

TU' TU'Ỏ'NG

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

THÁI ĐỘ TÂM LINH CỦA ĐẠO PHẬT	Thích Minh Châu
NHÀ THƠ PIERRE EMMANUEL	Thích Nguyễn Tấn
LONG THỌ VÀ LẬP TRƯỜNG TRUNG QUÁN.	Thích Mãn Giác
ĐỊNH GIÁ HỆ THỐNG TRUNG QUÁN ..	T.V. Murti
DỰA VÀO LUẬN LÝ HỌC TRUNG QUÁN CỦA NÀGÀRJUNA.	Nguyễn Mạnh Thát
THIỆN VỚI THÊ GIỚI HIỆN ĐẠI	D. T. Suzuki
THIỆN VỚI NGƯỜI TÂY PHƯƠNG	William Barrett
THIỆN BEAT, THIÊN SQUARE VÀ THIÊN NỔ LOẠN VÀ THIÊN BẢO THỦ	Alan Watts
PHÂN TÂM HỌC VÀ THIÊN	Chơn Hạnh
TEILHARD DE CHARDIN	N.M. Wildiers
NHÀ PHÂN TÂM HỌC NHƯ MỘT «Y SĨ CỦA TÂM HỒN».	Erich Fromm
MẬT TÔNG PHẬT GIÁO DƯỚI MẮT NGƯỜI TÂY PHƯƠNG.	Ngô Trọng Anh
HEIDEGGER VÀ CUỘC KHỦNG HOẢNG CỦA SIÊU HÌNH HỌC.	Hubert Hohl

Tư-Tưởng,
Viện Đại-Học Vạn-Hạnh
Chủ-Nhiệm và Chủ-Bút,
T.T. Thích-Minh-Châu

1

Tháng 8 năm 1967



Thư từ, Bản thảo xin đề :
Tôn thất Hoàng, Tòa soạn Tư Tưởng
222 Trương Minh Giảng Sài Gòn



- TƯ TƯỞNG KHÔNG ĐƯA ĐẾN MỘT TRI THỨC NHƯ CÁC KHOA HỌC.
- TƯ TƯỞNG KHÔNG MANG ĐẾN MỘT SỰ KHÔN NGOAN HỮU ÍCH CHO PHƯƠNG THỂ HÀNH XỬ TRONG ĐỜI SỐNG.
- TƯ TƯỞNG KHÔNG GIẢI QUYẾT BẤT CỨ ẪN NGŨ NÀO CỦA THỂ GIỚI.
- TƯ TƯỞNG KHÔNG MANG ĐẾN TỨC KHẮC NHỮNG SỨC MẠNH CHO HÀNH ĐỘNG.

MARTIN HEIDEGGER



TƯ TƯỞNG

Sg 67

Chiến tranh càng ngày càng trở nên ác liệt, tất cả những đau khổ lớn nhất của nhân loại đã tập trung tại quê hương của chúng ta, và mùa Phật đản năm nay, giữa lòng đau đớn khôn cùng của đất nước, Đấng Thế Tôn lại ra đời, như một vì sao mai vụt hiện trên vùng tối đen của mặt đất thế lương này.

Đấng Thế Tôn không phải chỉ ra đời cách đây mấy nghìn năm vào một thời gian ấn định, vào một địa điểm xác định nào đó. Không. Đấng Thế Tôn ra đời mỗi ngày và mỗi giây phút trong đời sống chúng ta: Chúng ta là những kẻ đồng thời với Ngài, ra đời với Ngài, lớn lên với Ngài, đau đớn với Ngài, sống với Ngài, lên đường với Ngài và cùng đi về với Ngài trên con đường giải phóng, con đường của vì sao Mai tuyệt đối, hình ảnh bất diệt của Chân Như ; đó cũng là dấu hiện của Pháp Thân bất sinh bất diệt giữa sự phân thân bi thảm trầm trọng của quê hương chúng ta.

Giữa cơn biến động tàn khốc của đất nước hiện nay, mỗi người đều cảm thấy rằng mình phải lên tiếng, vì không lên tiếng thì có tội lớn với hồn thiêng của quê cha đất tổ; người nào cũng thấy rằng mình phải nói đến Hòa Bình và Dân Tộc, nói đến Tôn giáo và Dân tộc, nói đến Trách nhiệm và Dân tộc.

Tất cả sự lên tiếng đều đáng tôn kính, tất cả những danh từ cao đẹp đều đáng tôn quý, nhưng thực sự thì đằng sau sự lên tiếng ấy, đằng sau những danh từ cao đẹp ấy, chúng ta đã thấy được những gì?

Tất cả lời nói đều trở nên vô nghĩa. Bất cứ người nào đi giữa đường cũng có thể lên tiếng và cũng có thể dùng những danh từ cao đẹp. Ai cũng có thể nói được và dùng được những danh từ chìa khóa của thời thượng, những danh từ gợi cảm đầy dân tộc tính và nhân loại tính, nhưng tiếng sấm đại bác và tiếng phẫn lực cơ vẫn ồn ào ầm ỉ và lấn át hết tất cả những khẩu hiệu cao đẹp trên đời này...

Chiến tranh càng ngày càng lan rộng, không phải vì thiếu người tranh đấu cho hòa bình, mà bởi vì đã có quá nhiều người tranh đấu cho hòa bình. Chúng tôi nói đến Hòa Bình, các ngài nói đến Hòa Bình ; Phật giáo nói đến Hòa Bình, các tôn giáo khác đều nói đến Hòa Bình ; Cộng sản nói đến Hòa Bình ; Mỹ, Pháp, Anh, Tàu, Nga, Bắc Việt và Nam Việt đều nói đến Hòa Bình ; tất cả chúng ta đều ca tụng Hòa Bình, mà đau đớn biết bao là càng nói nhiều đến Hòa bình thì máu lửa ở Việt Nam càng trở nên ác liệt thảm khốc hơn nữa.

Nói như thế không phải chúng tôi đề nghị chúng ta hãy nói nhiều đến chiến tranh hay là chúng ta hãy chấp nhận chiến tranh. Không phải thế. Không ai lại tàn nhẫn lãnh đạm thờ ơ như vậy ; và chúng tôi cũng không thể nào có thái độ ngáy thơ như vậy.

Chúng tôi chỉ muốn lễ độ báo nguy với tất cả chúng ta rằng không phải chỉ lên tiếng, không phải chỉ dùng những khẩu hiệu tình cảm là đủ ; không phải suốt ngày suốt đêm chạy Đông cầu Tây để hô hào

VIII

bệnh vực cho Hòa Bình là đủ ; không phải chỉ nói đến Tình Thương là có Tình Thương ; không phải chỉ nói đến Đạo Pháp và Dân Tộc là cứu nguy quê hương và tôn giáo ; không phải chỉ nói về Hòa bình là đem Hòa bình về cho quê hương.

Khi nói như trên, chúng tôi cũng không ngại thốt đến nỗi đề nghị với các ngài là đừng lên tiếng và chỉ giữ im lặng thụ động. Không phải thế.

Chúng tôi chỉ muốn lễ độ báo nguy với tất cả chúng ta rằng không phải lời nói là quan trọng, không phải im lặng là quan trọng, mà cũng không phải hành động là quan trọng, cũng không phải vô vi thụ động là quan trọng.

Chỉ có một điều duy nhất quan trọng, chỉ có một điều quan trọng tối thượng là mỗi người phải dám nhìn thẳng bộ mặt thực của chính mình, tự hỏi rằng mình có lương gạc mình bằng những đường lối tinh vi ; mỗi người phải tự hỏi rằng mình có thực sự tự do trong tư tưởng ; mỗi người phải tự hỏi rằng mình có

thực sự giải phóng khỏi tất cả sự sợ hãi trong ý thức và vô thức ; mỗi người phải tự hỏi rằng mình có thực sự tiêu trừ hết mọi tham vọng, dù là tham vọng tâm linh ; có thực sự tiêu trừ hết mọi đồ kỵ thù hận ; có thực sự tiêu trừ hết mọi sự triển khai bản ngã dưới mọi hình thức bằng cách lấp đầy sự trống rỗng của bản ngã bằng những ý niệm cao đẹp, bằng những khẩu hiệu mà ai cũng muốn dùng trên lưỡi và mới như là Dân Tộc, Hòa Bình, Bác Ái, Tự Bi, Trách Nhiệm, v.v. ?

Mỗi người đều chịu trách nhiệm cuộc phân hóa của quê hương hiện nay, mỗi người đều có tội, mỗi người đều đồng lõa với sự tương tàn huynh đệ, máu đổ, nhà tan. Tất cả chúng ta đều đồng lõa với cuộc chiến tranh này, dù tham chiến hay không tham chiến. Chúng ta đồng lõa bằng cuộc sống nông cạn, bằng tình cảm yếu đuối, bằng thành kiến cố định, bằng sự bảo vệ bản ngã, bằng lý tưởng giả đạo đức, nhất là bằng tất cả sự sợ hãi, dưới đủ mọi hình thức.

Sợ hãi là cơn bệnh nặng nề nhất trong mỗi người,

sợ hãi là mầm mống của tất cả mọi cuộc chiến tranh. Vì sợ hãi, nên phải lên tiếng ; vì sợ hãi, nên phải im lặng ; vì sợ hãi, nên phải hành động ; và cũng vì sợ hãi nên phải thụ động trốn trong tháp ngà.

VÔ ÚY là một trong những đức tính quan trọng mà đấng Thế Tôn đã dạy cho chúng ta. Đó là con đường của tất cả Bồ tát. Hóa thân của đức Di Lặc sẽ mang đủ đức tính của Bất-Không-Thành-Tựu-Như-Lai (Amoghasiddhi), mà biểu tượng của Bất-Không-Thành-Tựu-Như-Lai chính là tư thái thân nhiên của ngài được thể hiện trong VÔ-ÚY-ẤN (abhayamudrà).

Tất cả những gì xảy đến trong ta đều xuất phát từ trong ta, từ trong bản thể sâu kín của ta. Không có gì có thể hại ta được, chỉ trừ khi ta đã chứa sẵn mầm mống phá hoại ấy trong ta. Vậy thì ta không thể nào sợ hãi bất cứ cái gì xảy ra trên đời này ; bạo quyền, bất công, độc tài, chiến tranh, tai họa chỉ xuất hiện khi chúng ta đã chứa sẵn những mầm mống trong tự thân và tự thể.

Chiến tranh và bạo quyền là thể hiện bên ngoài của những gì ta chứa đựng tiềm tàng trong sáu kìn tâm hồn.

Vô-Ưu-Ẩn là tư thái của một người thân nhiên mỉm cười nhìn thẳng vào tất cả sự khủng khiếp rùng rợn trong đời mà không sợ hãi, vì ý thức rằng không có gì có thể xảy đến cho mình được, chỉ trừ khi mình đã đồng lõa với nó, nuôi dưỡng nó thầm kín trong tâm tư mình.

Trong chương trình diễn thuyết gần đây, chúng tôi đã mời một vị giáo sư người Đức đến giảng đường Đại học Vạn Hạnh để diễn thuyết về « Heidegger và sự khủng hoảng của Siêu hình học ». Lời mời của chúng tôi mang một ý nghĩa kín đáo ; đó là một dịp để tư tưởng của triết gia Heidegger được nảy mầm trong khung cảnh đặc biệt của Viện Đại học Vạn Hạnh, nơi nuôi dưỡng và phát huy tư tưởng Phật giáo và tư tưởng Á Đông trong sự chuẩn bị môi trường ngày mai cho sự đối mặt giữa tư tưởng Tây phương và

Tư tưởng Phật giáo trong sự chuyển tánh của vận mệnh con người trên trái đất này.

Nước Đức cùng nằm chung số mệnh phân ly và phân hóa như nước Việt Nam. Heidegger, khi còn làm Viện trưởng tại trường đại học Freiburg-im-Breisgau, đã chịu đựng những sự ngộ nhận không thể tránh được về thái độ mình đối với sự phân tán trầm trọng của nước Đức, nhưng Heidegger đã không sợ hãi mà từ bỏ con đường tự chọn của mình, và hiện nay tư tưởng của Heidegger đã lan tràn khắp thế giới và ảnh hưởng sâu đậm đến tinh thần của thời đại. Heidegger nói lên sự vắng mặt của thượng đế và sự phục hồi ý nghĩa của tính thể. Heidegger đã nói rằng tính thể (Etre) là xuất nguồn từ ngôn ngữ Phạn (Sanskrit). Đại học Vạn Hạnh được may mắn là nơi đủ khả năng để đào sâu kiến thức Phạn ngữ cho những người muốn tìm lại nguồn để đặt lại giới hạn của tư tưởng Tây phương trong cơn khủng hoảng thời đại vô cùng trầm trọng hiện giờ.

Trước sự sụp đổ của con người và thời đại, Heidegger kêu gọi chúng ta hãy trở về tư tưởng thiền định (*pensée méditante*) và từ bỏ tư tưởng tính toán (*pensée calculante*) của tổ chức, kinh doanh, kỹ thuật, kỹ nghệ, cơ khí, chính trị, xã hội, thần học, khoa học. Heidegger đã bước đi về trên con đường Phật giáo mà chính Heidegger cũng không ngờ được : đối với Heidegger, con người chỉ có thể tự giải thoát khi trở về thiền tưởng (*méditation*) qua tư thái song hành : tâm hồn thân nhiên trước sự vật (*l'âme égale en présence des choses*) và tâm trí mở ra trước huyền diệu bí mật (*l'esprit ouvert au secret*).

Điều trên khiến chúng ta nhớ đến Bình-đẳng-tánh trí và Diệu-quan-sát trí, hai trong bốn trí của Duy thức học.

Bình đẳng tánh trí (*Samatājñāna*) và Diệu quan sát trí (*Pratyavekṣaṇājñāna*) đưa đến Đại viên cảnh trí (*Ādarśanājñāna*) cứu cánh của giải thoát ; đó mới chính là con đường giải thoát duy nhất cho mỗi người trong chúng ta.

Tâm hồn thần nhiên trước sự vật và tâm trí mở ra trước huyền diệu, đó là đường đi của tất cả Bồ tát, thể hiện rõ động trong Vô-Úy-Ấn (abhaya mudra) của Bất-Không-Thành-Tựu-Như-Lai (Amoghasiddhi), hóa thân của đức Di-Lặc.

Đức Thế-Tôn của mấy ngàn năm trước cũng là đấng Thế-Tôn vừa đản sinh hôm nay và sẽ đản sinh ngày mai ; nơi nào có chiến tranh và hận thù, nơi nào có đau khổ, tàn ác, bạo lực và sợ hãi khủng bố thì nơi đó đấng Thế-Tôn ra đời với Vô-úy-ấn của Ngài.

Và hơn bao giờ hết, giữa mùa Phật đản năm nay, giữa lúc chiến tranh lan rộng và sợ hãi đe dọa khắp cả quê hương thì Vô-úy-ấn lại sáng ngời lên như một ngôi sao mai mai vừa sinh trên bầu trời đen tối của nhân loại ; và cũng như vì sao mai trên trời, đấng Thế-Tôn ra đời để báo tin rằng Rạng Đông đang đến.

Chúng tôi xin cầu nguyện chung cho tất cả những người đã chết trên giải đất này, không phân chia quốc tịch và không phân chia màu sắc chính trị.

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

nhà thơ pierre emmanuel

Trong mỗi số tạp chí Tư Tưởng, chúng tôi sẽ trình bày và giới thiệu một thi sĩ ngoại quốc cho độc giả suy tưởng những bài thơ nổi tiếng của thi ca nhân loại. Tạp chí Tư Tưởng số 1 mở đầu với thi sĩ Pierre Emmanuel, một trong những thi sĩ nổi danh nhất của thi ca Pháp ở thời hiện đại. Sinh năm 1916, tại vùng Basses Pyrénées, từ năm 3 tuổi đến 6 tuổi bị cha mẹ bỏ hoang, lưu lạc ở Mỹ quốc, say mê triết học và toán học, sống qua thời đại chiến thứ hai, tham gia kháng chiến Pháp, chứng kiến nỗi đau linh tang tóc của Hiroshima bằng nước mắt và máu. Bài thơ dưới đây mở ra ba câu hỏi tang thương :

- 1— Một bậc thánh cân nặng như thế nào ?
- 2— Tại sao vĩnh cửu lại màu xanh lá cây ?
- 3— Tại sao đêm tối nằm gọn trong một giọt nước mắt đơn độc ?

Ba câu hỏi trên là ba câu hỏi quan trọng thi sĩ đưa ra trước nỗi tang tóc điêu tàn của thời đại ; đó là ba câu hỏi của thi ca mở ra đề song thoại với Triết Lý và Tư Tưởng.

Ba câu hỏi trên cân nặng như thi thề của tất cả những người đã chết tại mảnh đất Việt-Nam này từ hai mươi lăm năm nay.

SEULS COMPRENNENT LES FOUS

Une once d'amour dans le sang
Un grain de vérité dans l'âme
Ce qu'il faut de mil au moineau
Pour survivre un jour de décembre
Crois-tu que pèsent davantage
Les plus grands saints ?

Pourquoi verte, l'éternité ?
O douloureuse, O ineffable
Fougère encore repliée...
Qui n'a senti en lui crier
Les premières feuilles des arbres
Ne sait rien de l'éternité.

O nuit
Tu es la saveur du pain sur ma langue
Tu es la fraîcheur de l'oubli sur mon corps
Tu es la source jamais tarie de mon silence
Et chaque soir l'aurore de ma mort.
A quoi bon te chanter
A quoi bon te prier
Puisqu'une seule larme
Te contient toute
O nuit.

Pierre Emmanuel

CHỈ NHỮNG NGƯỜI ĐIÊN MỚI HIỂU ĐƯỢC

Một chút tình thương trong máu
 Một hạt chân lý trong hồn
 Cũng như một chút hạt kê cho chim sẻ
 Để sống trườn qua một ngày đông lạnh
 Người có nghĩ rằng
 Những bậc thánh cao siêu nhất lại cần nặng hơn ?
 Tại sao vĩnh cửu lại xanh màu lá cây ?
 Ôi đau đớn không lời
 Cành dương xỉ còn khép lại...
 Kẻ nào chưa cảm thấy trong lòng mình ru khê lên
 những chiếc lá đầu mùa
 Thì không bao giờ biết được vĩnh cửu.

