, họ cũng phải chịu trách nhiệm việc tôi bị mất bản sắc.

Tôi háo hức đào sâu vào những cuốn sách có được về chủ đề âm mưu, cho rằng cuối cùng mình sẽ tiếp cận sâu sát hơn toàn bộ sự thật của cái gì đang thật sự diễn ra, cách nó diễn ra, tại sao nó xảy ra, và tôi ăn khớp chỗ nào trong ý đồ của mọi sự ấy. Tôi tiếp tục học hỏi từng chi tiết khả dĩ của cuộc đấu tranh cho quyền lực thế giới và vạch trần âm mưu hiểm ác ấy. Dọc theo lối đi đó, tôi trói buộc mình vào việc phát hiện bản sắc chân chính của mình.

Tôi trở thành ngạo mạn và khó tính vì tự coi mình ở trong một nhóm nhỏ những kẻ am hiểu những gì đang thật sự diễn ra trong hậu trường đằng sau các sự vụ thế giới. Vào lúc đó, tôi hoàn toàn không nhận ra rằng chính sự tự ti mặc cảm của mình gắn liền với nỗi sợ hãi mình không là cái gì cả và không là ai cả đã khiến tôi đánh giá mình quá cao và hạ thấp những người khác, nhìn người khác, những người thất học và cả tin với sự khinh bỉ tới độ tự cảm thấy bản thân mình là quan trọng.

Tôi không muốn chia sẻ với ai kiến thức của mình vì lúc đó nếu người ta cũng biết điều tôi đang biết thì tôi không thể nổi bật lên như một người trí tuệ và độc đáo trong khi tôi lúc nào cũng hiểu rằng động cơ của việc không chịu chia sẻ cho bất cứ ai kiến thức của tôi là để tôi có quyền lực trên họ.

Vì, như tôi lúc này nhận ra, toàn bộ động cơ của việc giữ lại kiến thức ấy là để cho bản sắc, quyền lực và sự an toàn của tôi.

Não tôi giống như cây Giáng sinh, tôi chỉ tiếp tục móc thêm tất cả sách vở kiến thức vào cái não đó như thể trang hoàng một cây Giáng sinh không sinh khí, bị nhổ bật rễ khỏi nguồn sống của nó, và đối với tôi, kiến thức đó tựa như những ngọn đèn treo trên cây; dáng vẻ lóng lánh của chúng chiếu sáng những tâm trí khác đần độn và nhỏ nhoi chung quanh tôi.

Tôi nghĩ rằng tôi sâu sắc nhưng thật ra tôi rất nông cạn, vì trong sự dương dương tự đắc đó, tôi không thấy ra rằng cả sự thông thái lẫn trí thức đều không cung ứng cho tôi sự tự lực đầy ý nghĩa mà tôi thật sự cần tới để làm xảy đến việc chấm dứt cuộc xung khắc tinh thần và tâm lý bên trong mình.

Tôi sợ phải chấp nhận rằng nội tâm tôi hoàn toàn rỗng tuếch và tôi không là gì cả, không là ai cả.

Hôm nay, tôi biết rằng âm mưu duy nhất đang diễn ra là tôi chống lại chính tôi!

Tôi đã đọc rất nhiều sách tác động sâu xa tâm trí mình. Tôi từng nhẹ dạ tin rằng hễ phát giác thêm được kiến thức đầy suy tư, kích động và ẩn mật nào đó để thấy rõ chân lý hơn thì ý thức tôi thay đổi một cách đầy ý nghĩa và làm cho tôi càng ngày càng giải phóng được mình khỏi những dối trá, ảo giác, kiến thức giả tạo, những giới hạn tự mình áp đặt; và tôi đã nghĩ rằng mình đang tiến bộ, theo từng cấp độ một, trong việc giải phóng bản thân; nhưng thật ra, ngay lúc đó, tôi chỉ làm cho mình bị nô lệ sâu xa thêm về mặt tâm lý, và làm trầm trọng thêm sự hoang mang đang diễn ra bên trong mình, tự chuốc độc mình bằng những lý thuyết của người khác về cuộc đời.

Trong nhiều năm, tôi mãnh liệt tìm trong sách cho ra câu trả lời, nhưng tôi không bao giờ ngừng lại để nhận ra rằng hết thảy những cuốn sách đều được viết ra bởi những kẻ đặt lý thuyết của họ thành các định đề về cuộc sống. Họ rất thành thạo trong việc chẩn đoán các vấn đề của loài người, qua sự chỉ ngón tay mình

vào những thủ phạm chịu trách nhiệm việc tạo ra tình trạng nhân sinh này, nhưng những kẻ chỉ ngón tay đó không bao giờ cân nhắc rằng bản thân họ cũng đang tạo ra những vấn đề của thế giới.

> *Vấn đề không phải là thế giới mà là bạn trong giao tiếp với người khác, cái đó tạo ra vấn đề; và vấn đề đó trải rộng ra thành vấn đề thế giới.*

Lời phát biểu trên là đúng. Đó là thực tế. Không phải vì Krishnamurti phát biểu nó mà vì chính tôi thấy đó là đúng. Chính 'giao tiếp của tôi với người khác tạo ra vấn đề.' Tôi không bao giờ nghĩ rằng mình là vấn đề. Vấn đề thì luôn luôn là một anh một ả nào khác.

Thế giới sẽ là nơi tốt lành hơn cho con người sống chừng nào những người khác đều đạt tới được những cảm nhận của họ và chấp nhận cái chân lý như tôi đã hiểu; chừng nào mọi người bắt đầu nhìn thực tại như cách tôi đã nhìn, và bắt đầu sống theo thực tại ấy, lúc đó sẽ xuất hiện một trật tự thế giới mới cho những con người tỉnh táo.

Sự phân ly trong con người, sự phân rẽ mà ai cũng biết của sự sống chống lại cái chết, thiện chống lại ác, tinh thần chống lại nhục thể; chính chúng ta, bạn, tôi, những kẻ làm cho cuộc xung khắc ấy thành bất tận, bởi vì chúng ta tin rằng điều thiết yếu là cho chúng ta nếm trải rằng mình đang sống còn.

Tôi đã chứng kiến sự chuyển biến đột ngột khi tôi ngưng tất cả những nỗ lực thay đổi bản thân.

> *Chính chân lý giải phóng chứ không phải những nỗ lực của bạn giải phóng.*

Qua nhiều năm, tôi biết rõ rằng cái 'Tôi' tâm lý là một hình

ảnh, một phóng chiếu của bản ngã. Nó là kẻ mạo danh, kẻ yêu sách bất chính ngôi vua, kẻ chiếm đoạt bất tận con tim, và lúc này nó dành quyền duy trì bản sắc không có thật của nó. Nó tự thuyết phục rằng có một người Ất người Giáp nào đó có thật và nó lúc nào cũng chơi trò chơi chân lý hoặc chơi cái trò cho nó là quan trọng.

Biết là mê lầm, không biết là bắt đầu thông tuệ.

Tôi từng nghĩ rằng nhờ tích lũy kiến thức, tôi càng ngày càng trở nên minh triết hơn, thông tuệ hơn, khôn ngoan hơn, nhưng lúc đó tôi cũng đã có những cái nhìn thấu suốt bất chợt bộc lộ cho tôi thấy rằng mình càng có thêm kiến thức của thế giới thì kiến thức đó là trạng thái vô minh của chính mình. Tôi càng hiểu biết nhiều càng thấy tôi thật sự ngu dốt biết chừng nào.

Lần nào mà tôi nghĩ mình đã chuyển dịch và tiến bộ trong việc thu lượm kiến thức thì khi kiểm tra để nhìn khoảng cách tiến bộ của mình, tôi thấy ra là bản thân mình đứng nguyên một chỗ.

Thật ra, dù tôi có chứa đựng hết thảy kiến thức của thế giới và vũ trụ, tôi vẫn là người ngu dốt vì toàn bộ kiến thức đó cũng không được là một giọt trong chiếc gàu của khoảnh khắc vĩnh cửu.

Về mặt tâm lý, không ai có thể nhốt bạn vô tù. Bạn ở sẵn đó rồi.

– LUẬN GIẢI VỀ CUỘC SỐNG, TẬP 1, 1956

Ngày 17 tháng Ba, 1986, từ nhà lao Pelican Bay, tôi được thả có điều kiện. Tôi nhớ đêm trước ngày phóng thích, tôi không cảm thấy nôn nóng việc được ra ngoài. Sau gần sáu năm ở tù, tôi nghĩ chắc là mình sẽ nao nức về việc được ra ngoài, rằng chắc là mình sẽ bồn chồn với cảm giác hân hoan xúc động vì sắp được tự do.

Tôi trông đợi mình sẽ bồi hồi xúc động cách riêng khi bước ra khỏi cổng nhà lao và đi vào cái gọi là thế giới tự do.

Buổi sáng đến. Vẫn không có những cảm xúc cách riêng trong dịp quan trọng được ở bên bờ việc trở thành người tự do. Tôi làm thủ tục phóng thích ở phòng nhận và thả. Tôi cởi bộ quần áo tù ra, mặc vào quần áo của mình. Tôi được cho hai trăm đồng tiền tiễn chân, và rồi chúng tôi cất bước – được người ta áp tải tới tự do!

Đi ngang qua nơi tụ họp trong khu vườn của ngôi nhà thờ nhỏ, tôi thấy vài bạn thân đang mỉm cười, những biểu lộ trên khuôn mặt họ chỉ dấu sự bình an và hân hoan nội tâm. Họ vẫy tay chào từ giã tôi, tôi rán nở nụ cười, vẫy tay chào lại. Lúc ấy, tôi nhận ra mình vẫn ở trên đất tù – và vẫn còn một khoảng cách nào đó tôi phải đi từ 'nơi đây' tới tự do 'ở đằng kia', vượt qua chiếc cổng trước nhà tù. Sau cùng, tôi đi tới đó, nhưng khi tôi vượt qua cánh cửa sau cùng để tới tự do thì, không có gì cả!

Tôi vẫn ở trong tù! Tâm trí đang giả bộ được tự do. Tôi hiểu rằng tự do này là ảo giác. Không có sự nếm trải việc sống tự do khi tôi vẫn không đang sống động.

Như thế, tự do không liên quan gì tới việc sống ngoài các bức vách nhà tù. Về mặt tâm lý, tôi vẫn ở trong tù, bị nô lệ bởi những đam mê và dục vọng và bị bao vây bởi những bức tường của những hình ảnh và những ý tưởng lộn xộn tới độ có những rào cản đang thật sự ngăn chặn không để cho tự do nhập vào.

8.

VỊ ĐẠO SƯ, BÓNG TỐI VÀ TINH THẦN NGÔN SỨ

Tôi đến từ đâu và tôi đi về đâu? Đó là câu hỏi lớn lao khôn dò, chung cho hết thảy chúng ta. Khoa học không có lời giải đáp cho câu hỏi đó.

