

DAISETZ TEITARO SUZUKI
(1870 - 1966)

TUỞNG NIỆM DAISSETZ TEITARO SUZUKI

♦ In lần đầu, 2001.

♦ Nxb An tiêm, Hoa Kỳ, tái bản 2002.

♦ Nxb Văn hóa Sài Gòn tái bản lần 2, 2008.

NHIỀU TÁC GIẢ
Người dịch: HẠNH VIÊN

TƯỞNG NIỆM
DAISETZ TEITARO SUZUKI
(1870 – 1966)



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA SÀI GÒN

MỤC LỤC

Tiểu luận

<i>Thomas Merton</i>	9
D. T. Suzuki: Nhân cách và sự nghiệp	9
<i>Charles A. Moore</i>	21
Suzuki: Con người và Học giả	
<i>Sir Herbert Read</i>	35
Suzuki: Thiền và Nghệ thuật	
<i>Shin'ichi Hisamatsu</i>	51
Vấn đáp: Về cái chết của một "Người-chết-vĩ-đại"	
<i>Hiroshi Sakamoto</i>	59
Một Người diễn giải Thiền độc đáo	
<i>Masao Abe</i>	87
Thiền và từ bi	
<i>Richard Demartino</i>	109
Về lần đầu tiên hội ngộ bác sĩ D. T. Suzuki	
<i>Somei Tsuji</i>	119
Người của thiền	
<i>Zyoiti Suetuna</i>	123
Trong trường Hoa nghiêm	
<i>Paul J. Braisted</i>	131
Người thầy và Người bạn	
<i>Edward Conze</i>	135
Tĩnh riêng	
<i>Erich Fromm</i>	139
Những kỷ niệm với Bác sĩ D. T. Suzuki	
<i>Akihisa Kondo</i>	145
Cây cầu đá của Triệu Châu	
<i>Sohaku Kobori</i>	157
Tư duy bùng sáng	

<i>Shokin Furuta</i>	173
Daisetz T. Suzuki	
<i>Alan Watts</i>	185
Học giả ‘vô tâm’	
<i>Charles Morris</i>	191
Đề Tặng	
<i>Wilhelm Gundert</i>	195
Người gieo hạt giống	
<i>Shojun Bando</i>	205
D. T. Suzuki ở La Salle	
<u><i>Hồi ký</i></u>	
<i>Ryojin Soga</i>	221
Tưởng nhớ Bác sĩ D.T. Suzuki	
<i>Daiei Kaneko</i>	223
Hồi tưởng về D.T. Suzuki	
<i>Huston Smith</i>	227
D.T. Suzuki: vài kỷ niệm	
<i>Heinrich Dumoulin S.J.</i>	231
Những lần gặp Daisetz Suzuki	
<i>Zenkei Shibayama</i>	237
Câu chuyện của hoa	
<i>Kōsho Ōtani</i>	242
Tưởng nhớ D.T. Suzuki	
<i>Ryōichirō Narahara</i>	250
Suzuki, người thầy	
<i>Bernard Leach</i>	256
Suzuki Daisetz	
<i>Karl Fredrik Almqvist</i>	259
Tưởng niệm	
<i>Eva Van Hoboken</i>	262
Nụ cười	

<i>John C. H. Wu</i>	269
Kỷ niệm của tôi	
<i>Jeannette Speiden Griggs</i>	279
Hồi ký 1950 - 1961	
<i>Douglas V. Steere</i>	285
Lữ hành thư	
<i>Richard Gard</i>	289
Gửi Bác sĩ Daisetz Teitaro Suzuki	
<i>Margaret J. Rioch</i>	291
Những kỷ niệm về Bác sĩ Daisetz Suzuki	
<i>Jikai Fujiyoshi</i>	295
Daisetz Suzuki và Shin'ichi Hisamatsu	
<i>A. W. Sadler</i>	302
Nhớ về D.T. Suzuki	
<i>Lunsford p. Yandell</i>	306
Chết: Trắng trôi	
NIÊN BIỂU	317
VĂN TỊCH CHÍ	328
NHỮNG NGƯỜI CỘNG TÁC	346

THOMAS MERTON

D. T. SUZUKI: NHÂN CÁCH VÀ SỰ NGHIỆP

*"Ta có thể cảm thấy tự hào khi được sống cùng thời với một số người nào đó trong thời đại này..."**

(Albert Camus)

Chúng ta đang sống trong một thời đại rất bất thường. Cho nên cũng không lạ nếu xuất hiện những con người bất thường. Dù có lẽ không quen thuộc bằng những tên tuổi như Einstein hay Gandhi (đã trở thành biểu tượng của thời đại chúng ta) song Daisetz Suzuki hoàn toàn không kém lỗi lạc hơn bất cứ người nào như vậy. Và dù sự nghiệp của ông có thể không gây tiếng vang và tác động rộng rãi như của họ, ông cũng đã góp phần không nhỏ vào cuộc cách mạng tri thức và tâm linh của thời đại chúng ta. Ảnh hưởng của Thiền vào phương Tây, tác động với sức mạnh sung mãn nhất của nó lúc tàn cuộc thế chiến thứ hai, giữa sự nổi loạn của hiện sinh chủ nghĩa, vào buổi bình minh của kỷ nguyên hạt nhân và điều khiển học, khi triết học và tôn giáo Tây phương đang khủng hoảng và khi ý thức con người bị đe dọa bởi sự tha hóa sâu sắc nhất, thì sự nghiệp và ảnh hưởng nhân cách của Bác sĩ

* Nguyên văn Pháp: '*On peut se sentir fier d'être contemporain d'un certain nombre d'hommes de ce temps...*'.

Suzuki đã chứng tỏ vừa đúng lúc vừa hiệu quả: có lẽ hiệu quả hơn chúng ta tưởng rất nhiều. Ở đây tôi không nói đến nhiệt tình hời hợt của phương Tây đối với vẻ ngoài và những bọt bèo của Thiền (mà Suzuki đã có thể tự lượng giá một cách khách quan và độ lượng), mà về hoạt chất men của tuệ giác Thiền ông đã đưa vào tư tưởng Tây phương vốn đang dậy men, qua những tiếp xúc của ông với các giới phân tâm học, triết học, và tư tưởng tôn giáo như trường hợp Paul Tillich.

Rõ ràng Bác sĩ¹ Suzuki đã đem đến cho thời đại đối thoại này một tặng phẩm tuyệt vời của riêng ông: khả năng thấu hiểu và nắm vững những tiêu điểm minh xác vốn là tiền đề cho sự giao tiếp có thể hy vọng đạt hiệu quả. Ông đã làm được điều này một cách hiệu nghiệm hơn thế rất nhiều vì người ta thấy rõ ông hoàn toàn thoát khỏi những chi phối của các mô thức tư tưởng bè phái và chủ nghĩa hình thức khoa bảng. Không có gì thúc ép ông tham gia những trò chơi phức tạp phải vận dụng mảnh khóe để tạo ưu thế trong giới trí thức. Do đó, hiển nhiên, một cách tự nhiên và không khó khăn, ông đứng vào vị trí kiệt xuất. Ông phát ngôn với đầy đủ thẩm quyền, thẩm quyền của một con người đơn giản nhưng sáng suốt, hiểu rõ những giới hạn của con người và không có ý cải thiện chúng bằng những cấu trúc giả tạo không có chút ý nghĩa hiện thực. Nói theo

¹ Nguyên Anh: Dr. (viết tắt từ Doctor, tiếng Pháp Docteur), Bác sĩ, danh xưng và học vị dành cho người có kiến thức quảng bác về một lĩnh vực chuyên môn, như Doctor of Science/ Philosophy/ Letters/ Medical...; Bác sĩ Khoa học/ Triết học/ Văn chương/ Y khoa...; không giới hạn trong nghĩa ‘Bác sĩ’ là bác sĩ y khoa như ta quen gọi. – ND.

một thiền ngữ, ông không cần đặt thêm một cái đầu nữa lên đầu mình. Điều này hiển nhiên là lợi thế trong bất cứ cuộc đối thoại nào, vì khi con người nỗ lực giao tiếp với nhau, tốt hơn họ nên nói bằng tiếng nói đặc thù của riêng mình chứ không phải xóa mờ những cá tính bằng cách cùng một lúc nói qua hàng loạt lớp mặt nạ quy cách.

Tôi may mắn được quen biết Bác sĩ Suzuki và có hai lần trò chuyện ngắn với ông. Nghĩ lại, điều này không những đáng giá, tôi còn muốn nói là khó có thể quên được. Với riêng tôi, đó là một sự kiện phi thường bởi lẽ, trong môi trường sống của tôi, không phải luôn luôn gặp được tất cả những người mình muốn gặp trên phương diện nghề nghiệp nếu tôi đang giảng dạy tại một trường Đại học. Từ lâu, tôi đã biết đến sự nghiệp của ông, đã trao đổi thư từ với ông, và chúng tôi đã cho ấn hành một tập đối thoại ngắn, trao đổi về ‘Tuệ giác về Tánh không’ một cách tương đối, trong Thiền và trong Các Linh mục sa mạc Ai-cập. (*Tuệ giác về Tánh không*, đối thoại giữa D. Suzuki và Thomas Merton, trong *New Directions* số 17, New york, 1961). Trong chuyến đi Mỹ cuối cùng của ông tôi đã vinh dự được ông tiếp kiến. Ta phải gặp con người này để cảm nhận sâu sắc về ông. Đối với tôi, dường như ông là hiện thân của tất cả những phẩm chất kỳ cùng của một ‘con người siêu việt’ trong truyền thống Á Đông cổ đại, Lão giáo, Khổng giáo và Phật giáo. Hay hơn thế, gặp ông người ta có cảm giác gặp ‘vô vị chân nhân’ mà Trang Tử và các Thiền sư đã từng nói. Và dĩ nhiên đây là người mà ta thật sự muốn gặp mặt. Còn ai khác nữa? Trong lúc gặp gỡ Suzuki và uống với ông một chén trà, tôi có cảm tưởng mình đang đối mặt với người đó. Nó

giống như cuối cùng người ta đang trở về nhà mình. Một kinh nghiệm tuyệt vời, ít nhất cũng có thể nói vậy. Người ta không cần phải nói nhiều, vì nói nhiều thì thường quay sự chú ý vào những tiểu tiết mà cuối cùng thì lạc đề. Khi ta thật sự đứng trước một con người, muôn trùng tiểu tiết sẽ tự nhiên biến vào trong cái đại đồng được nhận thấy mà không cần diễn đạt. Khi ta thuật lại điều đó lần nữa, chỉ còn là chi tiết trùng lặp mà thôi. Chân nhân lúc đó đã đi làm công việc của ông ở đâu đó từ lâu rồi.

Này giờ tôi phát ngôn chỉ đơn giản như là một con người. Hẳn tôi cũng đã phải phát ngôn với tư cách là một tu sĩ và giáo sĩ Công giáo, được nuôi lớn trong một truyền thống tôn giáo Tây phương nhất định, nhưng với, hy vọng vậy, lòng cầu thị chính đáng và tinh thần rộng mở trước những truyền thống khác. Một người như vậy chỉ có thể mạo muội nêu lên những nhận định về Phật giáo một cách đầy thận trọng, bởi y không thể đoan chắc là mình có tầm nhìn đáng tin tưởng để nhìn sâu vào những giá trị tinh thần của một truyền thống mình hãy còn xa lạ. Riêng tôi, có thể mạo muội nói, qua Bác sĩ Suzuki, Phật giáo cuối cùng đã trở thành hoàn toàn dễ hiểu đối với tôi, dù trước đó nó đã từng là mớ hỗn tạp rất bí hiểm và mê hoặc của những từ ngữ, hình tượng, giáo thuyết, truyền thuyết, nghi lễ, kiến trúc và nhiều thứ khác. Theo tôi dường như vẻ hoa lệ văn hóa vĩ đại và gây nhiều ngộ nhận vốn đã từng khoác lên mình những hình thái đa dạng của Phật giáo ở nhiều miền khác nhau của châu Á, là bộ y trang diễm lệ phủ lên một cái gì rất mực đơn giản. Những tôn giáo vĩ đại nhất, thực chất, đều rất đơn giản. Tất cả chúng đều bảo lưu những dị biệt cốt yếu rất

quan trọng, nhưng chắc chắn ở tận cùng tâm khảm, Ky-tô giáo, Phật giáo, Hồi giáo và Do Thái giáo đều vô cùng giản dị (dù tôi vẫn có thể nói về vẻ hoa lệ gây nhiều ngộ nhận) và cuối cùng tất cả đều qui kết về điều đơn giản nhất gây nhiều ngộ nhận nhất: sự đối diện trực tiếp với Hữu thể Tuyệt đối, Tình yêu Tuyệt đối, lòng Từ bi Tuyệt đối, hay Tánh không Tuyệt đối, bằng sự dần thân trực tiếp và hoàn toàn tỉnh thức đi vào cuộc sống thường nhật. Trong Ky-tô giáo sự đối diện đó có tính chất thần học và cảm tính, thông qua ngôn ngữ và tình yêu. Trong Thiền nó có tính siêu hình và trí năng thông qua tuệ giác và tánh không. Tuy thế Ky-tô giáo cũng có truyền thống tư duy khước từ hay tri thức về cái "bất thức" trong khi những lời cuối cùng mà tôi nhớ Bác sĩ Suzuki thường nói (trước những lời từ giả thông lệ): "Điều quan trọng nhất chính là Tình yêu!" Phải nói là với tư cách một người Ky-tô giáo, tôi đã thật sự rung động. Thực ra *Prajña* (Trí tuệ) và *Karuna* (Từ bi), theo nhà Phật, chỉ là một; hay *Caritas*² (tình yêu) quả thực mới là tri thức cao nhất.

Tôi đã gặp Bác sĩ Suzuki trong hai lần viếng thăm ngắn ngủi, và không hề cảm thấy mình đã phí thời giờ mưu tìm những giảng giải trừu tượng, giáo điều về truyền thống của ông. Trái lại tôi đã cảm thấy mình được tiếp chuyện với một người thuộc truyền thống hoàn toàn khác với mình, rất chín chắn, hoàn thiện; một người đã tìm ra con đường của mình. Người ta khó có thể hiểu Phật giáo nếu không tiếp cận nó bằng

² *Caritas*, tiếng La-tinh, cùng dạng với từ Sanskrit, *Carita*: hành. – ND.

phong cách sống thực này, trong một con người mà trong đó Phật giáo đang thể hiện sinh động. Cho nên chẳng còn vấn đề hiểu hay không hiểu những học thuyết không thể không nói là ngoại lai đối với một người Tây phương, mà chỉ có vấn đề nhận chân một giá trị tự nó đã rõ ràng hiển nhiên. Tôi dám chắc không có một người Tây phương tỉnh thức và thông minh nào lại không cảm thấy như vậy khi gặp Daisetz Suzuki.

Mặt khác, phẩm chất sống thực này còn thể hiện rõ trong khối lượng đồ sộ những tác phẩm đã ấn hành của Bác sĩ Suzuki. Một người lao động năng nổ, độc đáo và hiệu quả, được ban cho một đời sống trường thọ và lòng nhiệt tình không mệt mỏi đối với chủ đề của mình, đã để lại cho chúng ta cả một thư mục Thiền bằng Anh ngữ. Rất tiếc tôi không được biết các công trình bằng tiếng Nhật của ông hoặc có thể nói nó là bao nhiêu. Nhưng những gì chúng ta có bằng tiếng Anh chắc chắn là sự trình bày đầy đủ và đáng tin cậy nhất về một truyền thống và kinh nghiệm Á đông chưa từng được giới thiệu bằng thứ ngôn ngữ mà Tây phương có thể lãnh hội. Cái độc đáo của Bác sĩ Suzuki nằm ở sự trực chỉ mà một nhà tư tưởng Á đông dùng để truyền thụ kinh nghiệm của mình về một truyền thống cổ xưa và sâu thẳm của Đông phương bằng ngôn ngữ Tây phương. Điều này hoàn toàn khác với những bản dịch ít nhiều đáng tin cậy về các kinh điển Đông phương của các học giả Tây phương vốn không có kinh nghiệm về những giá trị tinh thần của châu Á, hay ngay cả kinh nghiệm về những truyền thống châu Á đã được Tây phương thâm nhận.

Một lý do vì sao sự truyền bá Thiền qua phương Tây

của Bác sĩ Suzuki đặc biệt hiệu quả là vì ông có một khả năng khác thường để chuyển hóa Thiên thành những tổng thể xác thực thuộc truyền thống huyền bí Tây phương vốn rất gần gũi với nó. Tôi không rõ Suzuki đã có sự hiểu biết sâu sắc thế nào về các nhà thần bí Tây phương, nhưng chắc chắn ông đã nghiên cứu kỹ về Meister Eckhart³ (tôi muốn mở ngoặc ở đây rằng tôi đồng ý với luận điểm cuối cùng của ông về Thiên và chủ nghĩa thần bí, trong đó ông khẳng định Thiên ‘không phải là chủ nghĩa thần bí’ nhằm tránh một số ý thức mơ hồ tai hại. Nhưng vấn đề này cần nhiều nghiên cứu sâu xa hơn).

Mặc dù Bác sĩ Suzuki đã coi ý tưởng Tây phương khá hời hợt vào lúc đó về Eckhart như một hiện tượng độc nhất và hoàn toàn dị giáo, chúng ta phải thừa nhận, với nền học thuật mới mẻ hơn, rằng Eckhart đại diện cho trường phái chính thống sâu sắc và rộng rãi lúc bấy giờ trong tư tưởng tôn giáo Tây phương: đó là quay về với Plotinus⁴ và Pseudo-Dionysius Pháp quan Tối cao Pháp viện,⁵ được truyền lại ở Tây phương qua Scotus Erigena⁶ và trường phái trung cổ của Thánh Victor,

³ Johann Eckhart (khoảng 1260), triết gia thần bí Đức, thuộc dòng tu Đa Minh (Dominic). Thần học của ông có xu hướng phiếm thần nên bị Tòa Thánh cấm. – ND.

⁴ Plotinus (205-270), sáng lập trường phái Tân Plato. – ND.

⁵ Areopagite, trong hệ thống tòa án Cổ Hy Lạp. Dionysius the Areopagite, còn gọi là Pseudo-Dionysius, Pseudo-Denys hay Denis, nhà thần học thần bí, có ý tổng hợp Ky-tô giáo với chủ nghĩa Tân Plato. – ND.

⁶ Scotus Erigena hay John the Scot Erigena (810-877), người Ai Nhĩ Lan, dịch và lưu truyền tư tưởng Hy Lạp; dịch tác phẩm của

nhưng cũng đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến thầy của Eckhart, Thánh Thomas Aquinas.⁷ Sau khi tiếp xúc với truyền thống tương đối ít được biết đến này, Suzuki thấy nó đồng điệu nên đã có thể vận dụng nó. Tôi cảm thấy, như trong cuộc đối thoại nói trên với ông, rằng ông có khả năng sử dụng ngôn ngữ thần học, mà bằng ngôn ngữ đó sự *Sa đọa của Con người*⁸ được mô tả, trong Thánh Kinh và bởi các Giáo phụ của Giáo hội, để nêu bật lợi thể tâm lý và tâm linh. Ông nói một cách thoải mái và hoàn toàn tự nhiên về những hàm ẩn của sự ‘*Sa đọa*’ liên quan tới sự vong thân của con người, và ông đã làm thế cũng với cung cách tự nhiên giản dị như các Cha trong Giáo hội là Thánh Augustine hay Thánh Gregory ở Nyssa⁹ đã làm. Nếu chân lý mà nói được, nó được nói chung chung rất nhiều trong kiến giải tâm linh và tâm lý của các Giáo phụ và trong cả tư duy hiện sinh Ky-tô giáo được định hướng một cách phân tâm học của những người như Tillich, vốn chịu ảnh hưởng nhiều hơn cả những người đã được khai thị trong truyền thống Augustine. Bác sĩ Suzuki hoàn toàn quen thuộc với môi trường này và ông hoàn toàn có khả năng nắm vững các biểu tượng truyền thống này.

Pseudo-Dionysius. – ND.

⁷ St. Thomas Aquinas (1225-74), linh mục, gốc Nam Ý, chịu ảnh hưởng nặng triết học Aristotle; ông tổng hợp triết học này với Ky-tô giáo, làm nền tảng cho thần học La mã. – ND.

⁸ Chỉ tội tổ tông hay tội lỗi nguyên thủy, bắt đầu từ khi Adam ăn trái cấm và bị Thiên Chúa đuổi ra khỏi vườn địa đàng. – ND.

⁹ Gregory of Nyssa, sinh khoảng 335, ở Nyssa, Turkey; nhà thần học của Giáo hội phương Đông. – ND.

Thực ra ông quen thuộc chúng còn hơn rất nhiều lý thuyết gia Tây phương. Ông thấu hiểu và đánh giá cao ngôn ngữ biểu tượng của Thánh Kinh và của các Giáo phụ một cách trực tiếp hơn nhiều người hiện đại chúng ta, kể cả Ky-tô giáo, những người ít nhiều vẫn còn lúng túng với đề tài này. Toàn bộ thực tại về "*Sa đọa*" ghi đậm nét trong bản tính chúng ta, trong cái mà Jung gọi là *archetypes*, những *nguyên tượng*,¹⁰ và các Giáo phụ (cũng như những nhà trước tác Kinh Thánh) quan tâm đến ý nghĩa hình mẫu này nhiều hơn là sự *Sa đọa* như một 'biến cố lịch sử'. Ngoài Suzuki còn có nhiều người khác, dù không thuộc Ky-tô giáo, đã trực nhận tầm quan trọng của biểu tượng này. Hai tên tuổi dễ nhớ nhất là Erich Fromm, nhà phân tâm học, và nhà thơ độc đáo ít được biết đến: Edwin Muir, người dịch Franz Kafka sang Anh ngữ. Tôi không nghĩ Bác sĩ Suzuki thuộc loại người quan tâm đến việc mình có 'hiện đại' hay không. Một chân nhân không ngời thứ¹¹ chẳng bao giờ quan tâm đến những nhãn hiệu như vậy, vì ông biết không có thời gian nào trừ hiện tại, và rằng ông biết không thể nắm bắt được quá khứ hay tương lai, mà chỉ có hiện tại mà thôi.

Có thể nói toàn bộ các tác phẩm của Bác sĩ Suzuki đều tập trung nhiều về cùng chủ đề này. Thỉnh thoảng ông mới quay lại và nhìn Thiền qua tiêu điểm văn hóa hay

¹⁰ Những hình mẫu nguyên thủy xác định cách thái hình thành của sự vật. Theo Jung, vô thức tập thể chứa đựng các hình ảnh và biểu tượng thuộc hình mẫu nguyên thủy. – ND.

¹¹ True Man of No Title, Vô vị chân nhân. – ND.

phân tâm học, hay từ quan điểm của chủ nghĩa thần bí Ky-tô (trong Eckhart), nhưng ngay cả lúc đó ông cũng không thực sự xa rời Thiền sang một lãnh vực nào khác, không ngay cả một cái nhìn triết đề mới về mục tiêu của ông. Ông nói rất nhiều về những đề tài như nhau, kể những Thiền thoại tuyệt vời như nhau, có lẽ bằng những ngôn ngữ tinh tế khác nhau, để cuối cùng kết luận như nhau: số không bằng vô hạn.¹² Tuy thế không hề có sự đơn điệu trong các tác phẩm của ông và người ta không cảm thấy ông lập lại chính mình, bởi thực tế mỗi cuốn sách là một điều hoàn toàn mới mẻ. Mỗi cuốn sách là cả một trường kinh nghiệm mới. Những ai trong chúng ta đã từng viết nhiều hẳn có thể ngưỡng mộ phẩm chất này trong sự nghiệp của Suzuki: tính kiên định đáng phục của nó, tính nhất thể của nó. Pseudo-Dionysius nói trí tuệ của nhà tu trầm mặc chuyển dịch trong cái *motus orbicularis* – tức cái chuyển động lượn vòng, như sự lượn vòng của con điều hâu bên trên con môi vô hình nào đó, hay sự xoay vần của một hành tinh quanh một mặt trời không thấy được. Sự nghiệp của Bác sĩ Suzuki quả là chứng nhân của sự vận hành cam lặng của *prajña* vốn là (theo ngôn ngữ của cùng truyền thống Tây phương Areopagite và Erigena) một "vòng tuần hoàn mà chu vi của nó không ở đâu và tâm của nó ở mọi chỗ". Còn lại chúng ta du hành trong đường bay tuyến tính. Chúng ta tiến xa, đạt đến những vị trí tí tởm, từ bỏ chúng, chiến đấu và rồi ngỡ ngàng vì sao chúng ta lại kích động đến vậy; dựng nên những hệ thống rồi vứt bỏ đi, rồi lại lang

¹² Thử cho kí hiệu: $0 = 1 \infty 1?$ – ND.

thang cùng trời cuối đất mưu tìm một cái gì mới hơn. Bác sĩ Suzuki ở ngay nơi ông ở, trong cõi Thiên của ông, và tìm thấy điều mới mẻ bất tận trong từng cuốn sách mới. Chắc chắn đây là biểu thị của một tặng vật tuyệt trần, một phẩm chất đặc biệt của thiên tài.

Trong bất kỳ trường hợp nào, sự nghiệp của Suzuki đối với chúng ta vẫn như là một tặng phẩm vĩ đại, như là một trong những thành tựu tinh thần và trí tuệ vô song của thời đại. Đối với chúng ta, điều quý hơn hết chính là cung cách xích lại giữa Đông và Tây, đưa Nhật Bản và Hoa Kỳ đến chỗ hòa hợp trên bình diện sâu xa giữa lúc mà mọi thứ dường như chỉ nhằm nuôi dưỡng mâu thuẫn, chia rẽ, thiếu cảm thông, hiểu nhầm lẫn, và chiến tranh. Thời đại chúng ta không luôn luôn có nhiều công trình về hòa bình. Chúng ta có thể tự hào về một con người đương đại đã dâng hiến trọn đời mình cho những công trình đó, và đã hoàn thành một cách mỹ mãn. □

T.M.

CHARLES A. MOORE

SUZUKI: CON NGƯỜI VÀ HỌC GIẢ

Thành quả của Bác sĩ Suzuki trong lĩnh vực hàn lâm thật đồ sộ. Nói về đời ông trên lĩnh vực này là không cần thiết, cũng như bất cứ nhận định hay đánh giá nào về những thành quả và đóng góp to lớn này của ông đều là khập khiễng.

Những đóng góp của ông cho học thuật tuy vậy, thật ra chưa phải là điều có ý nghĩa nhất trong sự nghiệp của đời ông. Những đóng góp của ông cho sự thông cảm trên thế giới, và nhất là cho sự cảm thông lẫn nhau giữa các dân tộc ở phương Đông và các dân tộc phương Tây, tuy kỳ vĩ nhưng thường chưa được đánh giá đúng mức. Niềm hâm mộ Thiên tông ngày nay phần lớn nhờ vào những trước thuật phong phú và đặc sắc của Bác sĩ Suzuki về chủ đề đó, lại dẫn đến sự xao lãng hay thậm chí quên mất khối lượng hoạt động khôn kể của ông trong suốt cuộc đời học giả trải gần 70 năm chuyên chú vào việc phát triển sự cảm thông giữa Đông và Tây.

Ông là một trong số rất ít nhà tư tưởng Đông phương thật sự hiểu Tây phương; và ông cũng là một trong số rất ít người Đông phương có thể giải thích Tây phương cho Đông phương mà không xâm hại đến tinh thần phương Tây – tư tưởng, triết học, và tôn giáo Tây phương. Sự giải thích đa diện của ông về Đông phương cho người Tây phương thật lừng danh và rất có ý nghĩa. Chúng ta không được lãng quên giá trị của những đóng góp vô kể của con người này cho việc hiểu nhau của nhân loại. Những ai trong chúng ta ngày nay đang bị ngự trị bởi cùng một mối quan tâm này, cùng mối quan tâm hai mặt là làm phát triển một cách tích cực sự cảm thông và làm hủy diệt một cách tiêu cực sự hiểu nhầm, hãy đều mang một món nợ ân nghĩa rất lớn đối với Bác sĩ Suzuki vì sự nghiệp tiên phong và trường cửu này của ông dành cho sự cảm thông. Chúng ta cũng có thể thẳng thắn cân nhắc xem liệu khối lượng đồ sộ các công trình hiện đang được nghiên cứu trong cùng chiều hướng đó có bắt rễ được chăng nếu không nhờ sự gieo trồng hạt giống từ đây và sự phát triển hạt giống đó cho đến khi nở hoa trọn vẹn.

Trước khi trở lại khía cạnh trí thức trong cuộc đời và sự nghiệp của Bác sĩ Suzuki ở cuối bài này, chúng ta hãy nhìn qua một Suzuki con người, một cá nhân, một bạn hữu, vì đây chính là khía cạnh dường như chưa được hiểu rõ hay đánh giá đúng về nhân cách vĩ đại này – bởi vì tất cả mọi điều về ông một lần nữa bị mất hút trong ý tưởng đơn nhất về sự giảng thuật Thiền của ông. Thật là bi kịch – bởi vì người này là một nhân vật dị thường với tất cả mọi phẩm chất của sự vĩ đại và không một khuyết điểm nào. Với tình bạn thâm giao trong gần 27 năm, người ta thật sự bị chinh phục bởi

SUZUKI: CON NGƯỜI VÀ HỌC GIẢ

sự ân cần, từ ái, sự hợp tác, thân hữu, và sự nồng nhiệt trong nhân cách của con người vĩ đại này.

Một phẩm chất nổi trội nơi con người vĩ đại này, cái phẩm chất định hình tính cách của mọi vĩ nhân thật sự, tuy thế, lại thường bị quên lãng. Đó là tính khiêm tốn. Tự cao tự đại và ích kỷ là những khái niệm xa lạ đối với ông. Tất nhiên ông hẳn phải tự hào về những thành quả của mình; ai cũng vậy. Nhưng tự hào vì kiêu mạn thì hoàn toàn tuyệt tích nơi tính cách con người này. Hiển nhiên Bác sĩ Suzuki nghĩ về đời mình là một cuộc đời làm việc. Ông là một con người dăng hiến. Ông làm việc miệt mài. Chỉ có sự an tĩnh phi thường của tâm thức mới có thể làm cho con người không biết mệt mỏi này kiên trì rất lâu dài như vậy, rất tích cực như vậy và rất hiệu quả như vậy, dưới những căng thẳng rất hao tổn tâm lực đối với bất cứ người cao tuổi nào.

Đó là những tính cách chung, dĩ nhiên, nhưng chúng cho thấy những khía cạnh thú vị về con người vĩ đại đang được vinh danh trong tập san *Người Phật tử Đông phương* này. Nhưng thêm vài thông tin cá nhân – những tiểu tiết – cũng có thể rất thú vị. Chúng không nhất thiết vén mở một cái gì có ý nghĩa về Bác sĩ Suzuki nhà tư tưởng đúng như mẫu người mà mọi người khắp thế giới biết về ông, nhưng chúng cho thấy, hơn bất cứ tính cách chung nào, sự ân cần, tử tế, độ lượng của Suzuki – con người.

Câu chuyện tâm đắc của tôi liên quan đến việc ông tới Honolulu dự Nghị hội Triết gia Đông – Tây lần thứ tư, vào năm 1964. Các quan chức hàng không lúc ấy được lưu lý trước rằng một triết gia Nhật Bản lỗi lạc, đã trên 90 tuổi, sẽ đến trên một chuyến bay. Tưởng là sẽ đón

một ông già lụ khụ hẳn không thể tự đi từ máy bay đến chỗ các bạn hữu đang chờ đón, nhân viên hàng không đã cho đặt ngay chân cầu thang máy bay một chiếc xe lăn. Bác sĩ Suzuki là một ông già, hiển nhiên, nhưng không phải là bất lực. Ông không cần một chiếc xe lăn. Tuy nhiên, nhạy bén trước tình thế ấy và cảm kích sự chu đáo dành cho mình, trong tích tắc ông quyết định chấp nhận sự ưu đãi để ngồi lên xe lăn và được đẩy vào phòng khách của phi trường với tất cả vẻ đường bệ của một người bất lực. Những ai chứng kiến cảnh tượng này đều nhận thấy tinh thần của ông hiển lộ qua hành động đó, việc chấp nhận sự ưu đãi một cách có ý thức của ông dù ông không cần đến, và sự mãn nguyện thấy rõ mà ông đã đem lại cho các tiếp viên khi họ tưởng là đã thực sự giúp đỡ ông. Một tình huống hơi khôի hời, vâng, nhưng cũng đầy cảm động.

Một tình tiết thú vị khác, nghiêm túc hơn, diễn ra trong một hội thảo của Nghị hội Triết gia Đông – Tây lần 3 năm 1959. Một thành viên của hội thảo vốn là người Ki-tô triet để đã tỏ ra xao động khi Thiền không chịu suy nghĩ một cách nghiêm túc về sự chết và định mệnh của con người, cũng như số phận của nó sau khi chết. Ông ta đã lưu ý Bác sĩ Suzuki rằng chính ông – Suzuki – cũng không thể phân biệt sự khác nhau giữa sống và chết. Bác sĩ Suzuki đã giản dị đáp: "Ồ, sống và chết, như nhau thôi!" Người chất vấn chưa thỏa mãn, nhưng các thành viên còn lại đều cảm nhận sâu sắc và hài lòng – và có lẽ họ còn ngộ ra một điều gì đó. Đây quả là một ví dụ ‘hoa mỹ’ về trí tuệ Thiền và tính trào lộng của Bác sĩ Suzuki.

Một chuyện vui khác, tuy vẫn nghiêm túc, tái diễn đến

ba lần trong suốt thời kỳ những cuộc Hội thảo các Triết gia Đông – Tây mà lần nào Bác sĩ Suzuki cũng hứa sẽ trở lại vào lần sau – dù không ai đang hiện diện lúc đó thực sự tin ông có thể trở lại. Với tư cách cá nhân tôi đã thông báo trước thánh giả quá đông đảo đang tham dự buổi thuyết trình trước công chúng của ông năm 1964 rằng ông sẽ trở lại đây năm 1969, dù lúc đó ông đã gần 100 tuổi. Đáp lại là sự hoan nghênh nhiệt liệt dành cho con người can đảm có tinh thần bất khuất này – không cam chịu ngay cả cái kết thúc không tránh khỏi của con người. Bất hạnh thay, ông đã không thể thực hiện ý định đó, nhưng lòng can đảm, cả quyết, và tinh thần lạc quan của người đã nhận thấy những cuộc hội thảo ấy rất có giá trị mà ông cần phải tham dự đã được thánh giả hôm đó ghi nhận một cách sâu sắc. Thật xúc động.

Một điển hình về lòng tốt của ông được thể hiện trong thời gian Nghị hội Triết gia Đông – Tây lần thứ nhất, vào năm 1939. Ông đã nhận lời tham dự của Viện Đại học Hawaii – và hiển nhiên sự tham dự của ông có ý nghĩa đặc biệt đối với Hội thảo. Tuy nhiên lúc đó vợ ông lâm trọng bệnh và lẽ đương nhiên mọi kế hoạch của ông buộc phải hủy bỏ. Vậy mà, ý thức rằng cuộc hội thảo cần đến sự đóng góp của mình, ông vẫn ‘hiện diện’ bất chấp những khó khăn và trở ngại đang có. Ông đã viết bản tham luận và gửi đến hội nghị – một cử chỉ hợp tác đầy lịch thiệp và rất điển hình. Nó được coi là một trong những tiểu luận về Thiên đặc sắc nhất của ông. (Hồ sơ lưu của Hội thảo năm đó: *Triết học – Đông và Tây*).

Có nhiều chuyện kể về tính cách thâm trầm sâu sắc của

con người vĩ đại này, người không bao giờ đắm chìm trong triết lý cũng như lĩnh vực hàn lâm đến mức đánh mất phong cách cá nhân của mình. Một câu chuyện về lòng nhiệt tình liên quan đến ‘hiệp ước’ mà Bác sĩ Gregg M. Sinclair, Viện trưởng Danh dự Viện Đại học Hawaii, và Bác sĩ Suzuki đã ký kết trong Hội thảo các Triết gia Đông-Tây 1964, cả hai hứa sẽ gặp lại nhau ở Kamakura (Liêm Thương) để mừng sinh nhật bách niên của Bác sĩ Suzuki. Tình thân nồng nhiệt hữu giữa hai con người xuất chúng này – hai nhà hoạt động trường kỳ cho sự thông hiểu Đông Tây – hẳn sẽ tuyệt vời biết bao trong một dịp gặp gỡ như vậy, nhưng tiếc thay, điều đó không bao giờ xảy ra.

Cũng có thể kể lại một chi tiết hơi cá nhân. Năm 1963, với tư cách Chủ tịch của Nghị hội, tôi có dịp viếng thăm Nhật Bản, Trung Quốc, và Ấn Độ, để thảo luận trước với các thành viên của Nghị hội Triết gia Đông-Tây sắp tới vào năm 1964 về lĩnh vực riêng của từng người trong chương trình nghị sự, và bản tham luận mà mỗi người sẽ trình bày trước hội nghị. Tôi thật hân hạnh được dự cái mà tôi tạm gọi là ‘buổi tiệc tempura’.¹ Đồ ăn và thức uống đều tuyệt hảo, nhưng còn tuyệt hơn là sự hiện diện của một vĩ nhân mà tôi có vinh dự gọi là bạn thân. Ông đã ‘cầm cự’ với tất cả chúng tôi trong nhiều ‘phương diện’ khác nhau, khiến cho mọi người hiện diện đều rất thích thú. Không ai ngờ đó là một ông già 90 tuổi. Ông vẫn còn trẻ – đầy năng lực và nhiệt tình – ung dung thoải mái trong

¹ Tempura (thiên phụ la), món ăn dân tộc của người Nhật gồm có tôm, cá và rau cải tằm bột có trứng rồi chiên. – ND.

nhóm bạn hữu và các học giả thân quen – bất chấp tuổi tác!

Ta hãy điểm qua khía cạnh học thuật và hàn lâm của Bác sĩ Suzuki, không phải trong ý nghĩa chuyên môn, mà là một cố gắng ghi nhận những hoàn cảnh in bóng con người đằng sau sự nghiệp của ông.

Rất thường khi tất cả phản ứng trước những tác phẩm của Bác sĩ Suzuki là tâm trạng hoang mang, không lĩnh hội được. Và cũng thường khi sự không hiểu này dẫn đến những bình phẩm rằng sách ông viết tối nghĩa, và nói theo ngôn ngữ của những nhà tư tưởng vốn không thể hay sẽ không bao giờ hiểu, nó gọi lên những bình phẩm bôi bác chẳng hạn như, nói theo lời một triết gia Tây phương nổi tiếng: ‘Vô nghĩa!’ Một trường hợp như vậy không phản ánh con người Suzuki mà phản ánh, nơi những người không lĩnh hội được, sự thiếu tâm hồn cởi mở và có lẽ thiếu cả chiều sâu để thông hiểu bất cứ điều gì nếu đó không là những ý tưởng quen thuộc của họ.

Ngược lại, cho phép tôi trích dẫn nhận xét của nhà Hán học lỗi lạc E. R. Hughes, người đã đọc tham luận tại Nghị hội Triết gia Đông-Tây năm 1949, tiếp theo buổi hội thảo mà Bác sĩ Suzuki đã trình bày bản tham luận có nhan đề "Lý tính và Trực giác trong Phật giáo" của ông. Bác sĩ Hughes nói: "Không ai đã nghe tham luận của Bác sĩ Suzuki mà không có ấn tượng rằng ông đã trình bày quan điểm của mình một cách trọn vẹn và chính xác đến tỉ mỉ. Từ nhãn quan của người ngoài cuộc, dòng tư tưởng của ngài Suzuki có thể so sánh với sự điêu luyện của việc đi trên dây... Riêng tôi, ngài Suzuki bằng sức mạnh mới đã giúp tôi hiểu điều mà

đối với tôi là một sự kiện hiển nhiên của lịch sử, theo đó con người không thể miễn trừ triết lý, và quan tâm hàng đầu của triết lý là chủ nghĩa phê bình, phê bình ngoại diện, phê bình tư tưởng, phê bình ngôn ngữ; và, do vậy, một triết gia từ đầu tới cuối phải ứng xử với những nghịch lý mà một số có thể là bất khả lý giải một cách rất con người". Bất cứ ai đã đọc sách của Suzuki với sự hiểu biết sâu sắc và với ý hướng chân thành đều có ấn tượng về "tính hoàn thiện và chính xác nghiêm cách" mà ông luôn tự thể hiện – với cả sự chân tình của con người.

Sự chân tình này cũng từng được minh họa trong kỳ Hội nghị các Triết gia Đông-Tây năm 1964. Lúc ấy Bác sĩ Suzuki đọc bài tham luận uyên bác trước công chúng – một lần nữa lại tràn ngập thánh giả – về địa vị của nhân cách cá biệt trong Thiên. Vì bài diễn văn của ông, cũng như các bài khác trong loạt đề tài, được truyền hình và do đó cần phải giới hạn trong độ dài chính xác một giờ, Bác sĩ Suzuki thật ra không có đủ thời gian để trình bày chủ đề này một cách trọn vẹn. Một học giả thiếu cẩn mẫn sẽ dễ mặc không bận tâm – miễn ông làm xong nhiệm vụ. Nhưng Bác sĩ Suzuki thì không. Ông đã tự nguyện đề nghị trình bày thêm trong ‘giờ uống cà phê’ đặc biệt dành cho các thành viên của Hội nghị (không trước công chúng), như vậy mới đầy đủ và ông có thể thuyết minh thêm về các khía cạnh chuyên sâu của đề tài. Thật là một cử chỉ rộng lượng. Mà cũng là một kinh nghiệm đáng ghi nhận cho tất cả những ai có liên quan. Bác sĩ Suzuki bàn sâu vào các lĩnh vực chuyên môn của Thiên với sự trong sáng rõ ràng đáng ngạc nhiên và tận tâm đến mức người hoài nghi nhất trong cử tọa cũng bị cuốn hút vào đỉnh cao

thường ngoạn triết lý hiếm thấy nơi tác giả này. Đó là một thắng lợi về nhân cách lẫn triết học của con người đã dùng hết cách – dù có thể kiệt quệ – để mang đến cho các nhà nghiên cứu trong hội nghị trọn vẹn lợi ích của những tác dụng tinh thần của triết học vốn có ý nghĩa vô cùng đối với ông và, với tấm lòng tận tụy của ông, cũng có ý nghĩa như thế với các học giả khác.

Mọi vĩ nhân, dù ở trong hay ngoài lĩnh vực học thuật, đều là đối tượng của phê bình. Có những người vạch lá tìm sâu trong việc trình bày Thiền của Bác sĩ Suzuki với lập luận rằng cách ông chú trọng một vài khía cạnh, nhất là những khuynh hướng phản lý của nó, mà xem nhẹ một số những thực hành liên hệ, nhất là tọa Thiền (*zazen*). Hiển nhiên cũng có những sự phê bình thiếu căn, đòi hỏi học giả nào cũng phải quán thông mọi khía cạnh của mỗi đề tài mà ông quan tâm. Thay vì vậy, Suzuki chắc chắn cảm thấy rằng khía cạnh Thiền mà ông đang giới thiệu là cốt lõi của đề tài và có ý nghĩa nhất, đặc biệt đối với những người phương Tây. Với họ, ông cố gắng giải thích cái ông nghĩ là nền tảng của tâm thức Đông phương xét trên tổng thể – tương phản với *tâm thức Tây phương xét trên tổng thể*. Ông đã hoàn thành công việc này một cách xuất sắc và toàn vẹn.

Cũng có người nói đến ‘Thiền của Suzuki’, ngụ ý loại Thiền mà ông mô tả không phải là Thiền chính thống mà chỉ là sự diễn giải cá nhân của Suzuki và do đó còn khiếm khuyết nhiều. Họ đã phớt lờ khối lượng đồ sộ các tác phẩm căn bản của Thiền Trung Hoa (Ch’an) và Thiền Nhật Bản (Zen) chứa đựng đầy sự kiện, văn bản, và tư liệu trình, đặc biệt là bộ ba quyển Thiền luận

(*Essays*) của ông. Gọi đó là ‘Thiền của Suzuki’ rõ ràng là phi lý.

Tuy nhiên, còn có một cách khác để xem xét hiện trạng này, nhất là với những tác phẩm sau này của Suzuki. Chúng bộc lộ hai sự kiện căn bản và rất giá trị. Thứ nhất, Suzuki có tinh thần phóng khoáng đủ để không bị không chế bởi sự định hình từ chương, chuẩn mực theo công thức của Thiền, mà đủ để đối mặt với sự nghiên cứu và giải thích Thiền với tính sáng tạo của một học giả chân chính. Thứ hai là vấn đề quan trọng hơn – ít được chú ý – là Suzuki trong những năm cuối đời không chỉ là một phái viên của Thiền, không chỉ là diễn giải viên, mà là một cộng sự quan trọng cho sự phát triển Thiền và làm cho nó phong phú. Suzuki chắc chắn đã đưa vào Thiền vài kiến giải nào đó của riêng ông. Ông đưa thêm vào những khái niệm xem ra không tương hợp với những tác phẩm ban đầu và với cái có thể được coi là Thiền nguyên thủy – dù đó là Thiền gì! Đó không phải là học vắn cặn cọt. Thay vì vậy, nên xem xét nó trong ánh sáng của toàn bộ truyền thống triết học Đông phương, nơi mà, qua bao thế hệ, các triết gia nối tiếp nhau đã đưa những tư tưởng độc đáo và sáng tạo của họ vào quan điểm truyền thống, đóng góp cho sự phong phú của nó, ý nghĩa uyên bác của nó, và sự phát triển chính thống vượt khỏi tầm diễn đạt thuần túy truyền thống. Về cuối đời, Suzuki đã viết nhiều về cái được gọi là ‘Thiền của Suzuki’ mà một độc giả có đầu óc từ chương không muốn thấy cho lắm, nhưng điều đó chỉ phát huy những tiềm năng phong phú hơn của Thiền và, nói theo kiểu triết lý, điều này cũng tốt thôi. Một con người vĩ đại, một học giả lớn, không chỉ đơn thuần lặp lại quá khứ; họ phát

triển và làm phong phú quá khứ bằng những kiến giải mới của thiên tài của họ.

Cũng có người không ngớt nhắc nhở chúng ta rằng Suzuki không phải là một Thiền sư, làm như điều này sẽ tự nhiên giảm đi sự tinh thuần trong sự nghiệp của ông. Việc làm này, giỏi lắm, cũng chỉ là sự phê bình vật vãnh mà ta nên bỏ qua. Những người biết rõ thực tế chắc chắn sẽ phớt lờ nó. Suzuki đã thành tựu giác ngộ, ông đã kinh nghiệm *satori*, là một sự kiện lịch sử rõ ràng. Người ta nói, cho tới những ngày cuối đời, ông vẫn hành lễ tại ngôi chùa nơi mà sự chứng đắc vĩ đại này đã xảy ra. Nhưng, còn hơn thế, Suzuki chưa bao giờ tuyên bố ông là một Thiền sư. Ông tự nhận mình là một nhà nghiên cứu Thiền – và chắc chắn ông là nhà nghiên cứu xuất sắc. Một học giả đã dành trọn đời mình để nghiên cứu một triết lý hay một nhân sinh quan có thể phát ngôn với thẩm quyền xem ra như ngụ ý khoác lấy một loại thẩm quyền có thể ông không có. Suzuki là một người có thẩm quyền về Thiền. Có lẽ ông là người có kiến thức sâu sắc uyên thâm nhất trong suốt lịch sử Thiền tông. Nhưng Suzuki còn là một người khiêm tốn. Ông không bao giờ khoa đại về mình; là một học viên và một học giả, và chắc chắn ông là thế ấy, vượt ngoài mọi thành tựu của bất cứ ai trong lĩnh vực này. (Thử nghĩ xem Thiền có ý nghĩa gì đối với thế giới – Đông và Tây – nếu không có công trình và thành quả to lớn của Suzuki.)

Cho phép tôi đề cập thêm lần nữa một kinh nghiệm có phần cá biệt. Đó là niềm hân diện tôi từng trải qua, cùng với mọi người ở viện Đại học Hawaii, từ Viện trưởng cho tới các sinh viên, khi Bác sĩ Suzuki, cùng

với Bác sĩ S. Radhakrishnan và Bác sĩ Hồ Thích, được chính thức trao Học vị Danh dự trong một buổi lễ trang trọng bất thường nhất trong kỳ Hội nghị các triết gia Đông-Tây năm 1959. Đây là những bộ óc xuất sắc vĩ đại nhất của ba truyền thống lớn ở châu Á. Một kinh nghiệm đầy gợi hứng cho mọi người. Niềm hãnh diện mà chúng tôi, những người ở viện Đại học Hawaii dự phần vào việc tôn vinh Suzuki, đã cảm nhận, càng gia tăng bội phần bởi sự kiện – oái oăm thay – rằng Đại học Hawai'i (theo tôi biết) là viện Đại học Tây phương duy nhất tôn vinh con người vĩ đại này, học giả vĩ đại, và là nhà biện hộ tối cao cho giao ngộ Đông-Tây, trong hình thức duy nhất mà các viện Đại học có thể tôn vinh những người có thành tích to lớn như vậy – tấm bằng Học vị Danh dự. Chúng tôi ở viện Đại học Hawai'i cảm thấy chính mình được tôn vinh khi tôn vinh ông.

Để kết luận, tôi muốn thêm một lời về Suzuki và Hawai'i. Có rất nhiều nhân vật vĩ đại – các chính khách, các ông trùm công nghiệp, các nhà lãnh đạo tôn giáo – đã đến Hawai'i và nhận được nơi đây lòng hiếu khách nổi tiếng của nó. Lòng hiếu khách chân thành và luôn tràn đầy. Nhưng chưa có vị khách nào của Hawai'i đi vào lòng Hawai'i sâu đậm như Suzuki. Ông đã viếng thăm Hawai'i nhiều lần. Ông luôn dành thời gian và tài năng của mình cho nó một cách hào phóng. Và người dân Hawai'i – các học giả ở Hội nghị, hàng ngàn công chúng chờ nghe diễn văn của ông, những người tìm thấy nơi ông lời khuyên hay sự giúp đỡ, các sinh viên, các hội đồng khoa, và hàng trăm Phật tử – tất cả đều tôn sùng ông. Tôn trọng, ngưỡng mộ, ngay cả sùng kính cũng chưa đủ. Tất cả chúng tôi đều yêu quý con người này – và chúng tôi nghĩ ông cũng yêu thích

SUZUKI: CON NGƯỜI VÀ HỌC GIẢ

chúng tôi, và điều đó càng tăng thêm ý nghĩa cho sự
mất mát lớn lao vì sự ra đi của ông. □

C.A.M.

SIR HERBERT READ

SUZUKI: THIỀN VÀ NGHỆ THUẬT¹

Trong tất cả các tôn giáo, Thiền Phật giáo là tôn giáo rèn luyện một cách đặc trưng nhất những tiềm năng thẩm mỹ, vì thế, nó là một tôn giáo thu hút sự quan tâm của nghệ sĩ khắp nơi, kể cả thế giới Tây phương. Hầu hết mọi người Tây phương đều nhờ Bác sĩ Daisetz Suzuki mà hiểu tinh thần Thiền trong nghệ thuật, và chính ông hơn bất cứ ai khác đã thành công khi lý giải tại sao Thiền Phật giáo, xét như một triết lý tôn giáo và tâm linh, dường như lại thích hợp vô cùng với thế giới nghệ thuật Tây phương. Ít có nhà tư tưởng Tây phương về nghệ thuật có thể tự cho là có hiểu biết thiết yếu về tôn giáo này mà bản thân vốn là một thứ kỷ luật tinh thần. Riêng tôi tìm thấy nơi Thiền sức mạnh tăng cường cho vài thị kiến nhìn sâu vào bản chất của nghệ thuật và của hoạt động sáng tạo vốn dĩ

¹ Phỏng thuật bài Giới thiệu sách *Zen, Rocks, and Waters (Thiền, Đá, và Nước)* của Frederic Spiegelberg. Bản quyền 1961 của Pantheon Books. In lại với sự cho phép của nhà xuất bản Random House, Inc.

không phải xa lạ trong lịch sử nghệ thuật Tây phương, nhưng lại là cái ở phương Tây chưa từng là thành phần của một nền triết học tổng quan về đời sống, chưa từng dự phần vào một truyền thống nhất quán. Plato, Boehme, Goethe, Schiller, Schelling, Novalis, Wordsworth, Blake, Hopkins, Simone Weil – tất cả họ và những người khác nữa đã diễn đạt những tình cảm vốn hoàn toàn phù hợp với học thuyết Thiền, nhưng họ đã phát biểu trong tư cách cá nhân và nghệ sĩ, và không hề có ý thức là đang cống hiến cho một truyền thống chung.

Những người có thẩm quyền đều đồng ý rằng Thiền, trước tiên và trên hết, là *kỹ luật* hơn là *học thuyết*, hay ít nhất, những thị kiến căn bản đặc trưng của một Thiền sư chỉ có như là kết quả của kỹ luật. Các tôn giáo khác – có lẽ hầu hết các tôn giáo đều có giáo luật riêng, có giai đoạn dài nhập môn hay rèn luyện tâm linh; nhưng kỹ luật Thiền được đặc trưng bằng một số hành trì và những hành trì này nối thẳng Thiền với kỹ luật của các môn nghệ thuật. Dĩ nhiên, người ta có thể nói (như BS Suzuki đã từng nói) lý do tại sao có nhiều Thiền sư cũng là nghệ sĩ chính vì sự rèn luyện tâm linh của họ không tránh khỏi khơi dậy nơi họ những bản năng nghệ thuật.² Họ tự nhiên thành nghệ sĩ, và cũng vì loại giác ngộ mà họ truy tầm chỉ có thể đạt được khi nhìn thấy thế giới này như một chuỗi những cá biệt cụ thể – bằng dự tri có tính cách vật lý, như Whitehead đã nói, về những thực thể hiện tồn. Sự dự tri này về thực

² *Zen and Japanese Culture* (Thiền và Văn hóa Nhật Bản), Daisetz T. Suzuki (New York: Bollingen Series, 1959), tr.30.

THIÊN VÀ NGHỆ THUẬT

tại trong hiện thực tính của nó chắc chắn là điều họa sĩ Cézanne muốn nói là "sự nghiên cứu cụ thể về thiên nhiên", mang "hình dáng cụ thể cho cảm giác và tri giác", và thành công của ông là kết quả của một kỹ luật thị giác, một sự rèn luyện đôi mắt hầu tránh những trừu tượng hóa của tinh thần hay tri thức, giúp cho cảm giác của ông khi đứng trước thiên nhiên có thể 'chân nhận' nó trong tận cùng hiện thực tính và cụ thể tính của các cảm giác ấy. Bác sĩ Suzuki nói rằng, "thế giới của nghệ sĩ là thế giới của sáng tạo tự do", đó là sự khái quát hóa nguy hiểm; nhưng liền sau đó ông thêm: "điều này chỉ có thể đến từ những trực giác trực tiếp và tức thời khởi lên từ hiện thực tính vạn vật, không bị cản ngại bởi giác quan hay trí năng".³ Nghệ sĩ "sáng tạo nên hình và tiếng từ cái không hình và không tiếng", về phương diện này, Suzuki nói, thế giới của nghệ sĩ trùng hợp với thế giới của Thiên.

Nhưng làm sao người nghệ sĩ sáng tạo hình và tiếng mà 'không bị cản ngại bởi giác quan và trí năng'? Tính cụ thể quả thật là một phẩm tính 'đã được gạn lọc đi tất cả những cặn bã của tri thức... thoát khỏi những phức tạp trí năng và những câu nệ luân lý trong mọi sự mô tả', nhưng nghệ sĩ, khác với Thiên giả, phải dự cảm tính cụ thể bằng giác quan của mình. Thiên không hề cần đến 'ngoại giới', còn nghệ thuật là một tiến trình ngoại giới hóa, hay vật thể hóa. Một bên là Thiên sư có thể hài lòng mà 'phác họa... lên trên khung vải vô biên của thời gian và không gian giống như một đàn nhạn đang bay in bóng trên mặt nước mà không hề lưu tâm,

³ Sdd., tr. 17.

và mặt nước lung linh bóng hình đàn nhạn một cách tự nhiên như nhiên',⁴ thì bên kia người nghệ sĩ (gác qua một bên một vài tinh xảo kiểu Croce) phải mượn sự diễn đạt của chất liệu để nói lên những trực giác của mình, mà điều này chỉ có thể thực hiện thông qua các giác quan.

Tuy nhiên, về vấn đề này, hẳn phải có cách nhìn nào đó có thể loại trừ tiến trình sinh lý học tự nhiên của cảm tính. Tâm lý học hiện nay về nghệ thuật đã phát triển khái niệm thấu cảm (*Einfühlung*), và ngày càng dựa trên đó để lý giải những giá trị thẩm mỹ. Có nhiều định nghĩa về thấu cảm, khác nhau theo mức độ tinh vi và phức tạp, nhưng tựu chung đều là sự đồng nhất hóa tâm (tinh thần) và vật (hình thái). Tâm tùy thuận vật (khi chúng ta dự cảm tác phẩm nghệ thuật trong tính cụ thể của nó) và vật tùy thuận tâm (khi người nghệ sĩ nhào nặn hình thể cho tới lúc nó nhận được một cách chính xác dấu ấn của tinh thần). Có nhiều Thiền thoại minh họa tiến trình biện chứng này – như câu chuyện nổi tiếng về một nghệ sĩ nuôi ý định vẽ một cảnh trúc trong mười năm trời, đã nhập thân thành trúc, cuối cùng quên mất trúc khi vẽ một cảnh trúc.⁵ Trong triết lý nhà Thiền, điều này được gọi là '*nhập hòa điệu của tâm*', ngụ ý muốn nói tâm tự đồng hóa một cách vô thức với sự phát triển hữu cơ và hình thể của trúc.

⁴ Ý thơ của Thiên Y Nghĩa Hoài: *Nhạn quá trường không, ảnh trầm hàn thủy. Nhạn vô di tích chi ý, thủy vô lưu ảnh chi tâm.* – ND.

⁵ Thành ngữ '*Hung hữu thành trúc*', theo phê bình của Tô Đông Pha về vẽ trúc, '*Có vẽ trúc, trước hết phải thành trúc trong bụng...*'. – ND.

THIÊN VÀ NGHỆ THUẬT

Nghệ sĩ lúc ấy vẽ trúc với tính tất yếu hữu cơ, có nghĩa là, một cách tự nhiên, với cái ‘*tâm bình thường*’.

Nhưng trong mối liên hệ này, ‘tinh thần’ có ý nghĩa gì? Đó là một từ ngữ có thể được các triết gia về tôn giáo sử dụng một cách tùy tiện và khinh xuất, nhưng những ai đang đối mặt trước những thực thể hiện hành của nghệ thuật hẳn sẽ e dè trước tính mơ hồ mông lung của nó. Mỹ học là biện chứng pháp của hình thể và tình cảm, mà tình cảm không hề đồng nhất với tinh thần, mặc dù tinh thần thì có lẽ có thể đồng nhất với xúc cảm. Sự phân biệt giữa tình cảm và xúc cảm có lẽ chưa từng được định hình một cách rạch ròi và đương nhiên chưa có ranh giới nào cụ thể; nhưng người ta có khuynh hướng xem tình cảm là một chức năng tâm lý căn bản, một tiến trình diễn ra giữa cái bản ngã và một nội dung cho sẵn, và truyền cho nội dung ấy một *giá trị* xác định hiểu theo nghĩa là chấp nhận hay chối bỏ (định nghĩa của Jung), trong khi xúc cảm nhìn chung là một hoạt động tâm thần toàn diện, "một mẫu chung của linh hồn, được đặc trưng một mặt bằng sự cảm giác vận động thân thể có thể cảm nhận và mặt khác là sự nhiễu loạn đặc thù của quá trình ý niệm hóa".⁶ Người ta đã từng nói: "chúng ta có cảm giác, và cảm xúc có chúng ta".⁷ Đối với tâm tính thời mông muội, như Jung vạch rõ, "một người bị khống chế bởi xúc

⁶ *Psychological Types* (London, 1938), tr. 543.

⁷ Dẫn E. Harms trong *Feelings and Emotions – The Mooseheart Symposium* (New York, 1950). Trích dẫn bởi James Hillmann, *Emotion – A Comprehensive Phenomenology of Theories and Their Meanings for Therapy* (London, 1960), tr. 60.

cảm mãnh liệt là người bị ma quỷ ám". Cảm xúc trong ý nghĩa này đã trở thành độc lập, bứt khỏi đăng trật của ý thức. "Do đó, không có gì lạ là, tâm tính thời mộng muội nhìn thấy trong đó hoạt động của một hữu thể vô hình xa lạ, một hồn ma (tinh thần). Tinh thần hay hồn ma ở đây là sự phản ảnh của một cảm tính độc lập, giải thích tại sao người xưa gọi một cách thích đáng những tinh thần là những hình bóng – hồn ma bóng quế".⁸

Như vậy, có vẻ như khái niệm nghệ thuật của Thiền gần gũi với xúc cảm hơn tình cảm, và khi Jung xác quyết thêm rằng xúc cảm bắt nguồn từ một vài mẫu hình thức (mà ông đặt tên là *archetypes*: những ý tượng nguyên thủy hay nguyên tượng), vốn tối cổ, có tính tập thể, phổ quát và rất nhạy cảm đến nỗi làm phát sinh 'một sự biến dạng ý thức mà Janet gọi là *hạ thấp bình diện tâm lý*',⁹ lúc đó chúng ta có cảm tưởng đã đạt được cái tương tự như trạng thái ý thức được nâng cao mà các Thiền giả sơ cơ Nhật Bản gọi là *Satori*, ngộ. Jung, trong cuốn *Minh giải về Thiên nhiên và Tinh thần* (ngay tựa sách cũng gọi nhiều ý Thiền), đã nêu lên mối quan hệ giữa *sự hạ thấp bình diện tâm lý* này với những hiện tượng cận tâm lý học (hay tiền tâm lý học, *para-psychological*). Cảm xúc do vậy có thể được định nghĩa như một trạng thái vô thức tương đối, là nơi diễn ra sự hoán đổi gần như ma thuật trong tương quan

⁸ *The Structure and Dynamics of the Psyche*. Tuyển tập 8 (New York & London, 1960), tr. 330.

⁹ Nguyễn Pháp: *abaissement du niveau mental*. – ND.

chủ thể – khách thể. Một "mẫu bản năng" của hình ảnh nổi lên. Những hình ảnh này không có nền tảng trong tri giác trực tiếp. Đường như trong vô thức luôn có một *tiên nghiệm (a priori)*, cái nhận thức không thể lý giải theo nhân quả về một tình cảnh có khi không thể hiểu theo thể cách bình thường của tri giác. Từ hậu cứ khó lý giải này của nhận thức xuất hiện những hình ảnh thích ứng nhưng không phải được gây ra bởi những biến cố trực tiếp (có nghĩa là, bởi một tình cảnh khách quan). Jung có cách giải thích riêng về hiện tượng kỳ lạ này, mà ông gọi là tính đồng bộ (*synchronicity*), và không quên nêu lên nhân cách nổi trội trong đó giả thuyết của ông đã được nói đến từ lâu trong triết học Trung Hoa, nhất là trong Lão giáo mà Thiên là hậu duệ. Đặc điểm chung của nền triết lý này là *tư duy bằng cái toàn thể*, và, như Bác sĩ Spiegelberg nêu ra trong bài Giới thiệu, điều đó dẫn đến khái niệm bao hàm toàn thể vốn ban phát "nghĩa lý" (chữ của Wilhem dịch chữ *Tao, Đạo*) cho vạn vật trong tính cụ thể của chúng, khắc phục sự "phân liệt tâm thần" của những tôn giáo chủ trương tách rời Thượng đế và Thiên nhiên. Triết lý toàn diện này với những tạp kỹ của nó "nắm bắt toàn bộ tình huống" có vẻ như xem sự hiện hữu của tính đồng bộ là đương nhiên, và Bác sĩ Jung chỉ ra rằng không giống như tinh thần Tây phương được đào tạo theo cách Hy Lạp, "tâm thức Trung Hoa không xem chi tiết là cứu cánh của vạn vật, mà quan niệm chi tiết là một phần của cái toàn thể". Vì những lý do hiển nhiên, một sự vận hành tri thức như vậy là bất

khả đối với trí năng không được hỗ trợ. Sự phán đoán do đó lại càng phải dựa trên những mệnh hàm vô tỷ của ý thức,¹⁰ nghĩa là dựa trên cảm quan (cái '*sens du réel*', cảm nhận về thực tại) và trực giác (trí giác bằng những nội dung thẳng hoa)."¹¹

Nghệ thuật Thiền phản ánh nghịch lý này: "Một trong Tất cả và Tất cả trong Một", do đó nó tìm cách trình bày những mẫu nguyên tượng nào siêu việt phạm trù nội – ngoại và cố liên kết những tình cảm chủ quan với những trạng huống hoàn toàn mang tính xúc cảm trong đó cái "Một", trong khi vẫn duy trì thể tính cụ thể và cảm quan của nó, lại trở thành, có vẻ như vậy, một định tính không thể tách rời khỏi hình ảnh toàn thể chòm sao. Nếu có thể duy trì sự khác biệt giữa cảm xúc và cảm giác (mà với nó, nếu chúng ta đeo đuổi luận điểm đến tận cùng, chúng ta có thể tương liên sự dị biệt giữa những nguyên lý nối kết nhân quả và phi nhân quả), như thế sự khác biệt đặc thù giữa nghệ thuật Thiền và hầu hết những hình thức nghệ thuật Tây phương trở thành rõ rệt. Chữ "hầu hết" đây thận trọng được dùng ở đây là vì có thể có một vài giai đoạn nào đó trong chủ nghĩa lãng mạn Tây phương đã từng ý thức được sự dị biệt và đã cố tìm hiểu ý tưởng "Một trong Tất cả và Tất cả trong Một" – Schelling đã có ý tưởng đó, rồi Coleridge và Wordsworth đã cố thể hiện

¹⁰ *The irrational functions of consciousness*: hàm số vô tỷ của ý thức, theo nghĩa toán học; nhưng theo nghĩa thông thường: những chức năng phi lý của ý thức. – ND.

¹¹ *The Interpretation of Nature and the Psyche* (London, 1955), tr. 49.

THIỀN VÀ NGHỆ THUẬT

cụ thể ý đó trong thơ của họ. Đặc biệt Coleridge đã nhận thấy ý tưởng (mà ông nhận từ Heraclitus, Spinoza, cũng như từ Schelling) và một sự đề huề giữa "Thượng đế như là chủ thể tối hậu" với "Thế giới như khách thể tối hậu", trong một thứ toàn thể được xây dựng một cách hữu cơ, là mục tiêu bất biến của ông.¹² Chính nỗi lo sợ rơi vào "cái sai lầm thô kệch nhất" đó, chủ nghĩa phiếm thần, đã ngăn ông phát triển một triết lý gần gũi hơn nữa với đạo Lão hơn với Cơ đốc giáo. Có lẽ đó là quan điểm của riêng ông, cũng như Blake từng công khai kết án Wordsworth đã rơi vào sai lầm này.

Trong dịp này, tôi sẽ không nói đến mối liên hệ giữa nghệ thuật Thiền với những thể loại nghệ thuật đương đại đôi khi vẫn thừa nhận lấy cảm hứng từ triết lý Thiền. Dù rất đồng cảm với những nhà thơ và họa sĩ say mê Thiền như một triết lý, tôi vẫn cảm thấy nói chung họ chưa thật sự hiểu ý nghĩa (Ý Nghĩa viết hoa) cũng như chưa thực hành kỷ luật của nó. Trừu tượng nói riêng (mà tôi là người cuối cùng xem thường nó như một loại hình nghệ thuật hầu như gây ấn tượng với chúng ta chẳng qua bằng sự trống vắng tinh thần của một nền văn minh kỹ thuật) dường như mâu thuẫn với nguyên tắc "Một trong Tất cả và Tất cả trong Một". Nó mưu tìm cái mà Mondrian gọi là "nền văn hóa của những quan hệ thuần lý", có nghĩa là "những tạo hình thuần túy không chịu điều kiện của tình cảm và khái niệm chủ quan". Có mối quan hệ gần gũi hơn giữa

¹² Cf. Kathleen Coburn, *The Philosophical Lectures Of Samuel Taylor Coleridge* (London, 1949), tr. 407.

Thiền và phong trào trong nghệ thuật hiện đại nay được gọi là Hội họa động (Action Painting: Hội họa hành động). Bạn của tôi, Georges Duthuit, đã tạo ra những hồ tương tác yếu đó từ những năm 1936.¹³ Những mô tả của ông về các phương pháp của một số Thiền sư hầu như thu hút sự quan tâm của những nghệ sĩ Tây phương nào đã từng phát triển một trường phái gọi là ‘hội họa-động’ (action painting) vào lúc đó:

"Vào khoảng năm 1215, một họa sư Thiền... tên là Mu ch'i (Mục Khê) đến Hàng Châu sửa sang lại một tu viện đã đổ nát. Bằng những nét bút cuộn cuộn mực như dòng xoáy, với sự thành công không thể phủ nhận, ông đã cố bắt chộp những khoảnh khắc xuất thần, ghi lại những ảnh hiện phiêu hốt đến từ cái cuồng của rượu, cái ngốc của trà, hay khoảng không hư của cái vô tri. Chen Jung (Trần Dung), cùng thời đó, nổi tiếng vì nếp sống thanh đạm và năng lực chu toàn trách nhiệm của một quan án. Khí lực của những áng văn, những bài thơ của ông và của những con rồng mà những chiếc vòng của chúng được ông tối luyện nên từ bọt sóng của thác lũ trên một chiếc đe bằng đá hoa cương. Và cuối cùng, ông còn nổi tiếng bởi cái dáng dấp của một tửu đồ quanh năm lúy túy. ‘Ông vẩy mực thành mây trên tranh. Ông phun nước thành sương mù. Khi cao hứng vì rượu, ông hét to và, vò cái mũ trong tay, ông biến nó thành ngòi bút lông để nguệch ngoạc một cách thô bạo trên tranh, sau đó hoàn chỉnh lại bằng cây bút thật’. Một trong các họa sĩ tiên phong của trường phái, Wang

¹³ *Chinese Mysticism and Modern Painting* (Paris and London, 1936), rải rác.

Hsia (Vương Hiệp),¹⁴ sống vào đầu thế kỷ thứ 9, khi say thường thực hiện những *kiệt tác phi thường*¹⁵ bằng cách nhúng cả đầu ông vào mực rồi tùy hứng lăn nó trên mặt lụa, vậy mà hình thành, như có phép lạ, những sông nước, cây cỏ, non núi chập chùng. Nhưng có lẽ không người nào, trong số các bậc thầy này, phá lệ hơn Ying Yu-chen (?), trị sự của tự viện lừng danh Ching-Tzu (?), có thú vui như mèo là trảy trát và vò nát giấy vẽ."¹⁶

So với điều này thì phương pháp sáng tác của một họa sĩ–động ngày nay có vẻ tương đối hiền lành. Nhưng các Thiền sư, bất chấp những trò lạ lùng mê hoặc của họ, trước hết và trên hết là những người đã được tôi luyện tinh xảo. Như Duthuit đã dẫn, *"từ khi trí tưởng tượng được tôn lên ngôi cao, để tiếp tục ngự trị, nó cần phải sở đắc một vài công cụ đã trải qua thử thách và không thể thiếu, và được hoàn chỉnh dần qua nhiều thế hệ. Điều này đòi hỏi họa sĩ phải có một cổ tay nhuần nhuyễn, một bàn tay vững vàng và điều luyện"*. "Bàn tay" này chỉ có được bằng sự tự nguyện rèn luyện nghệ thuật viết chữ (thư pháp). Nghệ thuật Thiền, như hầu hết mọi nền nghệ thuật Đông phương, không thể là cái gì khác hơn sự nói rộng thủ thuật căn bản này. Toàn bộ chủ ý của kỹ luật Thiền trong hội họa là biến cây bút

¹⁴ Trường phái *Bát mặc họa* bắt đầu từ Vương Hiệp, người đời Đường. Theo *Tuyên hòa họa phá*: 'Vương Hiệp, không rõ người gốc ở đâu; giỏi vẩy mực thành tranh; người đương thời gọi ông là Vương Bát Mặc'. – ND.

¹⁵ Nguyên văn Pháp: *tours de force*.

¹⁶ Sdd. tr. 33-34.

thành dấu chỉ ngẫu hứng và tự nhiên của cảm xúc, một thứ phản ánh tức thời như một cái nháy mắt hay một tiếng cười bật ra. "Phương tiện" được dùng phải vô hình như thể xung lực chạy trong huyết quản.

Họa sĩ Tây phương hiện đại có thể hiểu những phương pháp và bản ý của kỹ luật Thiền, nhưng hiếm khi y có khả năng thành tựu cái ân điển trời ban cần thiết này, hoặc vì y không thể thoát khỏi lẽ lối tư duy trí năng hay phân tích khái niệm vốn là bản tính thứ hai đối với người Tây phương, hoặc chỉ đơn giản vì y chưa từng trải qua (bởi nó khó thực hành) sự rèn luyện căn cơ của thư pháp. Những yêu cầu này tương quan mật thiết vì nếu không có sự giải phóng về vật lý đạt được bằng tài năng điều luyện trong sự diễn đạt nhịp nhàng, người nghệ sĩ không chắc sẽ có được sự giải phóng về tinh thần, trạng thái ý thức trực giác hay trí tuệ siêu việt, còn gọi là *prajña*.

Bác sĩ Suzuki nói: *"Con người là một cây sậy biết suy nghĩ nhưng sự nghiệp lớn của nó chỉ hoàn thành khi nó không còn tính toán nghĩ suy. 'Tính ngoan đồng' phải được phục hồi sau nhiều năm ròng rã luyện tập nghệ thuật vong ngã. Đạt được điều này, con người nghĩ mà không nghĩ. Ý suy nghĩ như mưa rào từ trời cao, y suy nghĩ như sóng vờn trên mặt biển, y suy nghĩ như sao sáng giữa trời đêm, y suy nghĩ như mầm lá xanh ròn nhú ra dưới làn gió xuân sang. Quả thật, y là mưa, là biển, là sao, là lá."*¹⁷

¹⁷ Lời giới thiệu tác phẩm *Zen in the Art of Archery* (Thiền trong nghệ thuật bắn cung) của Eugen Herrigel (London, 1953).

Nếu chúng ta tin, như tôi tin, rằng Tây phương – để sống sót qua những sức mạnh hủy diệt tinh thần của nền kỹ thuật duy lý – cần phải tìm lại bản tính ‘ngoan đồng’ như Bác sĩ Suzuki đã nói, như thế hội họa trừu tượng (cụ thể hơn là ‘hội họa-động’) có thể là một phương pháp hữu hiệu. Nhưng đối với bản tính của vạn hữu, người nghệ sĩ Tây phương mới chỉ khởi bước trên hành trình tái định hướng và tái cấu trúc dài đằng đẳng này. Chỉ cải hóa chưa đủ. Việc rèn luyện cần có trên thực tế và về tinh thần vượt qua những giới hạn nhỏ bé của một kiếp nhân sinh.

Theo những gì tôi nói, và những gì mà những bậc thầy về đề tài này, như Bác sĩ Suzuki, đã nói, thì sự khai ngộ này không thể có được từ sách vở. Nó ở chỗ thâm sâu hơn tri thức đơn thuần. Một tác giả chỉ có thể khơi gợi niềm khát khao tỏ ngộ. Và sự khát khao này, theo Suzuki, không dẫn đến đâu ở bên ngoài, mà ở trong chính nội tâm của người khao khát tầm cầu. "Truy cầu và người truy cầu, khao khát và người khát khao đều là một. Như vậy đương nhiên không thể có bất cứ tiêu chí chỉ đạo tri thức nào. Khi lữ khách và đường cái quan là một thì người ngoại cuộc có thể giúp gì cho anh ta? Kim chỉ nam của tri thức và lý luận mãi mãi không hơn kim chỉ nam. Kinh nghiệm cá nhân và trực giác-Bát nhã là một."¹⁸

(Hồi ký sau đây của Sir Herbert Read xuất hiện lần đầu tiên trong số kỷ niệm đặc biệt của tạp chí F.A.S (số 59 và 60 năm 1960) bản dịch Nhật ngữ. Ed.)