Ôi đêm tối
 Mi là hương-vị bánh mì trên lưỡi ta
 Mi là cơn mát rượi hồn của quên lãng trên hình
 hài ta
 Mi là giòng suối không hề cạn chảy về niềm im
 lặng của ta.
 Vào mỗi buổi chiều là rặng đông của nỗi chết
 trong ta.

Ca hát mi làm gì
 Cầu nguyện mi làm gì
 Bởi vì chỉ một giọt nước mắt cô liêu
 Cũng chứa đựng mi trọn vẹn
 Ôi đêm tối

Nguyên-Tánh dịch

Trong kỳ Đại hội nghị Quốc tế do Liên Hiệp Quốc

tổ chức để những nhà thông thái và trí thức ở thế giới gặp nhau tại Genève (Rencontres Internationales de Genève) Pierre Emmanuel đã được tham dự để phát biểu tiếng nói của thi nhân trước những vấn đề quan trọng của thời đại. Pierre Emmanuel đã đọc bài « *Poésie, art moribond ?* » nói lên sứ mạng của thi sĩ trước đời sống tương lai của nhân loại, một sứ mạng cô đơn của con người làm thơ bơ vơ giữa những ồn ào huyền ảo thực tế của thời đại cơ khí.

(Chúng tôi sẽ dịch đăng bài thuyết trình của thi nhân trong Tư Tưởng số 2.)

thái độ tâm linh của đạo Phật

Kính thưa quý vị,

Giữa thời thế điêu linh này, sự hiện diện của quý vị trong buổi nói chuyện hôm nay đã nói lên ý thức mở rộng của quý vị trước một đề tài mà có thể có người cho rằng không mấy hấp dẫn lắm. Trước những tin tức dồn dập của chính trường quốc tế và chiến sự Việt Nam, trước những biến thiên dữ dội của đời sống xã-hội thời loạn, một đề tài nói chuyện nhan đề "Thái độ tâm linh của đạo Phật" có tính cách không được thiết thực lắm và dễ trở thành một đề tài trí thức thông thường của đời sống Đại Học hoặc cũng dễ trở thành một bài thuyết pháp nặng mùi tín điều tôn giáo mà người nói chỉ là người truyền đạo đứng trên cao nhìn xuống cuộc đời dưới kia.

Không phải thế. Chúng tôi không nghĩ như vậy. Nơi diễn đàn hôm nay, chúng tôi sẽ cố gắng trình bày vài ba điểm cần thiết để đánh tan những ngộ nhận có thể có được của người xa lạ với tư tưởng chính yếu của đạo Phật. Trước hết, chúng tôi xin vào đề ngay rằng đạo Phật không phải là một tôn giáo, dù nghĩa "tôn giáo" hiểu theo truyền

thống Tây phương hay Đông phương. Nói đến «tôn giáo» là nói đến «tín-ngưỡng», «giáo hội», «giáo quyền», «thần quyền», «thần khải», v.v... Đạo Phật gồm có đủ những điều vừa kể, nhưng điều quan trọng nhất mà tất cả chúng ta cần phải lưu tâm : những điều vừa kể không làm đạo Phật trở thành đạo Phật, mà chỉ là những hình thức tất yếu xuất phát từ sự thoái hóa tinh thần của những người tự nhận là theo đạo Phật. Đạo Phật không phải là «tôn giáo» mà cũng không phải là «triết lý» hay «triết học». Tư tưởng triết lý của đạo Phật chỉ là hậu quả tất yếu của sự sinh thành biện chứng trong sinh hoạt tâm linh của người theo đạo Phật.

Người ta thường hay nhấn mạnh đến khía cạnh thực tế, thực tiễn của đạo Phật trước những vấn đề quan trọng của đời sống ; vì thế có người cũng đã từng cho rằng đạo Phật là một chủ nghĩa thực nghiệm, một thứ «positivisme» gần gần như Auguste Comte, một thứ «empirisme» hay «phénoménisme» gần gần như David Hume, một thứ «pragmatisme» gần gần như William James. Rồi cũng có người đem so sánh Phật giáo với những hệ thống triết lý đi ngược lại với những thứ triết lý duy thực, duy nghiệm : họ nói Phật giáo gần gần với triết lý hiện sinh của Jean-Paul Sartre, gần gần với phương pháp trị liệu của tâm phân học hiện đại theo điệu Carl Jung hay Erich Fromm, v.v... Nói tóm lại thì họ đã mang đến đạo Phật những nhãn hiệu hoàn toàn mâu thuẫn đối nghịch nhau và hoàn toàn xa lạ hẳn với tinh túy của đạo Phật.

Tất cả những sự việc lạ lùng trên chỉ nói lên sự ngộ nhận ngay từ căn bản của những người có thiện chí đi đến với đạo Phật. Sự ngộ nhận này xuất phát từ một thái độ sai lầm của người muốn tìm hiểu đạo Phật, dù người muốn

tim hiểu ấy có thiện chí hay thiếu thiện chí, dù đứng bên trong truyền thống Phật giáo hay đứng bên ngoài. Sự ngộ nhận ấy xuất phát từ một sự ngộ nhận thái độ. Thái độ của người tìm hiểu đã sai lầm ngay nền tảng, vì thế đạo Phật chỉ là một đề tài cho sự hiếu kỳ trí thức và hình thức của đạo Phật lại trở thành quan trọng hơn tinh thần sống động của đạo Phật : Người ta chỉ tìm hiểu đạo Phật để so sánh, để thỏa mãn óc hiếu kỳ, để khai triển trí thức, để ca tụng hoặc chống đối, để nhận là của mình hay không phải của mình ; người ta không nhìn đạo Phật *nư* là đạo Phật, mà lại nhìn đạo Phật như là tôn giáo vô thần hoặc hữu thần, như là triết lý duy thực hoặc duy tâm, như là tín ngưỡng hoặc tín điều.

Thế nào là nhìn đạo Phật *nư* là đạo Phật ?

Đạo Phật *nư* thế nào thì mình nhìn *nư* là thế. Chữ kinh Phật thường thường mở đầu là : «*nư* thị ngã văn » . «*Nư* thị ngã văn » có nghĩa là «*tôi* nghe như vậy » ; đó là lời đức Phật dạy ông Ưu-Ba-Lý và A-Nan phải mở đầu các kinh bằng bốn tiếng ấy (cf. *Trí Độ Luận*). «*Nư* thị ngã văn » có nghĩa là *tôi* nghe như thế nào thì *tôi* nghe đúng như vậy, *tôi* nghe đạo Phật *nư* là đạo Phật. Nghe đạo Phật *nư* là đạo Phật cũng đồng nghĩa với việc nhìn thấy đạo Phật *nư* là đạo Phật. Muốn nhìn thấy cho đúng đắn và trung thực thì phải có một thái độ đứng đắn và trung thực. Đứng giữa cuộc đời, mỗi người đều có một thái độ nào đó ; «*thái độ* » cũng đồng nghĩa với «*quan điểm* » ; «*quan điểm* » là điểm, chỗ mình thấy. «*Quan* » là thấy, nhìn thấy, dịch lại chữ Pali chính là «*dassana* ». Biết nhìn thấy là điều quan trọng trong đời sống ; đạo Phật thường hay nhấn mạnh đến sự nhìn thấy : chúng ta thường thấy

những chữ « kiến », « quan » (quán) rải rác trong tất cả Kinh luận Phật giáo. « Chánh kiến » (*sammā diṭṭhi*) là con đường đầu tiên, con đường thứ nhất trong tám con đường chân chính (bát chính đạo), tất cả ý nghĩa của Thiền tông xoay về nơi hai chữ *Kiến Tánh*, tất cả ý nghĩa của tất cả những tông phái Phật-giáo có thể thu gọn trong câu : « khiến tà kiến thành chơn chánh » (mà chữ Pāli gọi là : « *Diṭṭhijjukamma* »).

Thấy và thấy đúng, đó là ý nghĩa giản dị và phức tạp của đạo Phật. Thấy và thấy đúng, đó là con đường của tất cả mọi con đường. Đạo Phật mở mắt chúng ta để thấy. Thấy sự vật như là sự vật, thấy sự vật đúng với sự thật ; kinh luận Pāli gọi sự thấy ấy là *vipassanā* (quán) : Thiền định *Bhāvanā* có hai loại : *Samatha* (chỉ) và *vipassanā* (quán) ; nhờ tu *samatha* mà chứng được *Abhiññā* (thắng trí thần thông) ; còn nhờ *vipassanā* (quán) mà chứng được thánh quả.

Điểm thứ nhất mà khi đề cập tới thái độ tâm linh của đạo Phật chúng tôi cần phải lưu ý quý vị là sự quan trọng của việc *thấy* trong đời sống nội tâm và ngoại giới của chúng ta. Chúng ta có mắt, nhưng chúng ta vẫn không thấy, và nếu có thấy chẳng thì chỉ thấy sai ; chữ nhà Phật gọi là « tà kiến » (*Micchādiṭṭhi diṭṭhigata*). Tà kiến là tai họa lớn nhất trong đời sống ; tà kiến còn nguy hiểm và khó trị hơn là chiến tranh, đói rách và thiên tai. Tà kiến khiến con người trở thành một con thú bản tiện nhất trên đời. « Kiến điên đảo » là thấy sự vật đảo ngược lại, chấp hư làm thực, chấp vọng bỏ chân ; « Kiến phược », « kiến thủ kiến » (chữ Phạn : *Dṛṣṭipàramārśa*), « Kiến chướng ». « Kiến kiến », « Kiến vọng ». « Kiến trọc » (*Drsti-kasāya*) « Kiến ái », « Kiến tư », « Kiến độc » là những chữ thông dụng trong kinh luận đạo

Phật đề chỉ sự thấy sai của con người, đề chỉ sự nô lệ của ý thức, sự sa-đọa của kiến thức, sự sa lầy của con người trên con đường trở về Tự do An-lạc.

Hai tông phái quan trọng trong những tông phái quan trọng nhất của Phật giáo như Tam luận tông và Thiền tông cũng đưa con người trở về sự thấy chân chính : yếu chỉ của Tam luận tông (cũng gọi là trung quán luận, Mādhyamika) cũng xoay quanh trong việc phá bỏ tất cả những sự thấy sai lầm, những «Kiến» (drsti) phá bỏ những giáo thuyết tín điều (drsti-vāda) những thứ «ngã kiến» (ātma-drsti satkāya-drsti) «vô kiến» (vibhava-drsti), «hữu kiến» (bhava-drsti) để thể nhập Chân Không (śūnyatā) ; yếu chỉ của Thiền tông đã được cô đọng trong câu «Kiến tánh thành Phật» nghĩa là thấy tự tánh mình vốn vẫn thanh tịnh. «Kiến tánh» cũng đồng nghĩa với «kiến Phật». Trong Pāli Abhidhamma, có nói đến Dhammacakkhu (Pháp nhãn). Nói đến quả của sắc giới thiện nghiệp, hành giả có niệm (sati) mãnh liệt, lấn át các đức tánh khác, thì được sanh vào cõi «Thiện kiến thiên» (Pāli : Sudassa) ; chữ «Thiện Kiến thiên» ở đây mang ý nghĩa tượng trưng cho kết quả của sự thấy chân chính.

Nơi đây, không phải là chỗ đề chúng tôi trưng dẫn kinh điển và một mô thuật ngữ Phật giáo bằng Phạn ngữ, Pāli và Hán ngữ. Chúng tôi chỉ muốn trình bày sơ lược đôi thí dụ cụ thể để cho quý vị thấy rằng vai trò quan trọng của Pháp Nhãn (Dhamma Cakkhu) trong thái độ tâm linh của đạo Phật. Ngày xưa, những vị thiện sư cũng thường gọi Đạo Phật là «chính pháp nhãn tạng», như việc tổ sư trao truyền «chánh pháp nhãn tạng» lại cho đệ tử. Thấy đúng nghĩa là thấy thì có nghĩa là thấy đúng sự thật, thấy sự

thật như là sự thật. Tất cả ý nghĩa của thái độ tâm linh trong đạo Phật có thể tóm gọn vào việc thấy. Trong tư tưởng hiện đại ở Tây phương, không ai mà không nghe đến tên tuổi của linh mục Pierre Teilhard de Chardin, một nhà bác học và một tư tưởng gia nổi danh khắp thế giới. Trong cuốn *Le Phénomène Humain*, Teilhard de Chardin cũng thường đặt tất cả sự quan trọng vào động từ « voir ». Đối với Teilhard de Chardin thì tất cả đời sống chỉ thu gọn vào việc thấy : « Voir. On pourrait dire que toute la vie est là » (cf. *Le Phénomène Humain*, Éditions du Seuil, 1957, p.25). Teilhard de Chardin lại còn nói mạnh hơn : « Voir ou périr » (cf. op. cit. p. 25). Sự thống nhất nhân loại chỉ có thể được hình thành nhờ sự khai triển rộng lớn phạm vi ý thức của con người, mà mở rộng ý thức chính là khai mở thị quan (Teilhard de Chardin : « *L'Unité ne grandit que supportée par un accroissement de conscience, c'est à dire de vision* » ; cf. op. cit, p. 25). Các « vũ trụ hội tụ » (l'univers convergent, cf. op. cit, p. 344), mà Teilhard de Chardin muốn đưa tới thì cũng chỉ là sự đồng nhất giữa khách thể và chủ thể trong việc biến chuyển hỗ tương để đưa đến kiến tri toàn diện : « con Người tự tìm lại mình và tự nhìn mình trong tất cả những gì mình thấy (Objet et sujet s'épousent et se transforment mutuellement dans l'acte de connaissance. Bon gré mal gré, dès lors, l'Homme se retrouve et se regarde lui-même dans tout ce qu'il voit » cf. op. cit. p. 26).

Thái độ tâm linh của đạo Phật bắt đầu bằng « chánh kiến ». Chánh kiến là sự thấy mọi sự đúng như thật, và Tứ Diệu Đế giải thích sự thấy như thật ấy. « Chánh kiến » tức là thấy hiểu Tứ Diệu Đế : đó là thấy được Thực tại tối hậu. Bất cứ người nào tự nhận là Phật tử thì ít nhất cũng có một kiến thức sơ đẳng, thu gọn trong tứ niệm xứ:

- 1— quán thân bất tịnh ;
- 2— quán thọ thị khổ ;
- 3— quán tâm vô thường ;
- 4— quán pháp vô ngã.

Chữ « quán » (thấy) nằm trong « tứ niệm xứ » ; « tứ niệm xứ » mở ra « tứ vô lượng tâm », con đường dứt trừ dục ái, sân hận, nhiễm ô và đạt đến tự tại.

Đó là nền tảng sơ đẳng cho thái độ của đạo Phật. Gọi là thái độ tâm linh, vì thái độ ấy đưa con người đến đời sống tâm linh. Một điểm quan trọng chúng tôi thấy cần phải nêu lên là « tâm linh » ở đây không có nghĩa như chữ La tinh « Spiritus », « animus », « anima », « ratio », « transcendens », v.v..., như trong ý nghĩa của truyền thống kinh viện Trung cổ ở Tây phương. Ở đây, « Tâm linh » được hiểu theo nghĩa « Tâm » trong chữ « Citta » của Kinh điển Phật giáo : đạo Phật không hề tách rời phân chia « Tâm » (citta) và « Sắc » (Rûpa), vì cả hai đều liên đới dính líu tương quan. Đó là sự khác nhau căn bản giữa chữ « Tâm » trong đạo Phật và chữ « Tâm » trong những hệ thống tôn giáo triết lý Tây phương. Tâm lý học Phật giáo như môn học *Abhidhamma* không phải là học về « tâm » theo nghĩa « psyché » của Hy-lạp mà lại học về « sắc giới tâm », « vô sắc giới tâm », « siêu thể tâm », tức là những vấn đề vượt ra ngoài sự hiểu biết hiện tại nông cạn và có giới hạn của chúng ta.

Điểm quan trọng khác trong đạo Phật mà chúng ta nên lưu tâm đặc biệt là « kinh nghiệm tâm linh » (tạm dịch lại chữ Pháp cho dễ hiểu là « réalisation métaphysique », « réalisation spirituelle », « expérience spirituelle », « expérience mystique »). Tất cả những tông phái Phật giáo

đều hướng chúng ta đến cứu cánh duy nhất là kinh nghiệm tâm linh ; nói khác đi là không phải chỉ lý thuyết thôi mà phải sống theo lý thuyết bằng thực tế và kinh nghiệm, « trí đức song tu ». Đạo Phật không phải là hình thức giáo điều mà là hướng dẫn trên một phương hướng phương pháp, đưa đến sự tự chứng cá nhân (*réalisation de soi, vérité-pour-soi*); đạo Phật không chối bỏ siêu hình, nếu siêu hình được khám phá bằng con đường kinh nghiệm cá nhân, đạo Phật chuyển hóa siêu hình thành kinh nghiệm, chuyển hóa kinh nghiệm thành thái độ, gọi tắt là thái độ tâm linh. Thái độ tâm linh ấy là *tu quán* (gọi lại chữ Pàli là : *vipassanā*), tu chính sắc giới tâm và vô sắc giới tâm với những phương pháp thiền định của sắc giới tâm và vô sắc giới tâm. Mỗi đối tượng có một phương pháp riêng và mỗi phương pháp đều có tính cách uyển chuyển, tùy cơ, tùy thời.