PLANCK

Cuốn sách đã khá dài, choáng ngợp hình bóng Krishnamurti và biết bao người trên Con đường Đạo. Càng đi sâu vào cuộc đời đầy ắp những biến cố xúc động và lời giảng chan chứa những cái nhìn thấu suốt của K, càng cảm thấy vẫn còn nhiều điều chưa nói đến, nhưng hình như chúng tôi đã quá ôm đồm. Nay tới lúc phải kết thúc. Tuy khác với tâm trạng của Pupul Jayakar trước dòng sông K mênh mang nhưng chúng tôi cùng chia sẻ với bà trong câu tự hỏi mình, làm sao kết thúc đây.

Con người đã bắt đầu cuộc tìm kiếm chân lý ngay từ lúc có mặt ở quả đất. Cây tri thức, cây sự 'biết tốt biết xấu' với quả độc của nó đã mọc sẵn trong vườn địa đàng, kích động trí tò mò của Eva hồn nhiên và Adam mộc mạc. Cũng vì nó mà loài người đi vào cuộc đày ải. Hẳn ngày đầu tiên lưu lạc cũng là ngày lên

đường tìm chân lý, như tìm một lối vượt sông mê, một nẻo trở về. Con đường đó không ai đi thay được cho ai nhưng vì chung hội đồng thuyền, con người đưa mắt nhìn kẻ đồng hành mong tìm đôi chút ánh sáng, nhất là vào lúc xã hội băng hoại, lòng mình hoang mang mờ mịt. Do đó, sự xuất hiện của một đạo sư chân chính bao giờ cũng được hân hoan chào đón, như tiếng chuông dẫn đường ngân vang, reo vui mừng trên hoang phế và rung sâu thẳm trong tận đáy tim người. Albert Einstein đã phát biểu một cách tuyệt đối: "Loài người hoàn toàn hữu lý khi đặt những người công bố các định chuẩn và giá trị tối thượng về đạo đức vào vị trí cao hơn những người khám phá chân lý khoa học. Đối với tôi, những gì loài người chịu ân nghĩa những vị như Đức Phật, Mô–se, Đức Giêsu thì sâu xa hơn toàn bộ sự thành tựu của tâm trí tra vấn và kiến tạo."

So với các vị đạo sư khác, Krishnamurti có quảng thời gian rao giảng dài nhất. Từ những năm ba mươi tuổi đến năm hơn chín mươi, ông luôn luôn xác định mục đích đời ông là sao cho con người giải thoát tuyệt đối và vô điều kiện. Tính chất mãnh liệt, minh bạch và dứt khoát của lời giảng, những phát biểu tự xem mình là người không bị điều kiện hóa và xem cuộc sống không bản ngã của mình như một tiêu biểu cho lời giảng, là một thách đố cao độ. Và thách đố đó đã gặp những tiếng dội của nó.

o0o

Cuốn *The Oxford Dictionary of World Religions - Từ Điển Các Tôn Giáo Thế Giới* - do Oxford University Press xuất bản năm 1997 có một đề mục tương đối dài ghi về Krishnamurti, tt. 558-559. Ngoài uy tín sản phẩm từ một đại học thuộc hạng danh tiếng nhất thế giới, cuốn từ điển này còn do John Bowker làm Tổng biên tập, có tám giáo sư và học giả làm Cố vấn biên tập và sự cộng tác của 80 vị thức giả thuộc nhiều đại học Đông và Tây. Phần Ấn Độ, được đảm trách bởi hai người (1) Claire Baillargeon

tại Santa Barbara, California, Hoa Kỳ (2) Tiến sĩ Jerome H. Bauer, Phân khoa Nghiên Cứu Á châu và Trung Đông, Đại học Pennsylvania, HK. Toàn văn đề mục ấy như sau:

Krishnamurti, Jiddu (1895–1986) – Một khuôn mặt tôn giáo người Ấn và được xem là đại sư (guru). Charles Leadbeater và Annie Besant, hai người Thông Thiên Học, công bố ông là 'Đạo sư Thế giới', hóa thân của Đức Di Lặc mà cứ mỗi 2.000 năm hiện thân trong hình hài loài người. Năm 1911, Krishnamuti được đặt lên làm thủ lãnh của 'Dòng tu Ngôi Sao Phương Đông' vừa thành lập (về sau rút gọn lại là 'Ngôi Sao Phương Đông'), cùng năm đó ông được đưa đến Anh để theo học tại đó cho vai trò Đạo sư Thế giới của mình. Không vào được Đại học Oxford, ông chuyển việc đó thành cuộc tấn công sự duy trí thức và xác nhận việc đó là bằng chứng cho tâm trí không bị kềm tỏa của mình. Năm 1929, mệt mỏi với vai trò được chỉ định, ông giải tán Dòng tu, từ bỏ mọi tuyên xứng thánh tính và tuyên bố rằng ông không còn muốn có đệ tử. Tâm điểm lời giảng của Krishnamurti là ý niệm rằng chân lý là cái đang là và chỉ có thể đạt tới nó bằng việc có sự hoàn toàn tự thức tỉnh và tự nhận biết mình qua quán tưởng. Ngày nay, các Cơ sở của Krishnamurti được thành lập nhiều nơi trên thế giới nhắm mục đích sao cho con người được 'giải thoát tuyệt đối và vô điều kiện'. Một số người thân cận ông (thí dụ Mary Lutyens, *Krishnamurti: The Years of Awakening*, 1975; *...The Years of Fulfilment*, 1983) tâng bốc (adulate) ông; có người khác (thí dụ R.R. Sloss, *Lives in the Shadow with Krishnamurti*, 1991) xem ông như một nhân vật nhiều gian dối và bất chấp đạo lý.

o0o

Trong khi một số từ điển tôn giáo khác đề cập đến Krishnamurti, cũng như đề cập tới các danh nhân hoặc đạo sư khác, thí dụ *Larousse, Dictionary of Beliefs and Religion*, Anh, 1994, t.289 và *The HarperCollins Dictionary of Religion*, Hoa Kỳ, 1995, t.647...

chỉ nhắc sơ qua thân thế nhưng chú trọng tóm lược lời giảng, dành phần thẩm định cho độc giả nào muốn tìm hiểu thêm, thì việc làm của Oxford có vẻ không bình thường

Các sự kiện đưa ra mang tính cách chê bai, khích động tột đỉnh sự hoài nghi về hạnh kiểm, đồng thời mỉa mai người ngưỡng mộ K là 'tâng bốc'. Văn phong và chữ dùng như những viên đá dành cho kẻ mà chắc người biên soạn xác định là hoang tưởng, thậm xưng và có nhân cách đáng ngờ. Tinh thần biên soạn về K trong đề mục này cũng không giống với tinh thần biên soạn trong các đề mục nhân vật khác. Bảy mươi sáu năm trước (1921), K bị loại khỏi cuộc thi tuyển sinh vào đại học Oxford, chẳng lẽ đến nay, mười một năm sau khi K từ trần, đại học ấy lại chứng tỏ thêm lần nữa rằng việc loại bỏ 'đấng cứu thế da nâu' năm xưa là hợp lý.

o0o

Bà Mary Lutyens thì chúng ta đã biết qua những thoáng hiện của bà trong những trang về trước và mẹ bà là phu nhân Emily cùng những trích dẫn sách bà mà chúng tôi dùng minh họa thêm cho bộ sách *Krishnamurti: Cuộc đời và Lời giảng* này. Riêng R. R. Sloss là ai.

R.R. Sloss, nhủ danh Radha Rajagopal, con gái của Rajagopal và Rosalind; còn Sloss là họ của chồng, James Sloss, Tiến sĩ Toán. Bà chào đời năm 1931, sống chung với cha mẹ mình và K (mà bà gọi là Krinsh) tại Arya Vihara. Bà lập gia đình năm 1952, vẫn sống chung với cha mẹ và K cho đến năm 1956. Bà tốt nghiệp Cao học Văn chương và là một nhà văn, hiện sống tại Santa Barbara, California, Hoa Kỳ. Trước cuốn vừa kể, bà đã xuất bản cuốn *India Beyond the Mirror*. Cuốn *Lives in the Shadow with Krishnamurti – Những Cuộc Đời Trong Bóng Tối Với Krishnamurti* in khổ lớn, bìa cứng, dày 329 trang, gồm 30 chương, do Nhà Bloomsbury Publishing Ltd., 2 Soho Square, London, Anh, W1V 5DE xuất bản năm 1991.

Bà Radha cho biết, động lực chính khiến bà viết cuốn này là giúp độc giả thấy khía cạnh khác đầy bóng tối của Krishnamurti và khôi phục công đạo cho cha mẹ mình vì các tác giả khác khi viết tiểu sử Krishnamurti thì không đầy đủ thông tin hoặc nhận định theo những gì Krishnamurti cho biết.

Trong Krishnamurti, theo Radha, có hai con người. Từ thuở nhỏ, ông đã khôn ngoan chọn thái độ lãng đãng để có thể chiếm lợi thế và thoái thác trách nhiệm. Ngay từ đầu thập niên 1920, K đã nhiều lần tỏ ý với Nitya là muốn thoát ly khỏi sự ràng buộc của Hội Thông Thiên Học. K. gặp Rosalind Williams lúc K. cùng Nitya tới Ojai năm 1923. Rosalind 19 tuổi, thuộc một gia đình Thông Thiên Học và bản thân yêu đời, phóng khoáng, vận động viên quần vợt, có lòng tận tụy với người khác; và được nhờ chăm sóc hai anh em, đặc biệt Nitya lúc ấy đang bệnh phổi. Nitya và Rosalind yêu nhau, Nitya đã trình bày với K ý định kết hôn Rosalind nhưng K không đồng ý, nói là Nitya phải tận hiến trọn đời cho 'Công cuộc'.

Trong 'diễn tiến chuyển giao' của K tại Ojai năm 1922, những người có mặt gồm K, Nitya, Rosalind và người nhận phúc trình là bà Besant và Rajagopal (viết tắt là Raja) đều thề suốt đời giữ bí mật, nhưng chính K lại yêu cầu gởi một phó bản cho Leadbeater và Miss Dodge, người bảo trợ K; "và không phản đối khi kinh nghiệm dưới cây hồ tiêu ấy được họ xem là dấu hiệu ông đã tiến vượt bực trên Con đường Đạo"(t.62). Từ đó, câu chuyện 'diễn tiến' được đồn khắp các hội viên. Khi Phu nhân Emily Lutyens, năm 1955, ghi lại trong tự truyện *Candles in the Sun* thì bị chính K không cho vì thấy chưa thuận lợi nhưng lại nói rằng Raja là người ngăn cản. Có điều đến năm 1975, K lại cho phép con gái bà là Mary Lutyens kể đầy đủ chi tiết trong cuốn *Krishnamurti: The Years of Awakening*.