¹⁸ *Zen and Japanese Culture*, tr. 157.

Bác sĩ Daisetz Suzuki đã trở thành hình ảnh huyền thoại ở châu Âu, một hiền triết điển hình của Đông phương, xa cách, trong sáng, tách biệt với nền văn minh duy vật và triết lý vật chất của chúng ta. Nhưng chúng ta thừa biết ông không hề chỉ trích lối sống của chúng ta và cũng đã từng sống nhiều năm ở một đất nước duy vật chất nhất là Hoa Kỳ. Tuy thế, lần đầu tiên gặp ông ở Thụy Sĩ, vào năm 1953, đối với tôi vẫn là một cảm giác lạ lùng. Lúc đó cả hai chúng tôi là diễn giả ở hội thảo thường niên Eranos Tagung ở Ascona, cùng chia sẻ lòng mến khách của phu nhân Frau Olga Frobe-Kapteyn, người đã biên ý tưởng tổ chức cuộc hội thảo lừng danh này thành hiện thực. Trong bối cảnh đó chúng tôi đã trở thành bạn hữu, và sau này chúng tôi đã gặp lại nhau trong nhiều dịp khác.

Dịp cuối cùng tôi gặp ông tám tháng trước khi ông mất. Tháng 11 năm 1965, tôi viếng thăm Nhật Bản theo lời mời của người bạn và là người bảo trợ của Suzuki, ngài Sazo Idemitsu, và đã được ưu tiên gặp Suzuki một cách riêng tư thân tình. Điều đáng nhớ nhất trong lần gặp này là cuộc viếng thăm tư thất của ông, mà ông đã giới thiệu với tôi với niềm tự hào giản dị. Chúng tôi đã ngồi đàm đạo trong ba, bốn tiếng. Ông kể với tôi những "công việc đang làm", và những gì ông vẫn dự định làm "*nếu tôi còn sống*". Cùng đi với tôi lúc đó là con trai tôi, một thanh niên mới 23 tuổi, và điều gây ấn tượng mạnh nơi tôi là cung cách lịch thiệp mà Suzuki dành cho nó, đối xử như với một người xứng đáng được hưởng

THIÊN VÀ NGHỆ THUẬT

cung cách ấy của ông, như với một nhân vật thông thái.

Tôi không thể tự gọi mình là học trò của Bác sĩ Suzuki, nhưng tôi đã đọc nhiều tác phẩm của ông và cũng như mọi người Tây phương khác, tôi mang ơn ông sâu sắc đã giúp mình hiểu được Thiên, đặc biệt trong quan hệ với lĩnh vực mỹ thuật. Quả thật, tôi có thể nói rõ hơn: qua sự thấu hiểu triết lý về nghệ thuật của Thiên mà tôi đã nhận thức được một số chân giá trị của nghệ thuật Đông phương, và của tiến trình sáng tạo trong mọi nền nghệ thuật khác. Bác sĩ Suzuki đã từng nói rằng "thế giới của nghệ sĩ là thế giới của sáng tạo phiêu bồng và điều này chỉ có thể đến từ trực giác, trỗi dậy một cách trực tiếp ngay tức thì từ tự thân của vạn hữu, không lệ thuộc vào trí năng hay giác quan." Người nghệ sĩ "sáng tạo nên thanh và sắc từ cái vô thanh vô sắc". Có nghĩa là, theo cách nói của Tây phương, nghệ sĩ là người có thể biến trực giác của mình thành sự diễn đạt hữu hình và khả kiến, và anh ta làm điều này không phải bằng cách mô phỏng thô thiển hình thức bên ngoài mà bằng sự tự đồng nhất với những trạng thái của thiên nhiên và với mạch chuyển động nhịp nhàng vốn mang đến cho chúng ý nghĩa sinh động.

Bác sĩ Suzuki còn cho rằng bất cứ ai trước khi thành tựu sự vĩ đại, phải phục hồi được tính 'ngoan đồng' của mình bằng những năm dài rèn luyện trong nghệ thuật vọng ngã. Bản thân ông đã thành tựu tính 'ngoan đồng' của mình; và ấn

SIR HERBERT READ

tượng còn mãi trong tôi về người, đó là sự dung hòa giữa nét ngây thơ của một đứa trẻ và sự thánh thiện của một vị thánh. □

H. R.

SHIN'ICHI HISAMATSU

VẤN ĐÁP: VỀ CÁI CHẾT CỦA MỘT "NGƯỜI-CHẾT-VĨ-ĐẠI"

Chính người thầy đáng kính của tôi, Bác sĩ Kitaro Nishida, đã giới thiệu tôi với Bác sĩ Suzuki vào năm 1920. Kể từ đó, tôi đã tiếp nhận nhiều sự trợ Pháp của người trong thời gian gần 45 năm. Vì vậy không những tôi kính trọng Bác sĩ Suzuki như là "Su thúc" mà bản thân tôi còn cảm thấy rất gần gũi với ông. Thế rồi, sáng sớm ngày 12 tháng 7 năm 1966, ông bất ngờ viên tịch sau cơn đau dữ dội do tắc ruột.

Nhìn lại quãng đời ông, tôi không khỏi cảm nhận niềm sùng kính thiêng liêng. Buồn thay, tang lễ ông, tôi đã không dự được vì cơn bệnh của mình. Thay vào đó, tôi đã gửi bức điện chia buồn: *Cách nhau vô lượng kiếp; không rời nhau một sát-na*. Sau đó, khi mãn kỳ tang chế thất tuần, chúng tôi những người ở Thiên viện F.A.S, đã tổ chức lễ truy điệu trọng thể Bác sĩ Suzuki vào trưa ngày 4 tháng 9 năm 1966, giữa kỳ nhiếp tâm (*sesshin*) mùa thu, ở Linh Vân viện (Reiun-in), chùa Diệu Tâm (Myōshin-ji).

Trong dịp đó, tôi bỗng gào lên và làm cuộc *vấn đáp* cuối cùng với Bác sĩ Suzuki. Cuộc *vấn đáp* này và bài diễn văn truy điệu tiếp theo được kể lại như vậy:

Ohhhhhhhh ...!

Ôi, hỡi Người đang ôm đau!

Ngài có đau đớn không?

- Xin đừng lo,

Cám ơn!

Bác sĩ Suzuki, trải qua một đời gần tròn thế kỷ, trước sau vẫn chuyên tâm tham cứu Thiền trong một đường hướng độc đáo. Đối với ông, tu và học là một và như nhau. Ông còn mưu tìm, nhờ khả năng Anh ngữ thông thạo của mình, cơ hội truyền bá Thiền ra hải ngoại. Nhờ vậy ông đã làm cho Thiền, từ chỗ chỉ được biết ở phương Đông, trở thành phổ biến khắp thế giới, và hơn thế, thành dưỡng chất cho cuộc sống tâm linh con người và do đó đã đóng góp cho nhân loại một cách sâu sắc và quảng đại. Đây quả là đại hỷ cho Chánh Pháp.

Khoảng mười năm trước, khi tôi xuất ngoại viếng thăm nhiều vùng khác nhau, từ Hoa Kỳ, châu Âu, Ai Cập, Cận Đông, Trung Đông, và Ấn Độ, tôi đã bất ngờ nhận thấy bất cứ nơi nào tôi đến tên tuổi của Bác sĩ Suzuki đều được biết đến như một nhà minh triết của Đông phương, và Thiền tông gắn liền với tên tuổi đó.

Trong danh tiếng đó của ông không thể tránh khỏi những mức độ nhận thức khác nhau giữa nông cạn và sâu sắc, chính xác hay sai lầm, tán thưởng hay phê phán. Nhưng dù sao, sự trọng vọng một người như Bác sĩ Suzuki, người được biết đến trên khắp thế giới vì

VẤN ĐÁP: VỀ CÁI CHẾT CỦA...

những đóng góp độc đáo của ông cho tôn giáo và văn hóa, không những chưa từng có ở Nhật Bản mà còn rất hiếm có trên thế giới. Có thể nói không ngoa rằng ông là một trong những kho tàng vĩ đại nhất của thế giới cũng như là quốc bảo của Nhật Bản. Cho nên thông báo bất ngờ về cái chết của ông đã làm đồng bào trong nước và cả hải ngoại đau buồn, thương tiếc.

Đối diện với sự ra đi của ông, làm sao chúng ta có thể thấu hiểu thích đáng cái được gọi là chết của con người-toàn-cầu này? Ngay cả khi chúng ta suy niệm về cái chết với ý nghĩa thông thường của nó – cái chết của bản thân chúng ta hay của người khác – chúng ta nhận ra, nếu chiêm nghiệm nó một cách sâu lắng, rằng còn lâu ta mới biết được cách trả lời. Do đó càng nan giải hơn nhiều để lãnh hội ý nghĩa một cái chết mà với sự am hiểu thường tình không bao quát được như cái chết của Bác sĩ Suzuki. Biết bao người đã gởi điện chia buồn và đã đến dự tang lễ. Nhưng tôi tự hỏi họ đã giải thích thế nào về cái chết của con người siêu việt sống-chết này – cái chết của Bác sĩ Suzuki, một "Người-Chết-Vĩ đại". Tôi cho rằng đây là mối quan tâm sâu thẳm của hết thảy chúng ta.

Từ trước đến nay, Thiền tông, như mọi người đều biết, không còn nhìn vấn đề "sống và chết" đơn thuần là một đối tượng biện luận mà là mối quan tâm toàn diện và ách yếu nhất của chính chủ đề sống và chết. Mà không chỉ trong Thiền tông, nói chung trong cả Phật giáo, vấn đề "sống và chết" được xem là vấn đề căn bản nhất. Sự chết không tự hữu ngoài sự sống; sự sống không tách rời sự chết. Sự sống có cái chết theo sau; sự chết đồng hành với sự sống. Chính vì thế cái chết không phải là

một khủng hoảng tuyệt đối duy nhất; sống cũng là một khủng hoảng. Do đó trong Phật giáo có những từ ngữ như *Shôji jidai* (sinh tử sự đại: vấn đề lớn lao là sống và chết) hay *Shôji no ichi daiji* (sinh tử nhất đại sự, một vấn đề trọng đại duy nhất là sống và chết). Đối với thuật ngữ "sinh-tử" (hay sống và chết), đó quả là vấn đề mệnh mông ẩn ý. Nó mang nhiều ý nghĩa hơn ngữ nghĩa của nó. Có lẽ nó bao hàm cả nhân loại, do đó, cả thế gian này. Nếu không chúng ta đã chẳng thể nói là "sinh tử sự đại".

Vấn đề sống và chết này sẽ không có tính hệ trọng hay tuyệt đối nếu nó bao hàm bất cứ điều gì có tính cục bộ chẳng hạn như sinh lý học hay tâm lý học, hoặc nếu nó bao hàm bất cứ cái gì đặc thù có thể phân biệt bằng những khái niệm như đúng-sai, tốt-xấu, ưa-ghét v.v... Ở đây chúng ta thấy cái lý do tại sao cần phải thăm dò bằng yếu tính hiện sinh vào ẩn ý của hạng từ "sinh-tử". Một sự thăm dò bằng yếu tính hiện sinh vào ẩn ý của hạng từ hoàn toàn giống như sự thăm dò bằng yếu tính hiện sinh vào chính vấn đề sống và chết. Vấn đề đến đây, do đó, không phải là vấn đề đặc thù hay cá biệt; cũng không phải là vấn đề - ngay cả khi nó bao hàm hết thảy - có thể được lý giải với cung cách thuần khách quan. Nó thực sự là vấn đề cốt lõi của hữu thể chủ quan. Do đó giải pháp của nó sẽ mang ý nghĩa cùng lúc với giải pháp rốt ráo cho toàn bộ vấn đề về con người. Đối với cái chết của Bác sĩ Suzuki, mọi phương cách tiếp cận thông thường rõ ràng là bất xứng khi chúng ta biết ông là người đã từng dẫn giải vấn đề sinh-tử cho thế giới.

Tôi nghĩ trong chúng ta chắc có người đã nghe chuyện

Phật Thích-ca-mâu-ni, trước khi nhập *Niết-bàn*, đã nói với các môn đệ vây quanh Ngài: "Nếu có ai trong các ông nghĩ rằng Ta sắp nhập *Niết-bàn* thì người đó chưa phải là đệ tử của Ta. Mà ai nghĩ rằng Ta không nhập *Niết-bàn* cũng chưa phải là đệ tử của Ta." Theo Thích-ca-mâu-ni, khẳng định cũng như phủ định việc nhập *Niết-bàn* của Ngài đều không thể là đệ tử của Ngài. Thiền tông đã lấy điều này làm một *công án*.¹ Chúng ta, cũng như những đệ tử của Phật Thích-ca, làm sao trực nhận điều đó vào giây phút này? Nghe câu nói này của Thích-ca-mâu-ni về việc nhập *Niết-bàn*, những người bình thường có thể hoang mang và ta thán: "Chúng con không hiểu nổi những ẩn ngữ này của Ngài; nó vượt ngoài tầm lĩnh hội của chúng con." Nhưng một môn đồ của Thích-ca sẽ đối diện với cái chết của Phật như thế nào để xứng đáng là môn đồ thật sự? Đây là vấn đề tối hệ trọng.

Vào thế kỷ thứ 9 ở Trung Quốc, thiền sư Kyōgen-Chikan² có nói: "Trên đường đi, nếu người gặp một người đạt đạo, hãy chào ông ấy không bằng lời cũng không im lặng." Hương Nghiêm muốn nói, với một người đã đạt Chính giác hay Niết-bàn, thì cả lời nói lẫn im lặng đều vô dụng. Như vậy, chúng ta sẽ chào một người Giác ngộ bằng cách nào? Câu hỏi này cần được

¹ Cf. 禪宗頌古聯珠通集 *Thiền tông tụng cổ liên châu thông tập* (Nhật: *Zen-shū-ju-ko-ren-ju-tsū-shū*) vol. II soạn tập bởi Pháp Ứng 法應 (Nh. Hō-ō), b. 1175. đời Tống; 禪宗正脈 *Thiền Tông chính mạch* (Nh. *Zen-shū-shō-myaku*), vol. I; 五燈會元 *Ngũ đăng hội nguyên* (Nh. *Go-tō-e-gen*), vol. I.

² Hương Nghiêm Trí Nhàn, 香嚴智閑. – ND.

xem xét như một vấn đề toàn diện và triệt để, chứ không phải bất cứ gì đặc thù kể cả lời nói hay sự lặng im.

Không giải đáp được thách thức này của Thích-ca-mâu-ni trước sự nhập diệt của Ngài, chúng ta không tránh khỏi nhìn nhận Bác sĩ Suzuki đơn giản chỉ là một người đã được sinh ra và đã chết, một cách thông thường. Dù những thành quả của ông to lớn vô kể, chỉ ca ngợi chúng chưa phải là tán dương ông thật sự. Tôi muốn nói trừ khi chúng ta có thể thật sự tán dương ông trong phương diện Giác ngộ, ta không thể tiếp cận thấu đáo và hiểu rõ ý nghĩa thật của những thành tựu này của ông.

Tất cả những người ngưỡng mộ Bác sĩ Suzuki đều nhất trí cho rằng ông không chỉ là quốc bảo vô tiền của Nhật Bản mà còn là kho tàng vô giá của thế giới. Nhưng không phải chỉ có vậy. Đối với những ai đang băn khoăn tự vấn về sự hiện hữu của mình, với sự tra vấn triệt để về thế giới và lịch sử, vấn đề đối mặt với *Niết-bàn* của Suzuki quả thật nan giải. Tuy nhiên, một cách căn bản, đó cũng là nói về cái chết của mọi Chân-Nhân.

Đây là một trường hợp khác về cách nhìn vấn đề của một Thiền sư, Dōgo-Shūchi,³ cũng ở Trung Quốc thế kỷ thứ 9. Một hôm Đạo Ngộ cùng thị giả là Zengen-Chūkō⁴ đến viếng tang một đạo hữu. Thị giả Tiềm Nguyên xoa tay vào quan tài, hỏi thầy: "Người này

³ Đạo Ngộ Tông Trí, 道悟宗智. – ND.

⁴ Tiềm Nguyên Trọng Hưng, 漸源重興. – ND.

VẤN ĐÁP: VỀ CÁI CHẾT CỦA...

sống hay chết?" Thông thường, hiển nhiên người nằm đó đã chết, nhưng Tiêm Nguyên đang truy tìm giải đáp cho vấn nạn sinh-tử, đã phải hỏi một câu chừng như vô nghĩa. Sư Đạo Ngộ liền đáp: "Ta sẽ không nói 'sống'; ta cũng không nói 'chết'". Lời đáp này thể hiện cùng tiêu điểm với câu nói trên của Thích-ca-mâu-ni. (Những ví dụ tương tự rất thường xảy ra trong Thiền tông trong thời kỳ đầu.) Thiền sư Đạo Ngộ, dù được thỉnh vấn nhiều lần cùng câu hỏi này, chỉ một mực trả lời: "Ta không nói! Ta không nói!" Và Tiêm Nguyên, khi nghe câu đáp của thầy đã ngộ ra điều mà thầy thực sự muốn nói. Ngày nay, bạn thử nghĩ xem ông đã ngộ cái gì?

Đối với cách tiếp cận cái chết, không chỉ có lời giải đáp thiền về phủ định "không sống cũng không chết", mà còn những câu mang vẻ khẳng định. Thế kỷ thứ 10 ở Trung Quốc có thiền sư Taizui-Hōshin,⁵ khi được hỏi "Ông sẽ ra sao khi sinh-tử đến?" ông đã trả lời không chút do dự: "Được mời trà ta uống; được mời cơm ta ăn." Tôi e là nhiều người sẽ cho rằng câu trả lời lạc đề. Nhưng ngược lại, điều này bắn trúng ngay tâm điểm.

Có nhiều ví dụ tương tự như vậy trong Thiền tông; nhưng chúng ta không nhất thiết chỉ gặp trong quá khứ. Chúng ta đang trực diện sự "sinh-tử đến" của Bác sĩ Suzuki. Vậy Bác sĩ Suzuki sống hay chết? Nên hiểu cái chết của một người đã đạt đến cái Chết vĩ đại vượt ngoài sinh-tử như thế nào? Nên hiểu thế nào về cuộc sống của ông? Nên trả lời câu hỏi này ra sao?

⁵ Đại Tỳ Pháp Chân, 大隨法真. – ND.

Tôi đã thực hiện cuộc *vấn đáp* trực diện cuối cùng của mình với Daizets-*kōji*.⁶ Bạn đã làm việc đó như thế nào? Riêng tôi, bằng cách ấy tôi đã thể hiện niềm kính trọng và biết ơn sâu sắc cố Bác sĩ Suzuki. Đó không gì hơn là: "Cách nhau vô lượng kiếp, không rời một sát-na"

NGƯỜI đang ốm đau này là ai?
Nếu anh muốn nhìn thấy "TÔI" lúc lâm chung,
Trước tiên hãy chết cái Chết vĩ đại!
Vì "Tôi" không trả lời bạn đâu;
"Tôi" hiện diện vô hình trước mắt bạn,
Chạm đến, không cảm thấy,
Mường tượng, không tông tích.

S.H.

⁶ Daisetz-kōji: Đại chuyết hành giả, vừa là tước hiệu của Suzuki, vừa ngụ ý: "Hành giả vụng về". – ND.

HIROSHI SAKAMOTO

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

Bác sĩ Daisetz Teitaro Suzuki nổi tiếng là nhà tư tưởng uyên thâm. Những nhận xét sắc xảo của ông, cảm thụ về thẩm mỹ và văn phong tinh tế của ông rất đặc biệt; và trên hết, ông là một tâm hồn vĩ đại. Tuy nhiên chúng ta nên nhớ, tất cả những thành tựu thiền tài này được thể hiện một cách đặc biệt hiệu quả suốt cuộc đời ông trong tư cách người diễn giải Thiền. Sự minh triết bấy lâu sống động trên mảnh đất Viễn Đông đã được ông mở lối cho tâm hồn hiện đại bằng một đường lối mới mẻ và rạch ròi.

Cũng bắt nguồn từ mảnh đất tâm linh của Thiền tông, Kitaro Nishida, người bạn thân niên của ông, đã phát triển một hệ thống triết học vô cùng đặc sắc. Nishida nhận thức rõ việc phát triển tư tưởng triết học của ông nhờ rất nhiều vào những gợi ý cũng như chính cá nhân Bác sĩ Suzuki.¹ Tuy vậy Bác sĩ Suzuki đã tự nguyện vẫn chỉ làm người diễn giải Thiền, người diễn giải đặc biệt nhắm cho Tây phương. Vai trò này có ý nghĩa vô cùng đối với ông.

¹ Xem Bài Tựa của Kitaro Nishida viết cho *Culture and Religion* (文化と宗教, Văn hóa và Tôn giáo) của Suzuki (Tokyo, 1947).

I. Sử dụng thuật ngữ "Zen"

Trước hết, cách sử dụng thuật ngữ "Thiền" của Bác sĩ Suzuki lôi cuốn sự chú ý của chúng ta. Trước khi có các trước tác của ông, "Zen" đã được sử dụng đại khái chỉ cho trường phái Thiền tông của Phật giáo. Mặc dù vậy, Bác sĩ Suzuki cho rằng cần phải phát một đường nét ranh giới riêng giữa "Thiền" theo quan niệm của ông và Thiền như một tông phái. Ông đã nhấn mạnh trong một trong những bài viết đầu tiên của ông:

Thiền là sự kiện tâm thần cuối cùng diễn ra khi ý thức tôn giáo được nâng cao tới đỉnh. Dù việc đó diễn ra trong lòng người Phật tử, trong tín đồ Thiên Chúa, hay trong các triết gia, rốt cục nó vẫn là ngẫu nhiên đối với Thiền. Rõ ràng ở Viễn Đông, Thiền đã được trải nghiệm một cách sống động, đã khẳng định giá trị, được truyền bá và truyền thừa giữa các tín đồ, nhất là các tín đồ Đại thừa. Sự kiện này tuy thế không có nghĩa Thiền là của đạo Phật và chỉ duy đạo Phật mà thôi. Ta không thể phủ nhận những tư tưởng và lời dạy Phật giáo về mặt lịch sử là động lực mạnh mẽ thúc đẩy tín đồ tinh ngộ đến kinh nghiệm Thiền. Nhưng dù sao, không được làm lẫn giữa động cơ thúc đẩy và thực tế kinh nghiệm ... Tóm lại, không hề có liên quan nhân quả nào được hình thành giữa tư tưởng Phật giáo dưới mọi hình thức và thực tại hiện tiền của Satori, tức Giác ngộ.²

² *The Problems of Zen.* 禪の諸問促 Tokyo, 1941, tr.7-8.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

Bác sĩ Suzuki còn tiến xa hơn khi nói:

Nếu như các Thiền viện của nó bị hủy, Thiền tăng xóa, kinh điển văn hiến Thiền bị thủ tiêu, chắc chắn tông phái Thiền Phật giáo sẽ diệt vong. Ngay cả lúc đó, Thiền trong ý nghĩa tôi nói vẫn trường tồn. Phát biểu như vậy, tôi tin rằng sự khác nhau giữa Thiền và tông phái Thiền sẽ rõ ràng hơn.³

Những lời này có thể hơi táo bạo, có khi là quá đáng đối với một số độc giả. Nhưng ý tưởng này của Bác sĩ Suzuki rất dễ hiểu. Gần như đồng hóa Thiền với *ngộ* (Nh. *satori*; Skt. *prajñā*), ông tuyên bố Thiền, trên thực tế, là tinh thần của mọi tôn giáo và triết thuyết, vì vậy không lý do gì nó chỉ thuộc riêng Phật giáo. Tuyên ngôn này là kết quả tự nhiên phản ánh kinh nghiệm riêng của ông và sự nghiên cứu sâu sắc của ông về chủ nghĩa thần bí của cả Đông lẫn Tây phương.

Cùng lúc, sự nhấn mạnh của Bác sĩ Suzuki về tính độc lập của Thiền khỏi mọi sắc thái tư tưởng cũng rất đáng kể. Với khẳng định dứt khoát này, ông đã chối bỏ quan niệm có vẻ hợp lý cho rằng nội dung của *ngộ* do một hình thức truyền thống nào đó của triết lý đạo Phật quyết định, hay nói cách khác, rằng *ngộ* là sự tái tạo của triết học Phật giáo truyền thống nào đó dưới hình thức chứng nghiệm cá nhân. Nói như vậy không có nghĩa ông coi thường vai trò của tư tưởng trong việc truy cầu chân lý Thiền; ông chỉ bảo vệ tính độc lập và tự do của *ngộ* trước yếu tố tri thức.

³ Sdd., tr.16.

Tuy nhiên, Bác sĩ Suzuki đánh giá cao hệ thống giới luật tăng lữ phát triển trong truyền thống Thiền Phật giáo. Ông cho rằng *ngộ* liên quan với thứ giới luật đó nhiều hơn với tư tưởng. Đối với ông giới luật là yếu tố thiết thân trong việc truy cầu Thiền. Chắc chắn đó là lý do vì sao ông mô tả Thiền là "hệ thống giới luật được thiết lập trên nền tảng *ngộ*"⁴ hay khi ông cố ý lý giải cụ thể và rõ ràng hơn, là "nghệ thuật nhìn vào chân bản tánh của con người (kiến tánh. – ND)".⁵

Tóm lại, Bác sĩ Suzuki đã sử dụng thuật ngữ "Thiền" để diễn đạt, trong vài trường hợp, cái kinh nghiệm hay sinh lực của *ngộ* (*satori*), và mặt khác, đặc thù hơn, giới luật trên nền tảng của *ngộ*.

II. Ngộ như là Kinh nghiệm tâm linh

Hai khía cạnh có thể là nổi bật trong cách diễn giải về *ngộ* của Bác sĩ Suzuki là tâm lý học và triết học. Dù rất khó phân chia những công trình của ông ra làm hai mảng khác biệt như vậy, có phần thiên về tâm lý học trong những trước tác ban đầu và ưu thế của triết học trong những trước tác về sau, ở đây tôi vẫn muốn thử bàn hai khía cạnh này trong các công trình của ông.

Hãy xem ông mô tả và luận về *ngộ*. Nói ngắn gọn, đó là kinh nghiệm tinh thức siêu việt xảy đến trong chớp nhoáng, có tầm quan trọng sinh tử đối với hành giả. Bác sĩ Suzuki đã liệt kê các tính chất chủ yếu của nó như sau: 1. Phi lý trí;⁶ 2. Thị kiến trực giác;⁷ 3. Tự chủ

⁴ Sdd., tr. 15.

⁵ *Essays in Zen Buddhism (Thiền luận)* tập I (London, 1927), tr. 1.

⁶ Phi lý trí hay siêu việt lý trí (*irrationality*), cùng các từ đồng

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

trương;⁸ 4. Khẳng quyết;⁹ 5. Cảm thức Siêu việt;¹⁰ 6. Cách điệu vô ngã;¹¹ 7. Cảm giác Xuất thân;¹² 8. Tức khắc.¹³ Muốn tìm hiểu kỹ hơn về những tính chất này độc giả nên trực tiếp đọc các tác phẩm của Bác sĩ Suzuki, nhất là tập một và hai của bộ *Thiền luận* là nơi ông dẫn giải chi tiết về *ngộ*, cùng vô số dẫn chứng từ các vị thiền sư. Ở đây tôi tự hạn chế chỉ bình luận về tính chất thứ hai, "thị kiến trực giác".

Cần có một phẩm định nào đó khi dùng từ "trực giác" để chỉ cho *ngộ* (*satori*); nó chỉ liên hệ đến *ngộ* chừng

nghĩa khác: không thể giải thích (*inexplicability*), không thể hội thông (*incommunicability*). D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* tập II (London 1933), tr. 16. – ND.

⁷ Đồng nghĩa của kiến tánh. Sđd., tr. 16. – ND.

⁸ Thiền ngữ: *như nhân ẩm thủy, lãnh noãn tự tri*, 如人飲水冷暖自知. “(Ngộ Thiền) như người uống nước; nóng hay lạnh chỉ tự mình biết”. Sđd., tr. 17. – ND

⁹ Đồng nghĩa với *Nhẫn* (Skt. *kṣānti*), “chấp nhận sự vật trong ý nghĩa siêu việt, tuyệt đối bất nhị”. Sđd., tr. 18. – ND.

¹⁰ Cái Siêu việt (*the Beyond*), đồng nghĩa với cái Tuyệt đối (*the Absolute*). Một Thiền sư nói: “Trên đầu không mảnh ngói; dưới chân không tấc đất”. Sđd., tr. 19. – ND.

¹¹ Dẫn thơ của Triệu Biện cư sĩ (*Tục truyền đăng lục*, q.12): Mặc tọa công đường hư ẩn kỷ. Tâm nguyên bất động trạm như thủy. Nhất thanh tịch lịch đánh môn khai. Hoán khởi tùng tiền tự gia đề. *Lặng lẽ công đường tựa ghế sông. Nguồn tâm không động như nước trong. Sấm vang một tiếng xẹt qua đỉnh. Chợt nhớ nhà xưa tự đáy lòng*. Sđd., tr. 19. – ND.

¹² Sđd., tr. 21.: Như một người cùng khổ lang thang đi đâu cũng bị khinh khi, ngược đãi; bỗng nhiên khám phá ra mình sở hữu một gia tài đồ sộ, quyền lực vô biên. – ND.

¹³ Chỉ cho ý nghĩa *đốn ngộ*. – ND.

nào mang tính chất trực tiếp và tức thì; nhưng vô nghĩa khi giả định trước một đối tượng nào đó để trực giác, vì Thiền không có một đối tượng nào như vậy. Có thể nói bản chất trực cảm hay tâm linh của *ngộ* mang dáng dấp như kinh nghiệm tỉnh mộng. Khi nằm mộng, chúng ta đắm chìm trong tư duy và ý thức nội quan của mộng, là nói thế, thực ra chúng ta hoàn toàn không nhận thức được hiện trạng. Khi tỉnh giấc và ý thức lại, chúng ta mới nhận thấy mình đã đắm chìm trong tư duy và ý thức nội quan của mộng.

Trong trường hợp của *ngộ*, thay cho tư duy và ý thức nội quan là lý tính (Skt. *vijñāna*, thức), hay rõ nét hơn, là tâm phân biệt (Skt. *vikalpa*). Phân biệt là tính cách nhận xét vật này khác với vật kia; nó luôn tác động trên mọi kinh nghiệm của chúng ta, về tri giác, lý trí, và cảm xúc. Chúng ta không bao giờ phân biệt mà không tự liên hệ kết quả phân biệt với chính bản thân mình. Phân biệt dẫn đến chấp trước, và chấp trước đưa đến phiền não. Như vậy phân biệt chi phối toàn bộ nhận thức của chúng ta trong khi chúng ta ngủ say hoặc không ý thức được việc này, dù thỉnh thoảng chúng ta cũng cảm thấy bồn khoăn mơ hồ nào đó về chính mình. Điều này giống như chúng ta đang mơ một cơn ác mộng mà không biết mình đang nằm mộng.

Ngộ chính là sự tỉnh ngộ khỏi tình trạng bị sự phân biệt không chế một cách vô ý thức. Trong kinh nghiệm tỉnh ngộ này sự vận hành của phân biệt bị phá vỡ và trống không. Ta có thể mơ hồ hiểu được sự phá vỡ này qua

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

những lời sau của Thiền sư Tokushan:¹⁴

*Dù tri thức của ông về triết lý vi diệu có sâu xa đến đâu, nó cũng như sợi tóc trong không gian vô cùng; dù kinh nghiệm thể tục của ông có quan trọng thế nào, nó chỉ là giọt nước rơi vào vực thẳm.*¹⁵

Sự phá vỡ phân biệt tuy vậy không có nghĩa là cơ cấu của nó tiêu vong. Tác động của nó bây giờ sống lại dưới hình thức phân biệt về cái không-phân biệt.¹⁶ Ta sẽ đề cập đến luận điểm này sau, đặc biệt khi nói đến vấn đề "khẳng định tuyệt đối".

Người ta có thể phỏng đoán có sự liên hệ gần gũi giữa *ngộ* và kinh nghiệm thần bí vốn được những người theo thuyết thần bí khẳng định tiến đến hợp nhất với Thượng đế vô hình. Nhưng *ngộ* không liên quan gì đến bất cứ trạng thái thần bí nào vốn xa rời trạng thái bình thường của tâm. Mà Thiền cũng không mưu tìm bất cứ đối tượng nào để hợp nhất; nó chẳng có Thượng đế, Thánh thần, Vũ trụ, cũng không cả cái không (skt. *sūnyatā*).

Hãy trở lại vấn đề tiến trình tâm linh tiền chứng *ngộ*. Theo lẽ thường, hành giả Thiền đã có nền tảng đáng kể về triết lý nhà Phật trước khi khởi sự truy cầu nghi tình của họ. Họ cảm thấy nghi ngờ và bất an với kiến giải của lý trí về chính mình và số phận cuối cùng của

¹⁴ Đức Sơn, 德山 (782-865). Thiền sư nổi tiếng về sự đối xử nghiêm khắc với môn đồ và khách.

¹⁵ *Essays in Zen Buddhism* I, tr. 232.

¹⁶ D.T. Suzuki, *Essence of Buddhism*. Kyoto, 1948, bài giảng số 1.

mình. Sự nghi ngờ bất an này thúc đẩy họ tìm kiếm. Họ lao khổ với tất cả tâm lực mong nắm bắt nền tảng rốt ráo, vững chắc của thực tại. Bác sĩ Suzuki nhấn mạnh tầm quan trọng của tinh thần cần khổ này:

Sự truy cầu mãnh liệt đó chính là động lực dẫn đến ý thức Thiền. "Hãy hỏi sẽ được trả lời; hãy gõ cửa sẽ mở", đó cũng là lời dạy thực tiễn đưa tới kinh nghiệm Thiền. Nhưng nghi tình hay sự truy cầu này nhìn chung là chủ quan và những kỷ lục Thiền đã không ghi lại mấy dân chúng; nhất là trong những thời kỳ đầu của lịch sử Thiền tông, tầm quan trọng của nó thường được suy diễn từ nhiều cảnh ngộ khác nhau liên quan đến kinh nghiệm.

Nói chung, đường lối tiếp cận của họ hoàn toàn hướng về phủ định; Thiền giả là người tìm kiếm phủ định, như vậy mới thấu triệt hơn bất cứ gì khách quan hóa, quan niệm và tư tưởng được, tóm lại, bất cứ gì phân biệt được. Nghi tình này là sự cần cầu lao khổ của họ, bởi không có một phương hướng nào phía trước cho họ nương theo. Họ buộc phải dần bước và không ngừng 'gõ cửa'.

Tuy nhiên giữa trạng thái phân biệt của tâm và sự phủ nhận nó trong tiến trình cần cầu sẽ hình thành tâm trạng căng thẳng; tinh thần cần cầu càng lớn mạnh càng trở nên căng thẳng. Tâm trạng căng thẳng cao độ này biểu hiện một cách rõ ràng ý thức Thiền. Nó chẳng bao giờ có thể giải quyết dứt đoạn, chừng nào trạng thái phân biệt của tâm chưa bị phá vỡ và trống không trong kinh nghiệm *ngộ*.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

Về mặt thực hành, họ hành trì *dhyaṇa*¹⁷ là phương pháp chung rất thông dụng trong các tự viện Phật giáo. Tuy nhiên với người truy cầu Thiền, *dhyaṇa* được hành trì không nhằm mục đích tạo ra trạng thái tịch tĩnh gọi là *samādhi*¹⁸ như trường hợp của các nhà yoga. Cho dù *samādhi* có diễn ra trong tiến trình truy cầu của Thiền, nó vẫn là một cái gì phải được chối bỏ chứ không dừng lại ở đó. Bác sĩ Suzuki đặc biệt nhấn mạnh sự khác nhau giữa Thiền và *dhyaṇa*, *satori* và *samādhi*, dù ông vẫn thừa nhận ý nghĩa thích đáng của *dhyaṇa* đối với việc truy cầu Thiền.¹⁹

Khi ý thức Thiền chín muồi, bàn tay dẫn dắt của các vị thầy đặc biệt cần thiết để giúp môn đồ họ thành tựu bước đột phá cuối cùng. Họ cẩn thận theo dõi môn đồ trong suốt quá trình truy cầu và tùy lúc đưa ra những gợi ý hay khích lệ giúp họ đến chỗ thức tỉnh tối hậu trong *satori*. Như trường hợp của Ryōsui²⁰ học đạo với Mayoku.²¹ Một hôm, nhận thấy ý thức Thiền của đệ tử

¹⁷ Thiền định, (Nh. *Zazen*, 坐禪 tọa thiền) có nghĩa là giữ cho tâm mình tập trung, định tĩnh, không để nó đi lang thang ra ngoài chính đạo; trên thực tế, nó chỉ cho sự tập trung tâm ý trên một đối tượng.

¹⁸ 三昧, tam-muội, hay chính định (Nh. *sammai*) là trạng thái tập trung cao độ, trong đó chủ thể hợp nhất với đối tượng. Khi dùng từ này theo một phạm vi rộng hơn, *samādhi* gần như đồng nghĩa với *prajñā* (bát-nhã; hay *satori*, ngộ). Nhưng theo nguyên ngữ thì hai từ khác nhau.

¹⁹ *Essays* (Thiền luận) I, tr. 67ff.

²⁰ Lương Toại 良遂. – ND.

²¹ Ma Cốc 麻谷. – ND.

đã chín muồi, Ma Cốc gọi "Ồi Lương Toại!", Lương Toại nghe gọi, đáp "Dạ". Cứ thế Ma Cốc gọi ba lần, Toại đáp ba lần, và ông thầy kêu trời: "Ồ già này khờ quá!" đã khiến Lương Toại chợt hiểu ý thầy. Ngày nay ai cũng biết các vị Thiền sư thường đối xử thô bạo với người tầm đạo, như mắng chửi, tát, hay một cú đánh v.v... là chỉ nhằm thức tỉnh họ.

Liên quan với việc này là vấn đề *công án*.²² Tu tập công án được các vị thiền sư cẩn trọng và đầy kinh nghiệm đưa ra như một phương pháp được hệ thống hóa một cách hữu hiệu nhất, để khơi dậy ý thức Thiền trong tâm hành giả và nâng cao nó tới chỗ bùng vỡ cuối cùng thành *ngộ*. Dĩ nhiên ở buổi sơ kỳ Thiền tông không hề có *công án*. Nó chỉ bắt đầu thịnh hành từ triều đại nhà Tống, khi những dấu hiệu suy tàn bắt đầu hiện rõ trong tinh thần cần cầu Thiền. Về những lợi ích và tai hại của *công án*, Bác sĩ Suzuki bình luận:

Trong cùng chiều hướng, việc đưa vào Thiền hệ thống công án, thuần túy, tự nhiên, và sơ yếu, vừa là sự tha hóa vừa là bước tiến bộ. Nhưng một khi đã tồn tại, người ta khó mà thủ tiêu nó. Đương nhiên nó hoàn toàn mang tính nhân bản ở góc độ một thiền sư nghĩ đến những huynh đệ kém may

²² *Công án* 公案 ; Nh. Kōan, nguyên thủy là từ chỉ cho “án lệ công đường”. Tuy nhiên, trong truyền thống Phật giáo Thiền tông nó được dùng để chỉ cho trường hợp một Thiền sư cô đức – có thể là một giai thoại, một cuộc đối đáp, một phát biểu hay một câu hỏi đặt ra cho các sư tăng, hay bất cứ cái gì được vận dụng nhằm mục đích cảnh tỉnh những người học Thiền. Về giải thích chi tiết, xem *Essays (Thiền luận)* II, tr. 1-165; *An Introduction to Zen Buddhism (Dẫn vào đạo Phật Thiền)* Kyoto, 1934, tr. 112-113.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

mẫn hơn và thiên tư chưa hội đủ như ông, và do đó, có thể lỡ cơ hội đạt đến chân lý Thiền... Vị thầy biết rõ việc tạo ra công án là giả tạo và phù phiếm, bởi vì trừ khi Thiền phát sinh từ chính hoạt động tâm linh của mỗi người, nó không thể có sức sống đích thực và tràn đầy sáng tạo được. Nhưng ngay cả khi vẻ ngoài có là điều hạnh phúc khi việc xác thực khó đến thế và hiếm xảy ra, và hơn nữa, nếu cứ để mặc nó, nó hầu như biến mất hoàn toàn khỏi tri thức của kinh nghiệm con người. Vẻ ngoài không nhất thiết là một phương tiện tạm thời mà có thể có một cái gì hoàn toàn thực và đầy khả năng; vì hệ thống công án và tọa Thiền, khi được sử dụng đúng, hoàn toàn mở rộng tâm mình trước chân lý Thiền.²³

Trước khi kết thúc mục này, tôi muốn nói vài lời về cách sử dụng thuật ngữ ‘Vô thức’ của Bác sĩ Suzuki. Chúng ta vẫn thường gặp thuật ngữ này trong các tác phẩm của ông, nhất là trong các tác phẩm thời kỳ đầu. Chẳng hạn, ông đã viết: "Khi nó (ý thức Thiền) hoàn toàn chín muồi, chắc chắn nó sẽ bùng vỡ thành *satori* (ngộ), vốn là cái nhìn thấu suốt vào Vô thức."²⁴ Khái niệm Vô thức này của ông về căn bản có giống như khái niệm của tâm lý học chiều sâu? Đánh rằng ông đã tỏ ra quan tâm đặc biệt về tâm lý học chiều sâu, và đánh rằng có mối đồng cảm giữa Bác sĩ Suzuki và C.G. Jung, tuy vậy ông đã phân biệt rõ ràng khái niệm Vô thức của Jung và khái niệm đó của Thiền (chính

²³ *An Introduction to Zen Buddhism*. Kyoto, 1934, tr. 112-113.

²⁴ S đd., tr. 110.

xác hơn, là Vô tâm 無心).²⁵ Trong khi vẫn thừa nhận giá trị của khái niệm này trong chừng mực nào đó khi dẫn giải về Thiền và trên thực tế vẫn có lúc sử dụng nó, ông hoàn toàn ý thức rõ bản chất giả thuyết của nó và tính cách quy ước khi ứng dụng nó vào vấn đề ngộ. Bác sĩ Suzuki viết:

Nhưng sự thật là, trong ý thức chúng ta không hề có sự "vượt ra ngoài", "bên dưới" hay "bên trên". Tâm là một tổng thể bất khả phân và ta không thể xé nó thành từng mảnh... Khi công án phá vỡ mọi rào cản đến chân lý tối hậu, chúng ta rút cuộc nhận ra rằng chẳng có gì đáng gọi là "chỗ u ẩn của tâm" ngay dù chân lý Thiền luôn mang đầy vẻ ẩn mật.

III. Ngộ như là Thực tại tối hậu đã phơi bày

Những mô tả tâm lý của Bác sĩ Suzuki về Thiền là để độc giả làm quen với những sự kiện tâm lý của Thiền hơn là để dẫn giải Thiền theo cách tâm lý học. Mục đích này thành công mỹ mãn trong bộ *Thiền luận* của ông.

Chắc chắn có một giới hạn trong cách tiếp cận tâm lý với Thiền; nó không thể giải quyết vấn đề Thiền muốn nói hiện thực là gì, tức vấn đề chân lý của Thiền. Làm cho ý nghĩa của Thiền hay của ngộ sáng tỏ bằng những hạng từ của tư tưởng hay triết lý chính là nhiệm vụ của nhà tư tưởng Thiền. (Tôi không có ý nói có một nghề được gọi là ‘nhà tư tưởng Thiền’. Một thiền sư hay

²⁵ *The Zen Doctrine of No-mind (Học thuyết Vô tâm của Thiền*, 1949), tr. 60-61.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

thiền giả tự đặt mình trước vấn đề chân lý Thiền đã xứng là nhà tư tưởng Thiền.) Cho nên hoàn toàn tự nhiên khi Bác sĩ Suzuki tự bản chất là nhà tư tưởng, nhà minh triết, về cuối đời đã chuyển trọng tâm từ tâm lý Thiền sang tư tưởng Thiền.

Và một câu hỏi có thể khởi lên từ đây: khả năng của tư tưởng Thiền. Có thể nào làm sáng tỏ ý nghĩa của *ngộ* qua những hạng từ của tư tưởng, nếu *ngộ*, như Bác sĩ Suzuki đã khẳng định, không lệ thuộc bất kỳ hình thức triết lý nào?

Tính cách độc lập của *ngộ* khỏi mọi hình thái tư tưởng là bất biến. Nhưng điều này không có nghĩa *ngộ* không bao giờ có thể được diễn đạt bằng tư tưởng. Như đã nói trước đây, trong kinh nghiệm *ngộ* chức năng của tư duy bị phá vỡ và trống không, nhưng không hề tiêu vong. Nó được hồi sinh như là một công cụ năng động của *ngộ* mà Bác sĩ Suzuki đã đề cập như "tư duy về cái không-tư duy", "lý của phi-lý", hay "phân biệt về cái vô-phân biệt". Rõ ràng bằng sự tư duy về cái không-tư duy hay phân biệt về cái vô-phân biệt mà ý nghĩa của *ngộ* được sáng tỏ qua những hạng từ của tư tưởng, có nghĩa, tư tưởng Thiền là khả dụng.

Vậy thì, theo Bác sĩ Suzuki, đặc trưng của tư tưởng Thiền là gì?

Trước hết là sự bộc trực của nó hay lối diễn cảm trực tiếp của *ngộ*. Xuất phát thẳng từ kinh nghiệm chứng *ngộ* và ứng dụng vận dụng lý của phi lý, nó tư duy, nói, và phô diễn chân lý chứng *ngộ*. Mọi phong cách giao tiếp vòng vo, bằng lối phủ định hay bằng sự ưu nhã, bằng phúng dụ hay tượng hình, mà chúng ta thường

bất gặp trong văn chương huyền học, đều không thích hợp với tư tưởng Thiền.

Thứ hai là tính xác thực phổ quát của nó trên phương diện tư tưởng hay triết lý. Tư tưởng Thiền, bao lâu nó còn được tư tưởng, phải mãi mãi và chủ yếu là khả tri với tất cả mọi người bất kể sự khác biệt về thời gian, không gian hay hoàn cảnh. Nhờ tính xác thực phổ quát này mà tư tưởng Thiền có thể được phân biệt với hành động Thiền như cái nháy mắt, cú đánh, tiếng thảng thốt, dù cả hai tư tưởng và hành động Thiền đều là những diễn tả trực tiếp kinh nghiệm chứng ngộ.

Bác sĩ Suzuki coi hai đặc điểm trên rất quan yếu đối với tư tưởng Thiền,²⁶ nhất là điểm đầu. Chính vì thế, không nên nhầm lẫn tư tưởng Thiền đơn giản là sự tiếp cận Thiền về mặt triết học.

Trở lại chủ đề chính, Bác sĩ Suzuki đã chuyên tâm giải thích những hình thái lịch sử của tư tưởng Thiền cũng như của triết học Phật giáo. Ông thích làm vậy vì ông đã tìm thấy trong những hình thái này một cái gì vượt ngoài không gian và thời gian đang soi sáng cho con người hiện tại mưu tìm sự giải thoát và do đó cần phải được diễn giải dưới ánh sáng mới soi rọi vào thế giới ngày nay. Trong những công trình dẫn giải tầm quan trọng đặc biệt này là tư tưởng Thiền của những Thiền sư như Enō,²⁷ Jinne,²⁸ Rinzai,²⁹ Jōshū,³⁰ Bankei,³¹

²⁶ Xem *Studies in the History of Zen Thought* (Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Thiền) quyển 1 (Tokyo, 1943), tr. 114-115.

²⁷ Huệ Năng 慧能 (638-713). Tổ thứ sáu Thiền tông Trung Hoa. — ND.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

Hakuin³² ở một bên, bên kia là Shinran³³ và những ‘diệu hảo nhân’³⁴ thuộc truyền thống Tịnh độ tông. Chúng ta sẽ thấy nơi họ những đặc trưng của tư tưởng Thiền một cách rõ ràng và được trình bày mạnh mẽ nhất.

Về tư tưởng riêng của Bác sĩ Suzuki, ông không phát triển nó thành hệ thống độc lập, mà đúng hơn, ông thể hiện nó qua các công trình diễn giải của mình. Tách nó ra khỏi những công trình này quả là điều nan giải, nhưng những quan điểm và khái niệm do ông đúc kết và ứng dụng vào việc diễn giải những tư tưởng Thiền cũng như triết học Phật giáo, chẳng hạn như “lý luận *Túc phi*”,³⁵ “Phân biệt cái vô-phân biệt”, “Tuyệt đối

²⁸ Thần Hội 神會 (686-760). Kế thừa Huệ Năng, sáng lập phái Hà Trạch, Thiền tông Trung Hoa. – ND.

²⁹ Lâm Tế 臨濟 (tích 867). Sáng lập phái Thiền Lâm Tế, Trung Hoa. – ND.

³⁰ Triệu Châu 趙州, (778-897). Thiền sư sắc xảo nhất của Trung Hoa. – ND.

³¹ Bàn Khuê 盤珪, (1622-1693); Thiền sư Nhật, độc lập ngoài mọi tông phái Thiền. – ND.

³² Bạch Ẩn 白隱, (1685-1768), người trung hưng tông Lâm Tế ở Nhật, hoàn chỉnh hệ thống *công án* của tông này. – ND.

³³ Thân Loan 親鸞, (1173-1262), sáng lập Chân tông (Tịnh độ tông) Nhật Bản. – ND.

³⁴ Diệu hảo nhân 妙好人, Nh. *myokōnin*, “những người xuất sắc kỳ diệu” (như một đóa sen); lối xưng tán dành cho các tín đồ Tịnh độ tông đã thành tựu một cách kỳ diệu.

³⁵ *Túc phi* 即非, Nh. *soku-hi*, Bác sĩ Suzuki định thức hóa luận lý của tuệ giác bát-nhã, “A không phải là A cho nên là A”, và gọi

khẳng định",³⁶ v.v... sẽ mang lại ít nhiều hiểu biết về tư tưởng hay triết lý riêng của ông.

Tiếp theo đây, tôi xin tự giới hạn trong việc phác họa quan điểm của Bác sĩ Suzuki về tư tưởng Thiền của Bankei³⁷ về thuyết "bất sinh" và sau đó là quan niệm của ông về "tuyệt đối khẳng định"; việc đầu là ví dụ minh họa cách ông diễn giải những hình thái lịch sử của tư tưởng Thiền và việc sau là đặc trưng của sự diễn giải của ông về *ngộ*.

IV. Tư tưởng của Bankei về Bất sinh

Khái niệm trọng tâm của tư tưởng Thiền của Bankei là "bất sinh".³⁸ Thuật ngữ "bất sinh" thường xuyên xuất hiện trong các kinh điển và tài liệu của Phật giáo Đại thừa. Nó là một khái niệm quen thuộc, hay đúng hơn là khá sáo mòn đối với một Phật tử có học thức vào thời Bankei.

Tuy vậy, Bankei lại tìm thấy ở khái niệm này điều tiêu biểu cho chân lý *Giác ngộ*. Sau khi đắc đạo, trải qua nhiều năm suy tưởng, ông nghiệm thấy có thể giáo hóa

luận lý này là tức phi. Xem *Studies in Zen* (London, 1955), tr. 119ff.

³⁶ *An Introduction to Zen Buddhism* (Dẫn vào đạo Phật Thiền), Chương V.

³⁷ Bàn Khuê Vĩnh Trác 盤珪永琢, Thiền sư Nhật Bản, sinh dưới triều Thủy Vỹ Thiên hoàng, niên hiệu Thiên Hòa thứ 8 (Tây lịch 1622), thọ 72 tuổi, tịch dưới thời Đông Sơn Thiên hoàng, niên hiệu Nguyên Lộc thứ 6 (Tây lịch 1693). Hành trạng và ngữ lục được ghi lại trong *Bản Khuê Đại Hòa thượng ký niên lược lục*. Xem *Suzuki toàn tập*, I, 鈴木大拙全集; Tokyo 1968. – ND.

³⁸ Bất sinh 不生, Nh. *fushō*; Skt. *anutpāda*.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

chúng sinh với khái niệm này và từ đó ông bắt đầu thuyết pháp và giảng dạy. Bankei tuyên bố:

Ta không thuyết giảng về Phật giáo cũng không về Thiền; chỉ cốt làm cho mọi người thấy rõ công đức quý giá của tâm-Phật tự bản tính ai cũng sẵn có nơi mình. Cho nên ta không luận bàn cả lời Phật dạy lẫn lời của chư Tổ.³⁹

Vậy thế nào là ‘bất sinh’? Hãy nghe Bankei phát biểu:

Cái mà tất cả các người nhận được từ mẹ cha không là gì ngoài tâm-Phật. Tâm này chưa từng sinh, lúc nào cũng tràn đầy tuệ giác và rạng ngời. Vì chưa bao giờ sinh, nó chẳng bao giờ diệt. Nhưng ta không gọi nó là bất tử. Tâm-Phật bất sinh, và từ Phật-tâm bất sinh này mà vạn vật vi diệu vận hành.⁴⁰

Về tư tưởng bất sinh của Bankei ở đây xin trình bày ngắn gọn và súc tích, ít nhất có hai điểm cần làm sáng tỏ:

1. Bankei quan niệm cụ thể ‘bất sinh’ là gì?
2. "tuệ giác và rạng ngời"⁴¹ thật sự có nghĩa gì?

³⁹ *Bản Khuê Thiền sư ngữ lục* 盤珪禪師語錄; D.T. Suzuki biên soạn (Tokyo 1941), tr. 96.

⁴⁰ Sdd., tr. 33; D.T. Suzuki, *Living by Zen* (Tokyo, 1949, tr. 147).

⁴¹ Từ Hán Nhật của Bankei: *linh minh* 靈明; dẫn bởi Suzuki, *Studies in the History of Zen Thought* (Thiền tư tưởng sử nghiên cứu) I, tr. 31. Tokyo 1968. (ấn bản mà ND đang đọc khác với ấn bản của tác giả bài viết, do đó số trang trích dẫn có thể khác nhau). – ND.

Ở điểm đầu, thuật ngữ ‘bất sinh’ có cùng lúc hai nghĩa: không sinh và không sản sinh (sản sinh ra tư tưởng phân biệt).

Sinh và tử hiển nhiên là vấn đề muôn thuở của nhân loại. Vài người đứng dưng trước cái chết. Còn lại ai cũng hy vọng trường tồn. Thế nhưng Phật giáo xem việc sinh là vấn đề chủ yếu để đối phó hơn là việc tử. Theo quan niệm Phật giáo, nỗi sợ chết, cũng như mọi nỗi lo sợ khác, bắt nguồn từ sự sống, tức ‘sinh’. Quan niệm như thế, ‘sinh’ không còn là sự kiện sinh học đơn thuần mà quan trọng hơn là tâm tính phân biệt nơi con người bị vướng mắc; "được sinh ra đời" rốt ráo có nghĩa là "sinh ra tâm phân biệt".

"Bất sinh" là phủ định của sự sinh này. Tuy nhiên, tư tưởng ‘bất sinh’ của Bankei tuyệt nhiên không phải là một khái niệm trừu tượng, dù trước ông nó đã được sử dụng ít nhiều cho khái niệm trừu tượng như vậy. Bankei là người đầu tiên nhấn mạnh rằng ‘bất sinh’ tự tại, không hình tướng, không phân biệt, mà vẫn rạng ngời, tràn đầy trí tuệ và tuyệt đối tự-thức – ý niệm "cá nhân" trong nghĩa sâu sắc của từ ngữ này. Bất cứ lúc nào giảng dạy người khác ông đều trực chỉ tâm bất sinh này để thức tỉnh họ, hay nói đúng hơn, để thức tỉnh tâm bất sinh nơi họ. Bác sĩ Suzuki mô tả sự nhận thức về bất sinh như sau:

Trong khi ý thức phân biệt của chúng ta hết lo ‘sinh’ lại lo ‘tử’, thì ‘bất sinh’, khởi lên như một tự ngã tuyệt đối từ sâu thẳm khôn dò của ý thức phân biệt, phá vỡ cả ‘sinh’ lẫn ‘tử’ nên thành tựu được khẳng định tuyệt đối, đáng sợ như một lưỡi gươm trần sau khi chém bay hai cái đầu (của ý

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

*thức phân biệt), đứng ngạo nghễ nhìn trời cao.*⁴²

Điều thứ hai, Bankei muốn nói gì với sự "tràn đầy tuệ giác và rạng ngời"? Ông nói trong một bài thuyết pháp:

*Khi các người sắp nghe ta thuyết pháp, hay khi các người đang nghe ta nói đây, giả dụ như các người nghe một tiếng chuông hay một con quạ, các người liền biết chuông đang đổ và quạ đang kêu, và các người không nhầm. Cái thấy của các người cũng vậy: các người không chú tâm nhìn, nhưng khi trông thấy vật gì, các người biết ngay đó là cái gì. Chính tâm Bất sinh trong các người đã thực hiện phép màu đó, và chừng nào hết thấy các người còn như vậy, các người không thể phủ nhận Bất sinh vốn là Phật-tâm luôn rạng ngời và soi sáng.*⁴³

Những nhận xét như thế có thể tha hồ góp nhặt từ "ngữ lục" của ông. Thoạt nhìn, tưởng như Bankei qua những lời này muốn ám chỉ những đáp ứng thuộc bản năng hay vô thức trước những tác nhân kích thích giác quan. Trên thực tế, ông thường bị hiểu lầm về phương diện này. Sự hiểu lầm phần nào cũng do cách nói của ông. Nhưng mục tiêu của ông là thức tỉnh cái bất sinh nơi người nghe ở bất cứ sự toan tính nào của ý thức. Điều này được thực chứng qua lập luận sau của ông: "Giả như có một con trâu hay ngựa đang đứng trước mặt tôi và tôi thuyết cho nó nghe về bất sinh, có thể hy vọng

⁴² *Studies in the History of Zen Thought*, I, tr. 21.

⁴³ *Living by Zen*, tr. 156.

nó hiểu tôi chăng?"⁴⁴ Vấn đề đối với ông là sự thức tỉnh hay tự-khẳng định của bất sinh chứ không phải sự quay về với sự mãi tiếp vô thức.

Cùng lúc, Bankei muốn ngụ ý sự tự-khẳng định của bất sinh, một khi thành hiện thực, liên tục lóe sáng trong từng giây phút, ngay tại mỗi động thái đáp ứng của ý thức, và ông nhấn mạnh tác dụng tự-đổi mới của bất sinh "luôn tràn đầy trí tuệ và sự chiếu diệu" (tức *linh minh*, ND). Về sự soi sáng (*linh minh tính*) của bất sinh, Bác sĩ Suzuki đưa ra một nhận định bổ sung:

*Cái gọi là linh minh tính sẽ không tìm thấy được trong trạng thái ý thức ngưng nghỉ nào đó cũng như trong sát-na chuyển dịch từ trạng thái ý thức này đến trạng thái khác; chính động thái đáp ứng của ý thức tự nó là bất sinh và linh minh. Không thể quan sát linh minh tính của bất sinh từ bên ngoài. Nó là sự tự thức lóe sáng trong từng khoảnh khắc nơi con người cùng với động thái đáp ứng của ý thức; nếu phân biệt bằng khái niệm, nó nhất định bị tiêu hủy. Cái hoạt động cùng lúc chính là cái tự giác và linh minh, và ngược lại.*⁴⁵

Tóm lại, Bác sĩ Suzuki đánh giá cao tư tưởng bất sinh của Bankei, không chỉ vì giá trị và sức mạnh gợi ý của tư tưởng mà còn vì đặc tính chiếu diệu trực tiếp như một biểu hiện của kinh nghiệm *satori*. Không quá đáng khi nói Thiền của Bankei đã được Bác sĩ Suzuki làm

⁴⁴ *Bản Khuê ngữ lục*, tr. 65.

⁴⁵ *Studies in the History of Zen Thought*, I, tr. 35.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

nổi bật, người đã nhiệt tình đề cao ý nguyện của Bankei dành cả đời thuyết giảng mong thức tỉnh đồng loại bằng phương tiện trực tiếp nhất, không đành lòng bỏ mặc họ dò dẫm tìm đường giải thoát một cách vô hiệu.

V. Tuyệt đối Khẳng định

Trước khi kết thúc, tôi muốn thử nhìn lướt qua khái niệm của Bác sĩ Suzuki về "tuyệt đối khẳng định" như là một cách diễn đạt mới về *satori*, hay ngộ.

Lúc còn trẻ, quan tâm chính của ông dường như được tập trung quanh vấn đề thực tại tối hậu của cuộc sống. Với cái chết của người mẹ thân yêu, – từ đó ông chiêm nghiệm lại – còn hơn nỗi buồn ly biệt, điều chiêm lĩnh tâm trí ông là niềm xác quyết rằng ông vốn "bất sinh" và cũng bất tử cùng với mẹ, và rằng thực tại tối hậu của cuộc đời vượt ngoài chuyện sinh và tử.⁴⁶

Vào giây phút một Thiền cú xưa chợt thoáng qua tâm trí mà Bác sĩ Suzuki đạt sự thức tỉnh quyết định của Thiền. Câu nói đó: *Hiji soto ni magarazu!* 'Khủy tay không bao giờ cong ra ngoài.'⁴⁷ Nhiều năm trước đây, ông đã nói về trường hợp chứng ngộ riêng của mình như sau:

'Khủy tay không bao giờ cong ra ngoài' có vẻ như để diễn đạt một điều tất yếu, nhưng bỗng nhiên tôi chợt thấy sự hạn chế đó là hoàn toàn tự tại, và toàn bộ vấn đề tự do đối với tôi đã được giải

⁴⁶ Xem *In Memory of Ryōga Rōshi* (Zendō, No. 102, 1923).

⁴⁷ *Early Memories*. (Middle Way, Nov. 1964, tr. 108).

*quyết xong.*⁴⁸

Từ những sự kiện này không có gì ngạc nhiên rằng Bác sĩ Suzuki đã đặt trọng tâm trên khía cạnh "tuyệt đối khẳng định" của Thiền. Từ ngữ này, dù sao, cũng là cụm từ riêng của Bác sĩ Suzuki đặt ra. Vậy thì ý ông muốn nêu bật điều gì qua cụm từ này?

Khẳng định, cũng như phủ định, theo nghĩa thông thường là một hình thức giới hạn. Giới hạn thì không có tự do lẫn nhất thể; giới hạn giết chết linh hồn; vì cuộc sống tâm linh rốt ráo là tự do và nhất thể. Nhưng "khẳng định tuyệt đối" thì khác. Nó hiện lên từ chiều sâu thẳm bên dưới bề mặt của giới hạn tính, có nghĩa, ý thức phân biệt; nó xuất hiện mà không chủ thể khẳng định nào theo ý nghĩa thông thường của từ ngữ này. Ta có thể gọi đó là vô-phân biệt, tính chủ quan-không chủ thể, vượt qua những đối nghịch giữa khẳng định và phủ định, thành tự tự-khẳng định kỳ cùng. Sự tự-khẳng định của tính chủ quan vô chủ thể này, Bác sĩ Suzuki gọi là "khẳng định tuyệt đối".

Điều đầu tiên cần ghi nhận về tuyệt đối khẳng định là bản tính đột xuất, tích cực tuyệt đối, tuyên bố quyền uy của nó. Văn học Phật giáo và nhất là văn học Thiền có rất nhiều diễn đạt về tính chất này mà Bác sĩ Suzuki đặc biệt lưu ý, gọi là "phát biểu tuyệt đối khẳng định" hay "ngôn ngữ tuyệt đối khẳng định". Tôi muốn đưa ra vài phát biểu như vậy từ những bản dịch và khảo cứu trong các tác phẩm của ông.

Bài tứ tuyệt sau đây của Phật Quang làm trong giấy

⁴⁸ *Sđđ.*, tr. 108.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

phút chứng ngộ:

*Một chùy đập nát động tinh linh;
Mặt sắt Na-tra chọt lộ hình!
Miệng khớp như câm, tai như điếc;
Dừng đừng chạm đến, xẹt sao băng.⁴⁹*

Và Diên Thọ, chứng ngộ khi nghe tiếng một bó củi rơi xuống đất:

*Rơi rớt, đâu vật khác;
Dọc ngang chẳng phải trần;
Núi sông và đại địa
Toàn lộ Pháp vương thân.⁵⁰*

Còn đây là bài kệ của sư Như Tịnh về chiếc phong linh treo dưới mái hiên:

*Toàn thân là miệng, treo giữa trời
Nam, Bắc, Đông, Tây mặc gió lay
Diễn thuyết Bát-nhã vô phân biệt
Leng keng, leng keng, leng keng hoài.⁵¹*

⁴⁹ Phật Quang 佛光; Nh. Bukko (1226-1286), Cf. *Essays in Zen Buddhism* (Thiền Luận) bộ 1, tr. 239, 241. – phụ chú ND: Nguyên văn bài thơ chữ Hán: *Nhất chùy đả phá tinh linh quật, Đột xuất Na-tra thiết diện bì; Lưỡng nhĩ như lung khẩu như á; Đằng nhân xúc trước hỏa tinh phi.* 一槌打破精靈偈, 突出那吒鐵面皮, 兩耳如聾口如啞, 等閑觸著火星飛。

⁵⁰ Vĩnh Minh Diên Thọ 永明延壽, (904-975); tác giả *Tông kính lục* 宗鏡錄, 100 quyển. Xem *Sđđ.*, tr. 234. – phụ chú ND: Nguyên văn Hán của bài thơ: *Phác lạc phi tha vật, Tung hoành bát thị trần. Sơn hà tịnh đại địa, Toàn lộ Pháp vương thân.*

Bác sĩ Suzuki còn tìm thấy tuyệt đối khẳng định được thể hiện trong ngữ lục của Thân Loan:

Đối với tôi, Thân Loan, không có sự lựa chọn nào khác; tôi một mình vững tin nơi lời dạy của mình sư là chúng ta, bằng phép niệm Phật, nhất định sẽ được Phật A-di-đà cứu độ. Tôi chẳng hề bận tâm liệu niệm Phật là nhân lành để vắng sinh Tịnh độ hay là nghiệp xấu dẫn đến hỏa ngục; dù tôi có bị Pháp Nhiên Thượng nhân⁵² (minh sư của tôi) lừa dối mà đọa địa ngục, tôi cũng không bao giờ hối tiếc.⁵³

Theo Bác sĩ Suzuki thì phép niệm Phật mà Thân Loan tuyên bố đó chính là con đường Vô Ngại, tự nó là Phật A-di-đà, và đồng thời, cũng chính là Thân Loan, tức là sự khẳng định tuyệt đối. Bác sĩ Suzuki cũng rất thích những bài thơ của Saichi,⁵⁴ một trong những *diệu hảo nhân* có tài diễn đạt kinh nghiệm tôn giáo. Thơ của ông:

A-di-đà xưng niệm A-di-đà

⁵¹ Như Tịnh 如淨 Thầy của Đạo Nguyên (Nh. Dōgen) khi Đạo Nguyên du học Thiền tại trung Hoa giữa 1223-1228. Xem Suzuki, *The Training of the Zen Buddhism Monk* (Tokyo, 1934), tr. 91.

⁵² Pháp Nhiên Thượng nhân 法然上人; Nhật: Hōnen Shōnin.

⁵³ Cf. Tannishō (Thán dị sao 歎易鈔), Tiết 2. Tập hợp ngữ lục và các bình luận do một đệ tử xuất sắc, có lẽ là Duy Viên 唯圓.

⁵⁴ Asahara Saichi 淺原才市 (Thiền Nguyên Tài Thị; 1851-1933). Sống trong tâm tối bằng nghề làm *geta*, một loại guốc gỗ. Xem Suzuki, *Mysticism: Christianity and Buddhism* (New York, 1957), tr. 143ff.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIÊN ĐỘC ĐÁO

Âm điệu này

*Nam mô A-di-đà Phật, Nam mô A-di-đà Phật!*⁵⁵

Niệm Phật như hư không bao la.

*Hư không bao la bừng sáng bởi Niệm Phật của Oya-sama.*⁵⁶

Oya-sama soi sáng tâm tôi

*Nam mô A-di-đà Phật!*⁵⁷

Oya-sama an trú giữa ngọn lửa rực của khổ não,

Tôi xưng niệm "Nam mô A-di-đà"

*Đó là Oya-sama của tôi.*⁵⁸

Trong bài sau cùng này, Bác sĩ Suzuki bình, "chữ *an trú* được coi là không hàm ý bất động; *xưng niệm* là 'hành động'. Với ngọn lửa rực cháy của khổ não, *Nam mô A-di-đà* cũng rực cháy".⁵⁹ Theo Bác sĩ Suzuki, "Nam mô A-di-đà", cũng như "Thiên thượng thiên hạ duy ngã độc tôn", đều là những tuyên ngôn tuyệt đối khẳng định.

Một khía cạnh khác cần được nhấn mạnh về tuyệt đối khẳng định là, một khi đã trải nghiệm, nó không ngừng đổi mới trong từng khoảnh khắc của cuộc sống. Nó

⁵⁵ *Sđd.*, tr. 176.

⁵⁶ Tiếng Nhật trong nguyên văn: *Oya-sama*. *Oya* nghĩa là cha; *sama* là đuôi kính ngữ. Trong các bài pháp của Chân tông Tịnh độ, Phật A-di-đà được gọi là *Oya-sama*. – ND.

⁵⁷ *Sđd.*, tr. 184.

⁵⁸ D.T. Suzuki, *Japanese Spirituality*. Tokyo, 1944, tr. 213.

⁵⁹ *Sđd.*, tr. 213-214.

không bao giờ là một kinh nghiệm đã qua; nó không biến mất. Nó chợt lóe "tự soi sáng", như Bankei nói, trước mọi cơ duyên đáp ứng những thôi thúc ngoại tại. Với tuyệt đối khẳng định, những thói thường trong cuộc sống – chào nhau khi gặp mặt, uống nước ăn cơm, làm lưng hay đi dạo – đều trở thành tươi mới một cách lạ kỳ và mang đầy ý nghĩa. Cho nên mới có những lời Thiền sau:

Thần thông và diệu dụng

*Gánh nước, và một củi.*⁶⁰

Tuy vậy, nên nhớ là, một tâm hồn đã thức tỉnh trong ngộ hay tuyệt đối khẳng định luôn hướng lòng trắc ẩn về những người vẫn còn trong vòng câu thúc của tâm phân biệt để cứu giúp họ cùng thành tựu chứng ngộ. Tâm tuyệt đối khẳng định khát khao nhìn thấy tuyệt đối khẳng định ở mọi người và mọi thứ trước mắt nó. Bi tâm này (Skt. *Karunā*) là sinh mạng của Bồ-tát, và nó được thể hiện một cách cao cả ở đức Phật A-di-đà⁶¹ (Ph. *Amitāyus-amitābha*).⁶² Về phẩm chất thường hằng này của Bồ-tát hạnh, Bác sĩ Suzuki viết:

"Ngài là Bồ-tát chứ không phải A-la-hán. Bản chất Bồ-tát của ngài, tức A-di-đà hằn sâu trong

⁶⁰ Lời của Bàng Cư sĩ 龐居士 (mất 788). Xem D.T. Suzuki, *Living by Zen*, tr. 136.

⁶¹ Về quan điểm của Dr. Suzuki về Phật A-di-đà, đặc biệt xem *The Essence of Buddhism*. Tokyo, 1948, tr. 71ff., bên cạnh các tác phẩm của ông về Tịnh độ tông.

⁶² Skt. *Amitāyus*: Vô Lượng Thọ; *Amitābha*: Vô Lượng Quang. – ND.

MỘT NGƯỜI DIỄN GIẢI THIỀN ĐỘC ĐÁO

tâm ngài, sẽ không bao giờ để ngài ở yên trong tự mãn và vị kỷ mà ngài phải thiết lập nơi tha nhân những gì mình đang thọ hưởng... Bản nguyện A-di-đà là thường hằng; ngài biết lúc nào cũng có những sinh linh nào đó chưa thật giác ngộ hoàn toàn, do đó ngài sẽ không bao giờ ngưng nghỉ nếu người cuối cùng chưa đến bờ giác ngộ và giải thoát.⁶³

Luôn mong muốn cứu độ người khác nên hành động của Bồ-tát có định hướng một cách rõ ràng. Những người đã giác ngộ vận dụng mọi phương tiện và năng lực nào được xem là thích hợp cho mục đích này. Tuy vậy cùng lúc, hành động của họ lại không vì mục tiêu nào cả vì nó tuyệt đối khăng định như chính nó; hành động của họ là hành cái vô-hành; cứu cánh của họ là nhắm về cái phi cứu cánh. Trong ý nghĩa đó, hành động của Bồ-tát thường được coi như sự ‘du hý’. Bạch Ẩn, tổ sáng lập dòng Thiền Lâm Tế hiện đại, đã diễn tả nó cách hoa mỹ mà Bác sĩ Suzuki thường nhắc đến:

Thuê gã hiền ngu ấy
Chúng ta hãy cùng nhau
Lấp cạn giếng khơi bằng tuyết!⁶⁴

Trong những năm cuối đời ông, người ta thường thấy ở Bác sĩ Suzuki những nụ cười rạng rỡ và hồn nhiên.

⁶³ *The Essence of Buddhism*, tr. 77.

⁶⁴ Từ những bình luận của Bạch Ẩn (Hukuin) về “Ngũ vị” trong Keisōdokuzui 荊叢毒藥 (*Kinh rừng độc dược*, thuốc độc trong bụi gai). Xem Suzuki, E. From & R. DeMartino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (*Thiền và Tâm phân học*).

HIROSHI SAKAMOTO

Ông rất thích cười, nhất là những "tiếng cười Thiền".⁶⁵
Với ông, cười cũng thoát ra từ tuyệt đối khẳng định. □

H. S.

⁶⁵ Trích từ D.T. Suzuki, *Introduction to Sengai* (chưa xuất bản).

MASAO ABE

THIỀN VÀ TỪ BI

I

Dịch *Lâm Tế lục*¹ ra Anh ngữ là dự định ấp ủ lâu dài trong đời Bác sĩ Suzuki. Thật không may, ông đã ra đi trước khi kịp hoàn thành ước nguyện này.² *Lâm Tế lục*, theo Bác sĩ Suzuki, "được nhiều người cho là Thiền luận hùng hồn nhất".³ Và xưa nay nó được gọi là "Vua của các Ngũ lục Thiền". Tuy thế tuyển tập ngũ lục Thiền mà Bác sĩ Suzuki đánh giá cao nhất lại là *Triệu Châu lục*.⁴ Theo ông, *Triệu Châu lục* tuy chia sẻ Chứng ngộ Thiền sống động như *Lâm Tế lục*, lại thể

¹ *Lâm Tế lục* 臨濟錄, Nh. *Rinzai-roku*, tuyển tập những bài pháp của Lâm Tế Nghĩa Huyền (H. 臨濟義懸 Linchi I-shuan; Nh. *Rinzai Gigen*; ?-867).

² Tuy nhiên, chúng ta có thể thấy các trích dịch của ông từ những đoạn văn quan trọng của *Lâm Tế lục* trong *Thiền luận I* (*Essays I*; New York, 1948; tr. 332-333); *Thiền Luận II* (*Essays II*, London, 1933, tr. 33-35); *Thiền luận III* (*Essays III*, London, 1934, tr. 30-33); *Thiền và Tâm phân học* (*Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, 1950, tr. 33-43).

³ *Essays III*, tr. 30.

⁴ *Triệu Châu lục* 趙州錄, Nh. *Jōshū-roku*, tuyển tập các bài pháp của Triệu Châu Chân Tế (H. Chao-chou Chên-chi, Nh. *Jōshū Shinsai*; 778-897).

hiện sắc nét khía cạnh từ bi của Thiền.