Thái độ tâm linh của đạo Phật không phải nằm trên bình diện siêu việt tính (*plan transcendantal*), nghĩa là không dính líu gì với đời sống này. Thái độ tâm linh của đạo Phật không phát sinh từ ý thức về một đấng Phạm Thiên, một Thực-thể tối cao, siêu việt. Ngược lại, thái độ tâm linh của đạo Phật nằm *trong con người, do con người, bởi con người và cho con người*. Nói như thế, không có nghĩa là đạo Phật chỉ nằm trong bình diện « tại thế tính » (*plan immanent*), nói như danh từ thần học Thiên chúa giáo. Không phải thế. Những ý niệm như « siêu việt tính » (*transcendance*) và « tại thế tính » (*immanence*) không thể áp dụng vào đạo Phật ; đạo Phật đứng bên ngoài những ý niệm có tính cách phân biệt của ngôn ngữ thần học. Đạo Phật xuất hiện cho con người, nhưng nói thế không có nghĩa là đạo Phật đặt con người làm

trung tâm điểm vũ trụ, hiểu theo chữ «anthropocentrisme». Hiểu như thế thì chỉ giới hạn đạo Phật vào một hoàn cảnh giới hạn của con người, chỉ thấy hiện thể mà chối bỏ tiềm thể và phân ly chia rẽ con người ra ngoài tính cách nhất thể của vũ trụ ; thái độ tâm linh của đạo Phật là trả con người lại cho con người và con người chỉ là con người khi con người không còn chấp vào nhân tính, chấp ngã, chấp nhân ; nói gọn lại thì con người phải tự chuyển tính để đạt đến Phật tính. Đạo Phật không phải là chủ nghĩa nhân bản (humanisme) và cũng không phải là một chủ nghĩa phi nhân bản (anti-humanisme), vì tất cả chủ nghĩa nhân bản (hay phi nhân bản) đều được thành lập căn cứ trên một quan điểm cố định về bản chất con người (essence humaine, nature humaine). Phi nhân bản cũng là nhân bản, vì phủ nhận nhân bản này để chấp nhận nhân bản khác ; tất cả chủ thuyết nhân bản đều nhìn nhận rằng con người (homo) chỉ là người khi con người trở lại chất người, trở lại nhân tính (humanitas) trả con người (homo) lại bản vị làm người (humanus). Chủ nghĩa phi nhân bản chối bỏ nhân tính (homo humanus) để ca tụng phi nhân tính (homo non-humanus), nhưng cả hai trường hợp đều đồng một quan điểm là lập luận trên một cứ điểm về bản chất, bản tính của con người (essence, nature humaine). Đạo Phật không nhận rằng con người có một bản chất, bản tính, hiểu theo nghĩa « substance », « nature » hay « essence », hay « ego », vì lý do quá rõ ràng là đạo Phật nhấn mạnh về tính cách vô ngã của con người. Tất cả chủ nghĩa nhân bản và phi nhân bản đều nhận rằng con người có ngã tính (ego) ; tất cả thái độ tâm linh của đạo Phật chỉ là phá bỏ kiến chấp, tức là phá ngã chấp và pháp chấp, đưa con người vượt lên trên con người để vươn đến Phật tính ; thái độ ấy là chuyển *nhân bản* thành *Phật bản*.

Muốn đưa nhân bản đến Phật bản thì phải thấy sự thật như là sự thật, nghĩa là thấy Tứ Diệu Đế. Muốn thấy được sự thật trên thì phải tự mình thấy cho mình, không thể nhờ người khác thấy thế cho mình, không thể nô lệ vào tín điều, vào ý kiến, vào quan điểm, vào một đẳng tối cao ở trên cao hoặc ở dưới cuộc đời này.

Đạo Phật mời chúng ta hãy tự lên đường, không hành lý, không vướng bận nô lệ vào thần quyền hay nhân quyền; đạo Phật mời chúng ta hãy đứng lên tự gánh lấy trách nhiệm của riêng mình trước đời sống; con đường của đạo Phật là con đường đưa dẫn đến sự thấy chân chính, "khiến tà kiến thành chân chánh" (Ditthijjukamma) đó là con đường duy nhất đưa đến một đời sống tâm linh cao đẹp mà thể hiện rõ ràng nhất là tinh thần Vô tâm của Thiền tông. Tinh thần Vô tâm được thể hiện trên nụ cười trác việt của đức Phật, nụ cười thâm lặng của Đông phương trước những cơn vũ bão tàn phá của cơ khí Tây phương, nụ cười kín đáo ấy chứa đựng tất cả ý nghĩa phong phú của đạo Phật, thái độ tâm linh của đạo Phật trước nỗi phân ly đau đớn của quê hương hiện nay.

Kính chào quý vị.

Tỳ kheo THÍCH MINH-CHÂU

(1) Bài diễn thuyết tại Đại Học Văn khoa Sài Gòn ngày 6 tháng 4 năm 1967.



trung quán



long thọ và lập trường trung quán

Người căn'cứ trên luận pháp Không để xướng lên thuyết Trung Quán là Long Thọ—(Nagarjuna, khoảng từ 150 đến 250 d.l) — Ngài là người mạn Nam Ấn-Độ, cực thông-minh đỉnh ngộ, không những là bậc Thầy cho nhiều tông phái của Đại-thừa Phật giáo mà còn quán triệt cả đạo lý của mọi tôn-giáo khác trên đất Ấn. Nói như vậy, là chứng tỏ rằng, Ngài đã nhập đạo cả mấy tôn giáo kia, thấu hiểu tường tận giáo lý của họ rồi mới đặt lên bàn cân so sánh, đề rồi kết cuộc xây dựng lên một lập trường triết lý độc đáo mà không ra ngoài truyền thống căn bản của Phật-giáo ấy là phạm vi Đại-Thừa Phật-giáo. Lại cao kỳ hơn nữa, không một lý-thuyết nào của các tông phái Phật-giáo trước Ngài mà không được phê phán chính xác định rõ được giá trị của chúng trong quá trình gột rửa những mê lầm của trí tuệ. Lập trường thuyết giáo của Ngài vững chắc cho đến nỗi không một học phái Đại Thừa ở sau Ngài vượt qua nổi khi giải thích về những nguyên lý căn bản của Phật dạy. Bởi thế, ở Ấn-Độ, Thế Thân đã

thâu thái lập trường bình luận của Ngài mà lập nên Duy-thức. Mật thừa Phật giáo cũng đặt cơ sở trên lập trường Không-lý đó. Và ở Trung-hoa, Nhật-bản, các tông phái được phát sinh do sự giải thích bất đồng về các khía cạnh của Triết-lý Ngài để giải thích lời Phật dạy. Vì thế Ngài được tôn làm tổ sư của 8 tông phái Đại thừa. Ngài được coi như là Phật tổ tái thế. Sách do Ngài trước tác, còn truyền đến nay, là :

1) Bộ Trung-luận-tụng (Madhyamaka-kàrikà) gồm:

a) Akutobhaya

b) Thanh-Mục Thích (La-thập dịch)

c) Buddhapalita : Mula-madhyamaka-vrtti

d) Bhavya (Thanh-Biện) : Prajnapradipa —
(Bát Nhã Đẳng luận)

e) Candrakirti : Prasannapada.

f) An-Tuệ : Trung-Quan-Thích luận.

2) Thập-Nhị Môn luận

3) Sunyata-saptati.

4) Vighraha-vyavartani (Hồi-tránh luận)

5) Lục-Thập Tụng Như-lý Luận (Thí Hộ dịch)

6) Vaidalya-Sutra

7) Đại-Trí-Độ luận, gồm một trăm quyền, La Thập dịch

8) Thập-Trụ Tỳ-Bà-Sa luận, gồm mười bảy quyền
La-Thập dịch.

9) Đại-Thừa Nhị-Thập Tụng luận (Thí-Hộ dịch)

10) Bồ-Đề Tư Lương luận Tụng, gồm sáu quyền,

Đạt-Ma Cấp Đa dịch.

- 11) Suhrl-lekha, có Ba quyền được dịch ra Hán-văn.
- 12) Ratnavali (Bảo Hành Vương-Chính luận) Chân-Đế dịch.
- 13) Catuhstara.

Lý thuyết Trung-quán của Long Thọ là nhằm vào hai khuynh-hướng Phật-giáo bấy giờ là khuynh hướng Thực Tại luận của Hữu Bộ (Sarvastivāda) và khuynh hướng Hư-Vô luận của kinh bộ (Sautrantika). Đối với Hữu-bộ, Ngài chỉ rõ tính chất duyên khởi của các pháp là vô-tự-tánh. Trong đoạn đầu của Trung-Quán, Ngài đã đứng trên lập trường Không lý để phê phán từng nguyên lý sinh thành và hoại diệt của các pháp mà theo đó Hữu bộ dựa vào để thành lập khuynh hướng thực tại luận — khuynh hướng này công nhận các pháp thực hữu ở cả hai phương diện là thời gian và không gian, được nói trong công thức *Chư pháp hằng hữu* và *Tam thể thực hữu*. Nguyên lý sinh thành và hoại diệt của các pháp được nằm trong ba phạm trù *Nhân duyên quả*. Nhưng Long Thọ đã cho ta hay rằng ba phạm trù ấy chỉ là ảo giác của trí tuệ mê lầm được tạo nên do đối lập và mâu thuẫn của nhận thức. Nhận thức bị giam cầm trong giới hạn của mâu thuẫn và đối lập đó nên nó luôn luôn đứng ở cực đoan này hay đứng ở cực đoan kia, và kết quả là không bao giờ nhìn thẳng được vào bản thân của thực tại. Bất-bất-trung-đạo của Long Thọ là tẩy trừ cả hai cực đoan của nhận thức. Tẩy trừ đó mang tính chất vừa phá hủy vừa kết hợp của biện chứng.

Biện chứng pháp đó không những chỉ áp dụng cho quá trình gạn lọc tri thức mà còn phê phán cả những đối lập và mâu thuẫn của các học phái Phật giáo. Không những

chỉ phê phán các học phái Phật giáo mà còn phê phán cả các giáo thuyết trong truyền thống Upanishad hay không Upanishad.

Với kinh bộ, quan điểm hư vô của họ cũng bị chinh giáo. Không phải các pháp vì là giả hợp mà *không*, không phải vì nay còn mai mất mà *không*. Có hay không đều là hai cực đoan đối lập và mâu thuẫn của nhận thức. Phải vượt ra ngoài giới hạn kèm hãm của hai cực đoan ấy mới nhận thức chính xác được các pháp.

Pháp là Không, Pháp phải nương vào nhiều Pháp mới thành Thê, Thê lại vừa Có vừa Không (sinh, diệt), Thê cũng vừa Đi vừa Đến (khứ, lai), là tại sao vậy? Là bởi Thê có cái Dụng thuộc phần Tướng của Thê. Tướng ấy vừa đối lập nhau, vừa nương lẫn nhau mà trở nên Dụng. Long thụ nói: *Cái Dụng bởi nơi chủ động là cái Năng-Tác-Dụng mà có, Năng-Tác-Dụng vì chỗ sở Dụng mà thành**. Năng-tác-dụng và cái Dụng của Tướng cũng là lẽ Động và Tĩnh của thực thể trong thế gian. Động và Tĩnh cùng hỗ tương hủy diệt và cùng hỗ tương sinh thành. Ví như nước là thực thể. Nước dâng lên thành sóng để cho sóng tan đi, thế là vừa nương nhau mà sinh lại vừa phá nhau cho tan. Đây là lẽ Động. Cái sóng tan đi thời nó lại trở lại Tĩnh: tuy nhiên, trong cái Tĩnh ấy đã lại dương nuôi dưỡng cái sóng thứ hai cho nổi lên để mà lại tan đi nữa. Như thế, là lẽ Động tĩnh vừa xung khắc lại vừa hòa hợp để cho thành cái Có và cái Không vĩnh viễn và mãi mãi. Vậy thì, Có và Không ấy vừa là thực tướng, vừa là hư tướng: và cái thực thể phải tựa vào cái Không mà thành Có, mới gọi là cái Có nhưng giả hình.

Trên đây là chủ trương Có mà Không, Không mà Có; nương nhau để phá hoại nhau, phá hoại nhau để nương nhau, xung khắc để hòa hợp, hòa hợp để xung khắc, trong quan niệm Trung quán của Long Thọ và về Trung đạo *nhận để phủ nhận* của Phật Thích-tôn theo phái Đại Thừa. Ý nghĩa của Trung quán và Trung đạo thực là sâu sắc nhiệm mầu, con người chỉ có thể lấy trí huệ mà chính giác, chứ khó mà dùng lời hay lấy bút mô tả cho xiết được.

Về lẽ *nhận để phủ nhận* của Phật Thích-Tôn (như nhận là có Pháp, nhưng lại bảo Pháp là Không), Long Thọ còn thuyết rằng, muốn nắm vững được Trung Đạo *nhận để phủ nhận* ấy, phải thấu triệt đến Chân đế (paramārtha) của Phật giáo. Chân-đế có hai: Nhất đế và Nhị đế. Nhất đế hay Đế nhất nghĩa đế, hay Thắng Nghĩa đế; Nhị đế là Thế-đế hay Tục-đế. Thắng-nghĩa-đế là phần Phật thuyết cao diệu để cứu độ bậc trí-tuệ hướng thẳng vào Trung-Quán để đến ngay Trung-đạo (tức chứng-quả thành Phật); nếu mê-chấp thực hữu, thực vô thì chỉ ở tầm Nhị-đế, dầu có kiên trì tu đạo cũng phải qua cả trăm kiếp, mới đắc quả Tục-đế. Cho nên, người tu-đạo Đại-thừa là phải lý-hội đến tận căn-thâm về Lý của Pháp ấy là Không, để rời từ Không ấy mà vào Trung-đạo.

Về nguyên lý của * Pháp lý là Không *, Long Thọ đã giải thích bằng thuyết Duyên Khởi (pratityasamutpada). Sở dĩ các Pháp là Không mà trở thành Có là vì chúng do Duyên mà phát khởi; bởi vậy, Tướng ấy mới là Giả, cũng như cái Ta đây là phi-bản-ngã, là cái ta mượn, là có ta mà không ta (vô ngã) vậy. Bởi phải có Duyên nên mới Khởi, nên giáo thuyết Đại-Thừa mới là vô-tuyệt-đối chỉ có tương-đối của Trung-Đạo mà thôi.

Nhân duyên sở sanh Pháp
 Ngã thuyết tức thị không
 Diệt danh vi giả danh
 Diệt danh Trung đạo nghĩa

Đây là tóm tắt cả lập trường căn bản của Trung Quán Luận ; và đây cũng chính là trọng tâm học thuật của học thuyết Trung Quán (Madhyamika) do Long Thọ lập nên.

Với Long Thọ thì Niết bàn không phải là có, cũng không phải là chẳng có, mà Niết-bàn là Không. (phi hữu, phi vô, duy Không) — Ngài nói rằng : *"Con người do ngũ uẩn tạo nên hình hài. Hình hài bởi nhân duyên mà bị chằng chịt vào các vòng Sinh, Tử, Vãng, Lai. Nay chính giác mà tự tháo bỏ ra ngoài cõi nhân duyên thì đây là Niết-bàn. Cho nên, luân hồi với Niết bàn vốn không có khoảng cách ; nhưng cả hai lại cùng chia đề cùng nằm ở cả trong hai khoảng thực tại : mê chấp và chính giác. Mê chấp ấy là tự trói buộc bằng nhân duyên luân hồi ; chính giác ấy là tự thoát ra ngoài nhân duyên đề sang Niết bàn"*. Tuy nhiên, theo cái Lý của Trung-đạo, cách tự giải thoát nhiệm mầu nhất là không cần biết đến có luân-hồi hay có Niết-bàn, không tham sống, không sợ chết, không quan niệm đến nhân duyên, không nhìn đến Pháp-tướng, không biết thế nào là trói buộc, không màng thế nào là giải thoát, lòng lâng lâng với quang Không là đủ.

THÍCH MÃN GIÁC

định giá hệ thống trung quan (•)

Chúng ta đã nghiên cứu hệ-thống Trung Quán về phương diện lịch-sử phân tích, và ti giáo. Bây giờ hãy xét đến sự sáng sủa và giá trị của hệ-thống này như một nền triết-học và tôn giáo. Thuyết Tánh-không có phải là một tuyệt-đối-luận chặt chẽ hay không ? Ngay dù nó chặt chẽ đi nữa, nó có ý nghĩa gì không ? Nó đã đóng góp gì cho Triết-học Ấn, và có thể chứng thực là nó hữu ích trong việc giải quyết những vấn đề hiện nay của chúng ta không ?

Chúng ta có quyền mong đợi những giải đáp thích đáng cho những vấn đề này và những vấn đề tương tự.

1. " TÁNH-KHÔNG " LÀ MỘT TUYỆT-ĐỐI-LUẬN, KHÔNG PHẢI HƯ-VÔ HAY THỰC-NGHIỆM-LUẬN

1) *Biện chứng là trụ chốt của hệ-thống Trùng-quán.*

Và biện chứng có thể phát sinh như một mâu thuẫn nội tại và không thể tránh, được diễn biến giữa những truyền thống hữu và vô ngã, một khởi hứng từ Upanisad và

• Trích dịch T.R.V. Murti trong THE CENTRAL PHILOSOPHY OF BUDDHISM trang 329-34

một từ những lời dạy của Đức Phật. Biện chứng là ý-thức về mâu thuẫn xung đột giữa lý-trí chống lại hai « tiêu đề » có và không ; nó cũng đồng thời là giải pháp cho cả hai bằng cách vươn lên đến một bình diện cao hơn của ý-thức phê phán. Chúng ta đã chứng minh rằng biện chứng Trung-quán chỉ là hình thức có thống-hệ của những khái thị đã được tìm thấy trong lời dạy của Đức Phật đúc kết trong những tạng kinh Pali và các tạng khác. Nhà trung luận phát-triển « lập trường trung gian » đặc biệt của ông, mà kỳ thực không là một lập trường gì cả, bằng một lối phê bình sắc bén về tất cả các hệ-thống và quan điểm khác nhau, nhất là về hệ-thống A-Tỳ-Đàm. Những điều này chúng ta đã bàn qua khá nhiều, nên tưởng không cần nhắc lại.

Hệ-thống Kỳ-Na giáo và Hegel cố giải tỏa mâu thuẫn tương khắc trong Lý-trí bằng cách tổng hợp các quan điểm và đề xướng một hệ-thống mới dung nạp mọi quan điểm. Đối với họ, sự mâu thuẫn phát sinh là do biên kiến, và họ xác quyết rằng tính cách một chiều này sẽ biến mất trong một tổng đề. Đối với nhà Trung quán sự tổng hợp các quan điểm chỉ một là quan điểm mới, và nó không thoát khỏi sự bất ổn vốn nội tại trong mọi quan điểm. (1)

Đề khỏi có mâu thuẫn như vậy, ta phải vượt trên mọi quan điểm và lập trường làm tê liệt nhận thức ta và làm cho thực tại chỉ còn là giả tưởng. Phải hủy bỏ mọi quan điểm để đạt đến thực tại như là thực tại. Sự từ bỏ

(1) Những lập trường của Kỳ-Na và Trung-quán đối chọi lẫn nhau. Với Kỳ-Na, mọi quan điểm đều đúng, và thực tại là 1 tổng quan của mọi quan điểm ; với Trung quán, thì không có quan điểm nào đúng, và Thực tại siêu việt tư duy.