"Rosalind, theo Nitya là nhân chứng 'sống' về hiện tượng bí nhiệm đó" (t.60), thấy 'diễn tiến' chứng ngộ hoặc mở luân xa

này như một biến chứng của bệnh sốt rét cao độ, mà K mắc phải thuở nhỏ, nhưng không lạnh mà nóng, khiến người bệnh nhìn chung quanh với một chiều kích khác. Những lần về sau, 'diễn tiến' xảy ra tại Hà Lan, Ấn, Anh, Ý... khi nào K lâm cảnh ngộ nan giải hoặc muốn thực hiện một ý định nào đó. Khi còn bé, Radha kể với K về một bạn học bị động kinh phải nhét khăn vào miệng để khỏi phạm lưỡi, lại còn hay giả bộ để tránh tình trạng khó khăn hoặc đánh lừa thầy giáo. K nói ông biết rõ vì mẹ ông cũng bị như thế. Radha kể cho Raja nghe thì "cha tôi đã nghiêm khắc bảo tôi là tôi không bao giờ được lặp lại và thảo luận chuyện đó với bất cứ ai" (t. 61).

Năm 1925, Desikacharya Rajagopal, cũng là một người được Leadbeater chọn phòng hờ cho sự hóa thân của Đức Di Lặc và là bạn thân của Nitya, vừa tốt nghiệp Đại học Cambridge, Anh, thay vì ở lại làm việc cho nhà trường thì nhận lời ủy nhiệm của bà Annie Besant ở bên cạnh K, bảo vệ K lúc ấy K được bà và Leadbeater xác nhận đã là hóa thân. Về phần Raja, ông cũng tự thấy vì luân hồi nghiệp quả nên phải tận hiến trọn đời cho K. Trước ngày chết, Nitya yêu cầu Rosalind và Raja hứa suốt đời ở bên K, bất chấp mọi trở ngại; cả hai nhận lời. Sau đó, để K rảnh tâm lo việc đạo, Raja điều hành cơ sở mọi mặt, sắp xếp lịch diễn thuyết của K, hiệu chính các sách của K... với tâm niệm chính yếu là phục vụ cho 'Công cuộc'.

Sau khi Nitya qua đời, Rosalind sang Anh, được bà Besant yêu quí giữ bên mình, và để tránh lời dị nghị về quan hệ giữa Rosalind và K. Tại Luân Đôn, Rosalind và Raja yêu nhau. Để thể hiện sự cổ võ của Hội về hôn nhân hợp chủng Đông Tây, chấm dứt lời đồn đãi về K và Rosalind và để Rosalind tiện du hành với K, bà Besant đứng chủ hôn cho Rosalind và Raja năm 1929. Năm 1931, Rosalind sinh Radha, suýt chết; bác sĩ cảnh cáo Rosalind không nên có con nữa. Raja vì quan niệm tính dục là chỉ để truyền sinh theo tinh thần Thông Thiên Học và noi gương

bà Besant, ông cho Rosalind tự do, thực tế là chấm dứt quan hệ tính dục với vợ.

Suốt ngày, Raja miệt mài với 'Công cuộc' và cho K. Ông làm việc tuần bảy ngày từ gần trưa tới bốn giờ sáng, chỉ gặp gia đình vội vàng trong bữa ăn chiều. Tuy cả bốn người đều sống chung ở Arya Vihara, Raja hàng ngày đi lại nơi làm việc chính ở Hollywood, hai mẹ con Rosalind vì thế gần gũi với K hơn là với Raja. K thương yêu bồng ẵm Radha, trên thực tế đóng vai người cha và người đàn ông trong nhà.

Từ năm 1932, Rosalind và K yêu nhau. Cuộc tình kéo dài trong gần 30 năm. Bà là phụ nữ đầu tiên K có quan hệ và có kinh nghiệm tính dục. Theo Radha thì, "Rosalind luôn luôn cảm thấy Nitya là một tình yêu đặc biệt của mình; nhưng tình yêu ấy chưa bao giờ trọn vẹn vì nhiều lắm chỉ là những nụ hôn và tồn tại theo ý tưởng lãng mạn. Tình yêu dành cho Rajagopal đặt trên sự ràng buộc vững bền của tình bạn và hẳn là bà cảm thấy an tâm hoàn toàn khi xây dựng cuộc sống hôn nhân trên căn bản đó. Krishna cung ứng những gì bà thiếu trong cuộc sống hôn nhân, tình yêu thể xác, sự kết hiệp nồng ấm đầy quan tâm mà bà không tìm thấy ở Raja" (t.118). Vì Raja đã cho bà tự do nên bà không cảm thấy phạm tội. Bà thấy "ở K một người đàn ông và một người yêu trước khi thấy là một đạo sư" (t.121). K rất say mê bà. Những chuyến đi nước ngoài, những lần lưu lại khách sạn là cơ hội thuận tiện cho hai người. Trong kỳ trại Ommens 1933, "đôi khi K yêu cầu Rosalind đến với ông trong túp lều của ông, dù nghe lời, việc đó vẫn làm bà căng thẳng. Giữ bí mật là mối quan tâm của K hơn là của bà. Tuy thế, hình như K không sợ có thể bị khám phá" (t.120).

Tại Arya Vihara, "K tâm sự với bà là cả hai nên kết hôn, tới sống ở hòn đảo nào đó". K cho bà xem một lá thư nói là sẽ đưa cho Raja trong đó kể hết quan hệ và dự tính của K và bà. Sau đó, khi cùng Raja đi công tác xa về, K kể với bà là khi đọc xong thư,

Raja chế nhạo K là K dự tính trông nom người khác trong khi không lo nổi thân mình. Vì vậy, K nói cả hai không thể bỏ đi và sống ngoại hôn. Rosalind cũng cảm thấy quan hệ tính dục chỉ là chuyện riêng tư giữa hai người, không liên quan gì tới công cuộc của K (tt. 120–1). Năm mươi năm sau, Raja hỏi cha mình về lá thư đó thì Raja nói là ông chưa bao giờ thấy nó.

Rosalind thụ thai với K hai lần. Lần đầu 1935, bà phá thai, sợ sinh nở thì lâm nguy tính mạng. Chỉ có K biết là bà phá thai. Lần hai 1936, bà sẩy thai khi chứng kiến Raja và K cãi nhau lớn tiếng trước mặt mẹ mình.

Năm 1949, K từ Ấn về, Rosalind nghe K trong một cơn đau gọi tên Nandini; sau đó đọc bài *"Cuộc Nổi Loạn Của Chiếc Thảm Chùi Chân"* trên tạp chí *Time*, bà nghi ngờ tra hỏi K về quan hệ giữa K và Nandini và cảm thấy là K không nói thật. Bà xem Nandini là người thơ ngây bị K lừa dối. Thất vọng vì sự thiếu trung thực của K và tình cảm K dành cho Nandini, ngày 3.4.1950 tại Paris, Rosalind kể hết Raja mọi chi tiết quan hệ giữa bà và K. Bà choáng váng khi biết là Raja chưa bao giờ biết tới lá thư mà K đưa cho bà đọc mười tám năm trước. Hôm sau, Raja, Rosalind và K cùng gặp nhau và mọi sự trở nên ổn thoả. Raja nghĩ rằng cuộc tư tình ấy đã kết thúc, cho rằng Rosalind chỉ là nạn nhân và "Raja lại càng tin hơn bao giờ hết rằng có 'hai Krishna', một Krishna có thể phát biểu với cái nhìn thấu suốt vào thân phận con người và một Krishna tối tăm, có thể lừa và phản kẻ mình lệ thuộc rồi năn nỉ xin tha mà vẫn không có dự tính sửa sai... Ngày nào đó Rosalind sẽ tới một kết luận tương tự" (t. 221). Raja vẫn tiếp tục điều hành mọi việc của KWINC vì quan niệm rằng đây là phục vụ cho 'Công cuộc', không phải là cho cá nhân K.

Năm 1953, Rosalind theo K đi Ấn, có gặp Nandini, khi trở về, tại Stockhom, Thụy Điển, Rosalind nói cho Raja và K biết là bà muốn sống một mình. Bà không muốn K về lại Ojai; và Raja sau đó dọn khỏi khu vực Arya Vihara. K thì muốn Arya Vihara là

ngôi nhà trọn đời cho bà và Radha tuy ông sẽ không về đó nữa; từ đó ông ở tại Ấn, Anh, Ý, Thụy Sĩ và khi về Mỹ thì ở tại Malibu. Raja và Rosalind ngày càng xa cách nhau vì cả hai không đồng thuận cách ứng xử với K. Rosalind li dị Raja năm 1961 để ông lập gia đình khác. Bà tiếp tục điều hành trường học ở Thung lũng Hạnh phúc cho đến năm 1964, sau đó rút lui nhưng vẫn quản trị Cơ sở Hạnh phúc.

Từ đầu thập niên 1960, sau khi cuộc tình đổ bể, K muốn nắm KWINC, tạo dư luận nghi ngờ Raja về tài chính bất minh; không thanh toán các chi phí của K tại châu Âu; độc đoán điều hành. K và quản trị viên các cơ sở Ấn, Hoa Kỳ kiện Raja. Mục đích chính của K, theo Radha, là K muốn tự ý xây dựng thêm các cơ sở – mâu thuẫn với lời giảng chống tổ chức của ông, đẩy Raja khỏi các cơ sở liên quan tới K, thu hồi toàn bộ giấy tờ và ghi chép của hai người mà Raja tính vốn cẩn thận giữ lại hết. Raja chống tới cùng, chấp nhận tranh tụng vì cho rằng trách nhiệm của mình là thực hiện và bảo vệ 'Công cuộc' chứ không phải tùy thuộc ý muốn của K. Trong khi với Radha, tuy K thường nói rằng, "Không ai có thể làm việc tốt hơn Raja" nhưng có khi lại nói rằng, "Raja theo K mấy mươi năm nay vì không có việc gì làm", trong lúc đó Raja chỉ cần từ bỏ K là được George Arundale đưa vào làm Phó Chủ tịch Hội Thông Thiên Học; K còn nói với mẹ chồng của Radha rằng "Raja là bạn của K, còn K thì chưa bao giờ là bạn của Raja" (t.297).

Rosalind tin Raja công chính, hết lòng phục vụ bảo vệ K suốt bốn mươi năm nay nên bà yêu cầu K bãi nại. Bà cho K biết bà sợ khi ra tòa làm chứng thì việc bà bị buộc phải trình bày sự thật mối quan hệ giữa K và bà sẽ gây tai tiếng chấn động cho K. Và cũng vì không muốn con gái mình kinh hoàng nếu nghe chuyện như thế trước tòa nên tháng Giêng 1971, bà kể hết mọi chi tiết chuyện giữa K, Raja và bà cho Radha nghe (t.302). Sau đó đôi bên dàn xếp vụ kiện, K nhận các cơ sở như Arya Vihara, Vasant

Vihara cùng các bản thảo, nhưng rồi K lại tố tụng. Raja và K tuyệt giao.