Về *Lâm Tế lục*, Bác sĩ Suzuki đã ấn hành một tác phẩm bằng Nhật ngữ nhan đề "Tư tưởng căn bản của Lâm Tế" (*Rinzai no Kihon Shisō*)⁵ với phụ đề "Nghiên cứu về khái niệm 'Nhân' trong Lâm Tế lục" (*Rinzai-roku ni okeru 'Nin' shisō no kenkyū*). Đây là một trong những trước tác quan trọng nhất của toàn bộ các trước tác đa dạng của Bác sĩ Suzuki viết bằng tiếng Anh hay tiếng Nhật. Trong sách này ông trình bày quan niệm độc đáo và sắc xảo của *Lâm Tế lục*, một cách tiếp cận minh định 'Nhân' là điểm cốt lõi của ngữ lục và tinh thần Thiền chân chính.

Bác sĩ Suzuki không ấn hành riêng bản dịch nào về *Triệu Châu lục* dù ông vẫn thường trích dẫn nó trong các tác phẩm của mình như dẫn *Lâm Tế lục*. Vậy mà, bản sưu tập cuối cùng có bình chú được dịch ra Nhật ngữ mà Bác sĩ Suzuki cho xuất bản lại là *Triệu Châu lục*.⁶

Tưởng nhớ Bác sĩ Suzuki, ở đây tôi muốn nhìn lại những nhận định và diễn giảng của ông về *Triệu Châu lục* trên căn bản khái niệm 'Nhân' mà ông cho là giống nhau ở cả *Lâm Tế lục* và *Triệu Châu lục*.⁷

⁵ 臨濟の基本思想 *Chūō-kōron-sha*, Tokyo, 1949, (Sau đây dẫn là *RKS*).

⁶ 趙州禪師語錄 *Triệu Châu Thiền sư ngữ lục*, Nh. *Jōshū Zenshi Goroku*, Ấn hành với sự cộng tác của Ryūmin Akizuki (Kamakura: The Matsugaoka Bunko, 1962). Tái bản bởi Shunjūsha, Tokyo 1963.

⁷ *RKS*, tr. 137, 195-197.

THIỀN VÀ TỪ BI

Trước khi tiếp tục, dù sao, cũng nên lưu ý rằng Bác sĩ Suzuki quan tâm đến cá tính Thiền của *Lâm Tế* và *Triệu Châu* hơn là những tuyển tập ngữ lục của hai ông. Hơn nữa điều làm ông quan tâm là thứ "Thiền" chân chính và sống động tự hiển lộ trong các ký lục Thiền hay trong và qua các thiền sư, vốn cũng có thể tự hiển lộ trong bất cứ ai, ở mọi thời đại, Đông hay Tây. Nhưng còn hơn thế, cuối cùng chính vì vấn đề chân hiện hữu của con người mà Bác sĩ Suzuki đã gắn liền với Thiền tông.

Qua các tác phẩm bao quát của ông, Bác sĩ Suzuki chỉ sử dụng các ký lục Thiền để minh họa thế nào là Thiền chân chính và sinh động. Ông đánh giá cao *Lâm Tế lục* và nhất là *Triệu Châu lục* giản dị vì ông tin là trong đó chân Thiền được thể hiện một cách hoàn hảo nhất.

II

Một hôm Lâm Tế thượng đường thuyết pháp: "Có vị chân nhân không ngồi thứ⁸ trong khối thịt đỏ lỏm kia, luôn vào ra nơi cửa mặt các người. Ai chưa chứng cứ, hãy nhìn, nhìn đi!"

Một vị tăng bước ra hỏi: "Chân nhân không ngồi thứ là gì?"

Lâm Tế bước xuống thiền sàng, chộp cổ thầy tăng, hét: "Nói, nói!"

Thầy tăng áp ứng.

⁸ Hán: Vô vị chân nhân 無位真人. – ND.

Lâm Tế buông tay, bảo: "(Chân nhân không ngôi thứ) là cái que gạt cứt ấy!"⁹

Đây là một trong những bài thuyết pháp lừng danh trong *Lâm Tế lục* mà Bác sĩ Suzuki gán cho tầm quan trọng đặc biệt. Chủ đề của bài pháp này là "Chân nhân không ngôi thứ".¹⁰ Chính đây là điểm Suzuki xem là then chốt của *ngũ lục Lâm Tế* và là tột đỉnh của tư tưởng Thiền. Ông nói: "'Chân nhân không ngôi thứ' là khái niệm của Lâm Tế về Bản ngã. Sự giảng dạy của ông hầu như chỉ xoay quanh chữ *Nhân* này (Nh. *nin*) hay Con người, đôi khi còn được gọi là 'Đạo nhân' (Nh. *dōnin*). Có thể nói, Lâm Tế là vị Thiền sư đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Thiền Trung Hoa đã không ngừng nêu cao sự hiện diện của Con người này trong mọi khía cạnh sinh hoạt của con người. Ông không mệt mỏi giúp môn đồ nhận chân chữ Nhân hay là chân Ngã này".¹¹

Quan điểm của Bác sĩ Suzuki, coi chữ *Nhân* của Lâm Tế là đỉnh cao của tư tưởng Thiền Trung Hoa, có thể được soi sáng bằng những luận cứ sau đây của ông trong tác phẩm *Rinzai no Kihon Shisō* (*Tư tưởng căn bản của Lâm Tế*).

Trong khi 'Tâm' (Nh. *shin*; 心) được coi là cốt lõi truyền thừa của Thiền tông khởi từ Bồ-đề-đạt-ma, thì 'Kiến tánh' (Nh. *Kenshō*; 見性) lại được Lục tổ Huệ

⁹ *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Thiền và Tâm phân học, từ đây sẽ ghi là ZBP), tr. 32.

¹⁰ Nhất vô vị chân nhân 一無位真人, Nh. *Ichimui no shinnin*.

¹¹ ZBP, tr. 32.

Năng nhân mạnh. Điều này có lẽ vì ‘Tâm’ dễ bị hiểu là tĩnh tại khi quán sát chỉ bằng những khái niệm về Định tâm (Skt. *Dhyāna*). Cũng không sai khi nói rằng Huệ Năng đã nhân mạnh tính nhất thể của Định và Huệ (Skt. *Dhyāna* và *Prajñā*) trong ‘Kiến tánh’ như là hạt nhân của Thiền là để tránh nội hàm tĩnh tại trong khái niệm ‘Tâm’.¹² Cái ‘Thấy’ của Huệ Năng, bởi nhân mạnh vào *Bát-nhã*, một mặt đã được Thần Hội thay thế bằng ‘Tri’ (Nh. *Chi*; 知). Tuy nhiên ‘Tri’ có khuynh hướng trừu tượng và thuộc về ý thức không phù hợp với bản chất Thiền,¹³ vì vậy ‘Thấy’ của Huệ Năng mặt khác lại được Mã Tổ¹⁴ phát triển thành ‘Dụng’ (Nh. *Yü*; 用). Trong khi tông phái Thần Hội với khái niệm ‘Tri’ suy tàn, thì chi phái Mã Tổ đã phát triển rực rỡ vì ‘Dụng’ tự nó chính là Thiền.

Tuy nhiên, chỉ với ‘Dụng’ thì chưa hoàn toàn thỏa đáng. Phải có một cái gì sống động đằng sau ‘Dụng’. ‘Dụng’ phải là ‘Nhân’. Trong Thiền của Mã Tổ, ‘Nhân’, dù tác động đằng sau ‘Dụng’, chưa được nhận thức rõ ràng như là Con Người. Chính Lâm Tế đã đưa ra một cách sinh động chữ ‘Nhân’ như là ‘Nhân’. Hãy nhìn Nó ở ngay chỗ mà Lâm Tế, khi túm áo nhà sư, bảo: "Nói! Nói đi!" để trả lời câu hỏi "Chân nhân không ngôi thứ là gì?" Vì vậy Bác sĩ Suzuki nói: "Trong chữ ‘Nhân’ này, cái ‘kiến’, ‘tri’, và ‘dụng’ được hợp nhất trong một đường hướng cụ thể. Về khía

¹² RKS, tr. 27.

¹³ RKS, tr. 112.

¹⁴ Mã Tổ Đạo Nhất 馬祖道一, Nh. Baso Dōitsu (707-786).

cạnh đó Lâm Tế quả là nhà tư tưởng vĩ đại."¹⁵

Theo Bác sĩ Suzuki, *Lâm Tế lục* là bản ghi chép các bài thuyết pháp và các ứng dụng về chữ ‘Nhân’ này, và Lâm Tế đã thiết lập đạo của ông chỉ trên tư tưởng ‘Nhân’. Có thể nói số phận của tông phái Lâm Tế hoàn toàn tùy thuộc vào ‘Nhân’.¹⁶ Vậy, ‘Nhân’ thật ra là gì?

III

Hãy trở lại bài thuyết pháp trên của Lâm Tế. "*Có vị chân nhân không ngồi thứ trong khối thịt đồ lờm kia, luôn vào ra nơi cửa mặt các ông. Ai chưa chứng cứ, hãy nhìn, nhìn đi!*" Đây là tuyên ngôn của Lâm Tế về ‘Con Người’ như là Bản ngã sống động và cụ thể nhất. Ông còn gọi đó là "*Người mà, hiện tại đang đứng trước mặt ta, đơn độc, sáng tỏ, đầy tỉnh thức, lắng nghe pháp thoại này*".¹⁷ Tuy nhiên, nếu ai hiểu tính cụ thể của chữ ‘Nhân’ này bằng những hạng từ của cảm giác như là khu biệt với tinh thần duy trí thì người đó hoàn toàn lạc hướng. Cũng vậy họ còn xa mục tiêu nếu hiểu "*chân nhân không ngồi vị, người đang vào ra nơi cửa mặt các ông*" là một bản ngã tâm lý.¹⁸ Diễn giảng chữ ‘Nhân’ của Lâm Tế là chân bản ngã, Bác sĩ Suzuki nói: "Chân bản ngã là một loại bản ngã siêu hình đối ngược với bản ngã tâm lý hay đạo đức vốn thuộc về

¹⁵ RKS, tr. 112.

¹⁶ *Sdd.*, tr. 113.

¹⁷ 即今目前孤明靈靈聽法底 Ức kim mục tiền cô minh lịch lịch
thính pháp đề. ZBP, tr. 33.

¹⁸ ZBP, tr. 32.

thế giới tương đối hữu hạn. ‘Con Người’ của Lâm Tế được định nghĩa là ‘không ngôi vị’ hay ‘tự tại’ (*mu-ye, wu-i, vô vị*), hay ‘không một manh áo’, tất cả những cái khiến ta nghĩ đến “bản ngã siêu hình”.¹⁹

Tuy thế, nếu ta bám chặt khái niệm ‘bản ngã siêu hình’, giả định ‘Con Người’ là ý thức chung chung hay một nhân tính trừu tượng thì càng ‘sai lầm chết người’. Cả ý thức chung chung lẫn nhân tính trừu tượng đều không phải là một người sống, một hiện hữu cụ thể. Là những sản phẩm duy lý hóa, chúng trừu tượng, không có sinh khí. Ngược lại, ‘Con Người’ của Lâm Tế là “Người mà, hiện tại đang đứng trước mặt ta, đang lắng nghe pháp thoại”. Nó không phải một giả thuyết triết lý cũng không phải một định đề luận lý, mà là một người đang làm, hoàn toàn sinh động, ở đây (ngay trước mặt ta) và bây giờ (ngay hiện tại). Vì vậy mà Lâm Tế nói: “Hãy nhìn, nhìn đi!” và “Nói, nói đi!”

Như vậy, để hiểu được chữ ‘Nhân’ của Lâm Tế, ta cần phải vượt qua ý thức phân biệt. Ý thức con người luôn bị giam hãm trong tính khách quan và đối đãi. Thiền đẩy ta “dấn thêm bước nữa trên đầu sào trăm thước”,²⁰ nó thúc đẩy ý thức hay trí năng con người đến bờ vực tận cùng để nhảy một bước nhờ đó thành tựu sự “chuyển đổi toàn diện” mà thuật ngữ Phật giáo gọi là

¹⁹ RKS, tr. 236.

²⁰ *Vô môn quan*, tác 46. (Phụ chú ND: Hán, bách xích can đầu tu tiên bộ; thập phương thế giới hiện toàn thân 百尺杆頭須進步, 十方世界現全身).

*chuyển y*²¹ (*Parāvṛtti*).

Sự thay đổi toàn diện này như một cú nhảy khỏi môi trường bấy lâu của ý thức chính là sự thức tỉnh ‘chủ thể tuyệt đối’ mà tự tính không thể được khách quan hóa – nó là căn nguyên của sự khách quan hóa của con người trong những giới hạn của ý thức hay trí năng. Nói cách khác, sự thức tỉnh ‘chủ thể tuyệt đối’ xảy ra trong khoảnh khắc người ta nhận thức được tiến trình bất tận của trí năng không là gì ngoài sự quay trở lại từ đầu. ‘Vô vị chân nhân’ của Lâm Tế chẳng qua là chủ thể tuyệt đối này. Từ khi ‘Nhân’ trong ý nghĩa của Lâm Tế thành gốc rễ và suối nguồn của sự khách quan hóa con người, chính nó cũng không có gốc rễ mà vẫn là suối nguồn linh động và sáng tạo của sự khách quan hóa của con người.

Cho nên Lâm Tế nói về ‘Nhân’ này: "Nó là kẻ năng động nhất ngoại trừ nó không có gốc rễ, cũng không có thân cảnh. Có thể các ông cố nắm bắt nó, nhưng nó không ung tụ lại; có thể các ông cố xua nó đi, nhưng nó không tan ra. Càng cố đạt nó, các ông càng xa nó. Khi không muốn đạt nó nữa, thì kìa, nó ở ngay trước các ông. Tiếng gọi siêu giác quan của nó vang dội trong tai các ông".²² Bác sĩ Suzuki mô tả ‘Con Người’ này như là chủ thể tuyệt đối, "*reiseiteki jikaku*",²³ "Vô

²¹ *RKS*, tr. 239, 252.

²² *ZBP*, tr. 41.

²³ Linh tính đích tự giác 靈性的自覺 không có từ Anh tương đương mặc dù có thể dịch là “Spirituality”. Dịch tiếng Anh sát nghĩa là “spiritual Self-realization”.

thức Vũ trụ",²⁴ hay "trực giác-bát nhã".²⁵

‘Nhân’ của Lâm Tế không phải là một người đứng sừng sững đối nghịch với thiên nhiên, Thượng đế, hay một người nào khác, mà đúng hơn là chủ thể tuyệt đối của con người, là trực giác-bát nhã, đã vượt ngoài mọi hình thức nhị nguyên chủ và khách, tôi và thế giới, hiện hữu và không-hiện hữu. "Nếu người Hy Lạp – Bác sĩ Suzuki nói – đã dạy chúng ta cách lý luận, và Cơ Đốc giáo dạy ta nên tin gì, thì Thiên dạy chúng ta vượt ngoài luận lý và không chần chừ ngay cả khi đối mặt với ‘những cái không nhìn thấy’. Bởi vì quan điểm của Thiên là tìm ra điểm tuyệt đối nơi không còn bất cứ hình thức nhị nguyên nào. Lý luận bắt đầu bằng phân chia chủ thể và khách thể, còn đức tin thì phân biệt giữa cái được thấy với cái không được thấy. Cách tư duy của phương Tây không bao giờ có thể loại bỏ tình trạng lưỡng đầu muôn thuở: cái này hay cái kia, lý trí hay đức tin, con người và Thượng đế, v.v... Với Thiên, tất cả những điều này bị quét sạch sang bên như tấm mạng che mờ tầm nhìn của chúng ta vào bản tánh của cuộc sống và hiện thực. Thiên đưa chúng ta đến bờ cõi ‘rỗng không’ hay ‘chân không’ nơi không còn khái niệm nào ngự trị".²⁶ Nói như vậy, Bác sĩ Suzuki không có ý nói Cơ Đốc giáo, chẳng hạn, là nhị nguyên theo nghĩa thông thường. Ông nói điều này như là cách so

²⁴ ZBP; các tr. 16-17, 19, 51. *Zen and Japanese Culture* (New York, 1959), các tr. 165 chđ., 192-193, 199, 226, 242-243, 250.

²⁵ ZBP, tr. 57-58; *Studies in Zen* (New York, 1955), các tr. 80ff., 147, 159f.

²⁶ *Zen and Japanese Culture*, các tr. 360-361.

sánh với cái ‘tánh không’ hay ‘rỗng không’ của Thiền mà sự chứng nghiệm nó được gọi là ngộ (*satori*), ‘kiến tính’ (Huệ Năng), hay ‘Nhân’ (Lâm Tế).

Có thể hiểu được điều này khi ta nghiêm túc nghe câu hỏi sau của Bác sĩ Suzuki: Ai là người đã nghe Thượng đế nói câu này để sau đó ghi lại: "Thượng đế bảo ‘hãy có ánh sáng’ và liền có ánh sáng"?²⁷ hẳn phải có một chứng nhân nhìn thấy việc sáng tạo của Thượng đế giấu mặt đằng sau sự tường thuật của Thánh kinh. Từ tường Cơ Đốc giáo về Thượng đế chắc chắn phải vượt qua tính nhị nguyên chủ và khách, siêu nghiệm và nội tại, hiện hữu và không-hiện hữu. Tuy thế vẫn có tính nhị nguyên ẩn giấu giữa Thượng đế sáng tạo nên thế giới và một chứng nhân ẩn núp đâu đó đã chứng kiến sự sáng tạo này. Ngay cả Thượng đế trước khi sáng tạo cũng được mô tả, vậy ai mô tả *Thượng đế trước khi sáng tạo*? Nhị nguyên luận bí hiểm cuối cùng này quả là vấn đề nghiêm trọng mà Thiền cho là con người cần phải vượt qua hoàn toàn nếu muốn được giải phóng toàn diện. Thiền hoàn toàn quan tâm đến bản lai trước khi có tính nhị nguyên. Từ khi tính nhị nguyên tiềm ẩn là cứu cánh liên quan tới chính Thượng đế, ‘chứng nhân’ bị che phủ về sự sáng tạo của Thượng đế không thể là Thượng đế cũng chẳng thể là con người như một tạo vật. Chứng nhân này, theo thuật ngữ của Lâm Tế, là ‘vô vị chân nhân’, hay trong những thuật ngữ khác

²⁷ *Shinran-kyōgako*, No.6 (Kyoto: Bun'eido, 1965), tr. 105. Cùng loại câu hỏi ấy trong phỏng vấn Suzuki của Linh mục H. Dumoulin, *A history of Zen Buddhism (The Eastern Buddhist*, vol. I. September 1965, tr. 125).

THIÊN VÀ TỪ BI

như ‘Tánh không’, ‘Không hư’, ‘Tâm’, ‘Kiến tính’, ‘Dụng’, ‘Tri’ đã từng được sử dụng một cách truyền thống trong Thiên.

Chứng nhân bị che phủ này được gọi là ‘Tánh không’ hay ‘Không hư’ bởi vì, là nhân chứng tối hậu, nó không thể bị khách thể hóa. Nó được gọi là ‘Tâm’, ‘Kiến tánh’, ‘Tri’, ‘Dụng’, hay đại loại như vậy, vì mặc dù nó không thể bị khách thể hóa, nó không chỉ là rỗng không suông mà còn là chủ thể tuyệt đối như là căn nguyên của việc khách thể hóa con người. Lâm Tế gọi chứng nhân tối hậu này là ‘Nhân’ hay ‘Vô vị chân nhân’ là để diễn tả tính cụ thể sống động của nó.

Trong bài *Chứng đạo ca*²⁸ của mình, Vĩnh Gia Đại sư²⁹ đã mô tả ánh sáng tâm linh³⁰ này như sau: "*Người không thể nắm giữ nó, cũng không thể buông bỏ nó; mà trong khi người không thể nắm không thể buông, nó vẫn tiếp diễn theo cách của nó.*"³¹

"Nó" đây chính là chứng nhân tối hậu, hay là ‘Con Người’ theo nghĩa của Lâm Tế. Ta không thể nắm giữ cũng không thể buông bỏ chứng nhân tối hậu hay ‘Con Người’ này. Ấy thế, ngay trong những cái bất khả, ‘Nó’ hay ‘Hắn’ vốn *có sẵn*. Cho nên ‘Vô vị chân nhân’ của Lâm Tế cũng như chứng nhân tối hậu không có

²⁸ 証道歌, Nh. Shōdōka.

²⁹ 永嘉大師, Nh. Yōka Taishi (665-713).

³⁰ Linh giác, 靈覺, Nh. Reikaku.

³¹ D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism* (London 1965), tr. 98. (Phụ chú của ND: nguyên văn Hán: *thủ bất đắc xả bất đắc; bất khả đắc trung chỉ ma đắc* 取不得捨不得, 不可得中只麼得).

trước cũng không phải sau sự sáng thế của Thượng đế. Y đứng đó và hành động ngay tại đây và bây giờ "tiên thiên" đối với bất cứ hình thái nhị nguyên nào như trước và sau, thời gian và vĩnh cửu, con người và Thượng đế, người thấy và cái được thấy. Chứng nhân tối hậu đó không là gì hơn sự 'thấy' chính nó. 'Thấy' là hoạt dụng tuyệt đối có trước cả nhân cách hóa lẫn thần thánh hóa. Theo ý nghĩa này, 'Thấy' không là gì khác ngoài 'Vô' hay 'Không'. Chính vì lý do này mà 'Thấy' thực sự là hoạt dụng tuyệt đối không thể khách thể hóa được. Là hoạt dụng tuyệt đối, 'Thấy' không nhìn thấy chính nó cũng như con mắt không nhìn thấy con mắt. Đối với chính mình, 'Thấy' là *không-thấy*. Và chính vì không-thấy đối với chính mình mà 'Thấy' là 'sự thấy hoạt dụng tuyệt đối.'

Lời của Thượng đế "Hãy có ánh sáng" tuôn trào từ cái 'Thấy' như là hoạt dụng tuyệt đối này – có nghĩa là chính bản thân Thượng đế và sự sáng thế của Ngài. Trong cái 'Thấy' đó Thượng đế nhìn thấy ánh sáng và ánh sáng nhìn thấy Thượng đế; Thượng đế thấy Thượng đế và ánh sáng thấy ánh sáng. Vì 'Thấy' *luôn* vận hành bất kể *trước* hay *sau*, do đó nó vận hành *ngay đây* và *bây giờ*, nên Lâm Tế, nắm bắt được nó cách sinh động nhất, đã gọi nó là 'Nhân'. Cho nên ông chỉ rõ: "Nó là người hiện đang đứng trước chúng ta, lắng nghe ta nói pháp" và túm cổ nhà sư mà hét "nhìn, nhìn đi!" và "nói, nói đi!"

Do đó, Bác sĩ Suzuki nhấn mạnh rằng: 'Nhân' của Lâm Tế vừa siêu-cá³² thể vừa là cá thể.³³ 'Nhân' siêu-

³² Siêu-cá thể (supra-individual), thuật ngữ chỉ sự siêu việt khỏi

cá thể vì ‘Nhân’ của Lâm Tế đồng nhất với ‘Rỗng không’, ‘Nhìn thấy’, hay theo thuật ngữ của Bác sĩ Suzuki, ‘vô thức Vũ trụ’. Cùng lúc ‘Nhân’ đó là cá thể, một sự hiện hữu cụ thể và sinh động như Lâm Tế, Đức Sơn, anh hay tôi.

‘Nhân’ có hai phương diện – nó hiện hữu như một cá thể hữu hạn mà đồng thời lại là một ‘vực thẳm không đáy’. Không thể nắm bắt ‘Nhân’ trên bình diện cá thể. Vì cá thể (hữu hạn) chắc chắn phải song hành cùng ‘vực sâu không đáy’, và chúng ta cần phải xuyên suốt (phương diện) ‘vực sâu’ này (của nó) nếu chúng ta muốn là những cá thể đúng nghĩa.³⁴ Vực thẳm không đáy đó, khỏi phải nói, chính là ‘Tánh không’, ‘Hư không’, hay ‘Vô thức vũ trụ’, cái siêu-cá thể. Người ta thường coi Tánh không, Hư không, hay Vô thức vũ trụ là một cái gì tách biệt với hiện hữu cá thể. Vậy mà Lâm Tế nói rằng *nó luôn vào ra nơi cửa mắt các ông. Ai chưa từng thấy, hãy nhìn, nhìn đi!* Cái Tánh không, hay Vô thức vũ trụ vượt ngoài cá thể đó không thể tự biểu lộ một cách trực tiếp trừ phi nó vật chất hóa trong một hữu thể cá biệt. Mặt khác, một hữu thể cá biệt chỉ thực sự là cá biệt chừng nào cái Tánh không hay Vô thức vũ trụ siêu cá thể còn tự biểu lộ trong nó và qua nó. ‘Nhân’ của Lâm Tế chẳng qua là một cá thể sống động vốn luôn luôn *có mặt* (do đó mà ngay tại đây và

mọi giới hạn của hình thái và màu sắc, thời gian và không gian, ‘tôi’ và ‘anh’, một và nhiều, v.v... trong khi ‘Cá thể’ bị giới hạn bởi những hiện trạng này.

³³ RKS, các tr. 13, 30.

³⁴ *Sdd.*, tr. 117.

ngay bây giờ) như là *Tánh không*, *Vô thức vũ trụ* hay *Thấy*. Nói cách khác, cái sống động của cá thể và siêu-cá thể chính là ‘Nhân’. Cho nên Lâm Tế có câu *Này các Đạo lưu, Người đó trong khoảnh khắc này đây, ngay trước mắt chúng ta, đơn độc, sáng ngời, đầy tính thức đang lắng nghe nói pháp – Người này không ngưng trệ bất cứ nơi nào nó đang ở, nó đạo khắp mười phương, nó là chủ của chính mình trong ba cõi. Hòa vào tất cả, tách khỏi mọi vật, không thể lay chuyển nó (khỏi cái nó vốn là)*.³⁵

Đây là hoạt dụng sáng tạo và tự do của ‘Nhân’. Hành động thông qua năm giác quan, ‘Nhân’ vượt ngoài chúng không vướng mắc trong chúng. Hành động tùy thuận tâm ý, ‘Nhân’ siêu việt ý thức không bị nó giam hãm. "Khi hội đủ duyên, hãy để chúng được bùng sáng."³⁶ Các ông chỉ cần tin tưởng vào cái Người đang hoạt dụng trong khoảnh khắc hiện tiền. Nó không lệ thuộc vào bất cứ hình thái riêng biệt nào. Ngay khi một ý niệm khởi lên trong tâm các ông, ba cõi thế giới cũng khởi lên với hết thảy các duyên của nó mà được phân loại thành sáu trần cảnh. Vì các ông tiếp tục hành động như để đối lại với các duyên này, cái gì đang thiếu trong các ông?"³⁷ Cho nên Lâm Tế nói: "Ở đây nó cũng là chủ của chính mình. Vì nó ở đúng chỗ của nó".³⁸

³⁵ ZBP, tr. 33-34. (Nguyên văn Hán: *bất năng hồi hoán* 不能回換. – ND.).

³⁶ Nguyên văn Hán: *vật lai tắc chiếu* 物來則照. – ND.

³⁷ *Sđđ.*, tr. 38-39.

³⁸ *Lâm Tế lục* (Tokyo, NXB Iwanami Bunko, 1966), tr. 52.

THIÊN VÀ TỪ BI

Trên đây là đại cương kiến giải của Lâm Tế về ‘Nhân’ mà Bác sĩ Suzuki đã giải thích là cốt lõi của *Lâm Tế lục* và cũng là nền tảng cụ thể nhất của Thiên. Đến đây chúng ta có thể thấy Bác sĩ Suzuki quan niệm thế nào là chân hiện hữu của con người.

IV

Như tôi đã nói trước trong tiểu luận này, Bác sĩ Suzuki cho rằng Triệu Châu cũng chia sẻ khái niệm ‘Nhân’ như Lâm Tế dù ông không sử dụng thuật ngữ này cách rõ ràng như Lâm Tế. Bác sĩ Suzuki minh họa điều này qua *vấn đáp* sau đây từ *Triệu Châu lục*:

*Một hôm có nhà sư hỏi Triệu Châu: "Bản ngã của tôi là gì?"*³⁹

Triệu Châu đáp: "Ông đã ăn cháo sáng chưa?"

"Thưa, đã ăn rồi", nhà sư đáp.

*Triệu Châu bảo: "Ăn rồi thì rửa bát đi".*⁴⁰

Lời khuyên của Triệu Châu ở đây không đơn giản là hãy rửa bát sau khi ăn, mà để thức tỉnh cái ‘ngã’ trong việc ăn và rửa chén bát. Bình luận về *vấn đáp* này, Bác sĩ Suzuki nói: "Ăn là một hành động, rửa bát là một hành động, nhưng cái thiếu trong Thiên là chính người hành động; người ăn và người rửa bát làm cái việc ăn

³⁹ Nếu dịch sát theo văn Hán, *Truyền đăng lục* 10: “Người học này mê muội, xin Sư chỉ dẫn”. *Vô môn quan*, tấc 7: “Con mới vào Chùa, xin Thầy chỉ dạy”. – ND.

⁴⁰ *ZBP.*, tr. 29.

và rửa, nhưng trừ phi người này bị cầm giữ về mặt hiện sinh và kinh nghiệm, ta không thể nói gì được về hành vi đó. Ai là người ý thức được khi hành động và ai là người truyền thông cái ý thức này đến anh và anh là ai khi nói tất cả những điều này không chỉ với chính anh mà còn với mọi người khác? ‘tôi’, ‘anh’, ‘cô ta’, ‘nó’ – tất cả đều chỉ là một danh xưng thay cho một cái gì khác đằng sau nó. Cái đó là cái gì?”⁴¹

Chúng ta cũng có thể thấy Triệu Châu đã nắm bắt cùng một yếu chỉ Thiền như Lâm Tế qua *vấn đáp* sau:

Có lần, Triệu Châu hỏi một thầy tăng mới đến: "Trước đây ông đã từng ở đây chưa?"

Thầy tăng đáp: "Thưa thầy, đã từng."

Nghe thế Sư bảo: "Hãy uống trà đi"

Lát sau một thầy tăng khác đến và Sư cũng hỏi câu "Ông đã từng ở đây chưa?"

Lần này câu trả lời hoàn toàn ngược lại: "Thưa thầy, con chưa từng ở đây."

Nhưng vị Lão Sư cũng bảo như lần trước: "Hãy uống trà đi."

Sau đó, Viện chủ hỏi Sư: "Trả lời sao cũng được thầy bảo uống trà đi là thế nào?"

Lão Sư kêu: "Viện chủ ơi!"

Viện chủ liền đáp: "Dạ, thưa thầy!"

⁴¹ *Sđd.*

THIỀN VÀ TỪ BI

Triệu Châu bảo: "Uống trà đi!"⁴²

Tôi nghĩ mình đúng khi nói câu ‘uống trà đi’ của Triệu Châu cũng là ‘nhìn, nhìn đi!’ hay ‘nói, nói đi!’ của Lâm Tế, trong đó cả hai đều nỗ lực giúp người khác đánh thức chân ‘Tánh’ của mình – cũng chính là ‘Nhân’ vậy.

Người ta nói về Triệu Châu, "Thiền của Sư tỏa sáng trên môi Sư", vì những phát ngôn của Sư lấp lánh như những hạt minh châu. Tính cách này thường trái ngược thái độ dữ dằn của Lâm Tế hay Đức Sơn được biểu hiện qua tiếng hét (*quát*; Nh. *kwatz*) và cây gậy (*bông*; Nh. *bō*). Đánh giá cao của Bác sĩ Suzuki về Thiền của Triệu Châu, có thể nói phần nào lệ thuộc vào cá tính tương đồng của ông với tính cách này của Triệu Châu. Nhưng lý do chính quyết định sự đánh giá này hiển nhiên vượt ngoài một vấn đề cá nhân như vậy. Có thể thấy rõ điều đó qua phát biểu sau của Bác sĩ Suzuki: "Phải nói là tính cách nổi trội nhất nơi Thiền của Triệu Châu nằm ở lời dạy của ông về ‘sự ray rức vì khát vọng giải thoát hết thảy chúng sinh’. Dĩ nhiên, những Thiền giả khác cũng nói như vậy, bởi ai không mong muốn như thế thì chưa thể là Thiền giả. Nhưng trong Thiền Triệu Châu, nó có tầm quan trọng nổi bật."⁴³

Bác sĩ Suzuki đã trích dẫn *vấn đáp* có liên quan như sau:

Có bà lão đến hỏi Triệu Châu: "Người nữ thường luôn

⁴² *An Introduction to Zen Buddhism* (London 1948), tr. 81.

⁴³ *Jōshū-Zen no Ichitokusei* (Một tính cách Thiền của Triệu Châu). Loạt bài về Phật giáo hiện đại, Tokyo 1955, tập I, tr. 308.

bị cho là bị năm trọng chướng. Làm sao tôi có thể thoát khỏi?"

Thiền sư đáp: "Cầu cho mọi người sinh lên Trời, còn tôi bà lão này⁴⁴ thì trầm luân mãi trong biển khổ".⁴⁵

Có người hỏi: "Một nhân cách thánh thiện như Thầy khi chết sẽ về đâu?"⁴⁶

Triệu Châu Thiền sư đáp: "Sẽ xuống địa ngục trước tất cả các ông."

Người hỏi kinh ngạc: "Sao vậy?"

Thiền sư không chút do dự: "Ta không xuống trước thì ai chờ ở đó để cứu vớt những người như ông?"⁴⁷

Với *vấn đáp* đầu, Bác sĩ Suzuki bảo: "nó thể hiện cái bản nguyện (*praṇidhāna*) chịu khổ thay kẻ khác".⁴⁸

⁴⁴ Theo phần còn lại của *vấn đáp*, nghĩa đen của đoạn này phải dịch là: "còn bà lão này cứ ở lại biển khổ muôn đời". Nói như vậy, Triệu Châu dù bề ngoài có vẻ nhẫn tâm, thực ra đang cố giúp bà lão cắt đứt sự chấp trước vào mong cầu giải thoát khỏi năm chướng ngại. Câu trả lời tưởng như thô bạo của Triệu Châu xuất phát từ lòng Đại Bi nơi mà sự phân biệt giữa Triệu Châu và bà lão bị xóa nhòa, và chính Triệu Châu muốn gánh thay mọi phiền não của người khác. Tôi cho rằng chính vì điểm này mà Bác sĩ Suzuki đã dịch đoạn văn trên là "còn tôi bà lão này..."

⁴⁵ *The Essence of Buddhism* Tokyo 1948, tr. 91.

⁴⁶ Xem *Truyền đăng lục* 10: "Có người hỏi: 'Hòa thượng còn vào địa ngục nữa không?' Sư nói: 'Ta là người vào đầu tiên (Hán: *mạt thượng*: người cuối cùng?)'. Hỏi: 'Đại thiện tri thức sao còn vào địa ngục?' Sư nói: 'Ta không vào, lấy ai giáo hóa người?'" – ND.

⁴⁷ *ZBP.*, tr. 69

⁴⁸ *Jōshū-Zen no Ichitokusei*, tr. 308.

THIỆN VÀ TỪ BI

Với *vấn đáp* sau, ông bình: "Dĩ nhiên đây là một phát ngôn danh thép, tuy nhiên quan điểm Thiện của Triệu Châu hoàn toàn biện minh cho ông. Không có động cơ vị kỷ nào ở đây. Lý do tồn tại của ông là vì lợi ích của người; nếu không vì điều đó, ông đã chẳng thể khẳng định một cách bộc trực như vậy. Chúa Ki-tô nói ‘Ta là Con đường’. Ngài muốn qua mình mà mọi người được cứu rỗi. Tinh thần của Triệu Châu cũng vậy. Không có một chút tự tôn kiêu mạn nào nơi họ. Họ bộc lộ tinh thần yêu thương một cách giản dị, vô nhiễm, và toàn tâm".⁴⁹

Theo quan điểm của Bác sĩ Suzuki, Thiện giả đường như quá thiên trọng trau dồi Đại Trí (*prajñā*) mà có phần xao lãng Đại Bi (*karuṇa*). Ông thường nhấn mạnh: "Cái làm cho Thiện sở dĩ như thế chính là cái phương tiện quyền xảo (*upāya*) xuất phát từ Đại Bi một cách nhanh chóng như tiếng vọng theo sau một âm thanh".⁵⁰ Chính xác hơn, trong Thiện, Đại Trí *prajñā* và Đại Bi *karuṇa* không phải hai mà chỉ là một. Bác sĩ Suzuki nói: "lời của Duy-ma-cật ‘Tôi bệnh vì chúng sinh bệnh’ thể hiện yếu tính của kinh nghiệm tôn giáo. Không có nó không thể có tôn giáo, Phật giáo, và do đó cũng không có Thiện. Phải nói là Thiện của Triệu Châu thể hiện khá rõ thị kiến này".⁵¹

Một người có thể được gọi là ‘Chân nhân không ngôi vị’ khi trong y Đại Trí tựa trên Đại Bi và Đại Bi tựa

⁴⁹ ZBP., tr. 69.

⁵⁰ *Một tính cách Thiện của Triệu Châu*, tr. 308.

⁵¹ *Một tính cách Thiện của Triệu Châu*, tr. 309.

trên Đại Trí. Minh chứng sự thấu đạt tư tưởng này của Triệu Châu, Bác sĩ Suzuki trích dẫn thêm một *vấn đáp* khác:

Có người hỏi Triệu Châu "Phật là đấng Giác ngộ là Bản sư của tất cả chúng ta. Ngài ắt đã hoàn toàn thoát khỏi mọi đam mê (kleśa: phiền não)?"

Triệu Châu đáp: "Không, Ngài là người ôm ấp đam mê lớn nhất".

"Có thể vậy sao?"

Triệu Châu đáp: "Đam mê lớn nhất của Ngài là cứu độ hết thảy chúng sinh".⁵²

Từ quan điểm này Bác sĩ Suzuki đã nêu rõ, nhất là vào những năm cuối đời ông, sự tương đồng giữa Phật giáo Tịnh độ và Thiền. Quả thật ông đã nhấn mạnh căn tính nhất như của chân bản nguyện (*pranīdhāna*) của Phật A-di-đà và chứng ngộ của Thiền về ‘chân Nhân’. Ông đã thường xuyên trích dẫn câu chuyện về chiếc cầu đá của Triệu Châu trong các tác phẩm và bài giảng của ông với cảm tình thân thiết.

Một hôm có vị sư đến thăm Triệu Châu, nói: "Thưa thầy, chiếc cầu đá của thầy"⁵³ được nói đến khắp nơi, nhưng khi tôi nhìn thấy, nó chỉ là cây cầu gỗ ọp ẹp".

Triệu Châu đáp trả: "Ông chỉ thấy cây cầu khập khểnh của mình nên khó lòng nhìn thấy cây cầu đá thực sự".

⁵² ZBP., tr. 69.

⁵³ Nguyên văn Hán: Triệu Châu thạch kiều, 趙州石橋, *Truyền đăng lục* 10. – ND.

THIỀN VÀ TỪ BI

Nhà sư hỏi: "Thế nào là cầu đá?"

Triệu Châu: "Ngựa đi qua trên đó; lừa cũng đi qua trên đó".⁵⁴

Bình luận sau đây của Bác sĩ Suzuki cho thấy quan điểm của ông về Thiền và phong cách sống của con người:

Cây cầu của Triệu Châu cũng như cát của sông Hằng, bị đủ loại súc sinh giẫm đạp và vấy bẩn nhưng cát vẫn không một lời ta thán. Mọi dấu chân để lại của đủ loại tạo vật trong phút chốc đều bị xóa tan, và cũng như bao rác rưởi của chúng, hết thảy đều bị cuốn trôi đi, trả lại cho cát sự trong sạch ban đầu. Cây cầu đá của Triệu Châu cũng vậy, không những lừa ngựa đi qua mà ngày nay mọi phương tiện chuyên chở kể cả xe tải hay xe lửa cũng đi qua đó mà nó vẫn (tận tâm) thích nghi hết tất cả. Ngay cả khi họ tận dụng nó, nó cũng không phiền toái chút nào. Thiền giả ở giai đoạn thứ tư⁵⁵ cũng giống như cây cầu này. Ý không cần đưa má phải ra khi đã bị tát vào má trái, nhưng ý âm thầm thực hiện lợi ích vì chúng sinh."⁵⁶

⁵⁴ ZBP., tr. 68.

⁵⁵ Kiêm trung chí, 兼中至, giai đoạn thứ tư trong năm giai đoạn (Ngũ vị) Thiền tập. Kiêm trung chí là giai đoạn Thiền giả hoàn toàn vượt khỏi sự hiểu biết bằng trí năng về chân lý Thiền, “nỗ lực cần cầu giác ngộ với tất cả năng lực bình sinh” (*Thiền và Phân tâm học*, tr. 60) bằng cách bước vào thế giới đối đãi hiện tiền. Bàn về ‘Ngũ vị’, xem thêm *Thiền và Phân tâm học*, các tr. 59-76.

⁵⁶ ZBP., tr.68.

Bác sĩ Suzuki, theo tôi, không chỉ xem trọng giá trị của câu chuyện về chiếc cầu đá của Triệu Châu; mà chính ông đã là chiếc cầu đá cho mọi người, nam hay nữ, học giả và thường dân, nghệ sĩ và nhà phân tâm học, người phương Đông hay người phương Tây, tất cả đã đi qua trên đó trong suốt quãng đời trường thọ chín mươi lăm năm của ông. Dù sao, ông hay *vô vị chân nhân* hiển hiện trong ông, cũng sẽ không ngừng phụng sự như một nhịp cầu nối hai bờ Đông-Tây cho hết thảy đồng loại của mình. □

M.A.

RICHARD DEMARTINO

VỀ LẦN ĐẦU TIÊN QUEN BIẾT BÁC SĨ
D. T. SUZUKI

Trong cuộc đời đôi khi có một người đặc biệt hay một cuộc gặp gỡ đặc biệt với một người đặc biệt nào đó, sẽ là yếu tố thay đổi hoàn toàn cuộc sống của bạn. Trong đời tôi, Bác sĩ Suzuki là con người đặc biệt đó, và lần đầu gặp ông vào tháng 3 năm 1947 chính là cuộc gặp gỡ hy hữu đó.

Tôi đã biết cái tên này, Daizets Teitaro Suzuki, từ hai năm trước, vào mùa xuân năm 1945. Lúc ấy, đang phục vụ trong Hải quân Hoa Kỳ ở Trân Châu Cảng, tôi tận dụng thời gian còn lại để dự thính một khóa học về Triết Đông phương. Khóa học do khoa Triết trường Đại học Hawai'i tổ chức và Giáo sư khoa trưởng Charles A. Moore giảng dạy. Tài liệu cho khóa học do chính Giáo sư Moore biên tập, có nhan đề *Triết lý – Đông và Tây*. Đó là tuyển tập những tham luận được trình bày tại cuộc Hội thảo đầu tiên các triết gia Đông – Tây, do viện Đại học Hawai'i tổ chức mùa hè năm 1939.

Bác sĩ Suzuki đã được mời dự cuộc hội thảo này; nhưng ông đã không thể tham dự vì bệnh tình của vợ ông – bà Beatrice Lane Suzuki – người đã mất trong cùng năm đó. Tuy nhiên ông đã gửi đến một bản tham luận. Chính bản tham luận này, "*Một cách diễn giải kinh nghiệm Thiền*", có trong tuyển tập "*Triết lý – Đông và Tây*", đã dẫn tôi đến với Suzuki – và với Thiền tông.

Phải thú nhận sự dẫn dắt này đã không gây ảnh hưởng nhiều đối với tôi. Đơn giản là bài tiểu luận vượt quá phạm vi hiểu biết của tôi. Nếu sự tiếp xúc của tôi với Bác sĩ Suzuki – và với Thiền – chỉ giới hạn trong bản tham luận này, thì kết quả cuối cùng hẳn sẽ hoàn toàn không đáng kể.

Khi cuộc chiến tranh thế giới thứ hai kết thúc vào tháng 8 năm 1945, tôi được điều đến Nhật Bản. Lúc đến chào từ biệt Giáo sư Moore trước khi lên đường, ông đã bảo tôi: "đến Nhật, nếu anh gặp được Bác sĩ Suzuki, cho tôi gửi lời vắn an ông ấy". Tôi đáp nếu gặp được chắc chắn tôi sẽ chuyển lời.

Tôi biết Bác sĩ Suzuki sống ở Kyoto và giảng dạy tại viện Đại học Otani. Mà nhiệm vụ của tôi tại Nhật Bản, từ tháng 9 năm 1945 đến tháng 2 năm 1946, lại đóng ở quần đảo phía Nam đảo Kyushu. Cho nên mãi đến tháng 3 năm 1946, cuối cùng tôi mới đến Kyoto, mà chỉ là ghé qua *trên đường đi* Tokyo để chuẩn bị về nước.

Ở Tokyo, trong lúc chờ tàu về nước, tôi đã quyết định nhận một nhiệm vụ dân sự của chính phủ Hoa Kỳ, làm chuyên viên lịch sử trong bồi thẩm đoàn của Tòa án

VỀ LẦN ĐẦU TIÊN HỘI NGỘ...

Quân sự quốc tế vùng Viễn Đông. Đây là phiên tòa sẽ xét xử nguyên Thủ tướng Tōjō và 27 thành viên lãnh đạo tối cao của Nhật bị xét xử như là tội phạm chiến tranh. Công việc trong cương vị mới này bận rộn đến nỗi ý tưởng tìm gặp Bác sĩ Suzuki tạm thời phai mờ trong tâm trí tôi, nhưng nó không bao giờ mất hẳn, và một năm sau nó bỗng sống dậy vào một buổi sáng ngày thứ hai trong tháng hai, năm 1947.

Trên chuyến xe buýt đặc biệt chở phái đoàn từ khách sạn Daiichi đến Tòa án Quân sự sáng hôm đó, tôi thoáng nghe vị chỉ huy Hải quân Mỹ, tướng Denzel Carr, trưởng ban phiên dịch của đoàn Công tố Quốc tế tại Tòa án, kể cho ai đó về cuộc viếng thăm Bác sĩ Suzuki của ông hồi cuối tuần qua. Tôi lập tức nhồm dậy đến cuối xe chỗ tướng Carr đang ngồi, và hỏi ông địa chỉ của Bác sĩ Suzuki ở Kyoto. Thật thú vị bất ngờ khi tướng Carr nói Suzuki không còn ở Kyoto nữa, mà hiện đang sống tại Kita-Kamakura chỉ cách Tokyo vài dặm, trong một ngôi nhà nhỏ trong khuôn viên chùa Engakuji.¹ Ngay giây phút ấy, tôi biết cuối cùng thời cơ để viếng thăm Bác sĩ Suzuki và chuyển lời chào của Giáo sư Moore không còn xa vời nữa.

Vài ngày sau, trước khi kịp thu xếp cụ thể chuyến viếng chùa Engakuji, tôi đã được người bạn thân, Philip Kapleau, cũng làm trong Tòa án Quân sự quốc tế, mời đi nghỉ cuối tuần với một người bạn Nhật của anh. Tôi sung sướng nhận lời. Cho đến khi cả 3 chúng tôi lên xe lửa ở ga Tokyo, tôi mới biết hóa ra vị khách

¹ Viên Giác tự, 圓覺寺. – ND.

Nhật mà chúng tôi đến thăm sống tại Liêm Thương (Kamakura). Tôi nghĩ ngay đến khả năng nhân chuyến đi này sẽ đi luôn tới Bắc-Liêm Thương (Kita-Kamakura); nhưng vì ngại đề nghị này có thể làm phật lòng người bạn Nhật mới quen, nên tôi quyết định cứ để đấy xem sau.

Khi chuyển tàu rời ga Ôfuna và bắt đầu rẽ lối về hướng Tōkaidō, người bạn Nhật (rất tiếc, tôi không nhớ tên anh) bỗng đề nghị chúng tôi nên xuống ga kế tiếp – tuy chưa đến Liêm Thương – nhưng vì anh muốn chúng tôi cùng đến thăm một người sống gần đó. Bước xuống sân ga này, tôi mới biết đó là Bắc-Liêm Thương.

Người bạn trẻ dẫn chúng tôi đi dọc một lối mòn dơ bẩn đầy xỉ than nằm song song với đường ray xe lửa, rồi leo lên những bậc tam cấp bằng đá dẫn đến một cổng chùa uy nghiêm sừng sững. Phía trên mái tam quan, tôi thấy tấm biển gỗ đề tên: "Engakuji".

Tôi vẫn chưa biết mình sẽ đến thăm ai ở đây, nhưng tôi nghĩ dù sao cũng không phải là bất nhã nếu tôi đề nghị viếng thăm Bác sĩ Suzuki. Và khi tôi nói ra, không biết ai là người sững sốt hơn – anh bạn Nhật hay chính tôi – vì đó cũng là người anh muốn đưa chúng tôi đến gặp.

Trong lúc băng qua quần thể chùa Engakuji hướng về am Shoden, tôi nhanh chóng tóm tắt cho Phil Kapleau chút ít hiểu biết của mình về Bác sĩ Suzuki, đồng thời cố tưởng tượng ra hình ảnh của ông. Tôi hình dung một ông già cao lớn với chòm râu dài phất phơ bạc trắng, dáng vẻ thanh tao, xa cách trong tư thái mơ hồ nào đó, rất thật là "Đông phương".

Sau khi đi bộ một quãng, lần này người bạn Nhật dẫn

chúng tôi leo lên những bậc đá sắp thành một nhóm thấp hơn, xuyên qua một cái cổng nhỏ bằng gỗ, và rồi qua một khu vườn nhỏ. Khi chúng tôi đi qua khu vườn và rẽ về phía ngôi nhà, tức thì, xuyên qua khung cửa trượt *shōji*² của một thư phòng khiêm tốn, chúng tôi nhìn thấy rất rõ, một cụ già nhỏ người, đầu cạo láng, khoác chiếc kimono màu đen, đang ngồi theo kiểu quỳ gối của người Nhật, trước mặt là cái máy đánh chữ Tây phương mà ông đang mổ cò bằng hai ngón tay trở, nhìn xuống qua cặp mục kính, loại kính râm màu xanh của các viên kế toán Tây phương.

Nghe tiếng, rồi nhìn thấy chúng tôi đang đến gần, ông ngừng đánh máy, đứng dậy – khi đứng ông chỉ cao hơn năm bộ – bước đến đón chúng tôi. Ông chìa ra bàn tay phải chào Phil Kapleau trước rồi đến tôi bằng tiếng Anh ngay trước khi người bạn Nhật của chúng tôi hoàn thành nghi lễ, giải thích và giới thiệu bằng tiếng Nhật. Sau khi được giới thiệu trình trọng, sau sự chào hỏi bất thần mở đầu này, tôi liền chuyển lời thăm hỏi của Bác sĩ Moore. Bác sĩ Suzuki hơi ngạc nhiên nhưng tỏ ra rất vui mừng, và đáp lại, ông hỏi thăm Bác sĩ Moore.

Mặc dù Bác sĩ Suzuki vẫn nài ép chúng tôi vào nhà chơi, chúng tôi cảm thấy vì đây là một cuộc viếng thăm không được hẹn trước nên không tiện ở lại lâu. Vì vậy ông vẫn đứng ở hành lang³ còn ba chúng tôi vẫn đứng dưới sân trò chuyện trong vài phút. Nhưng

² Shōji 障子 (chương tử), loại cửa kéo làm bằng giấy của người Nhật. – ND.

³ Nguyên văn Nhật: rōka: lang hạ 廊下. – ND.

trong vài phút đó, tôi cảm thấy rõ rệt là dù đã hoàn thành "sứ mệnh" chuyển lời vắn an của Bác sĩ Moore, tôi vẫn mong muốn quay lại đây gặp lại con người đặc biệt khả ái này. Tôi ngộ lời với Bác sĩ Suzuki. Ông nhiệt tình và lịch sự mời tôi trở lại. Ba chúng tôi bèn từ giã ra về.

Tuy hình ảnh lãng mạn đầy chất tưởng tượng ngây thơ của tôi tan biến, thay vào đó là một gương mặt hiền hòa, khiêm tốn và thân tình của một người nhỏ bé trong bộ kimono đen, mang cặp kính râm của nhân viên văn phòng Tây phương, và nói tiếng Anh lưu loát một cách duyên dáng; tất cả không những mang lại hiệu quả tích cực mà còn tạo sức thu hút kỳ lạ. Lúc ấy tôi hầu như chưa biết gì về Thiên hay, dĩ nhiên, về Phật giáo. Cuộc trò chuyện ngắn ngủi chưa đủ động tới những đề tài này. Tuy nhiên, qua lần tiếp xúc thoáng chốc này tôi mang theo mình cảm giác không thể cưỡng rằng có cái gì đó nơi gương mặt lôi cuốn này khiến tôi khát khao mãnh liệt muốn tiến xa hơn nữa.

Tôi trở lại thăm Bác sĩ Suzuki lần thứ hai, rồi lần thứ ba, thứ tư, cho đến khi trở thành đều đặn mỗi tuần một lần, sau đó mỗi tuần hai lần - vào năm 1948 - vào các dịp nghỉ cuối tuần. Tôi trở thành học trò riêng của ông, và bắt đầu một mối thâm giao kéo dài gần 20 năm - cho đến khi ông từ trần vào ngày 12 tháng 7 năm 1966.

Trong suốt thời gian đó, đối với tôi đặc biệt nổi bật ba hình ảnh hay "họa tiết" về Bác sĩ Suzuki mà tôi hoặc chứng kiến trực tiếp hoặc nghe kể lại. Là thay, cả ba chuyện đều quy về khoảng thời gian đầu thập niên 1950 khi ông đang sống và giảng dạy tại Mỹ.

VỀ LẦN ĐẦU TIÊN HỘI NGỘ...

Chuyện đầu tiên xảy ra ở Claremont bang California, khi Bác sĩ Suzuki làm Giáo sư thỉnh giảng tại Ban Cao học, trường Đại học Claremont. Một buổi tối khi đang dùng cơm, ông kể với tôi về việc ông vừa được phóng viên của một trong những tờ nhật báo Los Angeles phỏng vấn. Hình như anh này khởi đầu bằng câu hỏi "Thiền là gì?" Với câu hỏi này, Bác sĩ Suzuki đáp: "Thiền là Thiền". Nhà báo có vẻ chùng hững, tuy nhiên anh vẫn cố gắng, và hỏi tiếp: "Vâng, thế nó khởi đầu từ khi nào?" Bác sĩ Suzuki kể, lần này ông đáp: "Từ quá khứ vô khởi". Đoạn ông quay lại nhìn thẳng vào mặt tôi, với gương mặt trẻ thơ sáng ngời, dịu hiền, với nụ cười dễ thương, ông bảo: "Lúc ấy tôi chợt cảm nhận điều đó".

Chuyện thứ hai được kể lại nhiều tháng sau khi xảy ra ở viện Đại học Columbia, nơi ông cũng đang là Giáo sư thỉnh giảng. Vào một buổi chiều ông được giới thiệu với một nhà nữ tâm trị học, người đặc biệt hôm đó đến dự cuộc thuyết trình chuyên đề của ông. Trong thời gian vấn đáp sau khi diễn thuyết, nhà nữ tâm trị học này bắt đầu chất vấn ông về sự liên hệ giữa Thiền và những năng lực thấu thị khác nhau. Không hài lòng lắm với thái độ tiêu cực chung chung của Bác sĩ Suzuki trước những câu hỏi như vậy, bà ta gắng hỏi, với phần nào hiếu chiến, là liệu bản thân Bác sĩ Suzuki đã có được những năng lực thấu thị đó không. Ông trả lời ông không có. Nhưng bà này cố chấp, và dù ông đã cười mở nhận là không có, bà ta vẫn khăng khăng hằn ông phải đọc được tâm ý của người khác. Với trách cứ nhẹ nhàng – thay vì phần nộ hay phần khích, ông quay lại nói với bà: "Biết tâm ý của người khác thì có ích gì? Biết tâm mình mới là điều quan trọng".

Chuyện thứ ba - mang nét tiêu họa đặc thù nhất trong ba chuyện - xảy ra vào một buổi chiều giá rét của tháng 3 New York, vào khoảng cùng thời gian. Một nhóm người Nhật mời Bác sĩ Suzuki đi ăn tại nhà hàng Miyako cổ nổi tiếng ở trung tâm phố Manhattan. Sau đó một người trong số họ đã kể lại với tôi câu chuyện này.

Với tuyết rơi đầy trong cái lạnh âm độ của đêm đó, những bậc thềm bằng đá mài dẫn lên cửa vào nhà hàng Miyako ở lầu trên trở thành trơn tru một cách nguy hiểm. Biết điều đó, người chủ nhà hàng lo lắng đã cẩn thận dìu Bác sĩ Suzuki - người đã ở tuổi 80 - bước lên từng bậc thang, và càng lo ngại hơn khi sau đó, lúc tan tiệc, dìu ông bước xuống.

Sau khi mọi người đã xuống hết, họ đứng bên vệ đường hàn huyên chia tay nhau, tạm thời không để ý đến Bác sĩ Suzuki. Ông chợt nhìn thấy một con mèo nhỏ băng qua và lùi thẳng lên cầu thang. Nhưng đến đầu cầu thang thì cánh cửa đã đóng kín, con mèo không thể vào được. Trong lúc những người kia còn đang bận rộn tiễn chào nhau, Bác sĩ Suzuki lẳng lẳng thận trọng bước lên từng bậc thang đóng băng, đến mở cánh cửa cho con mèo, rồi từ từ bước trở xuống, làm cho nhóm người bên dưới bất ngờ trông thấy, họ hoảng hốt chạy đến bên ông. Và phản ứng duy nhất của ông vẫn là một nụ cười say đắm đầy quỳên rũ.

Những hình ảnh đầy ấn tượng và khó quên như thế đã và sẽ còn lại mãi mãi, nhưng hình ảnh đáng nhớ nhất, hằn sâu trong tâm trí tôi nhất vẫn mãi là hình ảnh đầu tiên tôi nhìn thấy Bác sĩ Suzuki – tháng 3 năm 1947 – quỳ ngay ngắn trên đầu gối trong am Shoden, khoác bộ

VỀ LẦN ĐẦU TIÊN HỘI NGỘ...

kimono đen và mang kiềng râu, đang cúi xuống mở cò trên bàn phím đánh chữ. □

R.DM.

SOMEI TSUJI
NGƯỜI CỦA THIỀN

Câu Chi (Nh. Gutei) là một Thiền sư Trung Hoa xưa. Ông đau khổ vì không thể giác ngộ, cho đến ngày ông gặp Thiền sư Thiên Long (Tenryū).

Khi Thiên Long gặp Câu Chi, ông giơ một ngón trở lên và trong khoảnh khắc ấy, Câu Chi bừng tỏ ngộ. Từ đó về sau, khi có ai đến hỏi Pháp Câu Chi, ông đều giơ lên một ngón tay trở mà chẳng nói.

Khi Câu Chi biết mình sắp tịch, ông nói với đồ chúng vây quanh: "Ta đã nhận Thiền-một-ngón¹ này từ Thiên Long. Ta đã dùng nó cả một đời vẫn chưa hết." Nói xong, Sư viên tịch.

(Cảnh đức truyền đăng lục, quyển 11)

Tôi luôn nhớ đến những lời cuối cùng này của Câu Chi mỗi khi nghĩ đến bất cứ thành tựu vĩ đại nào của Bác sĩ Suzuki.

Vào năm 17 hay 18 tuổi, Bác sĩ Suzuki nhập môn học Đạo với Lão sư Setsumon ở chùa Kokutaiji (Quốc Thái tự), quận Toyama. Năm 21 tuổi, ông đến học với lão sư Kōsen ở chùa Engakuji (Viên Giác tự), Liêm Thương, và lưu lại đây đến năm 1892 khi sư phụ

¹ Nhất chỉ đầu Thiền 一指頭禪. – ND.

Kōsen qua đời. Ông tiếp tục theo đuổi việc học đạo với thầy Sōen, người kế Pháp sư phụ Kōsen. Tháng 12 năm 1895 ông được ấn chứng. Thầy Sōen ban cho ông xưng hiệu là *koji-gō* (*Cư sĩ hiệu*) (hiệu ban cho Phật tử tại gia đã học đạo xong), "Daizets", cũng là tên của một đại Thiền sư (sư huynh của ngài Gizan và của thầy của lão sư Kōsen) từng nổi tiếng nghiêm khắc trong việc giáo huấn môn đệ. Ông khát khe đến mức chúng đệ tử gọi ông là "Daizets khủng khiếp". Chính Kōsen cũng đã có thời học đạo với vị thầy này.

Kōsen đã ban cho Bác sĩ Suzuki xưng hiệu này có lẽ vì ông đã nhìn thấy khả năng truyền đạo phi thường của Suzuki. Và Bác sĩ Suzuki đã dùng tên hiệu Daisetz² trong suốt cuộc đời mình như một Phật tử tại gia, và hình như người ta đã quên cái tên thật của ông là Teitarō. Hơn thế, Bác sĩ Suzuki đã gọi mái nhà tranh của ông là *Dã phong lưu am*, có nguồn gốc từ Thiền ngữ *dã phong lưu* (yafūryū 野風流, dù ở chỗ chẳng lấy gì phong lưu cũng vẫn phong lưu), cũng được viết trong bài kệ thị tịch của Kōsen.

Dù tôi không có dịp để hỏi Bác sĩ Suzuki về sự liên hệ giữa *Dã phong lưu am* của ông với bài kệ (Skt. *gāthā*) cuối cùng của Kōsen, tôi vẫn có cảm giác chúng liên hệ mật thiết. Điều này há chẳng nói lên rằng suốt cuộc đời mình Bác sĩ Suzuki đã ý thức rõ rệt là người thừa kế của Kōsen và Sōen? Học vấn của ông, tư tưởng và công lao truyền bá đạo pháp ra khắp thế giới của ông được đặt vững chắc trên kinh nghiệm này vốn là suối

² Daisetz; Hán: Đại Chuyết 大拙, “Rất Vụng”. – ND.

nguồn năng lực hành đạo của ông.

Có lẽ đó là lý do tại sao dù những tiểu luận của ông rất khó hiểu vẫn đặc biệt hấp dẫn chúng tôi. Tôi nghĩ đây cũng có thể là trường hợp của Bác sĩ Nishida,³ tuy vị trí của ông này rõ ràng là một triết gia. So với Bác sĩ Nishida, Bác sĩ Suzuki thể hiện hình ảnh một Thiền giả.

Đọc tờ Tạp chí *Asahi*, tôi thấy Bác sĩ Suzuki đã được trân trọng gọi bằng "Rōshi" (Lão sư) trong bài phỏng vấn của một vị giáo sư giới thiệu tác phẩm vừa xuất bản của Bác sĩ Suzuki, quyển *Tōyōno Kokoro (Tâm thức Đông phương)*. Ở trang khác ông lại được gọi bằng "Reverend" (Đại đức) trong bài tiểu luận ngắn của biên tập viên tạp chí *Ashahi*. Thẳng thắn mà nói, dù từ quan điểm Thiền những danh xưng này vẫn không thích đáng, cũng khó cho mọi người khi không biết nên xem Bác sĩ Suzuki là học giả hay là Thiền sư. Chính tôi cũng đã nhiều lần bị chất vấn: Bác sĩ Suzuki có phải là Thiền sư?

Dù tôi chẳng bao giờ đánh giá công trình của ông như một học giả Phật giáo, nếu tôi đặt ấn tượng của mình vào những tiểu luận, những phát ngôn và cả vẻ ngoài của ông, tôi muốn nói rằng Bác sĩ Suzuki tự biết rõ ông không chỉ là học giả mà còn là một Thiền giả hay một Phật tử. Học vấn uyên thâm của ông, tư tưởng và văn hóa của ông duy chỉ dựa trên kinh nghiệm thức tỉnh tâm linh, được đào sâu và lan tỏa bởi chính hành động và tinh thần Bỏ-tát của ông. Tất cả những cái đó, theo

³ Tây Điền Kỳ Đa. – ND.

SOMEI TSUJI

tôi, đã làm cho Bác sĩ Suzuki có thể đạt được sự thành tựu vĩ đại và độc đáo trong các nghiên cứu Phật học và các hoạt động truyền giáo toàn cầu. □

S.T.

ZYOITI SUETUNA
TRONG TRƯỜNG HOA NGHIÊM

Các báo buổi sáng ngày 12 tháng 7 đưa tin Bác sĩ Suzuki đã được khẩn cấp đưa vào bệnh viện St. Luke ở Tokyo trong tình trạng nguy kịch. Tin tức làm tôi chấn động và lập tức đi thẳng đến bệnh viện, nhưng tôi thấy người hầu như đã xuôi tay.

Nhớ lại một ngày đầu tháng 5, 1945, cũng vào lúc Bác sĩ Kitarô Nishida qua đời ở Liêm Thương - ngay trước khi chiến tranh kết thúc - mà tôi đã có vinh dự gặp Bác sĩ Suzuki lần đầu tiên. Đến mùa hè năm 1947, khi tôi tháp tùng ông đến thành phố Komatsu ở quận Hokuriku để cùng diễn thuyết chung, trên xe lửa ông đã khuyên tôi nên đặc biệt chú ý – trong các học thuyết của Phật giáo – tư tưởng Hoa Nghiêm. Từ đó tôi đã đề tâm tìm hiểu tư tưởng Hoa Nghiêm và đồng thời đam mê nghiên cứu sách của Suzuki.

Mỗi lần viếng thăm ông là bao nhiêu đề tài phong phú

lại hiện ra, không chỉ có Thiền hay tư tưởng Hoa Nghiêm, mà còn là những con số, tính vô hạn, tính liên tục (continuum), và những đề tài tương tự mà ông có khá nhiều hứng thú để nói. Cho đến ngày 24 tháng 4 năm 1966 là lần cuối cùng tôi gặp ông. Lúc ấy tuy ông có vẻ lẳng tai nặng, song trông ông vẫn khỏe và tôi nghĩ ông hẳn phải sống đến trăm tuổi. Ai ngờ ông đã ra đi vì cơn bạo bệnh đột ngột như vậy.

Ông đã đề cập đến tư tưởng Hoa Nghiêm trong nhiều trường hợp khác nhau, đã cho xuất bản Phạn văn có hiệu đối của kinh *Gaṇḍavyūha* tức phẩm *Nhập pháp giới* của kinh *Hoa Nghiêm (Avatamsaka Sūtra)*. Điều này cho thấy ông đặc biệt quan tâm khía cạnh triết học của chương này trong tư tưởng Hoa Nghiêm. Hơn nữa, dường như ông rất chú ý đến các đoạn nói về Bồ-tát Di-Lặc (Maitreya) là nơi có thể tìm thấy nhiều diễn giải khác nhau về *Bồ đề tâm (Bodhicitta)*. Mặt khác, chỉ có một lần, trong quyển *Nghiên cứu về Hoa Nghiêm* của ông ấn hành năm 1955, ông đề cập tới phẩm Thập địa (*Daśabhūmi*), là chương về mặt lý thuyết được coi như cốt lõi của *Hoa Nghiêm*. Dường như mặc dù Bác sĩ Suzuki coi triết lý Hoa Nghiêm do Pháp Tạng - tổ thứ ba của Hoa Nghiêm tông - hoàn chỉnh, như là triết thuyết cao siêu nhất Đông phương, ông cũng không chú tâm lắm cơ cấu của triết lý Hoa Nghiêm. Ngay cả ở Trung Hoa, hầu hết các Thiền sư đều tỏ ra ít quan tâm đến triết lý Hoa Nghiêm đã được hệ thống hóa. Bác sĩ Suzuki rất hiếm khi đề cập đến *Ngũ giáo chương (五教章)* và *Thám huyền ký (探玄記)*, là những trước tác chính yếu của Pháp Tạng. (Tác phẩm *Vọng tận hoàn nguyên quán* đã được ông trích

dẫn trong *Kegon no Genkyū*, *Nghiên cứu về Hoa Nghiêm* nói trên, cũng như trong luận án *Ý nghĩa của tư tưởng Hoa Nghiêm trong thời hiện tại* của ông, có trong *Tuyển tập* của ông, và tác phẩm *Hoa Nghiêm kinh chỉ quy* còn được trích dẫn ở vài nơi khác). Ông chỉ đề cập đến *Thập huyền*¹ (十玄) và *Lục tướng*² (六相) khi ông lý giải *Thập huyền* qua việc giới thiệu phẩm *Kim sư tử* (金師子, *Suvarṇasīṃha*) của kinh *Hoa Nghiêm* trong cuốn *Phật giáo đại ý*³ của ông, một tác phẩm được hình thành qua bài thuyết pháp của ông trước Nhật hoàng. Phẩm *Kim sư tử* này là thành quả các bài giảng về tư tưởng Hoa Nghiêm của Pháp Tạng nói cho Tắc Thiên Võ hậu (684-705), thuộc triều đại nhà Đường, và theo tôi, việc Bác sĩ Suzuki trích dẫn chương này thuyết pháp cho hoàng gia Nhật là không phù hợp. Lần đầu tiên nói về triết học Hoa Nghiêm với tôi, Bác sĩ Suzuki đã khuyên tôi nên đọc chương *Kim sư tử* này và *Chú Hoa Nghiêm pháp giới quán môn* của Tông Mật (宗密). *Hoa Nghiêm pháp giới quán môn* được coi là trước tác duy nhất còn lại của Đỗ Thuận (杜順) tổ sáng lập tông Hoa Nghiêm Trung Quốc, và thực ra, nó là sự trình bày triết lý Hoa Nghiêm về *sự sự*

¹ Mười đặc điểm huyền diệu của thế gian trong đó mọi hiện tượng đều phụ thuộc lẫn nhau; từ này do Trí Nghiễm 智儼 sử dụng đầu tiên.

² Lục tướng, 6 đặc tính phổ quát trong vũ trụ: tướng tổng, tướng biệt, tướng đồng, tướng dị, tướng thành, tướng hoại.

³ *The Essence of Buddhism*; Nh. *Bukkyō no Tai-I* 佛教大意 (Kyoto: Hōzōkan, 1947; Tokyo: Shunjūsha, 1942).

vô ngại (*jijimuge*).⁴ Tôi cho rằng chính triết thuyết về sự sự vô ngại lấy từ tư tưởng Hoa Nghiêm này đã làm nền tảng cho vô vàn lý giải về Thiền của Bác sĩ Suzuki, chẳng hạn như chương *Thiền và kiếm đạo* trong quyển *Thiền và văn hóa Nhật Bản*, sau khi viết "tính lưu chuyển và tính không là những hạng từ khả hoán", ông thêm ở phần chú thích:

*"Tính lưu chuyển" là khái niệm quan yếu trong cấu trúc tư tưởng Đông phương. Huệ Năng, tổ thứ sáu Thiền tông, nhấn mạnh Đạo là thông lưu không trở ngại, và kiếm khách buộc chúng ta không được để tâm 'dừng' trên một điểm, phải để nó luôn ở trạng thái động, như vậy lưỡi gươm sẽ chớp nhoáng tấn công đối phương ngay khi y để lộ một chút dấu hiệu sơ hở (suki).⁵ Đó chính là 'tomaranu kokoro' (tâm không dừng nghỉ), tức "tính lưu chuyển". Trong triết học Hoa Nghiêm nó được gọi là 'thực tại trong phương diện sự sự vô ngại' (xem thêm *The Essence of Buddhism* của tôi, tr. 50ff.) Cũng có thể diễn giải sự sự vô ngại như là đối điểm siêu hình của tomaranu kokoro về mặt tâm lý.*

Theo tôi, sự sắc bén nơi con người ông mà bề ngoài là nét hòa nhã chắc chắn đến từ tri kiến (Nh. *ken*, Skt. *darśana*) thâm sâu của ông. Cố Bác sĩ Kitarō Nishida

⁴ Sự sự vô ngại 事事無礙 Triết thuyết cho rằng mọi hình tướng của hiện hữu trên hiện tượng giới đều tương dung mật thiết không hề cản ngại.

⁵ Chưa tiếng Nhật trong nguyên bản, *suki* 隙 (khích): kẽ hở; chuyển động mắt cảnh giác. – ND.

đã nhận xét về Bác sĩ Suzuki: ‘ông là một người có học thức uyên thâm và cái nhìn thấu suốt (insight)’.⁶ ‘Cái nhìn thấu suốt’ ở đây chính là *darśana* (kiến 見). Chính Bác sĩ Suzuki cũng từng nói “*Darśana, tri kiến, thực ra, một mặt có nghĩa là trí tuệ và mặt kia là lao động*”.⁷ Ông lặp lại: “*Sraddhā (tín) có nghĩa là thấy chính mình*”.⁸ Cái thấy của Bác sĩ Suzuki tự hiển lộ trong cách ông thể hiện “con người”, *nhân*, như trong *Lâm Tế lục* cũng như trong việc ông chọn triết thuyết *sự sự vô ngại* như là cốt lõi của tư tưởng Hoa Nghiêm. Khi thử giải thích *Kiến Tánh* (Nh. kenshō 見性) là “nhìn thấy bản tánh mình”,⁹ ông nhấn mạnh sự đồng nhất của *kiến* và *tánh*: “Thiền là lịch nghiệm rằng *kiến* không khác *tánh*, *tánh* không khác *kiến*; có nghĩa là, không có *tánh* ngoài *kiến* và không có *kiến* ngoài *tánh*, rằng *kiến* và *tánh* là tuyệt đối đồng nhất”.¹⁰ Bởi lẽ thực tế đã có sự khẳng định tính đồng nhất giữa *kiến* và *tánh* trong tác phẩm *Đốn ngộ yếu môn* (頓悟要門) của Đại Châu Huệ Hải,¹¹ khẳng định này của Bác sĩ Suzuki không mới, song nó vẫn có sức thuyết phục mạnh mẽ khi cùng một quan niệm như vậy đã được ông, người

⁶ Lời tựa cho bản dịch Nhật ngữ cuốn *Zen and Japanese Culture* 禪の日本文化 (*Thiền và văn hóa Nhật*) của ông (Tokyo: Iwanami-shoten, 1940; Shunjūsha, 1942).

⁷ Bản tiếng Nhật 臨濟の基本思想 *Tư tưởng căn bản của Lâm Tế* (Tokyo: Chūō Kōron-sha 1949; Shunjūsha, 1953).

⁸ *Sđd.*, (ấn bản năm 1949), tr. 55.

⁹ *Living by zen* (Tokyo, 1949), tr. 80.

¹⁰ *Culture and Religion* (Tokyo, 1953) tr. 216.

¹¹ 大州慧海, Nh. Taiju Ekai. – ND.

được coi như có tri kiến sâu xa, đưa ra.

Ông nói: "Một người *làm việc* cũng đồng thời là *nhìn thấy*. Y làm việc trong khi thấy và thấy trong khi làm – đó là cách hiện hữu của con người".¹² Trong câu nói này đã phản ánh rõ ràng ý niệm mà trong triết học của Nishida gọi là *trực giác bằng hành động* (行為的直覺 *hành vi đích trực giác*). Dù tư tưởng *hành vi đích trực giác* này bị phê phán nhiều cách khác nhau, nó vẫn tạo thành một trong những khái niệm quan yếu của triết học Nishida từ năm 1934, và bản thân tôi cũng nhiều lần khẳng định rằng khái niệm *hành vi đích trực giác* vẫn còn tác động lên nền tảng của toán học. Trong những tác phẩm ban đầu của mình Bác sĩ Suzuki cũng thường dùng cụm từ *hành vi đích trực giác* này.¹³ Thật thú vị khi nhận thấy khái niệm này đã được trình bày rõ ràng, dù không đồng nhất, trong lời tựa của quyển *Tōyōno kokoro* nói trên của ông. Song song với khái niệm *hành vi đích trực giác*, triết học của Nishida từ năm 1936 đã dẫn giải khái niệm *tuyệt đối mâu thuẫn đích tự kỷ đồng nhất* (絶対矛盾的自己同一, *tự đồng nhất trong mâu thuẫn tuyệt đối*) vốn là một trong những khái niệm quan trọng trong tư tưởng Nishida. Bác sĩ Suzuki luôn nhấn mạnh lý luận *sokuhi* (*tức phi*)¹⁴ trên nền tảng triết học Bát nhã, và trong nhiều

¹² 東洋の心 (*Tâm thức Đông dương*. Tokyo, 1965).

