

Nghiên cứu về hội chứng rối loạn nhân cách

ISSN: 2734-9195 14:10 17/10/2026

Khi từ bi được tích lũy và phát triển, tính tương thuộc giữa mọi hiện tượng được nhận ra. Điều đó hàm ý rằng không hiện tượng nào có thể tự tồn tại độc lập, vì vậy, tất cả các hiện tượng đều là Không.

Từ mối quan hệ giữa **trí tuệ và lòng từ bi** trong Phật giáo, bài viết khảo sát quan niệm giác ngộ qua đối thoại với một số lý thuyết tâm lý học chiều sâu và tâm lý học xuyên cá nhân. Tác giả đặt vấn đề về những biểu hiện **cuồng loạn tôn giáo**, sự phình đại cái tôi và các tuyên bố **giác ngộ thiếu nền tảng từ bi**, qua đó nhấn mạnh vai trò không thể tách rời của trí tuệ và lòng từ bi trên con đường thực hành Phật pháp.

[Làm rõ hiện tượng cuồng loạn tôn giáo, rối loạn nhân cách thông thường và rối loạn nhân cách trong đời sống tâm linh]

“Cầu mong tất cả những ai quan tâm đến sự giác ngộ đều ghi nhớ tầm quan trọng song hành của lòng từ bi và cầu mong tất cả những ai bị thu hút bởi một vị thầy mà họ tin là đã giác ngộ đều nhớ rằng giác ngộ không nhất thiết bảo đảm có lòng từ bi”. - Boyle, R. P., Realizing Awakened Consciousness (Hiện thực hóa tâm thức giác ngộ), tr. 226.

“Tiến trình hướng tới quả vị Bất lai hoặc giác ngộ hoàn toàn, đích đến thực sự của toàn bộ thực hành thiền định Phật giáo thời kỳ đầu đòi hỏi người tu tập phải kết hợp thực hành lòng từ bi với việc nuôi dưỡng các yếu tố giác ngộ”. - Anālayo, Compassion and Emptiness in Early Buddhist Meditation (Từ bi và tính Không trong thiền định Phật giáo thời kỳ đầu), tr. 74].

Bài viết được thực hiện nhằm trao đổi về cuốn *Realizing Awakened Consciousness* [2015. (Tạm dịch: Chứng nghiệm tâm thức giác ngộ)] của Richard P. Boyle. Trong tác phẩm này, Boyle, nguyên là giáo sư xã hội học, phỏng vấn một số vị thầy Phật giáo và đề xuất một cách tiếp cận mới về tâm trí, dựa trên việc phân tích định tính những câu chuyện mà các hành giả thuật lại về hành trình tâm linh của chính mình.

Điểm gây tranh luận nằm ở kết luận của Boyle: “Giác ngộ có thể tồn tại mà không cần lòng từ bi. Điều này có thể khiến nhiều Phật tử không hài lòng, nhưng tôi cho rằng những hệ quả của nhận định ấy là tích cực và lẽ ra phải được nhìn nhận từ lâu”. (tr. 223).



Trong bài viết này, tôi phản biện kết luận trên. Tôi cho rằng Phật tử không thể bất bình trước một vấn đề vốn không thực sự tồn tại, bởi giác ngộ không thể có mặt nếu thiếu lòng từ bi. Việc một số nhân vật được gọi là “bậc thầy” được đông đảo môn đồ, đôi khi lên tới hàng nghìn người, xem là đã giác ngộ khiến tôi nhớ đến câu nói của Richard von Weizsäcker (1920-2015): “Auch die Mehrheit kann sich irren” - nghĩa là “số đông cũng có thể sai”.

Nói cách khác, vì nhiều nguyên nhân tâm lý, xã hội học và kinh tế, những người đi theo các nhân vật ấy đã thực sự nhầm lẫn. Nếu những người tự nhận hoặc được tôn xưng là bậc thầy này quả thực hành xử như thể đã giác ngộ, điều đó cũng chỉ cho thấy họ có thể đang mắc chứng cuồng loạn tôn giáo, có biểu hiện rối loạn nhân cách, hoặc đồng thời gặp cả hai vấn đề, chứ không nhất thiết là những vị Phật sống.

Những câu hỏi căn bản cần được đặt ra là: Giác ngộ là gì? Từ bi là gì? Trí tuệ có thể tồn tại mà không có từ bi hay không? Và từ bi có thể tồn tại mà không có giác ngộ hay không?

Giác ngộ là một sự thay đổi căn bản trong cách nhìn nhận thực tại, dẫn đến sự “chuyển y” (*āśraya-parāvṛtti*), tức sự chuyển hóa tận gốc nền tảng tâm thức như được trình bày trong Duy thức học (*Yogācāra*); nói cách khác, đó là sự hiển lộ đồng thời của chân lý quy ước và chân lý tuyệt đối theo Trung quán

Prāsaṅgika (*Prāsaṅgika-Madhyamaka*), đồng thời bao hàm sự trực nhận “cái đang là” như được trình bày trong Ati-Yoga.

Nói một cách giản dị hơn, giác ngộ bắt nguồn từ lòng từ bi, là sự chấm dứt khổ đau không thể đảo ngược, theo cách diễn đạt của Phật giáo Theravāda. Giác ngộ là kết quả của hai phương diện song hành: phương diện phương tiện là lòng từ bi (*karuṇā*), và phương diện trí tuệ là tính Không (*sūnyatā*). Nếu đúng như vậy và điều này sẽ được chứng minh là hiển nhiên thì không thể tồn tại giác ngộ mà không có từ bi.

Từ bi là sự quan tâm đầy đồng cảm đối với tất cả chúng sinh có cảm thọ. Từ bi không chỉ khiến con người trở nên nhân hậu, nhạy cảm trước cảm xúc của người khác, mà quan trọng hơn, còn thúc đẩy họ chủ động hành động để giảm trừ khổ đau cho người khác sớm nhất có thể. Quan tâm phải đi đôi với hành động, sự dẫn thân, tinh thần trách nhiệm và hiệu quả thực tế.

Để đạt được mục tiêu ấy, trong những hoàn cảnh nhất định và với những giới hạn cụ thể, lòng từ bi đôi khi có thể biểu hiện theo cách quyết liệt, thậm chí cứng rắn. Nếu có thể dựa vào kinh *Ārya-Bodhisattva-gocara-upāyavusaya-vikurvana-nirdesha Sūtra* - tạm dịch là “Kinh Thánh giáo về những biểu hiện của phương tiện thiện xảo trong phạm vi hành động của vị Bồ tát cao quý” thì hành vi sử dụng bạo lực vì lòng từ bi không hoàn toàn bị loại trừ...

Những định nghĩa này tương đồng với nhận định của Boyle: “... *giác ngộ là sự tái cấu trúc tâm trí, tạo nên một góc nhìn hoàn toàn khác đối với nhận thức; còn từ bi là sự mở rộng của trái tim, một cảm thức nguyên sơ mở ra chiều kích trải nghiệm mới*”. (tr. 223).

Tuy nhiên, giác ngộ không đồng nhất với trí tuệ. Trí tuệ là thấy thực tại đúng như thực tại vốn là, không áp đặt bất kỳ sự vật hóa nào lên đó. Lòng từ bi mở rộng sự quan tâm đến tất cả chúng sinh, chính trạng thái tâm thức ấy tạo điều kiện để trí tuệ chứng ngộ tính Không phát sinh. “Con chim giác ngộ” chỉ có thể bay khi cả hai cánh cùng hoạt động. Giác ngộ vừa là trí tuệ có từ bi, vừa là từ bi được soi sáng bởi trí tuệ.

Nếu trí tuệ xuất hiện mà không có lòng từ bi, thì đó không phải là trí tuệ siêu thế chứng ngộ tính Không như đức Phật giảng dạy, đó cũng không phải *prajñā* hay *jñāna* theo nghĩa được sử dụng trong ngữ cảnh này. Thay vào đó, đó có thể là một dạng “trí tuệ” khác: trí khôn thế tục hoặc, trong bối cảnh Phật pháp, một cách hiểu sai lệch về tâm tính Không, xem đó như trạng thái tâm trống rỗng, không có đối tượng.

Tôi đưa ra năm luận điểm chính:

1] Từ bi không có trí tuệ là điều có thể xảy ra, nhưng đó là lòng từ bi thiếu sự soi sáng của trí tuệ.

2] Trí tuệ không có từ bi cũng có thể xuất hiện, nhưng điều này mâu thuẫn với quan điểm về tính Không được trình bày trong Phật pháp.

3] Hiện tượng cuồng loạn tôn giáo và rối loạn nhân cách trong đời sống tâm linh giúp lý giải những hành vi thái quá liên quan đến tiền bạc, tình dục và ma túy ở một số nhân vật, hoàn cảnh tôn giáo và tâm linh. Những hiện tượng này đã được chứng minh là phổ biến hơn so với dự đoán ban đầu.

4] Lòng từ bi quyết liệt hoặc cứng rắn là điều có thể có, nhưng hiếm gặp và tiềm ẩn nguy hiểm.

5] Giác ngộ luôn bao hàm lòng từ bi, do đó loại trừ rối loạn nhân cách, vốn gắn với sự thiếu vắng khả năng quan tâm đến người khác.

Nơi nào thiếu vắng từ bi, nơi đó cũng không có giác ngộ. Vì rối loạn nhân cách loại trừ lòng từ bi, nên giác ngộ loại trừ rối loạn nhân cách.

Điều này dẫn đến những câu hỏi tiếp theo: Trí tuệ thiếu từ bi có những đặc điểm gì? Người có biểu hiện rối loạn nhân cách có “trí tuệ” hay không? Để trả lời câu hỏi thứ hai, cuốn *The Wisdom of Psychopaths* (Trí tuệ của những người có rối loạn nhân cách) (2013) của Kevin Dutton là một tài liệu hữu ích. Tuy nhiên, liệu những người này có thực sự xứng đáng được gọi là “có trí tuệ” hay không? Theo tôi, câu trả lời là không...

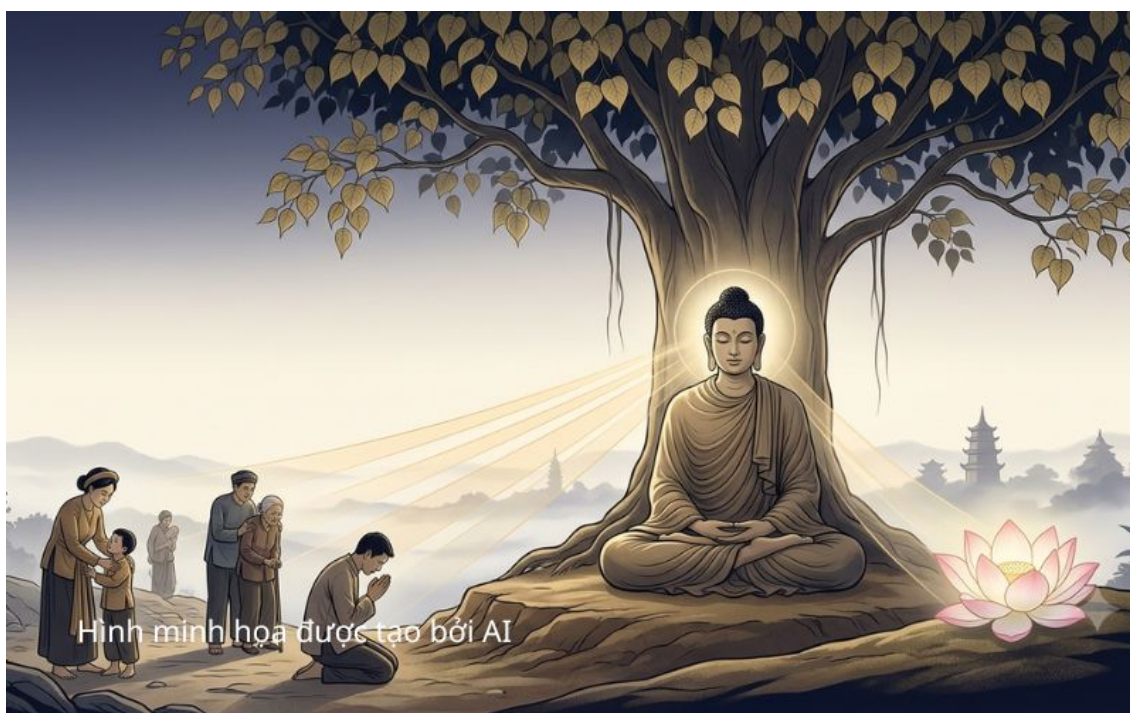
1. Tâm lý học chiều sâu về sự rối loạn tâm thần trong đời sống tâm linh

Trước hết, hãy xem xét hiện tượng rối loạn tâm thần trong mối liên hệ với đời sống tâm linh.

Tâm lý học lâm sàng và tâm thần học truyền thống, vốn chịu ảnh hưởng của chương trình nghiên cứu duy vật, có đưa ra những định nghĩa về sự điên loạn hay rối loạn tâm thần, nhưng chỉ hiếm khi xem xét hiện tượng này trong lĩnh vực tâm linh; nếu có, cách tiếp cận thường mang sắc thái định kiến, thậm chí miệt thị.

Thực tế, trong thế kỷ XX, những trạng thái ý thức biến đổi thường không được nhìn nhận như những trạng thái ý thức khác biệt, mà bị xem là những tình trạng tâm trí bất thường, dựa trên các tiêu chí thống kê, chuẩn mực hoặc di truyền.

Một số bác sĩ tâm thần thậm chí còn xem mô hình bản thể luận của Plato phân biệt “thế giới tồn tại” với “thế giới biến dịch” như bằng chứng cho thấy triết gia này mắc bệnh tâm thần phân liệt! Tương tự, trong lĩnh vực nhận thức luận, việc hoài nghi chủ nghĩa hiện thực ngây thơ cũng bị coi là một dấu hiệu bệnh lý.



Bertrand Russell viết: *“Những dữ kiện vững chắc nhất thuộc về hai loại: những sự kiện cụ thể của cảm giác và những chân lý tổng quát của logic. (...) Trong hai trường hợp này, theo tôi, sự hoài nghi thực sự có thể là biểu hiện bệnh lý. Dù sao, đối với tôi, những điều ấy dường như hoàn toàn chắc chắn, và tôi sẽ giả định rằng các bạn cũng đồng ý với tôi. Nếu không có giả định này, chúng ta có nguy cơ rơi vào chủ nghĩa hoài nghi phổ quát mà, như đã thấy, vừa không thể bác bỏ, vừa không mang lại kết quả gì”*. - Russell, B., *Our Knowledge of the External World* (Tri thức của chúng ta về thế giới bên ngoài), Mentor, New York, 1956, tr. 60.