Năm 1981, ra sức hòa giải K và cha mình, vợ chồng Radha gặp K tại nhà của Pupul Jayakar ở Ấn, có mặt Nandini đã luống tuổi. Radha nói với Nandini, "'Tôi nghe nói hoài là bà tuyệt đẹp, và quả thế thật.' Bà nhìn tôi ngạc nhiên và đưa chúng tôi ra tận xe taxi với nụ cười cởi mở" (t.310).

Ngày 8.6.1983, Rosalind lại viết thư cho K ghi lại mọi chi tiết chuyện giữa ba người, yêu cầu K lúc đó đang ở Ý đọc trước mặt Phu nhân Vanda Scaravelli rồi xé bỏ. K im lặng đọc xong, xé bỏ, và Phu nhânVanda kể là K nói thư bàn chuyện hoạt động của cơ sở. Sau đó K bãi nại. "Rosalind tin rằng thư của mình đã ảnh hưởng tối hậu lên việc bãi nại của K," (t.314).

Rồi đến lượt Raja, "không chịu đựng nổi sau mười năm bị quấy nhiễu và được sự ủng hộ của các thành viên trong ban quản trị, kiện lại K. và các cộng sự của K về tội danh vu khống, hai vụ kiện vô bằng vừa qua và một số cáo giác khác của K" (t.314). Lại phải hòa giải giữa hai người. Theo yêu cầu của Rukmini Arundale, Radha điện thoại từ Ấn về Mỹ xin Raja chấp thuận gặp K và hòa giải giữa hai người mà Radha yêu quí. Raja chịu. Phần K thì Rukmini phụ trách. Sự việc chưa tiến thêm được bước nào thì vài hôm sau, ngày sinh nhật 17 tháng Hai của Leadbeater, K qua đời. Radha nhấn mạnh là trước khi từ trần, K cho ghi âm lại thông điệp của mình mà không nhắc nhở gì tới ý muốn hòa giải với Raja. Về sau, tòa án xác nhận Raja là người không có sai trái trong việc quản trị và tài chính; có quyền giữ các sổ sách giấy tờ. Raja chấp thuận việc chuyển KWINC cho Cơ sở Krisjnamurti tại Hoa Kỳ.

Sau khi nhắc lại lời K nói với Pupul Jayakar ít tuần trước ngày K từ trần là, "Ông hy vọng lời giảng của mình sẽ không bị xuyên tạc và rằng người đời sẽ giữ lời giảng và quên vị đạo sư"(t.321), Radha viết đoạn cuối cuốn sách của mình như sau:

"Với Krinsh, tôi cảm thấy biết ơn vì nhiều việc. Từ những ngày thơ ấu của tôi, ông đã dạy tôi giải thoát khỏi cuộc tìm kiếm và truy lùng vô vọng sự vị vọng và sự an toàn, các đại sư, tôn sư, các ý thức hệ. Từ ông, tôi học được rằng những so sánh và những nhãn hiệu đưa đến thành kiến và bất hạnh, rằng sự qui thuận dưa đến sự bắt chước tầm thường và rằng không thể có tự do khi còn phạm tội và sợ hãi. Ông khiến tôi tự do thoát khỏi ông và dạy tôi chớ sợ khi đi trên vùng đất không lối đi"(t.323).

o0o

Bản thông điệp R. R. Sloss nhắc đến ở trên được in lại trong cuốn *The Life and Death of Krishnamurti* của Mary Lutyens, tt 205-6. Những người theo K và độc giả chờ xem K, trong những ngày cuối của mình, có nói thêm chút nào về bản thân không, nhưng cũng như mọi lần khác, K chỉ đề cập đến lời giảng, trí tuệ và năng lượng. Theo M. Lutyens, ngày 7.2.1985, chín ngày trước đêm từ trần, trả lời câu hỏi tinh tế của Mary Cadogan, "Khi Krishnaji từ trần, điều gì *thật sự* xảy đến cho sự tập trung phi thường về sự hiểu biết và năng lượng mà có nghĩa là K?", K bảo Scott Forbes ghi âm lời ông:

"Tôi đã bảo họ sáng nay – từ bảy mươi năm nay cái siêu năng lượng đó – không phải – cái năng lượng vô tận đó, trí huệ vô biên đó đã sử dụng thể xác này. Tôi nghĩ là người ta không nhận ra được năng lượng và trí tuệ phi thường đó đã đi qua thể xác này tới độ nào – đó là một động cơ mười hai xy lanh. Và suốt trong thời gian đó – một thời gian khá dài – và tới đây thể xác này không chịu đựng nổi nữa. Không ai, không ai có thể hiểu được cái gì đi qua thể xác này, ngoại trừ thể xác này vốn được chuẩn bị rất cẩn thận, được che chở và vân vân. Không ai. Đừng ai trông mong mình có thể hiểu. Tôi lặp lại điều ấy: không ai trong chúng ta hoặc công chúng hiểu được điều đang diễn ra. Tôi biết là không ai hiểu cả. Và sau bảy mươi năm đó, lúc này nó

đang tới chung cuộc. Không phải là chung cuộc của trí tuệ và năng lượng ấy mà trong một chừng mực nào đó nó hiện hữu nơi đây, hằng ngày và đặc biệt vào ban đêm. Và sau bảy mươi năm, thể xác này không thể chịu đựng nó nữa – không chịu đựng được nó nữa. Không thể được nữa. Người Ấn thường có mê tín đáng phàn nàn về điều này – rằng ta muốn thì thể xác ra đi – và tất cả những gì vô nghĩa thuộc loại đó. Trong nhiều trăm năm, bạn sẽ không tìm thấy một thể xác nào khác giống thể xác này, hoặc tìm thấy trí tuệ tối thượng đó hoạt động trong một thân xác. Bạn sẽ không thấy nó nữa. Khi người ra đi thì cái đó ra đi. Không để lại đằng sau cái ý thức thuộc về *ý thức đó*, thuộc về *trạng thái đó*. Người ta sẽ hết sức trông mong hoặc ra sức tưởng tượng là họ có thể thấm nhiễm cái đó. Có thể họ sẽ có tới một mức nào đó nếu họ sống theo lời giảng. Nhưng không ai thể hiện hoàn toàn được điều đó. Không ai. Và thế thôi."

Bản thông điệp đó nghe thật lạ, tràn ngập vẻ thần bí, đầy tính chất tha lực và tinh thần phân biệt. Còn đâu sự chủ động, như nhất và bình đẳng của con người trong việc khám phá chân lý, tuyệt đối và vô điều kiện? Còn đâu những ngày tháng đàm đạo 'ngồi bên nhau như những người bạn'? Toàn bộ nội dung thông điệp có vẻ không thuận chiều với lời giảng và những kỳ vọng trước đây.

K vẫn là K bí nhiệm của những ngày còn trong Hội Thông Thiên Học. K tự thú chính K cũng không hiểu nguồn suối và lý do khác biệt về mức độ của năng lượng tuôn trào qua K. Trước giờ sắp lâm chung, phải chăng K vẫn mang tâm thức Thông Thiên Học; trong sâu thẳm, tâm thức ấy vẫn xem mình là hóa thân cứu thế của Bồ tát Di Lặc? Và như thế, phải chăng toàn bộ lời giảng của K về sự tự thân làm trống rỗng tâm trí cho sức mạnh vô tận của năng lượng để thay đổi bản thân và đánh thức người khác, chỉ dành riêng cho 'quái kiệt', hoặc bất hạnh hơn, chỉ là sự

phóng chiếu bản ngã của K? Hoặc điều vạn hạnh cho loài người là K đúng là đạo sư chân chính, với thân xác được sự hoạt động của một trí tuệ tối thượng, vạch ra cho loài người con đường "chấm dứt lập tức sự đau khổ của mỗi người và toàn thể loài người", một việc mà theo K ngay cả Đức Phật, Đức Giêsu và các đạo sư khác cũng chỉ nhằm đến "giải thoát khỏi đau khổ nhưng không chấm dứt đau khổ."

Có lẽ hôm đó đã có sự hoang mang như thế trong những người theo K lâu năm. Trong *The Life...* t.206, Mary Lutyens kể, "Khi Scott yêu cầu ông làm sáng tỏ một số điều ông vừa nói vì sợ người ta có thể hiểu lầm, ông đâm ra 'bực dọc' với anh và nói, 'Anh không có quyền xen vô việc này.' Bằng việc bảo Scott đừng xen vào, dường như rõ ràng là K muốn tất cả những ai quan tâm đều biết tới lời phát biểu này." Và sau đó, thái độ K xác quyết hơn. Ở *t. 208, sđd*, M. Lutyens kể, "Ông buộc Scott, lúc ấy đang đứng bên giường cầm chiếc micro, hướng về chúng tôi và nói, 'Tôi thề sẽ không sửa đổi trong bất cứ cuộn băng nào. Không làm như thế bây giờ và sẽ không bao giờ làm như thế'."

o0o

Trong số các tác giả viết về Krishnamurti, người ta kỳ vọng Evelyne Blau đưa ra những tư liệu và cái nhìn mới nhất về K. Bà là người theo K đã hàng chục năm, từng hiệu đính sách của K và làm nhiều phim về K. Bà cũng có mặt trong những ngày K sắp từ trần.

Kỷ niệm một trăm năm Krishnamurti, Evelyne Blau cho ấn hành cuốn "*Krishnamurti: 100 Years – Krishnamurti: Một Trăm Năm*" – do Nxb Stewart, Labori & Chang Inc., 575 Broadway, New York, NY 10012, xuất bản năm 1995. Sách khổ lớn, 18x26 cm, dày 296 trang gồm hơn 125 hình ảnh, các chi tiết tiểu sử của K, có minh họa với lời giảng và thơ của K. Đặc biệt, để có những cái nhìn nhân chứng đa dạng và khắp thế giới, tác giả ghi lại qua thư tín, trích các phát biểu hoặc trả lời phỏng vấn trực tiếp của

gần 100 người quen biết với K mà lối sống, lòng từ bi cũng như lời giảng của K đã ảnh hưởng sâu xa lên cuộc đời, sự nghiệp...của họ. Ai cũng xác nhận K là một con người hoàn hảo, chan chứa lòng từ bi. Có những người gặp K từ thuở đầu như Russell B. Clark là gia sư khi K mới được 'khám phá' tại Madras; Công tước Phillip van Pallandt, người hiến K đất và tòa lâu đài Eerde, Hà Lan; Helen Knothe, người yêu đầu của K; cho tới hai bác sĩ và người đứng bên giường khi K lâm chung...; các nhân vật tôn giáo, trí thức, nghệ sĩ, người công sự lẫn kẻ buôn bán, chủ tiệm ăn, học sinh, cựu tù nhân... như Aldous Huxley, Joseph Campbell, Henry Miller, Van Morrisson, Lý Tiểu Long, David Bohm... và những khuôn mặt chính tại Ấn có trong cuốn tiểu sử Krishnamurti của P. Jayakar. Có mặt cả P. Jayarkar, M. Lutyens. Evelyne không đề cập gì đến quan hệ tình ái giữa K và Rosalind. Có vẻ những thắc mắc của nhiều người về nguồn suối lời giảng và năng lực của K, đặc biệt phát biểu của R.R. Sloss có ảnh hưởng ít nhiều lên E. Blau, vì ta thấy chúng thấp thoáng trong các câu phỏng vấn của bà. Cũng không thấy có tiếng nói Radha R. Sloss, Rajagopal, Rosalind, Carlos Suares, Alain Naude và Nandini.