ấy được hoàn thành bằng cách trình bày mâu thuẫn nội tại — mà người ta không để ý nhưng nó hiện hữu trong mọi tiền đề cho người chủ-trương tiền đề thấy theo những nguyên tắc và những luận cứ được ông ta chấp nhận ; nó được hoàn thành bằng phương pháp prasanga hay lý-luận giảm trừ cứu kính (reductio ad absurdum)

Không những các quan điểm khẳng định, mà những quan điểm phủ-định và ngay cả sự tổng hợp của cả hai, đều bị biện chứng Trung quán chối bỏ.

Từ phương pháp ấy, kết luận hợp lý độc nhất có thể rút ra là : Thực tại siêu việt tư duy, và không thể quan niệm theo ngôn từ của thực nghiệm. Không nên xem biện chứng là một thuyết phủ nhận thực tại, Hư-vô luận, như những người thiếu nhận thức thường làm. Như ta đã nói rõ trước đây, thái độ « không lý-thuyết-về-thực-tại » của Trung-quán thường bị lầm lẫn với chủ thuyết « không có thực tại ». Bất cứ một tuyệt đối luận chặt chẽ nào cũng cần phải loại bỏ lối định đoán có tính cách thực nghiệm về thực tại ; và mọi lối đoán định đều có tính cách thực nghiệm. Đối với người quen định giá mọi sự theo tiêu chuẩn của thực nghiệm thì điều này có vẻ là hư-vô, nhưng nó không phải là hư-vô trong tự thể nó. Lý luận chống đối bảo rằng vũ-trụ do giác quan nhận biết được là thực, và chỉ có mình nó là thực (1).

Những nhà Trung quán cảnh cáo chúng ta một cách minh bạch là đừng xem tánh-không như là phi-hữu (abhāva) (2). Chối bỏ sự đạt đến thực tại bằng tư duy

(1) Śaṅkara cũng phản nân rằng Brahman, Đại-ngã, Tuyệt-đối, người ngu có thể xem như là không gì cả, Sunya.

(2) Long Thọ và Nguyệt Xứng cũng trả lời những sự chống đối này và khác trong *Trung quán luận* kệ XXIV. Xem chương về tuyệt-đối vô hiện tượng về những điểm này cùng những trích dẫn từ nguyên văn.

không phải là chối bỏ thực tại, trừ phi chúng ta cho thực tại là tư duy. Một Hegel có thể nhấn mạnh rằng cái gì thiếu sự đoán định của tư-duy và không thể đạt đến bằng lý-trí thì không là gì cả.

Lời chống đối này có hiệu lực nếu ta chấp nhận quá quyết rằng thực tại là lý-trí và không là gì khác. Nhưng cái gì sẽ kiểm chứng cho giả thuyết ấy ? Người ta có thể bảo rằng ta không biết gì khác ngoài ra giả thuyết ấy, và điều đó đủ để biện minh cho tiêu chuẩn ấy của thực tại. Nhưng tư duy không làm cạn nguồn những cách thể nhận thức của ta ; nó cũng không phải là chính yếu. Đối với Trung quán, toàn thể sự phủ nhận những hình thái tư duy chính là Bát Nhã-Tuệ Giác. Bát Nhã là tuyệt đối, vì thực tại và nhận thức về thực tại là bất nhị, (advaya), không khác.

Nếu Bát Nhã là Tuệ giác và bởi thế là khẳng định, thì tại sao nhà Trung quán phải đồng nhất nó với Tánh không, và sử dụng phương pháp phủ-định của Biện chứng để đạt đến đích ấy ? Sự bài bác này tỏ ra không biết gì về «lô gích» của tuyệt đối luận chú, ta không thể biết được thực tại trừ phi bằng cách phủ nhận giả tưởng : thực tại chính là *thực tại của cái giả hữu*, và chỉ khi ta xé rách cái lốt nông cạn mà nó đang mang ta mới biết được thực tại, chứ không cách nào khác hơn. Tuệ giác không phải là một cách thể nhận thức khác ngoài tư duy : nếu thế ta sẽ có hai cách thể nhận thức thay nhau, cả đến bỏ tức nhau. Và như thế thì không gì có thể quyết định giữa những tuyên ngôn chống đối nhau của chúng. Nhưng tư tưởng tự nó đã không thể vén màn thực tại, vì nó nhìn thực tại qua những mẫu mực của khái niệm, qua sự dị biệt và phân chiết, nó xé rách và bóp méo thực tại. Bởi thế mà

Buddhi (lý trí) được định nghĩa là Sanivrti (1), bức màn che phủ thực tại. Và linh hồn của Buddhi là ở trong "antas" trong những thái độ «có» và «không». Bất nhã được xem rất xác đáng là « không » của kiến (drsti), sự phủ nhận những quan điểm (antadvaya-sūnya).

Điều này cho phép chúng ta hiểu bản chất của tuyệt đối là vừa siêu việt vừa nội tại. Nó siêu việt vì nó ở bên ngoài các phạm trù tư duy, không bị động chạm bởi những thuộc tính thực nghiệm (catuṣkoṭivinirmukta, nirvikalpa); nó nội tại, vì nó không phải là 1 sự vật ở ngoài vũ-trụ, mà nó chính là vũ-trụ được nhận thức như thật, không qua trung gian vốu hay làm méo mó của Buddhi, lý-trí. Thế thì không phải tỉnh cờ mà Trung quán xử dụng ngôn từ của phủ-định. Thực tại không phải đề mà được sinh khởi trở lại mới mẻ; mà nhận thức về nó cũng không thể được xem như 1 cái gì mới thu thập được. Chỉ cần có một điều là phải tẩy trừ tà kiến. Và công việc này chính biện chứng đã hoàn thành; chỉ có công việc đó là nhiệm vụ của Biện chứng.

2) *Tánh-không không phải tà một thực-nghiệm-luận : nó có một cứu cánh tâm linh*

Có thể người phê bình Trung Quán không dễ dàng thỏa mãn. Người ấy có thể bảo : " Lý luận của Ngài thật không chối cãi vào đâu được, nhưng lý luận ấy rốt cuộc không dẫn đến cái gì cả ". Đối với ông ta, biện chứng có lẽ chỉ là một trò chơi rất hoàn bị, cốt để lấp điểm cái trống rỗng của không (śūnya). Không có gì phân biệt hệ thống Trung quán với thực nghiệm luận, như thứ thực

(1) B CA. IX, 2; MKV. P 492

nghiệm của « Thực nghiệm hợp lý » hiện thời, hay duy-vật-luận toát móng heo của ngày xưa (1) Tất cả những thuyết này đều nhằm chống lại siêu hình học và tôn giáo. Với sự chối bỏ tất cả mọi quan điểm, mọi nền siêu hình học đưa ta đến thực tại tối hậu, thì Trung-luận là một loại thực nghiệm luận.

Sự bài bác trên đây không mới lạ gì. Nó đã được đưa ra để chống lại Long Thọ và những người thừa kế, và đã được các vị ấy trả lời. Mặc dù hình thức bề ngoài của sự chối bỏ và bài bác có thể chung cho cả thực nghiệm luận và biện chứng Trung quán, cả hai đều có những mục tiêu hoàn toàn khác biệt và đối lập nhau. Nhà thực nghiệm chối bỏ ý nghĩa của siêu hình học, còn gọi nó là thuần vô nghĩa, vì đối với ông ta, mọi ý nghĩa đều giới hạn trong những mệnh đề có thể kiểm chứng bằng thực nghiệm, như những mệnh đề của khoa học. Đối với ông ta, cuối cùng thực tại độc nhất là cái được cung cấp bởi giác quan ; ông ta không cần đến cũng không biết đến cái siêu việt. Ông ta là một nhà duy vật chính tông. Nhà Trung luận chối bỏ siêu hình là tập độc đoán, không phải bởi vì không có một thực tại nào siêu việt, mà bởi vì, bằng phương pháp khiếm khuyết của nó, siêu hình học độc đoán đã hiểu biết một cách sai lạc theo những cách

(1) Một vài nhà Duy vật như Jayarasi, cũng đã áp dụng phương pháp phủ định của Trung quán. Trong cuốn *Tattvepaplasa Simha* của ông, Jayarasi tìm tòi phân tách các quan điểm khác nhau về nhận thức và lên án chúng là không thể đứng vững. Không có Pramānas thì không thể đoán định thực tại. Nhưng hoạt động thực nghiệm vẫn có thể, vì ngoài mặt sự vật có vẻ như lời cuốn và có thực. Ông kết luận: tad evam upaplutesv eva tattvesu avicārīta-ramanīyāḥ sarve vyavahārāḥ ghatante. *Tattvepaplasa* p.125

thể thực nghiệm ; nó nói rộng 1 cách phi pháp những phạm trù tư duy ra đến cái vô điều kiện, trong khi kỳ thực chúng chỉ ở trong phạm vi hiện tượng mà thôi. Đề duy trì sự thuần khiết của thực tại (tattva), nhà Trung luận cần phải chối bỏ những ngoa ngữ của siêu hình độc đoán. Lập trường ông ta tương tự như lập trường của Kant. Biện chứng siêu nghiệm của Kant cốt nhằm chống lại tư duy la tập (chống lại Tâm lý học Thuần lý, Vũ trụ học và Thần học) không phải vì ông không tin thực tại tính của Thượng đế, Tự do và linh hồn bất diệt, nhưng vì ông muốn bảo vệ chúng tránh khỏi những quyết đoán bất ổn của lý trí thuần túy. Chỗ khác nhau giữa hai bên, như ta đã vạch ra trước đây, là Kant tìm cách thực hiện những thực tại bản thể này bằng 1 cách thể phi - trí thức — bằng Đức tin và lý trí thực tiễn ; còn nhà Trung quán thì làm việc ấy bằng Tuệ giác Trí thức — Trí-độ (Prajñāpāramitā). Nhà Trung quán thâm tâm là một nhà thiên về tâm linh. Cái Tuyệt đối của ông ta không phải là cái trống rỗng, nhưng nó không có những gì bất toàn và hữu hạn. Nó không là gì khác hơn là Tâm (1)

(1) Hirijanna nghĩ rằng cái không của Trung luận là không gì cả ; ông ta hoàn toàn dựa trên sự định nghĩa nông cạn về « không » do những hệ thống Ấn độ giáo chính thống (Outlines of Ind. Phid. p.221). Đây là một lời hàm hồ không có luận cứ vững chắc cũng không có dẫn chứng văn hệ. Tuy nhiên vị giáo sư này đã thật thà nói : « Vì mục đích chính của chúng ta là trình bày Phật giáo hậu kỳ như những tư tưởng gia Ấn độ giáo đã hiểu và như được diễn tả trong các tác phẩm họ, nên thật dễ trả lời câu hỏi, vì họ đã đồng ý cho rằng cái « Không » là sự thật duy nhất theo nhà Trung luận ». Giáo sư Radhakrishnan giải thích chính xác *Tánh không* như một nguyên tắc khẳng định. « Gọi nó có thì sai, vì chỉ những sự vật cụ thể mới hiện hữu. Gọi nó là không cũng sai. Tốt nhất là tránh hết mọi sự miêu tả về nó LP. Vol.x pp. 663-4,

Mục tiêu của biện chứng ông là tâm linh ; mục tiêu ấy là để giải thoát tâm thức khỏi mọi kiến chấp (vikalpa) bằng cách giải quyết những mâu thuẫn, đối đãi. Nhờ thế sự giải thoát khỏi phiền não (kléśas) — dục vọng, bám víu, thù hận — được thành tựu, vì phiền não có căn rễ trong vikalpa hay tà kiến (2) Bát nhã là Niết bàn — tự do. Đây cũng là sự chứng nhập Phật tính ; Bát nhã hay Trí-độ (Prajñā-pāramitā) là Như Lai, Ens realissimum. Bát-nhã hoàn tất lý tưởng đạo đức và tôn giáo ; nó là tâm linh. Đây là trạng huống của một nhân cách không bị phân li : con người tâm linh không bị phân tách trong tự thân cũng như không phân tách mình với kẻ khác. Sự xung đột nội tâm giữa những giai tầng khác nhau của bản ngã và sự xung đột ngoại tại giữa lợi kỷ với lợi tha cả hai đều được giải tỏa. Điều này có thể thực hiện ở trong Bất nhị, trong đó mọi khả năng và chú ý của chúng ta đều hợp nhất như là Brahman đại-ngã hay Trí-độ. Nó chỉ có thể thực hiện trong Bất nhị, và chỉ có Bất nhị mới gạt bỏ được các lập trường riêng rẽ chỉ đưa đến cái nhìn tự-kỷ-trung-tâm. Phân tích đến cùng, thì ngã là căn rễ của sự thô lậu, cái phổ quát là tâm linh. « Tánh không » như sự phủ nhận mọi quan niệm và lập trường riêng rẽ, là cái phổ quát tuyệt luân.

Không những biện chứng Trung quán có một mục tiêu tâm linh mà nó lại cũng không xung khắc với bất cứ một hoạt-dộng thực nghiệm nào, nó không chống đối với tục thức (common sense,) hay khoa học, trong ấy mục tiêu chúng ta là hiểu biết và nắm bắt sự vật đến với giác quan trong phạm vi hiện tượng, Những phạm trù của tư tưởng, nhân quả, bản chất, đồng nhất và dị biệt, tốt

(2) Trung quán luận kệ XVIII. 5

xấu v.v... dĩ nhiên là không áp-dụng được cho thực tại tối hậu vì chúng đều tương đối, nhưng nhà Trung quán không phủ nhận sự hữu ích của chúng như những mẫu mực giải thích lãnh vực thực nghiệm. Chính nhà lý thuyết giáo điều độc đoán với sự khẳng khăng chấp vào chân lý độc nhất là quan niệm riêng của ông về thực tại, mới làm cho sinh hoạt thực nghiệm trở thành bất khả. (3)

II.— VÀI NÉT ĐỘC ĐÁO CỦA HỆ THỐNG TRUNG QUÁN

Rất thường khi hệ thống Trung quán bị chỉ trích là có nhiệm vụ phá hoại. Biện chứng ấy có hữu hiệu như một khí giới hợp lý, nhưng nó sung sướng một cách ác độc và chứng tỏ một bản tính không thấy điều tốt nơi kẻ khác. Sao cho thoát khỏi bị xem là một loại hung bạo triết học? Tuy nhiên, nếu hiểu đúng đắn, thì Trung quán là hệ thống duy nhất hoàn toàn thoát khỏi mọi dấu vết của giáo điều độc đoán. Biện chứng không phải là sự lên án kẻ khác, mà là tự sự phê phán. Đây là sự tự thức của triết-học. Sự tự thức này phát sinh từ mâu thuẫn tất yếu trong siêu hình học độc đoán. Sự xung đột bao hàm là ở giữa phương pháp độc đoán của lý trí định thù diệt những lý thuyết về sự vật và ý thức tự thức về sự thù diệt những lý thuyết ấy. Qua độc đoán tính và mâu thuẫn tất yếu của lý trí, ý-thức triết-học nhận thức được nó phải làm gì.

(3) Svabhāvād yadī bhāvānāni sadbhākam anupāsyasi; Sarva-samvya vahārāmis ca lankikān pratibādhase; yat pratītyasamutpāda — Sūnyatām pratibādhase.

Trung-quán luận kệ XXIV, 16, 3 6

Trong khi lý thuyết, chúng ta xử dụng những xác quyết và tiền-giả-thuyết mà lúc ấy ta không đề ý. Biện chứng làm cho chúng ta ý thức được những tiền giả thuyết, những nền tảng trên đó cơ sở lý luận của ta đã đứng. Ta có thể nói Biện chứng Trung là tòa án vô tư độc nhất có thể định đoạt giá bản chất đích thực của mọi hệ thống triết-học. Chúng ta chỉ biết nội dung của một hệ thống khi ta phân tích nó và đi sâu vào sự phê phán nó. Biện chứng Trung quán là ngọn đèn pha chiếu sáng những miền đen tối nhất của lý-trí. Nếu nó là một lý thuyết như một trong những lý thuyết khác, thì nó sẽ thất bại trong nhiệm vụ cao cả của nó như là tiêu chuẩn của mọi nền triết-học.

Triết-học là một sự đi tìm nền kiến thức mà phạm vi thì phổ quát và tính chất thì tuyệt đối chắc thật. Sự đòi hỏi là phải có một kiến thức không bỏ sót một điều gì ra ngoài phạm vi của nó, và đồng thời lại thoát khỏi bất cứ một sự hoài nghi nào khả dĩ đi len vào. Tuy nhiên khoa học hay nền siêu hình là tập nào cũng không thể làm thỏa mãn đòi hỏi này. Kiến thức mà khoa học thu thập được có tính chất cục bộ và dần trừ dần dần. Người ta không thể nào quan niệm một giới hạn cho sự thu thập hiểu biết. Phương pháp khoa học của sự giải thích quan giả thuyết và kiểm chứng bằng kinh nghiệm giác quan tất nhiên phải thu hẹp phạm vi của học thuyết vào lãnh vực thực nghiệm.

Siêu hình là tập dĩ nhiên đã thoát khỏi sự hạn chế ấy; vì nó không tùy thuộc vào kiểm chứng của thực nghiệm, nó có thể tuyên bố là cho chúng ta hiểu biết phổ quát (không bị thu hẹp) và rõ ràng về toàn thể thực tại.

Nhưng có 2 khuyết điểm nguy ngập đã phá hoại triết học độc đoán. Mỗi hệ thống triết học chọn một mẫu mực riêng và nhìn thực tại từ lập trường ấy ; nó trở thành một kiến (dṛṣṭi), một chỗ đứng hay lập trường. Lập trường chọn lựa có thể rất lời cuốn và có lợi ; nhưng nó chỉ là một quan điểm ; một lập trường riêng rẽ, và vì thế tất nhiên nó hạn chế cái nhìn của ta. Quan điểm (kiến) thì một chiều (ekāntavāda) và không thể cho ta thấy toàn thể thực tại. Khuyết điểm thứ hai là không có gì có thể xác nhận bức tranh của chúng ta về thực tại là đúng. Trong một số nhiều các cách thức khả hữu để quan niệm thực tại, chúng ta không có phương tiện tiên nghiệm hay gì khác để định đoạt, bênh vực cho một phương tiện. Chúng ta không thể nhờ đến kinh nghiệm thực nghiệm như trong khoa học ; vì những mệnh đề của triết-học thuộc về siêu cảm giác và thực tại vô điều kiện. Sự thiết lập nên một mẫu mực triết-học dù chặt chẽ hoàn bị cũng không có nghĩa là nó phù hợp với Thực tại ; nó chỉ chứng tỏ năng lực trí tưởng tượng của ta và sự chú ý hợp lý. Nếu sự hoàn bị và chặt chẽ về nội dung là tiêu chuẩn chân lý của bất cứ nền triết học nào, thì nhiều hệ thống có thể thỏa mãn được điều kiện ấy. Chúng ta không thể chấp nhận rằng tất cả các hệ thống, hay ngay cả bất cứ hai hệ thống nào trong ấy đều đúng, bởi vì chúng mâu thuẫn lẫn nhau. Chẳng hạn, những hệ thống của truyền thống *ngã* và *vô ngã* đều có nội dung rất chặt chẽ và hoàn bị ; nhưng lập trường chúng trái ngược hẳn nhau. Điều này gieo hoài nghi trên triết học, trên mọi hệ thống. Sự chắc chắn và tất định sẽ tuột khỏi tay ta.