¹³ 禪思想史研究, *Nghiên cứu về lịch sử tư tưởng Thiền tông* (Tokyo, 1943). Xem phụ lục: Suzuki Daisetsu *Toàn tập*, III (Tokyo, 1957).

¹⁴ Lập luận: A là A, vì A là Không-A; hay A là Không-A, do đó A là A.

TRONG TRƯỜNG HOA NGHIÊM

dịp khác nhau thường sử dụng cụm từ *tự đồng nhất trong mâu thuẫn tuyệt đối*. Trên quan điểm triết học Tây phương, ý nghĩa của *tự đồng nhất trong mâu thuẫn tuyệt đối* quả là cực kỳ khó hiểu. Tuy nhiên đối với chúng tôi dễ dàng hơn khi chúng tôi lãnh hội điều đó một cách tự nhiên, không rắc rối, và với cái nhìn rộng rãi hơn từ quan điểm triết lý Hoa Nghiêm chủ trương hết thảy vạn *pháp* là cái mà trong thực tế được hình thành bởi Nhất Tâm, và hết thảy chúng đều tương dung tương nhiếp không hề cản ngại. Sự thực hiển nhiên là, trừ khi ý tưởng này được chấp nhận, nếu không hầu hết các *vấn đáp* (*mondō*) của Thiền sẽ mãi mãi là ẩn ngữ.

Trong suốt cuộc đời trải qua gần một thế kỷ, Bác sĩ Suzuki đã dốc tâm giúp nhiều người trên khắp thế giới hiểu rõ giá trị của Thiền tông. Theo tôi dường như triết lý trọng tâm của ông trùng hợp với quan niệm *sự sự vô ngại* của Hoa Nghiêm, sự tương dung vô ngại của tất cả các Pháp, điều được diễn đạt một cách súc tích trong những khái niệm của Nishida như *tuyệt đối mâu thuẫn đích tự kỷ đồng nhất*. Thật đáng tiếc biết bao khi một trong những nguyện vọng ấp ủ bấy lâu của ông là bản dịch đầy đủ triết học Hoa Nghiêm ra Anh ngữ đã chưa kịp hoàn thành. □

Z.S.

PAUL J. BRAISTED

NGƯỜI THẦY VÀ NGƯỜI BẠN

Thật khó cưỡng lại ước muốn bày tỏ lòng tri ân Suzuki Daisetz – người Thầy¹ mà cũng là người bạn – dù ta biết rõ sự phù phiếm của ngôn ngữ. Ông đã – và đang – hùng biện vượt khỏi sự lệ thuộc vào ngôn ngữ. Như một vì sao, một đóa hoa, một cánh chim trời – đó là ông! – và tìm cách mô tả ông cũng như ảnh hưởng của ông bằng ngôn từ là vô tình tìm cách giảm thiểu tầm vóc vĩ đại của một nhân cách vĩ đại. Để minh định tính cách của ông, từng câu chữ xuất hiện trong tâm trí tôi đều trở thành vô nghĩa. Tuy thế dù sao, cũng còn một ý nghĩ cứ trở lại: có lẽ chúng ta có thể nói về ông như một con người phục sinh thời hiện đại – trong ý nghĩa phần nào đặc biệt.

Trong tác phẩm *Phục sinh* của mình, Walter Pater kể một huyền thoại: "*Khi lượng đất thánh chở đầy tàu lấy từ Jerusalem được trộn lẫn với đất thô của Campo Santo ở Pisa, nó mọc lên một cành hoa mới, không*

¹ Nguyên văn Nhật: *Sensei*, tiên sinh. – ND.

*giống bất cứ loài hoa nào con người từng trông thấy – loài dị thảo mà ai nhìn nó đủ lâu sẽ thấy được những vầng hào quang lấp lánh muôn sắc màu kỳ lạ trải dài trên đồng cỏ Maremma". Cũng có nghĩa, khi nhà nghiên cứu Thiên người Nhật đắm mình trong văn chương và kinh nghiệm tâm linh của Trung Hoa rồi sau đó của Meister Eckhart và thế giới Tây phương, một minh kiến mới đã bùng nổ, là niềm hoan hỷ cho nhiều người ở cả Đông và Tây. Cuối đường cuộc hành hương của ông ở đây – khi ông đang tìm hiểu những vùng đất hoàn toàn mới lạ của kinh nghiệm nhân văn – là ông đã mở rộng lòng đón nhận những kinh nghiệm, những kiến thức của mọi thời đại. Ông đã đem kho tàng cổ xưa của Á Đông và Tây phương vào trào lưu mới. Ông là sự hăm hở bất tận muốn khám phá thực tại nội tâm sâu thẳm nhất, dù là ở đâu, và thiết tha truyền lại kiến thức đó cho đồng loại mình. Ai đã từng nghe ông nói mà không biết sự mới mẻ và đầy mê hoặc của những minh kiến này? Rất ít kinh nghiệm nào của con người thoát khỏi sự ghi nhận của ông. Từ những ngày xa xưa khi ông là phiên dịch viên cho nhà thơ thị Ấn Độ Rabindranath Tagore trong lần viếng thăm Nhật Bản đầu tiên, đến sự hưởng ứng nhiệt tình của cá nhân ông đối với ý nghĩa của cuốn *Những Tiêu chí* (*Markings*) của Dag Hammarskjöld, ông đã là một tiếng nói – một lời gọi từ thực tại đến thực tại – từ thực tại nội tâm siêu thoát trong tâm hồn ông đến thực tại trong tâm hồn của tha nhân. Như vậy bằng vô vàn cách thức, trong những bản thảo tái diễn, ông đã mưu tìm cách định danh cái vô danh, và đã có nhiều người hiểu được. Ông luôn hấp thụ kiến thức và kinh nghiệm và luôn đặt lại nó dưới sự hiểu biết mới mẻ. Năm tháng*

trôi qua, quan điểm chín chắn và thành thực luôn song hành với niềm hoan hỷ thanh thoát sẽ được những người từng biết ông kinh qua như một thứ trí tuệ đầy hấp dẫn.

Những bài viết của ông sẽ được nghiên cứu dài lâu bởi các triết gia và những nhà phê bình không cùng chung truyền thống văn hóa. Đương nhiên, những bài viết này về các Thiền sư Trung Hoa hay Nhật Bản, về Eckhart và về những nhân vật Tây phương khác, không thể mong đợi luôn được các học giả tán thưởng. Nếu, hay khi, những diễn đạt của ông vượt qua những giới hạn của lý tính và lôgic nghiêm ngặt, đó là vì không phải ông không biết mình đang làm như vậy, mà đúng hơn đó là tính hiển nhiên của lòng ông mong muốn thực hiện cuộc Thiền thoát thấu đáo. Rõ ràng ông là một đóa hoa "vô ngôn", một loài hoa mới, không nói, nhưng đầy tính hùng biện. Như vậy với những ai có may mắn quen biết ông sẽ coi ông như vừa là Thầy vừa là bạn. Đối với họ, ông vẫn còn nói – hay vẫn *còn đó*.

Những tư tưởng của ông thường được diễn đạt bằng Anh ngữ hơn bằng ngôn ngữ quê hương ông, tuy vậy cuối cùng ông đang dịch các kinh sách Thiền tông Trung Hoa sang tiếng Nhật và tiếng Anh. Trong nhiều tác phẩm bằng Anh ngữ của ông, người Tây phương sẽ còn tìm hiểu trí tuệ và những thị kiến của ông và sẽ nương theo những ánh sáng ấy theo cách riêng của mình, và người ta hy vọng minh triết này sẽ được diễn đạt đầy đủ hơn bằng Nhật ngữ. Bằng cách đó những đồng hương của ông sẽ có thể chia sẻ tinh thần ông một cách trọn vẹn như chúng tôi ở phương Tây đã từng

PAUL J. BRAISTED

biết đến và trân trọng. □

P.J.B.

EDWARD CONZE

TÌNH RIÊNG

Si phải bất ngờ di chuyển từ Anh sang Mỹ mà lời mời viết bài cho số tưởng niệm này của tạp chí *The Eastern Buddhist* đến với tôi quá trễ để có thể viết điều gì xứng đáng với tầm quan trọng hiện thực của D.T. Suzuki, một nhà lãnh đạo tôn giáo thiên tài. Tôi chỉ có thể nêu lên đây một nhận xét nhỏ có tính tự truyện mà thôi.

Vào năm 1937, ở tuổi 33, cái tảng nền của thế giới mà lúc bấy giờ tôi nghĩ là của mình, đã sụp đổ. Niềm tin chính trị trong tôi đã sụp đổ bởi tác động của chủ nghĩa Staline và những gì tôi nhìn thấy ở Tây Ban Nha, cuộc hôn nhân của tôi bất thành, việc làm gần như con số không, tôi thậm chí đã phải bắt đầu đi tìm tư vấn nơi các nhà phân tâm học vì dường như chẳng còn gì đáng để tôi sống trên đời này. Rồi có một ngày tình cờ nhìn vào tủ kính của một hiệu sách nằm đối diện Viện Bảo tàng Anh quốc, và chỉ vì tò mò, tôi đã mua thử cuốn *Essays in Zen Buddhism*, vol. 3 (*Thiền luận* quyển hạ). Mấy tuần liền sau đó ngày nào tôi cũng quay về Hampstead Heath để đọc ngấu ngiến từng trang sách này, và nhanh chóng tìm mua các tác phẩm còn lại của Suzuki, hết quyển này đến quyển khác.

Điều lạ kỳ là D.T. Suzuki đã làm sống lại lòng yêu thích ban sơ về Phật giáo nơi tôi. Đó là lúc tôi đọc được quyển *Gleanings in Buddha-Fields (Mót lúa trên ruộng Phật)* của Lafcadio Hearn, ấn bản Tauchnitz, khi tôi mới 13 tuổi. Lòng yêu thích này được hâm nóng lại vào năm tôi 21 tuổi, qua những tiếp xúc với các học giả Phật giáo khi tôi bước chân vào giảng đường đại học Heidelberg. Điều đáng ghi nhận là tôi thích những diễn giảng của Suzuki về sự uyên thâm siêu hình của Đại thừa Phật giáo hơn những kinh nghiệm thực tế về Thiền của ông. Có lẽ vì nguồn gốc và bối cảnh Nhật nhĩ man của tôi, vì hầu hết những học giả phi Á châu có nghiên cứu về *Bát nhã ba la mật* từ trước đến nay đều là người Đức. Đối với tôi, chính ở tầm vóc vĩ đại của con người mà Suzuki đã làm cho Đại thừa được chấp nhận như nhau trong cả hai tính cách tinh thần dân tộc khác biệt nhau như Đức và Anglo-Saxon. Vì lẽ, bởi chính Đức Phật không là người Đức cũng chẳng phải người Anh, có thể vì thế mà sự diễn giải cả về mặt siêu hình cũng như thực tiễn rất có thể đều gần gũi như nhau với giáo lý nguyên thủy của Ngài.

Dưới tác động của thông điệp Suzuki mà tôi lãnh mình vào một khu rừng tư nhân của một người bạn theo giáo phái Quaker ở New Forest, và từ đó đã dốc chí thực tập Thiền ở cái tuổi quỉ quái này. Rồi tôi hồi phục, trở lại Oxford, xuất bản một số tác phẩm cố gắng chuyển đạt tri kiến về Đại thừa, đặc biệt về *Bát nhã ba la mật*, mà D.T. Suzuki đã truyền cho tôi trước hết. Sự chứng nhận của ông, một lần qua lời nói và một lần bằng thư tín, rằng tôi trên thực tế đã "thông hiểu Phật giáo", đã tiếp thêm nghị lực và cho tôi niềm hạnh phúc vô hạn. Đối với tôi do đó Daizetz Teitaro Suzuki luôn là một

TÌNH RIÊNG

chân dung đầy thuyết phục đã từng vực tôi ra khỏi dĩ
sống dĩ chết, cho tôi năng lực sống một cuộc đời có ý
nghĩa trong gần ba thập kỷ qua. Và những gì ông đã
làm được cho tôi cũng là điều ông đã làm cho nhiều
người khác. □

E.C.

ERICH FROMM

NHỮNG KỶ NIỆM VỚI BÁC SĨ D. T. SUZUKI

*M*uốn viết đôi lời tưởng nhớ Bác sĩ Suzuki, trong tôi vướng một nghịch lý: làm sao hồi tưởng về ông khi tôi vẫn còn thấy ông như đang sống trước mắt. Làm sao ta có thể viết "hồi tưởng" về một người mới vừa bước ra khỏi phòng trong chốc lát, và sự hiện diện của người ấy vẫn còn sống động quanh mình?

Tôi viết những dòng chữ này trong khu vườn nhà chúng tôi ở Cuernavaca (Mexico), nơi Suzuki đã từng lưu ngụ trong nhiều tháng với chúng tôi, cách đây vừa đúng mười năm. Cũng tại chỗ này ông đã ngồi, đã dạo bước, đã đọc sách, đã chuyện trò, và dù mười năm đã trôi qua, nhân cách mạnh mẽ rạng ngời của ông vẫn luôn thường tại.

Nên viết về tấm lòng từ hòa muôn thuở của ông, về tính kiên định và chân tình của ông, về khả năng tập trung tư tưởng của ông, hay về sự vắng bóng tính kiêu mạn và ích kỷ nơi ông? Ai đã từng biết ông đều biết rõ

những điều này; còn với những ai chưa biết ông thì những từ ngữ như thế không có mấy ý nghĩa. Có lẽ tôi nên nói đến hứng thú thường trực của ông đối với mọi thứ xung quanh mình. Ông vui thích khi nhìn một tấm thảm Mexico, một mẫu đồ gốm, hay một món đồ bạc. Không chỉ nhìn nó, ông còn sờ chạm nó, cảm nhận từng sợi vải, từng đường nét của nó. Ông đem sự sống đến cho mọi vật bằng chính hứng thú của mình, bằng tương quan sống động của mình; một người, một con mèo, một cái cây, một cành hoa – tất cả đều trở nên sinh động nhờ sự sinh động của chính bản thân ông. Câu chuyện sau đây làm chứng cho điều này: hai năm trước, khi còn ở Mexico, ông đến thăm người bạn đồng nghiệp của tôi, Bác sĩ Francisco Garza, và tham quan khu vườn nhà tuyệt đẹp với nhiều tán cổ thụ. Hai năm sau đó, khi trở lại thăm Bác sĩ Garza lần nữa, ông nhìn một cây cổ thụ rồi hỏi: "Hồi đó ở đây có một nhánh cây mà, nó bị chuyện gì vậy?" Quả thật, người ta có chặt bớt một nhánh cây này, nhưng Suzuki vẫn còn nhớ nhánh cây đó và ông thương tiếc nó.

Có nên thêm một điển hình về tính chu đáo của ông? Từ lâu, ông đã có ý muốn tặng chúng tôi một chiếc đèn đá Nhật Bản. Nhưng việc đóng gói nó để gửi từ Nhật sang Mexico thật quá nhiều khó khăn, nhất là làm sao nhập nó vào Mexico mà chúng tôi không phải trả thuế là điều ông hằng quan tâm. Bấy nhiêu khó khăn tưởng như ngăn trở đó vẫn không làm ông quên bao giờ. Đến đầu năm nay tôi đã nhận được một lá thư của ông, cho biết chiếc đèn đã được gửi đi bằng đường thủy, rằng ông đã tìm được cách trả thuế nhập khẩu, và còn căn dặn cách chọn chỗ đặt ngọn đèn sao cho đẹp nhất trong khu vườn. Bây giờ thì ngọn đèn đã đến nơi như ông

NHỮNG KỶ NIỆM...

hằng dự tính; tôi đang ngắm nhìn nó khi viết những dòng này; nhưng ông thì đã ra đi trước khi tôi kịp hồi báo rằng quà tặng đã đến nơi.

Có nên nói về ảnh hưởng mà sự hiện diện của ông đã gọi ra nơi tôi, nơi nhà tôi, và nơi biết bao bạn bè đồng nghiệp? Tình ông yêu cuộc sống, sự thoát khỏi những ham muốn vị kỷ, niềm vui tinh thần của ông, sinh lực của ông, tất cả đều có ảnh hưởng sâu đậm. Chúng khiến ta mạnh mẽ hơn, sinh động hơn, tập trung hơn. Tất nhiên không hề vì một thứ kính phục mà nhân cách lớn đó mới làm vậy. Ông luôn là chính ông, khiêm nhường, không bao giờ là một người "có thẩm quyền"; ông không bao giờ đòi hỏi người khác phải nghe theo quan điểm của mình; ông là một người chưa bao giờ làm cho bất cứ ai lo sợ; không có chút gì là vàng hào quang phi lý và huyền bí của một "vĩ nhân" bao quanh ông; và ông chưa từng có ý buộc ai chấp nhận những gì mình phát biểu chỉ vì mình đã phát biểu. Ông "có thẩm quyền" chỉ đơn giản vì ông đang hiện hữu, tuyệt nhiên không vì ông đã hứa đồng ý hay đe dọa phản đối.

Nhà tôi và tôi biết đến Thiền tông trước tiên nhờ đọc sách của ông, sau đó nhờ có tham dự những buổi thuyết trình chuyên đề của ông tại Đại học Columbia ở New York; và sau nữa, nhờ những cuộc đàm đạo với ông ở Mexico đây. Đôi khi chúng tôi tưởng mình đã hiểu – chỉ để sau đó thấy rằng mình chưa hiểu. Còn bây giờ chúng tôi tin mình đã vượt qua sự hiểu lầm tệ hại nhất, và chúng tôi đã hiểu cũng nhiều như một người có thể hiểu được với tất cả kinh nghiệm hữu hạn vốn là số phận con người. Nhưng điều chắc chắn là tất

cả những hiểu biết về Thiền mà chúng tôi có được hôm nay là nhờ vào không chỉ những gì Bác sĩ Suzuki đã nói, đã viết, mà còn ở sự hiện diện của ông. Nếu ta có thể diễn tả "chứng ngộ" là gì, và nếu ta có thể phát biểu từ kinh nghiệm của riêng mình, thì con người Bác sĩ Suzuki là những điều đó. Bản thân ông, toàn thể nhân cách ông, là "ngón tay chỉ mặt trăng". Tôi đã kể ông nghe nhiều mẩu chuyện về Chassid¹ mà ông rất thích và công nhận là rất gần với tinh thần Thiền. Câu chuyện sau minh họa những gì tôi muốn nói về vấn đề đó: Chassid được hỏi tại sao anh ta hay đến thăm thầy của mình; có phải để được nghe những lời dạy minh triết? "Không," anh trả lời, "tôi đến chỉ để xem ông buộc dây giày như thế nào".

Trong thời gian ở Cuernavaca đây, Bác sĩ Suzuki đã tham dự tuần lễ hội thảo về *Thiền và Phân Tâm học* do Hội Phân Tâm học Mexico tổ chức. Có khoảng năm mươi nhà Phân tâm học Mỹ và Mexico đã tham gia hội thảo, chủ yếu vì đây là cơ hội độc đáo để nghe những tham luận của Bác sĩ Suzuki, những nhận xét của ông trong các buổi thảo luận, và có lẽ trên hết là để cùng có mặt với ông trong một tuần lễ. Và sự hiện diện của ông quả thật là một hiện tượng đáng ghi nhận. Như mọi người dự đoán, cuộc gặp gỡ đã bắt đầu với sự lệch hướng thường lệ vì quá nhân mạnh đến các vấn đề tư tưởng và thuật ngữ. Nhưng hai ngày sau bắt đầu có sự thay đổi. Mọi người đều tập trung hơn, trầm lắng hơn.

¹ Nhân vật huyền thoại của Do Thái giáo; sau danh từ này trở thành tên gọi một nhánh của Do Thái giáo, bắt nguồn từ Ba Lan vào thế kỷ 18.

NHỮNG KỶ NIỆM...

Cho đến khi cuộc hội thảo sắp kết thúc rõ ràng đã có thay đổi nơi nhiều thánh giả. Họ đã trải qua một kinh nghiệm dị thường; họ cảm thấy một sự kiện quan trọng đã đến với họ; rằng họ đã ít nhiều tỉnh thức và không nên để mất những gì đã đạt được. Bác sĩ Suzuki đã vui vẻ đến dự tất cả các cuộc thảo luận và rất đúng giờ. Ông không bao giờ nhượng bộ về tư tưởng để được "hiều tốt hơn", nhưng ông cũng không bao giờ cố chấp hay tranh cãi. Ông chỉ là chính ông, tư tưởng của ông bắt nguồn một cách vững chắc từ nhân cách ông. Thảo luận thì triển miên, ghé ngồi thì cứng. Mà cái ông cần là được một mình tư lự hằng giờ. Có lần cô Okamura và nhà tôi muốn gặp ông, họ đi tìm ông khắp nơi đều không thấy, cho tới khi họ bắt đầu lo lắng thì bắt gặp ông đang tĩnh tọa dưới một gốc cây. Trông ông thư thái như hòa nhập làm một với cây, vì thế thật khó tìm ra "ông".

Tôi vẫn thường ngạc nhiên về một phẩm chất độc đáo nơi Bác sĩ Suzuki. Phải chăng đó là sự không có tính tự yêu mình và lòng ích kỷ nơi ông, sự thân thiện của ông, hay tình ông yêu cuộc đời này? Nó là tất cả những điều đó, nhưng tôi vẫn thường nghĩ đến một khía cạnh khác nữa: phẩm chất như trẻ thơ nơi ông. Cần nói thêm một chút về điều này. Cuộc mưu sinh hằng ngày làm tâm hồn của hầu hết chúng ta chai sạn. Như trẻ thơ chúng ta vẫn còn tấm lòng cởi mở và dễ uốn nắn; chúng ta vẫn tin vào nụ cười thật lòng của mẹ, vào sự trung thực của những lời hứa, vào tình yêu vô điều kiện vốn là quyền bẩm sinh của mình. Nhưng "niềm tin nguyên ủy" ấy chẳng mấy chốc sẽ tàn phai sau thời niên thiếu. Hầu hết chúng ta đánh mất sự dịu dàng và nhạy cảm của tâm hồn, trở thành người lớn và thường

đồng nghĩa với trở nên chai sạn. Một số ít tránh được số phận nghiệt ngã này; họ vẫn giữ tâm mình rộng mở và không để nó thành chai lì. Nhưng để có thể làm được vậy, họ không nhìn thấy thực tế trước mắt. Họ trở thành như Don Quixote chỉ nhìn thấy sự sang cả và cái đẹp ở nơi thật ra không đẹp và sang; họ đều là những người nằm mơ và không bao giờ đủ tỉnh táo để nhìn thấy thực tại với tất cả xấu xa và bần tiện của nó. Còn giải pháp thứ ba, là giải pháp cực kỳ hiếm. Những người theo con đường này vẫn giữ tính dịu dàng của tâm hồn trẻ thơ tuy vẫn nhìn thấy thực tế một cách minh bạch và không hề có ảo tưởng. Họ ban đầu là trẻ thơ, rồi trưởng thành, rồi quay về lại là trẻ thơ mà không hề đánh mất tính hiện thực của người trưởng thành. Điều này không dễ làm, chính vì vậy nó rất hãn hữu. Tôi tin rằng đó là tính cách của con người Bác sĩ Suzuki. Ông cứng như đá và mềm như sáp; ông là người thực tế và chín chắn, người có khả năng nhìn thế giới này với sự vô tư và niềm tin của trẻ nhỏ.

Bác sĩ Suzuki là một "gốc rễ"; chữ tôi muốn nói là ông đi đến tận cùng nguồn gốc. Và nguồn gốc, đối với ông, là con người. Tính nhân bản nơi ông sáng át cả nét đặc thù của nền tảng văn hóa và đất nước ông. Sống với ông, bạn sẽ quên mất quốc tịch của ông, tuổi tác của ông, và "cá nhân" ông nữa. Bạn đang nói chuyện với một con người, không là gì hết ngoài một con người. Chính điều này làm ông trường tồn – như một người bạn và người dẫn đường mà sự hiện diện hình thể trở thành thứ yếu so với ánh sáng rạng ngời nơi ông. □

E.F.

AKIHISA KONDO

CÂY CẦU ĐÁ CỦA TRIỆU CHÂU

*T*rong *Bích nham lục*, một trong những trước tác quan trọng của văn học Thiền, có mẩu chuyện sau:

Một vị tăng hỏi Triệu Châu: "Cây cầu đá của Triệu Châu lừng danh khắp chốn, đến khi nhìn thấy chỉ là một cây cầu gỗ. Sao vậy?" Triệu Châu trả lời: "Ông chỉ nhìn thấy cầu gỗ, chưa thể nhìn ra cầu đá đầy thôi." Vị tăng hỏi: "Vậy thế nào là cầu đá?" Triệu Châu đáp: "Là nơi để lừa ngựa đi qua".

Cây cầu đá của Triệu Châu đại diện tinh thần năng động phụng sự miệt mài của Thiền – Thiền hành động – đã được truyền thừa tâm ấn từ bao thế hệ nối tiếp nhau trong lịch sử Thiền tông.

Suốt cuộc đời trường thọ chín mươi lăm năm của ông, Bác sĩ Suzuki đã sống một đời cây cầu đá đúng như ý nghĩa Triệu Châu muốn nói. Thực tế ai cũng biết là ông đã dốc sức nỗ lực diễn giải ý nghĩa của kinh nghiệm giác ngộ, *satori*, và tầm quan trọng của *trí tuệ bát nhã* (*prajñā*) trong Thiền tông. *Satori*, nói cách khác, là thức tỉnh *trí tuệ bát nhã*.

Nhờ những nỗ lực đó của ông mà ngày nay không còn ai nghi ngờ tầm quan trọng của kinh nghiệm thức tỉnh trong Thiền. Cho nên hoàn toàn dễ hiểu khi được gán cho tầm quan trọng này, đạt ngộ thường được coi là mục tiêu tối thượng của Thiền tập.

Nhưng nếu ai chỉ đơn giản lấy ngộ làm mục tiêu và thỏa mãn với điều đó, y chưa thật sự hiểu hết nội dung nghĩa lý của kinh nghiệm *satori*.

Như Bác sĩ Suzuki đã chỉ ra một cách chính xác, giác ngộ là quan trọng, nhưng tầm quan trọng đó nằm ở chỗ nó không đơn thuần là khoảnh khắc hoàn thành ước vọng bấy lâu của ta mà là khoảnh khắc tái sinh – sự khởi đầu cuộc sống tâm linh nơi một con người mới, để sống không phải vì mình mà với hết thầy sinh linh hữu tình cũng như vô tình, để chia sẻ với chúng những đau khổ và phiền muộn, giúp chúng tự thành giác ngộ, tự giải phóng mình khỏi những hệ lụy và khổ đau, những bất an và cảm giác vô nghĩa. Nói cách khác, với sự thức tỉnh *trí tuệ bát nhã*, cuộc sống mới với thể nhân và vì thể nhân của họ bắt đầu đáp ứng nổi thúc giục khôn cưỡng của lòng Đại Bi, biểu hiện trực tiếp của *trí tuệ bát nhã*. Đó là cuộc sống của Bồ-tát, mà Triệu Châu trong khái niệm Thiền chân chất và cụ thể đã gọi là ‘cây cầu đá’.

Trong nghĩa đó, sau khi trải qua kinh nghiệm chứng ngộ, Bác sĩ Suzuki đã đi con đường của Bồ-tát suốt cuộc đời ông với tinh thần kiên cường không mệt mỏi. Theo cách hiểu của ông về cây cầu đá của Triệu Châu, không những lừa, ngựa đi qua mà nhiều người cả phương Tây lẫn phương Đông, bất kể những khác biệt về quốc tịch, màu da, chủng tộc, giai cấp, văn hóa,

CÂY CẦU ĐÁ CỦA TRIỆU CHÂU

ngôn ngữ, trí thức, tuổi tác, giới tính, nghề nghiệp, giàu nghèo hay những giá trị thế tục khác, đều có thể tự mình bước qua bờ vô minh mà đi đến bờ chân lý.

Ở phương Đông, khoảng thời gian ông bắt đầu viết về Thiền, thì thực tế Thiền chỉ đề tu tập. Mọi minh giải bác học hay tìm cách tiếp cận thuần lý đều bị coi là báng bổ hay ít ra cũng là vô ích hoặc chướng ngại.

Đương nhiên khi kinh nghiệm Thiền càng được quan tâm, chừng nào nó còn là một cái gì đó phải được trải nghiệm, thì việc hành trì là quan trọng. Nhưng nếu không có sự diễn giải bằng trí năng, việc hành Thiền có nguy cơ rơi vào tình trạng tự mẩn thần bí – một thứ Thiền bệnh – vốn là trở ngại tai hại hơn nhiều cho việc thức tỉnh thật sự *trí tuệ bát nhã*.

Vì ngay cả tri thức - *vijñāna* trong thuật ngữ Phật giáo - là một trong những chức năng của *bát nhã*, không còn là trở lực nếu nó không tự phụ kháng định uy thể siêu việt của nó và được vận dụng trong chức năng thích đáng bởi một người đã hoàn toàn tự chủ với sự thức tỉnh *trí tuệ bát nhã*. Trái lại, tri thức sẽ được sử dụng như một công cụ đắc lực nhất để nhận thức bản chất của kinh nghiệm chứng ngộ và đưa đến sự hiểu biết đúng đắn về việc hành trì Thiền.

Đúng là bạn không thể làm cho con ngựa hết khát nước, nhưng ít ra bạn có thể dẫn nó tới chỗ có nước. Mọi nỗ lực, do đó, vận dụng các phương tiện và thủ đoạn – *upāya* – để dẫn nó tới chỗ có nước là rất có ý nghĩa vì ta cho nó cơ hội uống khi nó khát. Trong ý nghĩa đó, sự diễn giải Thiền của Bác sĩ Suzuki qua hàng loạt trước tác của ông đã soi sáng và giúp ích

nhiều người đang cần sự hướng dẫn và chỉ bảo. Văn phong Nhật ngữ của ông cực kỳ giản dị, rõ ràng và dễ hiểu. Không sử dụng những thuật ngữ Phật học khó hiểu, tác phẩm của ông vẫn thấm đượm trí tuệ uyên thâm. Ông viết với lòng nhiệt tình phản ánh tính cách con người ông, làm cho mọi người cảm thấy gần gũi với tinh thần Thiền tự bản chất đã có nơi họ nhưng họ lầm tưởng nó là một cái gì huyền bí bất khả lãnh hội chỉ có nơi vài người xuất chúng.

Sự tiếp cận bằng trí năng của ông càng thu hút và hướng dẫn giới trẻ Nhật Bản vốn được nuôi dạy bởi đường lối giáo dục duy lý Tây phương, khó lòng cộng hưởng với không gian truyền thống đầy uy lực của Thiền tông, dù họ trân trọng giá trị của nó.

Nói chung sách của ông không những khơi gợi cảm hứng nơi giới tăng lữ mà còn giúp công chúng hiểu giá trị của Thiền như một tài sản truyền thống tiếp dưỡng chính cuộc sống của họ. Đóng góp của ông trong lĩnh vực này có ý nghĩa vô cùng trong hiện trạng của nền văn hóa Nhật đang bị ‘hiện đại hóa’ dưới ảnh hưởng mạnh mẽ của Tây phương, bởi lẽ không có sự thay đổi nào có thể thành tựu mỹ mãn trong bất cứ quốc gia nào mà không hòa hợp với giá trị văn hóa nền tảng vốn gắn liền trong tâm khảm người dân.

Đối với Tây phương nơi lẽ lối tư duy biện biệt là truyền thống phổ biến, thì phương pháp phân tích đề minh giải của ông hầu như không xa lạ; nhưng nó xa lạ đối với Đông phương. Tuy thế ông lại giới thiệu một chủ đề rất không quen thuộc với tâm thức Tây phương. Do đó không lạ gì khi người Tây phương thoát đầu xem điều ông nói chỉ là một sản phẩm bí truyền nào đó

CÂY CẦU ĐÁ CỦA TRIỆU CHÂU

của Đông phương huyền bí.

Một trùng hợp ngẫu nhiên đầy thú vị khi, vào năm 1900, Bác sĩ Suzuki cho xuất bản ở Mỹ tác phẩm đầu tiên về Thiền bằng Anh ngữ của ông, quyển *Đại thừa Khởi tín luận* của Ásvaghowa (Mã Minh), thì Freud cũng đồng thời xuất bản tác phẩm đầu tay của ông về Phân tâm học, cuốn *Giải thích về Mộng*.

Có lẽ điều này không lạ hay bất ngờ lắm, vì dù họ không hề quen biết nhau và không nhận thức mình đã cùng có chung cái gì, song họ đã khởi xướng cùng một trách vụ: sự phê phán bệnh lý học của nền văn hóa Tây phương hiện đại, đặc biệt là sự thắng lướt của lý trí mà cả hai đều đưa ra những phương pháp chữa theo cách riêng của mình. Freud chú trọng ý nghĩa của vô thức, sức mạnh của cảm xúc, là đối lực của ý thức và sức mạnh của lý trí, và mâu thuẫn của chúng chính là nguồn gốc những rối loạn tâm thần. Bác sĩ Suzuki đặc biệt làm sáng tỏ bản tính nhị nguyên và phân biệt của lý trí là nguồn gốc những phiền não con người.

Vì sự vạch trần vấn đề một cách táo bạo và không thương xót của Freud, tâm thức Tây phương dần mở mắt trước sự tha hóa của con người tách khỏi con-người-toàn-diện của nó được phơi bày qua hình thức vô số bệnh án về những rối loạn tâm thần. Những người đi trước Freud như Nietzsche, Marx, và Kierkegaard đã tiên đoán hiện tượng này cho dù nó từng được che đậy khéo léo bằng vinh quang của những thành tựu duy vật chất được gọi là tiến bộ.

Freud tiến đến giải pháp cho vấn đề bằng phương pháp phân tâm học. Nó được hướng dẫn bởi nguyên tắc

chuyển vô thức thành ý thức, cái phi lý vào địa hạt lý trí, hay nói theo cách của ông, "ở đâu có bản ngã (*id*), ở đó có cái tôi (tự ngã, *ego*)".

Theo nghĩa này ông vẫn còn trong phạm trù văn hóa duy lý truyền thống của Tây phương. Tuy nhiên, với tất cả thành quả lao động vĩ đại của ông trong ngành phân tâm học, ông đã đạt đến kết luận bi quan về tương lai của văn minh nhân loại vì, qua sự quan sát có tính phê phán, ông đã nhìn thấy khuynh hướng tự hủy mà ông cho là có sẵn nơi bản tính con người. Ông cũng kết luận, bằng lối tư duy duy lý, rằng tôn giáo là một ảo giác và là một thứ chủ nghĩa ấu trĩ.

Đóng góp của Bác sĩ Suzuki trong lãnh vực này, hiển nhiên, là phương pháp Thiền. Ông nhấn mạnh tầm quan trọng của việc thức tỉnh và cũng dùng chữ "ý thức" như Freud đã dùng. Tuy nhiên với ông "ý thức" có nghĩa khác với quan niệm của Freud là chuyển vô thức dục tính thành ý thức. Dụng ngữ của Suzuki là làm sao ý thức về cái *Vô thức Vũ trụ*, thành tựu bằng sự thức tỉnh *trí tuệ bát nhã*.

Vì Phật giáo chủ yếu phát sinh từ sự quán sát thực tế và từ nhận thức về cảnh trạng của nhân loại là đau khổ thân, nên có thể đồng quan điểm với Freud ở chỗ nói rằng cảnh trạng hiện hữu của con người là bi quan trong hiện tại cũng như tương lai chừng nào nó còn bị thúc đẩy bởi khuynh hướng tự hủy vốn cắm sâu gốc rễ trong vô minh của nó.

Phật giáo hiểu rằng, cảnh trạng hiện sinh đau khổ của con người vì hai loại vô minh liên kết nhau bất khả phân. Thứ nhất là vô minh không biết mình đang bị tha

CÂY CẦU ĐÁ CỦA TRIỆU CHÂU

hóa tách rời Phật tính và thứ hai là vô minh không biết rằng Phật tính hiện hữu trong hết thảy chúng sinh là sự thật. Tóm tắt, con người mê muội vô minh không biết Phật tính vốn có sẵn nơi mình. Và chính vì sự không biết này mà con người mù quáng đầu hàng những thôi thúc bản năng vốn bị điều động bởi các nguyên lý, theo cách nói của Freud, khoái lạc và cái chết. Càng bị thúc đẩy bởi những động lực này và đeo đuổi thỏa mãn chúng, dù có sự cưỡng lại của lý trí qua những ức chế, con người càng bị tha hóa tách rời chân tánh của mình. Phương cách để tự giải phóng mình khỏi sự tự vong thân tha hóa, theo Thiền không phải là ức chế hay thăng hoa bằng lý trí, mà phải đột phá vô minh và nhận chân Phật tánh bằng kinh nghiệm tỉnh thức của *trí tuệ bát nhã*. Như thế, ngay cả khi Thiền, một trường phái của Phật giáo, chia sẻ cùng quan điểm với Freud về cảnh trạng hiện sinh của nhân loại, nó khởi sự phát triển học thuyết riêng về sự giải phóng khỏi điểm nơi mà Freud kết thúc bằng chủ nghĩa bi quan. Thiền giúp con người khám phá bản lai diện mục của mình, theo diễn đạt của nó, giúp tái sinh làm một con người toàn diện và cho phép nó đạt đến một cuộc sống tâm linh mới vượt khỏi những nguyên lý khoái lạc và chết, đồng thời siêu việt tính phân đôi của lý trí. Trải nghiệm điều này và sống trong nó, giúp người khác giác ngộ, đó là đời sống tôn giáo của Thiền tông. Với Bác sĩ Suzuki, tôn giáo mà ông tin tưởng và thực hành không phải là một ảo giác hay chủ nghĩa ảo tưởng. Tôn giáo đối với ông là con đường thuần thực và là chủ nghĩa hiện thực với ý nghĩa người ta có thể sống cuộc đời của mình trọn vẹn với nó như một tồn tại toàn diện mới mẻ và giúp người khác phục hồi cái toàn diện của họ.

Trong lúc Tây phương bắt đầu được tô vẽ bằng khái niệm màu hồng về tiến bộ trên nền tảng tin tưởng vào sự ưu việt của lý trí, đúng lúc ấy một thông điệp đã được gửi đến từ phương Đông. Thiền tuyên bố khi ý thức được hiện trạng tự vong thân của mình do sự ưu thắng của lý trí, con người có thể tự giải thoát mình khỏi vô minh để tỏ ngộ Phật tính trong mình. Hiểu như vậy không có gì phải sợ bị phơi trần trước sự rỗng không và vô nghĩa của hiện hữu con người, vì nó được xem như bước ngoặt mở ra con đường thức tỉnh tối hậu cho *trí tuệ bát nhã* đã được chuẩn bị trong Thiền. Đó là thông điệp của Bác sĩ Suzuki gửi tới khắp thế giới – một thông điệp về sự phục sinh của chính con người.

Có lẽ hơn ai hết, những người bận tâm điều trị những con bệnh rối loạn tinh thần sẽ trở nên nhạy bén trước căn bệnh của văn minh Tây phương như là kết quả trực tiếp từ những giảng nghiệm trong các văn phòng của họ. Trong khi những nhà trị liệu phái Freud ít nhiều còn tiêu cực và hoài nghi hay thờ ơ trước Thiền vì định hướng về dục tính của họ, thì những nhà tâm trị hay tâm lý trị liệu với đầu óc chưa bị gò bó bởi lý thuyết và cởi mở trước thực tại tâm linh lại tỏ ra quan tâm đến những điều Suzuki nói. Trong số đó Jung là người đầu tiên đã nhận thấy và đánh giá cao ý nghĩa của kinh nghiệm Thiền. Trong lời tựa viết cho cuốn *Introduction to Zen Buddhism* của Suzuki, ông nói: *"Xu hướng nội tại duy nhất trong nền văn minh của chúng ta – vốn có hay ắt phải có hiểu biết nhất định về những nỗ lực này – là liệu pháp tâm lý"*. Ông đã so sánh kinh nghiệm Thiền với những kinh nghiệm thần bí của Meister Eckhart và John Ruysbroeck, và diễn

CÂY CẦU ĐÁ CỦA TRIỆU CHÂU

giải chúng như một tiến trình cá thể hóa, thuật ngữ của ông dùng thay cho ‘trở thành cái toàn thể’. Tuy thế ông vẫn dự phòng hữu lý khi nói *"Giá trị của Thiền tông để hiểu rõ quá trình tiến hóa tôn giáo dù to lớn như vậy, công dụng của nó đối với Tây phương vẫn còn phải bàn"*. Cho dù công dụng của nó đối với Tây phương có vấn đề hay không nó vẫn là câu hỏi phải giải đáp trong tương lai. Nhưng nếu Suzuki không cảm nhận được giá trị của công dụng đó đối với Tây phương về mặt ‘trở thành cái toàn thể’, thì đâu là ý nghĩa của sự nghiệp đời ông dành cho sự truyền bá Thiền sang phương Tây? Cá nhân tôi vẫn muốn nhấn mạnh một phát biểu khác của Jung: *"Tôi tin chắc kinh nghiệm chứng ngộ có xảy ra ở phương Tây"*. Bởi lẽ tôi tin là, chừng nào cái Vô thức Vũ trụ còn liên quan tới việc chứng ngộ, thì nó còn phổ quát và không biên giới vượt ngoài những dị biệt về văn hóa. Ngay cả khi bị ước định bởi văn hóa, con người bản chất vẫn có tiềm năng để thực hiện một bước nhảy và tự giải phóng mình khỏi sự ràng buộc vào những định kiến văn hóa - sản phẩm của tính phân biệt, bằng cách nhận thức được cái Vô thức Vũ trụ vốn phổ quát. Theo sau Jung là Karen Horney; sau những tiếp xúc cá nhân và đàm đạo với Bác sĩ Suzuki, bà đã quan tâm sâu sắc đến Thiền tông. Sự tiếp cận tổng thể của bà với chính con người và quan niệm căn bản của bà về chân bản ngã với sự nhấn mạnh tầm quan trọng của trực giác trong liệu pháp, tất cả đã thúc đẩy bà nghiên cứu và hấp thụ một cách nồng nhiệt những thành tựu của Thiền. Trong chuyến đi Nhật của bà cùng với Suzuki, kỷ niệm vẫn còn sinh động trong tâm trí tôi, bà đã gặp và trao đổi ý kiến với rất nhiều Thiền sư. Cho dù bà được coi là một trong những người lãnh

đạo nhóm các nhà văn hóa, nhân cách của bà còn vĩ đại hơn học thuyết của bà nhiều. Vì tự cảm thấy thích hợp và có nhiều tương đắc với Thiền, bà mong mỗi khai triển ý tưởng của mình bằng sự khuyến khích tư tưởng được trải nghiệm ở Nhật Bản. Thật không may, cái chết đột ngột của bà đã khiến những điều bà đạt được trong chuyến đi này trở thành dang dở. Sau khi bà mất, Suzuki đã tổ chức các buổi thuyết trình và hội thảo với nhóm của bà do Harold Kelman lãnh đạo.

Năm 1957, Erich Fromm mời Suzuki đến dự một hội nghị ở Mexico. Cuộc gặp gỡ này của họ đã hình thành tác phẩm *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (Thiền và Phân tâm học). Đây là một sự kiện đầy ý nghĩa vì, mặc dù bắt nguồn từ những nền văn hóa khác nhau và vào những thời đại khác biệt, Thiền và Phân tâm học vẫn cùng chung một nhiệm vụ khôi phục con người như một hữu thể toàn diện trong thời đại phân hóa nhân cách và ưu tư khắc khoải này, và họ đã trực tiếp tiếp xúc vì sự hợp tác nhằm khẳng định mục tiêu chung của họ.

Cứ thế, những hoạt động không ngừng của ông để giải thích và truyền bá Thiền ở Đông cũng như Tây phương bắt đầu kết trái vào cuối đời ông. Sự kiện nổi bật nhất chính là trong suốt những năm dài tiên phong hoạt động, trên thực tế ông đã hoạt động đơn độc. Nghĩa là ông chỉ có một mình và tự lo lắng, dù ông cũng có sự trợ giúp đắc lực và chăm sóc cá nhân của cô Mihoko Okamura cho đến khi nhắm mắt. Con đường do ông mở ra đã được tiếp bước và vun xới bởi những người như R.H. Blyth, Alan Watts, R. De Martino, P. Kapleau.

CÂY CẦU ĐÁ CỦA TRIỆU CHÂU

Một buổi chiều, khi đang cùng với ông ở Ipswich, gần Boston, trong lúc đàm đạo tôi ngẫu hứng hỏi ông: "*Câu nói của Bách Trượng 'ngồi một mình trên đỉnh Đại Hùng' nghĩa là gì?*" Như để trả lời, bất chợt ông đứng dậy với sự nhanh nhẹn lạ kỳ, rồi ngồi xuống kiết già trên ghế. Tôi không bao giờ quên được hình ảnh toàn thể con người ông vào lúc đó bỗng trông như lớn hơn và rạng ngời ánh sáng của một sức mạnh siêu phàm. Chính ở đây tôi đã chứng kiến tính chất mạnh mẽ và cao quý của sự đơn độc nơi ông.

Năm 1952, trong các diễn thuyết của mình ông vẫn chủ yếu nhấn mạnh tầm quan trọng của *Trí* (智, *Prajñā*). Nhưng theo thiền kiến, trên thực tế ông lại dạy chúng ta *Bi* (悲, *Karunā*) qua lối sống thường nhật của ông. Một buổi tối tôi đang kể ông nghe kinh nghiệm của tôi về một bệnh nhân đã sụp đổ sau những cố gắng cùng cực chịu đựng sự đau đớn, tôi bỗng lặng người khi thấy ông khóc. Một lát sau, Suzuki nói: "Tôi cảm thấy mang ơn ông biết bao vì những việc ông đã làm". Tôi cảm nhận được mối liên hệ thiết thân của ông với nỗi khổ đau của con người. Tự thâm tâm ông cảm thấy mang ơn bất cứ sự giúp đỡ nào giải thoát con người khỏi khổ đau của họ. Do đó, ông đã bày tỏ lòng tri ân thay cho bệnh nhân của tôi là người đối với ông không hề xa lạ mà là một người thân thuộc theo nghĩa người ấy cũng đang tồn tại và đang băn khoăn khổ cầu giác ngộ về Phật tính của chính mình. Lúc đó tôi vô cùng xúc động trước ước vọng chân thành của ông – biểu hiện của lòng đại Bi – muốn giải thoát mọi người khỏi khổ đau và sự vô minh của họ. Lời ông nói thấm sâu vào lòng tôi và âm vang của nó còn rung động mãi bên

tai, nhắc nhớ tôi ý nghĩa thật sự của câu ‘lượng y như từ mẫu’ của nghề nghiệp mình.

Về cuối đời, ông ngày càng trình bày rõ nét ý nghĩa của đại Bi trong các thuyết giảng và luận văn của mình. Nhất là sau khi dịch ra Anh ngữ tác phẩm *Kyō-gyō-shin-shō* (*Giáo hành tín chứng*) của Shinran (Thân Loan), một trong những trước tác quan yếu nhất của Phật giáo Tịnh độ, ông đã nhấn mạnh ý nghĩa của Đại hành, biểu hiện sinh động của đại Bi vốn là sự vận hành của *Trí tuệ bát nhã* giúp con người hồi sinh như một hữu thể toàn diện.

Di ngôn của ông trên giường bệnh là "Không sao, không sao đâu", "Cảm ơn", "Xin cảm ơn". Trong giây phút cuối đời, ông không muốn người ta lo lắng vì sự đau đớn cùng cực mà ông phải chịu đựng bởi cơn bệnh, và ông không ngớt tri ân mọi sự đã diễn ra, ngay cả cái chết. Trong ý nghĩa đó, bản thân ông chính là thân giáo cho những gì ông đã thuyết dạy chúng ta trong suốt cuộc đời: lòng đại bi và đại nguyện.

Ông đã khép lại đời mình trên thế giới này. Nhưng, hãy nhìn! Với những ai có thể nhìn ra, thì cây cầu đá của Triệt Châu vẫn thường hiện hữu. □

A.K.

SOHAKU KOBORI
TU DUY BỪNG SÁNG

I

Một trong các thành tựu chủ yếu của Bác sĩ Suzuki là ông đã truyền đạt thành công cái bất khả truyền. Hiện thực Thiên tự bản chất không chấp nhận bị biến thành những tảng đá Rosetta;¹ nó luôn phủ bác việc bị dịch thành bất cứ loại ngôn từ khái niệm nào. Điều này làm tôi chợt nhớ đến câu chuyện về ba vị thần của Trang Tử:

*Một vị là Hỗn Độn² cai quản trung tâm vũ trụ.
Một vị là Thúc, thần của biển Nam và vị thứ ba là
Hốt, thần của biển Bắc. Cả ba là bạn thân và một
hôm họ gặp nhau chỗ Hỗn Độn. Vị này tiếp đãi
hai người bạn nồng hậu đến mức hai vị thần Nam
hải và Bắc hải bàn nhau cách đền đáp Hỗn Độn.*

¹ Rosetta, phố cảng của Ai-Cập, thuộc thành phố Alexandria. Tại đây năm 1799 người ta phát hiện bia đá trên có khắc chữ Hy Lạp và các mẫu tự tượng hình của cổ Ai-Cập. Nhờ vậy, đến năm 1822 Champollion đã đọc được chữ tượng hình của Ai-Cập cổ đại. – ND.

² Nguyên Anh, *Chaos* (Hỗn độn). Không nên hiểu nghĩa của danh từ này là ‘rối loạn’ (confusion) sau khi trật tự hay hệ thống bị sụp đổ. Ý nghĩa ban sơ của nó là ‘tình trạng hỗn mang không định hình và không có vật chất nguyên thủy trước khi có sự sáng tạo những hình thức trật tự’ (Webster). Thật ra, Chaos là vị thần của Hy Lạp tối cổ.

Họ đi đến kết luận: Trong lúc ai cũng có bảy cái lỗ nhờ đó mà thấy, nghe, ăn, và thở, vậy mà Hồn Độn chẳng có cái nào; hai ta phải khoét cho ông ấy mấy cái. Vậy là, mỗi ngày họ đục khoét cho Hồn Độn một cái lỗ, sau một tuần khi họ khoét xong bảy cái lỗ, Hồn Độn lặn ra chết." (Chương 7).

Chính Bác sĩ Suzuki là người đã cố gắng giới thiệu *Hồn Độn*, thực tại của Thiền, vào lề lối tư duy Tây phương. Không giết chết *Hồn Độn*, ông đã khiến nó hội thông Tây phương làm cho họ lưu ý tính hiện thực của một quan điểm đắm đuối thời gian của Đông phương. Ở phương Tây, việc hiểu một quan niệm mới mẻ như vậy xem ra rất có ý nghĩa, đặc biệt ở giữa lòng trào lưu tư tưởng hiện đại. Erich Fromm, nhà phân tâm học, đã nói: "Lão giáo và Phật giáo có tính hợp lý và thực tiễn hơn hẳn các tôn giáo của Tây phương. Họ có thể nhìn con người một cách hiện thực và khách quan, chỉ có những người ‘đã thức tỉnh’ mới dẫn dắt nó, và nó có thể dẫn dắt được bởi mọi người đều có sẵn trong mình khả năng tỉnh thức và giác ngộ. Đó chính là lý do tại sao tư tưởng tôn giáo Đông phương, Lão giáo và Phật giáo – và sự hỗn hợp của cả hai trong Thiền tông – mang tầm quan trọng đến vậy đối với Tây phương ngày nay."³ Trong thế giới hiện tại, con người, bị tách biệt với thiên nhiên, lại xa rời ngay cả chính nó, chỉ còn nương dựa vào những tiến bộ khoa học và kỹ thuật để cải thiện chuẩn mực của cuộc sống và xây dựng một thiên đường có giới hạn trên trần thế. Nhưng con

³ *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (New York 1960), tr.80.

TU DUY BỪNG SÁNG

người, trên thực tế, đã hoảng hốt nhận ra trong hai, ba trăm năm tiến bộ vượt bậc về tri thức khoa học mà tri thức để sống chung với đồng loại tỏ ra tiến triển rất ít, nếu không nói là chẳng có gì.

Do đó con người ngày nay phải chịu đựng cảm giác biệt lập bởi mâu thuẫn giữa tri thức cá thể trong khoa học với sự ngu dốt bầy đoàn trong chiến tranh. Chính vì hiện trạng này mà giao tiếp giữa Đông và Tây nhằm tìm kiếm những thái độ mới đã trở nên thiết yếu – những thái độ theo đó con người có thể hội nhập với chính nó và cùng lúc có thể hòa mình với đồng loại bất kể những khác biệt địa vị.

II

"... nhiệm vụ của chúng ta là giúp thiết lập nhịp cầu văn hóa giữa Đông và Tây, để cho Tình Yêu có khả năng tựu thành mục tiêu tối hậu của nó." Đó là phát biểu của Bác sĩ Suzuki trong bài xã luận của tạp chí Văn hóa Đông phương. "Ở đâu thiếu tầm nhìn tâm linh ở đó không có văn hóa, vì văn hóa phản ánh những thành tựu tâm linh của con người. Tâm linh nói thẳng với tâm linh; đó là Giác ngộ. Khi tâm linh đã bừng sáng, Vô minh không còn phát tác, con người có thể cảm thông nhau. Một tâm linh thức tỉnh thì luôn sáng tạo và văn hóa sẽ bắt nguồn từ đó bằng mọi hình thức đa dạng của nó. Một sự cảm thông văn hóa do đó có nghĩa là xiển dương phẩm chất tinh thần của con

người."⁴

Như ông vẫn nhấn mạnh, Đông và Tây cần thông hiểu nhau; để được vậy tinh thần con người phải được khai ngộ tận căn rễ. Đây là một trong những khía cạnh quan trọng nhất trong tư tưởng của Bác sĩ Suzuki. Và, để hiểu được ý nghĩa của tâm linh thức tỉnh đó tôi muốn nói thêm vài quan điểm của mình. Tư tưởng của ông không được phân loại tương tự những ý thức hệ vốn là những khái niệm tư tưởng đặc thù được giới hạn bởi những quốc gia hay dân tộc. Đúng hơn nó thể hiện những ý nghĩa chung cho nhân loại mà không có bất kỳ định kiến cực đoan nào, nó giúp họ sống hòa đồng với nhau. Tư tưởng của Bác sĩ Suzuki không chỉ đơn giản là kết quả lý luận của một dạng thức nào đó của tư duy khoa học hay siêu hình, mà nó hình thành trực tiếp từ kinh nghiệm của ông, được rọi sáng vào thực tại rõ ràng của con người cũng như của thế giới tự nhiên. Nói cách khác, ông không đạt đến thực tại từ bên ngoài mà chính ông đã hòa thành một với thực tế "Vô thức Vũ trụ" (thuật ngữ của ông) vốn nằm ở nguồn căn mọi hiện hữu và liên kết chúng lại thành một nhất thể.

Ông thường khẳng định: "Tôi không phải là một học giả", chừng như để gợi ý rằng một học giả thông thường, tạm gọi vậy, sống mà truy tầm một thực tại nào đó thông qua tư duy luận lý hay khách quan, tự đặt mình tách rời cái mình đang theo đuổi. Khi một người nghiên cứu hay theo đuổi mà mục tiêu được nghiên cứu nằm ngoài ý thì kết quả nghiên cứu đó không phải là một kết quả tích hợp. Như hiện tại, con người,

⁴ *The Cultural East, I* (July 1946), tr. 1-2.

TƯ DUY BỪNG SÁNG

không có sự phản chiếu sâu xa, chỉ dựa vào những phương tiện khoa học để cải thiện cuộc sống, không ý thức được thực tế hiển nhiên rằng khi quan sát thiên nhiên họ hoàn toàn bỏ sót bản thân. Einstein, theo tôi hiểu, đã khẳng định "không gian bốn chiều", có nghĩa là thêm một chiều – chiều thời gian – vào ba chiều vật lý đã được biết trước đó. Nhưng theo tôi, không gian bốn chiều này vẫn còn thiếu một chiều, là người đang quan sát nó – tức chính Einstein, bởi qua ông mà bốn chiều kia được tích hợp. Liệu ông có ý thức được bản thân mình đương nhiên là cái chiều thứ năm này không? Chừng nào khoa học tự nhiên chưa ý thức được cái chiều tiềm ẩn này vốn liên kết con người với thiên nhiên, thì ngoại giới, dù phát triển bao nhiêu, cũng không đủ điều kiện để đưa con người hướng về thực thể hoàn hảo của nó, hướng về thế giới cảm thông giữa những tâm hồn đã thức tỉnh.

III

Như đã nói, đặc tính nổi bật trong tư tưởng của Bác sĩ Suzuki là dòng chảy tự phát của tri thức ông bắt nguồn sâu xa từ kinh nghiệm Thiền của ông. Tri thức đó, một khi đã đạt đến *cực điểm* trong ông, đã bùng vỡ thành Vô thức Vũ trụ (Chaos) vốn có trước mọi sự rẽ nhánh hay phân cực cần thiết cho quá trình tư duy. Vô thức Vũ trụ như thế mới thực là nền tảng hiện thực chung cho sự trải rộng vô cùng của tự nhiên – không gian, thời gian, các tinh cầu và vũ trụ, vô tình hay hữu tình bao gồm súc vật, cây cỏ cho đến con người. Cái Vô thức Vũ trụ này vượt ngoài những giới hạn của lĩnh vực trí năng con người sở đắc được từ trước đến nay,

nên đôi khi còn được gọi là "huyền bí" hay "siêu nhiên". Nhưng những thuật ngữ như vậy là những khái niệm hạn chế xuất phát từ tri kiến chưa tích hợp, chưa ý thức được yếu tính của tự nhiên và con người.

Tuy vậy, may thay ý thức của con người lại bắt nguồn sâu xa từ Vô thức Vũ trụ. Vào khoảnh khắc ý thức con người, vốn dần dà chìm lắng trong biển Vô thức Vũ trụ, bất chợt trỗi lên trên bề mặt của vô thức đó, một lần nữa nó cửa sâu vào tầng ý thức thông thường. Đó là lúc Thiên gọi là ý thức của con người bừng tỉnh trước chân tánh của mình: ngộ hay *satori*.

Chúng ta phải hết sức thận trọng trước tiến trình của kinh nghiệm tỉnh thức; phải nghe được từ tâm khảm mình rằng nó không hề là sự liên tục suông của trạng thái hữu thức của tâm trí, cũng không phải sự chìm lĩm đơn thuần vào vực thẳm vô thức. Nó là sự thức tỉnh lại của ý thức sau khi đã một lần ‘trải qua’ Vô thức Vũ trụ. Sự ‘hồi phục’ này, tuy thế, không bao giờ lẫn lộn với tri giác hay tri nhận mà, theo thuật ngữ quen thuộc của Bác sĩ Suzuki, là sự "ý thức vô thức" hay "vô thức ý thức".

Trừ phi chúng ta thấu hiểu tiến trình này, bằng không chúng ta chẳng thể hiểu rõ hạng từ ‘tinh thần bừng sáng’ mà Bác sĩ Suzuki đã xác quyết như là nền tảng chung để con người có thể cảm thông nhau.

IV

Tôi xin trích dẫn một đối thoại trong *Bích nham lục*⁵ như một ví dụ điển hình mô tả tiến trình của tinh thần thức tỉnh.

Một hôm, Định Thượng tọa (môn đệ của Lâm Tế) hỏi Lâm Tế: "Yếu chỉ của Phật pháp là gì?" Lâm Tế bước xuống bồ đoàn, túm lấy ông, tát⁶ một cái rồi đẩy ra, làm Định đứng chết trân. Thấy vậy, nhà sư đứng kế bên bảo: "Thượng tọa, sao không bái tạ đi?" Định, nhân khi sắp cúi lạy, hoát nhiên đại ngộ. (Tắc thứ 32)⁷

Cho phép tôi ghi chú ở đây vài lời bình giải của Viên Ngộ Khắc Cần⁸ kèm theo mỗi câu trong công án Định Thượng tọa. Dưới đoạn văn "*Lâm Tế bước xuống bồ*

⁵ Xem D.T. Suzuki, *The Hekigan Roku (Bích Nham Lục)*, *The Eastern Buddhist*, I, số 1 (tháng 9.1965), tr. 5.

⁶ Theo tập quán Tây phương cái tát có thể là sự lăng nhục hay có nghĩa trừng phạt, nhưng theo quan điểm Thiền nó hàm ý khác hẳn. Nó có ý giúp môn nhân trực giải thực tại, dứt bỏ mọi tri kiến nửa vời bằng cái tát đúng lúc. Cú đánh là động cơ thúc đẩy đến thực tại. Đôi khi nó còn bao hàm ý nghĩa phủ định của tôn giáo, không phải bằng ý tưởng mà bằng hành động rõ ràng. Trong sự chỉ giáo Thiền tông, một cú đánh bằng gậy hay một cái tát có mục đích không khác nhau mấy.

⁷ Lâm Tế Nghĩa Huyền (tịch 867) là một trong những thiền sư lỗi lạc triều đại nhà Đường. Ông thường dùng phương pháp trực chỉ. Thượng tọa Định là một trong các môn đệ nổi pháp của ông đã thành công với phương pháp chỉ giáo trực tiếp và thô bạo của thầy. Câu chuyện này cho ta thấy Định đã sờ đắc thực chứng sau những nỗ lực ghe góm như thế nào. Một sự chứng ngộ như vậy sẽ không thể xảy ra nếu ta không trải qua quá trình cần cầu dài lâu và cần đề trong Thiền định.

⁸ Xem *The Eastern Buddhist*, I, Số 1, tháng 9 năm 1965, tr. 5-6.

đoàn, túm lấy ông, tát một cái rồi đẩy ra", Viên Ngộ chú giải: Hôm nay (Lâm Tế) tóm lấy (môn đệ). Đó là tấm lòng tha thiết của lão sư già.⁹ Ngay cả những Thiền tăng lỗi lạc trên đời cũng chẳng thể thoát khỏi nó (cái tóm bắt).

Lời bình muốn nói rằng lối cư xử của Lâm Tế đối với môn đệ - vào thời khắc ý thức tôn giáo của y đã chín muồi - quả thật đúng lúc và đầy từ tâm.

Với câu "*Định đứng chết trên*", Viên Ngộ bình: *Y đã rơi xuống cái hang tăm tối chỉ toàn quỷ xú, hoàn toàn mất ý thức.¹⁰* Có nghĩa là ý thức của Định đã hòa lẫn vào Vô thức Vũ trụ, nhưng chưa ngộ, vẫn còn trong vòng tăm tối. Với câu '*nhân khi sắp cúi lạy, ông thoát tình ngộ*', Viên Ngộ bảo: *Nó như ánh sáng tràn vào bóng tối.* Bạch Ân thêm: "*Thoát cái người chết sống lại*". Ở đây chúng ta có thể thấy cái tăm tối của Vô thức Vũ trụ trong thoáng chốc biến thành ánh sáng – tức giác ngộ tối thượng. Theo Bác sĩ Suzuki, tâm hữu thức của Định, vẫn còn ở trên cấp tình tự mâu thuẫn phân hai, đã đến chỗ tận cùng; mà Lâm Tế thì quá sành sỏi tiến trình tâm thức này (có thể ông mới là một Thiền sư lỗi lạc) nên đã giúp môn đệ bằng một cái tát. Đây quả nhiên là từ tâm uyên áo của Thiền. Nhưng Định vẫn đứng ngậy ra đó, đắm chìm trong đại dương vô thức, không biết mình là ai hay đang làm gì, mất hết ý thức trước kia vẫn từng chấp chờn trong suốt cuộc

⁹ Nguyên Hán ngữ: *lão bà tâm thiết*, “tấm lòng tha thiết của bà lão”. – ND.

¹⁰ Nguyên Hán ngữ: *thất khước tị không*, “mất đi cái lỗ mũi”. – ND.

đời truy tìm chân lý của mình. Chính giây phút đó, một đệ tử cao cấp của Lâm Tế, chứng kiến sự việc, đã giúp bạn đồng môn của mình phá vỡ hồ thủy vô thức. Sư giục: "Này ông! Sao không bái tạ đi?" Và lời này đã đẩy y đến chỗ thức tỉnh trí tuệ căn cơ. Định bái tạ và kìa! Ông bỗng sống lại trong một thế giới mới thật tuyệt vời! Hãy xem Tuyệt Đâu miêu tả khoảnh khắc vi diệu này trong bài kệ tán thán sau:

... 巨靈擡手無多子

分破華山千萬重

Cự Linh đài thủ vô đa tử

Phân phá Hoa Sơn thiên vạn trùng.

Cự Linh cất tay chẳng nhọc công

Phá vỡ Hoa sơn muôn vạn lớp.¹¹

Thần Cự Linh ở đây là hình ảnh của Lâm Tế. Cái tát của ông đã đập tan trùng trùng vô thức nơi Định Thượng tọa, và cũng như dòng Hoàng Hà tuôn chảy qua dãy Hoa Sơn, trí tuệ căn cơ đã được khơi nguồn trong khoảnh khắc Vô thức Vũ trụ bị đập tan.

V

Từ trường hợp trích dẫn trên chúng ta có thể phần nào thấy được tiến trình kinh nghiệm chứng ngộ. Trong triết

¹¹ Cự Linh, theo truyền thuyết, là Hà Bá sông Hoàng Hà, đã đập tay một nhát chẻ đôi dãy Hoa Sơn chắn lối Hoàng Hà chảy ra biển. Cái tát của Lâm Tế, phá tan trùng điệp nghi tâm của Định Thượng tọa, cũng mạnh như cú đập của Cự Linh.

học Phật giáo, nó được nói đến như là "sự thức tỉnh của Trí (*prajñā*)". Có nghĩa là một tâm linh cá nhân đơn lẻ, qua trải nghiệm về một 'con-người-toàn-thể-tính', mà siêu việt thế giới phân biệt và hữu hạn, được nâng lên tầng vô hạn, vô phân biệt. Ở đó y thấy mình thoát khỏi lớp vỏ bọc của tự ngã độc tôn, hữu hạn, luôn chối bỏ cái tôi của người khác. Bây giờ y đang đứng trên nền tảng 'hiện hữu' được chia sẻ đồng đều cho hết thấy mọi người và mọi vật, hòa mình vào suối nguồn của dòng đời bất tận. Và rồi, trên cơ sở cá thể mà người ta nhìn thấy bản tính đại đồng và vô hạn của con người. Với quan điểm này mọi người đều có thể thông hiểu và tôn trọng lẫn nhau.

Cũng trong phạm vi tư tưởng của Bác sĩ Suzuki, nếu có thể gọi quan niệm của ông về sự thức tỉnh Đại Trí (*maha-prajñā*) là một đỉnh cao, thì đỉnh cao kế tiếp là ý tưởng về Đại Bi (*mahā-karūṇā*) mà đôi khi ông so sánh với Tình Yêu. Ông đã giới thiệu khái niệm này với môi trường văn hóa Tây phương như một yếu tố cơ bản tổng hợp mọi khác biệt trong cách sống và suy nghĩ. Ở đây tôi sẽ thử làm sáng tỏ mối tương quan giữa Đại Trí và Đại Bi.

Thuật ngữ *bát-nhã* (*prajñā*) thường được dùng chung với từ *ba-la-mật* (*pāramitā*), một thuật ngữ mà ta có thể hiểu ít nhất theo hai nghĩa. Thứ nhất là "đến bờ bên kia" (bằng trí tuệ siêu việt); nghĩa kia là "đạt đến trí tuệ siêu việt". Trong kinh *Lăng-già* (*Lankāvatāra*) có đoạn văn huyết mạch sau: "Trí tuệ vượt ngoài quan niệm về hiện hữu hay không-hiện hữu, mà một tâm Đại Bi tự

thức tỉnh trong chính nó."¹² Đây không những là câu quan yếu nhất trong triết học *Lankāvatāra* mà trong toàn bộ giáo huấn của Phật giáo Đại thừa. Như tôi đã nói, *prajñā pāramitā* theo một nghĩa là sự hoàn thiện của trí tuệ siêu việt thức tỉnh con người nhìn thấy nền tảng căn đề của mọi tồn tại. Nhưng Đại Trí đó không bao giờ tự nó tự thành đơn độc; sự thức tỉnh nhìn thấy nền tảng căn đề của hết thấy tồn tại phải là kinh nghiệm chung của mọi con người. Bao lâu nó còn trong trình độ kinh nghiệm cá nhân hay giới hạn trong một nhóm riêng biệt nào thì nó chỉ là trí tuệ bị hạn cuộc, tương đối và do đó chỉ là trí tuệ hữu hạn dù nó có thể đạt đến cuộc sống cô liêu và thánh thiện. Nó sẽ chẳng bao giờ là trí tuệ tối thượng được cả nhân loại cùng chia sẻ. Vì mọi người đều sống trong một cộng đồng tương liên, sự thành tựu trí tuệ tối thượng của cá nhân đơn thuần sẽ không bao giờ có ý nghĩa; nó chẳng đáng gì tới hạnh phúc của nhân loại như một tổng thể. Theo Bác sĩ Suzuki, ở đây quan niệm về Bồ-tát là đương nhiên: một vị Bồ-tát không bao giờ muốn thành Phật – vị đã hoàn thành viên mãn đại trí – trừ phi hết thấy chúng sinh trên cõi thế từ quá khứ, hiện tại cho đến vị lai đều đã giác ngộ. *"Nếu ngài đạt đến cảnh giới tự chứng mà ngài cảm thấy nó tràn đầy bình yên, phước lạc và hùng mạnh, ước nguyện tự nhiên của*

¹² Bài kệ mở đầu của Mahamati trong bản dịch kinh *Lăng-già* thời nhà Tống. Xem D.T. Suzuki, *Nghiên cứu kinh Lăng-già* (London, 1931), tr. 215. (Phụ chú ND: Hán dịch của bài kệ mở đầu khá nổi tiếng này như sau: *Thế gian ly sinh diệt, do như không hoa; trí bất đắc hữu vô nhi hưng Đại Bi tâm* (*Lăng-già*, bản dịch 4 quyển của Cầu-na-bạt-đà-la).

*ngài là chia sẻ điều đó với đồng loại. Về lý thuyết, sau khi đã được lợi mình, bước kế tiếp là làm lợi cho người. Về thực tế, ngài không thể có tự lợi nếu không có lợi tha."*¹³

Đại trí rất nhạy cảm với sự bất toàn của chính nó; nó không phải là một trí năng tĩnh tại; nó chỉ có thể tác động một cách tích cực lên những ai còn mê mờ. Chừng nào còn có những tâm trí mê mờ thì trái tim của một tâm hồn đã bừng sáng còn nhức nhối. Đại trí luôn bị dẫn vật, đau khổ vì sự bất toàn của nó. Sự nhạy cảm bẩm sinh này của đại trí chính là tâm đại bi. Trong tận cùng căn đề của Vô thức Vũ trụ thì Trí và Bi không phân hai, bởi khi trí tuệ thù thắng được thức tỉnh trong con người thì từ bi cũng đồng thời phát khởi – chính là sự viên mãn của đại trí – cũng như bản chất của ánh sáng là để tràn vào bóng tối. Tôi tin là cốt lõi của hệ tư tưởng của Bác sĩ Suzuki bao gồm hai đỉnh cao này, trí tuệ và tình yêu – hay *bát nhã* và *đại bi* – và cả hai đều phát sinh trực tiếp từ thực chứng của ông. Khi một tâm hồn đã bừng sáng mà suy nghĩ, thì nó tạo ra một tư duy bừng sáng.

Khi ánh sáng đại giác chiếu rọi bên trong con người, nó thành đại trí để cắt đứt mọi ý tưởng hữu hạn, đau khổ và tự ngã độc tôn. Khi nó chiếu rọi ra ngoài, nó là đại bi – lòng thương yêu hướng về lợi ích của hết thảy chúng sinh, khơi sáng cho tâm hồn của chúng.

VI

¹³ *Nghiên cứu kinh Lăng-già* (London, 1931), tr. 214.

TƯ DUY BỪNG SÁNG

Trong lịch sử tư tưởng Tây phương, con người đã có thời đứng ngang hàng với Thượng đế và không hề hoài nghi ý nghĩa hay giá trị của sự sống. Tuy nhiên, từ khi mọi nguyên lý thống trị con người mất đi uy quyền của nó, con người đi đến chỗ cho rằng: "Thượng đế đã chết". Từ đó họ bắt đầu đảm nhận vai trò của đấng Sáng thế, đi tìm trong cơ giới những cái tương xứng với quyền năng sáng tạo của đấng Sáng thế.

Con người ngày nay tin là khoa học và kỹ thuật sẽ đem đến cho nó một thiên đường tương đối trên trần thế. Tuy vậy nó vẫn không hiểu tại sao nó và đồng loại luôn cảm thấy cuộc đời vô cùng trống trải và vô nghĩa. Con người bối rối nhìn quanh và cảm nhận nỗi cô đơn bị tha hóa tách rời khỏi tâm điểm hiện hữu của mình. Nó cũng bắt đầu đối diện với nỗi sợ hãi rằng, bằng chính những phương tiện khoa học, có thể bị quét sạch khỏi thế giới này trong một cơn hủy diệt hạch nhân. Chính vì những khuynh hướng tư tưởng hiện đại như vậy và cũng chính vì những suy nghĩ sâu xa và căn để hơn nhiều về vấn đề hiện hữu của con người, mà Bác sĩ Suzuki đã cố gắng giới thiệu một tầm nhìn mới vào thế giới ngày nay. Cái mà ông muốn đóng góp, theo tôi, là ý tưởng về con người toàn diện trong đó trí tuệ và từ bi bắt rễ vững chắc. Trong khi trí tuệ sẽ có khả năng kiểm soát tri thức khoa học và do đó bảo vệ con người khỏi tự hủy diệt, tình yêu sẽ thiết lập cơ sở thông hiểu nhau giữa con người ở mọi tầng lớp và cũng là cơ sở hòa điệu giữa con người và thiên nhiên.

VII

Lần cuối cùng tôi nhìn thấy Bác sĩ Suzuki, thi thể ông được đặt trong một căn phòng dưới tầng hầm bệnh viện St. Luke ở Tokyo. Ông nằm trong quan tài đặt trước án thờ. Trời còn tinh mơ và chỉ có mình tôi trong phòng. Tôi bước đến trước ông, thấp lèn một ngọn nến. Tôi quỳ xuống lạy ông, và hương trầm với khói nhang đã hòa quyện chúng tôi thành một. Tôi đã đọc bài thi kệ sau đây:

Dù chúng sinh vô số
Tôi nguyện độ tất cả
Dù ái dục vô tận
Tôi nguyện dứt hết cả
Dù Chính pháp vô lượng
Tôi nguyện quán triệt hết
Dù Phật đạo vô thượng
Tôi nguyện sẽ tựu thành
Trong suốt chín mươi sáu năm đời thầy
Không gì ngoài lời nguyện này
Mà nhìn kia, thầy còn để lại một lời nguyện nữa
Thật là *Dã phong lưu*!¹⁴

¹⁴ Ya-fūryū, *Dã phong lưu*, là Pháp danh do sư phụ của ông, Sōen Shaku, đặt cho ông lúc còn là một thiền sinh tại gia. Từ này thật khó dịch ra ngôn ngữ Tây phương. Nó có ý nghĩa tinh tế gần giống như cái mà những quy tắc thẩm mỹ Nhật hàm ẩn trong từ Wabi hay Sabi (*Tịch*: vắng vẻ, chỉ nỗi buồn u tịch. – ND). Nó bao hàm nét tao nhã hay tinh thần thanh cao trong cuộc sống cho dù cuộc sống không giàu có hay tỏ ra sung túc. Nguyên uỷ từ này được cho là có từ một bài kệ của Bạch Vân Thủ Đoan, một thiền sư thời nhà Tống. Bài kệ bình chú trường hợp sư Lâm Tế lần đầu

Ôi thầy, thầy tôi... Kwatz!¹⁵

Tôi đã dâng tiếng hét này lên ông với tất cả sinh lực phát ra tận đáy lòng tôi. Nó bắt chợt hét lên từ lòng biết ơn sâu nặng tình ông đối với tôi. Khi đọc xong bài kệ trước quan tài ông, tự nhiên nước mắt lăn dài trên má tôi, dù mình không có chút buồn phiền. Đó là lần cuối cùng tôi già biệt thân xác thầy tôi.