Một trong những người trả lời phỏng vấn được đặc biệt để ý là Mary Zimbalist. Bà là người bạn đường của K trong suốt hai mươi năm, từ giữa thập niên 1960 tới ngày K lìa đời. Bà chăm sóc, làm thư ký, sắp xếp các cuộc diễn thuyết, tiếp xúc đàm đạo của K. Cuộc đối thoại giữa Evelyn Blau và Mary Zimbalist diễn ra ngày 24 tháng Tư năm 1992 tại Ojai, California (Sđd, tt. 242–49).

Trả lời câu hỏi là trong khoảng thời gian ở bên K bà có phát hiện sự khác biệt nào giữa con người và lời giảng của ông không, Zimbalist nói: "Tuyệt đối không. Một trong nhiều điểm lạ thường của ông là trong Krishnamurti không hề có bóng tối nào. Ông thật sự là cái bà thấy, cái bà cảm giác, tuy nhiều bất định nhưng không có chút gì mâu thuẫn. Tôi không biết có nhiều người nhận

ra điều đó không, tôi không chắc là bà có nhận ra không nhưng tôi thấy ông ấy rất nhân tính..." Krishnaji thích đùa giỡn, xem phim, ái mộ Clint Eastwood, đọc tiểu thuyết trinh thám, thơ, đọc Cựu Ước để trau dồi ngôn ngữ, mê kiến trúc nhất là các Nhà thờ Chánh toà, xem truyền hình, đọc báo, theo dõi tin tức. K có cái nhìn đơn giản về chính trị nhưng ghét chia rẽ. Mê nhạc Beethoven, Mozart, Bach, Haydn, Richter, nhà vĩ cầm Michelangeli... các bài ca vãn điệu Sanskrit và Gregorian. Mê nghệ thuật, thiên nhiên, tháo ráp xe hơi, máy móc, và nói nếu về Ấn mà không rao giảng thì sẽ đi khất thực kiếm sống. Tuy không là học sinh giỏi, nhưng ông rất quan tâm tới giáo dục căn bản và trọn đời.

K không chuẩn bị buổi diễn thuyết theo cách người khác làm nhưng ông thường có định hướng nào đó trong tâm trí và trước đó, luôn luôn dùng tự điển để có chữ chính xác. Ông không bao giờ ghi ý trước trên giấy. Nhiều lần trên xe tới giảng đường ông hỏi "Tôi sắp diễn thuyết cái gì?" và sau đó thường là buổi diễn giảng hết sức đặc sắc. Ông không thích nghe lại băng ghi âm lời mình. Khi có thính giả thắc mắc, ông chọn vài câu hỏi, đọc lên và trả lời ngay, không chủ định. Ông không bao giờ bỏ dở các buổi diễn thuyết vì với ông sống là để đi rao giảng.

Trả lời câu hỏi là có cảm thấy ai đó nói qua Krishnamurti không, Zimbalist cho biết: "Không, tôi không bao giờ có ý niệm đó. Theo tôi điều ấy vô nghĩa vì Krishnamurti có thể nói như thế bất cứ lúc nào. Tại bàn ăn trưa khi cuộc đàm đạo trở nên trang trọng, ông cũng nói với chiều sâu và nhận thức như khi ở trên diễn đàn. Ông cũng nói theo cách đó trong các cuộc phỏng vấn riêng tư hoặc công cộng. Đó chính là con người ông, không có thần linh nào nói qua ông. Nhưng thường khi trên diễn đàn, người ta có thể cảm thấy trong ông có một năng lượng lớn lao và dường như nó xuất từ năng lượng và năng lực đó đi thẳng tới tâm điểm vấn đề mà ông đang phát biểu. Điều này có thể là sự ức đoán của

tôi nhưng ta cảm giác nó mãnh liệt. Tôi cảm giác nó. Nó xuất ra từ trí tuệ, từ nhận thức của ông ấy."

Zimbalist cảm thấy có một sức mạnh vô hình nào đó của cái bên kia tư duy mà K thường nói tới. Nó đến với ông, tỏ tường, qua quán tưởng thanh thản, qua tĩnh lặng, hoặc khi đi dạo, hoặc ban đêm, trong trạng thái hoàn toàn yên lặng. K tin rằng mình sống là để đưa ra các lời giảng, không phải chỉ vì ông là khí cụ cho cái bên kia đó nhưng vì sứ mệnh của ông là biểu thị cái đó. Cuộc sống cá nhân sinh tồn nhưng cái bên kia mới là thực tại. Về sau, "đôi khi ông nhắc tới cái chết của mình. Ông biết ông sắp chết và muốn thực hiện công cuộc tới cùng. Ông hoàn toàn tỉnh táo, bệnh tật, cơn đau hoặc thuốc men không chạm đến tâm trí ông; và khi cơ thể ông yếu dần, lối nói của ông khó nhọc, khó nghe vì giọng ông rất yếu nhưng ông vẫn là Krishnamurti cho đến phút cuối với toàn bộ cảm quan như K vẫn luôn luôn như thế." Cảm giác của Zimbalist về lời giảng là bà không thể xác nhận là có mạch nước nào tuôn trào qua ông như nhiều người có thể ức đoán. Nhưng nó như thể là những thực tại trừu tượng – minh triết, cái đẹp, tình yêu – là những phẩm chất trong lời ông nói. Chúng không là sản phẩm của tâm trí loài người, có thể gọi là của Thượng đế nếu Thượng đế hiểu theo hình ảnh loài người, cũng có thể là từ những khía cạnh của sức sống vô tận.

Tuy không có ý kiến về việc có người nghĩ rằng K. là một nguyên mẫu tiên tiến trong cuộc tiến hóa của loài người nhưng với Zimbalist thì, "Cuộc đời K là bằng chứng con người có thể đạt tới trí tuệ và nhận thức phi thường và một lối sống rất khác với hầu hết cuộc sống loài người hiện nay. Điều này có thật trong ông ấy, không phải là điều tôi tưởng tượng. Thế nào cũng có vài người nói là tôi phóng chiếu lý tưởng nào đó trên ông ấy. Nhưng với tôi, nó hiển nhiên một cách thể không chối cãi rằng ông ấy là cái mà ông ấy nói và ông ấy sống theo lối đó. Trong tất cả những năm sống bên ông, tôi không thấy điều gì phủ định cái đó hoặc

trái ngược với một cuộc đời sống theo lối đó. Không có mâu thuẫn. Rất nhiều, rất nhiều lần tôi có cảm giác đành rành về một cái gì đó mà tôi có thể gọi là thiêng liêng."

Bản thân Zimbalist, bà cảm thấy được may mắn sống bên ông, và cũng như nhiều người khác, bà là khí cụ để lo lắng cho ông trong cuộc đời. Được ở quanh ông và bằng những cách thức bé mọn giúp cho ông những việc cần làm và hữu ích, bà thấy mình là người được ưu tiên, được ân sủng không nói nên lời.

Trả lời câu hỏi ý kiến của bà về tác động của Krishnamurti đối với thế giới, Zimbalist bày tỏ:

"Tôi cảm thấy tác động của ông ấy đối với thế giới là gần như trong một trạng thái đang ươm mầm. Tôi cảm thấy rằng có lẽ trong những năm tới, trong một trăm năm tới, lịch sử sẽ nhìn lại và thấy khoảng thời gian Krishnamurti sống trên quả đất này là dị thường. Nếu bà nhìn lại lịch sử loài người thì thấy có bao nhiêu người am hiểu Đức Phật vào thời của ngài hoặc vào nhiều thế kỷ sau đó, nhưng hai ngàn năm sau, lời ngài nói đã vươn lên và thâm nhập vào hàng triệu và hàng triệu người. Tôi cảm thấy Krishnamurti thuộc về trật tự đó và chúng ta phải làm những gì có thể làm để lời giảng của Krishnamurti được biết tới vì nó đang và sẽ là cái gì đó mênh mông cho loài người. Tôi cảm thấy trách nhiệm lúc này của chúng ta là giữ chính xác trình thuật về những gì ông đã nói và đã giảng. Những ai trong chúng ta từng quen ông thì trách nhiệm thiết yếu là: bảo tồn và bảo vệ tính xác thực của lời ông giảng suốt trong nhiều thế kỷ đúng với những gì ông đã đưa ra, không bị diễn dịch bởi những người khác. Nhưng còn có một trách nhiệm sâu xa hơn cho những người từng biết tới và từng lắng nghe ông: Cái tối hậu là phản ánh lời ông giảng trong trong cuộc sống của chúng ta, trong giao tiếp của chúng ta với người khác, đối với bất cứ cái gì mà sự sống mang lại. Đó chính là sống với thực tại, không chỉ sống với ngôn từ của lời ông giảng."

oOo

Radha R. Sloss đã dùng các trang sách của bà để vừa biện giải cho song thân vừa chứng minh K còn trong tình trạng bị điều kiện hóa. Khi Radha đem mẹ lên thảm xanh thì khó có thể nói là bà giả tưởng, nhưng cũng không dễ kiểm chứng mức độ trung thực vì bà cũng khó là một nhân chứng khách quan. Những thời điểm các sự kiện bà đưa ra không ăn khớp chặt chẽ với tường thuật của P. Jayakar và M. Lutyens, nhất là từ năm 1953 về sau, đặc biệt không nêu bằng chứng cụ thể nào về quan hệ luyến ái giữa K và Nandini. Cho đến nay, dường như Radha là tác giả duy nhất viết về con người phản diện của K. Đóng góp của bà tuy thế cũng làm sáng tỏ nhiều sự kiện chưa được rõ ràng trong tường trình của P. Jayakar và M. Lutyens.