Tính chất phổ quát và chắc chắn có thể đạt được bằng cách tổng hợp mọi quan điểm khả hữu, để tránh khỏi sự bất ổn và hạn hẹp phạm vi chẳng ? Hệ thống Kỳ-

na giáo ở Ấn-độ và Hegel ở Tây phương có thể được trích dẫn như là những điển hình của cố gắng này ; Kỳ-na-giáo cố tổng hợp những quan niệm chống đối nhau và Hegel thì tổng hợp những quan điểm nối tiếp nhau hoặc bổ túc nhau (1). Sự tổng hợp mọi quan điểm là một quan điểm mới. Bởi vì chúng ta phải sắp đặt mọi quan điểm theo một đồ án đã định trước ; và như vậy sẽ có sự xê dịch trọng tâm đối với những phần kết cấu của tổng thể, và tùy theo trọng tâm đặt nơi sự đồng nhất hay nơi sự dị biệt mà tổng thể cũng sẽ đổi khác, thành ra sẽ có rất nhiều tổng thể khác nhau và lại rơi vào những khó khăn đã dẫn.

Biện chứng Trung-quân tránh được mọi điều này với phương pháp phủ định của nó, như ta đã vạch rõ trước đây. Phô quát tính được đạt đến không phải bằng cách tổng hợp mọi quan điểm đặc thù mà bằng cách bỏ hết mọi quan điểm. Tính cách chắc chắn được đạt không phải bằng một xác quyết độc đoán giáo điều mà bằng tư duy phê phán (bhūtapretyaveśā) Chúng ta không đề ra những lý thuyết, mà chúng ta trở thành *có ý thức* về những lý thuyết. Nhà Trung quân đi đến khuynh hướng vốn là nguyên nhân căn bản làm cho ta không thể biết được thực tại trong tự thể — ấy là kiến chấp (dṛṣṭi) kiến chấp này được biểu thị cụ thể trong các ý thức và hệ thống triết học khác nhau, Đây chính là vô minh (avidyā) giả tưởng (saṃvṛti). Phương sách giải độc là phải gột khổ ; tâm thức cái khuynh hướng ưa khái niệm hóa thực tại này đi ; trừ diệt mọi quan điểm và lập trường riêng biệt đã được hủy bỏ, *thức* năng tri sẽ trở nên trong suốt, không còn bị che mờ — Thực tại không còn bị nhìn qua

(1) Xem các chương V và IX của sách này (bản dịch sẽ xuất bản)

những phạm trù tư tưởng, qua những trung gian, một cách sai lạc; thức không khác gì thực tại. Đây là Trí-độ — Tuệ giác hay trí thức Bất nhị, thoát khỏi mọi khái niệm « có, không ». Chúng ta không cần phải thâm nhập tuyệt đối hay trí huệ; chúng ta chỉ cần gạt bỏ các chướng ngại ra.

Một điều có thể có vẻ lạ lùng là, *Tánh-không* của Trung quán (Tuyệt đối) có thể được dùng làm căn bản cho một tổng hợp mọi hệ thống triết học. Bởi vì nó cực lực tránh xa mọi nội dung tư duy đối với Thực tại (Không) dĩ nhiên là nó phải siêu việt tư tưởng. Nhưng cũng chính vì thế mà nó có thể được hiện tượng hóa « thả cửa », và người ta không cần phải tự hạn chế mình theo một cách thể đặc biệt nào về tổng hợp để dùng cho mọi thời và mọi người. Trong tổng hợp của Hegel, có sự nhấn mạnh trên đồng nhất tính và những dị biệt phụ thuộc nó. Trường hợp cũng có thể ngược lại: dị biệt có thể xem là chính yếu và đồng nhất phụ thuộc vào dị biệt. Thứ tự của các phạm trù được tổng hợp có thể biến đổi. Trong Hegel, tổng đề là một chuỗi bị khóa kín; nó không thể được thay thế vì như vậy phải thay thế luôn cả quan niệm của Ông về Tuyệt đối nữa. Trong Trung quán, một cách thể tổng hợp có thể được thay bằng một cách thể khác mà không nhất thiết phải có biến đổi nào trong cái Tuyệt đối. Đây có thể gọi là một tổng hợp năng động lưu loát. Tuy nhiên ta phải nhớ rằng tất cả mọi cách thể hiện tượng hóa này chỉ là những « phương tiện » (upāya): trên phương diện tối hậu thì sai, nhưng vô cùng hữu ích cả cho vũ-trụ thực nghiệm lẫn phương tiện đạt đến cái tuyệt đối. Sự kiện rằng chúng phi-thực không làm cho chúng kém phần hữu ích. Hai nữa, những tổng hợp như thế chỉ có thể

được thành hình do những người đã có chứng nghiệm tâm linh; nó không phải chỉ là một sự khéo léo trong lý-luận và có tài tưởng tượng. Bởi vì, một phương tiện phải phụng sự cứu cánh là đưa ta đạt đến Tuyệt-đối bằng con đường thích hợp nhất cho mỗi người. Chỉ có những người đã đặt chân trước trên con đường mới có thể dẫn dắt kẻ khác theo đường ấy.

Có thể nói rằng Trung quán có vẻ như một trong những hệ thống khắt khe nhất, vì nó phủ định mọi quan niệm khả hữu, không ngoại lệ. Nhưng về một phương diện khác, như đã nói ở trên, nó có thể dung nạp và đem lại ý nghĩa cho mọi hệ thống và mọi sắc thái quan niệm. Nhưng chúng ta đã vạch rõ trước đây, Tánh Không không chống đối tục để đúng như Long Thọ có thể tuyên bố:

Mọi sự đều an bài đối với con người thế nhập Tánh Không.

Mọi sự đều không an bài đối với người không thuận theo Không-Tánh. (1)

III GIÁ TRỊ CỦA HỆ THỐNG TRUNG QUÁN NHƯ CĂN BẢN CHO VĂN HÓA THẾ GIỚI

Trung luận không phải là một thế giới hàn lâm. Nó ảnh hưởng sâu xa đến Triết học và tôn giáo của Ấn-độ và một phần lớn Á-châu trong nhiều thế kỷ. Đây là hệ thống tuyệt đối luận đầu tiên được thành hình ở Ấn-độ hay bất cứ nơi nào khác. Cũng chính Trung luận đã có cái vinh quang thiết lập Tuyệt đối qua biện chứng pháp. Điều này đã đưa đến một cuộc cách mạng trong Phật giáo như ta đã vạch rõ, trong toàn thể các lãnh vực siêu hình, đạo đức và tông giáo. Tánh Không, Đại từ bi và

(1) TQL Kệ, XXIV, 14.



Tam thân của Như lai đã trở thành những ý tưởng nền tảng cho mọi nền triết-học và tôn giáo sau này. Các hệ thống ngoại giáo có thể đã không vay mượn những nguyên tắc của Trung quán hay Duy thức; nhưng chúng ta có thể nghĩ rằng chúng đã nhờ đến kỹ thuật của những nguyên tắc này. Tuyệt đối luận được thiết lập như là sắc thái nổi bật nhất trong văn hóa tinh thần của Ấn-độ. Tinh túy của Tuyệt đối luận này bao gồm trong sự thực chứng nội tâm về thể đồng nhất của mọi chúng sinh và sự chối bỏ hoàn toàn mọi ngã tính. Mức độ nhất thể và sự bền vững của cơ cấu xã hội đang tồn tại, chính là phản ánh của quan niệm Tánh không (Tuyệt đối) trong công việc thực tế của con người. Nó thấm nhuần mọi ngõ ngách hoạt động — văn chương, mỹ-nghệ, khoa học, xã hội và triết học. Một nền văn minh bền vững và cao độ đã được xây dựng và duy trì nhiều thế kỷ, trong phần lớn Á Châu, Ấn-Độ, Tàu, Nhật, Tây Tạng và nhiều xứ khác.

Ảnh hưởng của nó không thể bị giới hạn trong quá khứ mà thôi. Cái gì quá khứ đã có thể thực hiện thì ngày nay cũng có thể thực hiện được. Và ngày nay lại càng cần thiết gấp bội để nhận mạnh nhất-thể-tính của vũ-trụ, trong cảnh rách nát tan hoang này vì bao nhiêu tranh chấp và ý-thức-hệ xung đột đang hăm dọa nuốt chửng toàn thể giới bằng phá hoại chớp nhoáng. Khắp nơi sự bám víu vào truyền thống tốt đẹp đã trở nên lỏng lẻo. Trong thời Trung cổ thế giới văn minh đã hưởng thụ, trừ một vài ngoại lệ, một giai đoạn thanh bình và ổn định chưa từng có. Chắc hẳn thế giới đã được chia thành 3 khối được xác định rõ rệt, vùng Gia-Tô-giáo ở Tây phương, Hồi-giáo ở Trung Đông và Ấn-Độ giáo (kể cả Phật-giáo) ở Đông và Viễn Đông. Cảm thức huynh đệ và sự hợp quần con

người là những sức mạnh sinh động nhất. Những ảnh hưởng cụ thể truyền này bây giờ không còn hoạt động nữa. Thế-giới Gia-Tô-Giáo đã bị phân hóa hàng mấy thế kỷ từ thời Phục Hưng. Có ít hy-vọng đề nó có thể chiếm lại vị trí đã mất và giành lại chủ-quyền. Đông phương cũng không tốt lành gì hơn, mặc dù sự phân hóa chưa đi đến độ như thế, nhưng tâm linh không còn là một sức mạnh hoạt động nữa.

Nhờ những tìm tòi của khoa học về các hiện tượng và sự áp dụng chúng vào thực tiễn, các dân tộc trên hoàn cầu đã được tụ họp lại; chúng ta đã có được sự hợp nhất của thế giới về địa dư và vật lý. Nhưng những dị biệt và ly tán của chúng ta đã tăng lên dữ dội, tranh chấp và gay gắt đang hoành hành. Chiến tranh đã có kích thước hoàn cầu và kinh niên. Thế giới ngày nay thiếu hợp nhất và thiện chí. Không có hồn hay tâm đề khơi động và hợp nhất nó.

Những nguyên nhân không có gì bí ẩn. Văn minh Tây phương trở thành tiêu chuẩn cho tất cả, đã phát triển theo những chiến duy vật kể từ thời Phục Hưng đến giờ. « Sự chống chọi giữa thành công của các trí óc Âu Tây ngày nay trong việc kiểm soát hầu hết mọi hoàn cảnh trong đó những yếu tố là cơ thể vật lý và sức mạnh là sức mạnh vật-lý, và sự vô năng của chúng để chế ngự những hoàn cảnh trong đó những yếu tố là con người và sức mạnh là sức mạnh tâm linh » đã quá rõ ràng không cần bàn kỹ. Con người đã chinh phục thiên nhiên hay tiến rất gần đến việc ấy; nhưng nó không có được một kềm chế sơ đẳng nhất đối với chính nó. Hậu quả thật vô cùng tai hại. Sinh hoạt tổ-chức với một lớp vỏ, ổn định an ninh đã trở thành bấp bênh. Chúng ta đã chiếm được vũ-trụ, nhưng đã đánh mất linh hồn chúng ta.

Có người đề nghị rằng phương thuốc là tăng gia sản xuất bằng cách trang bị mọi tài nguyên và khôn khéo của ta, và phân phối công bằng hơn bằng cách tập trung vào việc tái tổ chức cơ cấu xã-hội trên một nền tảng không có giai cấp. Phát xít và Cộng sản chủ nghĩa là những hình thức cụ thể của sự xác quyết này. Chấp nhận vật chất như là giá trị duy nhất, những thuyết này cố hình dung một nền văn minh có lợi nhất. Thí nghiệm cần được làm thử nếu chỉ như là một vấn đề tất yếu của biện chứng. Chúng ta phải chứng thực tính cách hoàn toàn vô-ích của tiêu chuẩn vật chất trước khi ta có thể gạt bỏ nó.

Vật chất có thể đem lại một năng đỡ tạm thời và cục bộ, nhưng nó nhất định sẽ thất bại nếu xem đó là giải pháp cuối cùng. Những nguyên tắc căn bản bên dưới vật chất đều khuyết điểm. Nếu tài sản vật chất, sự sống thể tục là điều kiện duy nhất, thì làm sao người ta có thể có thừa thãi về những chuyện ấy. Người ta sẽ cố kiếm chúng càng nhiều càng hay, bằng đủ mọi cách; tốt hay xấu đều không thể có một ý nghĩa đạo đức nào cả, mà được phê phán theo kích thước sự thành công mà tài sản mang lại. Làm thế nào để khắc phục bản năng chiếm hữu hay kiểm soát nó ? Trong xã-hội duy-vật, điều này thực hiện bằng cách làm quân binh những sức mạnh trong xã-hội. Nhưng cái gì sẽ ngăn chặn những người gìn giữ xã-hội như thế, giai cấp cai trị, khỏi chiếm hữu thêm cho riêng họ. Sự sợ hãi dư luận quần chúng có thể ngăn chặn phần nào, nhưng người khéo léo cả quyết có thể dễ dàng điều khiển những con bầy. Cuối cùng cần phải có một số lớn người mà áp lực bên ngoài không thể bắt buộc họ hành động nhưng tự họ chắc chắn về sự vô giá trị của tài sản vật chất. Họ phải siêu việt bản năng chiếm hữu và vươn lên trên

giai cấp và tài sản, như những người gìn giữ quốc gia trong cuốn *Cộng hòa* của Paton.

Sự gia tăng sản xuất và tổ-chức *tự chúng* không thể nào đưa đến kết quả tốt đẹp. Cần phải có thiện chí trong đó. Và thiện chí chỉ có thể phát sinh từ sự xác quyết của tâm hồn mà thôi ; không thể nào ra lệnh cho nó phải có bằng tín ngưỡng hay uy quyền thế tục. Vì điều ấy sẽ thất bại thảm thương và có thể thành công trong việc biến chúng ta thành giả đạo đức hết. Chúng ta phải nhận chân rằng điều tốt cho tất cả chính là điều tốt cho cá nhân, và không thể có chỗ cho vị ngã. Trong sự phân tích cuối cùng, sự siêu việt lập trường về ngã, hay tích cực hơn, sự đặt đến các phổ quát, là bản chất của tâm. Và chỉ có tâm mới có thể cung ứng nền tảng cho xã-hội và có thể giúp đạt đến những giá trị khác.

Về phương diện này, Tuyệt-đối luận của Đại thừa và Phệ Đàn Đà phi nhị có giá trị ở chỗ cung ứng nền tảng trên đó một văn hóa thế giới có thể được xây dựng. Chỉ có Tuyệt-đối luận mới có thể đưa đến sự đồng nhất nồng cốt của hiện hữu và đồng thời cho phép những dị biệt. Sự phóng khoáng trong quan niệm và dung chứa những dị biệt chính là linh hồn của những thuyết này : cả hai đều nhấn mạnh trên tính chất phổ quát của Thực tại và sự siêu việt quan điểm quy về ngã. Phái Phệ Đàn Đà, tuy nhiên có tính cách cổ truyền trong quan điểm và ràng buộc với thẩm quyền của kinh Phệ-Đà, và có lẽ nó giả thuyết có một môi trường đặc biệt mà chỉ trong đó nó mới có thể hưng thịnh. Đại thừa giáo thì hoàn toàn rộng rãi, và nó đã chứng thực khả năng tự thích nghi với các cơ cấu xã-hội và tín ngưỡng khác nhau, để thêm sinh khí cho chúng và thẩm nhuần

chúng : ta có thể thấy điều này ở Tây Tạng, Mông cổ, Trung hoa Nhứt-bản. Chính Đại-thừa đã đề cao biểu hiện cụ thể của Tánh không Đại bi trong lý tưởng cao cả.

Các tư tưởng gia (1) Tây phương và Đông phương càng ngày càng thấy rõ khủng hoảng đang đe dọa nền văn minh chúng ta và đang đề nghị những phương thức cứu chữa. Vấn đề không phải ở giữa Tư bản và Cộng sản chủ nghĩa mặc dù sự xung đột của chúng dễ che mờ bản chất thực thụ của bệnh trạng. Sự cần thiết là phải phục hưng nếp sống tâm linh của thế-giới. Các tôn giáo duy danh (denominational) với những giáo điều và những qui luật tổ chức của chúng rất đáng bị nghi ngờ. Trong bất cứ tổ chức nào cũng đều có cái gì thuộc về thế tục và thiếu tính

(1) Trong nhiều tác phẩm của ông, nhất là trong *The Idealist View of life and Eastern religions and Western thought*, Triết gia lỗi lạc của Đông phương là Giáo-sư Radhakrishnan, đề xướng sự cần thiết làm sống lại kinh nghiệm tâm linh thần bí sâu xa làm nền tảng cho mọi tôn giáo và được diễn tả trong một hình thức thuần túy trong Ấn-Độ giáo. Ông nói : « Mặc dù mọi sự có vẻ chứng minh điều ngược lại, chúng ta vẫn tìm thấy trong cuộc bất ổn hiện thời sự lộ rạng bình minh của một ánh sáng vĩ-đại, một đa sống đồng quy, một sự nhận chân dần dần rằng có một tâm linh bí ẩn ở trong đó tất cả chúng ta đều là một, và nhân loại là bánh xe lớn nhất của tâm linh ấy trên mặt đất, và một ước vọng ngày càng tăng muốn sống cái tri thức ấy và thiết lập một hoàng cung tâm linh trên mặt đất ». (*Eastern Religions and Western Thought*, P. 33) « Các tôn giáo khác nhau ngày nay đã đến với nhau, và nếu chúng không tiếp tục tình trạng tranh chấp đua ganh, thì chúng phải phát triển một tinh thần thông cảm bao dung nó sẽ phá tan thành kiến và hiểu lầm và liên kết chúng với nhau như những biểu hiện sai khác của một chân lý duy nhất ; một tinh thần như thế đã định tính cho sự phát triển Ấn-độ

(Xem tiếp qua trang 50)

chất tâm linh. Nó có khuynh hướng tạo tác thêm những mối lợi và dung túng những thói nát. Trong sự bóp chết tự do phát biểu và dựng lên một mô tiêu chuẩn giáo điều bắt buộc những tín đồ phải tuân theo một tôn giáo cò tổ chức (giáo hội) chỉ thành công trong việc chống đối những tập đoàn tôn giáo khác và tạo nên những sự phân chia và dị giáo ở ngay trong nội bộ mình.