Vì vậy, việc nghiên cứu chủ nghĩa thần bí đã bị cản trở bởi một mô hình tâm trí chưa hoàn chỉnh, vốn mặc định rằng trạng thái xuất thần trong thiền định (*trance*) và trạng thái xuất thần mãnh liệt (*ecstasy*) đều là những biểu hiện bệnh lý, ở mức độ khác nhau. Hệ quả là người ta không thể đạt được những tiến bộ thực chất trong việc tìm hiểu bản chất của các trạng thái ý thức biến đổi. Thông điệp của các nhà thần bí, hành giả yoga và những bậc thầy tâm linh lớn cũng không được tiếp nhận theo đúng những gì họ trình bày.

May mắn thay, tâm lý học xuyên cá nhân (*transpersonal psychology*), phát triển mạnh trong nửa sau thế kỷ XX, cùng với nghiên cứu tôn giáo so sánh và nhân học văn hóa, đã làm thay đổi sâu sắc tình hình này.

Sự chuyển biến từ định kiến duy vật sang thái độ thực sự quan tâm, không mặc nhiên coi những hiện tượng đang được nghiên cứu là bằng chứng của sự điên loạn, cũng diễn ra trong tâm lý học chiều sâu. Vậy các nhà tâm lý học nghiên cứu vô thức đã nói gì về sự rối loạn tâm thần trong đời sống tâm linh, tức những rối loạn tâm thần có liên quan đến lĩnh vực tâm linh? Để khái quát những điểm nổi bật, bài viết sẽ lần lượt đề cập ngắn gọn đến Freud, Jung và Assagioli.

Trước khi đi vào nội dung này, cần làm rõ ý niệm “vô thức” hình thành như thế nào.

Có thể nhận diện hai giai đoạn. Một mặt, khái niệm vô thức được đưa ra nhằm giải thích một số vấn đề phát sinh ở cấp độ ý thức. Một ví dụ tiêu biểu, dù không phải duy nhất, là tình trạng liệt cứng của Bertha Pappenheim, còn được biết đến với tên gọi Anna O., một bệnh nhân được Freud điều trị.

Freud nhận thấy những triệu chứng khác nhau ở các bệnh nhân được ông chẩn đoán mắc chứng “hysteria” (chứng cuồng loạn theo thuật ngữ tâm thần học lịch sử) không bắt nguồn từ một vấn đề sinh lý nào, mà là tàn dư và những biểu tượng ký ức của một trải nghiệm sang chấn cụ thể, được lưu giữ trong vô thức mà ông gọi là *Es* hoặc *Id*.

Thôi miên và về sau là phương pháp liên tưởng tự do, được sử dụng để đưa sang chấn ấy lên bề mặt ý thức. Khi người bệnh nhận thức được trải nghiệm này, đưa nó vào vùng sáng của ý thức, những triệu chứng liên quan có thể chấm dứt. Như vậy, khái niệm “vô thức” được đưa ra nhằm giải thích cách thức những sang chấn có thể được xử lý, chữa trị, cũng như cách chúng tạo ra những hệ quả tiêu cực trong đời sống ý thức. Theo cách tiếp cận này, các chứng loạn thần kinh và loạn thần, những dạng rối loạn tâm thần điển hình theo cách phân loại truyền thống cũng được xem là biểu hiện của các quá trình diễn ra trong vô thức.

Mặt khác, việc xây dựng mô hình, hay bản đồ hóa, những hoạt động vô thức được giả định ấy lại dẫn đến quá trình khách thể hóa vô thức. Thay vì chỉ là một giả thuyết nhằm giải thích những sai lệch trong hoạt động ý thức, “vô thức” dần trở thành một tầng của tâm trí, dù thông thường không thể được cái tôi có ý thức tiếp cận trực tiếp.

Một khi quá trình xây dựng lý thuyết này diễn ra, các hoạt động của vô thức được hình dung như có đời sống riêng, về nguyên tắc có thể phân biệt với mọi tác động bệnh lý mà chúng gây ra đối với đời sống ý thức. Trên thực tế, khi đó, người ta có thể viện dẫn vô thức ngay cả khi không có bất kỳ biểu hiện bệnh lý nào, đồng thời sử dụng khái niệm này cho nhiều mục đích khác nhau, như trong công trình của Jung.

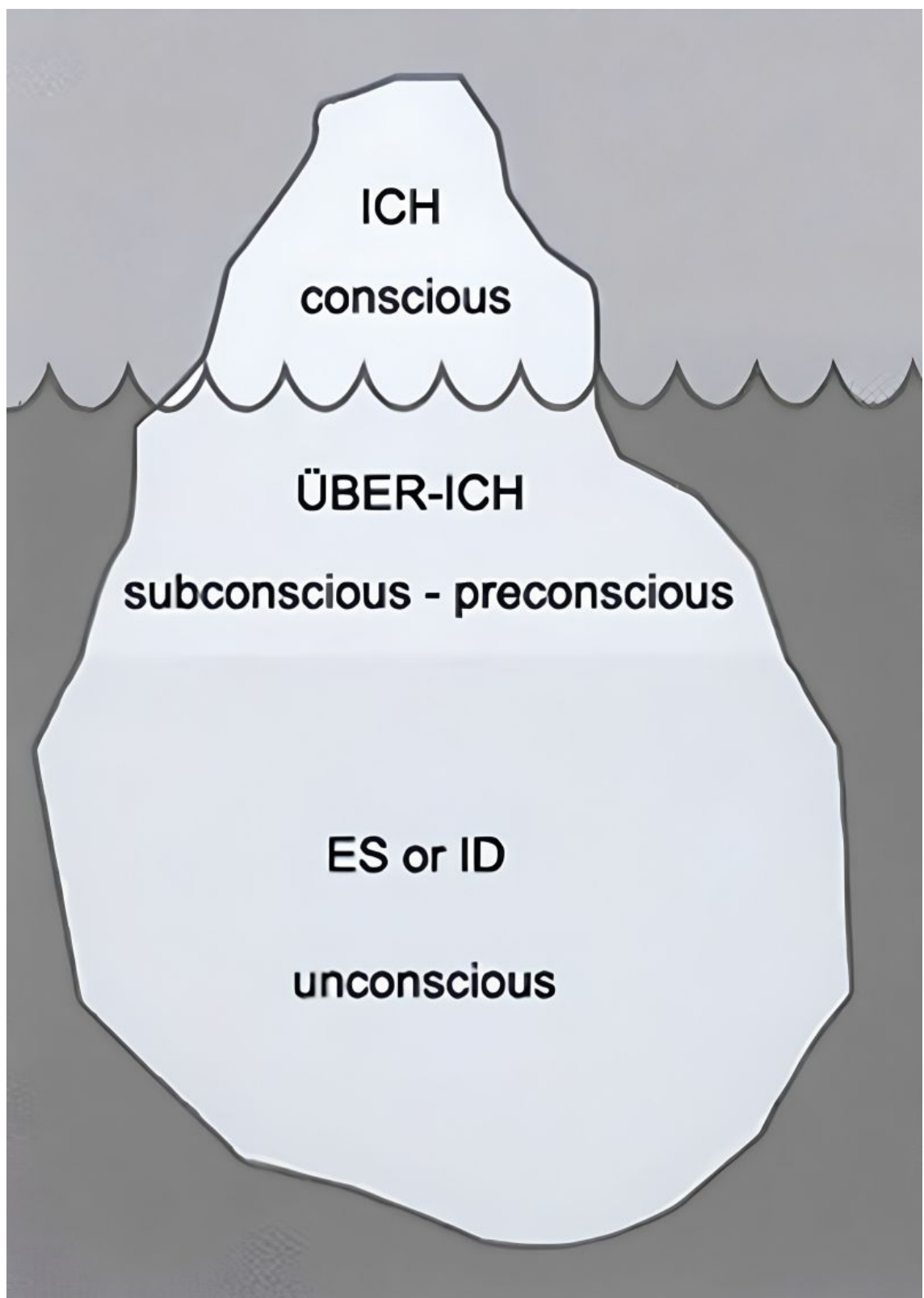
Ngay cả Freud, người tự nhận mình là một nhà thực chứng triệt để cũng phát triển những suy luận phân tâm học sâu rộng về *Id*, chẳng hạn thông qua cặp khái niệm Eros/Thanatos.

Cần luôn ghi nhớ rằng, về căn bản, vô thức là một cấu trúc lý thuyết được xây dựng nhằm giải thích và xử lý những hoạt động không mong muốn ở cấp độ ý thức, hoặc rộng hơn, nhằm thấu hiểu đời sống ý thức. Khi được sử dụng cho những mục đích khác, khái niệm này trở nên giàu tính suy đoán hơn và khó nắm bắt hơn.

(1) Sigmund Freud và phân tâm học

*“Tôn giáo có thể được xem là tương tự như chứng loạn thần kinh ở trẻ em”. - Freud, S., *The Future of an Illusion* (Tương lai của một ảo tưởng), 1927.*

*“Tôn giáo là một ảo tưởng và sức mạnh của nó bắt nguồn từ việc nó đáp ứng những ham muốn thuộc về bản năng của chúng ta”. - Freud, S., *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Những bài giảng nhập môn mới về phân tâm học), 1933.*



Mô hình tảng băng trôi về tâm trí của Freud

Sigmund Freud (1856-1939), người đặt nền móng cho phân tâm học, đã xây dựng mô hình tâm lý học chiều sâu lớn đầu tiên và tìm cách lý giải tôn giáo, đời sống tâm linh trong một số tác phẩm, tiêu biểu như *Totem and Taboo* (Vật tổ và điều cấm kỵ, 1913), *The Future of an Illusion* (Tương lai của một ảo tưởng, 1927), *Civilization and Its Discontents* (Văn minh và những bất mãn của nó, 1930) và *Moses and Monotheism* (Moses và thuyết độc thần, 1938).

Theo Freud, tôn giáo, trải nghiệm tôn giáo và chủ nghĩa thần bí là những biểu hiện của các chứng loạn thần kinh và trạng thái đau khổ tâm lý tiềm ẩn: là nỗ lực kiểm soát mặc cảm Oedipus, là phương tiện tạo lập cấu trúc cho các nhóm xã hội, là sự thỏa mãn ước muốn, là một dạng ảo tưởng trẻ con; đồng thời là nỗ lực kiểm soát thế giới bên ngoài.

Là người theo chủ nghĩa vô thần, Freud xem tôn giáo như một điều cần phải vượt qua. Theo quan điểm của ông, một cá nhân khỏe mạnh và trưởng thành không thể là người có đời sống tôn giáo hoặc trải nghiệm các trạng thái ý thức biến đổi.

Như vậy, đối với Freud, bản thân đời sống tâm linh đã là một vấn đề đáng lo ngại. Đây là lập trường cực đoan nhất, đồng thời không giúp chúng ta phân biệt được đâu là trí tuệ, đâu là sự mê muội có thể xuất hiện ở những người giảng dạy tâm linh, các bậc thầy hay những vị guru.

Trên thực tế, theo cách nhìn của Freud, thuật ngữ “bệnh lý tâm linh” (*spirito-pathology*) là một cách gọi không chính xác, bởi ông xem mọi hình thức tâm linh đều mang tính ảo tưởng và bệnh lý. Quan điểm này nhất quán với chương trình nghiên cứu siêu hình học duy vật của ông, vốn cũng ảnh hưởng đến cách ông nhìn nhận những hiện tượng khác, chẳng hạn cuộc bất đồng giữa Freud và Jung về cận tâm lý học.

*“Những bằng chứng về tri giác ngoài giác quan (ESP) và tâm vận động (PK) và tôi mới chỉ trình bày những bản tóm lược ngắn gọn về một vài trường hợp dường như đã đủ sức thuyết phục. Việc nghiêm túc xem xét các bằng chứng này hẳn sẽ thuyết phục được tất cả mọi người, ngoại trừ những ai đã cam kết tuyệt đối và không thể đảo ngược với thế giới quan duy vật và chủ nghĩa duy cảm, theo đó ESP và PK về nguyên tắc là những điều không thể xảy ra”. - Griffin, D. R., *Parapsychology, Philosophy and Spirituality: A Postmodern Exploration* (Cận tâm lý học, triết học và đời sống tâm linh: Một khảo cứu hậu hiện đại), State University of New York Press, New York, 1997, tr. 89.*

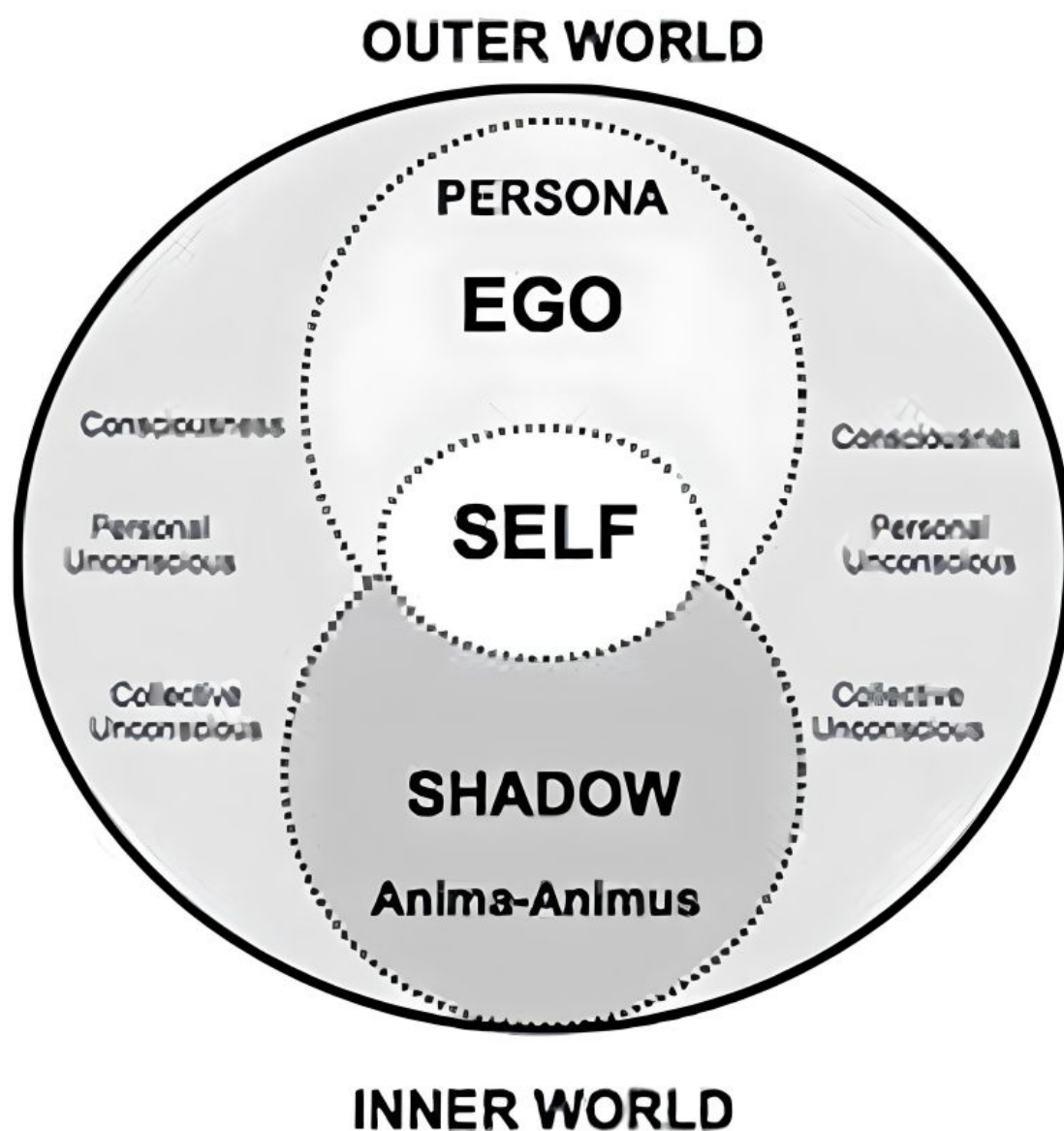
Lập trường trên cần được đặt trong mối tương phản với chính điều có thể gọi là “thái độ bi quan trong phân tâm học” của Freud: ông đi đến kết luận rằng phần lớn thời gian, liệu pháp phân tâm học do mình thực hiện không chữa khỏi được các rối loạn tâm thần.