K có tuyên bố trong một bài diễn thuyết rằng, "Diễn giả đang kể cho các bạn nghe điều ông ta đang sống chứ không phải điều ông ta chỉ bàn suông; nếu ông ta chỉ nói mà không sống nó thì là đạo đức giả, một việc làm bẩn thỉu", nhưng đó là khi K đề cập tới vấn đề sống triệt tiêu bản ngã, sống với sự trật tự trọn vẹn của nội tâm (Saanen, ngày 18.7.1974, *Krishnamurti Tinh Yếu*, t. 361.) Tuy là kẻ dám từ bỏ quyền hành và sự bái vọng của các tín đồ khắp thế giới dành cho một giáo chủ mà họ xem là đấng cứu thế, để suốt đời làm người lang thang rao giảng; tuy mang huyền thoại thế nào đi nữa, K vẫn là con người mà như K nói, năng lượng tối thượng sử dụng ông và ông chỉ là công cụ cho lời giảng. Tuy không lập gia đình, K không bao giờ tuyên bố mình là người độc thân, người đè nén tính dục hoặc sống khổ hạnh về mặt thể lý, đặc biệt khi đề cập đến những người từ bỏ tính dục, K thường thêm vào là "không phải tôi."

Trong nhiệm vụ thông tin trung thực cũng như tinh thần cởi mở của thời nay, chúng tôi ghi nhận và trình bày ý kiến từ nhiều phía, với tất cả sự dè dặt, và nếu có thêm tư liệu, chúng tôi sẽ bổ túc khi có dịp tái bản. Là người đi sau, chúng ta tìm hiểu cuộc đời của K không phải để khen chê mà là để đặt nó vào trong bối

cảnh lời giảng, để nếu có thể thì tìm thêm chút ánh sáng soi phần nào vào lời K giảng. Đây có lẽ là một diễn tiến trái ngược với qui trình thông thường khi tìm hiểu cuộc đời và lời giảng của các vị đạo sư khác. Nhưng diễn tiến này có lẽ phù hợp với lời K thường nói, "Hãy chú ý lời giảng...Hãy quên vị đạo sư... Đạo sư và lời giảng chỉ là chiếc gương để bạn soi mình. Nếu cần thì đập vỡ, liệng bỏ chiếc gương."

Về trí tuệ và năng lượng mà K có hoặc bản thân K được sử dụng thì cũng như cuộc đời K, đến nay vẫn là chuyện bí nhiệm, chưa có câu trả lời nào thỏa đáng. Nói như M. Lutyens, "Vấn nạn ông là ai, ông là cái gì và lời giảng của ông đến từ đâu, vấn nạn ấy có thể gây phương hại cho lời giảng. Có lẽ không bao giờ nên dõi theo nó xa hơn." Có lẽ ta nên để sang một bên sự bí nhiệm và bóng tối nếu có của vị đạo sư, để tâm trí ta không bị ám ảnh hoặc vướng mắc khi nhìn vào lời giảng. Evelyne Blau cũng đã kết luận trong lời mở đầu cuốn sách của bà, "Hầu hết cuộc đời mình, K sống trong sự bao quanh của người khác. Tuy người ta đặt trọng tâm chú ý một cách toàn bộ lên trên ông nhưng về cốt tủy, ông vẫn còn là bí nhiệm. Khó nắm bắt cụ thể và đôi khi thấy rất mơ hồ việc ông là ai. Toàn bộ sự xem xét kỹ lưỡng trong suốt một trăm năm qua cũng không thăm dò được tâm điểm của sự bí nhiệm này. Có lẽ tốt nhất là như ông nói, 'Quan trọng là lời giảng chứ không phải đạo sư'." (Sđd, t. xi). Ngay cả Rajagopal, Rosalind và Radha đều không phủ định lời giảng và công cuộc của K, mà còn nỗ lực hiến thân hết mức có thể được cho công cuộc. Sự hy sinh, tận tụy và ngoan cường của Rajagopal mà ai cũng phải công nhận là không phải cho bản thân của ông mà chính là để trong việc bảo vệ công cuộc mà ông cảm thấy mình bị ràng buộc vào K để cùng thực hiện.

Để kết luận phần này, chúng tôi xin nhắc lại lời Krishnamurti nói với Pupul Jayakar trong sách này, t. 164, "Hãy ngó điều các tôn giáo đã và đang làm: họ chú mục vào vị đạo sư và lơ là lời

giảng. Tại sao chúng ta đưa cho vị đại sư tầm quan trọng đến như thế? Vị đại sư có thể là cần thiết để biểu thị lời giảng nhưng bên kia biểu thị đó là cái gì? Cái vại chứa nước; bạn phải uống nước ấy chứ không phải là bái lạy cái vại. Loài người thờ vại, quên nước... Biểu thị phải diễn ra trong thân xác con người là điều tự nhiên – nhưng biểu thị đó không phải là lời giảng. Chúng ta phải đặc biệt hoàn toàn khách quan về điểm này. Để thấy là chúng ta không phóng chiếu vì tình yêu và lòng mến cảm của ta dành cho con người vị ấy mà quên đi lời giảng. Hãy nhìn chân lý trong lời giảng, chiều sâu của nó, hãy thâm nhập nó, sống nó, đó mới là điều quan trọng. Phải không?... Nếu thế giới có nói về K rằng ông ấy là người kỳ diệu biết bao – chuyện đó ai cần?"

o0o

Rao giảng vào kỷ nguyên bùng nổ thông tin, thời đại cao điểm của khoa học kỹ thuật trong một thế giới duy vật chất và tha hóa, K nhấn mạnh đến tâm trí tôn giáo và "Bạn là thế giới, thế giới là bạn". Theo K, trong tương lai, chỉ còn hai tâm trí sẽ gặp nhau là tâm trí khoa học và tâm trí tôn giáo.

Tôn giáo là nhân tố duy nhất hiệp nhất loài người và sáng tạo nền văn hóa mới. Chỉ có tôn giáo mới đem đến cuộc cách mạng độc nhất. Tuy thế, đó không phải là loại tôn giáo có tổ chức, thẩm quyền tự tôn, giới luật kềm hãm và nghi thức phù hoa như xưa nay. Cái gọi là tôn giáo ấy khai thác sự sợ hãi của con người, nhằm cung ứng sự an ủi và giải khuây cho người tìm đến nên là những hình thức bóc lột, phá hoại và làm tăng thêm mê lầm. Tôn giáo chân chính là cuộc tìm kiếm chân lý, Thượng đế, cái đẹp, cái thiêng liêng, hằng cửu, cái vô tri kiến, cái bên kia tư duy, hoặc bất cứ danh xưng nào ta muốn gọi. Tôn giáo có nghĩa là việc tích lũy toàn bộ năng lượng của ta để thẩm tra chân lý, để khám phá, để bắt gặp một trạng thái của tâm trí hoặc của ý thức, trong đó chân lý không phải là cái do ý nghĩ phóng chiếu, sáng chế. Do đó, trong tôn giáo cũng như trong lãnh vực tâm lý, K đề

cao sự tự khai phóng và tuyệt đối chống thẩm quyền. Mỗi người phải là ánh sáng cho chính mình. Phải tự hiểu mình và đó là quán tưởng chân chính. Hành trình vào bản ngã là phương cách độc nhất để mở cửa tới vĩnh cửu. Giải quyết tư duy, kiến thức, ký ức là làm tâm trí trống rỗng, kết liễu thời gian, tạo không gian cho chân lý hành động trong ta.

Đối với nhiều người, về mặt đạo học thì lời giảng của K không mới. Lời giảng ấy kết tinh và lóng lánh Nguyên Lý Tối Thượng của Ấn giáo, Chân Như của Phật giáo, Thần Khí Thánh Linh của Thiên Chúa giáo, Thái cực của Khổng Nho và Đạo của Lão tử, đặc biệt Trang tử. K như điểm gặp giữa chứng ngộ và mạc khải nguyên sơ. Toàn bộ tinh anh ấy dù mang tên gọi nào, cũng chung nguồn suối xưa của đạo, bản thể của mọi sự, được K diễn tả theo lối nói mới, hình ảnh mới, hợp với ngôn từ và khắc khoải của người thời nay.

Trong nguồn suối ấy, K phát biểu thù nghịch tất cả những hoạt động của các tổ chức của con người mang ảo giác giải quyết các vấn đề xã hội, văn hóa, chính trị... Chúng chỉ tạo thêm vấn đề, gây thêm phân ly, xung khắc. Với K, giải pháp chân chính là sự thay đổi toàn diện bản thân mỗi người, qua đó ảnh hưởng lên mọi người, như đầu nguồn dòng sông chỉ là một giọt nước. Dòng sông đó cũng như con người và loài người có khả năng tự thanh tẩy, thoát ra khỏi tình trạng hàng triệu năm bị điều kiện hóa trong não do di truyền và môi trường. Thanh tẩy bằng hành động nhìn cấu trúc của ý nghĩ mình, chứ không bằng việc xem xét nội dung của ý nghĩ. Người quan sát và cái bị quan sát là một, từ sự chú ý toàn bộ đó, tâm trí trống rỗng và năng lượng xuất hiện, con người rửa sạch não và sử dụng tối đa khả năng của não, các vấn đề sẽ biến mất. Đây là điểm độc đáo của K, mà theo David Bohm, sự tương tác chuyển đổi đó hợp với tinh thần khoa học thuần khiết. Bằng hành động nhìn đó, con người chấm dứt đau khổ, sợ hãi ngay lập tức, để có tình yêu, lòng từ bi và cũng là trí tuệ. K nhấn

mạnh lui tới rằng, "Lời giảng độc nhất là: hãy nhìn bản thân, hãy tra vấn bản thân, hãy đi tới bên kia" và rằng, "Cái giải phóng con người là chân lý chứ không phải là nỗ lực của con người."

Cuộc sống chỉ thật là sống khi chấm dứt khổ não, sợ hãi, để có tình yêu, lòng từ bi và trí tuệ. Duy kiến thức là mê lầm, duy tri thức là què quặt, chỉ trông cậy vào tư duy là tạo thêm phân ly, xung khắc. Mỗi người có khả năng tự giải thoát, ngay bây giờ, trong cuộc đời này. Ai cũng có thể làm sạch được não mình, để có chỗ cho năng lượng, để bắt gặp cái bên kia tư duy. Giải quyết 'lúc này' tức là giải quyết cả quá khứ hiện tại lẫn tương lai. Lúc đó, con người sử dụng ý nghĩ, kiến thức, kỹ thuật đúng với phạm vi và chức năng giới hạn của chúng, không để chúng gây ảo giác, tạo mê lầm, làm phát sinh phân ly, xung khắc.

Cái tối thượng và thiết yếu mà loài người cần đến là tình yêu, là lòng từ bi. Tình yêu, lòng từ bi thì không tư duy, vượt ngoài quan hệ nhân quả, phi thời gian, nên không gây phân ly, xung khắc. Và sống từ bi là sống trong cuộc hiện sinh, trong 'lúc này'. Khoảnh khắc bây giờ là hằng cửu.