Vào buổi chiều ngày 14 tháng 7, xác thân ông đã tan thành mây khói trong lễ hỏa táng ở Bắc Liêm Thương. Và khói tan vào những ngọn gió mát hắt hiu từ biển thổi vào. Ông đi đâu về đâu? Nhìn kìa, ông vẫn còn đây. Ông không bao giờ chết – với bản nguyện của ông. Đại ước nguyện của ông là truyền đạt cái bất khả truyền và chia sẻ nó với hết thảy nhân loại sẽ không bao giờ tan biến. Vòng luân chuyển của lời nguyện này, đã vận hành trong suốt chín mươi sáu năm qua, cần phải được luân chuyển xa hơn, xa hơn nữa, đời này tiếp nối đời sau, bao lâu con người còn hiện hữu trên mặt đất này. □

S.K.

tiên sáng mắt trước chân lý thiên dưới sáu mươi hèo của sư phụ Hoàng Bá: *Dù ở chỗ ngặt nghèo cũng vẫn phong lưu!*

¹⁵ Chúng ta biết ‘Kwatsu’, tiếng Hét, không chỉ được các thiền sư ngày xưa sử dụng mà vẫn được môn đệ thiền dùng đến tận ngày nay. Nó có tác dụng như một phương tiện thực tiễn hỗ trợ sự lĩnh hội hiện thực và dần dà trở thành hiện thực sinh động trong thiền.

SHOKIN FURUTA
DAISETZ T. SUZUKI¹

Chánh pháp nhãn tạng (Nh. *Shōbō Genzō*), trước tác trứ danh của thiền sư Đạo Nguyên (Nh. Dōgen, 1200 – 1253), tổ sáng lập dòng Thiền Tào Động Nhật Bản, có sức hấp dẫn lạ kỳ. Người ta không thể hiểu được những ý tưởng trình bày trong đó bằng những phương pháp lý luận thông thường, dù vậy nó vẫn có sức thuyết phục khó lý giải. Rõ ràng nó có riêng một triết lý đặc thù.

Nói về một triết lý trong một bối cảnh Thiền không khỏi gợi ta nhớ đến Daisetz T. Suzuki. Lịch sử của tư tưởng Thiền tông Nhật Bản cho thấy có rất ít điển hình những người có một triết thuyết minh bạch; một triết thuyết có hệ thống lại càng ít hơn nữa. Trong thực tế, nếu người ta tìm trong lịch sử người nào có thể xếp kế cận Đạo Nguyên thì một trong những người đó là Daisetz Suzuki.

¹ Bài này in lại từ tạp chí *Japan Quaterly* (Nhật Bản Tam cá nguyệt), XIV, số 1 (tháng 1-3/1967).

Thiền, với chủ trương loại bỏ việc dựa vào văn tự và học thuyết, có vẻ phủ nhận mọi triết thuyết minh bạch ngay từ đầu; nhưng thật ra không phải. Như chúng ta sẽ thấy sau đây, Thiền mà thiếu triết lý sẽ mất đi tính sáng tạo của nó.

Mục đích chính ở đây không nhằm so sánh Đạo Nguyên với Daisetz; những khác biệt giữa thời kỳ Liêm Thương (1192-1336) của Đạo Nguyên với thời đại ngày nay làm cho bất kỳ so sánh nào như vậy đều vô nghĩa. Có một điều cả hai cùng có chung là sự nhạy cảm sắc bén của quá trình tư duy của họ. Tuy khí chất họ hoàn toàn khác nhau, tính cách của họ thường bổ sung cho nhau. Nếu Đạo Nguyên bản chất nhạy cảm với tâm trạng căng thẳng cao độ, Daisetz có thể được xem như không màng đến sự đóng băng tâm thức.

Nói về những điểm giống và khác nhau của họ, có lẽ tôi đang thực hiện những so sánh về cái cùng loại; cách nào đi nữa, cũng đều thú vị khi ta thấy Đạo Nguyên sang Trung Quốc học Thiền dưới thời Nam Tống, còn Daisetz sang Mỹ tìm hiểu triết học Tây phương. Dù điều họ tìm học khác nhau, họ vẫn giống nhau ở chỗ dần thân theo những tư tưởng khác lạ. Họ còn giống nhau ở chỗ dù mê mải với cái đang học, họ vẫn giữ nguyên vẹn năng lực phán đoán của mình. Thời đại ngày nay phức tạp hơn thời kỳ Liêm Thương nhiều. Ta không thể nói Daisetz có sẽ chiếm lĩnh một vị trí trong lịch sử tư tưởng như Đạo Nguyên hay không. Mặc dù vậy, bất kể vai trò tương đối thứ yếu của triết học và tôn giáo trên diện mạo của lịch sử hiện đại so với chính trị hay kinh tế, hình như tên tuổi của Daisetz cũng khó có thể bị lãng quên. Cội rễ của những tư tưởng ông đưa

ra đã cắm sâu xuống, và những cội rễ như vậy không dễ dàng héo chết ngay cả khi những mầm non của nó vừa nhú lên mặt đất đã bị dẫm đạp.

Tôi muốn ví triết lý của Daisetz như loài cỏ dại. So sánh này, tôi sẽ giải thích ngay đây, được vay mượn từ Đạo Nguyên, và tôi thấy thật thích hợp khi chọn Daisetz để nhắc đến những trước tác của một người mà tên tuổi luôn gợi đến vai trò kế thừa của ông trong thế kỷ hai mươi này.

Với những ai phản đối sự so sánh này, tôi muốn nói là tôi không hề coi rẻ loài cỏ dại khiêm nhường. Hầu hết cỏ dại đều có một sinh lực mạnh mẽ thường bị làm nhận qua bề ngoài yếu đuối của chúng. Sự ngoan cường của chúng thường có thể, thật vậy, là căn nguyên của sự phiền nhiễu – nhưng đó không phải là việc so sánh của chúng ta ở đây.

Bài “Kiến thành Công án” (Genjō Kōan)² trong *Chánh pháp nhãn tạng*, Đạo Nguyên nói: “Hoa tàn rơi thì tiếc, cỏ sống mãi lại quên”. Yếu nghĩa ở đây là chữ “sống mãi”: hoa (dĩ nhiên, ở đây ông nói đến hoa anh đào) thì đẹp nhưng thiếu sức mạnh sinh tồn mà nếu không có thì một vật dù đáng yêu nhất vẫn diệt vong. Không phải triết học của Daisetz không hề có nét đẹp của hoa, nhưng so sánh nó với hoa sẽ tạo ý nghĩ sai lầm về chân giá trị của nó – dù là cách diễn tả thi vị và văn hoa. Từ “lãng quên”, mặt khác, có một âm sắc khó chịu, tuy

² 見成公案, hay Hiện thành công án, 現成公案, ý nói công án được giải quyết ngay hiện tiền. *Truyền đăng lục* 12, truyện Hối Tích Tả Dụng: “Sự thấy thầy tăng đến, liền nói: ‘Kiến thành công án, tha cho người ba mươi hèo.’” – ND.

nhiên thực ra cái học hàn lâm không phải là điều có thể được tựu thành với vẻ ngoài được suy tôn quá đáng. Bị người xa lánh trong thực tế lại giúp nhà học giả hiển trọn đời mình cho sự nghiệp. Trong những năm sau này Daisetz đã cho thấy có sự thay đổi đáng kể, trở nên hòa đồng hơn, nhưng hai hay ba mươi năm trước đó ông hoàn toàn không phải là một người giỏi giao tiếp. Ông đứng cách biệt mọi người, bằng cả tính cách cá nhân lẫn trong học thuật.

Tục ngữ xưa có nói: "đứa trẻ bị ghét thì tươi tốt lâu dài". Dường như, quả thật, những đứa trẻ được quá cưng yêu lại thường đoản mạng, ngược lại những đứa bị hắt hủi bỏ bê lại sống lâu và phồn thịnh. Cho nên nhiều người tin là hồng nhan thì bạc mệnh. Một trùng hợp quái quỷ của tình cảm con người là những gì người ta yêu mến dường như chóng qua, trong khi cái mình không thích thì kéo dài lê thê. Thương tiếc một cái gì không còn nữa đồng nghĩa với sự ngăn ngùi, thoáng chốc, ngược lại không ưa thích luôn đi đôi với sự bền lâu và chậm rãi. Nhưng nói ngược lại, không có nghĩa là sự lâu bền và chậm rãi nhất thiết phải bao hàm nghĩa ghét bỏ, sự bền lâu và chậm rãi chỉ có nghĩa là nó không bao giờ gọi lên trong chúng ta cảm giác luyến tiếc vì sự trôi đi nhanh chóng của thời gian. Với sức sống mãnh liệt, cô đại vẫn phát triển dù không được chăm sóc. Daisetz đã sống – và sống một cách mạnh khỏe - đến trọn 96 năm. Cái chết của ông, dù nó nhắc nhở chúng ta bản chất phù du của kiếp nhân sinh, hầu như không mang đến cùng nỗi tiếc nuối như người ta cảm nhận trước sự lụi tàn của cánh hoa anh đào trong một đêm mưa. Nếu ta do dự khi nói ông đã "trưởng thành trong lãng quên" thì ta có tự do thay thế

bằng từ "yêu thương", nhưng ngay cả diễn đạt này vẫn thiếu sức mạnh cốt yếu của con người. Theo tôi hiểu, Daisetz là một người đã lớn lên bằng – đã tích cực thụ hưởng – sự lãng quên, và đã sống trọn cuộc đời như ông đã quyết định sống.

Đạo Nguyên mất năm 1253 ở tuổi 53. Daisetz sống lâu hơn thế trên 40 năm. Cái chết của Đạo Nguyên, có lẽ, là cái chết sớm của những người được đất trời đặc biệt ban ơn. Khó có thể nói như vậy đối với một người trường thọ như Daisetz.

Khi so sánh triết học của Daisetz như loài cỏ dại, tôi còn có vài ý tưởng khác. Đó là hai bài thơ trữ danh trong tập *Shin Kokinshū* – một hợp tuyển nổi tiếng của triều đình gồm những bài hòa ca³ – mà Rikyū⁴ một đại sư trà đạo đã trích dẫn trong cuốn *Nambōroku* của ông. Bài thứ nhất của Fujiwara Sadaie: *Mệnh mộng tầm mắt nhìn không thấy / không hoa Anh đào, không cây phong/ trên mái nhà tranh ven bãi / ánh hoàng hôn mùa thu*. Bài thứ hai, của Fujiwara Ietaka: *Với người chỉ mong chờ / mùa hoa Anh đào nở / tôi sẽ chỉ mùa xuân / trên bản làng rẻo cao / cỏ vươn lên khỏi tuyết*. Rikyū ví bài thơ của Sadaie như một diễn tả tuyệt mỹ những khái niệm của Phật giáo về tánh Không và tinh thần chủ yếu của trà đạo. Ông xem thơ Ietaka như là diễn đạt cái nhu cầu, là giai đoạn kế tiếp, cần đến tánh Không để sáng tạo sự vật từ chính nó – cần có một chức năng riêng biệt để làm hiển lộ cái không phân

³ waka; thơ 31 âm tiết. – ND.

⁴ Lợi Hưu (1521 – 1591). – ND.

biệt. Cảnh trí mùa thu hoàng hôn nơi túp lều tranh – bãi biển xác xơ không một cánh hoa, những chiếc lá bàng đỏ rực, hay bất cứ màu sắc nào – đều bị bao trùm trong màn tuyết, như thể diễn tả hoàn hảo hơn trạng thái Không chi, không phân biệt. Nhưng rồi, qua những tia nắng đầu tiên của mùa xuân, tuyết bắt đầu tan, và từ bên dưới những chồi non đầu tiên của ngọn cỏ sẽ nhú lên. Đối với Rikyū, ngọn cỏ này nhú lên khỏi tuyết là sự diễn tả hoàn hảo những tác dụng huyền nhiệm của cái Không. Người ta cần hiểu rõ cái Không này nếu muốn nắm bắt chân tinh thần của nghi thức trà đạo.

Triết học của Daisetz, theo một ý nghĩa, như đám cỏ đại hèn mọc nhú lên khỏi mặt tuyết. Nó hiện hữu vượt ngoài khóm hoa và tàn lá thu. Chính triết lý về cái Không ấy gợi nhớ hình ảnh "hoàng hôn mùa thu nơi túp lều tranh ven bãi". Triết lý về cái Không này nguyên thủy xuất phát từ kinh nghiệm của ông do tư duy Thiền trong thời tráng thịnh, nhưng tầm nhìn ra của ông được mở rộng bằng những nghiên cứu Phật giáo của ông về sau. Về sau nữa, ông tập trung trên Thiền và các giáo thuyết Tịnh độ; chúng thêm vào, nhất là Thiền, một chiều sâu mới cho bề rộng mà ông đã có được. Có nhiều cách khác nhau để diễn giải triết học về tánh Không – hoặc nói là học thuyết vô tâm,⁵ hoặc nói là ý tưởng về sự "niệm cái không niệm (niệm vô niệm niệm), hoặc là "Luận lý phủ định." "Vô tâm" chỉ cho trạng thái của tâm đã siêu việt nhu cầu hoạt động bằng những khái niệm trí năng – cũng là cách

⁵ Hay nói theo Tổ Huệ Năng là *Vô niệm*. – ND.

khác diễn giải "niệm cái không niệm". "Luận lý phủ định" muốn nói đến niềm tin rằng khẳng định "A là A" chỉ có thể là chân lý hiện thực khi nào nó vượt qua sự xác quyết "A là phi-A". Nói rằng "A là A" là phán đoán dựa trên khái niệm hóa bình phàm. Phát biểu "A là phi-A" giới thiệu bước nhảy vọt vượt qua quá trình khái niệm bình phàm ấy, trong khi sự tái khẳng định A tiếp theo sau là "niệm cái không niệm". Ý niệm sau cùng này đôi khi chỉ cho "trực giác thiên khai", một từ mà Suzuki thường dùng khoảng trước sau 1944-1946.

Tác phẩm xuất bản năm 1939 tóm tắt các quan điểm Suzuki về "vô tâm" là *Mushin to yūkoto* (bản về Vô tâm). Điều có ý nghĩa là trong tác phẩm này ông đề cập đến "hoạt dụng của vô tâm".

Thuyết vô tâm của Suzuki, khái niệm hóa không khái niệm,⁶ luận lý học của phủ định, đại loại như thế, dĩ nhiên, không phải là những thứ độc sáng, và rõ ràng phần lớn do từ nền triết học của các kinh điển Thiền và bộ kinh *Bát nhã* (*Prajñā-pāramitā*; Nh. *Hannya-gyō*), một trong những viên đá tảng triết học của Phật giáo Đại thừa. Cái làm cho những ý tưởng của ông về tánh không trở nên đặc sắc là nỗ lực của ông muốn hệ thống hóa ý niệm tánh Không trên cơ sở tư duy và kinh nghiệm Thiền của riêng ông. Thêm nữa, kiến thức từ những ý niệm phương Tây mà ông thu lượm được suốt thời gian sống ở Mỹ đã giúp ông trong cố gắng rọi sáng bản chất cố hữu của khái niệm tánh Không mang tính Đông phương một cách đặc biệt. Về phương diện này, sự luận giải của ông về ý niệm tánh Không khác

⁶ Cũng tức là *Niệm vô niệm niệm*. – ND.

rất nhiều so với các nhà kinh điển Đông phương trong quá khứ.

Đối với Daisetz, tinh yếu của tánh Không không phải là tuyết trắng, mà là những chồi non tìm đường vươn lên mặt tuyết. Khi ta nhận thấy cách ông nhận định tư tưởng Đông phương như thế nào so với tư tưởng Tây phương, ta sẽ thấy ngọn cỏ tự nó tương ứng với tư tưởng Tây phương. Trong các tác phẩm của Daisetz, như thế, ý niệm về tánh Không, dù chủ yếu thuộc về Đông phương, nó cũng có một vài chỗ gần gũi với các ý niệm của Tây phương. Con số to lớn các độc giả Tây phương bị hấp dẫn bởi các trước tác của ông cho thấy không phải chỉ do tiếng Anh của ông tuyệt vời.

Tuy vậy, chúng ta hãy trở lại đề tài nguyên khởi của mình – *những cọng cỏ từ lâu phồn thịnh trong sự quên lãng*. Ít có trí thức Nhật Bản nào trong thời cận đại đã đưa ra nhiều tác phẩm vào cuối đời mình như Suzuki. Danh sách các tác phẩm của ông cho thấy sự phong phú vào những năm giữa 1953 khi ông 64 tuổi và 1948 khi ông 79 tuổi. Thật đáng kinh ngạc, không dưới chín tác phẩm được xuất bản trong năm cuối cùng của thời kỳ này, 1948. Lại còn đáng kinh ngạc hơn nữa, cũng trong thời kỳ này chín tác phẩm cũng được xuất bản bằng tiếng Anh. Ngay cả cỏ dại cũng không thể phồn thịnh một cách hiếm hoi như vậy. Thậm chí, ngay sau đó hàng năm ông tiếp tục xuất bản nhiều tác phẩm mới, và toàn bộ tác phẩm của ông – quyển cuối cùng là *Tōyō no Kokoro (Tâm thức Đông phương)*, xuất bản mùa thu 1965, một năm trước khi ông mất – tổng cộng có hơn một trăm quyển bằng tiếng Nhật và hơn ba chục cuốn bằng tiếng Anh. Cho ra nhiều sách không

nhất thiết là đáng khâm phục – tất nhiên – một số triết gia không viết ra quyển sách nào cả – nhưng trong trường hợp Suzuki, có nhiều người còn muốn ông viết thêm nhiều hơn nữa nếu có thể. Ông sống trải qua ba triều đại – Minh Trị (Meiji), Đại Chánh (Taishô) và Chiêu Hòa (Showa) – và mỗi giai đoạn đều có ý nghĩa lịch sử của nó. Thật vậy, vị trí của ông, như là nhân vật kinh qua sự phát triển vững chắc qua ba triều đại này thật đáng chú ý, dù ông được coi như là một người Nhật hay là công dân thế giới. Ở đây, ông khác với các trí thức khác. Ở Nhật, người ta tin rằng trí thức dễ suy sụp ngay khi có dấu hiệu đối kháng đầu tiên. Nhưng Suzuki bất chấp thể hình nhỏ con có sự quả quyết sức mạnh nội tâm đáng kinh ngạc. Ngọn cỏ dại, cho dù chỉ là cọng cỏ dại, đã cắm sâu rễ của nó xuống lòng đất.

Cọng cỏ dại tầm thường kết hạt, tung vãi khắp nơi, không ngừng lan tỏa. Những nụ chồi mà Suzuki ươm lớn ngoi lên mặt tuyết rồi sẽ đến lúc cho trái xum xuê khi mùa xuân nhường lối cho mùa hè, và mùa hè sang mùa thu. Bản thân Suzuki không còn trên cõi đời này nữa, nhưng những hạt giống mà ông đã gieo – người ta cũng có thể gọi là cỏ dại – sẽ đâm chồi ở những chỗ bất ngờ nhất, ở Nhật cũng như ở phương Tây.

Mặc dầu người ta có bàn luận về "tư tưởng Thiền", thì sự thực vẫn là Thiền trọng thị tính độc lập của nó đứng ngoài văn tự và lý thuyết, và như vậy người ta có thể nêu lên câu hỏi là làm thế nào Suzuki có thể có một nền "triết học Thiền". Ở đây cần có một lời đề đỉnh chính sự hiểu lầm thông thường đối với Zen. Không lập trên văn tự, không hoàn toàn có nghĩa rằng văn tự là vô ích. Kỳ cùng, nó muốn nói, rằng ta không nên

lãnh hội bằng vào những khái niệm của trí năng – rằng, nói cộc hơn, ta không nên cố hiểu nó bằng cái đầu. Nghĩa là, ta phải kinh nghiệm sự vật một cách trực tiếp, không qua khái niệm hóa – kinh nghiệm chúng, nghĩa là, bằng toàn thể thể tính của mình, chứ không phải chỉ bằng trí năng của mình. "Tư tưởng" Thiền, ta có thể nói, là thành quả của tư duy không thông qua khái niệm. Trong nhiều tác phẩm đã xuất bản của mình, Suzuki bàn về bản chất của "tư duy phi khái niệm" và làm thế nào để phát triển nó trong truyền thống Thiền suốt quá trình lịch sử. Tất nhiên ta có thể tóm tắt triết lý Zen của Suzuki như là nỗ lực áp dụng càng xa càng tốt nguyên tắc "tư duy phi khái niệm" trong khi truy tìm những giáo thuyết của Thiền nằm ngoài văn và giáo.

Thiền như một tôn giáo có tổ chức thường có xu hướng đẩy thái độ không tin tưởng văn giáo này đi đến chỗ loại bỏ tất cả hành vi triết lý coi đó như là trở ngại, nhưng thực tế Thiền mà không có triết lý thì còn tệ hơn cái xác không hồn. Thực hành Thiền mà tước đi các ý niệm thì sẽ thoái hóa thành một thứ chủ nghĩa khắc khổ, một thứ kỷ luật vật lý thuần túy. Ít ai dám nhấn mạnh như Suzuki rằng không lập văn tự không có nghĩa là vì văn tự chẳng ích gì. Tất cả các tác phẩm được viết ra, mà ông đã bỏ cả cuộc đời mình lên đó, trong phương diện này, đều nhằm biện minh về mặt triết học cho ý tưởng về một chân lý khả dĩ hội thông bằng phương tiện văn giáo. Chắc chắn là nhờ Suzuki chứ không phải nhờ Giáo hội Thiền tông mà ngày nay cả thế giới chúng ta có hứng thú rất nhiều nơi Thiền.

Mặc dù được tuyên bố là bất lập văn tự, giáo ngoại biệt

truyền, Thiền đã sản xuất nền văn học lớn hơn bất cứ tông phái Phật giáo nào. Hơn thế nữa, nền văn học này ngày nay vẫn còn được đọc rộng rãi. Chẳng hạn, *Hekiganshū* (*Bích Nham tập*), được biên tập dưới triều nhà Tống, đã được truyền đọc như là tác phẩm quan trọng nhất của Thiền ngay từ xưa. Tuy nhiên, kinh điển Thiền ngày nay rất khó có thể được truyền đọc một cách phổ thông đại chúng. Ấy thế mà các tác phẩm của Suzuki lại được đọc và thường thức bởi số rất lớn độc giả ngày nay. Số lượng to lớn sách Thiền được trước tác là một bằng chứng hiển nhiên cho thấy văn tự không hẳn là vô ích, và các tác phẩm của Suzuki là sự tiếp nối cùng truyền thống ấy.

Như tôi đã nói, so sánh Suzuki và triết học của ông với hoa anh đào hình như không thích hợp, có vẻ như lạc đề mặc dù ví với đám cỏ dại có thể gần giống. Không phải mọi người không thương tiếc ông qua đời, nhưng con người ông và tư tưởng của ông không rơi rớt và không biến mất trong một sớm một chiều. Sự hiện diện hữu hình của ông không còn nữa, nhưng chắc chắn ông sẽ sống mãi như là nguồn cảm hứng trong tâm khảm mọi người, còn tư tưởng của ông thì tồn tại và khi thuận tiện thì rải xa và rộng khắp cả thế giới. Vì vậy, tôi so sánh ông với đám cỏ dại nhưng mạnh mẽ và sung mãn. Dù có vẻ quên lãng, Thiền mà ông đã giảng dạy đang trải rộng cả đến trong các tôn giáo khác. Những người Cơ Đốc chẳng hạn, cũng chứng tỏ tìm thấy hứng thú nơi Thiền, bất chấp một khối lớn chống đối.

Daisetz đã bắt đầu từ già cõi đời này hôm 12 tháng 7 năm 1966. Tôi nhớ lại một thoại đầu của Thiền: "Đám

mây hừng mùa Hạ làm tan chảy tuyết trắng" – đề cập đến phương cách mà sự giác ngộ chân chính tổng khứ cách lãnh hội bằng khái niệm tâm thường. Vào buổi sáng mùa hè nóng và ẩm ướt, đồng tuyết tích tụ bỗng trôi đi và đổ xuống, đè bẹp những chồi non vừa nhú lên mặt tuyết. Vào lúc này, Daisetz chấm dứt các hoạt động thể gian. Tuy có bị đè bẹp dưới tuyết, rễ của đám cỏ vẫn vươn sâu xuống lòng đất. Khi tuyết tan, cỏ sẽ đâm những nụ chồi mới.

Một lời cuối: có người nói Thiền của Suzuki là Thiền của triết học Lâm Tế. Đúng là một vài tác phẩm của ông có nói đến triết học Lâm Tế, nhưng điều đó không có nghĩa là phải hiểu Lâm Tế như là tông môn riêng biệt. Tư tưởng của ông liên hệ bất cứ phái Thiền đặc biệt nào, dù Lâm Tế hay Tào Động, hay Bá Trượng. Do thực tế này mà Thiền của ông có bản sắc riêng, và nó sẽ không chịu để cho bất cứ ý định nào muốn nhét nó vào một khuôn khổ tông môn riêng phái biệt. □

S.F.

ALAN WATTS
HỌC GIẢ ‘VÔ TÂM’

Trong đời sống tinh thần, tôi chưa từng có một vị thầy chính thức (*Guru* hay *Rōshi*¹); chỉ có một người mô phạm mà tôi không hoàn toàn noi theo vì không một người nhạy cảm nào thích bị bắt chước. Người mô phạm đó chính là Suzuki Daisetz – một người vừa tinh tế vừa giản dị nhất mà tôi từng biết. Tôi cảm thấy rất tương đồng với khí chất hay phong độ (風) tinh thần và trí thức của ông, dù tôi chưa từng quen biết ông thật sự thân thiết và dù bản thân tôi là một tính cách hoàn toàn khác hẳn. Suzuki đã khơi mở Thiền cho tôi khi tôi đọc quyển *Thiền luận* (*Essays in Zen Buddhism*) của ông lúc còn là thanh niên, và từ đó tôi đã say sưa đọc hết mọi thứ ông viết. Vì mọi thứ ông nói đều bất ngờ và kết thúc mở. Ông không đi trên

¹ *Guru*: đạo sư. *Rōshi*: 老師, lão sư.

những lối mòn quen thuộc của tư tưởng triết học và tôn giáo. Ông nói tùy hứng, ông lạc đề, ông buông ra vài gợi ý, ông để bạn lơ lửng giữa tỉnh không, ông làm bạn kinh ngạc vì sở học (phi thường) của ông mà vẫn cuốn hút bạn bằng sự uyên bác được vận dụng một cách tinh tế và khiêm nhường. Vì tôi đã nhận thấy trong khối lượng tác phẩm ngồn ngộn đầy thú vị đó một lối đi dẫn đến khu Vườn của những đối nghịch được hòa giải.

Ông cho thấy tại sao Thiên cực kỳ khó và vô cùng dễ, tại sao nó vừa khôn dò lại vừa hiển nhiên, tại sao cái vô hạn và vĩnh cửu cũng cụ thể như cái lỗ mũi của bạn hiện thời, tại sao đạo đức vừa thiết yếu vừa chẳng liên quan tới đời sống tâm linh, và tại sao *jiriki* (nỗ lực cá nhân hay *tự lực*) cuối cùng cũng có ý nghĩa như *tarikiki* (giải thoát thuần bằng niềm tin hay *tha lực*). Điều trớ trêu theo Suzuki là không bao giờ "vẫn như cũ", như thể cuối cùng bạn đã hiểu vấn đề của ông và cảm thấy vững chắc – thì lần sau ông sẽ cho thấy bạn đã hoàn toàn đánh mất nó.

Suzuki còn đứng ngoài những lễ thói thường tình ở đó, không tỏ ra chút lập dị nào, ông không hề xuất hiện dưới khuôn mẫu một "tính cách Thiên" như ta thường thấy ở các nhà sư Nhật Bản. Bất cứ ai lần đầu gặp ông, mong đợi tìm thấy một ông già khả ái với đôi mắt sáng quắc, ngồi trong một gian phòng trông trái kiêu *shibui*² và sẵn sàng thu hút bạn bằng lối ứng xử nhanh nhẹn và sôi nổi, hẳn sẽ rất ngạc nhiên. Bởi vì Suzuki, với cặp chân mày phi phạm, trông giống một Đạo gia – một

² Shibui (màu nhạt): nhã trí. – ND.

kiểu Lão tử của sách vở – có thiên tài, như mọi Đạo gia xuất sắc, về cái chi có thể gọi là tính trào lộng siêu hình. Rất thường khi mắt ông sáng long lanh như thể ông đã nhìn thấy Trò đùa Tối hậu mà dường như, do sự thương cảm cho những ai không có, ông đã kèm chế không bật cười ha ha.

Ông sống trong ngôi nhà kiểu Tây phương ở Liêm Thương quê ông giữa hàng đồng sách báo. Sự bừa bãi chữ nghĩa này giăng khắp các phòng mà mỗi nơi ông dành để viết một tác phẩm khác nhau hoặc một chương khác nhau trong một tác phẩm. Như vậy ông chỉ việc đi từ phòng này sang phòng khác chứ không cần thu dọn hết các tài liệu tham khảo khi ông muốn nghiên cứu riêng một đề tài nào; nhưng không biết làm sao mà cô Okamura, thư ký đáng phục của ông (như một nữ thần *Apsara* từ cõi Tây phương hiện xuống để chăm sóc ông lúc tuổi già), đều biết rõ mọi thứ nằm ở đâu.

Suzuki nói tiếng Anh tuyệt hảo một cách chậm rãi, cân nhắc và từ tốn, hơi pha giọng Nhật nghe rất thú vị. Trong đàm thoại, ông thường sử dụng giấy và bút để tự giải thích thêm, vẽ những biểu đồ để minh họa các tiêu điểm và dùng chữ Hán để minh định những thuật ngữ của ông. Dù là một người kiên nhẫn, ông có biệt tài dập tắt lối luận bàn mông lung hay về thông thái rờm mà không gây xúc phạm. Tôi nhớ trong một buổi diễn thuyết, có một thính giả đã hỏi ông: "Thưa Bác sĩ Suzuki, khi ngài dùng từ ‘thực tại’ ngài muốn nói thực tại tương đối trong thế giới vật lý, hay thực tại tuyệt đối của thế giới siêu việt?" Ông đã nhắm mắt lại và chìm vào một tư thái đầy ấn tượng mà một số học trò của ông thường gọi là "kiểu Suzuki", bởi không ai có

thể biết đó là ông đang đắm chìm trong trầm tư hay một thoáng chớp mắt ngủ. Sau khoảng một phút im lặng, dù có cảm giác lâu hơn, ông mở mắt ra, rồi đáp: "Đúng".

Trong một khóa học về những nguyên lý căn bản của Phật giáo: "Sáng nay chúng ta học đến Thánh đế thứ tư... gọi là Bát chính đạo. Thứ nhất trong Bát chính đạo là *Shō-ken*, nghĩa là Chính kiến. Chính kiến là giềng mối của Phật giáo, vì Chính kiến là không có cái thấy riêng biệt, cái thấy cố định. Bước thứ hai của Bát chính đạo là ... (đến đây ông lặng nghĩ một lúc lâu). Ồ, tôi quên bước thứ hai rồi. Các bạn tìm xem, nó ở trong sách ấy". Cũng phong cách đó, tôi nhớ lại lần thuyết trình của ông trước kỳ họp cuối cùng của Đại hội Tôn giáo thế giới năm 1936 tại Nữ hoàng Đại sảnh ở Luân Đôn. Chủ đề của Đại hội là "Lý tưởng tinh thần tối thượng", và sau khi nhiều diễn giả đã sôi nổi trình bày luận điểm của họ, đến lượt Suzuki bước lên diễn đàn. Ông nói: "Lần đầu tiên khi tôi được yêu cầu nói về Lý tưởng tối thượng của tinh thần, quả thật tôi chưa biết nói cái gì. Trước hết, tôi chỉ là một người tỉnh lẻ chân quê từ một góc xa xôi của thế giới bỗng nhiên bị đẩy ra giữa chốn thị thành Luân Đôn náo nhiệt này, tôi ngỡ ngàng và tâm trí không thể làm việc như cái cách nó vẫn làm ở quê nhà. Thứ hai, làm sao một người thấp bé như tôi có thể bàn về một đề tài bao la như *Lý tưởng tinh thần tối thượng*? ... Thế là, ông đã dành hết phần còn lại của bài thuyết trình để mô tả ngôi nhà và khu vườn của ông ở Nhật Bản, đối chiếu nó với nhịp sống ở một đô thị lớn. Vậy mà đó là người đã dịch bộ Kinh *Lăng-già* (*Lankāvatāra sūtra*)! Và cử tọa đã đồng loạt đứng dậy hoan hô ông.

Ý thức rõ tính tương đối và bất cập trong mọi quan điểm nên ông không bao giờ tranh luận. Có lần một sinh viên tìm cách khiêu khích ông bàn luận về một số tiêu điểm đối nghịch với nhà học giả Phật giáo danh tiếng Junjiro Takakusu,³ ông chỉ nhận xét: "Thế giới này rộng lớn lắm; có đủ chỗ cho cả Giáo sư Takakusu và tôi mà". Vậy mà, có lẽ cũng có một sự tranh luận – khi học giả Trung Hoa Hồ Thích⁴ kết buộc ông là ngu dân (vì khẳng định không thể diễn đạt Thiền bằng ngôn ngữ duy lý) và thiếu ý thức về lịch sử. Nhưng ông đã đáp lại một cách nhã nhặn: "Thiền sư, nói chung, khinh thường những người quá xem trọng ngôn từ hay bán buôn ý tưởng, và về khía cạnh này thì cả tôi lẫn Hu Shih đều là tội đồ, những tay sát Phật giết tổ; cả hai đều đáng đọa địa ngục".

Tôi chưa từng thấy một đại học giả và trí thức nào khiêm cung đến vậy. Lần đầu tiên gặp Suzuki, tôi sửng sốt khi ông hỏi tôi (mới 20 tuổi) cách chuẩn bị cho một đề mục nào đó, và khi tôi có đủ xác xược để chỉ về thì ông cũng nghe theo. Tính khoa trương học thức và thói ưa thử tài hoàn toàn không có nơi ông. Cho nên một số nhà Hán học Mỹ, có nghệ thuật tinh vi bôi bác nhau bằng những chú giải cay độc, thường dễ nổi cáu về

³ Cao Nam Thuận Thứ Lang 高楠順次郎, nhà Phật học lớn của Phật giáo Nhật Bản cận đại. Ông chủ biên ấn hành *Đại chính Tân tu Đại Tạng Kinh*, dưới sự bảo trợ của Bộ Giáo dục Nhật Bản. – ND.

⁴ Hu Shih, một trong những người vận động cách mạng văn học Trung Quốc. Ông chịu ảnh hưởng của Cơ-đốc giáo rất đậm; cho rằng Bồ-đề-đạt-ma và Huệ Năng là những nhân vật ngụỵ tạo. – ND.

cách sử dụng ngẫu hứng tư liệu và "công cụ phê bình" của ông, xem ông như một thứ "đại chúng hóa". Họ không hiểu được rằng ông thiên tư đã yêu quý học thức và do đó chẳng cần phải biểu lộ "là học giả". Ông không màng việc sử dụng mục 'sách tham khảo' như một mảnh khõe đề cao mình.

Có lẽ ta không thể hiểu được tinh thần đích thực của Suzuki chỉ qua những tác phẩm của ông; ta phải biết con người ông. Có nhiều độc giả than phiền sách ông không-giống-Thiền chút nào – nói dông dài, lan man, tối nghĩa, và rối rắm với những thuật ngữ chuyên môn. Một Thiền sư có lần đã giải thích với tôi rằng thái độ *mushin* (vô tâm, một kiểu vô tự thức của Thiền) giống như một người thợ mộc Nhật Bản dựng nhà mà không có lam bản. Tôi đã hỏi: "Thế nào là người vẽ lam bản mà không dự trù một đồ án nào?" Đó chính là, theo tôi, thái độ học thức của Suzuki: ông tư duy, ông trí thức hóa, ông nghiền ngẫm bản thảo và tự diễn như mọi Thiền sư phải quét sân trong tinh thần *mushin*. Theo cách nói của ông: *"Con người là cây sậy biết suy nghĩ nhưng sự nghiệp lớn của nó chỉ hoàn thành khi nó không còn tính toán nghĩ suy. Cần phải phục hồi tính 'ngoan đồng' qua những năm dài luyện tập trong nghệ thuật tự-quên mình. Thành tựu điều này, con người suy nghĩ mà không nghĩ. Nó suy nghĩ như mưa rào tuôn đổ từ trời cao; nó suy nghĩ như sóng vờn trên mặt biển; nó suy nghĩ như sao sáng giữa trời đêm; nó suy nghĩ như mầm non mạnh mẽ đâm chồi trong gió xuân. Quá thật nó là mưa, là biển, là sao, là mầm."* □

A. W.

CHARLES MORRIS

ĐỀ TẶNG

Lần đầu tiên tôi gặp Daisetz Suzuki vào ngày mừng 1 tháng 10 năm 1948, tại Chùa Engakuji (Viên Giác tự) ở Kamakura. Tôi được Giáo sư Shunsuke Tsurumi, người từng học với tôi trong vài tháng ở Đại học Harvard, dẫn đến giới thiệu với ông.

Lúc đó tôi đang nghiên cứu về Phật Di-lặc (Nh. *Miroku*) và đó là đề tài mạn đàm của chúng tôi. Tôi còn nhớ ông khẳng định rằng sứ mệnh xã hội hiện nay là sự dung hòa của khối Xô viết đề cao tập thể với khối Tây phương coi trọng cá nhân. Tôi đã bày tỏ mong muốn thấy Nhật Bản sẽ đóng góp nhiều cho việc hoàn thành sứ mệnh này. Đến tháng 1 năm 1949, bản tường thuật về cuộc mạn đàm này đã được đăng trên tờ *Sekai Hyōron* (Tập chí Thế giới Bình luận).

Cả Bác sĩ Suzuki và tôi đều là thành viên của Hội thảo các triết gia Đông-Tây lần thứ hai, được tổ chức ở

Honolulu mùa hè năm 1949. Sau đó chúng tôi có nhiều lần gặp nhau ở Đại học Chicago (nơi ông diễn thuyết và tham gia các hội nghị) và ở New York trong thời gian ông giảng dạy tại Đại học Columbia.

Tiếp xúc với Bác sĩ Suzuki là một sự kiện quan trọng trong đời tôi. Nó củng cố và đào sâu mối quan tâm của tôi về Phật giáo vốn đã khởi trong tôi từ độ tuổi hai mươi. Tôi trân trọng tình bạn và sự ảnh hưởng này. Nó khiến tôi an lòng khi thực hiện những ý tưởng riêng của mình.

Cho phép tôi lặp lại những điều đã viết trong bài báo đăng trên cuốn *Buddhism and Culture* (Phật giáo và Văn hóa),¹ nói về tầm quan trọng của việc truyền bá Thiền Phật giáo của Bác sĩ Suzuki sang Tây phương nói chung và sang Hoa Kỳ nói riêng:

Trong bối cảnh lịch sử, Daisetz Suzuki sẽ cùng đứng bên các bậc cổ đức Ấn Độ đã truyền bá Phật giáo sang Trung Hoa và các bậc cổ đức Trung Hoa đã truyền nó sang Nhật Bản. Ông đã sống và làm việc với chúng ta trong nhiều năm và qua một quãng đời dài. Ông đã có một ảnh hưởng to lớn bằng cả tính cách cá nhân lẫn tính cách một nhà văn, và ảnh hưởng đó vẫn đang phát triển... Đó là một hành động vĩ đại và nhiệt thành.

Theo tôi sự cảm thông và hợp tác tích cực giữa Nhật Bản và Hoa Kỳ là một trong những điều quan trọng

¹Đề tặng Bác sĩ Suzuki nhân sinh nhật lần thứ 90, nhà Susumu Yamaguchi ấn hành.

ĐỀ TẶNG

nhất trong hiện trạng thế giới. Ở đây hơn bất cứ nơi nào khác có khả năng phong phú cho sự tương tác đầy hiệu quả của những nền văn hóa Á châu và Tây phương, một sự tương tác có thể có hệ quả trọng yếu cho mỗi nền văn hóa và cho cả lịch sử của nhân loại trong tương lai. Chưa có ai đã làm được nhiều việc để chuẩn bị sự tương tác này cho nước Mỹ như Daisetz Suzuki đã làm.

Sau đây là đề tặng tôi đã viết gửi Bác sĩ Suzuki sau lần mạn đàm với ông ở Chicago năm 1951:

Daisetz Suzuki

Ông con người khiêm tốn lạ thường:

Người ta nói tuổi trẻ của họ qua ông:

Đức Cù-đàm, Hoa Nghiêm, Thiên Thai, và Thiền.

Chỉ là con người: không ràng buộc; thật sự con người.

C. M.

WILHELM GUNDERT
NGƯỜI GIEO HẠT GIỐNG

Để tìm kiếm lý giải cho hiện tượng phi thường của cuộc đời và sự nghiệp của Bác sĩ Suzuki, việc xem lại thời đại sinh thành của ông cũng như những nhân tố nổi trội đã hình thành tính cách ông vào những năm đầu đời có thể rất có ý nghĩa. Năm ông ra đời, 1870, đất nước ông dưới sự lãnh đạo của Minh Trị Thiên hoàng, vừa khởi đầu đường lối mới về hiện đại hóa cấp tiến. Cha của ông, một thầy thuốc gia truyền thuộc tầng lớp quý tộc Samurai, đã bị tước bỏ đặc ân ban cấp lúa gạo hàng năm. Cả gia đình lâm vào cảnh nghèo túng. Họ không còn khả năng cho con theo học nghề thầy thuốc mà nó có vẻ có năng khiếu. Nhưng đến năm mười tám tuổi, ông đã xoay sở được một chân giáo viên ở trường tiểu học của một làng chài, dạy số học, tập đọc, viết, và môn tiếng Anh được Nhật ngữ hóa mà ông góp nhặt từ những cuốn sách giáo khoa

căn bản.

Từ những điều trên xuất hiện ba nét cá tính: di sản tinh thần võ sĩ đạo của ông biểu hiện ở sự can đảm, trung thực, và tận tụy; năng khiếu y học của ông hay, nói rộng hơn, năng khiếu quan sát sắc bén và rõ ràng, được chứng thực bằng ngoại diện thể hình của ông – cái đầu luôn ngẩng cao, đôi mắt tinh anh, hai tai thính, cái mũi nhạy; và, như một điềm triệu của buổi sơ thời triều đại Minh Trị, cảm tình của ông đối với hải ngoại – như với môn tiếng Anh mà ông ưa thích, đã được giảng dạy dù ở một ngôi trường làng hẻo lánh. Đằng sau tất cả những phẩm chất này chúng ta nhận ra một tinh thần lạc quan có cội nguồn sâu xa thường đi đôi với tính ngây thơ chân chất, tin rằng mọi trở ngại trên đường đi dù thế nào cũng sẽ khắc phục được. Chính vì phẩm chất này mà thầy của ông sau đó đã đặt pháp hiệu cho ông là "Đại chuyết", *Daisetz*.

Cái chết của thân mẫu khiến ông hoàn toàn trở trọi và được tự do theo đuổi những thiên hướng riêng. Ông đi Tokyo để tham dự khóa học không chính thức ở Đại học Hoàng gia¹ mới mở. Nhưng điều thu hút ông hơn cả là sự phục hồi mới mẻ những sinh lực của Phật giáo đang tập trung tại Thiền viện thời danh Engakuji (Viên Giác tự), ở gần Liêm Thương. Lãnh đạo tinh thần ở đó là Shaku Sōen, chỉ lớn hơn ông mười một tuổi, một tính cách cao thượng, nhạy cảm, và bất khuất, đã trải qua thời thanh niên cần khổ với vị Thiền sư nghiêm khắc nhất, và xúc động khi thấy rõ những nhu cầu của Phật giáo trong thời đại khủng hoảng này. Ông đã nhìn

¹ Trường Đông kinh Đế quốc Đại học. – ND.

NGƯỜI GIEO HẠT GIỐNG

thấy quê hương ông đang bị tràn ngập bởi những sự vật ngoại lai, sự suy tàn niềm tin vào Phật pháp và cuộc sống chỉ chuộng hình thức.

Shaku Sōen quyết tâm hóa giải mối hiểm nguy cực kỳ này với tất cả nỗ lực của ông. Sau khi được thầy Kōsen ấn chứng, ông đã từ chối định cư ngay, như thông lệ, ở một tự viện. Và dù nghèo túng, ông vẫn đi Tokyo để học Anh ngữ trong ba năm, "một việc không ích gì cho Thiên bất cứ ở đâu", như thầy ông đã viết cho ông, và sau đó trải tiếp ba năm chuẩn bị sống cùng các đạo hữu ở tận Tích Lan xa xôi để học, đọc các văn bản Pāli, tìm hiểu những dị biệt trong quan niệm về Phật giáo của họ so với ông. Đó là thời gian khổ và thiếu thốn tột bậc của ông. Ông trở về năm 1892 và ngay sau đó được đề cử làm giám tự Engakuji và các tu viện chi nhánh. Dường như ngay từ đầu Shaku Sōen đã nhận thấy những năng lực đặc biệt của người học trò mới và đặt ít nhiều hy vọng ở ông. Sang năm sau, 1893, một cuộc họp có tầm quan trọng đặc biệt, Hội nghị quốc tế về tôn giáo, đã diễn ra ở Chicago – cơ hội để giới thiệu trước thế giới một ý niệm khởi đầu về giá trị của Phật giáo Viễn Đông. Shaku Sōen quyết định xuất dương lần nữa. Ông cho Suzuki phiên dịch những tài liệu ông đã biên soạn để thuyết trình trước Hội nghị. Năm sau, qua trung gian của Sōen, ông đã dịch ra Nhật ngữ cuốn *The Gospel of Budha* của Paul Carus.

Đó là bước khởi đầu của sự nghiệp Suzuki như một diễn giả tiên phong của Thiên sang phương Tây. Và mọi việc đã diễn ra theo chiều hướng thuận lợi cho ông có được trang bị tốt nhất mà ông muốn có để thực hiện sứ mệnh này, cũng là số phận của ông. Trong thời gian

hội nghị, Shaku Sōen làm quen với ông Hegeler, nhà triệu phú chủ công ty kẽm ở Illinois, người cùng với con rể là Bác sĩ Paul Carus điều hành một nhà xuất bản chuyên ấn hành sách về tôn giáo, khoa học, và các tạp chí định kỳ. Vì Bác sĩ Carus đang cần một dịch giả, Shaku Sōen thấy không có ai tốt hơn để tiến cử cho ông ta bằng người đồng hành trẻ của ông. Việc làm này bao hàm sự tin tưởng kép: một mặt, bốn năm kiên trì hành Thiền ở Engakuji của người bạn trẻ này đã đủ để y "miễn nhiễm" trước tất cả các ảnh hưởng ngoại lai khác, và mặt khác, không có phương pháp nào tốt hơn để hóa giải một mối hiểm nguy bằng cách tiếp cận ngay điểm xuất phát của nó. Thời xưa các vị thầy Phật giáo thường ứng dụng một điều được gọi là tiên tri, *vyākaraṇa* (thọ ký; Nh. *Juki*), tức ký thác trách vụ. Một vị thầy biết rõ năng lực của đệ tử và tùy theo đó mà giao cho y một nhiệm vụ đặc biệt nào đó. Sự giới thiệu Suzuki của Shaku Sōen với ngài Hegeler chính là đưa *juki* vào thực tế vậy.

Suzuki đã trải qua mười một năm tiếp theo ở công ty xuất bản Open Court để làm việc với Bác sĩ Paul Carus, kiểm duyệt các bản in thử, biên tập, biên dịch từ Hoa ngữ và Nhật ngữ, kể cả Phạn ngữ. Ngoài ra ông còn tháp tùng thầy Shaku Sōen trong những chuyến đi diễn thuyết ở Hoa Kỳ với tư cách thư ký và phiên dịch của ông. Trong một chuyến du hành này ông đã gặp Beatrice Erskine Lane, một phụ nữ Mỹ, người sau đó đã thành hôn với ông ở Nhật Bản. Đến năm 1908, ông xuất bản quyển sách quan trọng đầu tay, cuốn *Outlines of Mahayana Buddhism* (*Đại cương Phật giáo Đại thừa*).

Cuối năm đó ông rời Mỹ, đến Paris một thời gian để sao chép các tư liệu bằng Phạn ngữ, dịch Swedenborg từ tiếng Anh sang tiếng Nhật ở London, rồi trở về Liêm Thương để nghiên cứu sâu thêm dưới sự hướng dẫn của thầy Shaku Sōen. Bảy giờ ông đã 38 tuổi và đã có tiếng là diễn giả duy nhất về Thiên và Phật giáo nói chung ở Tây phương. Ông vẫn làm công việc đó không ngừng nghỉ trong năm mươi tám năm tiếp theo, giảng dạy, viết sách và thuyết trình ở bất cứ nơi nào mời, vẫn với phong cách lặng lẽ, không khoa trương mà chinh phục cử tọa.

Sự nghiệp văn chương của ông, phong phú như vậy, không ngoài chủ đề Thiên tông. Ngay cả văn phong của ông cũng mang nét đặc thù của Thiên. Nó không cần hệ thống, không có hoạch định; nó là một chuỗi những "tiểu luận" và "nghiên cứu"² ngẫu hứng. Có lẽ một số tác phẩm của ông có thể làm thất vọng những học giả chuyên nghiệp. Nếu quả vậy thì đó không phải lỗi của tác giả mà của chính Thiên tông mà tác giả chỉ là một cây phong cầm hợp điệu. Và nếu các bạn chuyển từ những tiểu luận phổ thông đến các chủ đề chuyên sâu hơn của ông, như quyển *Khảo cứu Kinh Lăng-già* chẳng hạn, các bạn sẽ khâm phục tài của tác giả đối phó với những phức tạp của vấn đề biện chứng này và những giải pháp minh bạch dễ hiểu của ông. Các bản dịch từ Hoa ngữ và Nhật ngữ của ông không phải lúc nào cũng chính xác từng câu chữ, nhưng nó luôn nói đúng tâm điểm, và cuối cùng đó mới là vấn

² *Essays* và *Studies* là các loại hình trước tác phong phú của Suzuki. – ND.

đề. Gặp trường hợp những đoạn văn phức tạp ta không bao giờ thấy ông chịu bó tay để tìm ra một biện pháp văn tắt đạt thẳng mục tiêu.

Tầng lớp cử tọa của những buổi thuyết trình và thảo luận của ông cũng rộng rãi như chính kiến thức ông. Ông đã đến bất cứ nơi nào mời để nói về Thiền, với các triết gia, các nhà thần học hay tâm lý học. Một số người ngờ vực; họ hỏi Thiền tông thì dính dáng gì đến phân tâm học. Nhưng ông không nản chí, ông biết rõ mình đang làm gì. Như thể Suzuki Daisetz đã khám phá tất cả mọi giao điểm giữa liệu pháp tâm lý và Thiền. Dù sao, chưa có ai có thể thấy rõ hơn ông nét dị biệt không thể phủ nhận của hai ngành này từ cốt lõi cho đến quan điểm.

Nhưng sự phê bình về cái vẻ bề ngoài không quan tâm của Suzuki còn đi xa hơn. Ở Đức, một giáo sư uyên bác về tôn giáo mới đây đã chỉ trích ông từng góp phần hơn bất cứ tác giả nào vào trào lưu Tây phương hóa Thiền tông ở Viễn Đông và làm mất đi những sắc thái tôn giáo cơ bản của nó. Như để minh chứng cho điều mình nói, ông chỉ ra hiện tượng tệ hại về tính đua đòi học Thiền gần đây đã trở thành thời thượng ở Mỹ và cả ở châu Âu.

Vậy, để bắt đầu từ "thói hợm hĩnh của Thiền", chỉ cần nhớ lại câu chuyện tương tự ở chương 13 sách "Phúc âm theo Matthew" là đủ:

Xem kìa, người gieo hạt ra đồng gieo hạt giống; khi nó gieo, một vài hạt rơi xuống trên đá, lập tức sẽ bị văng ra vì không có đất, và khi mặt trời mọc lên, chúng sẽ khô héo, và vì không bắt rễ được,

chúng sẽ lui tàn.

Rõ ràng chân lý của ví dụ này đã bắt đầu để nhận thức chính nó. Một người bạn của tôi vừa ở Mỹ về đã kể tôi nghe chủ một hiệu sách mà ông gặp và hỏi thăm tình hình kinh doanh hiện tại, đã trả lời một cách vắn tắt: "Thiền ra, tình dục vào".

Suzuki Daisetz là người gieo hạt giống với nghị lực và lòng kiên nhẫn phi thường. Ông đã tiếp nối những gì thầy ông, Shaku Sōen, đã làm ở Hội nghị Chicago hơn bảy mươi năm trước, đó là: thu hút sự quan tâm của nhân loại hướng về hiện tượng Thiền, không gì khác. Đây là một trách vụ hoàn toàn chính đáng xét từ quan điểm Tây phương.

Nhưng nhà phê bình có thể đi xa hơn, hỏi rằng: Thế nào là tính chính thống của Suzuki trong lãnh vực riêng của ông, trong Thiền? Liệu hạt giống mà ông gieo rắc có là Thiền thật hay Thiền giả? Ở đây có một cạm bẫy cho các chuyên gia trong khoa học về tôn giáo. Mỗi tôn giáo thiết lập một định chuẩn riêng cho tín đồ của nó. Bạn không thể so đo giữa tiêu chuẩn Ky-tô giáo với tiêu chuẩn Phật giáo, và một Thiền giả chỉ có thể được đo bằng chuẩn mực của Thiền. Chúng ta có thật biết chuẩn mực Thiền là gì chưa? Phải chăng Suzuki chưa biết chút gì về nó? Cách nào thì ông cũng sẵn lòng tự thú nhận mình có tội, bởi suốt cuộc đời mình, ông đã nói và đã viết về những điều siêu việt ngôn ngữ và văn tự. Cũng trong ý nghĩa này mà, thiết nghĩ, ông đã ký tên những trước tác của mình bằng bút hiệu bí ẩn nhất: Daisetz (Đại Chuyết), vừa có nghĩa "vô cùng giản dị" vừa có nghĩa "vô cùng khờ khạo". Ông thú nhận tội, nhưng tiếp tục "phạm tội". Ông là

hiện thân của một công án Thiền, quá bí ẩn đối với cách tư duy Tây phương. Có một câu chuyện tương tự như vậy trong tác thứ tám của tác phẩm *Bích nham lục*, chuyện Thiền sư Thúy Nham, sau các giảng khóa suốt mùa Hạ, hỏi thính chúng rằng ông có rụng sợi lông mày nào chẳng. Ba trong các bằng hữu cao niên nhận xét về ông, một người tiêu cực, một người tích cực, còn người thứ ba, Vân Môn, rất ngắn gọn. "Quan",³ ông nói, và chặn đứng cuộc luận bàn về những điều nằm ở ngoài nó.

Nhân tiện cũng không phải là vô ích khi nhớ lại, nói chung, thái độ của Phật giáo về những 'người ngoại đạo' tỏ ra ôn hòa hơn nhiều tôn giáo khác, kể cả Kytô giáo. Nhưng đạt được sự tán thành của người khác, một loại thích nghi nào đó, sự vận dụng 'phương tiện thiện xảo' (Ph. *upāya*, Nh. *hōben*), chẳng những được khuyến khích - như trong *Saddharma-puṇḍarīka* (kinh *Pháp Hoa*) – mà còn được thực hành trong chừng mực mà so ra những sự dung túng vô tội vạ của Suzuki Daisetz chỉ là vô nghĩa.

Về phần mình, phải thú nhận trong nhiều năm trời tôi đã từng coi nhẹ ý nghĩa to lớn của nhân cách và sự nghiệp của Suzuki Daisetz. Sự thay đổi chỉ đến khi tôi đã hình thành quyết tâm nghiên cứu *Bích nham lục*, một tác phẩm dù có tầm quan trọng bậc nhất, vẫn chưa được ai phiên dịch hoàn chỉnh. Tôi đã bắt đầu bằng những ấn bản còn thiếu sót đang lưu hành tại Nhật, khiến tôi thất vọng, và đã cầu viện tới sự chú giải của

³ Hán: quan 觀 (Nh. Kwan), quan 𦔻, hay rào cản. – ND.

Katō Totsudō từ Nhật gọi đến. Chính vào lúc đó, tháng 9 năm 1954, Bác sĩ Suzuki tới Đức để thuyết trình tại viện Đại học Marburg và ở Stuttgart. Tôi được vinh dự phiên dịch cho ông. Một trong những tiêu điểm của ông là cho rằng Thiên thích hành động tự nhiên hơn sự giải thích bằng ngôn từ. "*Chúng ta không cần nói với một người bạn tốt rằng mình thích anh ta. Một cái vỗ vai thân tình sẽ làm việc đó.*" Nói đến đây, ông vỗ nhẹ vai tôi, và toàn thể cử tọa lĩnh hội một cách thích thú.

Ông đồng ý với bất mãn của tôi về các ấn bản chưa hoàn chỉnh của *Bích nham lục*, cho rằng những quyển sách như vậy chưa xứng đáng với nhan đề tác phẩm (một nhận xét rất đúng, vì họ đã lược bỏ phần bình giải quan trọng nhất của Engo (Viên Ngộ) đóng góp cho tuyển tập của Setchō (Tuyệt Đậu). Trên đường đi Stuttgart bằng xe điện, ông đọc một quyển sách bằng Hán văn: cuốn *Bích nham lục* gồm hai tập ấn hành tại Nhật Bản. Đến Stuttgart, khi chúng tôi chia tay, ông mang nó ra, ghi trên mỗi tập lời đề tặng và thân tình trao lại cho tôi. Trong những hành vi của ông không có bóng dáng kiêu cách. Nhưng với tôi, trên tất cả, đó là sự động viên quyết định mà tôi đang cần để tiếp nối công việc đang bỏ dở. Và trong những năm đó, nó đã trở thành một thứ huấn lệnh khiến tôi phải tiếp tục dù gặp nhiều khó khăn. Tôi không cần phải nói thêm là từ đó những tác phẩm của ông đã trở thành thiết yếu đối với tôi, nhất là các biên khảo về những kinh điển được coi là xuất xứ của Thiên tông; và sự ngưỡng mộ học thức uyên thâm của ông đã lên đến cao điểm khi tôi nghiên cứu những bài viết của ông về kinh *Lăng-già*.

Nhưng để kết luận, tôi phải kể lại một kinh nghiệm cá

nhân xảy ra năm 1954. Chúng tôi đang ngồi trong hành lang một khách sạn thì một phụ nữ, dáng vẻ đau buồn, bước đến và cầu xin được tiếp kiến. Vì bà ta không biết tiếng Anh nên tôi phải phiên dịch. Không cần kể đến chi tiết cuộc đối thoại, nhưng cái làm tôi không thể nào quên là thái độ im lặng, trang nghiêm và đồng cảm của một ông già tám mươi tư tuổi khiêm tốn lắng nghe mọi câu hỏi buốt thấu của người phụ nữ, sự thân ái giản dị trong lời khuyên nhủ, an ủi và động viên, cũng như ánh mắt sinh động chân thành của ông. Ông chấp hai tay để trên bàn, đến cuối buổi nói chuyện, ông rút tay phải ra và ngập ngừng chìa về phía người phụ nữ. Cuối cùng bà ta bắt tay ông và chúng tôi chia tay. Tháng 6 năm 1966, khi tôi thông báo cho bà tin con người khả kính ấy đã mất, bà nói: "Lúc đó, ông ấy đã cứu sống tôi".

Chúng ta đang sống trong một thời đại mà Đông phương không còn là Đông phương và Tây phương cũng không hẳn là Tây phương. Những dòng chảy của cuộc đời, của niềm tin và tình huynh đệ đang luân chuyển và dần dà cuốn trôi mọi rào cản lịch sử. Đó là một hiện trạng đòi hỏi, trên mọi phương diện, một tinh thần rộng lượng nói riêng và trên tất cả là niềm tin cậy sâu xa và bền vững vào nền tảng nơi bắt nguồn cuộc sống của chúng ta và là nơi duy nhất chúng ta thân thuộc. □

W.G.

SHOJUN BANDO

D. T. SUZUKI Ở LA SALLE

I

Năm 1897, Daisetz Teitaro Suzuki thực hiện chuyến du hành đầu tiên qua phương Tây, lúc ông 27 tuổi. Ông sống ở La Salle thuộc tiểu bang Illinois trong mười một năm, làm việc cho Bác sĩ Paul Carus và công ty xuất bản Open Court. Cuộc định cư này được thu xếp bởi thầy của ông, Shaku Sōen, viện trưởng Engakuji (Viên Giác tự) ở Liêm Thương, người đã tham dự Hội nghị quốc tế về tôn giáo được tổ chức ở Chicago năm 1893. Bác sĩ Paul Carus là nhà tư tưởng cấp tiến gốc Đức, quan tâm sâu sắc đến tư tưởng Đông phương, nổi tiếng qua tác phẩm *The Gospel of Buddha*. Theo yêu cầu của Bác sĩ Carus tìm một người phụ tá từ Nhật có thể biết cả Hán cổ và Anh, Shaku Sōen đã giới thiệu với ông chàng thanh niên Daisetz. Lúc đó Bác sĩ Carus đang biên dịch *Đạo đức kinh* ra Anh ngữ, và Daisetz giúp ông nghiên cứu, dịch các văn bản Phật giáo và Lão giáo. Tác phẩm đầu tay của Suzuki, cũng như những bản cùng dịch với Bác sĩ Carus đều do nhà Open Court lần lượt xuất bản.¹

¹ Đó là: *Đạo Đức kinh* của Lão Tử (Tao-tê-ching, 1898), *Đại thừa*

Công ty Open Court vẫn nổi tiếng với những ấn bản của nó, nhất là sách về tư tưởng triết học. Nó còn ấn hành các tạp chí định kỳ như tờ *The Monist* (*Nhất nguyên luận*). Bác sĩ Carus sinh năm 1852 ở Đức và được hưởng nền giáo dục theo Schopenhauer. Ông quen thân với những người nổi tiếng đương thời như K.R.E. von Hartmann và Max Scheler. Năm 1886 ông di cư sang Hoa Kỳ và thành hôn với trưởng nữ của ngài Hegeler, cũng là một di dân Đức đã đến Hoa Kỳ từ đầu thập niên 1840 và đã trở thành một trong những triệu phú ở Illinois.

II

Tôi có dịp đi La Salle vào tháng tư năm 1966. Đại đức Toshiaki Saito, ông Mitsuru Yamada và ông Roger Adams, thuộc Giáo hội Phật giáo Chicago, đã đưa tôi đến đó. Từ lâu tôi đã mong muốn tham quan nơi mà Bác sĩ Suzuki thời trai trẻ vô danh đã từng trải qua hơn mười năm miệt mài tu học. Tôi có cảm giác đó là giai đoạn định hình vô giá đối với ông. Là một thanh niên nhạy cảm, đầy hoài bão và khát vọng tu học, ông một mình bước vào thế kỷ mới trong cảnh đất lạ quê người. Có thể nói sự khởi đầu của mọi hoạt động trí thức và triết học của ông từ đây về sau đều có dấu ấn của giai đoạn này. Chính tại đây tư tưởng Phật giáo của ông được mang ra đối nghiệm với tư tưởng hiện đại bất

khởi tín luận của Asvaghosa (1900), *T'ai-shang Kan-ying P'ien* (Thái thượng cảm ứng thiên, 1906), *Yin Chün Wen* (1906), *Những bài thuyết pháp của Phương trượng* (1906), và *Đại cương Phật giáo Đại thừa* (1907).

nguồn từ truyền thống Ky-tôgiáo. Cũng có thể nói định hướng cuộc đời ông đã được hình thành ngay từ lúc đó. Ngoài ra, cũng cần thêm là tôi bị La Salle mê hoặc bởi chàng thanh niên Suzuki đã từng ở đó vào độ tuổi của tôi bây giờ.

La Salle² ở về hướng Tây-Nam cách Chicago khoảng một tiếng rưỡi chạy xe. Nghe nói vào những thập niên trước để đi từ Chicago đến đó phải mất ba tiếng xe lửa. Ngày nay, dù có sự phát triển thần kỳ với những xa lộ hiện đại, La Salle vẫn giữ được nét khiêm tốn của những ngày đầu, và nó vẫn là một tỉnh lẻ đồng quê êm đềm với 14.000 cư dân. Thậm chí có lúc chúng tôi còn trông thấy cả đàn chuột đồng băng ngang xa lộ.

Chúng tôi đã đến thăm ngôi nhà nơi anh thanh niên Suzuki cư ngụ khi sống ở La Salle. Từ đó đi bộ đến văn phòng Công ty xuất bản Open Court mất độ 20 phút mà ngày xưa Suzuki vẫn đi về mỗi ngày. Khi trở lại Tokyo, tôi đã đến thăm Bác sĩ Suzuki, và khi tôi đưa ông xem tấm ảnh chụp ngôi nhà, ông đã reo lên: "Ồ, phải rồi, nó đấy!" và chỉ vào cánh cửa sổ ngoài cùng bên phải trên tầng hai, cho tôi biết ông đã sống trong căn phòng nhìn về hướng Bắc đó. Tòa nhà, theo ông nói, lúc đó thuộc về ông Ramsey, một quản gia của gia đình Hegeler, và trông chẳng khác mấy so với sáu mươi năm về trước. Ông chăm chú nhìn nó với nhiều hoài niệm.

² Tên La Salle xuất xứ từ Hiệp sĩ René Robert, Ngài de La Salle, nhà thám hiểm người Pháp ở thế kỷ 17, nổi tiếng vì công trình xây dựng Pháo đài St. Louis trên sông Illinois vào năm 1682.



Đây là bức ảnh chụp ngôi nhà của ông Hegeler. Công ty xuất bản Open Court vẫn còn giữ văn phòng làm việc ở tầng một của tòa kiến trúc cổ 116 năm, trông như một pháo đài này. Nó hơi có vẻ điêu tàn và đứng trơ vơ cách biệt những ngôi nhà kế cận. Người ta nói Bác sĩ Carus và Daisetz thường cùng làm việc trong một căn phòng ở tầng hầm lửng của ngôi

nhà. Khi chúng tôi đến viếng, cô Elizabeth Carus, một trong những người con của Bác sĩ Carus, đang vắng nhà vì đi Chicago; nhưng thay vào đó là ông Alvin Carus, anh em của cô, đã tiếp đón chúng tôi. Trước đây vài năm, một người bạn của tôi khi đến thăm tòa nhà này đã may mắn gặp và được tiếp chuyện với Cô Carus, đã kể với ông rằng gia đình Carus vẫn thường gọi Bác sĩ Suzuki là "Tei-san" (tục danh của Bác sĩ Suzuki, tiếng Nhật là Teitarō), và cho biết thời đó ông tập thể dục trên xà ngang rất điệu nghệ.

Những kệ sách bao quanh tường của văn phòng chứa đầy tác phẩm triết học phản ánh một không gian tri thức sinh động của thế giới từ cuối thế kỷ 19 đến đầu thế kỷ 20. Tôi thấy ở đây những ấn phẩm tái bản cuốn *The Canon of Reason and Virtue* (Lão tử, *Đạo đức kinh*) và cuốn *T'ai-shan Kan-yin P'ien* (*Thái thượng cảm ứng thiên*). Văn phòng được điều hành bởi hai

người đàn ông, một cô gái và một phụ nữ trung niên. Thật đáng ngạc nhiên khi thấy một hoạt động bề thế như vậy được tiến hành trong một tòa nhà đầy vẻ ảm đạm rêu phong. Và dù cuộc viếng thăm phổ La Salle chỉ diễn ra trong ngày, đó vẫn là một kinh nghiệm bổ ích và đáng nhớ của tôi.

III

Những lá thư của D.T. Suzuki gửi từ La Salle cho thầy là Shaku Sōen vừa được xuất bản bằng Nhật ngữ trong *Tuyển tập Thiền Suzuki Daisetz*, phần phụ lục. Tất cả gồm mười hai lá thư viết từ tháng Giêng năm 1898 đến tháng 10 năm 1906, tức từ năm Suzuki 28 tuổi đến năm ông 36 tuổi, hiện được lưu giữ tại đền Tokeiji (Đông Khánh tự)³ ở Liêm Thương. Qua những lá thư này chúng ta có thể thấy nhân sinh quan nghiêm cẩn của ông. Đó là những tư liệu quý vén mở một cách sắc nét không chỉ những hoạt động hằng ngày của ông mà cả tư tưởng riêng của ông trong những ngày ấy, vì vậy, tôi xin trích ra đây một số.

Mô tả sinh hoạt hàng ngày của ông ở La Salle, chàng thanh niên Suzuki đã viết trong lá thư đề ngày 11 tháng 6 năm 1898:

Mỗi buổi sáng con đến phòng biên tập để dịch cuốn ‘Dajō Kishin Ron’ (Đại thừa Khởi tín luận); buổi chiều và tối thường ở nhà một mình

³ Tên gọi đủ là Tùng Cương Sơn Đông Khánh Tổng trì Thiền tự; chùa thuộc phái Viên Giác tự, dòng thiền Lâm Tế Nhật Bản. – ND.

để trau giồi và nghiên cứu thêm. Gặp khi đẹp trời, tinh thần phấn chấn, con đạp xe về ngoại ô và thích thú đọc sách mang theo trong khung cảnh êm đềm xung quanh. Những ngày này con đang trải qua một cuộc sống khá kỳ thú, đôi khi phụ những người giúp việc trong nhà như kéo nước giếng, chõ đất, đi mua đồ lặt vặt ở tiệm tạp hóa, bửa củi và cả nấu bếp, nếu cần...⁴

Bản dịch tiếng Anh đầu tiên tác phẩm *Daijō Kishin Ron* (*Đại thừa khởi tín luận*) là một trong những thành tựu đáng nể của chàng thanh niên Daisetz ở La Salle, và trong bối cảnh lịch sử Phật học cận đại, nó là công trình tiên phong của một trí thức Nhật Bản dịch từ kinh điển Phật giáo bằng Hán văn. Kể về công việc này, ông nói cũng trong lá thư trên:

Việc dịch cuốn Kishin Ron (Khởi tín luận) khó đến mức có lúc con đã muốn bỏ dở. Nó quả là một thử thách. Nhờ có bản Hán dịch đời Đường⁵ mượn của một người bạn vừa được gửi đến hôm nay, con thật vui mừng khi có thể đối chiếu hai bản. Dù đã sơ dịch gần hết tác phẩm, con nghĩ tác phẩm cuối cùng chỉ có thể ra mắt chừng nào toàn bộ bản thảo được đọc và sửa chữa thêm nhiều lần. Theo con nghĩ, dù Kishin Ron, xét từ

⁴ Suzuki Daisetz – *the Man and his Scholarship*, 鈴木大拙の人と學問. Phụ lục của *Tuyển tập Thiền Suzuki Daisetz* (Tokyo, nhà Shunjūsha, 1961), tr. 141-142.

⁵ Tức *Đại thừa khởi tín luận*, bản Hán dịch đời Đường, trong khoảng năm 695-704, của Thật-xoa-nan-đa (S'iksananda). Bản dịch khác do Chân Đế, đời Lương, trong năm 553 stl. – ND.

quan điểm triết học, ngày nay có thể không còn được đánh giá cao, nhưng từ quan niệm chủ quan và tôn giáo thì nó vẫn là một tác phẩm đáng lưu ý, có giá trị trường tồn bất diệt. Con muốn nói những ai vì lập trường khách quan hiện tại mà phủ nhận hoặc chống đối nó đều không chỉ mù tịt về ý nghĩa của Kishin Ron mà còn quên mất sự phát triển lịch sử của tư tưởng thế giới...⁶

Trong một bức thư khác đề ngày 23 tháng 10 năm 1898, ông nói cũng chủ đề này:

Con có cảm giác vô cùng thoải mái, để thời gian trôi qua mà không biết mình đang làm việc gì đặc biệt ... Con đã đưa bản dịch tiếng Anh cuốn Daijō Kishin Ron cho Bác sĩ Carus xem, sau khi đã cẩn thận sao chép lại. Mặc dù ông nói ông sẽ sớm xem xét, con cũng không chắc khi nào ông sẽ làm việc đó, bởi lời của ông cũng khó tiên liệu như bầu trời mùa thu. Có lẽ con phải chờ tới khi thời gian chín muồi cũng như mọi sự tùy thuộc vào ý Trời...⁷

Năm sau, 1899, ông viết trong một bức thư đề ngày 3 tháng 7:

Vài ngày nữa con sẽ đi Chicago và ở đó khoảng một tháng để viết lời tựa cho bản dịch cuốn Kishin Ron, khi đã tham khảo xong Tam tạng kinh (Tripitaka). Làm xong việc này, công trình coi

⁶ *Sđd.*, tr. 143.

⁷ *Sđd.*, tr. 144.

*như đã hoàn tất và sẵn sàng để in.*⁸

Thời gian này, song song với việc biên dịch, ông đang chuẩn bị viết cuốn *Đại cương Phật giáo Đại thừa*, sẽ được ấn hành sau đó. Đây là công trình có tham vọng vạch thời đại do một học giả Nhật soạn thảo bằng tiếng Anh, vì trước đó chưa từng có ai thử làm công việc như vậy. Ông đã đề cập đến dự án này trong bức thư đề ngày 21 tháng 11 năm 1899:

*Con đã ghi chú dàn bài tổng quát những điều có thể được xem như đại cương về Phật giáo Đại thừa để hoàn thành trước khi rời khỏi đất nước này. Tất nhiên nó chỉ là một thứ bị vong lục đại cương cho nên còn nhiều chỗ cần phải sửa lại. Con sẽ rất sung sướng nếu nó có thể hữu ích cho Thầy làm tham khảo.*⁹

Trong khi bận rộn công việc ở Công ty xuất bản Open Court, có lẽ ông đã thu được nhiều kiến thức thực tiễn về ngành xuất bản sách báo. Có thể nói, những hoạt động sách báo của ông sau này, nhất là việc xuất bản từ *Phật tử Đông phương* ở viện Đại học Otani, đều có kinh nghiệm khởi từ La Salle. Trong bức thư ngày 10 tháng 6 năm 1900:

Gần đây con đã ngẫu nhiên học được cách đánh máy chữ. Thỉnh thoảng con làm vài việc cho Bác sĩ Carus bằng phương tiện này. Mong thầy hiểu rằng con không hề chán nản công việc hiện tại, vì mọi thứ việc chẳng qua là cách mưu sinh... Mời

⁸ *Sđd.*, tr. 146.

⁹ *Sđd.*, tr. 148.

*đây, người đọc bản thảo hay còn gọi là thư ký ban biên tập của Công ty đã xin nghỉ việc, và Bác sĩ Carus đã đề nghị con thay thế ông ấy. Dù chưa biết ông sẽ trả lương bao nhiêu cho công việc này vì con chưa hề hỏi, con vẫn biết chắc sẽ được tưởng thưởng xứng đáng. Mỗi ngày phải làm việc sáu tiếng, thời gian dành cho nghiên cứu hẳn sẽ bị cắt giảm...*¹⁰

Ông đã mô tả sinh hoạt hàng ngày ở văn phòng:

*Công việc của con ở Open Court không phải ngày nào cũng viết. Chỉ khi nào cần xem xét một bài báo có liên quan đến Nhật Bản hay một tiểu luận nói về Phật giáo thì con mới phải cầm bút theo yêu cầu của Bác sĩ Carus. Nhiệm vụ của con ở công ty là đọc các bản in thử, liên lạc giữa tác giả và nhà in, làm mọi công việc liên quan đến từ điển, tìm những từ đặt sai chỗ và những chỗ trống, kéo dài ra hay rút ngắn lại vài câu, sửa lỗi chính tả, v.v... Dù đó là một vị trí khá hơn là một chân sửa lỗi bản in người Nhật, trong bản chất nó lệ nó vẫn như nhau. Trước mắt, con chưa được trả đồng lương nào vì vẫn còn là người thử việc...*¹¹

Như cô Bác sĩ R. H. Blyth đã nói, quả thật Bác sĩ Suzuki rất ít khi chú ý vấn đề phụ nữ trừ những năm sau này khi ông thường đề cập đến ý nghĩa của nữ giới trong Phật giáo tương phản với Ky-tô giáo, lấy nam giới làm trọng tâm. Tuy vậy, ông đã bộc bạch quan

¹⁰ *Sđd.*, tr. 153-159.