Điều chúng ta cần thiết là sự nhận chân được yếu tố tâm linh là nền tảng cho mọi nỗ lực của chúng ta. Chỉ có tôn giáo thần bí, dung hợp một cách tài tình cái nhất tính của Thực-thể tối hậu với sự tự do của những con đường khác nhau để đi đến sự thực hiện Thực thể ấy, mới có hy vọng hợp nhất thế giới này.

Người nghiên cứu triết học chỉ có thể đề nghị rằng Tuyệt đối luận của Trung quán có thể dùng làm căn bản cho nền văn hóa thế giới khả hữu. Không phải phạm vi của ông ta đề chỉ rõ cách nào tốt nhất để trang bị nền văn

giáo, đã không hề gián đoạn trong gần 50 thế kỷ» (ibid., P. 307). Chúng ta phải khiêm tốn công nhận tính chất cục bộ khiếm khuyết của những truyền thống cổ lập của chúng ta và tìm nguồn gốc chúng trong truyền thống chung từ đó tất cả chúng để thoát thai ». (ibid. P. 347).

Lấy một ví dụ từ phương Tây. Ông Guénon đã làm một cố gắng đáng khen để giải thích chân tính thần của văn hóa Ấn-độ cho Tây phương hiểu trong nhiều tác phẩm của ông, nhất là *An Introduction to the study of Hindu Doctrines, Man and his Becoming according to the Vedanta, East and west, The Crisis in the Modern world* v.v...) theo ông, hình thức phục hưng ấy không ở trong một dung hòa hay tổng hợp 2 nền văn hóa mà trong sự trở về của Tây phương với những nguồn suối tâm linh đích thực, qua sự giúp đỡ của Đông phương. Thật sẽ là một việc làm táo bạo nếu ta đoán trước thời gian cuộc chuyển biến này hay nói rõ cách thức sự biến chuyển ấy sẽ thành hình.

hóa ấy, nó sẽ có hình thức thực tiễn như thế nào và sẽ được du nhập vào điểm nào thời nào trong các công việc của thế giới. Đây là những vấn đề mà nhà cải cách tôn giáo có thể giải đáp, và ngay Ông ta cũng phải tùy thuộc vào sự hướng đạo tinh thần từ trên đây.

Chúng ta phải kết thúc với một lời cảnh cáo. Có thể rằng vì quá nồng nhiệt chúng ta sẽ đánh giá quá đáng vai trò của học giả và sự am hiểu có tính cách lý thuyết về mọi sự trong công việc phục hưng ấy. Nên nhớ rằng lịch sử không ghi lại một trường hợp nào có một cách mạng tâm linh của cả hoàn cầu do một toán học giả và tư tưởng gia lỗi lạc. Bệnh trạng của thế giới quá bao la và trầm trọng không thể chỉ cần phái thuốc rút từ sách vở. Chỉ có thiên tài tâm linh thuộc cỡ Đức Phật hay Chúa mới biết được cách đánh trúng chỗ. Nhưng ngay cả một sự am hiểu có tính cách lý-thuyết về Tuyệt-đối luận của Trung quán cũng chỉ chứng tỏ có giá trị bằng cách chuẩn bị bối cảnh cho sự phục hưng tinh thần của thế giới.

TRÍ-HẢI dịch

đưa vào luận lý học trung quán của nàgàrjuna (long thọ)

Nàgàrjuna thường được coi như là một nhà biện chứng pháp của lịch sử triết học Ấn-Độ và hình như hầu hết các học giả về triết học Trung Đạo (Ma dhyàpratipad) đều đồng ý về điểm đó, hay nếu không, họ mặc nhiên không bàn đến. Trước đây, cái thứ biện chứng pháp mà họ giả thuyết là của Nàgàrjuna được mô tả như một tổng hợp của biện chứng pháp hiện tượng luận Hegel với biện chứng pháp siêu nghiệm của Kant, cộng thêm một đôi chút biện chứng pháp Lenin. Hiên nhiên, người ta thấy ngay, một trộn lẫn như thế chỉ dẫn đến những kết luận buồn cười. Cái hư thoại, những triết gia trung đạo « phủ nhận giá trị của luận lý học » (1), là một thí dụ. Hay cái định nghĩa, « biện chứng pháp là chối bỏ những quan điểm bằng phương pháp giảm trừ vào phi lý » (reductio ad absurdum)... (2)

(1) T. Stecherbatsky, *The Buddhist Conception of Nirvana*, 1927, Leningrad, trang 46-47

(2) T.R.V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, 1955, London trang 131

Hơn nữa, không cần phải là một nhà biện chứng pháp đề im lặng vì ý thức được sự nghịch lý của tri thức hay vì một nguyên do nào đó, và tuyên bố một cách cố ý là « Tôi không có một chủ đề nào để chứng minh hết » (yadi kacana pratijñā syān me tata esa me bhaved doṣah/nāsti ca mamā pratijñā tasmān naivāsti me doṣah // (28) (3)). Một triết gia thực nghiệm như L. Wittgenstein (4) cũng khôn tới mức đề có thể phát biểu: « những gì người ta không thể nói đến, người ta phải im lặng ». Và như thế, người ta không thể không biết đến khía cạnh thực nghiệm của triết học Nāgārjuna. Do đó biện chứng pháp Nāgārjuna bây giờ được hòa lẫn với triết học thực nghiệm với một lý do đơn giản là không thể chối bỏ chuyện Nāgārjuna đã thành công trong công tác tẩy trừ những vấn đề siêu hình nguy trang như di động (gata-agata) « ý-thức về » (vijñāna), nguyên nhân (hetu), giải thoát (moska), Niết bàn (Nirvana)... đã đẩy xéo nỗ lực tri thức của các triết gia Ấn qua nhiều thế kỷ, không phải bằng một khẳng định vô bằng (affirmation gratuite) là « những vấn đề vô nghĩa, vì thế chúng tôi không thể trả lời được » ngược lại, bằng chứng minh là, chúng không hiện hữu một cách khả chứng, trong ý đồ đem lại một im lặng cho ngôn từ (prapñca-upaśama)

Trong một tình cảnh như thế, vấn đề phương pháp học liên quan đến công tác khảo cứu triết học Nāgārjuna nói chung, và luận lý học Nāgārjuna nói riêng, phải được đặt lại. Nhà Ấn-độ-học người Ba Lan, Stanislaw Schayer, là người đầu tiên thực hiện việc tái định này. Dưới

(3) Nāgārjuna, *Vigrahāvopacartāni*, trong *Mélanges chinols et bouddhiques* (MCB) IX, trang 102-153

(4) L. Wittgenstein, *Tractatus philosophicus*, 1962 London, trang 150 và 37

ảnh hưởng của phương pháp do khảo cứu luận lý học cổ điển Jan Lukasiwicz và những nhà luận lý học Ba Lan khác khởi xướng và lãnh đạo, Schayer trong một bài báo bàn về phương pháp khảo cứu luận lý học Ấn độ « *Über die Methode der Nyâyâ-Forschung* » (5), sau khi mô tả tình trạng nghèo nàn của hiểu biết Tây phương về luận lý học Ấn độ phê bình sự thiếu sót của Stcherbatsky, tác giả hai tập « *Buddhist Logic* », đã nhận xét rằng, tình huống này xảy ra bởi vì những người khảo cứu luận lý học hình thức Ấn-độ không có một kiến thức nào về luận lý học ký hiệu của thời đại ta) « Ohne die Kenntnis der Elemente dieser Logik (tức là, symbolische - mathematische - Logik) sind historische Untersuchungen ueber indische Logik genau in demselben Sinne und genau aus denselben Grunden undenkbar... ») Hiện nhiên Schayer không phải là không ý thức những khó khăn mà luận lý học Ấn độ đã để lại và phương pháp này gặp phải. Tuy nhiên chúng không phải là không thể vượt qua. Để chứng minh điều này, ông ta lấy chân thứ hai của một thánh tiết (śloka) trong « Trung luận » (Mūlamadhyamaka kārīkā śāstra) của Nāgārjuna làm thí dụ :

(1) anyad anyat pratitya-anyan na anyad anyad īte, nyatah, yat pratitya ca yat tasmāt tad anyan naupapadyate// (XIV, 5)

(Cái khác là khác trong tương quan với một cái khác. Cái khác không là khác, nếu không có một cái khác. Nhưng những gì đã ở trong tương quan, chúng là khác thì không hợp lý) ; và ký hiệu hóa như sau :

(5) S. Schayer, « *Über die methode der Nyaya-Forschung* trong *Postscript Moriz Winternitz*, 1932. Leipzig, trang 247-257.

$(x, y). xRy. \supset. (x \Phi y)$

(đọc : Đối với bất cứ giá trị nào của khả biến (Variable) x và y , nếu x nằm trong tương quan với y , x và y không đồng nhất với nhau, thì sai).

Với đề án phương pháp nói trên, qua một bản báo cáo về công tác nghiên cứu luận lý học Ấn-độ trước Hàn-Lâm-viện Khoa học và Văn chương Ba lan hôm 14 tháng 2 năm 1933, Schayer bàn đến sự đi trước của Ấn độ cổ điển trên phương diện luận lý học mệnh đề (Altindische Antizipationen der Aussagenlogik) (7), trong đó, riêng về luận lý học Nāgārjuna, ông ta cho rằng những triết gia Trung đạo đã biết áp dụng luận lý học mệnh đề, và hậu quả là lý thuyết bốn phạm trú (Catuskoṭi).

Sau Schayer, Hajime Nakamura tiếp tục đề án phương pháp học vừa nói. Bài khảo luận « *Kūkan no kiyo-ronrigaku teki ketsumei* » (8) (= Một vài giải minh về Không quán bằng luận lý học ký hiệu), đánh dấu một bước tiến quan trọng về cả hai mặt, lý thuyết và thực tiễn. Nó chứng minh rằng luận lý học ký hiệu trên bình diện ngôn ngữ giúp những nhà khảo cứu tránh khỏi những khó khăn trong việc truyền giải lý thuyết luận lý học Ấn-độ, mà người ta thường gặp, nếu dùng luận lý học cổ điển tây phương ; về thực tiễn áp dụng phương pháp học Schayer nhằm minh giải quan niệm « Không » của Nāgārjuna trong « Trung luận ». Ở đây, trước hết Nakamura lấy một vài thánh tiết (Sloka) và ký hiệu hóa chúng theo cách ký hiệu của luận lý học

(6) Ibid, trang 250

(7) S. Schayer, *Altindische Antizipationen der Aussagenlogik*, trong *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres : Classe de Philologie*, số 1-6, Janvier-Juin, 1933, trang 90-96

Boole-Schröder và tỏ rằng : có những luận chứng mà Nāgārjuna dùng, nếu xét theo luận lý học cổ điển thì sai nhưng nếu xét theo luận-lý-học ký hiệu của Boole hay Schröder thì vẫn đúng. Chẳng hạn như :

(2) Yadi aśūnyam bhavet kimcīt syāc chūnyam iti kimcanana/kimcā asty aśūnyam ca kutah sūnyam bha-visyati // (XIII, 7)

(Nếu có cái gì không trường thành có thể hiện hữu, cái gì trường thành mới có thể hiện hữu.

Nhưng không có một cái gì hiện hữu mà không trường thành, như vậy cái gì trường thành sẽ hiện hữu ở đâu ?)

Thỉnh tiết này, theo Nakamura, phạm lỗi hoán vị bằng cách đối lập (conversion by contraposition), nghĩa là phủ nhận tiền đề của một tam đoạn luận, nếu xét theo luận lý học cổ điển, như Aristotle. Nhưng Nakamura cho rằng nếu dùng luận lý học lưỡng giá (two valued logic) Boole-Schröder để ký hiệu thỉnh tiết trên, về khía cạnh luận chứng (proof, reasoning) Nāgārjuna vẫn đúng như thường. Gọi (x.-o), một cái gì không ; (y.o) một cái gì trường thành, theo luận lý học Boole-Schröder, người ta có thể viết : (9)

(x. — o) (y. o) = 1... (Nếu có một cái gì không trường thành, hiện hữu, như vậy cái gì trường thành mới có thể hiện hữu)

(8) H.Nakamura, *Kūkan no higo ronrigaku tekiketsumetsu*, trong *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* (IBK), số 5, Sept. 1954, trang 223-231 (9) Ibid. trang 228

- $x. - 0 = 0$ (Không có một cái gì hiện hữu mà không trưởng thành).
 $\therefore y.0 = 0$ (Như vậy cái gì trưởng thành sẽ hiện hữu ở đâu ?)

Chứng minh :

$$\begin{aligned}
 0(y.0) &= 1 \\
 -1(y.0) &= 1 \\
 1(y.0) &= -1 = 0 \\
 \therefore (y.0) &= 0
 \end{aligned}$$

Tuy vậy Nakamura thừa nhận, tiền đề của luận chứng này theo chủ luận lý (logistics) là sai.

Và chính vì luận học lưỡng giá Boole-Schroder không thể chứng minh được tiền đề này của Nāgārjuna là đúng, Nakamura nghĩ là, nó có thể sai ; và do đó, ông ta khẳng định, luận lý học ký hiệu có thể giúp chúng ta hiểu một phần nào triết học Trung đạo, nhưng nó không thể thuyết giải hết mọi chân lý của tư tưởng Trung đạo được. Khẳng định này một lần nữa đặt lại vấn đề giá trị của phương pháp học Schayer, nghĩa là nếu chúng ta dùng phương pháp ký hiệu của luận lý học hiện đại để thuyết giải tư tưởng cũng như luận lý học Nāgārjuna, và nếu phương pháp này cũng bất lực không nói lên được hết những gì Nāgārjuna nghĩ về luận lý học, nếu như vậy, tại sao chúng ta phải dùng đến một phương pháp khó khăn như luận lý học ký hiệu ?

Mặc dù Nakamura tiến xa hơn Schayer trong việc dùng luận lý học ký hiệu để hình dung « tư tưởng không quán » qua việc khảo sát « bốn phạm trù » (catuṣkoṭi, Tàu dịch là tứ-cú), với sự giúp đỡ

của đồ-thị Venn (Venn Diagramm), và thay vì kết luận như Schayer (10) là bốn phạm trù : đúng (p), sai (-p), đúng và sai (p(-p), không đúng cũng không sai -p- (-p), nhằm đề biểu thị quan điểm cuộc đời và hiện hữu là bất thực, mộng ảo, và chúng ta không thể gán cho nó một thực tính (reality) nào hết, bởi vì chính tư tưởng chúng ta cũng hư vọng không hơn không kém (tức là, sarvabhāva-svabhāva-sūnyatā và vikalpa = avidyā), Nakamura, sau khi lập phương trình :

$$(3) (p) + (-p) + [p(-p)] + [-p(-p)] = 0 \quad (11)$$

và nhấn mạnh đến ý nghĩa toán học của số 0 hay Śūnya (không) trong truyền thống toán học Ấn độ cũng như Tây phương, đã tóm tắt, bốn phạm trù đó, như kết quả phương trình trên mô tả, đã biểu thị một cách dễ dàng khái niệm « không » trong triết học Nāgārjuna. Nếu thế, nếu luận lý học Boole có thể diễn tả được chân lý « mọi hiện hữu chỉ hiện hữu vì sinh duyên, do đó chúng trường thành » (yah pratitya samutpādah śūnyatām tām pracakṣmahe...XXIV, 18), người ta ngạc nhiên về khẳng định ở thí dụ (2) của Nakamura. Nói chung, Nakamura vẫn chưa có một xác tín trong việc xử dụng phương pháp học Schayer. Điều này có lẽ một phần do giới hạn tự nội của luận lý học ký hiệu mà tác giả dùng, một phần vì ông ta chỉ muốn dùng luận lý học ký hiệu như một biểu đồ nhằm biện minh tư tưởng hệ Nāgārjuna, và một phần nữa Nakamura không muốn tạo ra một nền luận lý học ký hiệu hiện đại dựa trên nguyên tắc tư tưởng của Nāgārjuna.

(10) S. Schayer (7), và *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (VI, XII, XIII, XIV, XV, XVI). *Einführung* trang XXV, Polska-Akademja Umiejętności, Kraków, 1931.

(11) H. Nakamura, *ibid.*, trang 229

Ba năm sau khi Nakamura đăng bài khảo luận trên, R.H. Robinson viết một bài phê bình Nakamura với đầu đề « *Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System* » (12). Với bài báo này, người ta chắc chắn là, phương pháp học Schayer chiếm được một địa vị vững vàng trong địa hạt khảo cứu luận lý học Ấn độ nói chung (Ở đây chúng tôi giới hạn vấn đề trong tư tưởng hệ Nāgārjuna ; nếu không, chúng ta phải kể đến những đóng góp của Daniels H.H. Ingalls, giáo sư Ấn độ học tại Đại học đường Harvard trong việc áp dụng phương pháp học Schayer, và sau này, J.F. Staal, S.S. Barlingay...), và luận lý học Nāgārjuna nói riêng. Có điều khác là, đầu vẫn tiếp tục áp dụng phương pháp học Schayer, Robinson giả thuyết rằng, trình độ luận lý học của Nāgārjuna không vượt hơn gì mấy so với luận lý học Plato, do đó ông ta nhất định nghĩ rằng, những trường hợp lý luận tương tự như thí dụ (2), mà Nakamura cho là có giá trị trên phương diện luận chứng trong giới hạn luận lý học Boole-Schröder, đều vi phạm luật hoán vị và như thế vô giá trị. Gọi x, một cái gì ; y, trường thành, thính tiết (XIII,7) trên có thể biểu thị theo Robinson như sau :

$$(4) \quad x\bar{y} =/= 0 \supset . xy =/= 0 ; x\bar{y} = 0 ; \therefore xy = 0 \quad (13)$$

Và Robinson cho rằng, vì tiền đề $x\bar{y} =/= 0$ bị phủ nhận, do đó luận chứng trở thành bất định, nghĩa là vô giá trị. Ngoài ra, Robinson phê bình phương trình (3) của Nakamura, và lý luận là, bốn phạm trù của luận lý học Nāgārjuna có thể được truy nhận như là bốn khả hữu trong luận lý học Aristotle (A,I,E,O), vì theo ông ta Aristotle

(12) R.H. Robinson, *Some logical Aspects of Nāgārjuna's System*, trong *Philosophy East and West*, số 1, 1957

(13) *Ibid.* trang 298

cũng như Nàgàrjuna đều xử dụng 3 « hàm năng » (func-tor) ; « tất cả » (all), « vài » (some), và « không » (not) ; đầu rằng trong « giá bản » (truth-table) của Nàgàrjuna, (I) và (O) là tương hệ (conjunction) hơn là những mệnh đề đơn giản (14). Vì xuất phát từ một giả định vừa kể, bài báo của Robinson, tuy tương đối bàn đến hầu hết những vấn đề liên quan luận lý học như nguyên tắc luận lý học (tức là, luật đồng nhất, mâu thuẫn, và triệt tam), vấn đề định nghĩa, vấn đề công lý (axiom), cách thức (modus), lượng số (quantification),..., trên cơ sở và tài liệu lấy từ « Trung luận » của Nàgàrjuna, đã dễ dàng nếu không là bừa bãi trong việc dùng ký hiệu, do đó không thuyên giải được những vấn đề của luận lý học Nàgàrjuna. J.F. Staal (15) đã tự hỏi về giá trị của những phê bình do Robinson đề ra.