Thật khó trình bày khái quát lời giảng trải dài suốt sáu mươi năm của K, tuy K có lối nói giản dị, chuyển tải được cái vô ngôn, vô tri kiến. Với nội dung ấy, K tiêu biểu tinh thần hiện sinh, phủ định truyền thống, của con người hiện đại, kẻ nhận ra rằng giải pháp duy nhất là bắt đầu thay đổi nội tâm, từ sự chủ động của mỗi người, vượt lên trên ranh giới cá nhân, giai cấp, tông phái tôn giáo và dân tộc, để lập tức giải quyết tận căn vấn đề chính mình, nguyên ủy của toàn bộ vấn đề thế giới.

Thế giới đang cháy. "Phát biểu với một ký giả tại Washington, K nói, 'Nếu loài người không thay đổi tận gốc rễ, không chuyển đổi bản thân tận nền tảng, chúng ta sẽ tự hủy diệt chúng ta. Có thể có cuộc cách mạng tâm lý ngay lúc này, chứ không phải là ngàn năm sau. Chúng ta đã trải qua hàng ngàn năm và chúng ta vẫn là người man rợ. Như thế, nếu không thay

đổi, chúng ta vẫn là người man rợ vào ngày mai và một ngàn ngày mai.' Nếu lúc đó người ta hỏi: 'Làm thế nào sự chuyển biến của một người có thể tác động lên thế giới', câu trả lời duy nhất mà K đưa ra là: 'Hãy thay đổi bản thân và hãy nhìn cái xảy ra'."(M. Lutyens, *The Life*...t.213–13).

Như thế, người ta có thể tranh luận về tính cách đạo sư của Krishnamurti, nhưng trong truyền thống Đông phương, người ta không thể phủ định tính cách ngôn sứ của ông. Bằng khát vọng chân lý, bằng những cái nhìn sâu thẳm và thấu suốt vào thân phận con người, bằng tiếng nói vang vọng, cất cao trên hàng triệu người, K thể hiện kích thước và cung cách Ngôn sứ của Con người muôn đời, kẻ giữ gìn và soi sáng con người. Đặc biệt, Ngôn sứ của con người ngày nay đang bị kềm tỏa và đang khát khao giải thoát hơn bao giờ hết. Cũng như những Ngôn sứ vĩ đại khác trong lịch sử, K báo động cho từng người về thảm họa trước mắt loài người, hướng con người về một lối ra để xây dựng lại mọi sự từ những hoang tàn đổ nát. Bên cạnh đó, K sống đúng cuộc sống của một Ngôn sứ, người được mạc khải và có sứ vụ, cũng là người không chỉ bằng lời nói mà còn bằng hành động, bằng cả đời sống làm chứng cho chân lý, như nhận xét của nhiều người và M. Zimbalist, "Một trong nhiều điểm lạ thường của ông là trong Krishnamurti không hề có bóng tối nào. Ông thật sự là cái bà thấy, cái bà cảm giác, tuy nhiều bất định nhưng không có chút gì mâu thuẫn...Ông ấy là cái mà ông ấy nói và ông ấy sống theo lối đó. Trong tất cả những năm sống bên ông, tôi không thấy điều gì phủ định cái đó hoặc trái ngược với một cuộc đời sống theo lối đó." Tính cách Ngôn sứ của K càng rõ nét hơn khi ông xác nhận lời giảng không phải là của ông, ông chỉ là công cụ, là máng xối, là chiếc vại chứa nước. Nhất là khi ông nhấn mạnh rằng: ông chỉ là chiếc gương, điều quan trọng là bạn soi chuyển động của tâm trí mình lúc nghe, lúc đọc lời ông giảng.

Khi nhìn cuộc đời và lời giảng của K mang tính cách ngôn sứ

thì nguồn gốc năng lượng và nguồn gốc am hiểu của K không còn là vấn đề. Ta có thể đi vào lời giảng của K theo cách K nói, 'không tiên kiến, không chọn lựa, không so sánh, không chủ tâm'. Lúc đó, lời báo động và những gợi ý của K đã trở thành của ta, nổi bật lên trong ta sự thách đố chính ta đặt ra cho mình. Đó là sự thách đố K đặt ra cho não, cho tâm trí con người. Một đằng, sống như thường nói, "con người giữa thực tế cuộc đời với thân phận giai cấp và sinh mệnh dân tộc", trong một lịch sử của cá nhân và tập thể đầy phân ly, khổ đau, sợ hãi, hận thù, chiến tranh, băng hoại, quá khứ ám ảnh không nguôi, nặng trĩu gánh lo toan khắc khoải, dứt không được bỏ không đành; tưởng có vẻ đặt trọng tâm nhưng thật ra phân tán nhất, trông có vẻ thực tế, an toàn nhưng nhìn kỹ thì đó là lối sống hư ảo nhất, đau đớn nhất. Một đằng sống mộc mạc, hòa hợp, chân thật, đam mê, với lòng từ bi, nghĩa là tự mình chấm dứt khổ não và có hạnh phúc. Sống khinh khoái như người khách của thế giới, tự lòng từ bi là trí tuệ tối thượng hóa giải mọi xung khắc, trong sự hoàn toàn chú ý và giải thoát toàn bộ, trọn vẹn, cùng với người bên cạnh. Như K nói, "Bạn là loài người, bạn là thế giới."

Dù bất đồng toàn phần hay đồi phần với K, dù nghe theo lời giảng của K hoặc xem K như gợi ý, dù người thế tục hoặc tu sĩ, dù đang hoạt động trong các tổ chức tôn giáo, xã hội, văn hóa, chính trị... hay sống đời tu đức tách biệt, trước từng thách đố của bản thân và đồng loại, mỗi người chúng ta chỉ có một cách chân chính là bình tâm đứng lại, làm ánh sáng cho chính mình, dũng cảm nhìn tận mặt cuộc đời, một cách chú ý và toàn bộ. Như thế là sống đời đáng sống trong "trang trọng muốn khám phá chân lý". Và, như K quả quyết, nhìn là thách đố không còn, là sống với lòng từ bi, và như thế, có đổi thay, có giải thoát, ngay lúc này và muôn đời.

Tinh thần ngôn sứ gắn liền với sinh hoạt nguyên thủy của các tôn giáo. Nói cho cùng trong tâm thức mỗi người đều ẩn mật một

ngôn sứ, chính là mình, kẻ khắc khoải trước thân phận con người và hân hoan khi đưa mắt ngóng trông chân lý, kẻ sẵn sàng lên tiếng báo động hoặc loan tin vui cho người bên cạnh. Đặc biệt, người khao khát sống đời chân lý là một hành giả đích thực, sở hữu bản chất ngôn sứ với trọn vẹn thao thức, sứ vụ và tiềm năng mạc khải, thức ngộ, nhất là khi tâm niệm rằng mình đang chuyển đổi bản thân trong hoạt động cho nhân quần xã hội, phục vụ Thượng đế, cái đẹp và chân lý trong nghệ thuật, văn hóa, tôn giáo, xã hội... Vì lúc đó, bằng quán tưởng, bằng thanh tẩy với tâm thức ngôn sứ gìn giữ và soi sáng, người ấy chấm dứt tự kỷ trung tâm, sống không bản ngã và là máng xối từ bi của chân lý. Và, "chính chân lý mới giải thoát con người, chứ không phải là những nỗ lực của con người."

TÁC PHẨM CỦA KRISHNAMURTI

Cho đến nay, mới xuất bản được khoảng 4 cuốn thơ và 50 cuốn sách do chính Krishnamurti viết hoặc ghi lại những cuộc diễn thuyết và đối thoại của Krishnamurti. Ngôn ngữ chính thức là tiếng Anh, được dịch ra các ngôn ngữ chính trên thế giới như Tây Ban Nha, Pháp, Đức, Hoa, các ngôn ngữ chính của Ấn... Một bộ đĩa CD về các lời giảng của ông từ năm 1933 đến năm 1986 – những năm trong thời kỳ đầu mà ông gọi là vá víu – chứa nội dung tương đương 200 cuốn sách loại trung bình, (theo *Questioning Krishnamurti*).

Lời giảng của Krishnamurti chứa đựng trong 2.500 cuốn băng cassette, 500 băng video, 100.000 trang sách và bản thảo, 1.000 trang thư và viết tay (theo Michael Krohen, *The Kitchen Chronicles*, Edwin House Publishing, Ojai, California, HK, 1997).

Danh sách dưới đây chúng tôi lập theo cuốn *Total Freedom, The Essential Krishnamurti*, Nxb HarperSanFrancisco, California, Hoa Kỳ, 1996, *The Life and Death of Krishnamurti* của Mary Lutyens và *Krishnamurti: 100 Years* của Evelyne Blau.

Thơ

1. Come Away
   Lìa Xa
   New York: Boni & Liveright, 1927
2. The Search
   LùngKiếm
   New York: Boni & Liveright, 1927

3. The Immortal Friend
   Người Bạn Bất Tử
   New York: Boni & Liveright, 1928
4. The Song of Life
   Bài Ca Cuộc Sống
   New York: Horace Liveright Inc, 1931

Các loại khác

1. At the Feet of the Master
   Dưới Chân Tôn Sư
2. The Server
   Người Phục Vụ
3. The Awakening of Intelligence
   Sự Tỉnh thức của Trí tuệ
4. Beyond Violence
   Bên kia Sự Bạo động
5. The Beginnings of Learning
   Những Khởi đầu của Việc học
6. The Book of Life: Daily Meditations with Krishnamurti
   Cuốn Sách Đời Sống: Quán tưởng Hằng ngày với Krishnamurti
7. Commentaries on Living (1956)
   Luận giải về Cuộc sống
8. Commentaries on Living, Đợt hai (1959)
9. Commentaries on Living, Đợt ba (1960)
10. Education and the Significance of Life
    Giáo dục và Ý nghĩa Cuộc sống
11. The Ending of Time (với David Bohm)
    Kết liễu Thời gian

12. Exploration into Insight
    Thăm dò vào cái nhìn thấu suốt
13. The First and Last Freedom
    Tự do Đầu tiên và Cuối cùng
14. The Flame of Attention
    Ngọn lửa của Sự chú ý
15. The Flight of Eagle
    Đường bay Chim Phượng
16. Freedom from Known
    Giải thoát khỏi tri kiến
17. The Future of Humanity (với David Bohm)
    Tương Lai của Loài người
18. The Future is Now
    Tương lai là Bây giờ
19. The Impossible Question
    Câu hỏi Bất khả Giải Đáp
20. Krishnamuti's Journal
    Nhật ký của Krishnamurti
21. Krishnamurti's Notebook
    Sổ tay của Krishnamurti
22. Krishnamurti to Himself
    Krishnamurti với Chính mình
23. Last Talks at Saanen
    Những Cuộc diễn thuyết chót ở Saanen
24. Life Ahead
    Cuộc đời Phía trước
25. This Matter of Culture
    Nội dung Văn hóa
26. Meeting Life
    Gặp gỡ Cuộc đời
27. The Network of Thought
    Mạng lưới của Ý nghĩ