¹¹ Thư ngày 9-9-1900; *sđd.*, tr. 161.

điểm của mình về phụ nữ và cuộc sống gia đình trong một bức thư lúc còn trẻ, đề ngày 11 tháng 6 năm 1898:

Con thật bối rối khi đi chung với phụ nữ và trò chuyện với họ. Bàn luận về việc học hành thì được, song đề bàn với họ những chuyện linh tinh, chuyện đời, chuyện vật vãnh thì con rất khó thích nghi. Ở Nhật mình có thể đối đãi với họ một cách lịch sự mà không cần nói một lời, nhưng ở đây, nước Mỹ, người ta có thói quen phải biết nịnh đầm, và thật khó vô cùng khi con phải tìm lời tâng bốc ai. Cho nên con phải tự giam mình trong nhà, đọc sách hay ngồi Thiền. Hình như câu tục ngữ "Đừng trở nên quá thân mật với đàn bà cũng như với đàn ông thiếu hiểu biết" vẫn chưa thay đổi trong một ngàn năm nay. Cho dù có học ở một mức độ nào đó, một phụ nữ vẫn là phụ nữ. Cho nên, có rất ít phụ nữ trung bình tự làm mình nổi bật bằng sự thể hiện những đức tính mà nữ giới cần có. Vì thực tiễn chung ở đây là coi trọng phụ nữ một cách không phân biệt, họ có nhiều cơ hội hơn để nâng cao giá trị đạo đức cũng như bộc lộ những khiếm khuyết của họ. Do đó có thể nói không ai tránh khỏi cả hai yếu tố ưu điểm và khuyết điểm. Trong khi người phụ nữ Nhật có vẻ quá phục tùng và nhu mì, thì tính kiêu ngạo và tự phụ của phụ nữ ở đây chỉ là những sự nhũn nhũn, nếu không nói là đáng ghét...

Từ khi đến sống ở đây, con dần dà cảm thấy nét đẹp độc đáo của mối quan hệ giữa cha mẹ và con cái trong các gia đình Nhật Bản. Dù tình mẫu tử ở đâu cũng như nhau, song ở đây tình yêu giữa cha

mẹ và con cái khá lạnh lùng; chỉ có tình yêu trai gái là được coi trọng. Sự tán thưởng khuynh hướng đối xử tốt với vợ hơn với cha mẹ có vẻ lạ lùng dưới mắt người Đông phương. Phong tục ở đây là các thiếu nữ tự chọn bạn tình cho mình hơn là nghe theo ý kiến của cha mẹ họ. Họ có xu hướng độc lập rất cao, nhưng thiếu những tình cảm mềm mỏng và dịu dàng, là điểm chung của mọi người bình thường ở đây.¹²

Con có khuynh hướng thích cuộc sống độc thân hơn có gia đình. Kể ra cũng kỳ cục nếu biết rằng con chưa bao giờ có đủ thời gian để suy nghĩ về chuyện này, nhưng chẳng có lý do gì để mọi người phải lập gia đình bằng mọi giá, về phần con cũng chẳng cần thiết phải làm như vậy.¹³

Quan điểm căn bản của ông về cuộc sống nói chung và về nếp sống gia đình nói riêng được thể hiện qua những dòng sau:

Tại sao cứ thềm khát danh vọng cá nhân? Con chỉ mong có thể hiểu được ý nghĩa thật sự của cuộc đời, bằng cách làm tròn mọi trách nhiệm nào con cảm thấy phải chu toàn. Con đã cắt đứt mọi quan hệ với đồng Đô-la Vạn năng, và cảm thấy có khuynh hướng từ bỏ những ý nghĩ hệ lụy của gia đình. Nhân tiện, đối với cuộc sống gia đình, hôn nhân và tình yêu, con cũng có lý thuyết riêng của mình. Con mong sẽ có dịp nói với Thầy về quan

¹² *Sđđ.*, tr. 142-143.

¹³ Thư ngày 4 tháng 1 năm 1900; *sđđ.*, tr. 154.

điểm này của con. Hai vấn đề này, mãnh lực đồng tiền và cuộc sống gia đình, là hai ràng buộc lớn nhất (có thể từ này không chuẩn xác, con tạm thời dùng nó) trên đời, vì vậy con đã tự tách mình ra khỏi chúng và chuẩn bị dâng hiến mọi năng lực của mình cho những vấn đề khác...¹⁴

Qua những tác phẩm dày cộm ông viết sau này, chúng ta thấy lời ông nói đã được chứng minh xác đáng ngoại trừ cuộc hôn nhân của ông với cô Beatrice Erskine Lane. Giá trị của nó, dù sao, đã được chứng thực rằng nguyên tắc chủ đạo của cuộc hôn phối này trong thực tế là để hỗ trợ nhau cùng nghiên cứu và truyền bá Phật giáo.

Điều đáng lưu ý là ý nghĩ về cái chết hình như là dòng sóng ngầm bên dưới mọi hoạt động triết học của ông trong thời gian đó, bởi ông viết:

Từ ‘chết’ quả đã khơi dậy trong con những cảm giác và ý tưởng bất tận. Con vẫn chưa thể quên được ấn tượng chủ quan mạnh mẽ của cái chết của mẹ. Bất cứ khi nào nghĩ đến nó, con không khỏi rùng mình. Không phải con sợ chết, vì con đã nhận thức được, qua kinh nghiệm riêng về những trận đau ốm gần đây, rằng cái chết chẳng là gì cả. Người ta nói cú đánh của tử thần dập tan mọi thứ, nhưng tinh thần chúng ta không bao giờ bị đình đốn bởi sự kiện này, và sự thao thức đó đưa chúng ta đến lĩnh vực triết học hay tôn giáo. Không có gì

¹⁴ Thư ngày 9 tháng 9 năm 1900; *sđđ.*, tr. 162.

khiến con người bất an hơn từ ‘chết’...¹⁵

Qua những dòng này chúng ta thấy sự tương ứng không thể nhầm lẫn với những phát biểu về chủ đề cái chết mà ông thường đề cập vào những năm cuối đời. Ông luôn thích trích dẫn, trong các bài thuyết trình cũng như trong bài viết, nhất là càng về cuối đời, bài hòa ca (*waka*) của thiền sư Shidō Bunan (Chí Đạo Vô Nan): "*Trong khi sống, hãy chết, chết hẳn; chết như bạn sẽ chết, thì mọi sự sẽ tốt đẹp.*"¹⁶ Ở đây chúng ta nhận thấy suốt những năm nghiên cứu triết học Phật giáo sau này, ‘cái chết’ tiêu cực trong ông đã trải qua cuộc lột xác tận gốc để thành một ‘cái chết’ tích cực. Cuộc đời ông từ đó là nơi mà ‘cái chết’ tích cực này đóng một vai trò năng động nhất.

Như vậy, tư tưởng căn bản nào đã giúp ông nghị lực để chịu đựng mười năm dài ở La Salle một mình đối diện với cô liêu, lo lắng về tương lai, với cuộc sống đơn điệu của một người làm công? Trái với những gì ta tưởng, những ý nghĩ thầm kín, vững vàng và bình an của ông đã được ông mô tả một cách sinh động trong bức thư đề ngày 10 tháng 6 năm 1900:

Innen (nhân duyên, những quan hệ của nghiệp) ắt vượt ngoài tầm tư duy của chúng ta. Một ý tưởng, khi được tiếp nhận chưa có hiệu quả tức thì, biết đâu sau này nó sẽ giúp người đó thâm nhập Đạo Giác ngộ – chỉ bằng một khoảnh khắc lóe sáng qua tâm trí y. Cổ Đức có nói, "Được nghe Phật

¹⁵ *Sđd.*, tr. 146.

¹⁶ *The Eastern Buddhist*, I, số 2 (tháng 9, 1966), tr. 20.

pháp, dù chỉ một lần, cũng là phước đức vô tận, ngay dù không mấy có tín tâm"; chỉ cho chân lý này. Con đặc biệt không ưa thích lý luận, nhưng vì tin tưởng chắc chắn vào chân lý nêu trên nên thỉnh thoảng con vẫn tỏ bày ý tưởng của mình. Mong ước thầm kín của con là, nếu tư tưởng của con ích lợi cho sự tiến bộ của con người, thì trái ngọt trong tương lai chắc chắn sẽ kết quả từ đó... Theo đó dường như con đường mà chân lý hiển hiện không lệ thuộc bất cứ gì và hầu như bất chấp ảnh hưởng của con người. Chính vì niềm tin của con vào chân lý này mà con cố gắng thể hiện nó cho quảng đại quần chúng. Phô bày quan điểm riêng của mình cho thiên hạ chẳng hãnh diện gì, nhưng bởi con tuyệt nhiên tin chắc rằng – ngay cả khi có thể có điều không đúng trong những gì con nói – một chút chân lý ẩn chứa trong quan điểm của mình cũng giống như câu chuyện ngụ ngôn về hạt lúa mì trong Thánh Kinh, chắc chắn sẽ sinh trưởng mạnh mẽ và bao trùm khắp trời và đất. Đó là vì chân lý chẳng thuộc về ai, hoàn toàn độc lập, xuyên suốt, mà vẫn là cái để mọi người cũng như chính bản thân con phải theo đuổi...¹⁷

Bước đầu đời của ông ở La Salle đã được chống đỡ một cách vững chắc bởi niềm tin tưởng mãnh liệt về chân lý bất diệt bắt nguồn từ tâm Bồ-đề cháy bỏng của ông mong muốn chia sẻ chân lý với hết thảy nhân loại. Tuổi trẻ đó, ông đã tiếp tục khám phá sự bình an của tâm hồn ở giữa nghịch cảnh trong niềm tin vững chắc

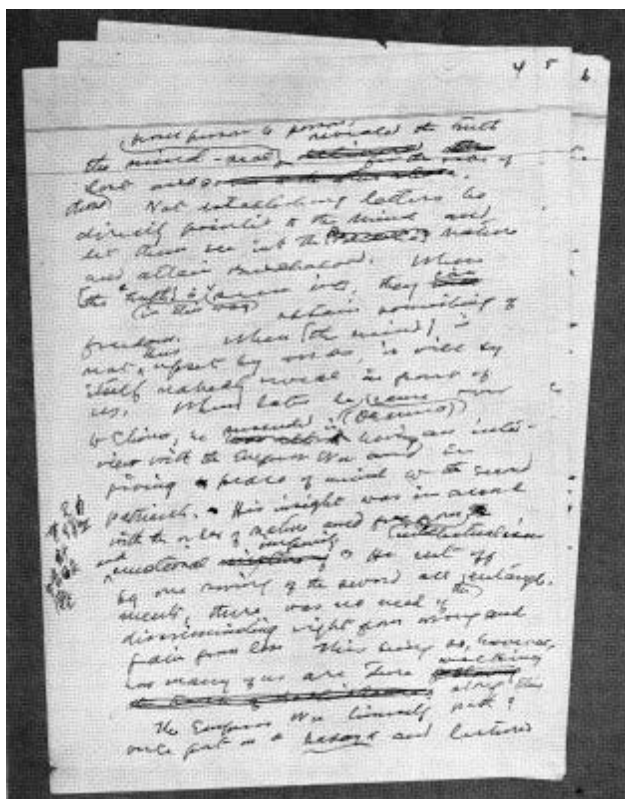
¹⁷ “Suzuki Daisetz, con người và học vấn”, tr. 156-157.

D.T. SUZUKI Ở LA SALLE

rằng quả vốn đã có sẵn trong nhân, và trong cuộc sống
đời thường ở La Salle, dù đôi khi nó là điều vật vãnh.



S. B.



thủ bút của Bs. Suzuki, bản dịch *Bích nam lục*, 1962.

SHOJUN BANDO



Bs. Suzuki, mùa xuân 1965.

RYOJIN SOGA

TƯỜNG NHỚ BÁC SĨ D.T. SUZUKI

*L*ão sư đáng tôn kính của chúng ta, Bác sĩ Daisetz T. Suzuki, đã vĩnh biệt chúng ta một cách bất ngờ. Một tin buồn vô hạn! Mới đây chúng ta vẫn tưởng và hằng mong ông sẽ sống đến ngoài trăm tuổi. Ông vẫn rất năng nổ và sáng suốt. Nhưng lòng mong mỏi đó đã tan vỡ bởi một sự thật hiển nhiên.

Tuy thế trong thâm tâm tôi vẫn cảm thấy ông còn đó, còn thật hơn và có phần lấn át cả sự tiếc nuối vì cái chết của ông. Thật vậy, trước sự ra đi của người thân, ai cũng trải nghiệm một cảm giác mạnh mẽ về sự hiện diện của người quá cố trong một thời gian. Nhưng ở đây tôi muốn nói một điều khác. Tôi muốn nói về sự liên giao hay sự đồng nhất về tinh thần xảy ra giữa những tâm hồn tinh thức ngoài vòng sinh tử. Tôi nhìn thấy Bác sĩ Suzuki và ông ấy nhìn thấy tôi; tôi hiểu ông ấy và ông ấy hiểu tôi; tôi tin ông ấy và ông ấy tin tôi: tất cả diễn ra thật rõ nét khi ta chiêm nghiệm. Nó không bao giờ là sản phẩm của trí tư biện mà là một kinh nghiệm thực tế còn thực hơn cả kinh nghiệm gặp nhau trong cuộc sống hằng ngày.

Một kinh nghiệm như vậy trong văn học Phật giáo được diễn tả là “sự quán chiếu tương thông giữa chư Phật”. Có nghĩa là, về không gian có chư Phật trong mười phương, về thời gian có chư Phật trong quá khứ, hiện tại và vị lai, tất cả đều an trú trong Nhất Chân Pháp giới, quán chiếu tương thông. Bác sĩ Suzuki hiện giờ là một vị Phật Quá khứ, còn tôi, là một con người bình thường sống trong thế giới khổ đau này, chắc chắn sẽ là một vị Phật Tương lai dưới ánh sáng của Bản Nguyên. Trong sự hỗ tương quán chiếu của chúng ta, Phật Quá khứ và Phật Vị lai vẫn hằng gặp nhau, thông hiểu nhau và hỗ tương ấn chứng. Chính xác hơn, sự suy tưởng như vậy đối với tôi chính là niệm Phật (*nembutsu*).

Thông thường, các nhà nghiên cứu Phật giáo Tịnh độ coi trọng học thuyết *nembutsu* và chiêm nghiệm chúng sâu sắc. Tuy thế, đó không phải là cách để Bác sĩ Suzuki tiếp cận Phật giáo Tịnh độ. Thông qua cơ cấu học thuyết phái Tịnh độ, ông mưu tìm kinh nghiệm căn bản của những nhà Đại thừa và đời sống của trí huệ và từ bi. Ông đã nhìn thấy sự sở đắc tối hậu chân lý của tín ngưỡng Tịnh độ qua hành vi *nembutsu*. Và trên hết ông yêu thích một trong những bài kệ sau đây của Ippen (Nhất Biến):

Trong lời niệm phát ra (niệm Phật)

Không Phật, cũng không ta –

Nam mô A di đà, Nam mô A di đà!

Đối với Bác sĩ Suzuki, niệm Phật đương nhiên là tuyệt đối tự khẳng định.

R.S.

DAIEI KANEKO

HỒI TƯỞNG VỀ D.T. SUZUKI

Thật đau buồn trước hung tin bất ngờ về cái chết của Bác sĩ Daisetz Suzuki, nhà lãnh đạo Phật giáo trong thời đại chúng ta.

Ai cũng biết, tri thức của Bác sĩ Suzuki về Phật giáo thấm đẫm tinh thần *satori* (ngộ). Từ bước khởi đầu tâm Đạo, ông đã mong tìm giải đáp cho vấn đề ách yếu nhất - chuyện sinh và tử của con người. Mọi nỗ lực của tuổi trẻ ông đều tập trung vào mục đích này. Cuối cùng ông đã nhận ra vấn đề đã được giải quyết từ lâu trong *satori* hay là kinh nghiệm về tuyệt đối khẳng định. Từ đó ông hướng mục tiêu vào việc ghi lại kinh nghiệm này trong văn học Phật giáo, nhất là văn học Thiền, và phổ biến nó ra thế giới. Việc làm này cũng chính là thế nguyện của ông.

Bác sĩ Suzuki là một người say mê đọc sách. Ông thông thạo tín ngưỡng, sự uyên áo và những tư tưởng của Đông và Tây phương, cổ cũng như kim, một cách đáng kinh ngạc. Thú đọc sách rộng rãi của ông được tập trung vào chủ đề nói trên, và ông gạt qua bất cứ hệ thống tư tưởng nào không soi rọi ánh sáng cho vấn nạn đó. Ông không quan tâm tập hợp các dòng tư tưởng hay học thuyết Phật giáo chính yếu của những nhà sáng lập các trường phái lớn của Phật giáo. Trực giác và trải nghiệm là đặc tính nổi bật trong tư tưởng của ông.

Tuy thế, rõ ràng Bác sĩ Suzuki không chỉ là một Thiền giả đã chứng ngộ theo kỷ luật của một vị thầy. Người ta nói, khi các tín đồ Thiền trình bày chỗ hiểu của họ về Thiền, Bác sĩ Suzuki thường trả lời: “Đó là chỗ xa chân lý nhất”. Lời nói và tư tưởng của ông đôi khi làm cho người nghe hay độc giả có ấn tượng ông quả là ‘nhà tư duy’ Phật giáo vĩ đại theo nghĩa đặc trưng của thuật ngữ này. Ông có đôi mắt nhìn thấu suốt cốt tủy của sự vật. Ông có minh kiến sâu sắc về bản chất của con người và mối đồng cảm tinh tế trước những bất hạnh của họ. Ông luôn biết lắng nghe. Ông thường phê phán một người mà trên quan niệm rộng hơn vẫn cho thấy ông xem trọng họ. Suy cho cùng, ông là ‘chiếc bình chứa’ mệnh mông vô hạn.

Bác sĩ Suzuki và tôi, ngoài việc là đồng nghiệp ở Viện đại học Otani, thỉnh thoảng còn gặp nhau trong tư cách diễn giả ở những buổi thuyết trình về Phật giáo do các Hội đoàn Phật giáo tổ chức. Những dịp như vậy chúng tôi có cơ hội lắng nghe lẫn nhau. Sự phê phán của ông về tôi là một nguyên tắc chân thành và thẳng thắn. Ông

thường nói: “Bài giảng của ông nghe ra quá trù tượng và tư biện. Tôi không thích lắm, nó không hợp với tôi”. Tôi sung sướng tiếp nhận lời phê bình của nhà học giả lão thành đáng kính này của chúng ta, và luôn suy xét chúng cặn kẽ. Tuy nhiên phân tích đến cùng sẽ thấy sự khác biệt cơ bản giữa hai cách tiếp cận Phật giáo của chúng tôi.

Về điểm này tôi có một điều phải suy nghĩ. Bác sĩ Suzuki thường giới thiệu tên tôi với các học giả và văn giới ngoại quốc muốn tìm hiểu Phật giáo Tịnh độ. Ông gợi ý họ đến thăm tôi. Phải chăng điều này có nghĩa là ông thừa nhận tư tưởng của tôi đáng được giới thiệu cho người ngoại quốc từ một quan điểm rộng rãi hơn, bất kể ông thích hay không thích nó? Dù thế nào, tôi cũng rất cảm kích cử chỉ biểu hiện tinh thần cởi mở và chân tình này của ông.

Ngày 13 tháng 6 năm nay (1966), dưới sự bảo trợ của Hiệp hội Phật tử Tại gia, tôi đã đến Liêm Thương để đối thoại với Bác sĩ Suzuki về chủ đề “Bản Nguyên”. Bác sĩ Suzuki đã vui mừng tiếp đón tôi một cách nồng nhiệt, như gặp lại người em ruột thịt xa cách đã lâu. Đó là lần cuối cùng tôi được gặp ông. Giờ đây tôi vẫn nhớ như in sự tĩnh lặng của những bụi cây mọc hai bên con đường dài dẫn lên đỉnh đồi và thư phòng của Bác sĩ Suzuki, trong khu vườn diễm xuyên đầy hoa cỏ mùa hè và những vật dụng tự nhiên khác. Tất cả đều hoàn toàn hòa vào tính cách con người Bác sĩ Suzuki.

* * *

HUSTON SMITH

D.T. SUZUKI: VÀI KỶ NIỆM

Mọi người đều biết cuộc đời của Bác sĩ Suzuki đã trải qua ở cả hai bán cầu, nhưng điều không kém ấn tượng là khoảng thời gian nó đã kinh qua: gần tròn một thế kỷ. Năm 1955 khi ông đến thuyết trình tại Đại học Washington, tôi tưởng đang hướng dẫn ông tham quan St. Louis lần đầu tiên, nhưng khi chúng tôi di chuyển đó đây, tôi mới vỡ lẽ rằng mình không đang giới thiệu thăm các cảnh quan và các địa điểm, mà chỉ là đang gợi lại những kỷ niệm của ông ở nơi đó. Việc này xảy ra thế nào tôi vẫn chưa rõ; ông không kể cho tôi ngay lúc ấy. Nhưng khi sự việc đã hiển nhiên và tôi thúc ép ông, ông mới thú nhận đã từng viếng thăm Hội chợ Quốc tế St. Louis năm 1904 - tức 40 năm trước khi tôi dán mắt lên thành phố này và 15 năm trước khi tôi ra đời.

Từ những năm ở độ tuổi trung niên, ông đã biết nhiều phố phường và công viên hơn chúng ta từng biết. Đây là một triết gia thay vì rơi xuống giếng đường như ông

có cây gậy thần dò mạch nước có thể nhận ra những điểm mà người khác đã bỏ qua. Trong buổi thuyết trình năm đó, Bác sĩ Suzuki đã kể lại chuyện một bậc thầy *samurai* muốn thử tinh thần cảnh giác của đệ tử, đã treo lơ lửng những chiếc gối để nó rơi xuống những người bước vào phòng ông. Người đệ tử đầu tiên bước vào và chụp lấy cái gối khi nó đang rơi xuống. Người thứ hai tuốt kiếm ra chém phăng nó trước khi nó rơi xuống đầu anh. Người thứ ba, nhận thấy cái gối trước khi bước qua ngưỡng cửa, đã lấy nó xuống, đặt lên sàn nhà, và bước vào phòng. Suzuki đã nhanh chóng nhận ra những cái gối. Ông là một ví dụ sống động của luận điểm Thiền rằng giác ngộ không xóa mờ thế gian mà tập trung nó về một tiêu điểm rõ ràng hơn.

Một kỷ niệm khác của tôi về lần viếng thăm St. Louis của Bác sĩ Suzuki là lời phúc đáp của ông trước sự tài trợ đó. Chi phí của chuyến đi và khoản thù lao khiêm nhường do một doanh nhân Do Thái chi trả, một người đóng nón và bán thiệp Giáng sinh trong thời giờ nhàn rỗi của mình, và đã dùng khoản thu nhập cho những dự án khích lệ sự thông hiểu nhau trên toàn cầu. Tôi nghĩ chính sự tài trợ bất thường này đã khiến Suzuki - một người thích chu du - chấp nhận lời mời đến St. Louis. Sự kiện khác thường ở sở thích của ông không chỉ là hiện tượng một người có thu nhập thấp đã quyết định đóng góp một chút gì cho sự cảm thông trên thế giới, mà còn ở cái không khí đại đồng tôn giáo - một người Do Thái bán thiệp Giáng sinh đã mời một nhà sư Phật giáo thuyết giảng. Từ đó hẳn gặp lại Bác sĩ Suzuki là chúng tôi nhắc lại ý nghĩa biểu tượng của dịp này.

Ba năm sau, tôi có dịp cùng làm việc với Bác sĩ Suzuki

trong ba ngày ở Boston, nơi mà, trong phân ban Đông phương của Viện bảo tàng mỹ thuật Boston, chúng tôi quay phim cuộc phỏng vấn dành cho “Loạt chương trình Minh triết” của đài National Broadcasting Company. Điều làm tôi nhớ mãi là thái độ kiên nhẫn và cao hứng của Bác sĩ Suzuki dưới sức nóng của những ngọn đèn pha chói lòa, tiếng ồn, sự căng thẳng và hỗn độn kéo dài nhiều giờ liền – Bác sĩ Suzuki lúc ấy đã 88 tuổi. Tôi còn nhớ lúc ấy, bên máy quay, tôi đã hỏi ông về bài thuyết pháp Niêm Hoa vốn được xem là mật chỉ của Thiền tông đã được Đức Phật truyền lại cho đệ tử là Ma Ha Ca Diếp. Cuộc phỏng vấn:

Suzuki: *Có hội thông nào đó giữa hai người.*

Smith: *Như vậy mong manh quá.*

Suzuki: *Thực ra, không mong manh chút nào cả. Anh đang nói với tôi; tôi nói với anh. Có mong manh không?*¹

Vài tháng sau, khi chương trình được phát hình, những lời trao đổi giản dị này đã gợi hứng một nhà thơ Mỹ nổi tiếng làm bài thơ sau đây:

Mong manh

*Ta nhớ đưa vào không gian này,
Bóng hiện triết, và thiếu niên gây
Chập chờn câu hỏi;
Hỏi khoảnh khắc Đức Phật niêm hoa;*

¹ *Minh triết cho thời đại chúng ta*, James Nelson (New York: W.W. Norton, 1961), tr. 140.

HUSTON SMITH

Một cánh sen lời phán truyền ra.

“Mong manh chẳng?” chàng hỏi.

Hiện triết đối:

“Tôi nói với anh. Anh nói với tôi. Mong manh chẳng?”²

Có những lời của Bác sĩ Suzuki mà máy quay hôm đó không ghi lại, nhưng tôi vẫn còn nhớ, như: *“Chúng ta lên núi để ngắm trăng. Nghĩ rằng chúng ta sẽ đạt được trăng là ảo tưởng. Núi vô cùng. Nhưng trăng ở bên ta trong từng bước chân leo núi”*.

Ông cũng đã ở bên chúng ta; hiện giờ ông không còn nữa. Trong một nghĩa nhất định thì điều này đúng, nhưng mặt khác nói như vậy chính là lạc vào chủ nghĩa nhị nguyên mà Suzuki đã trải một đời cố gắng giúp chúng ta vượt qua. “Rất có thể”, nhà sử học lỗi lạc Lynn White ở Viện đại học California đã viết, “quyển Thiền luận của D.T. Suzuki ấn hành lần đầu vào năm 1927, đối với các thế hệ mai sau sẽ là sự kiện tri thức vĩ đại như việc William Moerbeke dịch tác phẩm tiếng Latin của Aristotle vào thế kỷ 13, hay cuốn Marsiglio Ficino của Plato ở thế kỷ 15”.³

* * *

² Muriel Rukeyser, *Waterlily Fire* (New York: Macmillan, 1962), tr. 196.

³ *Ranh giới của Tri thức trong Nghiên cứu về Con người*, Lynn White biên tập (*Frontiers of Knowledge in the Study of Man*. New York: Harper and Brothers, 1956), tr. 304-305.

HEINRICH DUMOULIN S.J.¹
NHỮNG LẦN GẶP DAISETZ SUZUKI

Ban biên tập tờ *The Eastern Buddhist* đã đề nghị tôi ghi lại những cảm tưởng và kỷ niệm cá nhân về cố Bác sĩ Suzuki, người sáng lập khả kính của tạp chí. Số đặc biệt này đã được dành để tưởng niệm nhân cách Bác sĩ Suzuki; và đương nhiên, một sự đánh giá xác đáng như vậy về những thành tựu học thuật của ông sẽ còn khiến các nhà nghiên cứu Thiền Phật giáo và triết học Đông phương lưu tâm trong một thời gian dài. Một sự lượng định cân nhắc như vậy chắc chắn sẽ bổ sung và hiệu chỉnh sự nghiệp của ông hay, dù sao, cũng sẽ đặt những trọng điểm hơi khác nhau trong định hướng tổng quan của nó. Tuy nhiên, ta có thể nói chắc rằng cộng đồng quốc tế những người học Thiền đều luôn tôn kính Bác sĩ Suzuki như nhà tiên phong vĩ đại đã khiến thế giới chú ý đến một lĩnh vực tư tưởng nhiều xa lạ và do đó, đã để lại dấu ấn của riêng ông trong thế kỷ này của chúng ta. Gác lại

¹ S.J.: viết tắt Society of Jesus, (linh mục) Hội Dòng Tên. – ND.

những nhận định có tính cách phê bình về quan điểm của Bác sĩ Suzuki vào một dịp khác, ở đây tôi chỉ muốn ghi lại những lần gặp gỡ của tôi với ông. Chỉ vài lần thôi, mà cũng chẳng có ý nghĩa gì nổi bật, song cũng có thể giúp minh họa tính cách khác thường của một người tôi hằng ngưỡng vọng nhất.

Lần đầu tiên tôi gặp Bác sĩ Suzuki hầu như đã ba mươi năm qua, trong buổi thuyết trình Thiền tông bằng Anh ngữ của ông dưới sự bảo trợ của Hội Văn hóa Thế giới ở Tokyo. Lúc ấy tôi ở trong đoàn của cổ linh mục Johannes Kraus, người sáng lập nổi tiếng tạp chí về Nhật Bản học, tờ *Monumenta Nipponica*; và đức cha Kraus, sau khi đã cảm ơn Bác sĩ Suzuki đã đóng góp đề tài cho số ra mắt tạp chí, đã giới thiệu tôi với ông. Đề tài đó, một tập thành súc tích các quan điểm về Thiền của Bác sĩ Suzuki, lúc ấy đã có trong hợp tuyển Suzuki, cuốn *Essentials of Zen Buddhism (Tinh hoa của Thiền tông Phật giáo)*, do Bernard Phillips biên soạn. Sau đó ít lâu tôi đã đến thăm Bác sĩ Suzuki khi ông đang ở bệnh viện St. Luke, Tokyo, vì bệnh tình trầm trọng của vợ ông. Chúng tôi chỉ bàn đến các kinh điển Thiền tông, và ông đã giải thích nhiều chỗ tối nghĩa trong tuyển tập công án *Mumonkan (Vô môn quan)* mà tôi đang dịch sang tiếng Đức. Trong suốt cuộc chiến tranh tiếp theo đó và cả một năm sau chiến tranh, hoàn cảnh đã ngăn trở tôi tìm hiểu sâu hơn về Thiền và tôi hầu như mất liên lạc với Bác sĩ Suzuki.

Trong khi đó, Bác sĩ Suzuki đã trở thành một học giả ở tầm thế giới. Tác phẩm và các thuyết trình của ông đã tạo nên một số đông chuyên gia về Thiền ở nhiều nước, và sự quan tâm trong giới học thức cũng đã gia

tăng thích đáng. Phần tôi đã trở lại nghiên cứu về Thiền và lịch sử của nó vào những năm 50 nhờ có nhiều động cơ thúc đẩy, trong đó ít nhất là việc khuyến khích đầy ưu ái của bà Ruth Fuller Sasaki, đã dịch tiểu luận đầu tiên của tôi ra Anh ngữ và ấn hành dưới nhan đề ‘Sự phát triển của Thiền tông Trung Hoa sau Lục tổ dưới ánh sáng của *Vô môn quan*’ (*The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan*). Nhờ vậy tôi đã gặp lại Bác sĩ Suzuki vào tháng 7, 1954 ở Đại học Munchen, khi nơi này mời hai chúng tôi thuyết trình về Thiền Phật giáo. Bác sĩ Suzuki đã nhiệt tình tham dự buổi diễn thuyết của tôi và hỗ trợ tôi, một cách thân mật và hăng hái, trả lời các câu hỏi của cử tọa.

Lần gặp ông tiếp theo cũng thú vị không kém và để lại ấn tượng sâu sắc hơn. Một phụ nữ Mỹ, nhà văn viết về một chuyến du hành sang Nhật Bản, đã từng tham dự buổi thuyết trình của Bác sĩ Suzuki ở Đại học Columbia, đã nhất mực yêu cầu tôi dàn xếp một cuộc phỏng vấn nhân vật nổi tiếng này. Khó khăn lắm mới được ông đồng ý tiếp kiến vào mùa xuân 1962, vì ông đã bị bao vây bởi dòng người Mỹ đến viếng thăm như bắt tạt. Tôi đã thu xếp được cuộc hẹn, nhưng khi chúng tôi đến nhà ông, ở gần chùa Đông Khánh (Tokeiji), Liêm Thương, vì một hiểu lầm nào đó, thành ra chúng tôi đến vào giờ không thích hợp. Bác sĩ Suzuki đã cho người mang một ghi chú đến cho chúng tôi ngay tại cổng chùa rằng ông rất tiếc không gặp được chúng tôi. Nhưng người phụ nữ đi cùng tôi đã không nản lòng và nhấn mạnh ít ra cũng phải được bắt tay ông già vĩ đại này. Ngay lúc đó Bác sĩ Suzuki bất ngờ xuất hiện. Ông hoan hỷ chào đón chúng tôi, đưa

chúng tôi vào thư phòng xếp đầy sách của ông và lập tức bắt chuyện với phong cách hết sức thân ái, nhiệt tình. Ông già lịch lãm đã trao đổi bằng thứ tiếng Anh lưu loát với tính sôi động, khôi hài và sáng khoái đến khó ngờ. Sau khi nhắc lại vài kỷ niệm cá nhân, câu chuyện hướng về những đề tài nghiêm túc, nhất là về sự giao lưu văn hóa giữa Đông và Tây. Với tác phong sôi nổi, ông đã giải thích một trong các đề tài ưa chuộng của ông: Sáng Thế Ký của *Thánh Kinh* như một *công án*: nghe cái không thể nghe, nhìn cái không thể thấy, ý thức sự hiện diện linh thánh mà vẫn biết rõ tính nhất thể của tồn tại và tránh mọi nhị nguyên tính. Ông nói với chúng tôi ông không tán thành các phong trào say mê Thiên ở bất cứ nơi nào chúng gắn liền với chủ nghĩa duy lý của thời đại cơ khí ngày nay. Và ông cũng không thừa nhận việc quy chiếu *satori* đơn giản qua những kỹ thuật tâm thần. Thiên, chúng tôi được biết, đối với ông là một điều siêu hình, một vấn đề tâm linh; nó liên quan tới bản tính và ý nghĩa của cuộc sống.

Nhưng rồi ông lại nhẹ nhàng tán ngẫu với phong cách trong sáng cổ hữu. Ông kể với chúng tôi về một tu sĩ dòng Carthusian,² một vị chân tu thật sự, đã mời ông đến viếng tu viện của ông ta, hay về các tu sĩ dòng Benedictine Anh quốc đã mời ông đến dùng bữa tại phòng ăn của tu viện của họ - mà ông nói với giọng cười khúc khích nho nhỏ - đã khiến ông bối rối xiết

² Cartusia, Catorissium, tên La-tinh của thành Chartreuse. Dòng tu khắc kỷ do Thánh Bruno sáng lập ở Chartreuse, Pháp, năm 1084.
- ND.

bao khi thấy trong một quyển sách để trên bàn ăn một đoạn có hơi bài bác Phật giáo.

Trên bàn làm việc của ông có tập 1 bản dịch Đức ngữ cuốn *Hekiganroku* (*Bích nham lục*) do Giáo sư Gundert vừa gửi đến. Bác sĩ Suzuki đã hết lời khen ngợi về chuẩn mực học thuật và văn chương của bản dịch, nhưng ông cho rằng cách diễn giải về *công án* chưa thật thỏa đáng. Trong hoàn cảnh đó, chúng tôi đã nói về những khó khăn phổ quát trong việc diễn dịch một cách tương xứng. Với đôi mắt lập lánh của một thanh niên và ngọn lửa nhiệt tình át hẳn cái tuổi 90 của ông, Bác sĩ Suzuki đã lấy ra quyển *Bích nham lục* nguyên bản Hán văn đã mòn dấu tay lật, rồi cầm với cả hai tay, ông lớn giọng đọc lên. Ta có cảm giác ông làm tăng thêm phần đậm đà ý và nghĩa của từng Hán tự, khi nghe ông đọc chúng. Nếu Bác sĩ Suzuki đã thường cho ấn hành những bản dịch Anh ngữ không gò bó và ít khi cố dịch sát nghĩa, đó không phải là thiếu tinh thần học giả (hiện tại không có nhà nghiên cứu Thiền nào tinh thông Hán văn hơn ông), mà đúng hơn là vì ông biết rõ những giới hạn mà người phiên dịch phải đối diện trước những văn bản như vậy.

Sau đó chúng tôi xin kiếu từ và Bác sĩ Suzuki đã tiễn chào người bạn Mỹ hâm mộ với phong thái lịch lãm khó tả. Ông đã cho tôi một bản tạp chí *Kokoro* có bài viết của ông. Ông cũng mời tôi trở lại khi có dịp. Tuy nhiên, cuộc viếng thăm quý báu này là lần cuối cùng tôi gặp ông tại nhà riêng.

Năm sau, tạp chí *Yomiuri* đã điện thoại hỏi tôi có muốn tham gia cuộc đối thoại với Bác sĩ Suzuki sẽ được đăng trên báo. Tôi miễn cưỡng nhận lời, chưa biết Bác

sĩ Suzuki nghĩ thế nào về dự án này. Nhưng tôi được bảo đảm là chính ông đã đề nghị mời ‘vị linh mục Ky-tô giáo’ làm người đối thoại Tây phương với ông trong cuộc trao đổi mà, bất luận thế nào, cũng không hướng về những chủ đề tôn giáo đang gây tranh cãi mà về hòa bình và sự thông hiểu trên bình diện toàn cầu. Cuộc đối thoại diễn ra ở Viên Giác tự, Liêm Thương. Chúng tôi sử dụng tiếng Nhật vì bài nói chuyện sẽ đăng trên báo Nhật. Tuy thế cũng có một bản tiếng Anh đăng trên tờ *Yomiuri* số ra ngày 3 tháng 8, 1963, dưới nhan đề “*Nơi gặp gỡ giữa đạo Phật và đạo Cơ-đốc*”.

Tôi còn một kỷ niệm cuối cùng nữa về Bác sĩ Suzuki. Mùa xuân năm ngoái, ông đã thuyết trình trong một giới nhỏ về kinh nghiệm tôn giáo của “*Diệu hảo nhân*” (*myōkōnin*) trong Tịnh độ tông. Như thông lệ, ông đã đọc và bình luận các bài thơ của Saichi Asahara (Thiền Nguyên Tài Thị). Khi lắng nghe, người ta không thấy gì ngoài cảm giác xúc động bởi chiều sâu thăm của tinh thần này, cái cảm giác mà việc đọc các bài viết của Bác sĩ Suzuki về cùng chủ đề trên tờ *Nhật Bản tam cá nguyệt* (XI, 157 – 161) cũng có thể truyền tải ở mức độ nào đó. Sau bài thuyết trình, nhiều người đặt câu hỏi và muốn khơi mào một cuộc tranh luận. Vì tôi còn chìm đắm trong những suy niệm lặng lẽ về bài thuyết trình đầy xúc cảm vừa qua, tôi nghĩ tôi đã hiểu rằng toàn thể tính cách của vị lão sư đã được đặt trên một nền tảng chỉ có thể minh định như kinh nghiệm tôn giáo sâu xa.

H.D.

* * *

ZENKEI SHIBAYAMA
CÂU CHUYỆN CỦA HOA

Bác sĩ Suzuki đã vào cõi Niết-bàn. Tôi những tưởng, dù gần đây ông hơi ốm yếu, nhưng với tinh thần minh mẫn và đầy sức sống ấy đáng lẽ ông phải sống đến trăm tuổi. Vậy mà cơn bạo bệnh đã đưa ông ra đi vĩnh viễn.

Sáng sớm ngày 12 tháng 7, tôi bàng hoàng khi nghe điện thoại gọi từ Tokyo báo tin ông mất. Quy luật của trần gian, định mệnh của muôn loài, không có ngoại lệ, biết vậy, nhưng chúng ta vẫn không khỏi thầm mong Bác sĩ Suzuki có thể sống lâu hơn – dù chỉ một ngày – cho lợi ích của con người, cho những công trình chỉ có ông mới hoàn thành được.

Nhìn lại những năm tháng thân tình đã qua, tôi càng thấy rõ sự tuyệt diệu của dịp may đã dun rĩ chúng tôi tình cờ gặp nhau.

Tôi được biết tạp chí *The Eastern Buddhist* đang dự tính ra số đặc biệt tưởng niệm Bác sĩ Suzuki. So với tầm vóc của những công trình ông đóng góp cho lịch sử của tư tưởng, đặc biệt tư tưởng Phật giáo hay Thiền tông, chắc chắn có nhiều người xứng đáng hơn tôi để lượng định vai trò đó của ông. Ở đây tôi muốn tự hạn chế chỉ bày tỏ lòng cảm kích sâu xa trước chân tình mà Bác sĩ Suzuki đã dành cho tôi.

Hay tin ông mất ở bệnh viện St. Luke, tôi liền hủy bỏ hoặc hoãn lại mọi công việc đã dự kiến để lấy chuyến tàu đêm vào ngày 13 tháng 7, đến Liêm Thương sáng sớm ngày hôm sau. Ngay sau đó tôi tiếp tục hành trình đến Thư viện Matsugaoka. Trời hãy còn tỉnh mơ, chưa có bóng dáng ai đến đây. Matsugaoka chìm trong tĩnh lặng. Sương sớm bao trùm khu rừng phía xa xa. Trong khu rừng đó, ngay kế bên mộ phần của Bác sĩ Kitaro Nishida, là phần mộ của gia đình Suzuki nơi ông sẽ vĩnh viễn an nghỉ. Tôi chấp tay, cúi đầu xá về hướng đó, và rồi leo lên những bậc cấp dẫn đến Đồ thư quán. Một lùm tre um tùm bao quanh mấy bậc cấp bằng đá quanh co. Thỉnh thoảng có một cái gì chạm vào má tôi và tôi nhìn thấy những giọt sương rơi xuống hai ống tay áo.

Nhớ lại Bác sĩ Suzuki cũng đã từng leo lên những bậc cấp này nhanh nhẹn như vậy. Tôi có cảm giác mình đang bước theo từng bước chân ông, lòng buồn vợi. Chiều ngày 11 tháng 7, ông đã được khiêng xuống cũng qua những bậc cấp này, trên một chiếc cáng cứu thương, để không bao giờ trở lại.

Lên đến đỉnh, tôi bước tới Đồ thư quán. Cửa vẫn còn đóng. Người trong nhà còn nghỉ ngơi sau mấy ngày

nhọc nhằn và đau buồn này. Linh cữu của Bác sĩ Suzuki đã được đưa qua chùa Đông Khánh.

Trước tiên tôi được dẫn vào phòng khách, sau đó được mời nghỉ lại nơi thư phòng của Bác sĩ Suzuki. Nhà sư già đến trên một chuyến tàu đêm được sử dụng phòng riêng của ông. Căn phòng được giữ nguyên và mọi vật dụng trong phòng để y như lúc ông còn sống. Tôi như có thể cảm thấy ánh mắt hiền hòa của ông đang quan sát khắp nơi. Từ cái kệ sách, cái bàn viết rộng lớn và chiếc ghế bành; tôi chăm chú nhìn quanh như để khắc sâu vào tâm khảm lần cuối cùng hình ảnh thư phòng này của ông. Trong một góc phòng còn để mấy cái túi xách. Ông đã dự định đi Karuizawa vào ngày 11 vừa qua, nhưng đã ngã bệnh vào chính buổi sáng hôm đó.

Một lát sau, người cùng đi nói với tôi: “Nhìn xem, đây là những trang cuối cùng Bác sĩ Suzuki đã viết. Ông vừa hoàn thành nó vào chiều hôm mùng 10”. Cô chỉ vào những trang bản thảo được viết trên giấy cũ. Cây bút máy ông dùng vẫn còn để gác trên đó.

Tôi cầm lên một trang bản thảo để nhìn rõ hơn. Đó là phát thảo lời giới thiệu cho cuốn “*Hoa vô ngôn*”. Có nhiều chỗ sửa lại được ghi chữ nhỏ bên lề trang giấy. Tôi bồi hồi cảm động, gần như muốn khóc. Hồi đầu năm (1966), một người bạn của tôi đã dịch ra Anh văn tuyển tập các tiểu luận phản phát tán văn bằng Nhật ngữ có nhan đề *Hoa vô ngôn* của tôi. Sách dự định xuất bản vào mùa thu này, vì vậy khi làm xong bản dịch, tôi đã mạo muội nhờ Bác sĩ Suzuki xem qua bản thảo và xin được vinh dự có lời giới thiệu vắn tắt của ông. Ông đã trả lời: “Hiện tại tôi rất bận, chưa thể làm ngay được. Tuy nhiên sắp tới tôi sẽ đi Karuizawa, có

thể viết lời giới thiệu ở đó và cả việc xem qua bản thảo”. Vì vậy mà bản dịch này có ở đây với ông.

Tin ông đột ngột qua đời đã dập tắt mọi hy vọng của tôi về ân huệ này. Vậy mà, trái với điều tôi tưởng, ông đã làm xong việc đó ngay buổi chiều trước hôm ông vĩnh viễn ra đi. Tôi âm thầm chấp chặt hai tay, bày tỏ lòng kính trọng trước việc làm cuối cùng này của Bác sĩ Suzuki. Thật cảm động khi nghĩ lời giới thiệu thân ái này của ông sẽ chỉ được đăng trong một quyển sách nhỏ khiêm tốn như vậy; như thể ‘dùng búa tạ để đóng đinh’. Nhưng nghĩ lại tôi thấy: lời giới thiệu này, như việc làm cuối cùng của Bác sĩ Suzuki trong suốt quãng đời cầm bút của ông, không thể được coi như một ân huệ cá nhân. Đó chính là biểu hiện của Pháp tâm vô tận mà vì đó ông đã sống cả cuộc đời.

Có thể tôi lạc đề, song tôi thường nghe Bác sĩ Suzuki nói: “Tôi không phải là một học giả”. Chúng ta nên nghiêm túc suy xét xem tại sao Bác sĩ Suzuki, với tất cả những thành quả học thuật của ông, đã lại tuyên bố như vậy.

Tâm hồn ông luôn bắt nguồn từ “một cái gì căn bản” vốn vận hành cuộc sống này – cái bản lai của mọi hiện hữu, kinh nghiệm thực sự của chúng ngộ Thiền. Ông đã nhìn thấy trong đó ý nghĩa uyên nguyên của con người. Ông đã nhìn thấy “một cái gì cơ bản” ở tận cùng tâm thức Đông phương. Do đó, ông đã miệt mài cần khổ, cố tìm ra phương cách truyền nó lại cho người đời và vận dụng nó cho nền văn hóa nhân loại. Những nghiên cứu của ông về Thiền, những tìm tòi của ông về Chân lý, tất cả đều chỉ vì mục tiêu này. Kết quả của những nỗ lực chân tình này của ông tuy thế lại thường

được người đời xem là những thành quả thuần tính bác học. Mà những gì Bác sĩ Suzuki đã làm đó là sống và không ngừng phấn đấu để diễn đạt “cái căn bản” này, làm sao cho người ta hiểu nó, khiến nó vận hành vì lợi ích của hết thảy nhân loại.

Bởi lẽ đó ông đã không tự giới hạn mình trong thế giới bác học. Chính điều này, theo tôi, là lý do ông trở thành độc đáo trong cả đời sống lẫn sự nghiệp của ông, và đây cũng là lý do tại sao ông đã nói “Tôi không phải là học giả”. Rốt ráo, Bác sĩ Suzuki là một người đã sống và hành Pháp trong ý nghĩa rộng nhất của từ này, và những thành quả học thuật của ông chỉ là phần bổ sung cho cuộc đời ông mà thôi.

Những lễ nghi tang chế đã làm xong, đã đến lúc chúng tôi nói lời vĩnh biệt trước linh cửu ông. Tôi đặt một bông cúc trắng bên cạnh gương mặt bình an của ông, chấp hai tay cầu nguyện với tất cả sự trang nghiêm, và trong tim tôi rỉ một giọt máu đau thương vì ly biệt.

Z.S.

* * *

KŌSHO ŌTANI

TUỞNG NHỚ D.T. SUZUKI

Khoảng ba mươi năm trước, lần đầu tiên tôi gặp Bác sĩ Suzuki. Lúc ấy tôi hãy còn theo học trường Trung học Kōnan. Ngay lúc gặp ông, ông đã hỏi quan niệm của tôi về cuộc sống. Lúc ấy tôi trả lời: “Trong cuộc sống, tôi nghĩ, chúng ta cần phải chân thành”. Không một chút nghĩ ngợi, ông vặn hỏi: “Theo anh thế nào là ‘chân thành’?” Câu hỏi này đã cho tôi ấn tượng sâu sắc, và những lời đó của ông đã trở thành một thứ *công án* cho suốt thời niên thiếu của tôi. Đến giờ nó vẫn còn âm vang bên tai tôi.

Sau khi thể chiến thứ hai kết thúc, tôi được giải ngũ khỏi Hải quân Trừ bị và vào viện Đại học Kyoto. Khoảng thời gian này tôi viếng thăm đều đặn Đồ thư quán Matsugaoka ở Liêm Thương, nơi Bác sĩ Suzuki cư ngụ. Ở Matsugaoka này không những ông đã trực tiếp hướng dẫn tôi mà còn thu xếp cho tôi được gặp và chuyện trò với những người lỗi lạc trên nhiều phương diện.

Vài năm sau, vào năm 1950, khi tôi có dịp du học tại Hoa Kỳ thì Bác sĩ Suzuki đã có mặt ở đó. Sau một năm theo học tại Đại học Harvard tôi đã chuyển về Đại học Claremont ở California, nơi Sensei (Tiên sinh) đang giảng dạy. Tôi, chưa từng hài lòng với các khuynh hướng triết học lúc bấy giờ ở Harvard, đã quyết định theo học các khóa giảng của ông về Phật giáo Hoa Nghiêm ở Đại học Claremont.

Ở đây tôi đã thấy các sinh viên lắng nghe Bác sĩ Suzuki giảng những điều đại loại như: “cái Nhất thể là cái đa thù, và cái đa thù chính là cái Nhất thể”,¹ hay “Cái tên đó là gì, tôi tự hỏi... Có thể là Robert, hay có lẽ là Henderson. Dù sao, điều đó không quan trọng lắm”. Tôi vô cùng ngạc nhiên và thích thú trước sự kiện chúng tôi có thể lắng nghe một lối giảng dạy hy hữu trong một đất nước mà luận lý ký hiệu, chủ nghĩa thực dụng, hay chủ nghĩa duy nghiệm vẫn thường lớn lối trong hầu hết các giảng đường Đại học.

Mùa xuân năm sau (1954) tôi chuyển về Đại học Columbia với Bác sĩ Suzuki. Chính trong giai đoạn này tôi cảm thấy quan hệ của chúng tôi bắt đầu thay đổi. Tôi nhanh chóng hiểu ông một cách sâu sắc hơn mà kết quả là, thay vì chỉ nghĩ về ông như một tiền bối trong Phật pháp và một học giả nổi tiếng khắp thế giới, tôi bắt đầu ngày càng gần gũi hơn với chính *con người* Bác sĩ Suzuki.

Sự hiện diện của ông đã khơi dậy trong tôi vấn đề của

¹ Một trong những chủ điểm của Hoa Nghiêm: *nhất tức đa, đa tức nhất*. – ND.

Chánh Pháp như là “thẩm quyền tôn giáo” mà cuối cùng trở thành đề tài rộng lớn nhất hay đúng hơn, liên quan duy nhất của tôi. Thiền bảo: “Gặp Phật giết Phật!”. Thái độ tinh thần này của Thiền đã ảnh hưởng tôi mạnh mẽ đưa tôi đến chỗ đối diện với Bác sĩ Suzuki, một người đối với tôi là hiện thân của Chánh Pháp, tự nó chính là thẩm quyền tôn giáo vậy.

Tôi cảm thấy mình được nâng đỡ bởi thẩm quyền này, hay Chánh Pháp, mà không có nó tôi sẽ không còn tồn tại. Nhưng đồng thời, nếu không phủ nhận nó, tôi chẳng thể trông mong giải thoát thật sự và cứu rỗi linh hồn vĩnh viễn cho chính mình. Đây là một mâu thuẫn mà với tôi thực là vấn nạn về sống và chết.

Dĩ nhiên, trong thực tế tất cả điều này không liên quan gì đến Bác sĩ Suzuki; nó hoàn toàn là cuộc đấu tranh trong chính bản thân tôi. Nếu ông biết điều này, làm sao ông tiếp nhận tôi được? Dường như ông không hề biết bão tố đang vần vũ trong tôi. Dù sao, vào lúc ấy, Bác sĩ Suzuki và thẩm quyền không thể vượt qua trong Chánh Pháp đối với tôi là một và bất khả phân.

Vấn nạn thôi thúc; những nỗ lực để khắc phục nó gia tăng từng ngày trong tôi. Và tháng 2 năm sau đó (1953), tôi đã trải qua bước ngoặt vĩ đại nhất trong đời. Tôi đã vượt qua thẩm quyền tối hậu. Cho đến giờ tôi vẫn tin rằng mình đã thành đạt mục tiêu. Nhưng điều thực sự xảy ra với tôi vào giây phút đó vừa là niềm hoan hỷ tột đỉnh vừa là sự hối tiếc sâu xa; hoan hỷ vì cuối cùng tôi đã được giải thoát, và hối tiếc vì những gì tôi đã làm là không thể thay đổi. Và chao ôi, sau đó tôi kinh hoàng nhận ra: cái mà tôi đã tuyệt diệt không phải là Pháp mà tôi coi như “thẩm quyền”, cũng

chẳng phải Bác sĩ Suzuki, mà chính là cái ngã của tôi. Càng kinh ngạc hơn là tôi đã nhận ra mình được ban cho và chịu đựng một cách vững vàng cuộc sống này bằng chính Chánh Pháp.

Dù sao, phải thú nhận sau khi trải qua kinh nghiệm này, có một thời kỳ, đứng trước ông, tôi không thể cư xử một cách tự nhiên và thẳng thắn với những ai trước tiên tôi cho là “có thẩm quyền”, để rồi sau đó bị phủ nhận. Chính Bác sĩ Suzuki, khi được biết kinh nghiệm này của tôi qua lời kể của Bác sĩ Akihisa Kondo, một trong những người bạn thân nhất của tôi và cũng là nhà tâm trị học nổi tiếng có kiến giải sâu sắc về Phật học, ông đã khai ngộ và hỗ trợ tôi nhiều hơn bất kỳ ai khác. Tất nhiên, kinh nghiệm này đối với tôi là vô giá. Không có nó có lẽ tôi còn giữ khoảng cách với Sensei (Bác sĩ Suzuki), chỉ hiểu về ông như một học giả lừng danh đã từng truyền bá Thiên ra thế giới.

Tôi phải nhấn mạnh ở đây rằng Bác sĩ Suzuki không hề thay đổi, nhưng tôi thì đã thay đổi. Tuy nhiên có thể không sai khi nói rằng, vì tôi đã thay đổi, ông cũng thay đổi. Đành là nếu thế giới đổi thay thì tôi cũng thay đổi, nhưng đồng thời tôi vẫn tin rằng nếu tôi thay đổi thì chắc chắn thế giới cũng thay đổi. Không thể có chuyện một người muốn thay đổi thế giới mà trước tiên không tự thay đổi mình.

Dù sao, có thể nói là với kinh nghiệm như một bước ngoặt quyết định này của tôi, tinh thần của chúng tôi đã thay đổi một cách toàn diện. Đó là, không những tôi đã tìm lại được một vị thầy, là Sensei, mà còn có thêm một người bạn thật sự. Nói cách khác, ông bây giờ vừa là "Sensei" vừa là "bạn hữu" để tôi có thể hàn huyên

bình đẳng trong lĩnh vực siêu việt của Chánh Pháp. Ai đó có thể thấy lạ kỳ khi tôi gọi một người lớn tuổi hơn mình cả nửa thế kỷ là bạn, nhưng không phải vậy. Đó là một thực tế trong Pháp giới vì điều khôn dò. Với tôi có những cái đáng lạ kỳ hơn: dù có hàng tỉ người sống trên mặt đất này – mà hàng ngày chúng ta gặp không biết bao nhiêu người – có mấy người ta có thể gọi là "bạn"? Sự thật này mới đáng buồn làm sao. Tuy nhiên, khi chúng ta nhận thức được thực tế khốn khổ này và không còn ảo tưởng về cái được gọi là tình bạn, và khi những mối quan hệ thân tình trong ý nghĩa trần tục chấm dứt, chỉ khi đó một tình bạn thật sự mới bắt đầu.

Theo tôi nhớ, có lần Sensei đã giảng và bình luận với một số chuyên gia tâm trị học ở tư thất sang trọng của Bác sĩ Harte gần tòa nhà Liên hiệp quốc trong khu Manhattan. Sensei đã ân cần mời tôi một tách trà bột và nói với tôi bằng tiếng Anh: "Uống một chút trà đi, ông Shimmon"; và tôi còn nhớ vào lúc đó cô Mihoko Okamura đã tình nguyện làm thư ký cho ông.

Sau bốn năm học tại Hoa Kỳ, tôi trở về Nhật qua ngã châu Âu cùng với Sensei. Từ đó tôi thường xuyên thăm viếng ông gần như đều đặn mỗi tháng một lần, nhưng sau đó tôi đã hạn chế bớt, vì thấy quá nhiều người đến thăm ông sẽ khiến ông khó còn thời gian cho những công việc quan trọng hơn. Bài thuyết trình mà Sensei và tôi đồng diễn thuyết ở Hokkaido mấy năm về trước cũng trở thành một kỷ niệm đáng nhớ của tôi.

Trong lĩnh vực triết học-tôn giáo, tôi nhớ có lần tôi hỏi Sensei trong một buổi thuyết trình, ông bảo: "Niệm Phật là một loại định Tâm". Phản luận của tôi là:

"Niệm Phật, nhất là trong Phật giáo Tịnh độ, có ý nghĩa sâu sắc hơn sự tập trung đơn thuần". "Như vậy cũng hoàn toàn đúng", ông đáp. Thế nhưng, trước sự ngạc nhiên của tôi, có vẻ như ông chẳng thay đổi quan niệm của mình. Thời gian sau, tôi đi đến chỗ chấp nhận hiệu quả của sự tập trung trong lời Niệm Phật, còn Sensei dường như cũng đã thay đổi đáng kể và nghiên cứu sâu hơn vào Niệm Phật của Tịnh độ.

Tôi luôn kinh ngạc về tầm đọc sách rộng mênh mông của ông từ Anh văn cho đến Hoa văn, từ Phật giáo đến Ky-tô giáo (kể cả thần học); và ông đọc cả những cuốn sách thời thượng đang ăn khách² của Mỹ.

Vào những năm cuối đời, cũng như cá nhân tôi, ông nghiên cứu sâu hơn về Phật giáo Tịnh độ. Chẳng hạn, biểu lộ sự quan tâm sâu sắc trong những bức thư đề cập đến những vấn đề hiện tại của Giáo phái Higashi Honganji,³ ông nói với tôi: "Nếu tôi có thể làm được bất cứ gì cho ông và Giáo phái của ông, tôi sẽ làm ngay". Tôi còn nhớ một nhận xét đầy gợi ý của ông: "Các hành giả Chân tông nên quan tâm hơn đến lao động tay chân".

Tháng Năm vừa qua, khi tôi đến thăm, ông đã quăng cho tôi câu hỏi về "*anjin*" (an tâm), một thuật ngữ quen thuộc trong Phật giáo Chân tông, mà ông đang tìm từ

² Loại sách best-sellers. – ND.

³ Hán: Đông Bản nguyện tự 東本願寺, bản sơn của phái Đại Cốc (Otani), thuộc Tịnh độ Chân tông (Shinshū), Nhật Bản; phân biệt với Tây Bản nguyện tự là bản sơn của phái Bản nguyện tự thuộc Chân tông. – ND.

dịch tương xứng. "*Anjin*, nói cho cùng, không phải là sự bình an cũng không phải là sự yên ổn của tâm." Cuộc mạn đàm sau đó về chủ đề này đã cho tôi những điều thú vị mới mẻ khiến tôi dự định sẽ còn bàn luận xa hơn với ông, có thể ở Karuizawa, nhưng ...

Khoảng 3 giờ sáng ngày 12 tháng 7, tôi bật dậy vì tiếng chuông điện thoại reo vang bên giường. Ở đầu dây bên kia Bác sĩ Kondo nói: "Sensei đang hôn mê và sẽ từ trần trong vòng một tiếng nữa". Ông kể: Mới ngày hôm qua, Đại đức Suehiro (Giám quản chi nhánh của Tu viện Higashi Honganji ở Tokyo) vừa đến thăm Bác sĩ Suzuki ở Liêm Thương. Sensei vẫn trông khỏe mạnh và họ đã đứng chuyện trò với nhau ở hàng hiên vì ông đang bận thu xếp hành lý cho chuyến đi Karuizawa. Sensei đã hỏi Đại đức Suehiro: 'Có đúng là Shimmon-san sẽ đến Honganji ở Tokyo?' Suehiro đáp: 'Vâng, nhưng không hẳn vậy. Chỗ ở của Shimmon-san vẫn là Kyoto, nhưng thầy ấy sẽ biến Tokyo thành cơ sở cho hoạt động xa hơn của thầy ấy'.

Câu chuyện làm tôi rơi nước mắt bởi nó gợi lên hình ảnh ông đang đứng dưới hàng hiên – hình ảnh đầy triu mến thân thương – đang vẫy tay và nhìn chúng tôi xa dần khỏi tầm mắt.

Vào lúc tôi nhận cú điện thoại cũng là lúc ông đang chống lại sự đau đớn cực cùng của cơn bệnh với sức mạnh phi thường của tinh thần, và chính ông lại đang trấn an người thân quanh ông với những câu "Đừng lo" và "Cám ơn".

Theo tôi, thái độ của ông càng tỏ ra tương đặc với Phật giáo Chân tông thì ông càng thường xuyên sử dụng hai

tiếng ‘cám ơn’. Lời ‘cám ơn’ này, với giọng nói đặc biệt của riêng ông, xuất phát từ sự giáo dưỡng trong môi trường Phật giáo Chân tông ở Kanazawa. Nói cách khác, Phật giáo Chân tông đã kết hoa trong cảm nhận chân thành của ông, còn Thiền tông đã tự hiện trong tâm trí nhạy bén và kiên cường của ông; như thể Tịnh độ là mẹ còn Thiền là cha, cả hai yếu tố này đã hình thành nên một Bác sĩ Suzuki.

Ngày hôm đó, khi được tin ông mất, tôi đã cùng với ông Shōjun Bando và Bác sĩ Kondo vội vã đến bệnh viện nơi quàng thi thể ông. Khách viếng thăm đã về hết và căn phòng trống vắng, chỉ còn tiếng chúng tôi khe khẽ tụng kinh. Bỗng nhiên tôi có cảm giác như nghe Sensei nói ‘cám ơn’ một lần nữa. Tôi cảm thấy buồn nhưng không đơn độc, có lẽ vì tôi biết Sensei đang ở bên tôi, cũng như tôi đang bên cạnh Sensei.

Tôi đã nói với một phóng viên: "Từ sau cái chết của Bác sĩ Suzuki, tôi cảm thấy mạnh mẽ hơn bao giờ với trách nhiệm của chúng tôi đối với Phật giáo là cần phải tiếp bước chân ông; cảm nhận này ngày càng sâu sắc hơn theo năm tháng".

Cùng ngày hôm đó, cô Okamura, dù đau buồn vô hạn cũng đã quyết định "Tôi sẽ làm tất cả để thể hiện lòng biết ơn Sensei". Tôi tin cô cũng đang ấp ủ một tình cảm như tôi.

Lời than thở của Bác sĩ Kondo, "Chúng ta đã mất rồi một người chính trực để chúng ta có thể thực sự hàn huyên", đã khiến mắt tôi nhòa lệ.

K.O.

* * *

RYŌICHIRO NARAHARA

SUZUKI, NGƯỜI THẦY

Tôi được biết Giáo sư Suzuki vào năm 1909, khi ông trở về sau mười một năm sống tại Hoa Kỳ. Lúc ấy ông vừa được chỉ định làm giảng viên, và năm sau, vào tuổi 40, làm giáo sư ở Gakushūin (Peers' school). Lúc ấy tôi là học sinh năm cuối của trường và lớp của tôi được học Anh văn với Thầy. Vì ngẫu nhiên Thầy cũng là trị sự ký túc xá của chúng tôi, nên hầu hết thời gian ở trường tôi đều cận kề bên ông.

Chẳng bao lâu sau khi tôi tốt nghiệp và vào viện Đại học Hoàng gia Kyoto, Giáo sư Suzuki chuyển đến viện Đại học Otani. Tôi còn nhớ lần viếng thăm tư thất của ông nằm trong chuỗi các tu viện Tōfukuji¹ ở Kyoto, nơi ông đang dốc tâm dịch Kinh ra Anh văn cho tạp chí *The Eastern Buddhist*. Việc đọc bản in và chỉnh sửa bản thảo chiếm phần lớn công việc.

¹ Đông phúc tự 東福寺, đại bản sơn của phái Đông phúc tự thuộc dòng Thiền Lâm Tế. – ND.

Tôi nghĩ là mình chịu ảnh hưởng sâu đậm của nhân cách Giáo sư Suzuki khi tôi đến tham Thiền tại các tu viện sau này, nhưng tôi không rõ mình đã có bao giờ thảo luận với ông đặc biệt về chủ đề Thiền tông hay không. Chúng tôi đã bàn những vấn đề xã hội. Sau chiến tranh, tôi thường lui tới thăm ông ở Liêm Thương để trao đổi quan điểm về vấn đề lao động. Mặc dù ông hiểu rõ sự cần có những liên đoàn lao động, ông không ngần ngại chỉ ra mức độ dư thừa của chúng.

Muốn ôn lại những kỷ niệm của Giáo sư Suzuki thời ở trường Gakushūin, tôi đã tập hợp và đọc lại càng nhiều càng tốt những tiểu luận và bài giảng của ông đăng trong tờ báo *Hojin-Kai* của trường. Đọc lại mười tiểu luận giá trị một thời, tôi thấy lại một cách sâu sắc chân tình của ông. Ông vẫn thường nói lòng chân thật là một điều phải được coi trọng trong cuộc sống. Giáo sư Suzuki đã có lần giảng về tác phẩm bất hủ của Thomas Carlyle, cuốn '*Về Anh hùng và sự sùng bái Anh hùng*'. Điều Carlyle nhấn mạnh là tư tưởng kiên định của các vị anh hùng cũng có thể được xem như lòng chân thật. Nếu hình thức ứng xử thể chỗ lòng chân thật, như trường hợp Napoleon, thì tư tưởng cao cả này sẽ mai một.

Tất nhiên, ông đã thường dẫn dắt chúng tôi theo chánh đạo với sự chân tình này. Rất tiếc lúc đó chúng tôi chưa thể hiểu trọn vẹn giá trị của sự dẫn dắt tinh thần này của Giáo sư Suzuki. Chúng tôi được bảo bọc trong bầu không khí thân thương tỏa ra từ nhân cách ông. Có thể vì chúng tôi quá gần gũi ông và còn quá trẻ để hiểu ông thật sự. Tuy nhiên, những gắn bó như vậy đã giúp

tôi giữ được mối quan hệ với ông qua năm tháng đến tận ngày ông qua đời.

Có những bài viết của ông về Văn hóa Đông phương mang tiêu đề là *'Tùy theo ngòi bút dẫn dắt'*,² *'Vào một đêm mưa'*,³ v.v...; nhưng trong bài tựa cho các tiểu luận, ta thấy rõ nhiệt tâm của ông mong muốn viết càng bao quát và hoàn chỉnh càng tốt. Nhưng công việc hành chính và việc riêng đã ngăn trở ông, chỉ cho phép ông ghi lại những cảm nhận và tư tưởng một cách tản mạn. Ông đã nhận xét như vậy trong đoạn cuối: "Tôi đã đọc lại tiểu luận từ đầu và cảm thấy hoàn toàn thất vọng mà không thể lý giải tại sao. Ước gì có thể bổ sung thêm, nhưng tôi không có thời gian để làm việc này".

Chúng ta đã quen xem một hệ thống lý luận phải bao gồm nhập đề, chính đề, và các chi tiết hợp lý hoặc có tính khoa học. Tuy nhiên với Bác sĩ Suzuki, ông thường sử dụng một hệ thống khác để theo đuổi sâu xa hơn tư tưởng của riêng ông. Ông có thể đem lại cho chúng tôi những dưỡng chất tinh thần mà những người bị thu hút với công việc định sẵn hằng ngày như chúng tôi rất cần.

Dù ước mơ của tôi là làm một bản tóm lược những tư tưởng của Bác sĩ Suzuki được thể hiện trong các trước tác thời kỳ đầu của ông, song hiện tại tôi chưa có đủ

² Có lẽ muốn nói ông viết gần như theo thể loại *tùy bút*, tức viết theo ngẫu hứng. – ND.

³ Có lẽ muốn nói là *dạ vũ*, viết theo thể loại tạp ký, tức viết không tập trung vào một chủ đề nhất định. – ND.

thời gian. Tôi phải tự hài lòng với một tình tiết xảy ra gần sáu năm trước. Lúc ấy, tôi cùng với cô Okamura, thư ký của ông, đang dìu ông bước xuống những bậc cấp của Thư viện Matsugaoka, bỗng ông chợt hỏi tôi: "Tôi nhớ, khi anh còn là một sinh viên và đang đi dạo với tôi, có lần anh đã nói anh không cần gì ở những người đã quá tuổi ba mươi. Bây giờ anh đã vượt qua cái tuổi đó, không biết anh có còn giữ luận điểm ấy nữa không?" Quả thật tôi có nói như thế, nhưng cách đây đã gần nửa thế kỷ! Tôi sững sờ trước trí nhớ siêu phàm của ông đến độ không thể trả lời ngay lúc ấy. Vào một dịp khác, tôi đã hỏi ông: "Xin Thầy cho tôi một công án", ông gật đầu: "Một loại công án, có thể lắm chứ". Lần trao đổi này vẫn còn in hằn trong tâm trí tôi.

Ông luôn hiểu lời tôi một cách thân ái còn tôi nói về ông với tất cả tấm lòng mình. Giờ đây khi nghĩ về sự quan tâm của Bác sĩ Suzuki dành cho thế hệ trẻ, được biểu hiện trong nhiều tiểu luận của ông, tôi cảm thấy hổ thẹn về những phát ngôn khinh suất của mình.

Cho phép tôi trích dẫn vài dòng ông đã viết cho tờ tập san của trường chúng tôi vào năm 1916:

Tôi hầu như không nghĩ rằng có hai nhóm quyền lực khác nhau và thường trực trong xã hội chúng ta hay ngay cả trên toàn thế giới. Chúng đang vận hành một cách tương phản do đấu tranh, bức bách, và mâu thuẫn...

Tất nhiên trên thế giới luôn có hai tầng lớp con người: tầng lớp trẻ và tầng lớp già. Kẻ cũng lạ, họ luôn chống đối nhau mà không thử tìm hiểu

nhau bao giờ. Vậy tôi muốn nêu ra điểm này: bên nào nên xấu hổ vì một sự đối đầu như vậy? Theo tôi tầng lớp già phải chịu trách nhiệm. Điều này càng đặc biệt đúng trong môi trường giáo dục. Giới cao niên thường hay quên thời trẻ trung của họ. Họ không mấy may chú ý là mọi sự đang thay đổi từng ngày và rằng thời trẻ tuổi của họ trong quá khứ không nhất thiết phải giống như thế hệ trẻ ngày nay.

Người thanh niên nào cũng có vấn đề riêng về cách đáp ứng những yêu cầu của thời đại. Y nỗ lực giải quyết vấn đề, sử dụng bất kể kiến thức, đạo lý, tư tưởng và khả năng họ đang có. Dù thế hệ trẻ có thể có những vấn đề khác biệt, thái độ và chân tình của họ không thay đổi theo dòng thời gian. Chừng nào vấn đề chưa được giải đáp, giới trẻ càng thành khẩn và cầu thị. Yêu cầu ở đây là những người lớn tuổi hơn và giới trung niên, với kinh nghiệm và quan điểm đã sở đắc của họ, cần phải đồng cảm và hiểu rõ điều này. Giới trẻ hay có khuynh hướng gạt bỏ những mâu thuẫn gay gắt trong cuộc sống; tình cảm của họ chân thành và suy nghĩ của họ rất logic; họ lao tới trước theo những trực tuyến của logic. Nếu thế giới này chỉ có toàn giới trẻ thì hoặc nó sẽ là thiên đàng hoặc nó sẽ bị hủy diệt. Cho nên thực tế là tầng lớp già nên hành xử như một cái thắng hãm bớt giới trẻ. Những điều mà người lớn cho là đáng trách hoặc không nên làm chưa chắc giới trẻ cũng nghĩ như vậy. Một nền giáo dục đúng đắn do đó không nên

được quan niệm một cách cứng nhắc.⁴

Ông luôn suy xét mọi vấn đề từ nhiều góc độ khác nhau. Tri thức của ông đã đạt đến mức tròn đầy và sâu sắc gần như tri thức của vị Thiền sư trứ danh Triệu Châu. Đối với Bác sĩ Suzuki, những trở ngại vật chất như tuổi tác không thể ngăn cản nhiệt tình truy tìm chân lý hay làm mất đi tính trẻ trung bất biến nơi ông. Nhớ lại những đóng góp rực rỡ mà Bác sĩ Suzuki đã hoàn thành trong lĩnh vực giáo dục và triết học, tôi không khỏi ngậm ngùi thương tiếc ông đã ra đi.

R.N.

* * *

⁴ Nguyên tác Nhật ngữ “*Fudeni makasete*”, *Hojin-kai*, số 100 (Tokyo: Gakushuin, 1916), tr. 62-64.

BERNARD LEACH

SUZUKI DAISSETZ

Trong những người tôi biết ít có ai sẵn lòng với cái chết như Cụ¹ Suzuki. Biết vậy nhưng tôi vẫn lặng người khi nghe tin ông qua đời. Chợt nhớ lại lời quở của một Thiền sư trách đệ tử mình đã đau buồn trước cái chết của một người bạn. Còn gì vui hơn sự trả lời cảm lặng của một đại công án? Còn gì buồn hơn sự mất mát một người bạn thân?

Tôi biết Bác sĩ Suzuki và phu nhân từ 50 năm trước, nhưng có hơn nửa thời gian đó tôi không liên lạc với ông, vậy mà ông và những người bạn của ông – Yanagi Sōetsu và R. H. Blyth – đã thay đổi nhãn quan của tôi, và tôi không sao quên được nụ cười thân ái dưới cặp chân mày rậm của ông.

Có một lần, ở New York, ông đập tôi một cú Thiền bảng đau điếng. Yanagi, Hamada Shōji và tôi đang ở thăm ông và cô Okamura ở phòng của ông và tôi đã nhân cơ hội này để cảm ơn ông về những điều mình đã học được từ sách vở của ông, sau đó tôi đã đề nghị ông

¹ Nguyên văn Nhật: *Rōjin*, 老人, Lão nhân. – ND.

giải thích về sự tập trung ban đầu của ông vào Thiền tông và sau đó là Phật giáo Tịnh độ – Con đường của một người và Con đường của nhiều người. Ông dội ngược ánh mắt lại tôi "Nếu anh còn thấy phân biệt thì anh chưa hiểu gì cả – không có nhị nguyên tính trong Phật giáo". Rồi, với nụ cười thân tình, ông giải thích đó là vấn đề một người quyết tâm mò mẫm leo lên một ngọn núi đá. Nó nguy hiểm, y có thể vấp ngã, y có thể tử vong, nhưng nếu y thành công, lên tới đỉnh y sẽ thấy nhiều người đã lên tới đó bằng một con đường có sẵn từ lâu ở bên kia sườn núi. Hệ quả tất nhiên, y tự nhủ, người của *'jirikido'*² (chẳng hạn như một nghệ sĩ cô độc) không bao giờ nên quên người của *'tarikido'*³ trên con đường của nhiều người, và ngược lại.