Điều này đặt ra câu hỏi: liệu mô hình của Freud có quá giản lược và hạn hẹp hay không? Phân tâm học truyền thống rõ ràng có những giới hạn ấy. Các mô hình tân Freud (*Neo-Freudian*) ít khắt khe hơn, nhưng cũng chưa đưa ra được một cách tiếp cận mang tính xây dựng đối với những trải nghiệm tôn giáo, yoga và thần bí.

Vì thế, việc bác bỏ trải nghiệm tâm linh chỉ dựa trên lý thuyết phân tâm học thực sự mang tính tùy tiện và đáng bị chất vấn.

(2) Carl Gustav Jung và tâm lý học phân tích

“Tôi muốn làm rõ rằng khi sử dụng thuật ngữ ‘tôn giáo’, tôi không có ý nói đến một tín điều. Tuy nhiên, quả thực mọi tín điều, ngay từ đầu, đều dựa trên hai phương diện: một mặt là trải nghiệm về cái linh thiêng huyền nhiệm (numinosum), mặt khác là pistis, nghĩa là sự tin cậy, lòng trung thành, niềm tin và sự tín nhiệm đối với một trải nghiệm mang tính linh thiêng huyền nhiệm, cũng như đối với sự biến đổi ý thức tiếp theo sau đó... Vì vậy, có thể nói thuật ngữ ‘tôn giáo’ chỉ thái độ đặc thù của một tâm thức đã biến đổi thông qua trải nghiệm về cái linh thiêng huyền nhiệm”. - Jung, C. G., Collected Works (Tuyển tập tác phẩm), tập 11, § 9.



Bản đồ tâm trí của Jung

Carl Gustav Jung (1875-1961) từng có những trải nghiệm cá nhân về Thần tính. Ngay từ sớm, ông đã nhận ra vai trò trung tâm của những trải nghiệm này trong việc hình thành cảm thức về ý nghĩa và mục đích sống của con người.

Do đó, đối với Jung, “tôn giáo” trước hết không phải là niềm tin vào một vị thần hay nhiều vị thần, cũng không đơn thuần là một hệ thống tín ngưỡng và nghi lễ thờ phụng cụ thể, mà là “... sự quan sát cẩn trọng và ghi nhận cái linh thiêng huyền nhiệm” - theo cách giải thích dựa trên từ nguyên *relegere* của ông (*Collected Works*, tập 11, § 982).

Jung bác bỏ quan điểm của Freud vì cho rằng nó quá hạn hẹp, đồng thời xem cách tiếp cận tâm lý học chiều sâu của Freud là độc đoán. Theo Jung, việc Freud quá khẳng khái với những quan điểm riêng đến mức từ chối khảo sát toàn bộ các dạng thức của hoạt động tâm lý mà ông cho là phi lý là điều không thể chấp nhận.

Chính vì Jung mở rộng phạm vi nghiên cứu để bao quát mọi hiện tượng tâm lý có thể có, ông mới có thể nhận diện những nguy cơ tiềm ẩn trong các trải nghiệm tâm linh.

Trong tâm lý học phân tích của Jung, hiện tượng được gọi là “sự phình đại cái tôi” (*ego-inflation*) là một cạm bẫy có thể xảy đến với bất kỳ ai thực hành con đường tâm linh. Nếu thiếu óc hài hước, sự chân thành và đức khiêm nhường, nguy cơ này càng gia tăng khi người tu tập tiến đến những giai đoạn được xem là “cao hơn”.

Ở điểm này, Jung đã chạm đến cốt lõi của vấn đề. Mỗi nguy cơ căn bản nằm ở việc đồng nhất bản ngã với các nguyên mẫu (*archetypes*) của vô thức tập thể (*collective unconscious*).

Jung viết: “Đồng nhất hóa với tâm thức tập thể (...) đồng nghĩa với việc chấp nhận sự phình đại cái tôi, nhưng giờ đây sự phình đại ấy được nâng lên thành cả một hệ thống. Nói cách khác, người ta sẽ trở thành chủ nhân may mắn của chân lý vĩ đại vốn chỉ chờ được khám phá, của tri thức cánh chung luận có khả năng chữa lành các dân tộc. (...)”

Giờ đây, đây là kiểu đồng nhất hóa với tâm thức tập thể có vẻ đáng tán dương hơn hẳn: vinh dự trở thành nhà tiên tri thuộc về một người khác, nhưng trách nhiệm nguy hiểm cũng thuộc về người ấy. Còn bản thân mình chỉ là một môn đồ, song vẫn là người đồng gìn giữ kho báu vĩ đại mà vị Thầy đã khám phá.

Người ta cảm nhận đầy đủ phẩm giá và gánh nặng của vị trí ấy, xem đó là một bổn phận thiêng liêng và một yêu cầu đạo đức tất yếu; từ đó, họ cho rằng mình

có nghĩa vụ công kích những người không cùng quan điểm, thu nạp tín đồ và soi đường cho dân ngoại, hết như thế chính mình là nhà tiên tri.

Và chính những người ẩn mình sau một nhân cách bề ngoài có vẻ khiêm nhường ấy lại là những người, khi bị phình đại cái tôi do đồng nhất hóa với tâm thức tập thể, đột nhiên xuất hiện trên sân khấu thế giới. Bởi cũng như nhà tiên tri là một hình ảnh nguyên thủy thuộc về tâm thức tập thể, môn đồ của nhà tiên tri cũng vậy”. - Jung, Collected Works, tập 11, chương 4.

Khi cái tôi đồng nhất với tâm thức tập thể và những hoạt động của nó, các ranh giới của bản ngã dần mất đi. Sự mất ranh giới này khiến đường phân định tự nhiên giữa ý thức và vô thức trở nên quá mong manh, dẫn đến những phản ứng tái lập cân bằng hoặc bù trừ mạnh mẽ, bởi tâm thức luôn có xu hướng tìm lại trạng thái cân bằng.

Những phản ứng ấy có thể dẫn đến chứng loạn thần kinh hoặc những tình trạng nghiêm trọng hơn, như sự tan rã của cấu trúc tâm lý hay chứng loạn thần (*psychosis*). Theo cách lý giải này, rối loạn tâm thần là một phương thức mà tâm thức sử dụng để ứng phó với tình trạng đồng nhất hóa sai lệch kéo dài; tuy nhiên, chính cơ chế ứng phó ấy lại có thể dẫn đến những vấn đề tiếp theo.

Như vậy, chúng ta có tiêu chí đầu tiên: **sự rối loạn tâm thần trong đời sống tâm linh có liên hệ trực tiếp với những kiểu thức đồng nhất hóa của bản ngã.**

Trong tiến trình cá thể hóa (*individuation*), thuật ngữ Jung dùng để chỉ con đường đi tới sự trưởng thành tâm lý trọn vẹn, việc kết nối với tâm thức tập thể là điều cần thiết, sau khi cá nhân đã xử lý những nội dung liên quan đến Bóng tối (*Shadow*), Anima hoặc Animus. Tuy nhiên, quá trình này tiềm ẩn nguy cơ bản ngã đồng nhất với các nguyên mẫu, điều cần phải tránh bằng mọi giá.

Sau khi tích hợp những nội dung của vô thức cá nhân, biểu hiện qua Bóng tối (*Shadow*) và tiếp nhận những năng lượng của phương diện tính dục mang tính bổ sung trong tâm thức - Anima ở nam giới và Animus ở nữ giới, Jung xác định nguyên mẫu biểu thị tính toàn thể của toàn bộ tâm thức là “Bản ngã toàn thể” (*Self*).

Tuy nhiên, những quan điểm phân tích của Jung về phương diện tổng hợp này của tâm thức không rõ ràng bằng các quan điểm của ông về những nguyên mẫu khác. Một lý do quan trọng là ông đặt *Self* trong vô thức và không muốn gán cho nó bản chất siêu ý thức (*superconsciousness*).

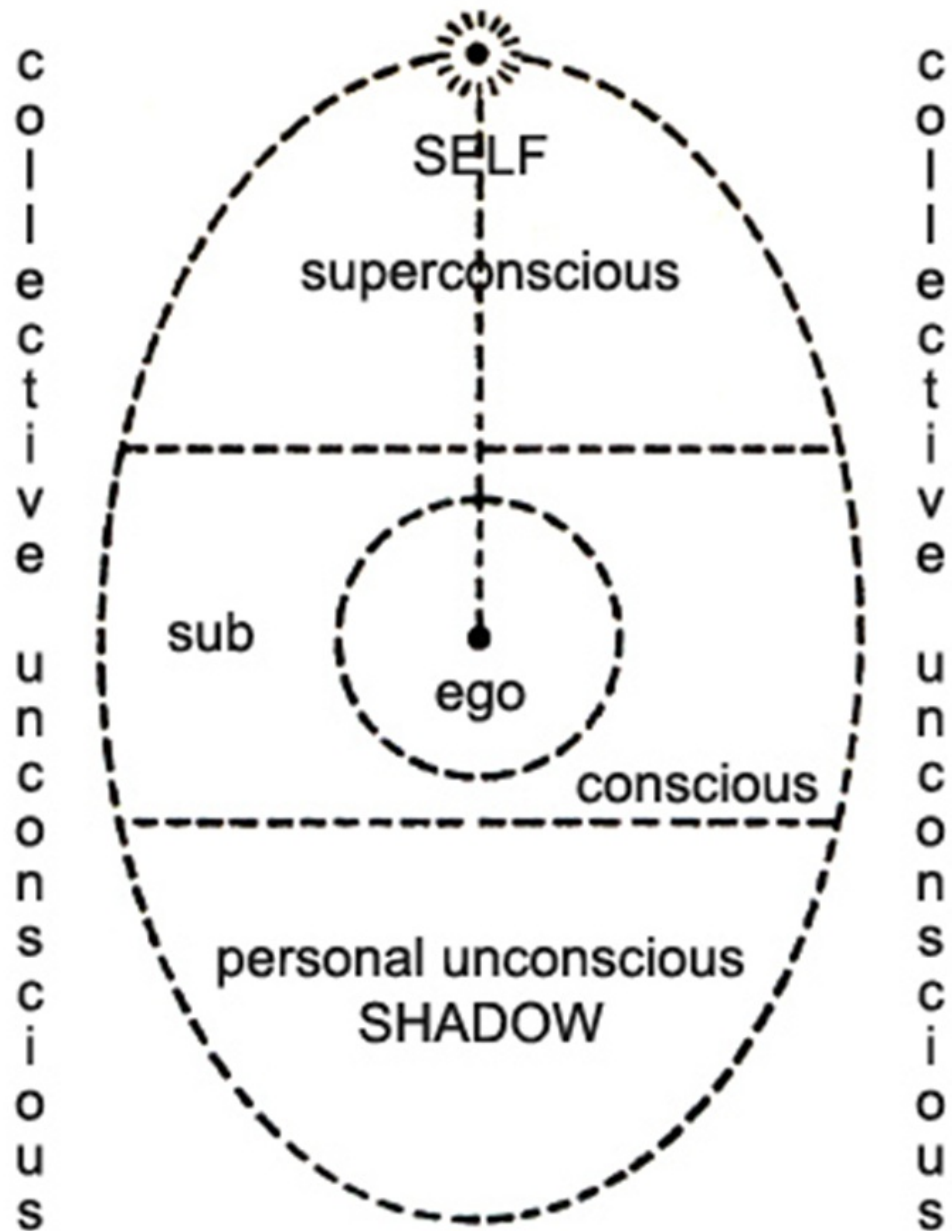
Jung luôn hết sức thận trọng khi bàn đến *Self*, có lẽ vì ông nhận thức được rằng khái niệm này có thể kéo theo một dạng đồng nhất hóa nguy hiểm, từ đó dẫn đến hình thức phình đại cái tôi ở mức độ cao nhất: hội chứng “Tôi là Thượng đế” (*I am God syndrome*).

Khi đến Ấn Độ, ông đã từ chối gặp một vị yogi được xem là “giác ngộ”, chính vì ông hiểu rõ sức hút mãnh liệt và quyền lực lôi cuốn của cái tôi bị phình đại, cũng như ảnh hưởng của những môn đồ truyền bá giáo lý cho nhân vật ấy.

Sau đó, việc tiếp cận vấn đề siêu ý thức theo một cách cân bằng hơn trở thành nhiệm vụ mà Assagioli đảm nhận.