28. On Conflict
Bàn về Xung khắc
29. On Fear
Bàn về Sợ hãi
30. On Freedom
Bàn về Tự do
31. On God
Bàn về Thượng đế
32. On Learning and Knowledge
Bàn về Việc học và Kiến thức
33. On Living and Dying
Bàn về Việc sống và Việc chết
34. On Love and Loneliness
Bàn về Tình yêu và Cô đơn
35. On Mind and Thoughts
Bàn về Tâm trí và Tư tưởng
36. On Nature and the Environment
Bàn về Thiên nhiên và Môi sinh
37. On Relationship
Bàn về Tương quan
38. On Truth
Bàn về Chân lý
39. The Only Revolution
Cuộc Cách mạng Duy nhất
40. The Penguin Krishnamurti Reader
Tuyển tập Krishnamurti của Nxb Peguin
41. The Second Penguin Krishnamurti Reader
Tuyển tập Krishnamurti Thứ hai của Nxb Peguin

42. Poems and Parables (American title: From Darkness to Light)
    Thơ và Dụ ngôn – (Nhan đề bản Hoa Kỳ: *Từ Bóng tối đến Sự sáng*)
43. Questioning Krishnamurti
    Chất vấn Krishnamurti
44. Think on These Things
    Suy nghĩ Một số Vấn đề
45. Truth and Actuality (với David Bohm)
    Chân lý và Thực tại
46. The Urgency of Change
    Thúc bách phải Thay đổi
47. You Are the World
    Bạn Là Thế Giới
48. A Wholly Different Way of Life
    Một Lối Sống Hoàn Toàn Khác
49. Talks with American Students
    Nói Chuyện Với Sinh Viên Mỹ
50. The Wholeness of Life (với David Bohm)
    Tính chất Tổng thể của Sự sống

Phim Về Krishnamurti

1. Krishnamurti: The Challenge of Mind, 1984
   Krishnamuti: Sự Thách đố của Tâm trí
   Đạo diễn: Evelyne Blau
2. The Role of a Flower, 1985
   Vai Trò Của Hoa
   Phim truyền hình, 30 phút
   Cơ sở Krishnamurti tại Anh
3. Krishnamurti: With A Silent Mind, 1989
   Krishnamurti: Với Tâm trí Yên lặng
   Đạo diễn: Evelyne Blau

4. Beyond Myth and Tradition, 1995
Bên kia Huyền thoại và Truyền thống
Bộ phim truyền hình dài sáu tập
Đạo diễn: Evelyne Blau

Các Tác Phẩm Krishnamurti Dịch Ra Tiếng Việt

Những tác phẩm dưới đây được chuyển ra tiếng Việt trước ngày 30 tháng Tư năm 1975 tại Sàigòn, Việt Nam, có lẽ phần nhiều căn cứ vào bản tiếng Pháp. Chúng tôi ghi lại theo trí nhớ.

1. Dưới Chân Thầy
At the Feet of the Master
Bạch Liên dịch,
Hội Thông Thiên Học Việt Nam xuất bản, Sàigòn.
2. Tự Do Đầu Tiên Và Cuối Cùng
The First and Last Freedom
Phạm Công Thiện dịch,
An Tiêm xuất bản
3. Đường Vào Hiện Sinh
Commentaries of Living, Tập 1
Trúc Thiên dịch
An Tiêm Xuất bản
4. Giải Trừ Kiến Thức
Freedom from the Known
Nguyễn Minh Tâm và Đào Hữu Nghia dịch
An Tiêm xuất bản
5. Cách Mạng Con Người
The Only Revolution,
Nguyễn Minh Tâm và Đào Hữu Nghĩa dịch,
Khai Trí xuất bản.

6. Giáo Dục Và Ý Nghĩa Cuộc Sống
   Education and Significance of Life,
   Nguyễn Minh Tâm và Đào Hữu Nghĩa dịch,
   An Tiêm xuất bản.
7. Giáp Mặt Cuộc Đời
   Life Ahead
   Nguyễn Minh Tâm dịch.
   An Tiêm xuất bản.
8. Ý Nghĩa Về Sự Chết, Đau Khổ Và Thời Gian
   Không ghi nhan đề nguyên tác
   Nguyễn Minh Tâm và Đào Hữu Nghĩa dịch
   An Tiêm xuất bản
9. Tự Do Và Hòa Bình
   Liberté et Paix
   trong tập *L'écouter de Krishnamurti* Londres 1966
   Nguyễn Minh Tâm và Đào Hữu Nghĩa dịch
   An Tiêm xuất bản
10. Krishnamurti, Cuộc Đời Và Tư Tưởng
    Krishnamurti, the Man and His Teachings của Renée Fouère
    Võ Văn Quế dịch
    Ca Dao xuất bản
11. Hiện Tượng Krishnamurti
    Phénomène de Krishnamurti của Carlo Suarès
    Trúc Thiên dịch,
    An Tiêm xuất bản.

THƯ MỤC THAM KHẢO

Liệt kê và Cảm tạ

A. Sách

1. Blau, *Evelyn, Krishnamurti 100 Years*, New York: Stewart, Tabori & Chang, 1995.
2. Blau Evelyn, Krishnamurti: With a Silent Mind, New York Mystic Fire Video, 1989.
3. Blavatsky, Helena.P., *The Theosophical Glossary*, Chicago: Theoso– phy Society, 1990.
4. Brown, Judith M., *Modern Asia, the Origins of an Asian Democracy*, London: Oxford University Press, 1991.
5. Colet, Robert, Krishnamurti: *The spiritual Force Behind Bruce Lee*, Inside Kungfu, Burbank, California: C.F.W. Enterprises, 1986.
6. Đoàn Trung Còn, *Giáo Pháp Nhà Phật*, Sàigòn: Phật Học Tòng Thơ, không ghi năm.
7. Durant, Will, *Our Oriental Heritage*, New York: Simon anh Shuster, 1957.
8. Field, Sidney, *Krishnamurti, The Reluctant Messiah*, New York: Para– gon House, 1989.
9. Freeman, Laurence, *The Cloud of Unknowing*, Rockport; MA: Element, Inc. 1997.

10. Hinnells, John R., A Handbook of Living Religions, New York: Peli– can Books, 1987.

11. Jayakar, Pupul, *J. Krishamurti, A Biography*, London: Peguin Books, 1986.

12. Jayakar, Pupul, *Indira Gandhi, An Intimate Biography*, New York, Patheon Books, 1992.

13. Krishnamurti: *Total Freedom, The Essential Krishnamurti.* The Krishnamurti Foundation of America, 1966.

14 Krohen, Michael, *The Kitchen Chronicles*, Ojai: Edwin House Publishing, 1997.

15. Lee, Bruce, *The Tao of Jeet Kune Do*, Santa Clarita, California: Ohara Publications, Inc., 1975.

16. Lin, Yutan, *The Wisdom of India*, London: Four Square, 1954.

17. Lutyens, Emily, *Candles in the Sun*, London: Rupert Hart–Davis, 1957.

18. Lutyens, Mary , Krishnamurti: *The Years of Awakening*, London: John Murray, 1975.

19. Lutyens, Mary, Krishnamurti: *The Years of Fulfilment*, New York Avon, 1983.

20. Lutyens, Mary, *The Life and Death of Krishnamurti*, London: Rider, 1991.

21. National Geographic Society, *Great Religions of the World*, Washington D.C., National Geographic Society, 1971.

22. Nguyễn Duy Cần, *Phật Học Tinh Hoa*, California: Đại Nam, 1995.

23. Nguyễn Thế Thuấn, *Kinh Thánh*, Sàigòn: Dòng Chúa Cứu Thế, 1976.

24. Rahula, Wapola, *What the Buddha Taught*, bản tiếng Việt: *Con Đường Thoát Khổ* của Thích Nữ Trí Hải, Phật Học Viện Quốc Tế, 1990.

25. Sloss, Radha R., *Lives in the Shadow with Krishnamurti*, London: Bloomsbury, 1991.

26. Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, New York: Charles Scribner's Sons, 1976.

27. Smith's Huston, *The Religions of Man*, New York: Harper & Row, 1958.

28. Wing–Tsit Chan, Isma'il Ragi Al Faruqi, Joseph M. Kitagawa Joseph M và P.T. Raju, *The Great Asian Religions, an Anthology*, London: Collier MacMillan, 1969.

B. Tự Điển

1. Attwater, Donald,*The Peguin Dictionary of Saints*, New York: Pen– guin Books, 1976.

2. Đoàn Trung Còn, *Phật Học Từ Điển*, Chùa Khánh Anh Paris tái bản, không ghi năm.

3. Thích Minh Châu, *Phật Học Tự Điển*, Hà Nội: Nhà Xuất bản Khoa học Xã hội, 1991.

4. *Dictionary of Religion*, Harper Collins, Harper SanFrancisco, 1995.

5. *Larousse Dictionary of Beliefs and Religions*, New York Larousse, 1994.

6. *The Oxford Dictionary of World Religions*, London: Oxford Univer– sity Press, 1997.

7. The Peguin Dictionary of Religions, do John R. Hinnells biên tập, New York, Peguin Books, 1987.

KRISHNAMURTI
CUỘC ĐỜI & TƯ TƯỞNG
NGUYÊN ƯỚC biên dịch • TẬP III

DÒNG SÔNG THANH TẨY

Chịu trách nhiệm xuất bản:
NGUYỄN VĂN LƯU
Biên tập: **CHU GIANG**
Bìa & trình bày: **NHẤT NHÂN**
Sửa bản in: **HOÀI ĐỨC**
Đơn vị liên doanh:
CTY VĂN HÓA THỜI ĐẠI

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC
18 Nguyễn Trường Tộ, Hà Nội
ĐT: (04)8294685 - Fax: 8294681

In 1000 cuốn, khổ 14.5 x 20.5 cm, tại Công ty CP In Phan Văn Mảng-LA.
Số đăng ký KHXB: 980/97 do Cục Xuất bản cấp ngày 06-8-2003.
Giấy TNKHXB số: 133/VHGP ngày 04-5-2005.
In xong và nộp lưu chiểu Quý II/2005.

KRISHNAMURTI
CUỘC ĐỜI & TƯ TƯỞNG
NGUYÊN ƯỚC biên dịch - TẬP III

DÒNG SÔNG THANH TẨY



vh
NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

Giá: 70.000đ

8 935081 101747

CÔNG TY SÁCH Thời đại
THOIDAI BOOKS LTD
394 Nguyễn Thị Minh Khai, TPHCM. ĐT:8344030
Fax: 8344029. E-mail: nhasachtre@yahoo.com