Cũng vào dịp ở New York, chúng tôi được bà John D. Rockefeller mời dự buổi tiệc trưa ở làng Greenwich – một buổi tiệc với chỉ hơn chục người. Sau khi ăn xong bà chủ có nhã ý mời chúng tôi tham quan tòa nhà Liên hiệp quốc và ngắm cảnh dòng sông bên dưới từ trên sân thượng. Tôi nhớ mình đã quan sát đáng dấp bé nhỏ của Bác sĩ Suzuki đang đưa mắt lướt nhìn lên mặt tiền của cái hộp kiếng không lồ này. Chúng tôi lên bằng thang máy, bước ra một gian phòng thanh thoát, sàn nhà bóng loáng. Yên lặng bao trùm cho tới khi, sau một hồi ngắm nghía, Bác sĩ Suzuki với giọng nói nhỏ nhẹ, hỏi: "Vậy ai lau chùi cửa kiếng nhỉ?"

Ba năm sau tôi đã đến thăm Bác sĩ Suzuki ở Tokyo và

² Tự lực đạo, 自力道.

³ Tha lực đạo, 他力道.

BERNARD LEACH

nhớ đến dịp đó, tôi đã mang đến cho ông một tấm ảnh cắt ra từ một tờ báo tiếng Anh in hình một người thợ treo lơ lửng bên ngoài mặt tiền bằng kiếng của tòa nhà để lau chùi. Ông chắc lưỡi thán phục.

Một con người giác ngộ vĩ đại đã vĩnh viễn xa lìa chúng ta.

B.L.

* * *

KARL FREDRIK ALMQVIST

TUỞNG NIỆM¹

Xin cho tôi, với tư cách một người Tây phương, khẳng định rằng tôi tin với sự ra đi của Bác sĩ Suzuki, đất nước Nhật Bản đã mất đi một trong những người con vĩ đại nhất. Bác sĩ Suzuki là một trong những người xứng đáng đại diện cho truyền thống văn hóa Nhật Bản, một trong những nền văn hóa quý báu nhất trên thế giới, người nhận thức rõ di sản tinh thần cần phải được truyền thừa cho thế hệ mai sau cũng như cho toàn nhân loại, và là người cống hiến trọn đời mình cho sứ mệnh đó. Điểm độc đáo trong toàn bộ sự nghiệp cuộc đời Bác sĩ Suzuki là năng lực nổi bật của ông trong việc dẫn giải bằng ngôn ngữ Tây phương các giáo nghĩa của đạo Phật và những phương pháp chứng nghiệm tâm linh khác nhau của nó. Thỉnh thoảng, trong những buổi mạn đàm nơi ngôi nhà thanh lịch của ông ở Liêm Thương, đã nhiều lần ông nêu rõ sự khó khăn, thậm chí có khi là bất khả, khi giải thích

¹ Đây là bài diễn văn đọc trong lễ truy điệu được tổ chức tại chùa Asakura Honganji, Tokyo, ngày 17 tháng 7, 1966.

bằng ngoại ngữ cái ý nghĩa *ân tàng* của những chân lý tinh thần. Nhưng chính vì lý do đó mà chúng tôi trong thế giới Tây phương càng mang ơn ông nhiều hơn trước những nỗ lực kiên trì này trong suốt cuộc đời ông. Tại sao ông làm điều này? Chúng tôi có thể hỏi như vậy. Tôi chưa bao giờ hỏi ông câu đó, nhưng tôi nghĩ có lẽ những cố gắng của ông nhằm giới thiệu với người Tây phương về Phật giáo và những hệ phái khác nhau của nó, đặc biệt là Thiền tông và Tịnh độ tông, bắt nguồn từ tâm nguyện ông hằng nung nấu là mang lại cho họ cách hiểu dễ dàng hơn về Truyền thống thiêng liêng quan yếu này – một thái độ rộng lượng xét vì những khắc khoải tinh thần và luân lý mà con người đang chịu đựng trong thời đại ngày nay. Chúng ta biết, nhờ Bác sĩ Suzuki và những tác phẩm của ông, nhiều người trong thế giới Tây phương đã tìm lại được ngôi nhà tâm linh của họ.

Nhưng hơn thế, tôi tin là còn có một động lực khác đằng sau những nỗ lực của Bác sĩ Suzuki hướng về Tây phương. Đó là khát vọng cháy bỏng của ông muốn sử dụng mọi phương sách khả dĩ để thành tựu sự *hài hòa* giữa những nền văn hóa dị biệt, nhằm bảo vệ các giá trị tinh thần nói chung. Ông có một niềm tin vững chắc vào tính đồng nhất siêu việt giữa các tôn giáo lớn, tính thống nhất của các học thuyết thiêng liêng của họ, và cả trong ý nghĩa sâu thẳm nằm bên dưới những dị biệt về hình thức. Những diễn giải của Bác sĩ Suzuki về chủ nghĩa thần bí Ky-tô giáo mới thật là tương hợp, và thật thú vị làm sao khi nghiên cứu tác phẩm của ông *Mysticism: Christian and Buddhist*, trong đó ông phân tích sự gắn bó giữa hai truyền thống này, một sự gắn bó không bao hàm ảnh hưởng của hệ tư tưởng này trên

hệ thống kia, mà đúng hơn là sự tồn tại của một truyền thống siêu hình trên thế gian và xuyên suốt mọi thời đại.

Trên tất cả, Bác sĩ Suzuki là một người Nhật đúng theo nghĩa truyền thống và chính xác của từ này. Ông tuyệt nhiên tin rằng Nhật Bản có một sứ mệnh đặc biệt để hoàn thành trong thời đại này của chúng ta và trong cơ cấu của toàn thể nhân loại. Sứ mệnh này là chỉ cho thế giới thấy rằng một quốc gia có thể hoàn toàn có cấu trúc kỹ thuật hiện đại mà đồng thời vẫn bảo vệ được truyền thống cổ xưa trong tính nguyên vẹn về tinh thần và nghệ thuật của nó. Thực hiện điều này, theo ông, phải là công việc quan trọng nhất của giới trẻ Nhật Bản. Cốt lõi của quan điểm tổng quát của Bác sĩ Suzuki là nước Nhật phải giới thiệu cho thế giới một giải pháp tận gốc và độc đáo, vốn nằm ở chỗ quân bình – sự cân bằng – giữa những nhu cầu ngoại tại trong đời sống hiện đại và những nhu cầu nội tâm cấp thiết của sự chiêm nghiệm và cuộc sống truyền thống, như thể hiện trong Phật giáo và Thần đạo. Cuộc sống hiện đại đại diện cho những ngẫu nhiên của hiện hữu, trong khi cuộc sống truyền thống, từ sự chiêm nghiệm hướng về nghệ thuật và thủ công, đại diện cho cái Tuyệt đối, cái Vô hạn, vốn mang ý nghĩa cho thân phận con người.

Bác sĩ Suzuki là một trong những tâm hồn lớn nhất trong thời đại của ông, là một thiện nhân khả ái. Chúng ta, những người bạn ngưỡng mộ ông, sẽ đau buồn khi mất ông, nhưng thiên tài của ông vẫn còn mãi qua sự nghiệp ông để lại cho chúng ta.

K.F.A.

EVA VAN HOBOKEN

NỤ CƯỜI

Erano Tagung đã được tổ chức vào năm 1954 ở Ascona, Thụy Sĩ, nơi tôi đang sống với gia đình bên bờ hồ Lago Maggiore. Nhiều học giả danh tiếng đã thuyết trình về tôn giáo Đông phương, chủ nghĩa thần bí Ky-tô giáo, thi ca, và Phân tâm học phái Jung - đặc biệt trong quan hệ với "hiện tượng nguyên tượng"¹ của nó như được biểu hiện trong những giấc mơ, những tập quán tôn giáo, phong tục dân gian, và trong sự hoang tưởng của người điên cũng như trong tư cách sinh hoạt hàng ngày.

Trong danh mục các buổi thuyết trình đó có một buổi của Bác sĩ Suzuki, một giáo sư Nhật Bản về Thiên. Lúc ấy tôi chưa biết đến đề tài này cũng như chưa từng biết Bác sĩ Suzuki hoặc đọc sách của ông; tâm tôi lúc ấy trắng tinh như một tờ giấy mới. Và một người đàn ông mảnh dẻ nhỏ thó đã xuất hiện trên giảng đường,

¹ Anh: *archetypal phenomena*, thuật ngữ phân tâm học của Karl Jung, chỉ các hiện tượng biểu hiện của vô thức tập thể. – ND.

với một cô gái khả ái đi theo, cô Okamura. Ông mỉm cười với cô, nhìn qua khán thính giả, cúi đầu chào họ với nụ cười tươi tắn, và bắt đầu buổi thuyết trình.

Ông có giọng nói rất trầm, rất dễ hiểu, và nhiều người còn gặng ghi lại những từ ông đang dùng. Nhưng không may, cái mi-crô lại hỏng. Bác sĩ Suzuki bèn không thực hiện một bài giảng theo cách thông thường là bắt đầu bằng dẫn đề A, triển khai nó thành B để rồi kết luận đại loại A là A và B phải là B. Ông không thừa nhận cái gì không thể giải thích, cái đó là ‘thần bí’ hay ‘huyền nhiệm’. Ông cũng không hứa hẹn bất cứ điều gì có thể thỏa mãn những tâm hồn khát khao và đơn độc. Cho nên bài thuyết trình của ông như đường một con ếch nhảy tòm xuống hồ, chỉ khuấy động vài gợn nước rồi tan nhanh không để lại dấu vết.

Lúc ấy tôi chẳng hiểu nổi một lời của ông; ông kể chuyện gì đó về ba vị tổ của Thiền tông đang luận bàn một điều mà tôi mù tịt, tuy nhiên tôi giật mình trước một câu nói ‘*và những hòn đá, hay đá tảng, gặt đầu*’.²

Làm sao đá tảng biết gặt đầu? Tôi tìm mua những quyển sách của Bác sĩ Suzuki và đọc trong sự suy ngẫm về câu hỏi này, nhưng không thấy ở đâu, cho tới tận ngày nay, một đoạn nào nói về những hòn đá gặt đầu. Tuy thế sự kiện một hòn đá biết gặt đầu đối với

² Diễn ý của thành ngữ Hán: *ngoan thạch điềm đầu*; theo giai thoại về tăng Trúc Đạo Sinh (tịch năm 434 stl.), người học trò tài hoa của Curu-ma-la-thập. Quan điểm của Sư về Phật tính quá cách mạng, không được đại chúng lúc ấy chấp nhận. Sư lên núi, sắp đá cuội thành hàng rồi thuyết pháp. Thuyết xong, Sư hỏi đá: Những điều ta nói có đúng không? Đá cuội gặt đầu. – ND.

tôi bây giờ là chuyện hoàn toàn tự nhiên.

Năm sau Bác sĩ Suzuki đã trở lại Eranos để thuyết giảng về *Mười bức tranh chặn trâu*. Ông phân phát cho thính giả một tập sách mỏng in hình tranh với lời bình. Ông không kết thúc được buổi giảng vì đã vượt quá thời hạn, và thính giả lại một phen bối rối. Tôi muốn gặp riêng ông, và sau nhiều trở ngại, cuối cùng cũng được một cái hẹn. Nghĩ là người ta không phải lúc nào cũng tốt đối với ông, tôi đã mang đến tặng ông hoa, hương, và một bức tranh cuộn vẽ núi Phú Sĩ của Hokusai, lấy từ bộ sưu tập của chúng tôi, để gợi nhớ về phong cảnh quê hương ông. Trông thấy bức tranh, ông già ốm yếu nhảy lên ghế với sức lực trẻ trung không ngờ để tìm một cây đinh treo tranh. Cô Okamura đã kéo áo ông và hỏi tại sao chúng tôi không nhìn thấy một cây đinh đã có sẵn trên tường. Bác sĩ Suzuki sung sướng nhìn ngọn Phú Sĩ và sau một hồi lâu chăm chú, ông mỉm cười và khởi đầu câu chuyện bằng tình yêu sông hồ, cây cỏ và núi non của ông khiến tôi thấy mình ‘đặc biệt’. Tôi không còn thiết đến buổi mạn đàm và chỉ chực cáo lui.

Sau buổi gặp này, dù không trao đổi chuyện gì đặc biệt, Bác sĩ Suzuki, với lòng tử tế muôn thuở, đã giúp tôi vượt qua hầu hết các giai đoạn khó khăn có tính quyết định trong sự học Thiền của tôi. Tôi được mời viếng thăm Nhật Bản như một món quà đáp lại 25 năm cộng tác của chồng tôi, Bác sĩ Anthony van Hoboken, nhà âm nhạc học đã thực hiện vừng tập đầu tiên về các tác phẩm của Joseph Haydn, quyển vừng tập mà 100 năm sau khi nhạc sĩ mất vẫn chưa có ai hoàn thành.

Bác sĩ Suzuki, vẫn còn ở Mỹ, đã giới thiệu tôi đến Hòa

thượng Furukawa, Viện trưởng Myōshin-ji (Điều Tâm tự), Hòa thượng Asahina chùa Engaku-ji (Viên Giác tự), và Lão Cư sĩ Kōryū Osaka thượng thủ Hannya Dōjō (Bát Nhã Đạo tràng) ở Tokyo. Khi tôi đến thăm, lão sư Osaka không có ở nhà, nhưng tôi được gặp ông Akizuki và người này đã dạy tôi cách ngồi Thiền, một sự hướng dẫn hoàn toàn ngẫu nhiên. Trở lại châu Âu tôi bắt đầu tập ngồi theo tư thế của phụ nữ Nhật và thấy ngày càng đau đớn, cần phải có người chỉ dẫn thêm. Nhưng ở đây chẳng có ai để hỏi. Nên khi nghe tin Bác sĩ Suzuki trở qua châu Âu, tôi viết cho ông và cô Okamura xin gặp ở Luân Đôn. Vấn đề được giải quyết ngay. Bác sĩ Suzuki mỉm cười, bảo ông không nhớ ngồi kiết già thì để chân trái hay chân phải lên trước. Tôi còn nhớ bấy giờ chúng tôi đang ở trong tiền sảnh của khách sạn Rembrandt; Bác sĩ Suzuki ngồi kiết già trên ghế, còn tôi và cô Okamura ngồi trên sàn nhà theo kiểu phụ nữ Nhật. Sau cuộc chuyện trò thân mật, Bác sĩ Suzuki giản dị chào tạm biệt tôi: "Hẹn gặp lại ở Nhật Bản".

Tám tháng sau tôi nhận được một món quà quý từ Tokyo gửi đến dưới cái tên Sazō Idemitsu, một người lúc ấy tôi hoàn toàn không quen biết. Đó là một quyển lịch gồm các tranh vẽ của Sengai, cùng với bức thư đề được gửi theo yêu cầu của Bác sĩ Suzuki. Lại một trùng hợp thú vị, bởi mấy tháng nay tôi có nhận một vụng tập về cuộc triển lãm của Sengai được tổ chức ở California, do một người quen gửi cho. Ngày nào tôi cũng không khỏi ngắm nhìn bức tranh có tựa đề "Cần khôn".

Quyết định thăm lại Nhật Bản lần nữa đã được thực

hiện nhanh chóng. Trong chuyến đi này tôi đã gặp Bác sĩ Suzuki ở Tokyo và Atami. Sau đó tôi bắt tay dịch tác phẩm *Mười bức tranh chốn trâu* sang Đức ngữ, và theo đề nghị của Bác sĩ Suzuki, ông Akizuki đã giúp kiểm tra phần Hán văn. Tôi cũng gặp ông Sazō Idemitsu và được ông ưu ái cho xem vài họa phẩm của Sengai mà nhiều bức trước đây tôi chỉ được biết qua các phiên bản. Rồi tôi gia nhập Hannya Dōjō (Bát Nhã Đạo tràng) để học Thiền truyền thống Lâm Tế. Ở Tokyo, tôi được gặp Lão sư Shōnen Morimoto và Đại đức S. N. Kōbori. Bác sĩ Suzuki, với lòng tốt cố hữu của ông, đã lo cho tôi hết mọi sự. Hầu như ngày nào chúng tôi cũng gặp nhau nhờ sự thu xếp chu đáo của cô Okamura, một người có tấm lòng tận tâm luôn mở rộng. Chuẩn bị cho kỳ phát hành vụng tập của Sengai lần tới, tôi được ông Idemitsu đề nghị dịch các bài của Bác sĩ Suzuki viết về Sengai ra tiếng Đức, Ý, và Pháp. Lúc ấy việc dịch *Mười bức tranh chốn trâu* cũng đang tiến triển thuận lợi. Việc này đòi hỏi chúng tôi gặp nhau thường xuyên. Tôi vẫn nhớ như in những buổi gặp này thường tràn ngập những nụ cười tuyệt diệu và những tràng cười thân mật đã khích lệ tôi rất nhiều trong công việc. Nụ cười luôn đến trên gương mặt Bác sĩ Suzuki ngay cả lúc ông nghiêm trang hay bức mình, và làm nhẹ đi khi ông mệt mỏi hay lo lắng, hoặc lúc đang đối phó với một vấn đề thực tiễn hóc búa, đang ngồi thư giãn trên chiếc ghế của ông, hay đang cùng chúng tôi trên những chiếc taxi chạy đua bạt mạng đến một phòng triển lãm thi họa Thiền nào đó.

Năm 1961, tôi được Bác sĩ Suzuki, ông Sazō Idemitsu và tổ chức Kokusai Bunka Shinkō Kai (Quốc tế Văn hóa Tiến hành Hội. – ND.) đề nghị hỗ trợ cho cuộc

triển lãm của Sengai có thể đến với nhiều quốc gia ở châu Âu. Những cuộc triển lãm này đã trở thành một thắng lợi tinh thần thực sự, kể cả thành công thực tế ở các viện Bảo tàng, vì đó là chân Thiền được thể hiện qua phương tiện các nụ cười trong vắt và tinh thần trào phúng của Bác sĩ Suzuki, kèm theo những bản dịch và lời bình của ông. Tinh thần chân chính bất biến không có cách nào giải thích được, chính điều này giúp cho, trong nhiều phương diện, sự thông hiểu nhau tốt hơn qua trực giác. Chúng tôi đã tổ chức triển lãm ở mười hai nước châu Âu, từ Bắc xuống Nam, Đông sang Tây, từ Stockholm đến Madrid, Vienna đến London, với tất cả mười bốn cuộc triển lãm đầy thành công. Điều này chỉ có thể thực hiện nhờ sự thông hiểu và giúp đỡ toàn diện của ông Idemitsu, và cũng nhờ lòng tin tưởng tuyệt đối của ông nơi tôi và các thành viên cùng làm việc trong nhóm. Trong bốn năm ở châu Âu mọi người đều ngạc nhiên trước sự thành công của các lần triển lãm. Bác sĩ Suzuki thực sự vui mừng và nụ cười của ông càng đậm đà ý vị khi chúng tôi nói về việc giới thiệu Sengai đến châu Âu.

Cuộc chia tay thật sự của chúng tôi diễn ra vào tháng 12 năm 1965, ở Liêm Thương trong ngôi nhà của ông. Khi tôi chào ông và bước qua khu vườn, ông đã kêu tôi lại. Tôi quay lại và cúi đầu chào, cúi mình thật thấp theo kiểu người Nhật thường làm. Ông mỉm một nụ cười mà tận thâm tâm tôi cảm thấy nó bất diệt – một nụ cười tôi thật sự nhận được khi nói lời cảm ơn ông vì những điều ông đã làm trong suốt cuộc đời. Lần cuối cùng tôi nhìn thấy ông là lúc ông đang vẫy tay chào một cách vui vẻ và tươi cười trước khi tôi bước lên xe ra phi trường. Ông nói: "Đi đường bình an, hẹn gặp lại,

ở đây hoặc ở đâu đó...".

Và công việc của chúng ta vẫn tiếp diễn. Nó giúp ta quên đi những căng thẳng hay nỗi sợ, và cả nụ cười trong suốt của Bác sĩ Suzuki cùng với nụ cười của Sengai. Tôi muốn nói rằng người thầy vĩ đại này không bị giới hạn trong những từ ngữ ông đã viết và những cái được in ra trong sách của ông. Tri thức về Thiền của ông là không thể nghĩ bàn. Nhưng sự truyền thông của ông về cái-bất-khả-truyền đã để lại những dấu ấn sâu xa trên thế gian giữa những con người bình dị. Và những tảng đá lại gập đầu.

E.V.H.

* * *

JOHN C. H. WU
KỶ NIỆM CỦA TÔI

Trong những năm 1949 – 1951, tôi là giáo sư thỉnh giảng về triết học và văn chương Trung Hoa ở viện Đại học Hawaii. Người sinh viên xuất sắc trong lớp tôi lúc ấy là Richard DeMartino, cùng lúc đang học Thiền dưới sự dẫn dắt riêng của Bác sĩ Suzuki, và qua anh mà tôi đã có dịp gặp ông. Ngay từ phút đầu gặp ông đã cho tôi ấn tượng đây không chỉ là một người dạy triết, ông còn sống thực với triết.

Tác phẩm *Living by Zen (Sống Thiền)* của ông cũng ra mắt trong khoảng thời gian này. Tôi hoàn toàn bị thu hút bởi sự trình bày của ông về những kiến giải vi diệu của các đại Thiền sư như Mã Tổ, Triệu Châu, Lâm Tế, và Vân Môn. Cho tới lúc ấy kiến thức của tôi về Thiền tông chủ yếu dựa trên bộ *Đàn Kinh* của Lục tổ Huệ Năng, quyển sách tôi đã đọc từ nhiều năm trước và coi là một trong ba tác phẩm uyên bác nhất trong lịch sử Trung Hoa; hai quyển kia là cuốn *Luận ngữ* của Khổng Tử và *Đạo đức Kinh* của Lão Tử. Đến khi đọc *Sống*

Thiền tôi bắt đầu nhận ra ảnh hưởng sâu rộng của tư tưởng Huệ Năng và, còn hơn thế, được tiếp cận phong vị Thiền tông đã phát triển qua lời dạy của những hậu duệ vĩ đại của ngài. Từ đó tôi rất thích văn học Thiền và sức hấp dẫn của nó không ngừng lớn mạnh trong tôi.

Lần thứ hai tôi gặp Bác sĩ Suzuki ở Honolulu. Đó là mùa hè năm 1959, khi viện Đại học Hawaii tổ chức cuộc Hội thảo các triết gia Đông-Tây lần thứ ba. Cả hai chúng tôi đều có tên trong danh sách diễn giả. Một buổi chiều, tôi nghe ông nói như vậy khi đang báo cáo về triết lý sống của Nhật Bản: "Người Nhật sống với Khổng giáo và chết với Phật giáo". Tôi bất ngờ trước lời tuyên bố lạ lùng này. Dĩ nhiên tôi hiểu ý ông muốn nói gì, vì điều này cũng ít nhiều đúng như ở Trung Quốc. Nhưng dù sao tôi vẫn cho rằng đó là sự cường điệu cần cho sự cải thiện và làm sáng tỏ vì lợi ích của chúng ta những người Tây phương. Vì vậy, ngay khi ông kết thúc bản báo cáo, tôi đã xin phép vị chủ tọa đặt một câu hỏi với ông, và đã được chấp thuận. "Tôi thật sự bị thu hút trước nhận xét của Bác sĩ Suzuki rằng người Nhật sống với Khổng giáo và chết với Phật giáo. Vậy thì, mấy năm trước đây tôi đã có dịp đọc quyển *Sống Thiền* của Bác sĩ, Thiền tông có phải là một trường phái Phật giáo đang thịnh hành ở Nhật? Nếu đúng, hẳn phải có nhiều người Nhật đang sống với Phật giáo chứ. Như vậy, theo tôi hiểu, dường như nói người Nhật chết với Phật giáo là nói theo nhu cầu một sự xét lại nào đó". Vị chủ tọa đã cẩn thận chuyển câu hỏi của tôi cho Bác sĩ Suzuki (vì ông hơi bị lảng tai), và cả nhóm thảo luận nóng lòng chờ câu đáp của ông. Nhưng ngay sau khi vị chủ tọa trình bày xong vấn đề,

Bác sĩ Suzuki trả lời với sự đột ngột và tự nhiên của một Thiền sư thực sự: "Thì sống cũng là chết!" Câu đáp làm cả hội trường rộn lên. Mọi người cười ồ, như thể cười tôi. Chỉ mình tôi bưng tỉnh. Hiển nhiên đâu phải ông trả lời câu tôi hỏi, mà ông đẩy tôi lên một bình diện cao hơn, bình diện vượt ngoài lý và luận, vượt khỏi sinh và tử. Tôi muốn vỗ vai ông một cái để biểu thị rằng tôi đã thấm lời ông. Nhưng đáo cùng, chẳng phải tôi vẫn phải sống với Không giáo đó sao, nhất là trước những vị giáo sư khả kính như thế này?

Qua kinh nghiệm thú vị này tôi càng cảm thấy gần ông hơn. Chúng tôi hiểu nhau từng ánh mắt, dù nhiều bạn hữu người Mỹ vẫn nhắc tôi rằng Bác sĩ Suzuki chưa giải đáp vấn đề tôi nêu, và họ hết sức hoang mang khi tôi bảo điều đó còn hơn là một lời giải đáp. Chỗ nào hai triết gia Đông phương hoàn toàn nhất trí thì hai triết gia Tây phương có thể chẳng thấy gì ngoài sự bất đồng.

Mùa hè năm 1964, chúng tôi lại gặp nhau trong Hội thảo các triết gia Đông-Tây lần thứ tư ở Honolulu. Chúng tôi sung sướng họp lại và cô Okamura, người tự nguyện làm thư ký cho ông, đã chụp cho chúng tôi mấy kiểu hình. Ông hài lòng khi biết tôi đang viết một quyển sách về thời hoàng kim của Thiền tông, nói về các Thiền sư triều đại nhà Đường. Ông đã vui vẻ nhận lời viết giới thiệu sách khi tôi viết xong. Ông đã xem qua một trong các chương của sách, và khích lệ tôi nên tiếp tục.

Mùa đông năm 1965, cuốn sách cơ bản được hoàn tất, và tôi viết gởi ông hai lá thư; bức thứ hai như sau:

JOHN C. H. WU

43 Cottage Street
South Orange, N.J. 07079
December 20, 1965

Bác sĩ Suzuki kính mến,

Tôi rất vui mừng báo thầy biết tôi đã hoàn tất cuốn *The Golden Age of Zen (Thời hoàng kim của Thiền tông)*, trong đó có 44 trang kèm theo là Lời Bạt của sách. Tôi xin gửi thầy phần này trước vì nó liên quan tới vài điều có tính riêng tư. Và chẳng, đó là việc đọc nhẹ nhàng thích hợp trong kỳ nghỉ lễ. Các chương còn lại như sau:

1. Phần mở đầu: từ Bồ Đề Đạt Ma đến Hoàng Nhẫn
2. Lục tổ Huệ Năng: Cuộc đời và các môn đồ xuất chúng của ông.
3. Những kiến giải căn bản của Huệ Năng (đây là phần đã trình ông xem mùa hè năm ngoái)
4. Mã Tổ Đạo Nhất
5. Bách Trượng và Hoàng Bá
6. Triệu Châu Tòng Thâm
7. Những Thiền sư lỗi lạc trong dòng Thần Tú
8. Qui Sơn: Tổ sáng lập phái Qui Ngưỡng
9. Lâm Tế Nghĩa Huyền: Tổ sáng lập phái Lâm Tế
10. Động Sơn: Tổ sáng lập phái Tào Động
11. Vân Môn Văn Yển: Tổ sáng lập phái Vân Môn

12. Pháp Nhân Văn Ích: Tổ sáng lập phái Pháp Nhân.

Lời Bạt (gởi kèm theo đây).

Tôi còn dự tính bao quát cả những thời kỳ tiếp theo, nhưng nền văn học Thiền phong phú đến độ muốn viết một biên sử thích đáng về Thiền tông Trung Hoa tôi cần ít nhất là năm năm nghiên cứu cật lực. Như ở đây, chỉ riêng các Thiền sư triều đại nhà Đường, tôi đã viết đến ba trăm trang sách.

Tất cả các chương trên đều đã được in rô-nê-ô trừ chương đầu còn đang viết. Tôi đang đọc lại hai tác phẩm uy tín của thầy về Kinh *Lăng-già*. Thực ra, những kiến giải sâu sắc của thầy đã hướng dẫn tôi viết sách này. Nhưng để viết chương mở đầu, cần phải thấu đáo những nghiên cứu cặn kẽ của thầy.

Tôi đã theo những kiến giải quan yếu của thầy nhưng không với tinh thần nô lệ, mà bởi vì khi đã nghiên cứu cẩn thận những tư liệu gốc trong Hán văn, tôi không thể không đồng ý với thầy trên nhiều phương diện. Chẳng hạn như những điều thầy nói về sự tương đồng căn bản giữa Đạo của Lão Tử và Trang Tử và Thiền tông – trong bài giới thiệu bản dịch Trang Tử của James Legge – chính xác một cách sâu sắc đến độ không ai có thể bài bác. Sự thật là Thiền tông đã mang nhiều ảnh hưởng của *Triệu luận*,¹ và theo tôi biết, Tăng Triệu là người thực sự hiểu Trang Tử.

¹ *Triệu luận*, tuyển tập các tiểu luận triết học của Tăng Triệu (tịch năm 414 stl., lúc 31 tuổi), trọng tâm là Tánh không luận và Bát nhã. – ND.

Tôi sẽ gởi đến thầy tất cả các chương trên ngay khi thầy bảo. Mong thầy sẽ giúp cho tôi lời giới thiệu sách như thầy đã nói mùa hè năm ngoái.

Có những người bạn ở Đài Loan đã đề nghị tôi viết một tiểu sử của Bác sĩ Tôn Dật Tiên bằng tiếng Anh. Tôi phải đi Đài Bắc vào mùa xuân tới, nhưng tôi vẫn muốn ghé qua Nhật vài ngày để thăm thầy trước khi đến Đài Loan, có được không? Chúng ta sẽ cùng thưởng ngoạn mùa hoa Anh đào năm nay?

Trong Lời Bạt (tr. 11ff) thầy sẽ thấy một phần tường thuật cá nhân về "Phong vị Thiên của Suzuki". Mùa hè năm trước, nhiều thành viên cao niên của Hội thảo vẫn cho rằng dù sao thầy cũng chưa trả lời câu hỏi của tôi! Vì vậy tôi nghĩ đây là dịp để kết thúc sự im lặng của tôi.

Thầy sẽ thấy trong Lời Bạt tôi đã lấy tư liệu hầu hết từ những nguồn sau thời Đường. Điều này nêu bật ý kiến của tôi trong chừng mực nào đó. Tôi hy vọng phần viết về Đại Tuệ Tông Cảo không quá khắc khe. Có lẽ tôi sẽ có ấn tượng tốt hơn về ông ấy nếu tôi tìm hiểu ông ấy kỹ hơn. Thầy nghĩ sao về trường hợp này?

Cha Thomas Merton, một người bạn thân của tôi, vừa cho xuất bản cuốn *Đạo của Trang Tử*. Tôi rất mừng thấy ông cũng cố thêm ý kiến của thầy về Trang Tử và Thiên. Ở trang 15, ông viết: "Những người kế thừa chân chính tinh thần và tư tưởng của Trang Tử chính là những Thiên giả triều đại nhà Đường".

Mong thầy hằng an vui và một cuộc sống trường thọ ít ra cũng như Cổ Phật Triệu Châu.

Học trò nhỏ của thầy,

John C. H. Wu

Tb. Xin thầy vui lòng chuyển giúp lời chúc mừng Giáng sinh và Năm mới đến cô Okamura. Tôi gửi kèm theo đây bản dịch sang chữ Hán bài thơ *haiku* của Ba Tiêu, không biết thầy có thích không? Tôi có thể dịch nhiều bài khác nữa sang Hoa ngữ.

Ước gì tôi có thể diễn tả niềm vui sướng rộn ràng khi nhận được thư trả lời của ông vào tháng hai năm đó. Nó là một kho tàng vô giá mà tôi muốn chia sẻ với độc giả:

Matsugaoka Bunko
1375 Yamanouchi
Kamakura, Japan

Ngày 30 tháng Giêng, 1966

Bác sĩ Wu thân mến,

Cảm ơn ông đã gửi hai bức thư. Nó đến đúng lúc, nhưng tôi bận đi vắng một thời gian. Hơn nữa gần đây thị lực của tôi yếu kém nên thật khó đọc thư và bản thảo, càng khó hơn với những cuốn sách in chữ nhỏ xíu. Vì thế mà hồi âm trễ, xin vui lòng miễn thứ.

Bản thảo "Lời Bạt" của ông rất hay. Bản dịch bài *haiku* của Ba Tiêu về con ếch đã đạt đến tinh yếu của mọi kinh nghiệm xác thực về tôn giáo. Tôi mong được gặp ông khi ông đi Đài Loan. Bằng mọi giá cũng ráng đến Liêm Thương để tôi được hàn huyên cùng ông về những đề tài chúng ta quan tâm. Việc viết lách làm mất rất nhiều thời giờ. Cho biết tin khi nào ông dự tính lên đường.

Rất mong được gặp ông và chúc ông mọi sự tốt lành.

Thân ái,

Daisetz T. Suzuki

Tái bút: xin vui lòng tìm giúp một bức ảnh chụp ở Hawaii năm 1959.

Phần Lời Bạt nói trên đương nhiên là quá dài để có thể chép ra đây. Tôi chỉ muốn ghi lại phần có liên quan tới bài thơ *haiku* của Ba Tiêu vì ông rất tâm đắc:

Thời gian và Vĩnh cửu

Một trong những liên thơ quen thuộc nhất trong văn học Thiền Trung Hoa là hai câu sau:

Một trời miên viễn

Một ngày gió trắng.

Nó đưa chúng ta về buổi bình minh của sáng thế. Và không có gì khuấy động tâm trí chúng ta hơn là nhớ lại cái run rẩy đầu tiên của thời gian ở giữa lòng vĩnh cửu. Một Cõi Không vô hạn, tuyệt đối tĩnh lặng. Trong một khoảnh khắc nảy ra sự sống và sự chuyển động, hình và sắc. Ai biết nó diễn ra thế nào! Nó là một ẩn mật huyền bí. Nhưng chỉ cần nhận ra sự huyền bí này cũng đủ cho một người mẫn cảm say sưa trước niềm vui thú kỳ tuyệt.

Đây là bí mật của cái đẹp bất diệt trong bài thơ của Ba Tiêu:

Ao xưa

Con ếch nhảy vào, –

Bõm!

Cái ao là hình tượng của "*Một trời miên viễn*", con ếch

nhảy vào và khua động mặt nước như "*Một ngày gió trăng*". Còn kinh nghiệm nào đẹp hơn và rung động tâm hồn hơn kinh nghiệm nắm bắt được sự tĩnh lặng ngàn đời lần đầu tiên vỡ tan thành tiếng hát? Hơn bao giờ hết, mỗi ngày là bình minh của sáng tạo, bởi mỗi ngày là duy nhất một ngày đầu tiên và cuối cùng. Thượng đế không là Thượng đế của sự chết, mà của sự sống.

Ngày mồng một tháng Năm năm đó (1966) tôi từ New York bay đi Tokyo trong vài ngày để thăm Bác sĩ Suzuki ở Liêm Thương. Đó là lần thứ ba tôi gặp ông, cùng với người bà con của tôi, ông C. F. Liu và thư ký của ông, ông Ikeba. Cô Okamura đón chúng tôi, cho biết Bác sĩ Suzuki đã trông đợi tôi từ mấy ngày nay và xem trọng tình bạn này đến mức cho rằng nó làm ông cảm thấy ông không sống vô nghĩa! Và con người vĩ đại ấy đã xuất hiện cùng với những nụ cười, chào đón chúng tôi. Mọi người đều ngạc nhiên thích thú trước dáng vẻ khỏe mạnh của ông. Tôi đưa tặng ông bản thảo cuốn *Thời hoàng kim của Thiền tông* mà ông sẽ viết lời giới thiệu. Ông đã hào phóng cho tôi nhiều quyển sách, trong đó có những tác phẩm công phu của ông viết về *Đàn Kinh*, những đoạn sưu tập về Bồ-đề-đạt-ma, và ngữ lục của Triệu Châu. Cô Okamura lại chụp cho chúng tôi thêm vài tấm ảnh.

Rõ ràng ông có thiện cảm với Đại Tuệ Tông Cao hơn tôi, vì ông đã bình luận một cách ưu ái về những trước tác của vị này, và khuyên tôi nên tìm hiểu thêm. Tôi đã nghe theo và ấn tượng của tôi về Đại Tuệ có cải thiện, tuy nhiên, phải thừa nhận rằng tôi vẫn cảm thấy con người này hơi quá đa đoan lý sự.

Chúng tôi đã dành trọn buổi chiều hôm đó với ông, và chúng tôi nhận thấy ông vẫn rất sôi nổi so với tuổi tác. Làm sao biết được chỉ hai tháng sau là ông hoàn tất cuộc hành trình trên cõi đời này. Tôi chỉ một lần mơ thấy ông, vẫn đang nói về Triệu Châu. Nhưng nếu, như ông đã bảo "sống, ấy là chết", thì chết cũng là sống vậy thôi.

Suzuki là một *Chân nhân*, người thuộc về cả thế giới ở mọi thời đại. Chỉ một đất nước vĩ đại như Nhật Bản mới sản sinh một con người vĩ đại như Suzuki. Ông đã trở về cõi vĩnh hằng, nhưng đáng yêu làm sao một ngày lộng gió và trăng!

J.C.H.W.

* * *

JEANNETTE SPEIDEN GRIGGS

HỒI KÝ 1950 - 1961

Lần đầu tiên tôi gặp Bác sĩ Suzuki là mùa xuân năm 1950 khi ông đến Claremont, California, để giảng ở Đại học Claremont về "Luận lý học của Thiên Phật giáo".

Trong buổi nói chuyện mở đầu, Bác sĩ Suzuki đã đề cập theo một phong cách thú vị lạ đời rằng ông hiểu rất rõ sự phù phiếm khi tìm cách giảng dạy bằng thuyết trình, bởi lẽ sinh viên chỉ hiểu những gì vị giáo sư nói trong phạm vi kinh nghiệm của họ mà thôi. Lờ lẽ vị giáo sư nói ra chỉ có thể soi sáng sinh viên nào đã thực sự sáng tỏ, mà như vậy thì không cần lờ lẽ nữa. "Tuy nhiên", Bác sĩ Suzuki nói với nụ cười khó ai bắt chước được, "tôi vẫn tiếp tục giảng dạy vì đặc tính của con người là cần được thông tri". Chính thái độ vui vẻ chấp nhận những giới hạn của ngôn từ này đã thúc đẩy tôi đến với ông và dự khóa thỉnh giảng của ông.

Đó chỉ là một lớp học nhỏ nhưng có nhiều học giả nổi danh tham gia. Khách mời lần lượt tiếp xúc với chúng tôi bằng những bài thuyết trình, và trong số họ có những người cho đến nay tôi vẫn xem là bạn quý. Trong suốt học kỳ, Bác sĩ Suzuki đã mô tả tiến trình của tư tưởng Phật giáo trong nền văn hóa Nhật từ thời kỳ Nara đến Kyoto (Fujiwara) rồi đến kỷ nguyên Kamakura. Chúng tôi dần biết đến nhiều vị Thiền sư, bắt đầu bằng hình ảnh của Huệ Năng vị tổ thứ Sáu của Thiền tông. Huệ Năng người miền Nam Trung Quốc, dạy rằng "Phật Tính" vốn có sẵn nơi mọi người bất kể nơi sinh chốn ở. Ông vẫn nói với chúng tôi như nói với các huynh đệ của ông: *"Chớ niệm thiện, chớ niệm ác, mà hãy nhìn xem gương mặt thật của anh ngay lúc này là gì, cái gương mặt của anh từ trước khi sinh ra"*. "Nhìn vào bản tính của mình" là cách của Huệ Năng truy tìm Trí tuệ tối thượng mà Đức Phật đã sở đắc.

Trong một bài giảng đáng nhớ khác, Bác sĩ Suzuki đã nói về "Tánh không" (Sunyata) trong đó tồn tại những mặt đối lập của thế giới đối đãi này. Khi ông viết lên bảng những ký tự Phạn, Hán, Nhật và Anh, tôi còn nhớ biểu hiện nơi gương mặt ông cho thấy không có ký tự nào của bất cứ ngôn ngữ nào có thể chuyển tải trọn vẹn kinh nghiệm về "Tánh Không". Ông nói: "Giác ngộ không phải là một kinh nghiệm thụ động mà là một kinh nghiệm tích cực đến mức vượt ngoài mọi năng lực của văn tự. Chúng ta chỉ có thể bàn về nó bằng cách nói tới những gì không phải là nó".

Có những dịp bên ngoài giảng đường Bác sĩ Suzuki đã nói bằng những từ đơn giản nhất về kinh nghiệm 'Satori'. "Huyền học là trái tim của tôn giáo. Theo tôi,

ý thức tôn giáo giống nhau trong mọi truyền thống, ở mọi thời đại". Một hôm ông viết chữ '*Advaita*' trên một mẩu giấy nhỏ màu vàng mà tôi vẫn còn lưu giữ, và nhấn mạnh ý nghĩa *Bất-Nhị* mà là *Một*, cái Một bao hàm cái Đa, cái Không, mà trong đó mọi đối lập được hóa giải, '*ngọn gió Nó cũng Vô-Tâm*'. '*Trong Thiền*', ông lưu ý, *chúng ta nói Satori hay Ngộ là nói Trí (Prajñā) và Bi (Karūṇa)*'. Ta biết rõ mặc dù ta sử dụng hai từ khác nhau, trong kinh nghiệm Trí và Bi là '*Bất-Nhị*'.

Suốt mùa thu năm 1951, Bác sĩ Suzuki đã trở lại Claremont và thỉnh thoảng ông là khách mời của gia đình chúng tôi. Trẻ con trong nhà cảm nhận được tính giản dị độ lượng của ông. Ông rất vui tính và thân tình, luôn dễ dãi mà điềm đạm. Lũ trẻ cảm thấy ngay nét trầm lặng và trí tuệ uyên áo của ông dù chúng chẳng biết gì về Thiền. Với ông chúng được trải qua kinh nghiệm sống Thiền nơi một người mà sự hiện diện nói lên tất cả không cần ngôn ngữ.

Cách Claremont chừng 50 dặm có một tu viện Vedanta dành cho những môn sinh của giáo phái Ramakrishna tu học. Bác sĩ Suzuki tỏ ra muốn thăm viếng Trabuco nên tôi đã thu xếp cùng vài người bạn ở đó đưa ông đi vào một buổi trưa. Chúng tôi đến nơi vào giờ cơm trưa. Bác sĩ Suzuki quả là một vị khách hoạt bát và sôi nổi, ông thích thú trước mọi chi tiết của cuộc sống và giáo luật phái Vedanta. Ông thoải mái kể lại thời kỳ tu học của mình ở Engakuji. Những tăng sinh trẻ của giáo phái nhận thức được ông là người đã tìm thấy dưới tên gọi '*Satori*' cái kinh nghiệm mà họ đang mưu tìm dưới tên gọi '*Samadhi*'. Họ tỏ ra kính trọng và quý mến ông

vô cùng, và rất thích cuộc viếng thăm này của ông. Trên đường về, Bác sĩ Suzuki, mệt mỏi sau nhiều giờ liền tiếp chuyện, đã thiếp ngủ trên xe. Nhìn gương mặt nhỏ thó đang thư giãn bên cạnh mình, bất giác tôi cảm thấy trách nhiệm vô cùng phải hết sức cẩn thận không làm xáo động sự nghỉ ngơi của ông.

Mười năm trôi qua. Bác sĩ Suzuki đã chu du diễn thuyết ở châu Âu và ở Columbia, New York. Sự diễn giải của ông về Thiền đã khiến ông trở thành nhân vật quốc tế mà tôi thường nghe nhắc đến. Năm 1961, Viện Nghiên cứu Cao cấp về Văn hóa và Tôn giáo thế giới Blaisdell đã giúp tôi thực hiện dự định qua Nhật để viếng thăm các Thiền viện và tiếp xúc với các nhà lãnh đạo Thiền tông. Cùng đi với tôi trong chuyến này còn có con gái tôi, Sylvia 18 tuổi. Vừa đến Tokyo chúng tôi đã được tin nhắn của Bác sĩ Suzuki và lời mời dự buổi cơm tối ở Bắc Liêm Thương. Bác sĩ Suzuki và cô Okamura đưa chúng tôi đến một quán trọ nằm dưới thung lũng phía dưới nơi cư ngụ của họ. Tôi sẽ không bao giờ quên bữa cơm Nhật Bản đầu tiên đó. Quán trọ mở cửa ra một khu vườn Đỗ quyên và những cây đậu tía đang ra hoa màu tím nhạt. Khi thức ăn được dọn ra, Bác sĩ Suzuki nói về những món ăn được pha chế cho có màu sắc tươi đẹp và có nhiều hương vị. Những cái tô bằng sơn mài đen dát vàng theo kiểu cổ hay màu đỏ ảm, cầm rất nhẹ tay và thích thú. Và Bác sĩ Suzuki kể chuyện Thiền giữa bữa ăn ung dung nhàn nhã. Ông nói về chuyện một cảnh hoa duy nhất được coi là tuyệt mỹ, nhưng ông cũng giải thích thái độ của người Nhật trước những cây hoa bị người làm vườn đốn bỏ để tôn vinh vẻ tuyệt trần của duy nhất một bông hoa. Yêu sự toàn mỹ phải bao hàm cả tình yêu hiếm có dành cho sự

bất toàn.

Khi bữa tiệc tuyệt vời kết thúc, chúng tôi muốn tìm lời bày tỏ sự trân trọng chủ nhân và người phục vụ đã dày công chuẩn bị và trình bày món ăn một cách hoàn hảo như thế. Nhưng ý tại ngôn ngoại và kể cả những cái cúi chào cung kính chừng như cũng chưa xứng. Bác sĩ Suzuki dẫn chúng tôi băng qua thung lũng, leo lên những bậc thang dốc đứng hướng về nhà ông. Ông là người nhanh nhẹn nhất trong đoàn, bước thoăn thoắt trên những bậc đá như đi trên đất bằng. Chúng tôi theo sau, kinh ngạc. Con gái tôi bị hấp dẫn bởi chủ nhân hào hiệp đến mức muốn ở lại Nhật Bản, học tiếng Nhật, và vào trường Nhật. (Hộ chiếu du lịch của chúng tôi không cho phép làm như vậy nên nó phải miễn cưỡng quay về, cùng với những kỷ niệm sẽ còn giữ mãi.) Về đến nhà, chúng tôi dừng lại ngắm những cảnh Mẫu đơn đỏ tía bên khung cửa. Bác sĩ Suzuki mỉm cười và đứng nói chuyện bên một bụi Mẫu đơn cao lớn khi tôi quay phim ông. Rồi ông mời chúng tôi vào nhà và chúng tôi nhìn thấy một bức họa vẽ cảnh Phật nhập Niết-bàn, một "quốc bảo". Ông chỉ cho chúng tôi xem những quyển sách minh họa các "Bảo khố Shōsōin",¹ và chúng tôi sửng sốt trước những thớ vải mỏng manh và đồ khí tự tinh xảo từng được sử dụng từ thế kỷ thứ tám trong hoàng triều Nhật Bản vẫn được giữ gìn nguyên vẹn trên 1.000 năm nay.

Đọc những quyển sách trong đó ông đã đưa những 'chân lý bất diệt' của truyền thống Thiền đến với thế

¹ *Chánh thương viện*, kho bảo vật của Hoàng gia trong khuôn viên chùa Đông Đại ở Nại Lương (Nara). – ND.

giới nói tiếng Anh, tôi vô cùng cảm ơn đã vinh dự được quen biết Bác sĩ Suzuki, vô cùng biết ơn ông vì ông chính là ông. Tôi thấy mình thật may mắn so với những người khác khi được biết ông một giáo sư thông thái, một thiên tài ngôn ngữ, một khách mời đáng trân trọng và một gia chủ hiếu khách tuyệt vời. Ông sẽ luôn được nhớ đến như một "Bậc giác ngộ" ung dung tự tại, như một Công dân thế giới đã mang đến chúng ta vẻ đẹp của nền văn hóa Nhật Bản và trí tuệ vượt thời gian của Thiền tông. Daisetz Teitaro Suzuki, chúng tôi xin kính cẩn cúi chào Ông, một Người mà Phật-Tính hiển hiện trong một chúng sinh âm áp tình người.

J.S.G.

* * *

DOUGLAS V. STEERE

LỮ HÀNH THƯ

Mùa thu năm 1954, Giáo sư Douglas Steere, một tín đồ giáo phái Quaker, đến thăm Bác sĩ Suzuki và đã viết bức thư cho đăng báo về cuộc viếng thăm này. Nó cho thấy phần nào chân dung Bác sĩ Suzuki mà nhiều bạn hữu của ông thừa nhận. Trong thư gửi Ban biên tập, ông viết: - *Tôi mới gặp lại Bác sĩ Suzuki hôm 29 tháng 4 năm nay (1966) và đó là cuộc gặp gỡ thú vị. Ở tuổi 95, ông vẫn rất sinh động và một mực đòi tự tay châm nước pha trà cho chúng tôi. Tôi kể cho ông chuyện một người bạn của tôi, cũng 96 tuổi, đã nói rằng ông không hiểu tại sao ông vẫn còn sống trên đời này nhưng ông nghĩ có lẽ vì Thượng đế cũng chưa biết làm gì với ông. Bác sĩ Suzuki cười nhẹ nhàng và bảo có lẽ đó cũng là trường hợp của ông.* — Ed.

"Một trong những điều đầu tiên tôi nghe nói khi đặt chân đến Nhật Bản là Giáo sư Daisetz Suzuki, một học giả có hạng về Thiền Phật giáo, đã trở về từ New York và đang ở tại Liêm Thương. Từ ba năm nay, tôi mời ông làm khách quý của chúng tôi mỗi năm một lần ở Đại học Haverford, vì vậy tôi đã thu xếp đến thăm ông vào ngày hôm sau. Anna Brinton và tôi đã di chuyển

bằng hệ thống xe điện tuyệt hảo, đi qua nhiều vùng ngoại ô Tokyo trong một hoặc hai tiếng. Liêm Thương từng là một trong các thủ phủ chính trị và tinh thần của Nhật Bản, được điểm xuyên đó đây bằng những tu viện và đền đài Phật giáo tuyệt đẹp do các Nhiếp chính thời đó xây dựng.

Tư thất và tàng kinh các của Giáo sư Daisetz Suzuki nằm trên khu vực vốn là đất chùa, phía cao trên thành phố. Ở đó nhìn qua đồi là Engakuji, một Thiền viện Phật giáo mà vị trụ trì là Sōgen Asahina vừa đến thăm Haverford mùa xuân vừa qua. Sau một hồi mài miết trèo lên những bậc cấp, chúng tôi gặp cô Mihoko Okamura, một cô gái Nhật-Mỹ duyên dáng đi theo làm thư ký cho Giáo sư Suzuki. Cởi giày ra như người Nhật thường làm trước khi vào nhà, chúng tôi mang những đôi dép mềm của gia chủ đưa cho và được đưa tới một gian phòng đơn sơ có trải một chiếc chiếu *tatami*. Chúng tôi ngồi xuống những tấm nệm mỏng bên một cái bàn thấp theo kiểu Nhật.

Bác sĩ Suzuki bước vào trong bộ đồ *kimono*, gương mặt sáng lên với những nụ cười chào đón chúng tôi. Ông quì xuống cạnh cái bàn đối diện với chúng tôi và bắt chuyện ngay, nói từ khi trở về Nhật ông không thể làm việc được vì tất cả bạn hữu đồng hương đến thăm ông suốt cả ngày; đó là chưa kể vô số người thỉnh nguyện. Ông sẽ quay lại New York vào tháng giêng năm sau không chỉ vì khóa dạy của ông ở Đại học Columbia, mà còn để tìm sự yên ắng cho công việc mà ở Nhật ông không thể có được.

Tôi trích lời Jacques Maritain: ‘Một người tư bản là một người không có thời giờ’, và chúng tôi cười về sự

hăm hờ muốn trở lại cái bình yên, tĩnh lặng, vô danh của ông ở giữa lòng thành phố New York để có thể viết tiếp những quyển sách về Thiền. Tôi còn muốn tăng thêm gánh nặng cho ông khi nhận lời đề nghị của ông từ mùa xuân trước để giới thiệu tôi với vài người giỏi nhất trong giới Phật giáo Thiền tông Nhật Bản, cho tôi cảm nhận được sức sống của nó trên đất Nhật ngày nay. Sau tuần trà xanh và ăn bánh ngọt,¹ ông viết cho tôi 4, 5 cái thiệp giới thiệu tôi với những người ở Tokyo và nhiều nơi khác mà ông nghĩ là hữu ích cho tôi. Sau này tôi mới biết, với những tấm thiệp đó tôi đã được tiếp đón nồng nhiệt hơn bất cứ phương tiện nào khác.

Việc thăm hỏi xong, ông dẫn chúng tôi đi xem hai gian nhà lớn bên cạnh tư thất ông, nơi lưu giữ toàn bộ kinh sách đáng kinh ngạc của ông. Nơi này tương lai sẽ là một trung tâm nghiên cứu Thiền Phật giáo khó có nơi nào sánh kịp ở Nhật Bản. Ngoài những thủ bản Thiền xưa cổ, ông còn có đầy đủ các kinh điển Ky-tô giáo, thần học. Quả không dễ quay lưng trước một tàng kinh các như vậy khi ông chọn sống ở hải ngoại.

Nghị lực vô hạn, tư thái thông dong, nét sáng khoái nội tâm, phong cách nhã nhặn và độ lượng khôn dò nơi nhà học giả vĩ đại này, ở độ tuổi tám mươi ông đã tiễn chúng tôi trong vô văn kinh ngạc khi chúng tôi lần bước theo những bậc thềm trên con đường quanh co sẫm tối mà người thư ký của ông đưa chúng tôi ra về.

¹ Nguyên văn: những cái bánh ngọt nhỏ màu đen bóng của trái Vả, bên trong có nhưn làm bằng bột đậu nhiều chất béo. Không biết là bánh gì; có lẽ giống loại bánh ích lá Gai. – ND.

DOUGLAS V. STEERE

Cái gì trong Thiên đã nhen nhóm trong ông lão già nua này khiến ông rực sáng và khả ái đến vậy?

D.V.S.

* * *

RICHARD GARD

GỎI BÁC SĨ DAISETZ TEITARO SUZUKI

Ojii-san¹ kính mến,

Biết bao người trên thế giới này kính trọng và nhớ mãi đến Bác như một nhà tư tưởng, nhà văn, người thầy, người sư tập kinh sách, và người bạn. Tôi cũng vậy, mong muốn được cùng họ hôm nay tỏ lòng chân thành biết ơn Bác.

Là một nhà tư tưởng, trong những cuộc mạn đàm của chúng ta ở Nhật Bản, Hawaii, và nhất là ở California, Bác đã khích lệ và hướng dẫn tôi không ngừng truy tìm những ý tưởng mới, và xem xét lại những cái cũ.²

Là một tác gia, Bác đã cho tôi đọc vô số tác phẩm và luận đề bằng Anh ngữ cũng như Nhật ngữ, đặc biệt về tư tưởng Đại thừa, phương pháp luận của Thiền, và văn hóa Nhật Bản.

¹ *Ojii-san*: bá phụ hay thúc phụ. Tác giả thân mật gọi Suzuki bằng *Bác*. – ND.

² Tác giả nói theo một thành ngữ Hán: *ôn cố tri tân*. – ND.

Là người thầy, ở Ban Cao học Claremont Bác đã dạy tôi những kiến thức mới mẻ về thời đại Liêm Thương giúp tôi thực hiện luận án bác sĩ của mình.

Là người sưu tập kinh sách, Bác đã cho tôi xem thư viện của Bác ở Kyoto vào năm 1940, bây giờ đã được xây dựng thành nhà Matsugaoka Bunko ở Liêm Thương, đã khích lệ tôi phát triển bộ sưu tập chuyên đề về tư tưởng Á Đông và Phật giáo của riêng mình.

Và là một người bạn, từ năm 1939, đã nhiều lần ở nhiều nơi chốn khác nhau, Bác đã chia sẻ những hy vọng và thất vọng riêng tư cũng như những thành tựu trong lĩnh vực học thuật. Đáp lại, tôi đã vô cùng sung sướng được giúp thu xếp cuộc định cư lâu dài lần thứ hai của Bác ở Hoa Kỳ, thương lượng việc bổ nhiệm Bác ở Ban Cao học Claremont, làm người bảo lãnh Bác trên đất nước chúng tôi, và mời Bác lưu ngụ tại gia đình tôi ở Ontariaio, California, trong năm 1950.

Nhưng trên tất cả, tôi vẫn nghĩ về Bác trước hết là Ojii-san: tấm lòng từ ái đặc biệt của Bác đối với súc vật, nhất là mèo; Bác yêu thiên nhiên, nhất là hoa; và những nụ cười rộng mở trước tất cả mọi người, lạ cũng như quen.

Với Gasshō³

Richard A. Gard

* * *

³ Tiếng Nhật trong nguyên bản: *gasshō*: hiệp chương, chấp tay vái chào. – ND.

MARGARET J. RIOCH

NHỮNG KỶ NIỆM VỀ BÁC SĨ DAISSETZ SUZUKI

Tôi gặp Giáo sư Suzuki vào khoảng năm 1952. Lúc ấy tôi được biết ông có buổi hội thảo chuyên đề ở Viện Đại học Columbia mà ai cũng có thể đến dự. Vì tìm thấy trong các tác phẩm của ông có điều gì làm tôi nóng lòng muốn tìm hiểu rõ hơn, tôi đã nhân cơ hội này đến New York để tham dự cuộc thảo luận của ông. Thính giả ngồi quanh mép ngoài một căn phòng lớn và ông nói chuyện với một nhóm sinh viên vây tròn phía trong. Hôm đó, ông nói về nếp sống ở Thiền viện (*Một ngày không làm là một ngày không ăn*), và cả tiến trình làm đồ gốm như một người thợ gốm Thiền vẫn làm. Ông mô tả chi tiết cách người thợ gốm cẩn thận chọn và trộn đất thó, lấy một ít ở chỗ này và một ít ở chỗ kia, nhận biết một cách tinh tế sự khác nhau của chất liệu ở những vùng khác nhau. Tôi có cảm giác vài người đã mất kiên nhẫn vì sự mô tả dài dòng như tính thùng thẳng mà người thợ gốm phải có

khi quan sát các chi tiết. Nhưng rồi điều gây ngạc nhiên cũng đến khi ông bảo tất cả sự cẩn trọng, tài năng, và kinh nghiệm đó cũng chưa đủ để làm ra sản phẩm thật sự. Phải có yếu tố bất chợt, một ngẫu nhiên may mắn nào đó xảy ra. Có thể tôi chưa thật hiểu rõ, nhưng tôi nhớ lúc ấy đã xem ý tưởng này như sự tương đồng của Thiên tông với ân sủng của Thiên Chúa. Và tôi tự nhủ người thợ gốm sẽ làm ra tác phẩm thật sự khi y và chất liệu và vũ trụ quanh y là một.

Không rõ đề tài đã chuyển đổi thế nào mà bỗng nhiên Bác sĩ Suzuki nói về chuyện săn bắn. Rõ ràng ông ghét cái ý tưởng rình bắn những con chim và ông nói một cách giận dữ là ông không thể nghĩ ra điều gì xấu hơn việc một con người rình rập để bắn một con chim nhỏ bé. Tôi nghĩ ông muốn nói người ta ít ra hãy đương đầu với cái xứng với tầm vóc của mình hơn, như một con sư tử chẳng hạn!

Sau đó vài năm tôi trở thành học trò của nhà tâm lý học người Pháp, Bác sĩ Hubert Benoit, và đã viết một tiểu luận trình bày tư tưởng của Benoit. Tôi gửi tập tiểu luận này cho Bác sĩ Suzuki và xin gặp ông để thảo luận thêm về đề tài này, ông đã vui vẻ nhận lời.

Tôi đến thăm ông tại gian phòng của ông ở New York. Trợ lý của ông, cô Okamura xinh đẹp, đưa tôi vào nhà. Tôi đoán chắc gia đình cô cũng sống trong tòa nhà này. Theo những điều tôi đã đọc về Thiên và Nhật Bản, tôi định ninh sẽ nhìn thấy một gian phòng trống trải với một món đồ mỹ thuật duy nhất. Chưa bao giờ, thế mới biết, tôi lại nhìn thấy nơi nào bữa bộn một cách tuyệt hảo như vậy! Bác sĩ Suzuki đang ngồi thanh thản và mỉm cười, lọt thỏm giữa bao nhiêu bàn ghế chất chồng

đầy sách, bản thảo, tạp chí trong cái đẹp ngổn ngang. Còn có mấy chú chim trong chiếc lồng đôi đang hót líu lo liếng thoảng. Cô Okamura pha trà, loại trà cánh dày, xanh đậm được gởi từ Nhật sang; và Bác sĩ Suzuki hài lòng khi thấy tôi thích thú nếm. Thính giác của ông rất yếu, nhưng nếu ta ngồi đối diện ông và nói rõ ràng thì không có vấn đề gì.

Ông gật đầu tỏ ý tán thành bản thảo của tôi. Bác sĩ Benoit, ông xác nhận, đã hiểu trung thực về Thiên. Cô Okamura nói thêm: "Chẳng phải Thầy đã nói từ khi đọc bài tiểu luận của Bác sĩ Rioch Thầy mới thật sự hiểu những gì Bác sĩ Benoit muốn giải bày?" Ông bật cười đồng ý. Khi ngồi đối diện với ông bên chiếc bàn này, tôi thấy hầu như ông thường xuyên cười.

Tôi muốn biết làm sao để bắt đầu tham Thiên nên đã hỏi ý kiến của ông. Dường như câu hỏi này làm ông vui nên ông cười một cách chân tình. Tôi hỏi lại lần nữa và kết quả cũng như cũ. Bây giờ tôi bối rối. Tôi đã hỏi một câu ngớ ngẩn và có nên thôi chẳng? Hay đây là trường hợp tương tự, của một môn sinh văn minh hiện đại đứng dưới tuyết suốt mùa đông để chứng tỏ lòng chân thành cầu đạo? Tôi quyết định phải kiên trì nên đã hỏi lại lần nữa. Cuối cùng, ông khuyên tôi nên gặp Bác sĩ Hisamatsu khi ông này đến Harvard vào mùa thu tới. Ông nói Hisamatsu là một tay lão luyện về "ngồi" mà tôi nên tham vấn.

Mùa thu năm đó tôi đã có dịp gặp Bác sĩ Hisamatsu ở Cambridge, Massachusetts, trong một buổi chiều ở nhà của Bác sĩ và phu nhân Robert Lifton, cùng với ông DeMartino làm phiên dịch và Bác sĩ Suzuki ngồi ở cuối ghế sofa thiu thiu ngủ. Cô Okamura cũng có mặt.

Cái khó của chủ đề cũng như trở ngại về ngôn ngữ đã hạn chế nhiều tác dụng của buổi mạn đàm. Bác sĩ Suzuki dường như để mặc chúng tôi xoay sở trong lúc ông ngủ gà gật. Nhưng thỉnh thoảng cần thì ông thức, tỉnh táo hoàn toàn. Và chỉ với vài lời ngắn gọn ông giúp chúng tôi hiểu rõ những gì Bác sĩ Hisamatsu đã nói, rồi lại liu thiu ngủ tiếp. Tất nhiên sự lảng tai của ông là một trở ngại, nhưng ông không bao giờ tỏ ra khó chịu vì nó. Một khi đã tham dự là ông thật sự "nhập cuộc". Khi ông không tham dự, chẳng vì thế mà chúng tôi cảm thấy áy ngại cho ông hay có ý nghĩ ông là người bệnh tật hoặc "lơ là".

Trong năm đó ông đến Washington và cùng với Bác sĩ Hisamatsu dành ra một buổi chiều ở nhà chúng tôi để gặp gỡ nhóm các nhà tâm lý và phân tâm học yêu thích Thiền. Chuyện cũng diễn ra như trước. Ông là một người ốm yếu đáng kính thường tự làm tươi tỉnh bằng những cái chớp mắt ngủ ngắn nhưng vụt tỉnh dậy với tất cả khí lực mạnh mẽ. Nhờ có cô Okamura phụ giúp, ông nói, ông tự cho phép mình được nuông chiều một chút.

Có biết bao câu hỏi đặt ra cho ông. "Nhà khoa học có thể thành người giác ngộ không?" "Có thể", ông đáp. "Làm sao bắc được nhịp cầu nối hai bờ chủ thể-tôi và khách thể-nó, như tách trà kia? Ông có phải cố gắng đồng cảm với khách thể?" Ông lắc đầu, cầm lên chén trà đặt trước mặt ông và nói chắc nịch: "Không, không, không giống như vậy. Tôi không tự hòa mình vào chén trà. Tôi không tìm cách cảm nhận như chén trà. Tôi là chén trà."

M.J.R.

JIKAI FUJIYOSHI

DAISETZ SUZUKI VÀ SHIN'ICHI HISAMATSU

Mùa thu năm 1957, tôi đi Mỹ để phiên dịch cho Bác sĩ Shin'ichi Hisamatsu khi ông được mời giảng dạy về 'Thiền và văn hóa Thiền' với tư cách giáo sư thỉnh giảng tại khoa Thần học viện Đại học Harvard. Cùng với Bác sĩ Suzuki, chúng tôi lưu trú tại khách sạn Continental ở Cambridge khoảng sáu tháng. Ông thường giúp chúng tôi tháo gỡ các vấn đề khó khăn trong việc dịch thuật ở hội thảo. Và khi Bác sĩ Hisamatsu có buổi giảng thuyết đại chúng ở thủ đô Washington, Bác sĩ Suzuki đã tình nguyện làm phiên dịch cho ông.

Bác sĩ Hisamatsu trẻ hơn Bác sĩ Suzuki mười bảy tuổi, là người mà ông gọi là *Sư thúc*, vì Bác sĩ Suzuki và Bác sĩ Kitarō Nishida, sư phụ của Bác sĩ Hisamatsu, là bạn thân giao từ thuở nhỏ. Bác sĩ Suzuki rất yêu và kính Bác sĩ Hisamatsu và coi ông như người có uy tín về Thiền tông.

Sau hôm đến Cambridge, tôi đi chợ cùng với Bác sĩ Suzuki. Trên đường đi ông bảo tôi: "Bác sĩ Hisamatsu rất giỏi về nghệ thuật Thiền. Ông có hiểu các họa phẩm Thiền không?" Tôi trả lời, "Không, con không rành lắm". "Thật sao? Tôi cũng không rành lắm. Vì Bác sĩ Hisamatsu là một người có thẩm quyền trong lĩnh vực nghệ thuật Thiền, tôi thường hỏi ý kiến của ông khi chọn tranh minh họa cho các sách của tôi. Nhưng ông ấy có khả năng phân biệt thật lạ lùng!" Ông nói, đầu hơi nghiêng nghiêng cúi xuống.

Trong khách sạn, phòng của Bác sĩ Suzuki nằm kế phòng của Bác sĩ Hisamatsu, còn phòng của tôi ở tầng trệt. Buổi tối, tôi thường thấy Bác sĩ Suzuki ngồi làm việc rất khuya. Gần như lúc nào ông cũng tham dự các buổi thuyết giảng đại chúng và các cuộc nói chuyện chuyên đề của Bác sĩ Hisamatsu. Có một hôm có việc trở ngại không đến được, ông bảo, "Thật tiếc tôi phải vắng mặt trong buổi hội thảo tối nay vì thấy hơi mệt." Bác sĩ Hisamatsu quý trọng nhất sự hiện diện đều đặn của Bác sĩ Suzuki ở các cuộc hội thảo, nên ông đáp, "Xin Thầy giữ gìn đừng để làm việc căng quá có hại sức khỏe". Tối hôm đó, khi dự hội thảo về, tôi thấy Bác sĩ Suzuki đang ngồi Thiền. Ông ngồi trong ánh sáng mờ mờ, bên những nén nhang trầm tỏa hương. Tôi sẽ không bao giờ quên hình ảnh của Bác sĩ Suzuki ngồi đó với cái cằm của ông hơi nhô ra.

Bài giảng của Bác sĩ Hisamatsu tiến triển, số người dự thính xin được ông hướng dẫn trực tiếp ngày càng tăng. Người ta thường hỏi, "Hình như Thiền của Bác sĩ Suzuki hoàn toàn khác với Thiền của thầy. Theo thầy cái nào chính thống hơn?"

Loại câu hỏi như vậy giúp tôi thấy những khó khăn Bác sĩ Suzuki đã trải qua trên tiến trình đưa Thiền đến với phương Tây, và sự vĩ đại của ông trong việc làm cho nó trở thành phổ biến như ngày nay.

Ở Mỹ, Bác sĩ Suzuki được đông đảo người ngưỡng mộ. Ông gây sự chú ý của cử tọa ngay khi xuất hiện trên bục giảng, với dáng vẻ độc đáo và cách sử dụng tiếng Anh lưu loát ông chiếm ngay cảm tình của họ. Sau khi thuyết trình, nếu có câu hỏi, Bác sĩ Suzuki thường nhận được những câu viết đề bổ sung cho thính giác yếu kém của ông. Đọc xong là ông trả lời lập tức từng câu một. Với những lời đáp sâu sắc và dí dỏm, thường là trường hợp trong các *vấn đáp Thiền*, cử tọa vỗ tay tán thưởng một cách ngưỡng mộ. Có lần sau khi dự một cuộc thuyết trình như vậy, trên đường về tôi nói với Bác sĩ Hisamatsu: "Bác sĩ Suzuki quả là một người trác tuyệt, đúng không?" Bác sĩ Hisamatsu đáp: "Bác sĩ Suzuki độc đáo, nhưng chúng ta không nên cố bắt chước ông. Người ta phải tuyệt đối chính xác và trung thực khi nói về Thiền".

Trở về Nhật, Bác sĩ Suzuki với tư cách cố vấn Thiền viện F.A.S., thường đóng góp nhiều ý kiến quý báu cho chúng tôi. Ông nhận lời thuyết trình bất cứ lúc nào chúng tôi đề nghị. Một hôm, khi chúng tôi rảo bước từ Bắc môn chùa Myōshinji (Diệu Tâm tự) đến Hōsekian (Bảo Thạch am? Am của Bác sĩ Hisamatsu), bất chợt Bác sĩ Suzuki nói, giọng xúc động: "Không biết Thiền sẽ như thế nào trong tương lai? Dù hiện tại chúng ta có những tự viện tráng lệ như thế này, trừ phi chúng bị quét sạch hoàn toàn, chân Thiền sẽ không bao giờ có thể hiển lộ".

Sáng ngày 12 tháng 7, 1966, nghe tin tức trên đài tôi được biết Bác sĩ Suzuki đã từ trần. Ngay hôm sau tôi đi Liêm Thương dự tang lễ của ông với tư cách đại diện của Viện F.A.S., Tôi đến Tōkeiji (Đông Khánh tự) buổi chiều ngày 13 đúng lúc quan tài ông đang được chuyển từ Đồ Thư quán Matsugaoka xuống khu chính của chùa. Tại đây chúng tôi đã thức suốt đêm bên di thể của ông. Bằng hữu của ông từng người lần lượt nói lời vĩnh biệt. Sau chót, Cô Mihoko Okamura, thư ký của ông, đặt một xấp giấy trên ngực ông, và nắp quan tài được đóng lại. Cô khóc.

Không thể dự tang lễ của Bác sĩ Suzuki vì bệnh, Bác sĩ Hisamatsu đã gửi đến bức điện: "Vĩnh biệt ly, hằng hội ngộ". Cô Okamura, trong lúc đau buồn, nói là cô vô cùng cảm ơn những lời này. Khi tôi trở lại Đồ Thư quán Matsugaoka, cũng chính trong căn phòng đã đặt quan tài của ông, tôi nhìn thấy bức tường đề bài thơ của Sengai mà Bác sĩ Suzuki rất thích:

*Ở giữa lòng thiện ác,
Ta nghe trong chiều
Gió mát.*

Hôm sau, tang lễ của ông được cử hành tại chùa Tōkeiji. Tôi thật sự xúc động trước bài kệ tổng biệt của ngài Sầm chủ, Hòa thượng Sōgen Asashina:

*Kệ tổng biệt
Vô vị chân nhân,
Con người vĩ đại;
Chín mươi lăm năm
quay Bánh xe Nguyên;*

*chợt biến mất.
Người đi đâu?
Trên Đồi Thông,
lá xanh tươi
tháng Sáu.
Đền Thiên lên tiếng,
tỏa rạng thế gian.
Công đức người ai tưởng,
kém La-thập, Huyền Trang?
Kwatz!*

Lặng nghe những lời này, tôi cảm thấy bản thân Bác sĩ Suzuki đúng là ‘một chân nhân vĩ đại không danh hiệu’. "Chín mươi lăm năm Quay Bánh xe Nguyên" quả đúng là người. Và ấn tượng hơn hết là hai câu này:

*Chợt biến mất,
Người đi đâu?
Trên đồi thông,
lá xanh tươi
tháng Sáu.*

Sau này cô Okamura nói với tôi ngày ông ra đi, Bác sĩ Suzuki mặc bộ *kimono* mà Bác sĩ Hisamatsu đã tặng ông nhân dịp sinh nhật lần thứ 88 của ông. Bác sĩ Hisamatsu vô cùng xúc động khi nghe tôi kể lại chi tiết này.

Sinh nhật lần thứ 88 của ông, chúng tôi đang ở Đại học Harvard, đã tổ chức buổi tiệc nhỏ trong một nhà hàng Trung Hoa ở Cambridge. Lúc ấy trông ông rất khỏe mạnh và ông đã vui vẻ thổi tắt tám ngọn nến, cho rằng

ông phải sống thêm ít lâu nữa để có thể làm việc. Ông bảo: "Tôi thường nói với những người muốn thác sinh cõi Tịnh độ rằng bạn muốn làm gì ở đó? Tịnh độ không là nơi để ở lâu. Các bạn nên xuống địa ngục hơn, để cứu giúp bao người đang đau khổ ở đó". Và ông tiếp: "Thiết nghĩ lòng Từ bi nên có trước A-di-đà và Tịnh độ. Chưa thấu rõ lòng Từ bi, các bạn không thể hiểu A-di-đà và cõi Tịnh độ. Trừ phi bạn ôm chặt lòng Từ bi, các bạn sẽ không bao giờ hiểu được Di-đà hay Tịnh độ".

Ngoài những trước tác về Thiền tông, ông còn để lại cho chúng ta nhiều tác phẩm viết về học thuyết Tịnh độ như *Tính cách tâm linh Nhật Bản*, *Luận về tư tưởng Tịnh độ*, và *Myōkōnin* (Diệu Hảo nhân). Trong nỗ lực phi thần thánh hóa học thuyết Tịnh độ, ông đã làm được nhiều hơn cả Bultmann đã làm với học thuyết Ky-tô giáo. Ông đã nhận thấy sự đồng nhất cơ bản của tư tưởng Thiền và Tịnh độ, vì thế ông đã giới thiệu với thế giới những vị *Myōkōnin* mà hầu hết đều là những người không học vấn.

Ta không nên đánh giá sai một trong những đóng góp quan trọng của ông, đã trình bày với Tây phương tín ngưỡng Tịnh độ thực chất là một so với Thiền tông, dù vẫn còn vài vấn đề cần lý giải trong lĩnh vực này.