(3) Roberto Assagioli và tâm lý tổng hợp

*“Tâm lý tổng hợp là một phương pháp phát triển tâm lý và tự hiện thực hóa dành cho những người không chấp nhận tiếp tục làm nô lệ cho những ảo ảnh nội tâm của chính mình hoặc cho các tác động từ bên ngoài; những người từ chối thụ động khuất phục trước sự chi phối của các lực lượng tâm lý đang vận hành bên trong mình, và quyết tâm trở thành người làm chủ cuộc đời mình”. - Assagioli, R., *Some Collected Works* (Một số công trình tuyển chọn), Satsang Press, Genth, 2010, tr. 12.*



Bản đồ tư duy của Assagioli

Roberto Assagioli (1888-1974), có quan điểm gần với Jung hơn Freud, nhấn mạnh rằng tâm lý học chiều sâu không nên chỉ quan tâm đến chiều sâu của tâm thức tức vô thức cá nhân và vô thức tập thể mà còn phải hướng đến chiều cao, tức siêu ý thức (*superconscious*). Cũng như cái tôi (*ego*) là tiêu điểm điều phối của trường ý thức cá nhân, Bản ngã toàn thể (*Self*) là điểm điều phối của siêu ý thức.

So với Jung, người vẫn duy trì cách nhìn từ góc độ tâm thần học trong suốt cuộc đời, Assagioli thừa nhận đầy đủ hơn bản chất căn bản mang tính tâm linh của con người. Chỉ khi tất cả các yếu tố cấu thành nhân cách được tích hợp thông qua quá trình tâm lý tổng hợp (*psychosynthesis*), sự phát triển tâm linh ấy mới có thể diễn ra thành công. Nếu thiếu quá trình này, rối loạn tâm thần sẽ là hệ

quả có thể xảy ra.

Ở mức độ cái tôi giải phóng được bản thân khỏi những sự đồng nhất hóa sai lầm ở bình diện cá nhân, nó có khả năng đi lên, xuyên qua miền siêu ý thức hay miền xuyên cá nhân (*transpersonal*), hướng tới Bản ngã toàn thể. Bản ngã cao hơn này cần siêu ý thức làm phương tiện biểu đạt, cũng như cái tôi cần nhân cách làm công cụ hoạt động trong thế giới.

Đây là cách nhìn về ý thức theo hai phương thức, một quan điểm cũng được Deikman nhận diện, cho phép tâm thức liên tục chuyển động như con lắc giữa nhận thức mang tính khái niệm và nhận thức phi khái niệm.

Nếu siêu ý thức liên tục bị bỏ quên trên hành trình hướng tới Bản ngã toàn thể, thì đến một thời điểm nào đó, người ta sẽ phải dành thời gian và công sức để khám phá, phát triển phương diện này. Tuy nhiên, khi siêu ý thức chưa được phát triển đầy đủ, một trải nghiệm mãnh liệt về Bản ngã toàn thể có thể gây ra sự phình đại cái tôi và tình trạng mất phương hướng.

Ngược lại, nếu một người đi vào miền siêu ý thức khi chưa hình thành được ý thức đầy đủ về bản sắc cái tôi, họ có nguy cơ đánh mất chính mình trong miền ấy và cuối cùng thoái lui về trạng thái “ý thức đám đông” (*mass consciousness*) chưa phân hóa.

Nghiêm trọng hơn, khi hai cấp độ này bị nhầm lẫn, sau một trải nghiệm tâm linh, người ta có thể tin rằng mình vẫn đang đồng nhất với Bản ngã toàn thể, trong khi trên thực tế đã “đi xuống” trở lại cấp độ cái tôi. Điều này có thể dẫn đến sự phình đại cái tôi, cảm giác toàn năng; trong những trường hợp cực đoan, cá nhân phát ngôn từ cái tôi cá nhân rằng: “Tôi là Thượng đế”, qua đó gán cho cái “Tôi” một bản chất tâm linh vốn thuộc về Bản ngã toàn thể.

Đến đây, chúng ta có thêm hai tiêu chí. Thứ nhất, cái tôi cần đủ khỏe mạnh để thực hiện hành trình đi lên hướng tới cái thiêng liêng. Thứ hai, không được nhầm lẫn cấp độ của cái tôi với cấp độ siêu ý thức.

Vì vậy, cái tôi là yếu tố cần thiết, không nên bị phá hủy hay bỏ mặc. Trước khi tìm cách trải nghiệm Bản ngã toàn thể thông qua tâm lý tổng hợp xuyên cá nhân (*transpersonal psychosynthesis*), con người phải giải quyết những vấn đề của chính mình bằng quá trình tâm lý tổng hợp cá nhân (*personal psychosynthesis*).

Hành trình đi lên về phương diện tâm linh không phải là phương thuốc chữa trị những vấn đề của cái tôi.

Hơn nữa, sau hành trình tâm linh ấy còn có sự “trở về thành phố với đôi tay sẵn sàng giúp đỡ”, theo cách diễn đạt của Thiền tông. Nói cách khác, sau khi thành Phật, công việc từ bi vẫn tiếp tục. Bậc thầy tâm linh không sống tách biệt trên núi cao, mà luôn duy trì sự tiếp xúc với siêu ý thức. Vị ấy không phải là người hoàn toàn không còn cái tôi, mà sử dụng cái “Tôi” để thực hiện những chức năng thiết thực nhằm chấm dứt khổ đau của người khác.

(4) Các dạng rối loạn tâm thần, cuồng loạn tôn giáo và rối loạn nhân cách

Theo *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, ấn bản thứ tư (DSM-IV - Cẩm nang Chẩn đoán và Thống kê các Rối loạn Tâm thần), rối loạn nhân cách được định nghĩa là một “*mô hình trải nghiệm nội tâm và hành vi dai dẳng, lệch đáng kể so với những kỳ vọng của nền văn hóa mà cá nhân thuộc về; có tính lan tỏa và thiếu linh hoạt; khởi phát từ tuổi vị thành niên hoặc đầu tuổi trưởng thành; ổn định theo thời gian và dẫn đến đau khổ hoặc suy giảm chức năng*”.

Trong định nghĩa này, từ khóa quan trọng là “dai dẳng” (*enduring*). Trong phạm vi rộng của khái niệm “rối loạn tâm thần”, tâm lý học chiều sâu phân biệt chứng loạn thần kinh (*neurosis*) và chứng loạn thần (*psychosis*).

Loạn thần kinh trước hết là một xung đột nội tâm, bắt nguồn từ một phức cảm, tức một nút thắt tâm lý vô thức chứa đựng những mâu thuẫn và chủ yếu gây đau khổ cho chính cá nhân.

Ngược lại, loạn thần trước hết biểu hiện ở sự mất khả năng nhận thức và đánh giá thực tại đúng như bản chất vốn có của nó, thường đi kèm với ảo giác, và trong bối cảnh xã hội, chủ yếu có thể gây ra đau khổ cho người khác.

Sự rối loạn tâm thần trong đời sống tâm linh là một dạng rối loạn tâm thần đặc thù, có thể dẫn đến loạn thần kinh hoặc loạn thần. Tác giả gọi hiện tượng này là “cuồng loạn tôn giáo” (*religious mania*).

Khi trạng thái cuồng loạn này chỉ duy trì một xung đột bên trong cá nhân, nó biểu hiện dưới dạng loạn thần kinh. Nhưng khi xung đột ấy phá vỡ cấu trúc tâm lý đến mức khiến cá nhân mất khả năng nhận thức và đánh giá thực tại, nó chuyển thành loạn thần.

Theo tác giả, sự rối loạn tâm thần trong đời sống tâm linh, hay cuồng loạn tôn giáo, xuất hiện khi:

- 1] Cái tôi đang mang những vấn đề cá nhân nhưng chưa giải quyết chúng một cách thỏa đáng trước khi bắt đầu con đường tâm linh; hoặc nghiêm trọng hơn, kỳ vọng rằng con đường ấy sẽ giúp mình chấm dứt các vấn đề đó.
- 2] Cái tôi quá yếu và đột ngột bị choáng ngợp bởi trải nghiệm trực tiếp về Bản ngã toàn thể, dù trực tiếp hay gián tiếp, chẳng hạn thông qua việc tiếp xúc với một vị thầy đang có rối loạn tâm thần.
- 3] Cái tôi nhầm lẫn bản thân với Bản ngã toàn thể, hoặc với Bản ngã toàn thể mà người thầy tự nhận mình sở hữu.
- 4] Bản ngã toàn thể đã mất liên hệ với cái tôi, hoặc xem cái tôi như thể không tồn tại.

Rối loạn nhân cách cũng được tác giả xem là một dạng rối loạn tâm thần đặc thù. Mặc dù thuật ngữ này không được đề cập trong DSM theo cách tác giả đang sử dụng, nó vẫn có mối liên hệ đáng chú ý với đời sống tâm linh (xem mục 4). Đây vừa là điều đáng lo ngại, vừa là một vấn đề đáng quan tâm nghiên cứu. Nó gợi ý rằng những thực hành tâm linh sai lệch có thể làm gia tăng các đặc điểm rối loạn nhân cách vốn đã tồn tại.

2. Từ bi và trí tuệ

Trong Phật pháp (*Buddhadharma*), cả từ bi (*karuṇā*), trí tuệ, gồm trí tuệ mang tính khái niệm (*prajñā*) và trí tuệ phi khái niệm (*jñāna*) lẫn giác ngộ bao gồm giải thoát hay quả vị A la hán (*Arhathood*) và giác ngộ viên mãn hay quả vị Phật (*Buddhahood*) đều có những ý nghĩa chuyên biệt.



Hình minh họa được tạo bởi AI



(1) Từ bi (*karuṇā*)

Ngay trong truyền thống Theravāda, từ bi đã là một trong Tứ vô lượng tâm (*apramāṇa*). Trong Phật giáo Đại thừa, việc an trú tâm (*samatha*) trên “bốn trạng thái an trú thiêng liêng” (*brahma-vihāra*), gồm hỷ (*muditā*), từ ái hay lòng nhân ái (*maitrī*), từ bi (*karuṇā*) và xả (*upekṣā*), cũng giúp hóa giải những hình thức tự quý trọng bản thân quá mức, tức thái độ xem mình quan trọng hơn người khác.

Đây là bước khởi đầu cho con đường vị tha và quan tâm đến chúng sinh. Khi loại bỏ được khuynh hướng vị kỷ trong việc quá đề cao bản thân, tâm trở nên mềm dẻo, linh hoạt hơn, tạo điều kiện để bắt đầu thực hành trí tuệ mà đức Phật giảng dạy.

Những phẩm tính hoàn hảo này, được gọi là các ba la mật (*pāramitā*), được cho là đưa đến sự tái sinh trong cõi trời hay các “Tịnh cư” của Phạm thiên (*Brahmā*). Chúng cũng được trân trọng trong Ấn Độ giáo và có thể tìm thấy trong ba tôn giáo thuộc truyền thống Abraham - Do Thái giáo, Kitô giáo và Hồi giáo.

Đây là những thành tựu tinh túy của chủ nghĩa nhân văn tâm linh và không đòi hỏi phải có tôn giáo mới có thể thực hành. Chúng là những giá trị chung mà mọi con người đều có thể chia sẻ.

“Tịnh cư” của Phạm thiên (*Sahampati*), theo cách trình bày của tác giả, được hiểu như những thái độ tâm thức cao thượng. Những nơi an trú mang phẩm tính thần linh là những trạng thái tâm thức cao quý và tuyệt diệu. Tại đó, tâm hướng ra thế giới vô lượng của chúng sinh, đón nhận tất cả bằng tình cảm vô hạn, vị tha và thanh tịnh, cũng như Phạm thiên là vị chứng kiến thế giới với sự quan tâm đầy từ ái.

Trong kinh *Tăng chi bộ* (*Aṅguttara-nikāya*), đức Phật giải thích rằng những người thực hành việc lan tỏa Tứ vô lượng tâm đến tất cả chúng sinh trong đời này, và khi qua đời vẫn “không đánh mất” những phẩm tính ấy, sẽ được tái sinh vào cõi trời Phạm thiên trong đời sau. Theo cách phân loại được đề cập ở đây, năm cõi Tịnh cư là năm tầng trời cao nhất thuộc Sắc giới.

Nếu những người ấy còn chứng ngộ ba đặc tính của năm uẩn - khổ, vô thường và tính Không thì sau khi kết thúc đời sống tại cõi trời đó, họ sẽ trở thành bậc Bất lai (*non-returner*), không còn phải tái sinh, và trực tiếp nhập Niết bàn (*nirvāṇa*).

Bởi những thái độ tâm thức này đem lại lợi ích cho tất cả chúng sinh hữu tình, lợi ích mà chúng mang lại là vô lượng.

Tóm lại, từ bi là sự quan tâm chân thành, chủ động và đầy đồng cảm đối với tất cả chúng sinh hữu tình, hướng đến việc thực sự chấm dứt khổ đau của họ. Từ bi không chỉ là tình yêu thương thụ động dành cho chúng sinh, mà còn đòi hỏi sự dẫn thân, cam kết và quyết tâm hành động bền bỉ, ngay cả khi phải đối mặt với những trở ngại tưởng chừng không thể vượt qua.

Hơn nữa, đây là điểm đặc biệt quan trọng trong bối cảnh đang bàn luận nếu không “lấp đầy chiếc giỏ từ bi”, khuynh hướng tự quý trọng bản thân quá mức không thể bị loại bỏ. Chừng nào khuynh hướng ấy còn tồn tại, trí tuệ chứng ngộ tính Không vốn nhờ tận gốc những hình thức chấp thủ sâu xa hơn, bao gồm chấp ngã do suy luận và chấp ngã bẩm sinh vẫn chưa thể đạt được.

Vì vậy, nếu không có từ bi, trí tuệ của đức Phật không thể thành tựu; và nếu thiếu những phẩm tính ấy, giác ngộ cũng không thể xảy ra.

Trong Đại thừa, Bồ tát phát khởi Bồ đề tâm (*bodhicitta*), tức tâm giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sinh hữu tình. Bồ đề tâm được phân thành Bồ đề tâm tương đối và Bồ đề tâm tuyệt đối.

Bồ đề tâm tương đối, hay quy ước, bao gồm cả tâm nguyện và sự thực hành dẫn thân. Đó là tâm hướng đến giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sinh, đồng thời tích lũy phương tiện để thực sự hiện thực hóa tâm nguyện ấy, thông qua việc phát khởi tình thương ở giai đoạn nguyện và thực hành từ bi ở giai đoạn dẫn thân.