Sơ lược như thế, người ta có thể thấy tổng quát lịch sử khảo cứu luận lý học Nàgàrjuna, cũng như các vấn đề mà người ta bàn đến. Nhìn chung, ngoài sự khám phá của Schayer về phương pháp học và sự hiện diện của luận lý mệnh đề trong luận lý học Phật giáo cùng sự phân biệt quan trọng về tương quan giữa luận lý học mệnh đề và luận lý học danh từ (Namenlogik), những nhà khảo cứu tiếp theo đã hầu như thất bại trong công tác mô tả luận lý học Nàgàrjuna. Lý do đầu tiên là, mặc dù một phương pháp học đã được đề ra, người ta hình như không nhận Nàgàrjuna có một luận lý học, và luận lý học đó có một giá trị cũng như viễn tượng hiện diện ngay, chính ở trong nó.

(14) ibid, trang 303

(15) J.F. Staal, *Negation and the Law of the Contradiction in Indian Thought : A Comparative Study*, trong Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol.25, 1962, trang 52 chú thích 4

Khuyết điểm này đã dẫn Nakamura đến việc áp dụng luận lý học Boole Schröder, với một ý đồ là, dùng Boole-Schröder như một mẫu luận lý ký hiệu nhằm biện hộ cho những mẫu lý luận của Nāgārjuna, và từ đó minh chứng rằng Nāgārjuna đã mặc nhiên mở đầu những nguyên tắc và kiểu mẫu luận lý học ký hiệu, bằng cách nhìn Nāgārjuna qua Boole hay Schröder. Nhưng như thế là áp đảo và nhìn Nāgārjuna với cặp kính màu. Đây cũng là trường hợp của Robinson, dầu ông ta tiến xa hơn một chút, khẳng định luận lý học Nāgārjuna như một sự kiện, tự chính nó có thể nói lên những mẫu luận lý ký hiệu; nhưng bị sa lầy trầm trọng vì đã thiết lập giả thuyết vô bằng là, luận lý học Nāgārjuna chỉ ngang với trình độ của luận lý học Plato. Những giả thuyết tự nhiên phải được thay thế bằng phương pháp mô tả hiện tượng luận, và ngày nay chính phương pháp mô tả này đã lần lần chiếm một chỗ đứng vững vàng trên các địa hạt khảo cứu. Một lý do nữa là, mặc dù các nhà khảo cứu trên tự nhận là áp dụng phương pháp học Schayer, nghĩa là áp dụng phương pháp luận lý học ký hiệu, họ đã không chú trọng đến việc xử dụng ký hiệu. Chỉ nhìn qua những hệ thức (2) và (4), người ta có thể thấy ngay là những ký hiệu dùng để truyền giải ngôn từ đã không theo kịp ngôn từ. Nói một cách khác, ngôn từ của Nāgārjuna đòi hỏi những khám phá mới về ký hiệu, và do đó phải nhận một luận lý học Nāgārjuna, như chính nó đã bày tỏ trong các tác phẩm do Nāgārjuna viết. Vấn đề như vậy là không phải nhằm tạo ra một thỏa hiệp giữa Nāgārjuna với luận lý học của thời đại chúng ta, một nền luận lý học mới, mà nhân loại đã phải trải qua gần hai mươi thế kỷ để chinh phục, và giải thoát ra khỏi những triền

phước của luận lý học ấu trĩ cổ điển. Schayer người khám phá ra phương pháp học vừa mô tả, đã nhận định, mỗi một thể hệ có những vấn đề riêng tư của nó, và chính nó phải tự giải quyết lấy; do đó, áp dụng luận lý học ký hiệu nhằm diễn đạt luận lý học Nàgàrjuna chỉ là một cách thể để tìm hiểu những đóng góp mà những người đi trước đã để lại trong lịch sử, và hiển nhiên, hậu quả của việc làm này sẽ giúp thể hệ này nhìn vào những chân trời mới hơn, tránh khỏi những lăm lăm đã gặp phải ở quá khứ.

Để xác định ý nghĩa và lịch sử của phương pháp học Schayer, luận lý học mà chúng ta bàn đến đây phải đi xa hơn, nghĩa là, phải đặt lại và phải giải quyết vấn đề tương quan giữa luận lý học ký hiệu và những tiền thiết siêu hình (metaphysical presuppositions). Những nhà viết sử luận lý học ký hiệu đã cố gắng giải quyết vấn đề này, nhưng đã thất bại. I.M. Bochenski là một thí dụ (16). Nói chung, người ta thất bại vì không chịu nhìn nhận sự quá thời của luận lý học cổ truyền. Trước Bochenski, nhà toán học nổi tiếng Đức D. Hilbert (17) đã thực hiện việc xác định này, và hoàn thành nó bằng cách tạo ra một siêu hệ thống, mà riêng về toán học gọi là siêu-toán-học (Metamathematic), nhằm trực tiếp nghiên cứu và bảo đảm một cách mô thức (formlich) luận lý học ký hiệu toán học. Chính qua nỗ lực này, Hilbert đã khám phá một thuyết,

(16) I.M. Bochenski, *Formale Logik*, Verlag Karl Alber, Treiburg Munchen, 1956, trang 4

(17) D. Hilbert, *Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung* trong *Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, vol.1, 1922, trang 157-177

mới gọi là thuyết chứng minh (Beweistheorie), làm nền tảng cho mọi luận lý học ký hiệu mệnh đề và danh từ. Trong một viễn tượng như thế, vấn đề khảo cứu luận lý học Nàgàrjuna trước hết có một ràng buộc mật thiết với vấn đề tương quan trên.

THUYẾT CHỨNG MINH

Nàgàrjuna khởi đầu tác phẩm « Trung luận » (Mūla madhyamaka-kārikāśāstra) với một định nghĩa, ngụ ý trang dưới một hình thức của một tán khúc (vadana), về ý nghĩa của « duyên sinh » (pratityasamutpāda).

Tuy nhiên, trong Prajñāpradīpa (18), Bhāvaviveka (Thanh Biện) cho là định nghĩa này tự nó không phải là một khám phá riêng tư của Nàgàrjuna; trái lại, chính những nhà chủ-Kinh-bộ (sautrantika) đã bày tỏ định nghĩa đó. Với một trường hợp như vậy, hiển nhiên người ta có thể hy vọng là, Nàgàrjuna sẽ chứng minh nếu những nhà chủ Kinh bộ cố chấp vào quan niệm của họ về thuyết duyên sinh, không những nó không phù hợp với ngay chính thuyết « duyên sinh » như chính nó, mà ngược lại, một thuyết như thế sẽ không tìm thấy một chỗ đứng nào trong hệ thống của họ. Do đó, một định nghĩa về nó không thể hiện diện. Và Nàgàrjuna quả đã dùng chương thứ I của Trung luận để thực hiện điều này. Ở đây, Nàgàrjuna đã sáng tạo một phương pháp luận chứng, mà những triết gia trung đạo về sau gọi là « đoán án tất nhiên » (pra-

(18) Đại tạng Kinh, quyển XXX, số 1566, trang 51a. Xem thêm Tây tạng Đại tạng Kinh Tohoku Catalogue số 3853; Otoni Cat số 5253. Bản dịch tiếng Đức chương thứ I của Prajñāpradīpa đăng trong tạp chí Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und

sañga), và các học giả tây phương thường dịch « *reductio ad absurdum* » (giảm trừ vào phi lý, nghĩa là, một mệnh đề được chứng minh bằng cách diễn dịch từ nó một mâu thuẫn). Schayer (19) coi nó như một tương đương của « *modus tollendo tollens* » của luận lý học Stoa, nghĩa là, có mô thức :

(5) nếu p hay q, ký hiệu $p \vee q$

$q \quad \quad \quad q$

Vậy không phải p $\therefore \neg p$

Như vậy, luận lý học Nāgārjuna xuất hiện như một luận lý học mệnh đề, và do đó, danh từ. Kết luận này không có gì làm ta ngạc nhiên cho lắm. Những triết gia *trung đạo* của những thế kỷ thứ VI, thứ VII đã mở đầu những tranh luận về điểm này, và lập thành hai trường phái chính : phái « *chủ-luận-lý* » (*Svatantra-anumāna*, hay *svatantrika*) do Bhāvaviveka (Thanh Biện) chủ xướng, và phái « *chủ-đoán-án* » (*prasañga-vākya*, hay *prasāṅgika*) do Buddhapañita (Trí Quang) bắt đầu và Candrakīrti (Nguyệt Xứng) phát triển. Cuộc tranh luận (20) xoay quanh vấn đề : Nāgārjuna có dùng đến một chứng đề nào không, tức là, Nāgārjuna có sử dụng phương pháp diễn dịch trong hệ thống *trung đạo* nhằm minh giải quan điểm *trung đạo* hay không ? Hiển nhiên, một cuộc tranh luận như thế sẽ kéo dài đến bất tận, và cuối cùng tư tưởng cũng như luận lý học Nāgārjuna biến thành như một « ý thức bị dốt »

(19) Schayer, (7) trang 94..

(20) Về cuộc tranh luận này, xem Candrakīrti, *Prasāṅgika-śāstra*, chương I, Bản dịch Anh ngữ của T. Stcherbatsky trong (1). Và Bhāvaviveka, *Chưong tranh luận*, ĐTK, XXX, 1578. Bản dịch Pháp ngữ của L. de la Vallée-Poussin « *Le Joyau dans la main*, trong MCB, số 2. 1933.

(unglückliche Bewusstsein) kiểu Hegel, với một lý do đơn giản, nó vượt ra ngoài hệ thống Nàgàrjuna, vì hệ thống này đã hoàn toàn dựa vào một nguyên tắc là, những gì không thể chứng minh một cách luận lý, chúng đương nhiên không hiện hữu, giống như ảo thuật, như giấc mộng, như thành xây bằng khối. (utpāda-sthiti-bhātigānām asiddher nāsti saṃskṛtam saṃskṛtasya aprasiddhau ca katham set-syaty asaṃskṛtam // yathā mārā yathā svapno gandharva-nagaram yathā / tathā-utpādas tathā sthānam tathā bhātiga-udāhṛtam // . VII,33-34).

Do đó, đề cập đến luận lý học Nàgàrjuna là đề cập trước hết đến một luận lý học chứng minh, nghĩa là một luận lý học, trong đó đặc biệt là sự nổi bật vai trò của thành kết (Sequenz, hay Pháp dịch : énoncé des conséquents) hơn là vai trò của mệnh đề ; và như vậy, trong diễn trình luận chứng chúng không dựa hoàn toàn vào những công lý (axiom), nhưng dùng những luật diễn dịch với một mức độ đáng chú ý. Nói một cách khác, luận học Nàgàrjuna là một luận lý học của đồ thị nhằm « đồ thị hóa » (schemization) những tiền đề (antecedent) và những tiếp đề (Suksedent) vào trong những thành-kết theo những luật chuyển hóa (derivation), nhằm đạt đến một kết luận nào đó.

Trước Gerhard GENTZEN (21), luận lý học công lý (axiomatic logic hay Axiomlogik), gồm cả luận lý học Hilbert, đã thực hiện chứng minh với một tiến trình tương tự như tiến trình của « modus ponens »

(21) G. Gentzen, *Untersuchungen über das logische Schließen*, trong *Mathematische Zeitschrift*, quyển 39, năm 1935, trang 167-210 và 405-431.

nghĩa là có mô thức như :

- (6) nếu S là P ký hiệu: $S \supset P$
 và Q là S $Q \subset S$
 Vậy Q là P $\therefore Q \supset P$

trong đó đoán án chỉ có thể được đạt đến, bằng cách loại trừ một hạn từ nào đó, mà đã xuất hiện ở tiền đề. Thí dụ (6), đoán án chỉ giữ lại Q và P, còn S thì bị loại. Để tránh khỏi những cắt xén này (Schnitt, chữ của Gentzen), Gentzen đã đề ra « những phương pháp diễn dịch tự nhiên » gọi là « phương pháp thành kết », khẳng định rằng, để thiết lập một định lý, người ta không cần phải loại bỏ một hạn từ mệnh đề nào hết. Như vậy, một thành kết có thể chứa đựng một số lượng tiền đề nào đó, và nếu những tiền đề này được khẳng định, những tiếp đề của chúng cũng theo đó mà khẳng định. Do đó, tiếp đề có thể chính nó trở thành một trong những tiền đề mới, và hiển nhiên luật đồng nhất giảm khinh (weak identity) đã được xử dụng ở đây : từ một bộ (set) những tiền đề, người ta có thể kết luận một số tiền đề nào trong số đó.

Phương pháp khởi đầu bằng cách chuyển hóa một thành kết mới từ một hay hai thành kết được nhìn nhận như cơ bản và hữu giá. Để thực hiện điều này, nó đòi hỏi phải có những đồ thị chuyển hóa, tức là những đồ hình nhằm biểu thị cơ cấu của luận chứng (Schemata für Structur-Schlussfiguren), dùng để quyết định dưới những điều kiện nào sự chuyển hóa có thể áp dụng. Trong trường hợp chúng ta, gọi P, Q là những thành kết ; m, n là những mệnh đề hay một chuỗi những mệnh đề ; dấu $\rightarrow$ cho xác nhận (assertion) ; dấu $\supset$, $\rightarrow$ cho bao hàm ; dấu $\wedge$ cho mâu thuẫn, và dấu $(-)$ cho phủ nhận ; chúng ta có thể vạch ra một vài đồ thị chuyển hóa mà Nàgàrjuna đã mặc nhiên xử dụng :

1) Đồ thị thêm (scheme of addition, Verdun-
nungsschemats)

$$(7) \text{ tiền đề (a): } \quad \text{tiếp đề (s)} \quad \frac{P \rightarrow Q}{P \rightarrow Q, m, n, \dots} \supset$$

(P). na svato nàpi parato na dvàbhyàm nàpy ahetuah
utpannà jàtu vidyante'bhàvah kvacana kecana // (1,1)
(Không thể tìm thấy bất cứ ở thời nào cũng như
địa vực nào những hiện hữu, đã sinh xuất từ chính
chúng, từ một cái khác, từ cả hai hợp lại, hay
không từ một nguyên nhân nào).

(Q). catvàrah pratyayà hetuś ca-àlambanam anantaram/
tathaiva-adhipateyam ca pratyayo nàsti pancamah //
(1,2).

(Do đó) (Chỉ có bốn sinh duyên : nhân duyên, sở duyên
duyên, đẳng vô gián duyên và tăng thượng duyên.
Không có một sinh duyên thứ năm nào khác nữa),

(m). na hi svabhàvo bhàvànàm pratyayàdiṣu vidyate/
aīdyamàne svabhàve parabhàvo na vidyate // (1,3)
(Bởi vì tự hữu của hiện hữu không hiện hữu
trong sinh duyên, một khi tự hữu không hiện hữu,
tha hữu không thể hiện hữu được).

2) Đồ thị phủ nhận

$$(8) \quad \frac{P \supset \neg P \wedge}{\neg P} \supset \quad \text{hay} \quad \frac{P}{\wedge} \supset$$

anàlambana evàyam sandharma upadiṣyate / atha-
anàlambane dharme kuta àlambanam punah // (1,11)

($\wedge$) Hiện thể được vạch ra là không có «duyên-đề-
bị-duyên» ;

một khi hiện thể đã không có duyên-đề-bị-duyên,

(—P) đầu là duyên đề-bị-duyen
(Ở đây, (P) được hiểu ngầm trong khẳng định của
thính tiết (1,2).

Tùy thuộc vào hai đồ thị nguyên ủy này, Nàgàr-
juna đã thực hiện việc chứng minh, và chương
thứ nhất của « Trung-luận » là một thí dụ điển hình.

Ngoài hai thính tiết của tán khúc, chương thứ
nhất gồm cả thấy 14 thính tiết, trong đó hai thính
tiết đầu có thể được coi như hai thành-kết
cơ bản (Grundsequenzen) — (—P), (P), và thành-kết
mà Nàgàrjuna muốn chứng minh là — [(—P) v (P)].
Một trong hai hạn từ mệnh đề của thành kết này đã đạt
được: — (—P), do đó, công tác chứng minh sẽ quay
về (P). Điều đáng chú ý là, dấu (—), dùng ở đây,
có dấu (^) như một tương đương ; do đó —
[(—P) v (P)] tương đương với [P & (—P)] $\supset$ ^ . Đề
dễ dàng việc ký hiệu hóa, 12 thính tiết còn lại được
xếp vào 3 thành-kết-nhỏ P₁, P₂, P₃ ; tất cả đều ở
trong thành-kết P.

Mỗi một thành-kết-nhỏ này gồm 4 thính-tiết.

P₁ gồm m₁, m₂, m₃, m₄ (ký hiệu của các thính-tiết
3,4,5,6. Những số này được
đánh theo những số của
bản in 1903, Prasannapadā
Madhyamaka do L. de La
Vallée Poussin, xuất bản
ở Peterburg, Bibliotheca
Buddhica)

P_2 gồm n_1, n_2, n_3, n_4 (ký hiệu của các thính-tiết 7,8,9,10).