Ngài Tenkō Nishida ở Ittōen (làng Nhất Đẳng) có bài đoản thi:

*Nghỉ một chút thôi,
Rồi tôi sẽ trở lại nơi này
Khi Anh đào nở.*

Bác sĩ Suzuki cũng vậy, chỉ tạm dừng chân nơi cỗi Tịnh một chút thôi, có thể ông sẽ quay lại. Hay là, xuống địa ngục trước khi về Tịnh độ, biết đâu có ngày, ôm đầu mình trong tay, ông reo vang: "Xin chào! Vậy là số ta lại gặp nhau ở đây!"

J.F.

* * *

A. W. SADLER
NHỚ VỀ D.T. SUZUKI

*Người nào có thể ôn chuyện cũ mà biết được điều mới,
người đó đáng làm thầy.*

(Không Tử, Luận ngữ, II, 11.)

Tháng 2, New York. Đó là năm 1952, trong một giảng đường của cao ốc Low Library trong khuôn viên Viện Đại học Columbia, một cuộc tụ hội những học giả, đã thành và chưa thành danh, đến dự khai giảng khóa học của Daisetz Suzuki. Giảng đường có cái vẻ mệnh mông của thời đại Victoria và Tiên sinh Suzuki gần như mất hút trong đó; chỉ có thể nhận ra giọng nói nhỏ nhẹ và cặp chân mày quắc thước phát ra từ bục giảng. "Đây sẽ là một khóa giảng," ông nói, "về triết lý của phi thời gian và phi không gian, vốn không có chỗ khởi đầu. Cho nên khóa này cũng không có khởi đầu". Tên chính thức của khóa học là Triết học Trung Hoa, nhưng tất cả chúng tôi đều đến dự vì biết đó là khóa giảng của Daisetz Suzuki.

Buổi khai giảng này rõ ràng là một biến cố ở Columbia; trên hàng ghế phía sau ngồi đầy các học giả tên tuổi. Bác sĩ Suzuki nói tiếp: "Chúng ta phải bắt đầu với đức Phật. Hầu hết các nhà văn đều không chú ý những kinh nghiệm mà Ngài từng trải qua: họ nói về nhân cách đã đi qua những chứng nghiệm này. Tư tưởng của Ngài biểu hiện kinh nghiệm của Ngài, trong bối cảnh thời đại mà Ngài sống. Diễn đạt của bất cứ con người nào cũng được tôi luyện bởi kinh nghiệm của Ngài. Làm thế, chúng ta có thể diễn đạt những kinh nghiệm của Ngài trong khuôn khổ thời đại của chúng ta. Chúng ta cần phải minh xác những diễn đạt ghi lại nói là của Đức Phật". Để giúp chúng tôi làm việc này, ông sẽ giới thiệu với chúng tôi khóa chuyên đề này về triết học Hoa Nghiêm, mà tiếng Nhật gọi là *Kegon*. "Hoa Nghiêm được coi là thuyết giảng của Phật khi Ngài thành Chính giác. Tất cả những lời dạy khác được Phật nói ra cho đệ tử sau khi Ngài đã thành Chính giác. Trong Hoa Nghiêm, Ngài không tùy duyên thuyết Pháp cho người nghe. Đó là sự diễn đạt trực tiếp ngay trong nội tâm Chính giác của ngài. Không có người nghe; chỉ có Phật tự thân hiện hữu".

Khóa chuyên đề kéo dài, hàng quan khách tên tuổi dần thưa thớt và biến mất, chỉ còn lại các nghiên cứu sinh với Bác sĩ Suzuki. Từng lời giảng của ông, ở mỗi lần lên lớp, là những lời như đã ghi nhận ở trên: được suy nghĩ cặn kẽ, chọn lọc, đầy tính phản biện miễn tận, mà vẫn trực tiếp, mạnh mẽ và giản dị một cách hiệu quả. Anh ngữ không phải là ngôn ngữ quê hương ông, nhưng rõ ràng đó là phương tiện truyền đạt của ông.

Tôi xin trích thêm một đoạn trong các ghi chú của tôi ở

trong lớp. Hôm ấy Bác sĩ Suzuki bàn về bài kệ cốt lõi trong *Dhammapada* (*kinh Pháp cú*), XI, 8, 9: Bài ca chiến thắng của Phật khi Ngài tuyên xưng trong lúc thành Chính giác. ‘Ồ, người thợ xây, ta đã nhìn thấy người’. Điều này chứng minh khía cạnh lý trí của Giác ngộ. Chính sự thấy làm cho toàn thể ngôi nhà sụp đổ. Thế giới này là kết quả của sự khái niệm hóa. Bao lâu trí năng của chúng ta còn vận hành, nó còn tồn tại. Chỉ sự thấy một vật thông thường không thay đổi nó. Nhưng khi ta đưa trí năng vào sự thấy, vật sẽ thay đổi. Khi Đức Phật nhìn người thợ làm nhà, sự thấy ấy khiến người thợ ngưng việc làm nhà. Vật được thấy thường là đối lập với chủ thể thấy; chúng luôn đối nghịch nhau. Trong chứng nghiệm của Đức Phật, có thể chưa từng có đối nghịch. Khi thế giới hòa tan trước Đức Phật, Ngài cũng đã từng hòa tan với nó. Ngài không đứng lùi lại để nhìn sự hoại diệt. Ngài không thể nắm bắt được người thợ bởi y chính là chiếc bóng của Ngài. Muốn bóng mất đi, chính Ngài phải tan biến. Sự thấy như vậy là sự thấy tuyệt đối chứ không phải đối đãi. Khi Thượng Đế nhìn chính mình Ngài không còn là Ngài nữa; khi Đức Phật nhìn người thợ xây nhà đang lao động, Ngài đã rọi cái bóng của riêng mình ra phía trước, cố nắm bắt nó, giải thoát khỏi nó. Ở đây Đức Phật đã trải nghiệm sự thấy tuyệt đối của Ngài. Ngài muốn giải thoát khỏi vòng sinh-tử, mà cũng phải giải thoát khỏi cả ý muốn này. Khi ngài thốt lên ‘ta đã nhìn thấy người’ thì người thợ xây mà Ngài nói đó chính là Ngài. Nếu Ngài còn ý nghĩ được giải thoát khỏi một cái gì bên ngoài mình, Ngài đã chẳng thể được giải thoát. Điều Ngài muốn nói là ‘Ta biết ta là ai’; ‘Ta biết ta là ta’. Ngài đã nhìn thấy chính mình.”

Trong những ngày Bác sĩ Suzuki giảng dạy triết lý ở Columbia, thì ở trường Dòng Union, Paul Tillich đang dẫn giải về Phương pháp luận Thần học của ông. Có lần Bác sĩ Tillich nói với chúng tôi ông đã trở về Đức sau chiến tranh và đã thuyết trình một buổi trước đông đảo cựu học viên của ông. Một người trong số họ đã chúc mừng và nói với ông: "Những năm tháng sống ở Hoa kỳ của thầy thật hữu ích. Bây giờ cuối cùng chúng tôi đã có thể hiểu được thầy". Và Tillich cho rằng có lẽ thiên hướng siêu hình kiểu Đức của ông cuối cùng đã hòa trộn với năng khiếu diễn đạt ngắn gọn và trực tiếp kiểu Anglo-saxon. Lạ thay cả hai người này đều truyền đạt những tư tưởng uyên thâm thường là nghịch lý của họ bằng thứ ngôn ngữ xa lạ với họ, mà cả hai đều được học trò của mình yêu quý, một mặt vì tính nhân bản xuyên suốt của họ, nhưng mặt khác, theo tôi, cũng vì tư tưởng trong sáng hiếm hoi của họ đã được diễn đạt bằng thứ tiếng Anh mà hiếm người bản xứ ở Mỹ sánh kịp. Một thứ tiếng Anh tưởng là đơn giản; thực ra rất phù hợp để chuyển tải những tư tưởng mà, vì nó xói tận tâm can của cuộc sống, rất trong sáng và căn bản. Sự trong sáng trong diễn đạt dẫn ta đến sự trong sáng của tư tưởng. Và sự trong sáng của tư tưởng dẫn ta đến tính nhân bản của họ. Cuối cùng, đó không chỉ là một khóa học với Bác sĩ Suzuki.

A.W.S.

* * *

LUNSFORD P. YANDELL

CHẾT: TRẮNG TRÔI

Có lẽ câu ngạn ngữ: "Khi học trò đã sẵn lòng cầu học, thầy sẽ xuất hiện" sẽ rõ nghĩa hơn với những người học trò tương lai nếu nói: "Trò đã sẵn lòng, thầy *chưa* xuất hiện". Bởi vì vấn đề chính không phải là sự mưu tìm của môn sinh như là sự sẵn lòng của y, vốn quyết định khả năng nhận ra người thầy. Dù vậy, ngày nay, như trong thời đại của Sōyen, ông đã nói: "Người ta rất hiếm khi được giới thiệu với một vị minh sư".

Từ già những công vụ rộn ràng từ năm 1950 để đi tìm lời giải đáp căn cơ cho câu hỏi của tuổi về chiều: "Chân lý là gì?", sự tìm kiếm này đã dẫn tôi đến những bài học Yoga ở Ấn Độ. Rồi quay về Trung Đông với những bài học của giáo phái Sufis và của G. Gurdjieff. Rồi tìm đến Krishnamurti, quay sang Ramana Maharshi – tất cả những bậc thầy và những bài học đã chứng nhận cho biết bao người khát khao tâm đạo.

Nhưng giống như Huệ Khả, tôi đã vô vọng đi tìm một người để ‘an tâm cho mình’. Sự tầm cầu vô vọng này kết thúc, và tôi bắt đầu hiểu, trong một giảng đường khoa Triết viện Đại học Columbia vào khoảng giữa thập niên 1950, dưới sự chủ trì của Daisetz Teitaro Suzuki.

Ngày nay, dù nhiều người đã biết Bác sĩ Suzuki từ lâu và còn gần gũi hơn, vẫn có một yêu cầu thân thương về những kỷ niệm và ấn tượng cá nhân. Dharmakāya (Pháp thân) đã từng được gọi là "lý tính, sự sống và quy tắc của tất cả hiện hữu cá biệt – yếu tính của nó thì vô hạn, nhưng hiện hình của nó thì hữu hạn". Những điều sau đây do đó sẽ được phân thành Hữu hạn hay Vô hạn.

◆ HỮU HẠN

Ta không thể quên được những bài thuyết giảng về Thiền của Bác sĩ Suzuki ở Đại học Columbia, vì nhiều lý do ngoài nội dung hấp dẫn của chúng. Trước hết, vì sự "hiện hữu" của chính ông. Không có bài viết nào của ông có thể lột tả được thần thái ông – một "chân nhân". Sự hiện diện mạnh mẽ này càng được nâng cao bởi phong cách tận tụy và kính trọng của người thư ký phụ tá ông, Cô Mihoko Okamura.

Ở mỗi bài giảng thường có từ ba mươi đến bốn mươi người tham dự mà thành phần khác biệt của họ càng thêm thú vị cho lớp học. Đầu tiên là khoảng mười sinh viên Đại học, cũng chừng ấy sinh viên sau Đại học mà nhiều người gốc châu Á, rất chú tâm tìm hiểu. Thêm vào đó là khoảng năm, sáu người trong các lãnh vực

tâm thần học, tâm lý trị liệu và phân tâm học mưu tìm những phương cách trị liệu hiệu quả hơn, và có thể cả lời giải đáp cho những vấn nạn của chính họ. Cuối cùng là số ít người dự thính vì bận tâm với những nghiên cứu của riêng họ.

Những bài giảng của Bác sĩ Suzuki tự nó là kiểu mẫu của sự uyên bác, nhất là về triết học Hoa Nghiêm. Có lần tôi đã hỏi trong chỗ riêng tư tại sao ông vẫn còn giảng thuyết, trong khi ông có thể trình bày sự phong phú của Thiền tông bằng tác phẩm với lượng đọc giả rộng lớn hơn nhiều. Ông trả lời: "Bài giảng chiếm nhiều thời gian hơn, nhưng chúng bắt tôi phải suy nghĩ và thôi thúc tôi phải chuẩn bị chu đáo". (Ông nói điều này ở tuổi 85!)

Cuối mỗi tiết giảng, đứng trước tấm bảng đen đầy những biểu đồ giải thích cũng như những ký tự Nhật và Hán, ông mời mọi người nêu câu hỏi. Đây là khoảng thời gian sôi động nhất của nhóm nghiên cứu sinh, và trong một dịp như vậy việc sử dụng thuốc kích thích mescalín đã được mô tả một cách sinh động bởi một nghệ sĩ đã sử dụng nó để đạt những cảm nhận cao độ về màu sắc trước khi đến viện Bảo tàng Nghệ thuật Metropolitan. Điều này dẫn đến cuộc bàn cãi sôi nổi vì lúc ấy có nhiều bài viết về chất kích thích mescalín và cả chất gây ảo giác peyote. Chẳng mấy chốc, Bác sĩ Suzuki được hỏi liệu loại thuốc như vậy có ích gì cho việc mưu tìm sự thức tỉnh. Ông đáp, một cách bình thản và mắt không rời tập tài liệu: "Không có lỗi tắt để cảm nhận Chân lý".

Vì quan tâm sâu sắc đến những điều ông truyền đạt, tôi đã xin thọ giáo ông để được hướng dẫn riêng. Ông giải

thích là mình chưa bao giờ nhận đệ tử, nhưng ông cho phép tôi thỉnh thoảng đến nhà gia đình Okamura ở New York là nơi ông đang lưu trú để trao đổi những vấn đề vượt quá tầm hiểu biết của tôi. Trong những dịp đó, những gì Bác sĩ Suzuki phát biểu thật rõ ràng như để giải thích mọi việc ông đã nói.

Có lần tôi đã mang đến một trong những tập sách đẹp của Krishnamurti, *Commentaries on Living*, và đọc to cho ông nghe nhiều luận đề, vì tôi thấy ông có vẻ đồng ý là chúng diễn đạt nhiều luận điểm tương tự như trong Thiền tông. Có hai đoạn được ông nhận xét là "Rất gần với Chân lý. Phải, cái cách của nó là như vậy". Nhưng ông cũng nêu rõ hầu hết các nhà tư tưởng Ấn Độ đều có khuynh hướng phân biệt "là" và "trở thành" – bay lượn trên trời và phủ nhận mặt đất. "Nhưng Là cũng là Trở thành", ông nói, một cách xác quyết.

Tôi còn hỏi ông việc huy động sinh lực từ xương sống đến trung tâm thần kinh, như trong Mật tông và như được mô tả trong *Kim hoa bí điển (The Secret of the Golden Flower)*, có phải là phương cách để đạt sự tỉnh ngộ? "Không phải bằng cách đó", ông đáp, "Một ngày nào ngồi lặng lẽ, ông sẽ hiểu."

Lần khác tôi lại hỏi ông, người ta sẽ hành động thế nào sau khi chứng ngộ, nếu gặp một đứa trẻ hay con vật bị đối xử thô bạo. Ông nói: "Họ sẽ hành động như mọi người có thể hành động, nhưng không bắt nguồn từ cái tôi của mình".

Chúng tôi còn bàn về việc uống rượu, ông cho rằng "Nó đã bị lạm dụng để ức chế bản ngã", và tiếp tục nồng nhiệt nói về bản dịch *Thi phẩm Ba tư (Rubaiyat)*

của Fitzgerald, cho đó là bản dịch hay nhất từ trước tới nay. Ngoài ra, cũng về việc dịch thuật, ông coi Trang Tử là nhà tư tưởng vĩ đại nhất Trung Hoa xưa nay. Và dù đã viết một bài giới thiệu ca ngợi bản dịch của Legge mới đây, Bác sĩ Suzuki vẫn xem bản dịch của H. A. Giles là hay nhất.

Đối với Lão giáo, có lần tôi nói tôi cảm thấy một tác giả đương đại quen thuộc viết về Thiên có vẻ Lão giáo hơn Thiên tông. Ông đáp: "Phải, Lão giáo dễ hiểu hơn Thiên".

Một câu hỏi nữa là, nếu không có mong cầu, làm sao người ta có thể giữ được tâm trạng mãn nguyện? Dùng cây viết chì vạch hai đường nằm ngang và một đường gợn sóng ở giữa, ông giải thích người ta luôn sống trên hai bình độ ý thức xen kẽ nhau – bình độ tương đối và bình độ tuyệt đối. Rồi ông bảo: "Khi ở Tokyo, tôi muốn đến New York. Khi ở New York, tôi muốn đến Tokyo. Nhưng tự căn bản, tôi mãn nguyện".

Trong thời gian những cuộc đàm đạo này, ở New York đang trình chiếu một bộ phim về quá trình khai nở của hoa của hãng Walt Disney, quay từng phút để cho toàn bộ tiến trình sinh trưởng khai nở một đóa hoa xuất hiện trên màn ảnh đầy màu sắc. Nghĩ rằng sự vén mở điều tuyệt diệu của *cái đang là* như vậy chắc sẽ hấp dẫn Bác sĩ Suzuki, tôi đã mời ông đi xem. Sau khi xem phim, ông nhận xét: "Khoa học ngày nay thật tài tình. Nhưng dù đã xem những hình ảnh kỳ tuyệt này, người ta vẫn chưa *biết* về hoa".

Trong chuyến đi New York lần cuối của ông vào tháng 6, 1964, tôi thấy ông không sút giảm chút nào ngoại

trừ thính giác. Mà về mặt tinh thần, ông đang sung mãn nhất. Ông kể lại ngày hôm trước khi tôi đến, Cha Thomas Merton đã đến thăm ông, và ông sôi nổi nói về kiến giải sâu sắc bất ngờ của Cha Merton về Thiền tông. Đưa cho tôi đọc một bài viết về Thiền của Cha đăng gần đây trên tạp chí định kỳ *Continuum*, ông nói: "Trong bài báo này có nhiều hiểu biết về Thiền hơn bất cứ tác giả Tây phương nào tôi từng biết". Về phần Cha Merton, ông đã viết một tuần sau cái chết của Bác sĩ Suzuki: "Tôi chia sẻ sự đau buồn sâu xa của quý vị khi mất đi một người vĩ đại như Bác sĩ Suzuki, người mà tôi coi như một trong các bậc thầy tôn giáo trong thời đại của chúng ta".

Từ những giai thoại tương tự mà chủ đề của họ – ‘Tôi rất vinh dự quen biết ông ấy’ – đã thoát khỏi một cách phi thường điều người Pháp thường gọi là "tính khoa trương bi ôi của các học giả" vốn tạo nên bao cuộc tranh luận nơi chốn hàn lâm. Ông biết rõ dù thế nào Chân lý cũng vượt ngoài ngôn tự. Tuy vậy, để chỉ ra con đường vào tri thức nằm ở đâu, ông phải trải qua vô vàn khó nhọc. Có lần tôi đã viết: "Làm thế nào mà việc ‘chăn được trâu’, Yoga, hay bất cứ hình thức tự rèn luyện nào tương tự cũng thất bại không thể củng cố cái bản ngã đáng lẽ bằng mọi giá phải lắng đọng xuống?" Nhiều tuần trôi qua không thấy hồi âm. Rồi một thư xin lỗi vì chậm trễ, nói rằng câu trả lời phải được viết ra, nhưng ‘nó chưa hoàn toàn chính xác’. Bằng đi khoảng vài tuần nữa, một lá thư khác cho biết câu trả lời đã được viết lại, song đã bị thất lạc vì những chuyện đi trong mùa hè. Cuối cùng, một lời đáp dài 35 trang đánh máy – "Thiền và bản ngã" – đến cùng với lời xin lỗi.

Như một ví dụ khác về khó khăn lớn mà Bác sĩ Suzuki vấp phải nếu ông cảm thấy có một nhu cầu thực sự, mới đây tôi đã viết thư hỏi làm sao tìm được hai quyển sách đầu tay của ông ở đâu. Chúng được xuất bản khoảng năm 1906, một là bản dịch Anh ngữ cuốn *Những bài thuyết pháp của Phương tượng* của Sōyen Shaku, và cuốn *Tóm tắt lịch sử triết học Trung Hoa buổi sơ kỳ*. Ông biết tôi đang truy tìm những cội nguồn minh triết đã nuôi dưỡng ông từ buổi đầu, và đã hồi âm tháng 6 vừa qua: "Trong kho ở đây hầu như chẳng còn gì. Tôi nghĩ phải sao chụp lại những sách này và sẽ gởi ông ngay khi có được". Mấy tuần sau khi ông mất, tôi nhận được bản sao hai quyển sách của ông, một lần nữa như lời nhắc nhở thâm thía về những bài thuyết pháp của Sōyen Shaku, nêu bật tính cách hiêm hoi của một vị "chân sư".

Trong những lá thư viết vài năm trở lại đây, Bác sĩ Suzuki luôn nhắc đến hy vọng "có đủ thời gian" để chu toàn việc giới thiệu kho tàng Thiền tông cho thế giới Tây phương, bằng hình thức thuần túy những lời dạy của các bậc Cổ đức. Bởi lẽ ông biết rõ những ai viết hay diễn giảng về Thiền mà bản thân chưa có ánh sáng bên trong thì không những họ đang làm việc vô bổ mà còn có nguy cơ tác hại người khác. Và ông cảm thấy lo ngại gia tăng mãi trước những diễn giải và quan niệm sai lầm đang được nhiều tác giả viết về Thiền tông như vậy đưa ra. Tuy nhiên ông đã viết cách đây không lâu rằng ông được an ủi ít nhiều khi nhớ lại lời than của một bậc thầy xưa, rằng ngay trong thời đại của ông, những quan niệm và diễn giải sai lầm cũng "nhiều như mưa phùn mùa xuân". Lạ thay một tình trạng như thế mà Thiền vẫn cứ tồn tại.

Thật là một người hy hữu, ở tuổi chín mươi lăm vẫn lo mình chẳng đủ thời gian để chu toàn phận sự! Lo lắng dù ông đã để lại một khối lượng trước tác đồ sộ như thế! Thầy của ông, Sōyen Shaku, đã nói trong một lần thuyết pháp: "Chúng ta chỉ cần có một ý tưởng hay cảm xúc đáng để trình bày hay biến thành hiện thực, chúng ta sẽ đến với cuộc đời này nhiều lần theo yêu cầu để hoàn tất sứ mệnh đó, dù cho đến ngày tận thế". Trong những năm cuối đời mình, Bác sĩ Suzuki đã có thể nói: "Bây giờ tôi cảm thấy điều đó chưa đúng hẳn", vì có lần tôi hỏi ông có tin vào sự tái sinh không, ông đáp: "Đối với tôi, tái sinh là tái sinh trong từng khoảnh khắc".

Và như vậy, trong lá thư cuối cùng của ông viết một tháng trước khi mất, ông đã nói về trích đoạn trong cuốn "Ngôi nhà ngoài cùng" của Henry Beston mà tôi đã gởi cho ông:

Chúng ta cần một quan niệm khác hơn và thông minh hơn, và có lẽ huyền nhiệm hơn về các động vật. Tách rời thiên nhiên phổ quát, sống với những cái giả tạo phức tạp, con người vẫn minh quan sát tạo vật qua lăng kính tri thức của nó, do đó chỉ nhìn thấy sợi lông được phóng đại và một hình ảnh méo mó. Chúng ta làm chủ chúng vì sự bất toàn của chúng, vì số phận nghiệt ngã của chúng có hình hài thấp kém xa chúng ta. Đây là chỗ chúng ta sai lầm, và sai lầm lớn. Vì không nên đo lường thú vật bằng tiêu chuẩn con người. Trong một thế giới cổ xưa hơn và hoàn hảo hơn của chúng ta, chúng tiến tới hoàn tất và hoàn chỉnh, có phạm vi giác quan mà chúng ta đã đánh

mất hoặc chưa bao giờ có, sống với những âm thanh chúng ta chưa bao giờ nghe. Chúng không phải anh em đồng bào, cũng không phải bộ hạ tay chân; chúng thuộc những xứ sở khác, tình cờ gặp chúng ta trong mạng lưới của thời gian và sự sống, cùng bị giam hãm trong dáng vẻ huy hoàng và nổi nhọc nhằn của trần gian.

Trong thư hồi đáp vào tháng 6, Bác sĩ Suzuki viết:

Đoạn trích từ Breston thật thú vị và phản ánh tinh thần đích thực của trí tưởng tượng của người Hoa, và tôi hoàn toàn đồng ý với quan niệm của tác giả cho rằng "thủ vật tiến tới hoàn tất và hoàn chỉnh". Những con mèo của chúng ta chẳng hạn, tôi tin chắc tự chúng rất toàn hảo. Tuy vậy, tôi muốn nói thêm, có lẽ chúng ta những con người, cũng toàn hảo trong sự bất toàn của chúng ta. Sự toàn hảo của con người nằm ở nỗ lực miên viễn để nhận chân sự bất toàn, ý thức được sự bất toàn và cố gắng hoàn thiện nó. Sống là sự nỗ lực không ngừng hướng tới toàn mỹ. Toàn mỹ nhất là cái chết, tuy thế chúng ta chưa bao giờ đạt đến.

Bằng trực giác ông biết, cùng với Bankei, rằng ông chưa từng sinh – rằng vì bất sinh, do đó ông cũng bất tử. Và chúng ta cũng vậy.

◆ VÔ HẠN

Có thể nói được gì với câu hỏi hữu hạn "Ông đã đi về đâu?" Lời đáp hẳn phải là "Ông có thể đi đâu?" Ý thức rõ thực tại phi cá thể, đã từ lâu ông tự biết mình là CÁI

NÀY trong tất cả những ‘cái kia’ theo vẻ ngoài. Cũng như CUỘC SỐNG trong mọi cuộc đời cách biệt nhau theo vẻ ngoài, ông bây giờ đang tản bộ và trò chuyện với những "con người thời xưa" mà ông yêu quý không ít hơn với chúng ta hiện tại, thoát khỏi ảo tưởng về sự cách biệt, "sống trong Ánh sáng cõi Vĩnh hằng", nói theo ông, từ vô thi cho đến vô cùng. Ông không cần nói thêm "Ồ, tôi chưa thể hoàn thành phận sự của mình!" mà chỉ giản dị: "Ồ, CÁI NÀY!"

Còn chúng ta hiện tại có thể nói gì? Có lẽ chúng ta có thể diễn giảng bằng bài thơ này của Genro:¹

*Y đã trở về nhà
Nhìn thấy tia nắng đẹp ban mai
Và ngắm sát trăng sao gần gũi
Thong dong bước trên đường
Tận hưởng làn gió nhẹ
Cuối cùng mở cửa kho tàng
Đã lâu lắm rồi y vẫn biết
Mình có nó từ vô thi.*

Nếu Daisetz Teitaro Suzuki trở thành một tu sĩ, chắc chắn ông phải là vị Sư trưởng lấy lòng trong tu viện của riêng ông. Ở đó, nếu chúng ta đến với ông, có lẽ ông sẽ nhóm lên những ngọn lửa giới luật tinh nghiêm.

Là cư sĩ, không những ông là một học giả, giáo sư và nhà văn tài ba, ông còn là nhà đại hiền triết, *người đã*

¹ Nguyên Lô, học thiền với Bạch Ẩn, tịch năm 1789, thọ 73 tuổi.
– ND.

đến với chúng ta, và thấp lên trong chúng ta ngọn đèn bằng chính ánh sáng của ông.

Với những người được ông thấp sáng lên ngọn đèn của mình, Ngọn đèn xưa vẫn cháy, tinh thần ông vẫn được nhen nhóm trong tâm hồn họ. Với những người này và với cả những người ông sẽ còn đến sau, qua ánh sáng truyền lại từ những tác phẩm vượt thời gian của ông, ông sẽ chiêm nghiệm dài lâu như họ sống – cả trong cái ở đây và bây giờ và "trong Ánh sáng cõi Vĩnh hằng".

Sống: mây qua đỉnh núi

Chết: trăng trôi.

(Vô Môn).

* * *

◆ NIÊN BIỂU

- 1870 Teitarō Suzuki sinh ngày 18 tháng 10 ở Kanazawa, quận Ishikawa, Nhật Bản, con út trong gia đình năm anh em.
- 1875 5 tuổi. Vào trường tiểu học Honda-machi. Thân phụ ông, Ryōjun, mất ngày 16 tháng 11.
- 1883 13 tuổi. Vào trường Trung đẳng trực thuộc trường Chuyên môn Học Hiệu (Semmon Gakkō) Ishikawa.
- 1885 15 tuổi. Cùng bạn hữu xuất bản tập san *Meiji Yoteki*, làm biên tập viên.
- 1887 17 tuổi. Vào Trung đẳng Thượng cấp. Gặp Kitarō Nishida. Sau đó phải bỏ học vì khó khăn kinh tế của gia đình.
- 1889 19 tuổi. Đến bán đảo Noto, dạy Anh văn ở trường Sơ cấp Tiểu học Iida.
- 1890 20 tuổi. Dạy Anh văn ở trường Sơ cấp Tiểu học Mikawa tại quê nhà Ishikawa. Thân mẫu ông, bà Masu mất ngày 8 tháng 4.
- 1891 21 tuổi. Vào trường Chuyên môn Học Hiệu (Semmon Gakkō) Tokyo (nay là Viện Đại học Waseda). Sau đó, theo lời khuyên của Kitarō Nishida, vào Viện Đại học Hoàng gia Tokyo (Đông kinh Đế quốc Đại học) như là sinh viên đặc cách. Gặp Yakichi Ataka. Được giới thiệu

NIÊN BIỂU

- với thầy Imagita Kōsen, Viện trưởng Engakuji (Viên Giác tự) ở Liêm Thương. Trải qua thời kỳ nhập môn học đạo ở tu viện này.
- 1892 22 tuổi. Thầy Imagita Kōsen mất. Tiếp tục học Thiền với thầy Shaku Sōyen, đệ tử nổi Pháp của Lão sư Kōsen.
- 1893 23 tuổi. Dịch sang tiếng Anh bài phát biểu của Shaku Sōyen trình bày trước Nghị hội Tôn giáo Thế giới ở Chicago.
- 1895 25 tuổi. Dịch và xuất bản *The Gospel of Buddha (Butsuda no fukuin)* của Paul Carus.
- 1896 26 tuổi. *Luận về Emerson và Một luận giải mới về tôn giáo (Shin shūkyō-ron)* được xuất bản.
- 1897 27 tuổi. Hợp tác với Paul Carus ở La Salle, tiểu bang Illinois, để dịch các văn bản Hán ra Anh văn. Sống và làm việc tại Ban biên tập Công ty xuất bản Open Court.
- 1900 30 tuổi. Xuất bản *Đại thừa Khởi tín Luận* của Mã Minh.
- 1905 35 tuổi. Làm thông dịch cho Shaku Sōyen trong thời gian Ông du hóa tại Hoa Kỳ. Những bài nói chuyện này sau đó được biên tập thành cuốn *Những bài thuyết pháp của Phương trượng*.
- 1906 36 tuổi. *Thái Thượng cảm ứng thiên. Yin Chin Wen (?)*. *Amidabutsu (A-di-đà Phật)*.
- 1907 37 tuổi. Viết loạt chủ đề trên tờ *Nhất nguyên luận* về lịch sử Trung Quốc cổ đại. Diễn thuyết

lần đầu tiên, ở Maine, về Phật giáo; sau này tập hợp thành tác phẩm Anh ngữ đầu tay của ông, cuốn *Đại cương về Phật giáo Đại thừa*, xuất bản ở London.

- 1908 38 tuổi. Rời La Salle đi New York, sau đó đến châu Âu. Dành phần lớn thời gian ở Thư viện Quốc gia để sao chép, chụp hình và nghiên cứu về các thủ bản Đôn Hoàng, đặc biệt là Gaṇḍavyuha (Hoa Nghiêm). Du lịch qua Đức và về lại London nơi ông được Hội Swedenborg mời dịch cuốn *Heaven and Hell* (*Thiên đường và Địa ngục*) sang Nhật ngữ. Từ tháng 12 đến tháng Giêng năm 1909, ông tập trung thời gian để làm việc này.
- 1909 39 tuổi. Trở về Nhật vào tháng Tư. Tháng 8 được mời làm giảng viên Anh văn ở trường Gakushū-in (Học tập viện; Peers' School: Học viện Quý tộc), và ở Viện Đại học Hoàng gia Tokyo vào tháng 11.
- 1910 40 tuổi. Bổ nhiệm Giáo sư ở Gakushū-in và giữ cương vị này đến năm 1921. Bắt đầu làm biên tập viên cho tờ tạp chí Zendō. (Thiền đạo). Xuất bản *Tengai to jigoku* (*Thiên đàng và địa ngục*). Dịch ra Anh văn *Chân tông giáo nghĩa* (*Shinshū kyōgi*) và những trước tác khác của Tịnh độ Chân tông (Jōdo Shinshū).
- 1911 41 tuổi. Ấn hành luận án đầu tiên về Tịnh độ tông, cuốn *Jiriki to tariki* (*Tự lực và Tha lực*). Tháng 12 thành hôn với cô Beatrice Erskine Lane ở Yokohama.

NIÊN BIỂU

- 1912 42 tuổi. Đến Anh quốc theo lời mời lần thứ hai của Hội Swedenborg để dịch các quyển *The Divine Love and the Divine Wisdom*, *New Jerusalem*, *The Divine Providence* sang Nhật ngữ. Trở về Nhật hai tháng.
- 1913 43 tuổi. *Swedenborguru* và *Zengaku taiyo* (*Thiền học đại cương*).
- 1914 44 tuổi. Xin nghỉ dạy ở Đại học Hoàng gia Tokyo. Đăng loạt bài về Thiền Phật giáo ở tập san *The New East (Tân Đông phương)* do Robertson Scott biên tập. Xuất bản *Zen no dai-ichi gi* (*Đệ nhất nghĩa của Thiền*) và *Lược sử sơ kỳ Triết học Trung Hoa (A Brief History of Early Chinese Philosophy)*.
- 1915 45 tuổi. *Kōjō no tetsui* (*Hướng thượng thiết chùy: Chùy sắt vô song*).
- 1916 46 tuổi. Quản trị Ký túc xá trường Gakushū-in. Hướng dẫn đoàn sinh viên của trường tham quan Trung Quốc. Tiếp nhận Alan Masaru. Xuất bản *Zen no kenkyū* (*Nghiên cứu về Thiền tông*), *Zen no tachiba kara* (*Từ quan điểm Thiền*).
- 1919 49 tuổi. Thầy Shaku Sōyen mất ngày 1 tháng 11.
- 1921 51 tuổi. Ra mắt tập san *The Eastern Buddhist (Phật tử Đông phương)* cùng với phu nhân Suzuki đồng biên tập. Tháng năm, về Kyoto đảm nhận ghế Giáo sư Triết học Phật giáo ở Đại học Otani.

- 1925 55 tuổi. *Hyaku-shū sen-setsu* (Trăm xấu nghìn vụng).
- 1927 57 tuổi. *Thiền luận* tập 1. *Tùy bút: Thiền*.
- 1929 59 tuổi. Cùng với bà Suzuki thành lập hội bảo vệ động vật Jihi-en, Bắc Liêm Thương.
- 1930 60 tuổi. *Studies in the Lankāvatāra Sūtra* (Nghiên cứu Kinh Lăng già). *Zen to wa nanzoya* (Thiền là gì?).
- 1932 62 tuổi. *Kinh Lăng già (Lankāvatāra Sūtra)*. Tái bản *Jinne-roku* (Ngũ lục Thần Hội).
- 1933 63 tuổi. Nhận học vị Bác sĩ Văn chương (Bungaku Hakushi) của Đại học Otani. *Thiền luận* tập 2. *Chỉ mục Từ vựng Kinh Lăng già*.
- 1934 64 tuổi. Tháng 5 và 6 đi Hàn Quốc, Mãn Châu, và Trung Quốc. *Thiền luận* tập 3. *Công phu tu tập của Thiền tăng. Thiền tông Dân luận. Hoa Nghiêm Kinh (Gandavyuha Sūtra). Những dấu ấn của Phật giáo Trung Hoa (Shina Bukkyō inshō ki: Chi-na ấn tượng ký). Lục tổ Đàn kinh và Ngũ lục Thần Hội. Chỉ mục Từ vựng mở rộng*.
- 1935 65 tuổi. *Cầm nang Thiền. Ngô đạo Thiền. Thiền và Tính cách Nhật*. Tái bản *Shōshitsu Issho* (Thiếu thất dật thư) của Bồ-đề-đạt-ma.
- 1936 66 tuổi. Tháng Tư, tham dự Hội nghị thế giới về tín ngưỡng ở London do Ngài Francis Younghusband chủ xướng. Thuyết trình về Phật giáo Thiền tông và Văn hóa Nhật ở các viện Đại học Oxford, Cambridge, Durham,

Edinburgh và London dưới sự bảo trợ của Bộ Ngoại giao Nhật. Mùa thu qua Mỹ để thuyết trình cùng đề tài ở các Đại học trung tâm và miền Đông. *Triết học Phật giáo và tác động của nó trong đời sống và tư tưởng người Nhật*. Bình chú về *Thiếu thất dật thư* của Bồ-đề-đạt-ma.

- 1937 67 tuổi. Trở về Nhật ngày 7 tháng Giêng. *Sukoshi shūkyō o toku* (Bàn về tôn giáo).
- 1938 68 tuổi. Mùa xuân, bà Suzuki lâm trọng bệnh. *Thiền và ảnh hưởng của Thiền trong văn hóa Nhật. Những vấn đề của Thiền tông*.
- 1939 69 tuổi. Bà Suzuki từ trần ngày 16 tháng 7. *Mushin to yūkoto* (Bàn về Vô Tâm).
- 1940 70 tuổi. Nhận Ichio Suzuki làm con nuôi. *Giáo dục ở Thiền đường. Bankei no fushō zen* (Bankei và thuyết Bất sinh). Bình chú về *Đàn kinh của Lục tổ Huệ Năng*.
- 1941 71 tuổi. *Zen e no michi* (Đường đến Thiền tông). *Zen mondō to satori* (Vấn đáp Thiền và Chứng ngộ). *Bukkyō no kakushin* (Trọng tâm của Phật giáo). *Bankei zenji goroku* (Ngữ lục Bankei). *Thế giới tuyệt đối. Thiền kiến và Thiền hành* (*Zen no mikata to okonai kata*).
- 1942 72 tuổi. *Nhất thể của Đông phương. Nghiên cứu tư tưởng Tịnh độ. Khảo luận về Thiền Bankei. Chủ giải 100 tắc trong Bích nham lục*.
- 1943 73 tuổi. *Văn hóa và tôn giáo. Tư tưởng của*

một Thiền giả. Sự thật về kinh nghiệm tôn giáo. Nghiên cứu về lịch sử tư tưởng Thiền tông. Đại cương tư tưởng Thiền. Những bài thuyết pháp của Bankei. Một trăm đề tài Thiền. Những bài thuyết pháp của Bassui.

- 1944 74 tuổi. *Tâm linh Nhật Bản. Một trăm hai mươi tắc của Daito. Những bài thuyết pháp của Gettan.*
- 1945 75 tuổi. Kitaro Nishida mất ngày 7/7. Biên soạn *Zekkwan ron* (Luận về những kiến giải siêu việt).
- 1946 76 tuổi. Thành lập Đồ thư quán Matsugaoka (Tùng Sơn), nơi tàng trữ các trước tác cổ kim về Phật giáo Thiền tông và bộ sưu tập cá nhân của ông. Cùng với R. H. Blyth xuất bản tạp chí *Văn hóa Đông phương. Tiểu sử Imagita Kōsen. Xây dựng tinh thần Nhật Bản. Sự thức tỉnh của tâm linh Nhật.*
- 1947 77 tuổi. Thuyết pháp cho Thiên hoàng. *Chủ nghĩa Thần bí và Thiền tông. Tự lực. Tôn giáo và cuộc sống. Phật giáo yếu nghĩa.*
- 1948 78 tuổi. *Diệu hảo nhân. Đông và Tây. Tôn giáo và Con người đương đại. Mỹ vị của Thiền. Tôn giáo và Văn hóa. Tặng tuổi thanh niên.*
- 1949 79 tuổi. Được bầu vào Hàn lâm viện Nhật Bản. Tháng Sáu tham dự Hội nghị các triết gia Đông-Tây lần 2 ở Honolulu. Lưu lại để giảng dạy về Thiền Phật giáo ở Đại học

NIÊN BIỂU

- Hawaii (từ tháng 9 đến tháng 2/1950). Tháng 11 được tặng bằng mặt Huân chương Văn hóa của Thiên hoàng. *Chủ thuyết Thiền về Vô Tâm. Hợp tuyển giáo nghĩa Tịnh độ tông Phật giáo. Sống Thiền. Phật giáo và Cơ Đốc giáo. Tư tưởng căn bản của Lâm Tế.*
- 1950 80 tuổi. Giảng dạy về văn hóa Nhật và Phật giáo ở Đại học Claremont, từ tháng 2 đến tháng 6. Tháng 9 đến New York để thuyết giảng ở Princeton, Columbia, Harvard, Chicago, Yale, Cornell, Tây-Bắc, Wesleyan với chủ đề "Văn hóa và tư tưởng Đông phương" do Tổ chức Rockefeller bảo trợ.
- 1951 81 tuổi. Từ tháng 2 đến tháng 6, giảng dạy tại Đại học Columbia về triết lý Hoa Nghiêm. Mùa hè về Nhật. Tháng 9 trở qua dạy tại Claremont đến tháng 2/ 1952. *Nghiên cứu về lịch sử tư tưởng Thiền tông*, tập II.
- 1952 82 tuổi. Giáo sư thỉnh giảng tại phân khoa Tôn giáo Đại học Columbia về Triết học Phật giáo Thiền tông. Mùa hè trở về Nhật cùng với Karen Horney, Cornelius Crane, Richard DeMartino...
- 1953 83 tuổi. Tiếp tục giảng dạy tại Đại học Columbia. Từ tháng 6 đến tháng 8 tham dự Hội thảo Eranos tại Thụy Sĩ, chu du thuyết giảng ở Paris, London, Zurich, Munich, Rome, Brussels, và nhiều nơi khác ở châu Âu. Gặp gỡ Carl Jung, Martin Heidegger và Karl Jasper.

- 1954 84 tuổi. Tiếp tục giảng dạy tại Columbia. Mùa hè dự Hội thảo Eranos, và du thuyết tại London, Paris, Cologne, Marburg, Stuttgart, Munich, Vienna, Rome, Assisi. Gặp Arnold Toynbee, Gabriel Marcel, Arthur Waley, Friedrich Heiler... Tháng 9 trở về Nhật trong 4 tháng.
- 1955 85 tuổi. Nhận giải Văn hóa Asahi (tháng 1). Trở lại New York giảng dạy tại Đại học Columbia về "Triết lý và tôn giáo của Thiên" ở phân khoa Triết. Bổ nhiệm Giáo sư hợp tác. *Nghiên cứu Thiên tông.*
- 1956 86 tuổi. Tiếp tục giảng dạy tại Columbia. Mùa hè sang Mexico giảng dạy tại Đại học Mexico city và các tổ chức tư nhân.
- 1957 87 tuổi. Nghi hưu ở Đại học Columbia. Mùa hè sang Mexico với Erich Fromm ở Cuernavaca, thuyết trình tại hội thảo về Thiên và Phân tâm học. Nói chuyện tại Đại học Mexico. Tháng 9 dự hội nghị khoa học tưởng nhớ Paul Carus, Peru, Illinois. Sang Cambridge, Massachusetts cùng làm việc với Shin'ichi Hasamatsu trong 7 tháng. Diễn thuyết ở Harvard, M.I.T, Wellesley, Brandeis, Radcliffe và Amherst. *Chủ nghĩa thần bí: Ky-tô giáo và Phật giáo. Phật giáo Nhật Bản.*
- 1958 88 tuổi. Tham dự Hội chợ quốc tế Belgian vào tháng 5, đại diện vùng Viễn Đông thuyết trình về chủ đề "Tâm linh". Đi Dublin,

NIÊN BIỂU

- Edinburgh, Lisbon, Avila, Sevilla, Madrid. Diễn thuyết tại Brussels, và tại London ở Hội Phật giáo London. Cuối tháng 11 trở về Nhật. *Thiền và Phật giáo Nhật Bản. Tôn giáo và con người đương đại.*
- 1959 89 tuổi. Tháng 6 tham dự Hội nghị triết gia Đông-Tây lần 3. Được phong tặng Bác sĩ Luật danh dự của Đại học Hawaii. *Thiền và Văn hóa Nhật.*
- 1960 90 tuổi. Trình bày cùng với Festschrift *Phật giáo và Văn hóa* trong lễ kỷ niệm sinh nhật thứ 90 của ông. Tháng 12 được mời thăm Ấn Độ với tư cách Quốc khách. *Thiền và Phân tâm học.*
- 1961 91 tuổi. Hoàn tất bản thảo dịch tác phẩm *Kyogyoshinsho* của Thân Loan. Viết lời bình cho các họa phẩm của Sengai chuẩn bị triển lãm tại châu Âu.
- 1963 93 tuổi. *Quan điểm Đông phương.*
- 1964 94 tuổi. Được tặng kỷ niệm chương đệ bách chu niên Rabindranath Tagore của Hội Á châu, Ấn Độ. Tháng 7 đi New York hai tuần gặp Thomas Merton và bạn hữu và tham dự Hội thảo các triết gia Đông-Tây lần 4 ở Honolulu. *Thế giới của Thân Loan. Triệu Châu Ngữ lục.*
- 1965 95 tuổi. Lại đảm nhiệm chủ bút tờ *Phật tử Đông phương. Tâm thức Đông phương.*
- 1966 95 tuổi 9 tháng. Từ trần tại bệnh viện St.

Luke's, Tokyo, lúc 5 giờ 05, ngày 12 tháng 7.
Truy tặng danh hiệu Chánh tam vị. *Góp nhặt*
tư tưởng Daisetz, Nên sống như thế nào, và
Thi tuyển của Asahara Saichi được xuất bản
sau khi ông mất.

◆ VĂN TỊCH CHÍ

Khởi đầu, chúng tôi nghĩ trong số kỷ niệm này nên có một thư mục hoàn chỉnh của Bác sĩ Suzuki. Lúc đó chúng tôi chưa hoàn toàn ý thức rằng đây là công việc không dễ dàng. Những tài liệu đã viết và chờ đợi từ sau tang lễ vẫn còn để ngổ. Những tài liệu này mới gần đây đã được sưu tập lại với mục đích ấn hành toàn bộ các trước tác của Daisetz Teitaro Suzuki. Do đó, trước mắt chúng tôi tạm hài lòng tự giới hạn trong những tựa sách này, và hẹn việc xuất bản một thư mục toàn diện hơn trong lần sau.

- 1895 佛陀の福音 *Butsuda no fukuin*
Bản dịch ra tiếng Nhật cuốn *The Gospel of Buddha* của Paul Carus. Tokyo: Morie Shoten,
1896. 新宗教論 *Shin shūkyō-ron* (Một luận giải mới về tôn giáo). Kyoto: Baiyo Shoin, 1896.
- 1898 *Lão Tử Đạo đức kinh*
Cùng dịch với Paul Carus. Chicago: the Open Court Publishing Co.
1900. *Seiza no susume* (Sự hấp dẫn của tọa thiền), cùng viết với Shaku Sōyen. Tokyo: Kōyūkan, 1900.
Azavaghowa's Discourse on the Awakening of

- Faith in the Mahayana*, (Đại thừa Khởi tín luận của Mã Minh). Bản dịch từ Hán văn. Chicago: the Open Court Publishing Co.
1906. *Amidabutsu (A-di-đà Phật)*. Bản dịch cuốn *Amitabha* của Paul Carus. Tokyo: Heigo-sha, 1906.
- Sermons of a Buddhist Abbot (Những Bài Pháp thoại của Phương trượng)*. Bản dịch Anh ngữ tác phẩm của Shaku Sōyen. Chicago: the Open Court Publishing Co., 1906.
- Thái thượng Cảm ứng thiên*. Cùng dịch với Paul Carus. Chicago: the Open Court Publishing Co., 1906.
- Yin Chin Wen (?)* Cùng dịch với Paul Carus. Chicago: the Open Court Publishing Co.,
1907. *Outlines of Mahayana Buddhism (Đại cương Phật giáo Đại thừa)*.
London: Luzac và Công ty, 1907; Chicago: the Open Court Publishing Co. 1908; New York: Schocken Books Inc., 1963.
1910. 天界と地獄 *Tengai to jigoku* (Thiên đàng và Địa ngục).
Bản dịch Nhật ngữ *Heaven and Hell* của Emanuel Swedenborg. London: the Swendenborg Society, 1910; Tokyo: Yuraku-sha,
1911. *The Life of the Shonin Shinran (Cuộc đời của Thân Loan Thượng nhân)*
Cùng dịch với Gessho Sasaki. Tokyo: The

Buddhist Text Translation Society, 1911.

1913 *Swedenborg*

Tokyo: Heigo-sha, 1913.

禪學大要 *Zengaku taiyô* (Thiền học đại cương)

Tokyo: Koyu-kan, 1913.

1914 *Shin no eresaremu to sono kyôsetsu.* (Tân Jerusalem và học thuyết)

Bản dịch Nhật ngữ *The new Jerusalem* của E. Swedenborg. London: the Swendenborg Society, 1912; Tokyo: Heigo-sha, 1914.

神智と神愛 *Shin-chi ti shin-ai* (Thần trí và Thần ái)

Bản dịch Nhật ngữ *The Divine Love and the Divine Wisdom* của E. Swedenborg. London: the Swendenborg Society, 1912; Tokyo: Heigo-sha, 1914.

禪宗第一義 *Zen no daiichigi* (Thiền tông đệ nhất nghĩa)

Tokyo: Meiji Shoin, 1914; Heigo-sha, 1934, 1963.

A Brief History of Early Chinese Philosophy (Lược sử Triết học Trung Hoa buổi sơ kỳ)

London: Probsthain & Co., 1914.

1915 *Kôjô no tettsui* (Hương thượng thiết chùy)

Tokyo: Kosei-kan Shoten, 1915.

神の慮論 *Hinryo-ron* (Thần lự luận)

Bản dịch Nhật ngữ *The Divine Providence* của

- E. Swedenborg. London: the Swendenborg Society, 1912; Tokyo: Heigo-sha, 1915.
- 1916 禪の研究 *Zen no kenkyū* (Nghiên cứu về Thiền tông)
Tokyo: Heigo-sha, 1916; Meiji Shoin, 1934.
禪宗立場から *Zen no tachiba kara* (Từ lập trường của Thiền)
Tokyo: Koyu-kan, 1916.
- 1921 -
- 1939 *The Eastern Buddhist* (Phật tử Đông phương; tháng 5/1921 – tháng 7/1939). Tạp chí tam cá nguyệt chuyên đề Phật giáo Đại thừa. Tokyo: Eastern Buddhist Publishing Society.
- 1925 百醜天拙 *Hyaku shū sen-setsu* (Trăm xấu nghìn vụng)
Tokyo: Chugai Shuppan-sha, 1925.
- 1927 隨筆：禪 *Zuihitsu: Zen* (Tùy bút: Thiền)
Tokyo: Daiyu-kaku, 1927.
Essays in Zen Buddhism, First Series.
(Thiền luận, Tập 1)
London: Luzac and Co., 1927; Rider and Co., 1949, 1958; New York: Harper & Brothers, 1949; Grove Press, Inc., 1961.
- 1930 *Studies in Lankavatara Sutra* (Nghiên cứu Kinh Lăng già)
London: George Routledge & Son, Ltd., 1930, 1958.

宗教經驗に就きて *Shūkyōkeiken ni tsukite*
(Về kinh nghiệm tôn giáo). Viết chung với
Daiei Kaneko. Tokyo: Hakudo-sha, 1930.

Zen to wa nanzoya (Thiền là gì?)

Tokyo: Daiyu-kaku, 1930; Daizo Shuppan-sha,
1946; Sogen-sha, 1953; Kadokawa Shobo,
1954; Shunjusha, 1962.

1932 *The Lankavatara Sutra* (Kinh Lăng già)

Bản dịch từ nguyên bản Sanskrit. London:
George Routledge & Son, Ltd., 1932, 1957.

墩惶出土荷澤神會禪師語錄

Tonko shutsudo Katakū Jinne zenji goroku
(Đôn hoàng xuất thổ Hà Trạch Thần Hội Thiền
sư ngữ lục: Ngữ lục của Thiền sư Hà Trạch
Thần Hội, bản sao chép từ hang động Đôn
hoàng). Lưu hành nội bộ.

1933 *Essays in Zen Buddhism, Second Series.*
(Thiền luận, Tập II)

London: Luzac and Co., 1933; Rider and Co.,
1950, 1958.

An Index to the Lankavatara Sutra (Chỉ mục
tham khảo Kinh Lăng già). Với Hoa ngữ và
Tạng ngữ. Tokyo: The Eastern Buddhist
Society, 1933.

興聖寺本六租壇經

Kōshō-ji bon Rokuso dangyō (Hưng thánh tự
bản Lục tổ Đàn Kinh: Đàn Kinh của Lục tổ bản
chùa Hưng Thánh). Có chú giải. Lưu hành
riêng.

1934 *Essays in Zen Buddhism, Third Series.*
(*Thiền luận, Tập III*)

London: Luzac and Co., 1934; Rider and Co.,
1953, 1958.

An Introduction into Zen Buddhism (*Dẫn luận
về Phật giáo Thiền tông*)

Tokyo: The Eastern Buddhist Society, 1934;
London: Rider and Co., 1948; Arrow Books
Ltd., 1959.

The Training of the Zen Buddhist Monk (*Công
phu của môn đồ Thiền*)

Tokyo: The Eastern Buddhist Society, 1934;
New York: University Books, 1959.

An Index to the Lankavatara Sutra (*Chỉ mục
tham khảo Kinh Lăng già*). Phạn-Hán-Tạng,
Hoa-Phạn, và Tạng-Phạn. Tái bản có hiệu
chỉnh và bổ sung. Tokyo: The Sanskrit
Buddhist Texts Publishing Society, 1934 – 36.

The Gandavyuha Sutra (*Hoa Nghiêm Kinh. 4
tập*)

Biên tập với H. Idzumi. Tokyo: The Sanskrit
Buddhist Texts Publishing Society, 1934 – 36.

塚 惶 出 土 荷 澤 神 會 禪 師 語 錄

Tonko shutsudo Katak Jinne zenji goroku
(*Đôn hoàng xuất thổ Hà Trạch Thần Hội Thiền
sư ngữ lục*)

塚 惶 出 土 六 租 壇 經
Tonkôshutsudo Rokuso dangyô (*Đôn hoàng
xuất thổ Lục tổ Đàn Kinh*)

興 聖 寺 本 六 租 壇 經
Kôshô-ji bon Rokuso dangyô (Hưng Thánh tự
bản Lục tổ Đàn Kinh)

Cùng biên soạn và chú giải với Rentaro Koda.
Tokyo: Morie Shoten, 1934.

支 那 佛 教 印 像 記 *Shina bukk'yô inshoki*
(Những ấn tượng về Phật giáo Trung Hoa)

Tokyo: Morie Shoten, 1934.

1935 *The Manual of Zen Buddhism* (Cẩm nang Phật
giáo Thiền tông)

Tokyo: The Eastern Buddhist Society, 1935;
London: Rider and Co., 1950, 1956; New
York: Grove Press Inc., 1960.

悟 道 禪 *Godô-zen* (Ngộ đạo Thiền)

Tokyo: Daiyu-kaku, 1935.

少 室 逸 書 *Shôshitsu Issho* (Thiếu thất dật thư)

Bản sao chép từ Đôn hoàng được xem là trước
tác của Bồ-đề-đạt-ma. Lưu hành riêng.

Zen to nihonjin no kishitsu (Thiền và khí chất
Nhật Bản)

Tokyo: Nihon Bunka Kyokai, 1935.

1936 *Buddhist Philosophy and Its Effects on the Life
and thought of the Japanese People* (Triết học
Phật giáo và ảnh hưởng trong đời sống và tư
tưởng người Nhật)

Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 1936; tái
bản có hiệu chỉnh và bổ sung dưới nhan đề mới
Buddhism in the Life and Thought of Japan

(*Phật giáo trong đời sống và tư tưởng Nhật Bản*), London: The Buddhist Lodge, 1937.

校刊少室逸書及解説 *Kōkan shōshitsu issho kaisetsu* (*Hiệu san thiếu thất dật thư cập giải thuyết*). Văn bản được coi là của Bồ-đề-đạt-ma và môn đệ, biên soạn và chú giải bằng Nhật ngữ. Osaka: Ataka Bukkyo Bunko, 1936.

- 1937 *Sukoshi 'shūkyō' wo toku* (*Bản về tôn giáo*)
Tokyo: Koyu-kan, 1937.

- 1938 *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (*Thiền Phật giáo và ảnh hưởng của nó trên văn hóa Nhật*)

Tokyo: The Eastern Buddhist Society, 1938.

禪宗諸問題 *Zen no shomomdai* (*Những vấn đề của Thiền*)

Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1938, 1941; Shunjusha, 1956, 1961.

Japanese Buddhism (*Phật giáo Nhật Bản*)

Tokyo: Board of Tourist Industry, 1938.

- 1939 *Mushin to yūkoto* (*Bản về Vô tâm*)

Tokyo: Daitō Shuppan-sha, 1939; Sōgen-sha, 1951; Shunjūsha, 1952, 1961; Kadokawa Shoten, 1955; Hebon-sha, 1960 (世界教養集 Series, các tr. 193-337).

- 1940 *Zendō no kyōyuku* (*Giáo dục ở Thiền đường*)

Tokyo: Shayu-sha, 1940.

韶州曹溪六祖師壇經

Inshū Sōkeizan Rokuso-shi dangyō (*Thiền*

VĂN TỊCH CHÍ

Châu Tào Khê Lục tổ sư Đàn Kinh)

Ấn bản Thiền Châu "Đàn Kinh" của Lục tổ, biên soạn và chú giải, có mục lục. Tokyo: Bobun Batten Kanko-kai, 1940; Iwanami Shoten, 1942.

Bankei no fushō zen (Thiền 'Bất sinh' của Bàn Khuê)

Tokyo: Kobundo, 1940; Shunjusha, 1952, 1961.

1941 禪への道 *Zen e no michi* (Đường đến Thiền tông)

Tokyo: Yusankaku, 1941.

禪の見方と行い方 *Zen no mikata to okonai kata* (Thiền kiến và Thiền hành).

Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1941; Shunjusha, 1962.

Zen mondō to satori (Vấn đáp Thiền và Ngộ).

Tokyo: Kondo shoten, 1941; Shunjusha, 1952, 1960, 1961.

一眞實の世界 *Ichī shinjitsu no sekai* (Thế giới nhất như)

Tokyo: Kondo Shoten, 1941; Shunjusha, 1952, 1960, 1961.

盤珪禪師語錄 *Bankei zenji goroku* (Bàn Khuê Thiền sư Ngữ lục).

Biên soạn có bình chú. Tokyo: Iwanami Shoten, 1941.

佛教の核心 *Bukkyō no kakushin* (Hạch tâm

của Phật giáo).

Kyoto: Kendo Shoin, 1941.

Jōdo-kei shisō-ron (Luận về hệ tư tưởng Tịnh độ).

Kyoto: Hozokan, 1942; Tokyo: Shunjusha, 1954, 1961.

東洋の一 Tōyō-teki ichi (Cái Một của Đông phương).

Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1942.

盤珪禪の研究 Bankei ni kenkyū. (Nghiên cứu Thiền Bàn Khuê).

Cùng biên soạn với Shokin Futura. Tokyo: Sankibo Bussho-rin, 1942.

佛果碧巖破關擊節 Bukka hekigan hakawn gekisetsu (Phật Quả Bích nhâm phá quan kích tiết. Hai tập).

Biên soạn và bình chú. Tokyo: Iwanami Shoten, 1942.

1943 *Bunka to shūkyō (Văn hóa và Tôn giáo).*

Nagoya: Shindo Kaikan, 1943; Tokyo: Shimizu Shoten, 1947; Shunjusha, 1953, 1961

一禪者の思索 Ichi zensha no shisaku (Tư duy của một Thiền giả).

Tokyo: Ichijo shobo, 1943; Shogen-sha, 1954

宗教経験の事實 Shūkyō keiken no jijitsu (Sự thật về kinh nghiệm tôn giáo).

Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1943; Shunjusha, 1952, 1961.

禪思想史研究第一 *Zen shisô-shi kenkyû*,
I (Nghiên cứu về lịch sử tư tưởng Thiền tông,
tập 1).

Tokyo: Iwanami Shoten, 1943.

禪の思想 *Zen no shisô* (Sơ lược tư tưởng
Thiền).

Tokyo: Nihon Hyoron-sha, 1943; Shimizu
Shoten, 1948; Shunjusha, 1952, 1960, 1961.

禪百題 *Zen hyaku-dai* (Một trăm đề mục
Thiền).

Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1943; Shunjusha,
1953, 1960, 1961.

盤珪禪師說法 *Bankei zenji seppô* (Bàn Khuê
Thiền sư thuyết Pháp).

Cùng biên tập với Shokin Furuta. Tokyo: Daito
Shuppan-sha, 1943.

拔隊禪師法語 *Bassui zenji hōgo*
(Bạt Đội Thiền sư Pháp ngữ).

Cùng biên tập với Shokin Furuta. Lưu hành
riêng.

1944 日本的靈性 *Nihon-teki reisei* (Nhật Bản đích
linh tính).

Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1944; Shunjusha,
1952, 1961.

大燈百二十則 *Daitō hyaku-nijussoku*
Đại Đăng bách nhị thập tắc (Một trăm hai mươi
'tắc' của Đại Đăng).

Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1944.

- 月 菴 和 上 法 語 *Gettan shō hōgo*
(*Nguyệt Am Hòa thượng pháp ngữ*).
Cùng biên soạn với Shokin Furuta. Tokyo:
Daito Shuppan-sha, 1944
- 1945 絶觀論 *Zekkwan-ron* (*Tuyệt quan luận*).
Cùng biên soạn với Shokin Furuta. Tokyo:
Kobundo, 1945.
- 1946 *Văn hóa Đông phương* (Báo)
Đồng biên tập với R. H. Blyth. Đình bản sau
hai số, tháng 7/46 và tháng 8/47.
Kitakamakura: The Culture of the East Society.
靈性的日本の建設 *Reisei-teki nihon no
kensetsu* (*Linh tính đích Nhật Bản kiến thiết*).
Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1946; Shunjusha,
1953, 1961.
日本の靈性的自覺
Nihon-teki reisei-tekui jikaku (*Nhật Bản đích
linh tính đích tự giác*).
Kyoto: Otani Kyogaku Kenkyu-sho, 1946.
Imagita Kōsen (*Tiểu sử Imagita Kōsen*)
Tokyo: Yuzan-kaku, 1946; Shunjusha, 1963.
Shūkyō ni tsuite (*Bàn về tôn giáo*).
Thảo luận cùng S. Ono, R. Mutai, T.
Shimomura. Tokyo: Daito Shuppan-sha, 1946
- 1947 *The Essence of Buddhism* (*Cốt tủy của đạo
Phật*).
Do tác giả viết lại từ những bài thuyết giảng
trước Hoàng gia, *Bukkyō no tai-i*. London: The

Buddhist society, 1947. Ấn bản có bổ sung và hiệu chỉnh, 1947, 1957.

佛教の大意 *Bukkyō no tai-i* (Tinh Hoa Phật Giáo).

Tokyo: Hozokan, 1947; Shunjusha, 1952, 1961.

Nihon no reiseika (*Nhật Bản tâm linh hóa*).

Tokyo: Hozokan, 1947; Tenchi-sha, 1948.

神祕主義と禪 *Shimpi shugi to zen* (*Chủ nghĩa Thần bí và Thiền*).

Tokyo: Taisho-sha, 1947.

Jishu-teki ni kangaeru (*Suy nghĩ về tính tự chủ*)

Tokyo: Hidaka Shobo, 1947; Shunjusha, 1952, 1961.

宗教の生活 *Shūkyō to seikatsu* (*Tôn giáo và cuộc sống*)

Tokyo: Daizo Shuppan-sha, 1947; Shunjusha, 1953, 1961.

1948 妙好人 *Myōkōnin* (*Diệu hảo nhân*)

Tokyo: Otani Shuppan-sha, 1948; Shunjusha, 1952, 1961.

東洋と西洋 *Tōyō to seiyō* (*Đông phương và Tây phương*).

Tokyo: Tori Shoin, 1948; Shunjusha, 1954, 1961.

宗教と近大人 *Shūkyō to kindaijin* (*Tôn giáo và con người cận đại*).

Tokyo: Tori Shoin, 1948; Shunjusha, 1953, 1961.

禪一搯 *Zen issatsu Thiên nhất tạt (Một mẫu Thiền)*

Shūkyō to bunka (Tôn giáo và Văn hóa).

Tokyo: Bukkyo Bunka Kyokai, 1948.

青年に與る *Seinen ni atau (Tặng tuổi thanh niên).*

Tokyo: Kobundo, 1948; Shunjusha, 1952, 1961.

驢鞍橋 *Roankyō (Lư an kiều).*

Tác phẩm của Shosan Suzuki, có bình chú.

Tokyo: Iwanami Shoten, 1948.

科學と宗教 *Kagaku to Shūkyō (Khoa học và Tôn giáo).*

Thảo luận với Y. Nishina, T. Shimomura, K. Nishitani. Tokyo: Kobundo, 1948

1949 *The Zen Doctrine of No-mind (Học thuyết "Vô tâm" của Thiền).*

London: Rider and Co., 1949.

Living by Zen (Sống Thiền).

Tokyo: Sanseido, 1949; London: Rider and Co., 1950.

A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism (Hợp tuyển giáo nghĩa Phật giáo Chân tông).

Kyoto: Higashi-hongwanji, 1949.

佛教とキリスト教 *Bukkyō to Kirisutokyō (Phật giáo và Ky-tô giáo).*

- Tokyo: Hozokan, 1949; Shunjusha, 1953, 1961.
臨濟の基本思想 *Rinzai no kihon shisō*
(*Tư tưởng căn bản của Lâm Tế*).
Tokyo: Chuōkōron-sha, 1949; Shunjūsha.
- 1951 禪思想史研究第二 *Zen shisō-shi kenkyū*
II (*Nghiên cứu lịch sử tư tưởng Thiền tông, tập*
2.)
Tokyo: Iwanami Shoten, 1951.
- 1954 *Yomigaeru tōyō* (*Sự Phục hưng của Đông*
phương).
Tokyo: Yomiuri-shimbun-sha, 1954.
宗教 *Shūkyō* (*Tôn giáo*).
Bài viết của nhiều tác giả về các tôn giáo trên
thế giới. Tokyo: Mainichi Shimbun-sha, 1954.
- 1955 *Studies in Zen* (*Nghiên cứu Thiền*).
London: Rider and Co., 1955; New York:
Philosophical Library, 1955.
- 1956 *Zen Buddhism* (*Thiền tông Phật giáo*).
Hợp tuyển tác phẩm của D.T.Suzuki do
William Barrett biên tập. New York:
Doubleday and Co. Inc., 1956.
- 1957 *Mysticism: Christianity and Buddhism* (*Chủ*
nghĩa Thần bí: Ky-tô giáo và Phật giáo).
New York: Harper and Brothers, 1957; Collier
Books, 1962; London: Allen and Unwin Ltd.,
1957.
- 1958 *Zen and Japanese Buddhism* (*Thiền tông và*

Phật giáo Nhật Bản).

Hiệu chỉnh và bổ sung cuốn *Phật giáo Nhật Bản* (1938). Tokyo: Japan Travel Bureau, 1958.

宗教の現代生活 *Shūkyō to gendai seikatsu* (Tôn giáo và đời sống hiện đại).

Tokyo: Shunjusha, 1958, 1961.

- 1959 *Zen and Japanese Culture* (Thiền và Văn hóa Nhật).

Hiệu chỉnh và bổ sung cuốn *Thiền và ảnh hưởng trên văn hóa Nhật Bản* (1937). New York: Pantheon Books Inc., 1959; London: Routledge and Kegan Paul, 1959.

Suzuki Daisetsu-shū (Linh Mộc Đại Chuyết tập: Tuyển tập tác phẩm của D. Suzuki) của Ryumin Akizuki. Tokyo: Nihon shobo, 1959.

- 1960 *Zen and Psychoanalysis* (Thiền và Phân tâm học).

Đồng tác giả với Erich Fromm và Richard DeMartino. New York: Harper and Brothers, 1960

The Sengai Calendar (Danh mục Sengai) 1960 – 67

Bình giảng các họa phẩm của Thiền sư Thiền Nguyên Tài Thị. Tokyo: Idemitsu Kosan Co., Ltd.

- 1961 Catalogue to the Sengai Exhibition Vững tập Triển lãm của Sengai (từ tháng 11/61 – tháng 7/64). Tokyo: Kokusai Bunka Shinkokai, 1961.

VĂN TỊCH CHÍ

- 1962 *The Essentials of Zen Buddhism (Yếu chỉ Thiền tông)*.
Tuyển tập tác phẩm của D. Suzuki do Bernard Phillips biên soạn. New York: E. P. Dutton & Co., 1962.
- 1963 東洋的な見方 *Tōyō-teki na mikata (Tâm nhìn Đông phương)*.
Tokyo: Shunjusha, 1963.
- 1964 趙州禪師語錄 *Jōshū zenji goroku (Triệu Châu Thiền sư ngữ lục)*.
Nguyên bản Hoa ngữ có phụ chú Nhật ngữ. Đồng biên soạn với Ryumin Akizuki. Kamakura: Matsugaoka Bunko, 1964.
親鸞の世界 *Shinran no sekai (Thế giới của Thân Loan)*.
Đồng tác giả với Ryojin Soga, Daiei Kaneko, Keiji Nishitani. Tokyo: Higashi Hongwanji Shuppan-bu, 1964.
- 1965 東洋の心 *Tōyō no kokoro (Tâm thức Đông phương)*.
Tokyo: Shunjusha, 1965.
- 1966 *Daisetsu tsurezure-gusa (Góp nhặt tư tưởng Daisetz)*.
Tokyo: Yomiuri-shimbun-sha, 1966.
- 1967 *Ningen ikani iku bekika (Phải sống như thế nào?)*.
Ghi lại những thảo luận với Koson Fukuda, E.

O. Reischauer, H. Dumoulin. Tokyo: Sakai Shiso-sha, 1967.

妙好人淺原才市集 *Myōkōnin Asahara Saichishū* (Tuyển tập thơ của Diệu hảo nhân Asahara Saichi).

Tokyo: Shunjusha, 1967.

◆ NHỮNG NGƯỜI CỘNG TÁC

MASAO ABE, Giáo sư Triết trường Cao đẳng Giáo dục Nara, Nhật Bản.

KARL FREDRIK ALMQVIST, Đại sứ Thụy Sĩ tại Nhật Bản.

SHOJUN BANDO, Trợ giảng về Phật giáo, Đại học Otani.

PAUL J. BRAISTED, Chủ tịch Tổ chức Hazen, New Haven, Connecticut.

EDWARD CONZE, Giáo sư thỉnh giảng về Phật giáo Đại học Washington; Phó Chủ tịch Hội Phật giáo London.

RICHARD DEMARTINO, Giảng viên Triết học tôn giáo Đại học Temple, Philadelphia.

HEINDRICH DUMOULIN, S.J., Giáo sư Triết học và Lịch sử tôn giáo tại Đại học Sophia, Tokyo.

ERICH FROMM, nhà Phân tâm học, Giáo sư Tâm lý học Đại học Mexico.

JIKAI FUJIYOSHI, Giáo sư về Phật giáo trường Đại học Hanazono, Kyoto.

SHOKIN FURUTA, Giáo sư về Lịch sử tư tưởng Phật giáo Đại học Nihon, Tokyo.

RICHARD A. GARD, Tổng lãnh sự Mỹ ở Hongkong; nguyên Giảng viên Phật học Đại học Yale.

JEANNETTE SPEIDEN GRIGGS, nhà Địa chất học; nguyên thành viên Viện Blaisdell, Claremont.

WILHELM GUNDERT, Giáo sư danh dự về Nhật Bản học Đại học Hamburg.

SHIN'ICHI HISAMATSU, Viện trưởng Thiền viện F.A.S., Tokyo; nguyên Giáo sư Triết học tôn giáo Đại học Kyoto.

DAIEI KANEKO, Giáo sư danh dự về Triết học Phật giáo Tịnh độ, Đại học Otani.

SOHAKU KOBORI, Trưởng tu viện Ryōkoin, Daitokuji, Kyoto.

AKIHISA KONDO, nhà Tâm lý học, Tokyo.

BERNARD LEACH, nghệ nhân gốm, thành viên Hội Nghệ thuật Hoàng gia, London.

THOMAS MERTON, hội viên dòng Trappist, nhà văn, thi sĩ.

CHARLES A. MOORE, nguyên Giáo sư đặc hạng Triết học Đại học Hawaii; Tổng biên tập tờ Triết học Đông phương và Tây phương; Giám đốc Hội nghị các triết gia Đông-Tây.

CHARLES MORRIS, Giáo sư Triết Đại học Florida.

RYOICHIRO NARAHARA, Giám đốc Hội Shakyamuni, Tokyo.

KOSHO OTANI, Trụ trì Honganji ở Tokyo;

NHỮNG NGƯỜI CỘNG TÁC

truyền thừa chi nhánh tổ đình Higashi Honganji tông phái Tịnh độ.

SIR HERBERT READ, nhà văn và phê bình nghệ thuật; chủ tịch Viện Nghệ thuật đương đại, London.

MAGARET J. RIOCH, nhà Tâm lý học lâm sàng, Trường Tâm thần bệnh học Washington.

A. W. SADLER, Giáo sư cộng tác về tôn giáo Đại học Vermont.

HIROSHI SAKAMOTO, Giáo sư Triết học tôn giáo Đại học Otani.

ZENKEI SHIBAYAMA, Trụ trì chi nhánh Nanzenji của Thiền tông Phật giáo, Kyoto.

RYOJIN SOGA, Chủ tịch Đại học Otani; Giáo sư danh dự về Phật giáo Tịnh độ Đại học Otani.

DOUGLAS V. STEERE, Giáo sư Triết Đại học Haverford, Pennsylvania.

HUSTON SMITH, Giáo sư Triết Viện Công nghệ Massachusetts (M.I.T.).

ZYOITI SUETUNA, Giáo sư danh dự Toán học Đại học Tokyo.

SOMEI TSUJI, Viện trưởng Thiền viện Fuji, Tokyo.

EVA VAN HOBOKEN, nhà thơ Thụy Sĩ.

ALAN WATTS, nhà văn và diễn giả; Chủ tịch Hội Triết lý đối chiếu, California.

JOHN C. H. WU, Giáo sư Triết khoa Văn hóa

Trung Hoa, Taipei; nguyên Giáo sư Luật Đại học Seton Hall, New Jersey.

LUNSFORD P. YANDELL, cử nhân Đại học Princeton.

TƯỞNG NIỆM
DAISETZ TEITARO SUZUKI

Chịu trách nhiệm xuất bản

ĐỖ THỊ PHẦN

Biên tập: TRÚC PHƯƠNG

Sửa bản in: MINH KHUÊ

Kỹ thuật vi tính & bìa: VƯỜN HẠNH



NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA SÀI GÒN

90 Ký Con, phường Nguyễn Thái Bình
quận 1, Tp. Hồ Chí Minh

Tel. (848) 8216009, 9142419. Fax (848) 9142890

Email: nxbisaigon@vnn.vn, bientapvhsq@yahoo.com

Liên kết thực hiện: Thư Quán HƯƠNG TÍCH

308/12 Nguyễn Thượng Hiền, P. 5, Q. Phú Nhuận

In số lượng: 1000 cuốn, khổ 14 x 20.5cm

Tại Xí nghiệp in Fahasa, 774 Trường Chinh, phường 15, quận Tân Bình, Tp. Hồ Chí Minh.

Số đăng ký kế hoạch xuất bản: 371-2008/CXB/03-08/VHSG cấp ngày 16.6.2008. In xong và nộp lưu chiểu: tháng 10. 2008