Bồ-đề tâm tuyệt đối, hay tối hậu, là tâm giác ngộ được trang bị trí tuệ chứng ngộ tính Không của chủ thể, nội dung và đối tượng của lòng từ bi, qua đó chuyển hóa từ bi thành đại bi.

Những thái độ tâm thức cao thượng này được nuôi dưỡng bằng cách lan tỏa chúng đến tất cả chúng sinh hữu tình, không loại trừ bất kỳ ai, đồng thời bao hàm lợi ích của toàn thể chúng sinh. Vì vậy, lợi ích của chúng không thể đo lường.

Việc lan tỏa Tứ vô lượng tâm chính là Bồ đề tâm tương đối, tức phương tiện cao thượng. Khi Bồ đề tâm tương đối được soi sáng bằng tâm trí tuệ, nó trở thành Bồ-đề tâm tuyệt đối, tức trí tuệ cao thượng. Sự hợp nhất của hai phương diện này (*eka*) chính là giác ngộ (*bodhi*).

Theo đó, quả vị Phật là sự trực nhận của tâm Bồ đề về thực tại như nó vốn là - Pháp giới (*dharmadhātu*).

Trong những trường hợp đặc biệt, giữa một đệ tử và vị thầy (*Guru*) của mình có thể diễn ra một tương tác sâu sắc, đặc biệt và đầy nguy hiểm, được tác giả gọi

là “từ bi quyết liệt” (*wild compassion*).

Sự tương tác này mang tính ngoại lệ bởi chiều sâu của nó gắn với những mô thức nghiệp lực đồng khởi (*co-emergent karmic patterns*), vốn hiếm gặp. Nó đặc biệt bởi người có trình độ tâm linh cao hơn trực diện đối diện đệ tử với những che chướng về cảm xúc và tâm trí của chính người ấy, không né tránh việc sử dụng một số hình thức tác động mạnh, lời nói gay gắt hay hành vi gây sốc, vượt khỏi những chuẩn mực thông thường.

Mối nguy hiểm ở đây là điều hiển nhiên. Đặc biệt trong các cam kết thuộc Mật thừa, điều này không nên khiến người ta ngạc nhiên. Bởi mọi nghi lễ quán đảnh và truyền trao pháp tu đều hướng đến chiều sâu, đệ tử không thể dễ dàng né tránh quá trình đối diện ấy. Những người chậm hiểu, ngoan cố và bị điều kiện hóa quá mức có thể được đối xử theo một cách “cứng rắn”.

Tuy nhiên, không được nhầm lẫn những hành động phần nộ mang tính phương tiện này với các hành vi lạm dụng tài chính, tình dục và những hình thức lạm dụng khác mà một số người tự nhận là thầy Phật giáo thuộc cả Thiên tông lẫn Kim Cương thừa đôi khi đã gây ra cho đệ tử của mình.

Những hành vi khủng khiếp ấy xảy ra chính vì lòng từ bi vắng mặt. Từ bi quyết liệt không bao giờ thiếu sự quan tâm thực sự, dù ở phương diện thể chất, tri thức hay tâm linh. Tác động của nó mang tính trực diện, sâu sát và dẫn đến sự chuyển hóa toàn diện những yếu tố tiêu cực.

(2) Trí tuệ (*prajñā, jñāna*)

Từ bi là sự quan tâm tích cực, dẫn thân và tận tụy vì người khác. Vậy trí tuệ là gì? Trí tuệ của Đức Phật không phải là trí tuệ thế gian (như phần lớn khái niệm *sophia* trong triết học), mà là trí tuệ xuất thế gian. Điều này có nghĩa là trí tuệ ấy giúp con người vượt ra khỏi khổ đau của thế giới, thoát khỏi *samsāra* (luân hồi). Loại trí tuệ đặc biệt này được đặc trưng bởi sự “chứng ngộ tính Không”.

Vì vậy, khi tâm trở nên bình lặng, mềm mại, tinh nhạy và sắc bén nhờ thực hành từ bi, tâm có khả năng thâm nhập thực tại. Quá trình quán sát thực tại dẫn đến một tuệ giác, qua đó bản tính chân thực và tuyệt đối của mọi hiện tượng có thể được hiển lộ. Tuệ giác này vốn đơn giản, nhưng lại khó lĩnh hội do những chướng ngại về cảm xúc và tâm thức của chúng ta. Trong khi từ bi loại bỏ phần lớn các chướng ngại thuộc về cảm xúc, thiền quán tuệ (*vipassyanā*) xử lý những chướng ngại thuộc về tâm thức. Chướng ngại tâm thức tức vô minh là gốc rễ của mọi chướng ngại cảm xúc.

Thiền quán tuệ ở cấp độ khái niệm đem lại hình thức hiểu biết tốt nhất, gọi là *prajñā* (trí tuệ). Trên nền tảng đó, bậc Thánh Bồ tát (*Ārya-Bodhisattva*) chứng nghiệm sự “thấy biết” phi khái niệm về bản tính tuyệt đối, hay tính Không (*sūnyatā*), của những gì hiện hữu; sự chứng nghiệm này được gọi là *jñāna* (trí tri trực tiếp).

Vậy điều gì được hiểu và được “thấy”? Nói một cách đơn giản, trước hết, người tu tập hiểu rằng không một hiện tượng nào tồn tại từ chính phía nó, độc lập và tách biệt với những hiện tượng khác. Theo thuật ngữ chuyên môn, người ấy nhận thức một cách rõ ràng và không thể đảo ngược rằng mọi đối tượng thuộc lĩnh vực giác quan và tâm thức đều thiếu vắng tức là rỗng không về sự tồn tại thực thể và cố hữu. Người ấy chứng nghiệm rằng các đối tượng không sở hữu một bản chất thực thể (*substance-nature*), nghĩa là không có một bản thể tồn tại cố hữu mang những thuộc tính ngẫu nhiên, mà chúng tồn tại như những tiến trình. Cái tôi là một tiến trình. Những người khác cũng là những tiến trình. Với tư cách là tiến trình, chúng sinh khởi, tồn tại rồi chấm dứt; nói cách khác, tất cả đều vô thường. Đây là thuộc tính tuyệt đối của chúng.

Như Tsongkhapa đã chỉ ra một cách xác đáng, thuộc tính này không chỉ tồn tại như một sự kiện trong tâm thức khi tính Không được hiểu biết bên trong tâm mà còn là thuộc tính tuyệt đối, khách quan của mọi sự vật có thể hiện hữu, kể cả ngoài tâm thức.

Khi nhận ra tính Không của một sự vật ở cấp độ khái niệm, chúng ta nắm bắt thuộc tính tuyệt đối của đối tượng được nhận biết. Thuộc tính này chính là thực tại tuyệt đối của đối tượng, đối lập với thực tại quy ước của nó, tức cách đối tượng xuất hiện trước một tâm thức chưa chứng ngộ tính Không và vẫn chấp thủ đối tượng ấy như thể nó tồn tại từ chính phía mình.

Đó là sự chấp thủ ở cấp độ quy ước: nó có giá trị trong phạm vi tương đối, theo quy ước, nhưng lại sai lầm xét trên bình diện tuyệt đối. Thực vậy, các đối tượng chỉ xuất hiện như những thực thể độc lập trước một tâm thức mê lầm, vô minh - một tâm thức thiếu trí tuệ chứng ngộ tính Không. Đây là những tâm thức thế gian, thông thường của chúng sinh. Đối với những tâm thức ấy, thuộc tính tuyệt đối vẫn bị che khuất. Vì vậy, chúng được gọi là những tâm thức “che lấp chân lý”, hay những tâm thức mê lầm.

Những tâm thức vô minh này là nguyên nhân gốc rễ của mọi khổ đau. Vô minh chính là cội nguồn của tâm phản ứng: chấp nhận hoặc khước từ, bám víu hoặc căm ghét.

Về sự “thấy biết” tính Không, cần hiểu như sau: sau khi đã hiểu tính Không, tâm có thể thông qua thiền định lấy chính tính Không làm đối tượng quán chiếu trên

nền tảng tâm “thắng quán” (*superior seeing*) để “đi vào” trí tuệ và trực tiếp “thấy” tính Không, không qua trung gian của các khái niệm. Đây là sự nắm bắt trực tiếp, hay nhận biết bằng trực giác, về thực tại tuyệt đối (*jñāna*).

Một chứng nghiệm sâu sắc như vậy đánh dấu sự bước vào những giai đoạn cao hơn (*ārya*) của tiến trình phát triển tâm linh, tức Mười Địa (*Ten Bhūmis*), còn gọi là các giai đoạn hay các địa vị của Bồ tát. Chỉ trong tâm thức của một vị Phật, thuộc tính quy ước và thuộc tính tuyệt đối của bất kỳ đối tượng nào mới đồng thời hiển lộ. Ngay cả những vị Bồ tát cao cấp đang tu tập qua các địa vị (*bhūmis*) cũng chỉ trực tiếp chứng nghiệm tính Không trong lúc thiền định; khi xuất định, các ngài lại trở về với nhận thức quy ước.

(3) Giác ngộ (*bodha*)

Siddhārtha Gautama giác ngộ khi ngồi dưới cội cây Bồ đề và từ đó được gọi là “Đấng Giác Ngộ” (*Buddha*). Trong truyền thống Theravāda, sự giác ngộ này được hiểu là giải thoát; trong truyền thống Mahāyāna, thuật ngữ ấy chỉ sự giác ngộ viên mãn của một vị Phật.

Chứng ngộ tối hậu này là sự nhận biết cách mọi sự thực sự hiện hữu trong tâm từ bi, quan tâm đến chúng sinh của một vị Phật. Vì thế, chim giác ngộ có hai cánh: từ bi và tính Không. Hai yếu tố này cũng được gọi là hai “tư lương” cần được vun bồi để đạt Phật quả. Các kinh điển giải thích rằng hành giả tích lũy từ bi để chứng đắc các Sắc thân của Phật, đồng thời tích lũy trí tuệ để chứng đắc Pháp thân của Phật. Bằng cách đưa quả vị Phật vào ngay trong con đường tu tập dẫn đến Phật quả, các Mật điển khiến cả hai yếu tố cùng sinh khởi đồng thời, như trong pháp Du già Bồ tôn (*Deity-Yoga*).

Từ bi chuẩn bị nền tảng cho trí tuệ (*prajñā/jñāna*). Trí tuệ của đức Phật là một loại trí tuệ xuất thế gian đặc biệt, đưa con người vượt khỏi vòng tuần hoàn của khổ đau. Trí tuệ này nhận biết thế giới như một mạng lưới duyên khởi, một chỉnh thể liên kết tương thuộc. Chính nhờ nhận ra rằng không có gì tồn tại tự thân và từ chính nó, tức không có bản chất thực thể cố hữu, mà tồn tại như những tiến trình chúng ta mới có thể trải nghiệm sự hiện hữu như một chỉnh thể hữu cơ, liên kết với nhau. Đây là nền tảng của từ bi, của sự quan tâm thúc đẩy chúng ta chấm dứt khổ đau cho tất cả những chúng sinh khác.

Nhận ra rằng tất cả chúng ta đều cùng ở trong một mạng lưới tồn tại cũng chính là nhận ra rằng hạnh phúc của bản thân chỉ thực sự có được khi tất cả đều hạnh phúc. Một vị Phật không có từ bi thì không phải là Phật.

Khi tâm chúng ngộ tính Không, nó vừa nắm bắt bằng khái niệm, vừa trực nhận bằng phương thức phi khái niệm điều thực sự đang là: Lưới trời Indra (*Net of Indra*), trong đó mọi hiện tượng kết nối với nhau và mỗi hiện tượng đều phản chiếu toàn bộ mạng lưới trong chính nó. Đó là biển cả của những sự vật duyên khởi, nơi mỗi đối tượng đều do những yếu tố khác chi phối và bản thân nó là một mạng lưới các mối quan hệ với những đối tượng khác.

Chỉ khi tâm thức chứng nghiệm trọn vẹn tính Không, sự duyên khởi mới có thể được nhận biết một cách hoàn hảo. Chỉ khi duyên khởi được hiểu thấu đáo và được trực tiếp trải nghiệm bằng sự chứng nghiệm trực tiếp, tâm mới thực sự có trí tuệ. Trí tuệ được chứng ngộ bởi một vị Phật luôn gắn liền với sự quan tâm và chăm sóc. Sự quan tâm, chăm sóc của một vị Phật luôn thấm đẫm trí tuệ.

Từ bi không có trí tuệ này vẫn có thể tồn tại, nhưng đó là từ bi mù quáng. Nó không trực nhận được tính liên kết giữa các hiện tượng, mà chỉ nhận biết những sự vật có liên quan và các mối quan hệ giữa chúng. Nó hành động với lòng quan tâm dựa trên những bất hài hòa trong sự phân bố giữa các sự vật và trong những mối quan hệ của chúng.

Vì vậy, đây vẫn là một hình thức từ bi rất tiến bộ, bởi nó không ngừng tìm kiếm những điều có thể tạo ra các mối quan hệ hài hòa mới giữa những sự vật mới. Nếu lòng từ bi ấy vốn thúc đẩy sự chung sống công bằng và chính đáng tiếp xúc với tính Không, nó sẽ không còn đặt đối tượng vào trung tâm của sự chú ý, mà chuyển sang chú trọng các mối quan hệ và những tiến trình vận hành của đối tượng ấy.

Hơn nữa, khi người cho, vật được cho và người nhận đều được nhận thức là thực sự không có tự tính cố hữu, từ bi sẽ chuyển hóa thành đại từ bi (*mahākaruṇā*), tức từ bi viên mãn, hay Bồ đề tâm tuyệt đối.

3. Từ bi không có trí tuệ

Không thể hiểu hay trải nghiệm Phật quả nếu thiếu từ bi. Trên con đường đi đến Phật quả, chính vì chim giác ngộ chỉ có thể bay khi cả hai cánh cùng vỗ, từ bi và trí tuệ chứng ngộ tính Không được giảng dạy như hai nhánh chính của con đường Đức Phật. Thật vậy, trong lần Chuyển pháp luân thứ hai, đức Phật đã giảng dạy từ bi và trí tuệ cùng nhau.

Trong những con đường tu tập phi Phật giáo, từ bi vẫn được giảng dạy và thực hành, nhưng không đi cùng trí tuệ giác ngộ đặc trưng của đức Phật. Vậy lòng từ bi tồn tại mà không có trí tuệ đặc trưng của một vị Phật thì như thế nào? Đó là lòng từ bi mong muốn sự phân bố công bằng, chính đáng giữa các sự vật và trong các mối quan hệ của chúng, nhưng chưa chứng ngộ tính Không.

Khi chủ nghĩa nhân văn tâm linh được thể hiện qua việc thực hành Tứ Vô Lượng Tâm - hỷ, từ, bi và xả, con người sẽ phát triển một tình thương chân thành, một sự quan tâm thực sự đối với tất cả chúng sinh. Mọi sự vật được hiểu là có liên hệ với nhau, nhưng vẫn bị chấp thủ như những thực thể tồn tại từ chính phía mình, độc lập với những tâm thức và sự vật khác; chúng được xem là những bản thể có tự tính, cùng thuộc về một chỉnh thể hữu cơ và chịu sự chi phối của một trật tự hài hòa phổ quát giữa các thực thể đơn tử (*monadic substances*), hoặc của một “bản thể của mọi bản thể” - một Đấng Tối cao hay Thượng đế.

Lòng từ bi không có trí tuệ như vậy bị giới hạn bởi chính tiền đề bản thể luận của nó: quan niệm cho rằng các bản thể thực sự tồn tại và rằng việc nắm bắt hành vi quan tâm, chăm sóc đòi hỏi phải có những bản thể ấy. Cả hai quan niệm này đều sai lầm. Không thể tìm thấy sự tồn tại cố hữu; hơn nữa, hành vi quan tâm, chăm sóc thực ra không thể có được nếu thiếu sự vắng mặt của bản thể cố hữu.

Tuy vậy, từ bi vẫn có thể tồn tại mà không cần đến sự hiểu biết này. Khi chưa được tính Không soi sáng, tâm từ bi ấy không thể chấm dứt sự vị kỷ, chỉ có thể làm giảm đáng kể nó. Và nếu sự vị kỷ vẫn còn hiện diện trong tâm, người tu tập sẽ không thể thấu hiểu trí tuệ chứng ngộ tính Không, vốn chấm dứt sự chấp thủ vào cái tôi.

Sự vị kỷ chỉ thực sự chấm dứt khi Tứ Vô Lượng Tâm được thực hành song hành với những giáo pháp trí tuệ của đức Phật. Lòng từ bi chưa từng được soi sáng bởi trí tuệ này có thể làm suy giảm tình yêu vị kỷ dành cho bản thân, nhưng những chương ngại cảm xúc vẫn còn tồn dư. Chúng khiến tâm không đủ ổn định để phát sinh tuệ giác về thực tại.

Sự vị kỷ có liên quan đến các chương ngại cảm xúc, bao gồm hai phiền não gốc của tâm và sáu phiền não nhánh. Hai phiền não gốc là tham ái và chống đối; sáu phiền não nhánh gồm sân hận/căm ghét (địa ngục), tham lam (cõi ngạ quỷ), ngu si (cõi súc sinh), dục vọng thái quá (cõi người), ganh tị/bạo lực (cõi bán thần, hay a tu la) và kiêu mạn (cõi trời).

Từ bi không đi cùng trí tuệ của Đức Phật có thể làm giảm những phiền não này, nhưng không thể loại bỏ hoàn toàn tất cả các phiền não cảm xúc. Điều đó chỉ xảy ra khi từ bi được thực hành cùng với chính kiến về trí tuệ của đức Phật. Khi ấy, từ bi giúp chấm dứt các chương ngại cảm xúc và do đó chấm dứt sự vị kỷ đồng thời chuẩn bị nền tảng cho thiền quán tuệ về thực tại tuyệt đối và tương đối.

Tiến trình này chấm dứt cả sự chấp thủ vào cái tôi ở cấp độ khái niệm lẫn ở cấp độ bẩm sinh, đồng thời loại bỏ những chương ngại đối với nhất thiết trí, để tâm

quang minh có thể hiển lộ trọn vẹn.

Bởi từ bi không có trí tuệ nhận biết thế giới như một mạng lưới liên kết nhưng chưa nhận ra tính vô thường của nó, nên không thể quan tâm, chăm sóc bằng sự tỉnh thức của giác ngộ. Vẫn luôn tồn tại một dạng mù quáng nào đó, hay *privatio* - tình trạng thiếu vắng một cái nhìn toàn diện. Vì vậy, đôi khi lòng từ bi mù quáng có thể tạo điều kiện cho chính điều ngược lại với mục tiêu mà nó hướng đến. Sự mù quáng ấy không bao giờ hoàn toàn vô hại.

4. “Trí tuệ” của người có rối loạn nhân cách như một dạng rối loạn tâm thần

Giác ngộ không có từ bi và trí tuệ là điều không thể. Nhưng liệu trí tuệ có thể tồn tại mà không có từ bi hay không? Sự thay đổi căn bản trong cách nhìn nhận thực tại do trí tuệ chứng ngộ tính Không đem lại có thể xảy ra trong một tâm thức chưa từng quan tâm đến người khác, hoặc không còn quan tâm đến họ nữa hay không?

Nếu trước tiên, như Boyle, chúng ta cho rằng mình đã gặp một tâm thức giác ngộ bởi mọi người đều nói như vậy rồi quan sát thấy tâm thức ấy thiếu vắng từ bi, chúng ta có thể cho rằng mình có cơ sở để kết luận rằng sự thay đổi căn bản trong cách nhìn nhận thực tại, tức trí tuệ, có thể tồn tại mà không cần sự quan tâm, chăm sóc.

Tuy nhiên, cũng như chỉ một vị Phật mới nhận ra một vị Phật khác, chúng sinh mê lầm không bao giờ có thể hoàn toàn chắc chắn ai là một vị Phật đang hiện diện giữa đời và ai thì không. Vì vậy, cái gọi là “tâm thức giác ngộ nhưng không quan tâm đến người khác” ấy có thể hoàn toàn chưa giác ngộ, mà chỉ là một người đang trong trạng thái cuồng loạn tôn giáo hoặc có những đặc điểm rối loạn nhân cách; thậm chí, đó có thể là người giả vờ giác ngộ, bất kể họ có thể hiện sự quan tâm, chăm sóc hay không. Xét theo những điều kiện và đặc điểm chuyên biệt của Phật quả, khả năng này rất đáng lưu ý.

Trước khi bàn về rối loạn nhân cách trong đời sống tâm linh, hãy xem xét một trường hợp nhẹ hơn nhiều: “tâm thức trống rỗng”, nhằm lẫn trải nghiệm về một “khoảng không” với sự trực nhận tính Không - vốn chỉ bắt đầu từ Địa thứ nhất (*First Bhūmi*) trở đi.

Khi nhầm lẫn việc phá bỏ sự vật hóa với trạng thái không có đối tượng trong tâm, phương pháp thiền quán sai lầm dẫn đến một tâm thức giống như “nhiều trắng”: tâm hoàn toàn tĩnh lặng, tập trung vào sự vắng mặt của các đối tượng tâm thức, biến tấm gương tâm thành một dạng “màn hình trắng”. Kiểu thiền

quán tính Không sai lạc này không phải là sự trực nhận trực tiếp, mà chỉ là một sự co cứng trong nhận thức mang tính khái niệm.

Vấn đề không nằm ở sự hiện diện hay vắng mặt của các đối tượng, mà nằm ở việc chúng có bị vật hóa hay không. Khi tính Không thực sự được “thấy”, duyên khởi sẽ hiển lộ trước chúng ta, chứ không phải một khoảng không hay trạng thái trống rỗng. Tính Không là sự viên mãn, và sự viên mãn chính là tính Không.

Trước hết, cần chỉ ra rằng nhan đề cuốn *The Wisdom of Psychopaths* (Trí tuệ của những người có rối loạn nhân cách) của Dutton thực sự chưa phản ánh chính xác nội dung cuốn sách. Tác giả không đưa ra ở đâu một định nghĩa rõ ràng về cái gọi là “trí tuệ” của những người này; người đọc có cảm giác nhan đề hấp dẫn ấy chủ yếu nhằm mục đích thương mại.

Dutton có đưa ra một số mô tả. Theo ông, những người có đặc điểm rối loạn nhân cách sở hữu “khả năng hoàn hảo trong việc khiến người khác xem mình như những người bình thường giữa đời thường, trong khi đằng sau vẻ ngoài ấy, lớp ngụy trang tàn nhẫn và tài tình là trái tim lạnh ngắt của một kẻ sẵn mỗi không chút thương xót” (tr. vi).

Họ có thể thuộc nhóm hoạt động hiệu quả hoặc nhóm rối loạn chức năng trên phương diện lâm sàng; họ có “cảm nhận phóng đại về giá trị bản thân, khả năng thuyết phục, sức hấp dẫn bề ngoài, sự tàn nhẫn, thiếu hối hận và xu hướng thao túng người khác” (tr. 8). Họ “không biết sợ, tự tin, có sức lôi cuốn, tàn nhẫn và tập trung cao độ. Tuy nhiên, trái với quan niệm phổ biến, họ không nhất thiết có hành vi bạo lực” (tr. 10).

Họ giải mã sự dễ tổn thương của người khác tốt hơn những người bình thường, nhanh chóng nhận ra điểm yếu của đối phương. Mặc dù nhạy cảm với cảm xúc của người khác, tức có khả năng đồng cảm (*empathy*), về cơ bản họ lại không thực sự quan tâm đến người khác.

Những người này “chẳng mấy may quan tâm đồng bào nghĩ gì về mình” (tr. 30) và toát ra một “khí chất ‘bò sát’ mãnh liệt” (chú thích tr. 32).

Do có sự chồng lấn về đặc điểm, sự khác biệt giữa Rối loạn nhân cách chống đối xã hội (*Antisocial Personality Disorder* - ASPD) và trạng thái mà Dutton gọi là *psychopathy* - thuật ngữ không được đề cập trong DSM theo cách tác giả đang trình bày nằm ở “sự suy giảm cốt lõi về mặt cảm xúc, vùng chạng vạng u tối của đời sống tình cảm, gợi lên hình ảnh người có đặc điểm rối loạn nhân cách” (tr. 55).

Thực vậy, họ “gây ra nỗi đau chủ yếu về cảm xúc, chứ không phải thể chất” (tr. 144), và làm tất cả những điều đó “mà không mấy may quan tâm, dù chỉ một chút” (tr. 203), bất chấp việc họ có “khả năng dò tìm sự dễ tổn thương rất tốt” (tr. 206).

Một đặc điểm cốt lõi khác của kiểu nhân cách này là “lối sống nhất thời, nay đây mai đó (...) và sự tồn tại lang bạt, du mục” (tr. 234).

Khi Dutton bàn về mối quan hệ giữa các đặc điểm rối loạn nhân cách và những phẩm chất tâm linh, một ma trận đáng chú ý xuất hiện (tr. 238). Sau khi điều chỉnh đôi chút bổ sung tất cả các đặc điểm được mô tả và giữ nguyên định nghĩa cổ điển về lòng vị tha là quan tâm đến người khác và lợi ích của họ nhiều hơn quan tâm đến bản thân ta có bảng sau:

Psychopathic Traits	Overlapping Traits	Spiritual Traits
narcissism	stoicism	altruism
impulsivity	mindfulness	trustworthiness
lack of conscience	mental toughness	compassion
manipulativeness	openness to experience	loyalty
pathological lying	utilitarianism	faithfulness
cold-heartedness	focus	gentleness
affectively impaired	altered states of consciousness	caring
self-centred	energy	humility
absence of care	creativity	emotional richness
con artistry	non-attachment	
thrill seeking	ruthlessness	
grandiosity	empathy	
superficial charm	sensitive for what others feel	

Đặc điểm rối loạn nhân cách	Các đặc điểm giao thoa	Đặc điểm tâm linh
Tính ái kỷ	Tinh thần khắc kỷ	Lòng vị tha
Tính bốc đồng	Chính niệm	Đáng tin cậy
Thiếu lương tâm	Sức mạnh tinh thần	Lòng thương xót
Khả năng thao túng	Sự cởi mở với trải nghiệm	Lòng trung thành
Nói dối bệnh lý	Chủ nghĩa vị lợi	Lòng trung thành
Sự vô tâm	Tập trung	Sự dịu dàng
Suy giảm về mặt cảm xúc	Trạng thái ý thức bị thay đổi	Quan tâm
Tự cho mình là trung tâm	Năng lượng	Sự khiêm nhường
Thiếu sự chăm sóc	Sự sáng tạo	Sự phong phú về cảm xúc
Nghệ thuật lừa đảo	Không gán bó	
Tìm kiếm cảm giác mạnh	Sự tàn nhẫn	
Sự vĩ đại	Sự đồng cảm	
Sự quyến rũ bề ngoài	Nhạy cảm với cảm xúc của người khác	

Bảng 1: Ma trận các đặc điểm rối loạn nhân cách và những phẩm chất tâm linh (gồm nguyên bản và bản tạm dịch).

Bảng này cho thấy vấn đề cốt lõi: những người có đặc điểm rối loạn nhân cách tuy có thể nhạy cảm, có khả năng đồng cảm, cảm nhận được cảm xúc của người khác và trong trường hợp hoạt động hiệu quả, có thể tạo dựng một mức độ quan tâm nhất định đối với người khác, nhưng lại thiếu khả năng thực sự quan tâm, chăm sóc người khác một cách chân thành. Tuy nhiên, bảng cũng cho thấy một số lượng đáng kể những đặc điểm mà nhóm người này và những người thực hành tâm linh chân chính cùng có. Điều này rất đáng suy ngẫm.

Tại Vương quốc Anh, những nghề nghiệp được cho là có tỷ lệ người mang đặc điểm rối loạn nhân cách cao nhất gồm giám đốc điều hành doanh nghiệp, luật sư, nhân viên bán hàng, bác sĩ phẫu thuật, nhà báo, sĩ quan cảnh sát, chức sắc tôn giáo, đầu bếp và công chức. Những người làm các nghề này có nguy cơ bộc lộ sự nghèo nàn về cảm xúc, khiến họ không có khả năng quan tâm, chăm sóc người khác.

Ngược lại, những người làm công tác chăm sóc, điều dưỡng, trị liệu, nghề thủ công, tạo mẫu, hoạt động từ thiện, giảng dạy, nghệ thuật sáng tạo, y khoa và kế toán (tr. 173) cho thấy điểm cốt lõi của rối loạn nhân cách nằm ở sự thiếu hụt năng lực cảm xúc, một sự thiếu hụt biểu hiện qua việc không thể thực sự quan tâm, chăm sóc theo cách giúp chấm dứt khổ đau của người khác.

Theo thuật ngữ Phật giáo, điều này có nghĩa là họ thiếu từ bi, bởi từ bi là hoạt động thực sự giúp chấm dứt khổ đau của người khác. Điều ấy không thể có nếu người ta thiếu sự quan tâm chân thành đến một ai đó, thiếu mong muốn người ấy được an lành và hạnh phúc tức thiếu tâm từ (*loving-kindness*).

Nếu xem xét những đặc điểm chung giữa hai nhóm, ta sẽ nhận thấy nhiều phẩm chất của những hành giả thiện định và các hành giả du già trình độ cao. Đó là những đặc điểm hướng ngoại, mang tính “Dương” (*Solar*), thường thấy ở

các chiến binh tâm linh.

Tuy nhiên, những phẩm chất tâm linh mà người có đặc điểm rối loạn nhân cách không có lại là các đặc điểm “Âm” (*Lunar*), mang sắc thái nữ tính hơn, của những hành giả tiến bộ. Tất cả đều xoay quanh sự phong phú về cảm xúc, chiều sâu của lòng quan tâm, cường độ của từ bi và tính vị tha chân thực, những phẩm chất điển hình của chư Phật, các bậc Thánh Bồ tát (*Ārya-Bodhisattva*) từ Địa thứ nhất trở lên, cũng như các Bồ tát thông thường đang ở hai con đường Tích lũy và Chuẩn bị.

Đối với các bậc Thánh Bồ tát, sự quan tâm ấy còn có thể bao gồm hành động mạnh mẽ nhân danh từ bi và thứ “từ bi dữ dội” (*wild compassion*) đôi khi xuất hiện trong mối quan hệ thân mật giữa đệ tử và vị thầy tâm linh.

Thoạt nhìn, những người có đặc điểm rối loạn nhân cách dường như cũng chia sẻ với trí tuệ của một vị Phật một cách nhìn thực tại đã biến đổi. Khi tính Không được chứng ngộ trọn vẹn, mỗi khoảnh khắc đều độc nhất và sự vật hóa hoàn toàn chấm dứt. Khi sự chấp thủ vào cái tôi chấm dứt, tính tương thuộc duyên khởi của các hiện tượng hiển lộ đồng thời với sự xuất hiện của chúng.

Khi không còn bị cố định bởi cách nhìn thông thường, thực tại quy ước không còn được trải nghiệm theo cùng cách mà chúng sinh vẫn chấp thủ vào nó. Sự khác biệt này rất sâu sắc, tạo ra ảnh hưởng căn bản đối với cách một người tương tác với thế giới.

Ngay cả những hành giả thiền định và du già tiến bộ, các bậc Thánh Bồ tát và Bồ tát thông thường cũng nhận biết sự khác biệt này. Các ngài “thấy” tính Không trong lúc thiền định, tức trải nghiệm thực tại tối hậu, nhưng vẫn “trở về” cách nhìn quy ước thông thường sau khi xả thiền. Vì vậy, chính trạng thái hai phương thức nhận thức này góp phần làm suy yếu những hình thức vật hóa vi tế còn sót lại.

Tuy nhiên, do thiếu từ bi, cái gọi là “trí tuệ” của người có đặc điểm rối loạn nhân cách thực ra không phải là trí tuệ đích thực. Giữa tâm thức nghèo nàn về cảm xúc của họ và tâm thức của những bậc giác ngộ chỉ có sự tương đồng bề ngoài.

Thật vậy, sự thay đổi trong cách nhìn thực tại ở những người này không phải là sự chấm dứt vật hóa. Trái lại, nó cho thấy cảm nhận về tính nhất thời đi kèm với sự bất lực về cảm xúc trong việc nhận định điều người khác thực sự cần. Do đó, đây không phải trí tuệ làm hiển lộ tính Không, mà là một dạng giả trí tuệ thế gian phát sinh từ sự bất ổn về cảm xúc.

Sự phân biệt này có ý nghĩa then chốt. Một người có thể nhìn thế giới theo cách khác thường chẳng hạn trong hoặc sau một chuyến trải nghiệm do chất gây ảo giác LSD (*acid*) tạo ra nhưng điều đó hoàn toàn không đồng nghĩa với việc người ấy “thấy” được rằng những gì đang xuất hiện đều không có sự tồn tại cố hữu. Trái lại, hai điều này có thể rất khác nhau.

Cũng có khả năng chính vì sự cứng nhắc về cảm xúc, một số người có đặc điểm rối loạn nhân cách lại nuôi dưỡng sự bám chấp cực đoan vào bản thân; và do tính ái kỷ này, họ áp đặt ý niệm về sự tồn tại cố hữu lên các đối tượng còn mạnh mẽ hơn cả chúng sinh thông thường.

Ở những người có đặc điểm rối loạn nhân cách nhưng vẫn hoạt động hiệu quả, có thể tồn tại một dạng trí khôn thế gian nào đó. Nhưng ở những trường hợp rối loạn chức năng, điều hiện diện lại là sự rối loạn, mê lầm trong đời sống thế gian, chứ không phải thứ trí tuệ thế gian mà người ta tưởng rằng mình có.

Vậy thế nào là một người có rối loạn nhân cách trong đời sống tâm linh? Đây là một dạng đặc biệt, có thể đồng thời mắc hoặc không mắc chứng cuồng loạn tôn giáo.

+ Trường hợp một người có đặc điểm rối loạn nhân cách đồng thời bị rối loạn tâm thần trong đời sống tâm linh: Đây là người đã trực tiếp trải nghiệm Bản ngã toàn thể (*Self*), nhưng không thể tích hợp trải nghiệm ấy theo cách tích cực và mang tính xây dựng dẫn đến cuồng loạn tôn giáo đồng thời còn biểu hiện các đặc điểm rối loạn nhân cách. Tình trạng này có thể biểu hiện dưới dạng loạn thần kinh hoặc loạn thần.

+ Trường hợp một người có đặc điểm rối loạn nhân cách nhưng không bị rối loạn tâm thần trong đời sống tâm linh, tức không mắc chứng cuồng loạn tôn giáo: Người này có thể sử dụng và lạm dụng tâm linh theo cách thao túng, lợi dụng người khác, dù chưa từng trải nghiệm điều gì tương tự Bản ngã toàn thể hoặc những trạng thái ý thức cao hơn. Đây là những kẻ giả danh người thực hành tâm linh.

Họ có thể nhầm lẫn các trạng thái ý thức biến đổi với những trạng thái ý thức cao hơn, hoặc tin rằng mình được giao một sứ mệnh tâm linh “đặc biệt”. Tuy nhiên, do thực tế không có trải nghiệm trực tiếp về cái Thiêng liêng, lập trường tâm linh của họ chẳng qua chỉ là một lớp ngụy trang gian dối, giúp họ thao túng những người nhẹ dạ cả tin hiệu quả hơn.

Họ sử dụng hình thức, biểu tượng và vỏ bọc của tôn giáo, tâm linh để phục vụ những mục đích ái kỷ của bản thân. Tình trạng này có thể xuất hiện ở những người hoạt động hiệu quả hoặc rối loạn chức năng, dưới dạng loạn thần kinh

hoặc loạn thần.

	Psychopathy	No Psychopathy
Spiritual Insanity	<i>spiritual psychopath</i> neurotic or psychotic	<i>religious manic</i> neurotic or psychotic
No Spiritual Insanity	<i>common psychopath</i> neurotic or psychotic functional or dysfunctional abusing spirituality or not	<i>sane spiritual</i> <i>practitioner</i>

	Bệnh lý tâm thần	Không có chứng rối loạn nhân cách chống đối xã hội
Sự điên loạn về tinh thần	<i>Người tâm thần: bất ổn về mặt tinh thần hoặc loạn thần.</i>	<i>Cuồng tín, rối loạn thần kinh hoặc loạn thần.</i>
Không có sự điên rồ về mặt tâm linh	<i>Bệnh nhân tâm thần thông thường, rối loạn thần kinh hoặc loạn thần, có khả năng thích nghi hoặc không có khả năng thích nghi, có lạm dụng tâm linh hay không.</i>	<i>Người tu hành tâm linh tinh thức</i>

Bảng 2: Các dạng rối loạn tâm linh và đặc điểm rối loạn nhân cách (gồm nguyên bản trong bài gốc và bản tạm dịch).

+ Những người chỉ mắc chứng cuồng loạn tôn giáo: Họ không phải là người có đặc điểm rối loạn nhân cách, do đó không thiếu khả năng quan tâm, chăm sóc người khác. Tuy nhiên, vì không thể tích hợp cái tôi và Bản ngã toàn thể theo cách mang tính xây dựng, họ thể hiện sự nhiệt thành cực đoan, nguy hiểm đối với cái gọi là “cõi cao hơn”, đặc biệt khi ở giữa một đám đông lớn.

Họ hành xử hết sức kích động và năng động, mang tính hưng cảm (*manic*), đồng thời bộc lộ những động lực phi lý nhưng có sức thôi thúc khó cưỡng đối với một niềm tin hoặc một số hành động được cho là “lấy cảm hứng tâm linh”. Những dạng nhẹ hơn, thuộc phạm vi loạn thần kinh, không có các triệu chứng loạn thần quá mức làm đảo lộn nghiêm trọng nhận thức về thực tại.

+ Những người thực hành tâm linh lành mạnh: Họ bay trên đôi cánh của trí tuệ chứng ngộ tính Không, nhờ một tâm thức linh hoạt được nuôi dưỡng bởi lòng từ bi sâu sắc đối với tất cả chúng sinh. Trái tim của lòng từ bi nơi họ là tính Không; và trái tim của chính kiến về thực tại nơi họ chính là từ bi.

Khi chứng ngộ tính Không, họ trải nghiệm duyên khởi; khi nhận diện tính tương thuộc duyên khởi ấy, họ chứng ngộ sự vắng mặt của tự tính cố hữu.

Chừng nào sự khác biệt giữa việc “thấy” tính Không trên Con đường Thiền định và việc chưa có chứng nghiệm ấy trong giai đoạn sau thiền vẫn còn tồn tại, họ vẫn là các bậc Thánh Bồ-tát. Khi sự hợp nhất giữa thực tại quy ước và thực tại

tối hậu trở nên đồng thời và liên tục, họ là những vị Phật.

Lời kết: Không thể giác ngộ nếu thiếu từ bi!

“Bất cứ điều gì do duyên khởi,

Điều ấy được giải thích là tính Không.

Vì đó là sự giả lập danh xưng dựa trên duyên,

Nên chính là Trung đạo.

Điều gì không do duyên khởi,

Điều ấy không tồn tại.

Vì vậy, không có sự vật nào

Không mang tính Không”. - Nāgārjuna (Long Thọ), Trí tuệ căn bản của Trung đạo (The Fundamental Wisdom of the Middle Way), XXIV:18-19.

Đối với người mới bắt đầu, đức Phật giảng dạy Tứ Thánh đế, Nhị đế và Bát Thánh đạo. Trong Bát Thánh đạo, giới hạnh được đặt trước thiền định và trí tuệ. Giới hạnh bao gồm chính ngữ, chính nghiệp và chính mạng. Tuy bản thân giới hạnh chưa phải là từ bi theo nghĩa đầy đủ, nhưng giới giúp chuẩn bị tâm thức cho sự phát triển của từ bi.

+ Chính ngữ: Nói lời chân thật, thận trọng và nhạy cảm với người nghe.

+ Chính nghiệp: Tránh những hành vi sai trái về thân, như sát sinh, trộm cắp, sử dụng chất gây say một cách thiếu tỉnh thức và theo đuổi những khoái lạc giác quan không chính đáng.

+ Chính mạng: Không gây tổn hại cho người khác thông qua nghề nghiệp của mình. Những hình thức buôn bán bị cấm bao gồm buôn bán vũ khí, chúng sinh, thịt, chất gây say và chất độc.

Giới hạnh giống như hàng rào bảo vệ những mầm non còn non yếu, dễ bị tổn thương. Giới giúp phát triển những thái độ đúng đắn và tạo điều kiện để tích lũy công đức.

Đối với những hành giả thiền định tiến bộ hơn, đức Phật giảng dạy từ bi, rồi đến tính Không. Trình tự này nhằm bảo đảm tâm đủ bình lặng và linh hoạt trước khi đi sâu vào vấn đề thực tại. Khi công đức đã được tích lũy đầy đủ, các điều kiện bên ngoài và bên trong cho việc thực hành thiền quán tuệ sẽ hội đủ.

Để giúp người tu tập hiểu tính Không dễ dàng hơn thông qua việc thực hành từ bi, mối liên hệ giữa sự quan tâm đồng cảm và tính vô thường được chỉ ra. Kinh *Tạp A-hàm (Saṃyukta-āgama)* khẳng định rõ rằng chỉ và quán luôn cần được kết hợp với nhau thì giác ngộ mới có thể thành tựu, mặc dù tùy theo khuynh hướng và căn cơ riêng của mỗi người, quán có thể được thực hành trước chỉ.

Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là chỉ nên áp dụng một phương thức duy nhất cho tất cả mọi người. Để làm cho tâm trưởng thành, cả sự an tĩnh thông qua việc lan tỏa Tứ Vô Lượng Tâm lẫn sự quán chiếu thực tại tối hậu đều cần thiết và phải được kết hợp với nhau. Trong phần lớn trường hợp, hành giả bắt đầu bằng việc làm lắng dịu tâm rồi mới chuyển sang quán chiếu.

Tương tự, lô gíc của *lam rim* (con đường tiệm tiến) trong Phật giáo Tây Tạng trước hết vun bồi từ bi để làm lắng dịu tâm, đồng thời tạo ra những điều kiện bên ngoài và bên trong thuận lợi cho việc tu tập. Chỉ sau khi hoàn thành bước này, hành giả mới bắt đầu nghiên cứu và quán sát thực tại.

Một tâm thức rối loạn, kích động, tán loạn và bất ổn giống như ngọn nến chập chờn trong gió không thể thâm nhập thực tại tối hậu; vì vậy, thiền quán tuệ lúc ấy sẽ không đem lại hiệu quả. Từ bi không chỉ tạo ra một tâm thức linh hoạt và những điều kiện tu tập cát tường giống như ngọn nến không còn chao đảo mà còn tháo gỡ sự vị kỷ.

Lan tỏa Tứ Vô Lượng Tâm đến tất cả chúng sinh và hướng đến việc chấm dứt khổ đau của họ là hai phương tiện căn bản cần được vận dụng một cách khéo léo trước khi thiền quán tuệ có thể phát huy tác dụng.

Chỉ khi sự ổn định của tâm, tức năng lực định, đủ vững chắc, thông qua việc nhập các tầng thiền (*jhāna*) và/hoặc phát triển những trạng thái quân bình thiền định thì thiền quán tuệ về bản tính của thực tại mới thực sự đem lại kết quả. Khi thành công, sự quán chiếu này trước hết đem lại hiểu biết mang tính khái niệm về tính Không (*prajñā*), rồi sau đó là sự trực nhận tính Không (*jñāna*).

Sự hiểu biết ở cấp độ khái niệm chấm dứt sự chấp thủ vào cái tôi trên phương diện nhận thức và lý luận; sự trực nhận trực tiếp đánh dấu bước khởi đầu của tiến trình chấm dứt sự chấp thủ vào cái tôi ở cấp độ cảm sinh.

Vì mọi sự đều vô thường nên mọi điều kiện đều có thể thay đổi, và mọi thứ đều có thể trở nên tốt đẹp hơn. Chính điều này thúc đẩy sự quan tâm, chăm sóc và lòng từ bi.

Khi người mới tu tập cuối cùng nhận ra rằng khổ đau hiện diện rộng khắp, việc chấm dứt khổ đau trở thành vấn đề cốt yếu. Khổ đau chỉ có thể chấm dứt nếu

những yếu tố cấu thành nó không tự vận hành bằng chính sức mình; nói cách khác, nếu bản thân khổ đau, với tư cách một hiện tượng, được quy định bởi những điều kiện và yếu tố nằm ngoài chính nó, và do đó cũng vô thường.

Bởi thực tại là như vậy, khổ đau có thể chấm dứt.

Giác ngộ là kết quả của **hai tư lương**, đó là từ bi và trí tuệ chứng ngộ tính Không. Việc nghiên cứu, suy ngẫm và thiền quán về tính Không trước khi phát triển từ bi có thể xảy ra trong một tâm thức thiên về triết học, chẳng hạn khi nghiên cứu Nāgārjuna (Long Thọ), hoặc William of Ockham hay Immanuel Kant.

Thông thường, chủ nghĩa duy danh nghiêm ngặt như vậy hay chủ nghĩa thuật ngữ (*nominalism/terminism*) chỉ được áp dụng trong một lĩnh vực hoạt động nhất định, chẳng hạn nhận thức luận, đạo đức học hoặc mỹ học; nó không được triển khai triệt để sang siêu hình học và bản thể luận, nơi các thực thể có bản chất và khả năng tự tồn tại lại xuất hiện.

Tuy nhiên, dựa trên giáo lý *anātman* (vô ngã) của đức Phật, những người thực hành Phật pháp hướng đến tính Không, tức sự vắng mặt của khả năng tự tồn tại độc lập. Nhưng nếu tính Không được đưa vào tâm thức thiền định trước khi từ bi được phát triển, một tâm thức có thể nhầm lẫn tính Không với trạng thái tâm không có đối tượng sẽ xuất hiện: đó là một tâm thức “trống rỗng”.

Ngay từ nguyên tắc, không thể có giác ngộ nếu thiếu từ bi. Chim giác ngộ có hai cánh, chứ không phải chỉ một. Khi tính Không được chứng ngộ, người tu tập nhận ra rằng mọi hiện tượng đều do những yếu tố khác chi phối, không thể tự tồn tại độc lập; và chỉ khi ấy, từ bi mới phát huy hiệu quả trọn vẹn dưới hình thức **đại từ bi**.

Khi từ bi được tích lũy và phát triển, tính tương thuộc giữa mọi hiện tượng được nhận ra. Điều đó hàm ý rằng không hiện tượng nào có thể tự tồn tại độc lập, vì vậy, tất cả các hiện tượng đều là Không.

Sự thay đổi trong cách nhìn do trí tuệ của đức Phật đem lại chính là trạng thái tâm thức trải nghiệm sự liên kết phổ quát giữa mọi hiện tượng. Tâm thức chứng nghiệm sự gắn kết của tất cả với tất cả có khả năng hiểu, rồi trực tiếp trải nghiệm sự vắng mặt của tự tính (*niḥsvabhāva*).

Nếu chúng ta nói một người đã giác ngộ nhưng không có từ bi, thì chính chúng ta đã nhầm lẫn khi cho rằng người ấy giác ngộ. Giác ngộ là sự đồng thời sinh khởi của các phẩm chất mang tính Dương (*Solar*) - trí tuệ và tính Âm (*Lunar*) - từ bi trong tâm Bồ đề, đó là sự hợp nhất giữa tính Không và an lạc.

Một tâm thức tự nhận mình đã giác ngộ có thể là tâm thức đang mắc chứng cuồng loạn tôn giáo, tâm thức có những đặc điểm rối loạn nhân cách, hoặc đồng thời mang cả hai tình trạng. Những người có đặc điểm rối loạn nhân cách trong đời sống tâm linh có thể rất nguy hiểm, như thực tế khủng bố đương đại cho thấy.

Yếu tố cốt lõi mà tâm thức ấy thiếu vắng là sự quan tâm chân thành đến người khác. Nếu nhận diện được sự thiếu vắng này, ta có thể thấy rằng giác ngộ không thể hiện diện ở đó.

Nguyện cho tất cả những ai quan tâm đến con đường giác ngộ luôn ghi nhớ rằng giác ngộ không thể tồn tại nếu thiếu từ bi. Và nguyện cho tất cả những ai bị thu hút bởi một vị thầy mà họ cho là đã giác ngộ luôn nhớ rằng: **giác ngộ không có từ bi thì không phải là giác ngộ.**

Ghi chú biên tập

Bài viết trình bày quan điểm và cách diễn giải của tác giả về mối quan hệ giữa trí tuệ, lòng từ bi và giác ngộ trong Phật giáo, đồng thời đối chiếu các vấn đề này với một số lý thuyết thuộc tâm lý học chiều sâu và tâm lý học xuyên cá nhân. Những nhận định về cuồng loạn tôn giáo, rối loạn nhân cách, sự phình đại cái tôi và các biểu hiện lệch lạc trong đời sống tâm linh cần được tiếp nhận trong phạm vi lập luận của tác giả, không thay thế cho đánh giá chuyên môn về sức khỏe tâm thần.

Các thuật ngữ Phật học và tâm lý học được sử dụng trong bài có lịch sử hình thành, phạm vi ý nghĩa và cách diễn giải khác nhau giữa các truyền thống. Vì vậy, việc đối chiếu giữa hai lĩnh vực cần được hiểu như một hướng trao đổi và nghiên cứu liên ngành, không hàm ý rằng các khái niệm thuộc tâm lý học hiện đại hoàn toàn tương đương với phạm trù Phật học, hoặc ngược lại.

Đặc biệt, những nhận định liên quan đến trải nghiệm tâm linh khác thường, hành vi của người hướng dẫn tôn giáo và khái niệm “từ bi mạnh mẽ” cần được đọc một cách thận trọng. Trải nghiệm tâm linh không tự thân là bằng chứng của bệnh lý; ngược lại, danh nghĩa tu tập hay mục tiêu chuyển hóa tinh thần cũng không thể được sử dụng để biện minh cho hành vi bạo lực, lạm dụng, cưỡng ép hoặc gây tổn hại. Việc nhận diện và đánh giá các vấn đề sức khỏe tâm thần thuộc phạm vi chuyên môn thích hợp.

Tạp chí giới thiệu bài viết nhằm tạo diễn đàn trao đổi học thuật về Phật học, tâm lý học và thực hành tâm linh. Các lập luận, cách diễn giải và kết luận riêng trong bài thuộc trách nhiệm học thuật của tác giả; việc đăng tải không đồng

nghĩa với sự xác nhận của Tạp chí đối với toàn bộ quan điểm được trình bày.

Theo: **bodhi.sofiatopia.org**/Chuyển ngữ và biên tập: **Thường Nguyên**

Nguồn link bài gốc: <https://bodhi.sofiatopia.org/psychopathy.htm>

Chú giải thuật ngữ:

1] Phậ pháp (Buddhadharma): Giáo pháp của đức Phật, bao gồm những lời dạy, nguyên lý và phương pháp thực hành hướng đến chuyển hóa khổ đau và giác ngộ.

2] Giác ngộ (Awakening): Sự chuyển hóa căn bản trong nhận thức và kinh nghiệm tâm linh, được diễn giải khác nhau tùy truyền thống Phật giáo. Trong bài viết, thuật ngữ này chủ yếu được bàn luận trong mối liên hệ với trí tuệ và lòng từ bi.

3] Tính Không (śūnyatā): Quan niệm Phật giáo chỉ sự vật và hiện tượng không có tự tính độc lập, bất biến; chúng tồn tại trong quan hệ duyên khởi. Tính Không không đồng nghĩa với hư vô hay phủ nhận sự tồn tại của thế giới quy ước.

4] Duyên khởi (Dependent Origination): Nguyên lý cho rằng các pháp hình thành và vận hành do những điều kiện, nguyên nhân và mối quan hệ tương thuộc, không tồn tại hoàn toàn độc lập.

5] Trí tuệ (prajñā, jñāna): *Prajñā* thường được hiểu là trí tuệ thấy biết đúng đắn, đặc biệt là sự hiểu biết về tính Không; *jñāna* có thể chỉ sự nhận biết trực tiếp hoặc trí tuệ chứng nghiệm trong một số hệ thống tư tưởng. Cách phân biệt cụ thể tùy thuộc truyền thống và văn cảnh.

6] Từ bi (karuṇā): Tâm nguyện và năng lực nhận biết, quan tâm đến khổ đau của chúng sinh, đồng thời hướng đến việc giúp giảm trừ khổ đau ấy. Trong Phật giáo, từ bi gắn với trí tuệ và cách hành xử có trách nhiệm.

7] Bồ đề tâm (bodhicitta): Tâm hướng đến giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sinh. Trong Đại thừa, thuật ngữ này thường được phân tích thành phương diện quy ước và phương diện tối hậu.

8] Tứ vô lượng tâm (apramāṇa): Bốn phẩm chất tâm rộng lớn gồm từ (*maitrī*), bi (*karuṇā*), hỷ (*muditā*) và xả (*upekṣā*), được tu tập nhằm mở rộng thiện tâm và giảm chấp trước, sân hận.

9] Chỉ (*śamatha*) và quán (*vipāśyanā*): Hai phương diện thực hành thiền định. Chỉ hướng đến sự an định, ổn định của tâm; quán hướng đến sự quan sát và nhận biết sáng tỏ các hiện tượng, đặc biệt là bản chất duyên khởi và tính Không theo từng truyền thống.

10] Tâm lý học chiều sâu (Depth Psychology): Nhóm cách tiếp cận tâm lý học chú trọng các tiến trình vô thức và những động lực tâm lý nằm ngoài nhận thức trực tiếp, gắn với những tên tuổi như Sigmund Freud và Carl Gustav Jung.

11] Tâm lý tổng hợp (Psychosynthesis): Cách tiếp cận do Roberto Assagioli phát triển, nhấn mạnh sự tích hợp các phương diện của tâm lý cá nhân và việc phát triển những tiềm năng tinh thần của con người.

12] Tâm lý học xuyên cá nhân (Transpersonal Psychology): Lĩnh vực nghiên cứu những trải nghiệm và trạng thái ý thức vượt ra ngoài phạm vi cái tôi cá nhân thông thường, trong đó có những trải nghiệm được diễn giải theo hướng tâm linh.

13] Cái tôi (*ego*): Trong bài viết, thuật ngữ này chủ yếu chỉ trung tâm nhận thức về bản thân trong các lý thuyết tâm lý học. Khái niệm này không hoàn toàn tương đương với *ātman* hay *anātman* trong triết học Phật giáo.

14] Bản ngã toàn thể (*Self*): Thuật ngữ thuộc một số hệ thống tâm lý học chiều sâu, đặc biệt trong tư tưởng Jung và Assagioli; chỉ một nguyên lý hoặc tổng thể tâm lý rộng hơn cái tôi ý thức. Không nên đồng nhất trực tiếp khái niệm này với giác ngộ hay quan niệm vô ngã của Phật giáo.

15] Sự phình đại cái tôi (*Ego-inflation*): Hiện tượng cái tôi tự đồng nhất với một quyền năng, hình ảnh hoặc vị thế được xem là vượt trội, dẫn đến cảm giác bản thân đặc biệt hoặc có thẩm quyền tuyệt đối.

16] Cuồng loạn tôn giáo (*Religious Mania*): Cách gọi được tác giả sử dụng để bàn về những biểu hiện cực đoan hoặc mất cân bằng gắn với niềm tin, trải nghiệm và hành vi tôn giáo. Đây không phải là thuật ngữ chẩn đoán có thể tự động áp dụng cho mọi trải nghiệm tâm linh khác thường.

17] Rối loạn nhân cách và các đặc điểm liên quan đến hành vi gây tổn hại: Bài viết sử dụng những khái niệm này trong lập luận của tác giả về sự thiếu đồng cảm, thiếu quan tâm đến người khác và việc lợi dụng vị thế tâm linh. Các thuật ngữ mô tả hành vi không thay thế cho đánh giá chuyên môn hoặc chẩn đoán lâm sàng.

18] Từ bi mạnh mẽ (*wild compassion*): Cách diễn đạt của tác giả về một hình thức từ bi được cho là quyết liệt trong việc đối diện và chuyển hóa hành vi tiêu cực. Khái niệm này cần được đọc trong bối cảnh lập luận của bài viết, không được hiểu là sự cho phép bạo lực, lạm dụng, cưỡng ép hoặc xâm phạm phẩm giá con người.

19] Hai sự tích lũy (*Two Accumulations*): Trong Phật giáo Đại thừa, thường chỉ sự tích lũy công đức và trí tuệ trên con đường tu tập. Khi liên hệ với lòng từ bi và trí tuệ, cần lưu ý đây là cách trình bày diễn giải trong bài viết, không phải sự đồng nhất hoàn toàn giữa các thuật ngữ.

20] Pháp thân và Sắc thân (*Dharmakāya và Rūpakāya*): Trong tư tưởng Đại thừa, Pháp thân chỉ phương diện chân lý hoặc thực tại giác ngộ của Phật; Sắc thân chỉ phương diện thân tướng được biểu hiện vì lợi ích chúng sinh. Cách phân loại chi tiết có thể khác nhau giữa các hệ thống kinh luận.