P_3 gồm q_1, q_2, q_3, q_4 (ký hiệu của các thính-tiết 11,12,13,14).

Dấu ($\wedge$) cũng có giá trị trong trường hợp mệnh đề. Trong diễn trình ký hiệu hóa, chúng tôi sẽ đưa dấu ($'$) vào ký hiệu nguyên ủy, nhằm cắt nghĩa, một mệnh đề mới được chuyển hóa từ mệnh đề đã cho. Ví dụ m_1' là một mệnh đề mới được chuyển hóa từ mệnh đề m_1 . Ký hiệu $\sim$ chỉ tương đương, nghĩa là : $A \sim B$, khi $(A \supset B) (B \supset A)$.

Sự ký hiệu hóa chương thứ nhất của « Trung luận » diễn ra như sau :

$$(9) \quad \neg(\neg P) \rightarrow (P)$$

$$(10) \quad \begin{array}{c} P \\ \hline P_1 \quad P_2 \quad P_3 \supset \end{array}$$

$$(11) \quad \begin{array}{c} P_1 \\ \hline m_1 \quad m_2 \quad m_3 \quad m_4 \supset \\ \hline m_1 \quad m_1' \supset \\ \hline \end{array}$$

$$\begin{array}{c} P_1 \quad m_4 \quad m_3 \quad m_2 \supset \\ \hline m_1 \quad m_2 \quad m_3 \quad m_4 \quad \wedge \quad \wedge \quad \wedge \supset \\ \hline P_1 \quad \wedge \end{array}$$

$$(12) \quad \begin{array}{c} P_2 \\ \hline n_1 \quad n_2 \quad n_3 \quad n_4 \supset \\ \hline n_1 \supset n_1' \quad n_2 \supset n_2' \quad n_3 \supset n_3' \quad n_4 \supset n_4' \supset \\ \hline \wedge \quad \wedge \quad \wedge \quad \wedge \\ \hline P_2 \supset \\ \hline n_1 \quad n_2 \quad n_3 \quad n_4 \quad \wedge \\ \hline P_2 \quad \supset \quad \wedge \end{array}$$

$$\begin{array}{c}
 (13) \quad \frac{\frac{\frac{P_3}{q1 \supset q1'} \supset \frac{q2 \supset q2'}{q2 \supset q2'} \supset \frac{q3 \supset q3'}{q3 \supset q3'}}{\wedge} \supset q4}{\frac{P_3}{q1 \supset q2 \supset q3 \supset q4} \supset \frac{q4}{\wedge}} \\
 P_3 \supset \wedge
 \end{array}$$

$$(14) \quad (P1 \supset \wedge) (P2 \supset \wedge) (P3 \supset \wedge) \sim (P1, P2, P3) \supset \wedge$$

(11), (12), (13)

$$(15) \quad \sim (P1, P2, P3) \sim \sim (P) \quad (14), (10)$$

$$(16) \quad \sim (\sim P) \rightarrow \sim (P) \sim \sim [(\sim P) \vee (P)] \quad (9)$$

Hệ thức (16) đã nói lên, không những thuyết phi duyên sinh sai lầm, như các nhà chủ-kinh-bộ đã vạch ra mà ngay thuyết duyên sinh do họ chủ trương cũng không kém, vậy duyên-sinh và không-duyen-sinh có thể tìm thấy ở đâu ? « pratyaya-apratyayah ».

Nhưng nếu thuyết duyên sinh có thể *chứng minh là sai* trong hệ thống chủ-kinh-bộ, như thế có nghĩa thuyết duyên sinh nêu lên một thực hữu nào đó, dầu đã bị diễn tả một cách sai lầm, vì như trên đã nói, theo Nàgàrjuna những gì chúng ta trông tượng, chúng ta mơ mộng, hay nói một cách khác, những gì chúng ta tự đặt ra và không tương quan với một thực hữu nào hết, những cái này Nàgàrjuna cho rằng, chúng ta *không thể chứng minh được*, ngay cả cái việc chứng minh là chúng sai. Sai và đúng đều có thể được chứng minh, vì chúng liên quan đến thực hữu. Như vậy, nếu Nàgàrjuna có thể chứng minh là thuyết

duyên sinh trong quan niệm chủ-kinh bộ là sai, điều này đòi hỏi Nāgārjuna phải đề ra một chứng đề, thế nào là một thuyết duyên sinh đúng.

Trước khi trình bày thuyết duyên sinh theo quan niệm Nāgārjuna, người ta thấy cần phải nêu lên hai đặc điểm chính trong thuyết lý chứng minh của Nāgārjuna :

1) Việc chứng minh đã diễn ra trong một mô hình kiến trúc (constructive model) theo định nghĩa cơ cấu (« constructive difinition » của M. Frechet (22)) về thuyết duyên sinh của hệ thống chủ-kinh-bộ, do đó nó là một chứng minh kiến trúc (« kiến trúc » (23) theo nghĩa của L.E.J. Brouwer trong toán trực giác).

2) Chứng minh này dẫn đến một « phủ nhận lưỡng diện » (binary negation, mà J. May (24) gọi là « nguyên tắc liên đới tương phản » (principe de la solidarité des contraires), và P. Dériéville (25) coi như là một « công lý » (axiome) trong hệ thống Nāgārjuna. Vấn đề, coi thử « phủ nhận lưỡng diện » này có phải là một nguyên tắc, hay một công lý, hay không, chúng ta sẽ bàn sau.

THUYẾT MÔ TẢ

Sau khi chứng minh, những nhà chủ-kinh-bộ đã sai lầm trong quan niệm về thuyết duyên sinh, và như thế, những khẳng định về thuyết đó không thể hiện diện trong hệ thống ấy được, cái định nghĩa, « duyên sinh là không biến mất, không hiện ra, không trường tồn, không tiêu diệt, không đồng nhất, không đa biệt, không tìm đến, không bỏ đi. ». (anirōdham

anutpādam anucchedam aśāśvatam/ane kārtham anānārtham anāgamam anirgamam //...pratitya-samutpā-dam.../), do đó có thể được coi như là một phát biểu của Nāgārjuna về thế nào là duyên sinh. Định nghĩa này có lẽ là định nghĩa duy nhất của "Trung luận", từ đó chúng ta có thể hình dung được cái bị-định nghĩa (definiendum); bởi vì sau này, Nāgārjuna thường dùng một thứ đồng nhất định nghĩa (definitional identity) để tránh những trường hợp, ở đó Nāgārjuna bắt buộc phải định nghĩa. Chương thứ 24 của "Trung luận" là một thí dụ. Khi bắt buộc phải định nghĩa, śūnyatā là gì, Nāgārjuna chỉ nói: « chúng tôi nói, śūnyatā là duyên sinh, là chỉ danh; nó chỉ là một *"con đường ở giữa"* » (yāḥ pratitya-samutpādah śūnyatām tām pracakṣmahe/sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā// (XXIV, 18). Hiển nhiên, định nghĩa theo phương pháp này không đóng góp mấy cho sự hiểu biết về cái bị định nghĩa, quá lắm thì chỉ giúp người ta truy nhận ra những hạn từ mới đưa vào theo nghĩa của một hạn từ đã cho.

Bây giờ, với cái bị định nghĩa phát biểu ở trên, Nāgārjuna muốn nói đến gì? Nghĩa là phải chăng Nāgārjuna muốn nói đến đối tượng duyên sinh, hay chỉ nói một duyên sinh như chính nó (ví dụ, như một thuyết lý chẳng hạn...)? Như Candrakīrti (Nguyệt Xứng) đã nêu lên, định nghĩa đó tự nó chính là một phát biểu những đặc tính (viśeṣaṇa), hơn là yếu tính hay bản chất (svabhava) của cái bị định nghĩa. Như vậy, nó trước hết không phải là một định nghĩa cơ cấu, theo kiểu chủ-kinh-bộ, trong đó bản chất và cơ cấu của đối tượng được bày tỏ. Nói một cách khác, nó là một định nghĩa mô tả, bất toàn. Hay đúng hơn, nó là một mô tả của duyên sinh.

Mô tả là cái có mô hình « cái như thế đó... ». Ở đây, gọi f là duyên sinh (pratitya-samutpada), cái định nghĩa trên về duyên sinh có thể được viết « x là cái như thế, như thế đó », nghĩa là, có dạng thức $[(ix) (fx)]$: (Chúng tôi không đề cập đến vấn đề mạo từ (article) trong Phạn ngữ, và dùng ký hiệu (i) như một bày tỏ của duy nhất). Theo B. Russell (26), cái thứ kiến trúc này của mô tả chỉ có ý nghĩa, nếu người ta đã chứng minh, đối tượng mà mô tả nói đến hiện hữu và chỉ một, hiện hữu mà thôi. Nói khác đi một đối tượng được chứng minh là duy nhất và hiện diện; một khi đã làm xong công tác đó, mô tả mới được sử dụng và có ý nghĩa. Với giới hạn này, câu hỏi dạng thức $(ix) (fx)$ có thể được coi như một mô tả hay không, phải được đặt ra; và như thế, để trả lời, vấn đề, mô tả có thể được coi như đối tượng hay không, phải được đề cập đến.

Trong mô tả, một đối tượng F được định nghĩa như cái x thế nào cho fx , nghĩa là, có dạng thức $(ix) (fx)$, trong đó f là một thuộc từ (predicate), và chỉ có một x duy nhất thế nào cho fx , nghĩa là có dạng thức $((\exists x) (fx))$. Nếu x đối với f là một khả biến duy nhất và độc lập, như vậy, $(ix) (fx)$ là một đối tượng cá thể F . Hiển nhiên thuộc từ f trong định nghĩa $(ix) (fx)$ của duyên sinh không thể nào thỏa mãn điều kiện đó, vì

(22) M. Frechet, *L'introduction des éléments abstraits en Mathématique*, trong *Revue philosophique*, số, 1 Janvier-Mars 1960, trang 1-12.

(23) A. Heyting, *Some Remarks on Intuitionism*, trong *Constructivity in mathematics*, 1959 Amsterdams, (loại SILFOM) trang 69-71.

(24) J. May, *Prasannāpada Madhyamaka Vrtti*, (bản dịch Pháp ngữ những chương còn lại), Paris, 1959, P. 16.

(25) Ibid. trang II

(26) A.N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica* I, Cambridge U.P. 1950, 14, trang 193tt.

apratitya-samutpanno dharmaḥ kaścīn na vidyate/
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścīn na vidyate//
XXIV, 19)

(Không có hiện thể nào, mà không duyên sinh/ Do đó, không có hiện thể nào, mà không « trưởng thành ») nghĩa là f tùy thuộc vào n khả biến khác, vì thế có dạng thức $f(y_1, \dots, y_n, x)$; như vậy (ix) ($f(y_1, \dots, y_n, x)$) là một hàm $F(y_1, \dots, y_n)$. Vậy vấn đề ở đây giới hạn trọn vẹn vào ký hiệu (ix) của (ix) (fx), và làm sao loại bỏ nó (eliminieren).

Hilbert (27) xuất phát từ quan niệm chủ hình thức (formalismus) về toán học, đã cố gắng thiết định tính loại bỏ (Eliminierbarkeit) này. Năm năm sau, J.B. Rosser (28) đưa ra một luận chứng khác. Năm 1950, I. Johansson (29) phê bình luận chứng Hilbert-Bernays, tái chứng tính loại bỏ của ký hiệu (ix) trong khuôn khổ của toán hàm-biến khẳng định Hilbert-Bernays, và toán hàm biến trực-giác Heyting; thêm vào đó, Johansson dùng công thức phủ nhận, định nghĩa theo toán hàm-biến cực tiểu (Minimalkalkül). Sau đó hai năm, S.C. Kleene (30) phê bình Hilbert-Bernays và Rosser, cho rằng, dùng ký hiệu-hàm (function symbol) trong một luận chứng như vậy sẽ đơn giản hơn. Do đó, vấn đề không phải nhằm chứng minh làm sao ký hiệu (ix) bị loại bỏ. Về điểm này, người

(27) D. Hilbert và P. Bernays. *Grundlagen der Mathematik*, 1934, Berlin, trang 422-457.

(28) J.B. Rosser, On the consistency of Quine's « New foundations for mathematical logic », trong *The Journal of Symbolic logic*, vol. 4, trang 15-24.

(29) I. Johansson, sur le concept de « LE » (ou « CEQUI ») dans le Calcul affirmatif et dans les Calculs intuitionnistes, trong *Méthodes formelles en Axiomatique*, 1953, Paris, trang 65-72.

(30) S.C. Kleene Introduction to metamathematics, 1952, New York, trang 405-420.

đọc có thể tìm những tác giả vừa kể, liên quan đến thuyết mô tả; hay bài khảo luận của tôi « Thuyết mô tả của B. Russell ». Với khuôn khổ bài này, chúng tôi chỉ đưa ra những công thức không chứng minh và mặc nhiên được thừa nhận như đã được chứng minh và hữu giá.

Giả thiết, chúng ta có một toán hàm-biến (calculus) K, trong đó ít nhất xuất hiện những ký hiệu như $\supset$ (bao hàm), $\&$ (và), $\vee$ (hoặc là), $\exists x$ (có, hay, vài), $\forall x$ (tất cả). Gọi $d(x)$ thỏa mãn điều kiện duy nhất, nghĩa là :

$$(17) \quad (\exists x) (dx) \& (\forall x) (\forall y) ((dx) \& (dy) \supset x = y)$$

trong trường hợp của hàm-mệnh-đề (fonction propositionnelle) có một khả biến, và chỉ trong trường hợp này, một vận-tổ mô-tả (opérateur de description) $((ix)$ (dx)) y có thể được đưa vào, và được định nghĩa :

$$(18) \quad ((ix) (dx)) y (fx) = (\forall y) ((dx) \& (fx)) \quad \text{Dn.}$$

Gọi ΔFx một vận-tổ thay thế, liên kết mỗi một đối tượng F, và được định nghĩa :

$$(19) \quad \Delta Fx f (... , x, ...) = f (... , F, ...) \quad \text{Dn.}$$

hiển nhiên vài hệ thức sau đây có thể được viết ra :

$$(20) \quad \Delta Fx [(f(... , x, ...) \supset (h(... , x, ...)))] \sim \Delta Fx f (... , x, ...) \supset \Delta Fx h (... , x, ...)$$

$$(21) \quad \Delta Fx [(f(... , x, ...) \& (h(... , x, ...)))] \sim \Delta Fx f (... , x, ...) \& \Delta Fx h (... , x, ...)$$

$$(22) \quad \Delta Fx [(f(... , x, ...) \vee (h(... , x, ...)))] \sim \Delta Fx xf (... , x, ...) \vee \Delta Fx h (... , x, ...)$$

$$(23) \quad \Delta Fx \neg f (... , x, ...) \sim \neg \Delta Fx f (... , x, ...)$$

$$(24) \quad \Delta Fx \exists y f (... , x, y, ...) \sim \exists y \Delta Fx f (... , x, y, ...)$$

$$(25) \quad \Delta Fx \forall y f (... , x, y, ...) \sim \forall y \Delta Fx f (... , x, y, ...)$$

(Xem thêm : I. Johanson (29), trang 66. Và S.C. Kleene (30), Lemma 25, trang 408—409)

Đổi vận tố thay thế cho vận tố mô tả, người ta có những hệ thức hữu giá sau :

- $$\begin{aligned} (26) ((ix)(dx)) \text{ y } ((fy) \supset (hy)) &\sim ((ix)(dx)) \text{ y } (fy) \supset ((ix)(dx)) \text{ y } (hy) \\ (27) ((ix)(dx)) \text{ y } ((fy) \& (hy)) &\sim ((ix)(dx)) \text{ y } (fy) \& ((ix)(dx)) \text{ y } (hy) \\ (28) ((ix)(dx)) \text{ y } ((fy) \vee (hy)) &\sim ((ix)(dx)) \text{ y } (fy) \vee ((ix)(dx)) \text{ y } (hy) \\ (29) ((ix)(dx)) \text{ y } \neg (fy) &\sim \neg ((ix)(dx)) \text{ y } (fy) \\ (30) ((ix)(dx)) \text{ y } \exists t (f(y,t)) &\sim \exists t ((ix)(dx)) \text{ y } (f(y,t)) \\ (31) ((ix)(dx)) \text{ y } \forall t (f(y,t)) &\sim \forall t ((ix)(dx)) \text{ y } (f(y,t)) \end{aligned}$$

(Chú ý : Những dấu chấm tương đương của $f(...,x,...)$ được hiểu ngầm, thay vì viết $((ix)(dx)) \text{ y } ((f...,y...,))$, chúng tôi $((ix)(dx)) \text{ y } ((fy) \text{ vận vận...})$

Như vậy, những hệ thức (26) — (31) nhìn nhận mô tả như đối tượng, và do đó, định nghĩa $(ix)(fx)$ của duyên sinh trong Madhyamaka-kārikā-śāstra là một phát biểu « duy thực » về hiện thể. Điều này dẫn đến một kết luận, Nāgārjuna là một triết gia duy thực (sarvāstivādin) kiểu mới. Nāgārjuna không phủ nhận một hiện thể nào hết, ngược lại, tìm cách mô tả nó trong một viễn tượng mới, và viễn tượng này đòi hỏi người ta phải có một « triết học không » (philosophie du non kiểu G. Bachelard), nghĩa là, phải nói : hiện thể « không biến mất, không hiện ra, không trường tồn, không hoại diệt không đồng nhất, không đa biệt, không tìm đến, không bỏ đi... » Hiện thể bày tỏ như chính nó, và chính ở đây là sự im lặng của ngôn từ (prapañca-upaśama).

Thuyết mô tả này đẻ ra nhiều hậu quả trầm trọng

mà một trong đó là phép « phủ nhận lưỡng diện » chúng tôi nói ở trên. Như thế nào là « phủ nhận lưỡng diện », và vị trí nó ở đâu ?

Lấy thí dụ như hiện hữu (bhava) và không hiện hữu (abhava). Nāgārjuna định nghĩa « không-hiện-hữu » như thế này :

bhāvasya ced aprasidder abhāvo naiva sīdhyati / bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvam bruyate janāḥ // (XV,5)
(Nếu hiện hữu không thể chứng minh được như vậy không-hiện hữu không thể chứng minh được / Bởi vì người ta nói không-hiện-hữu là hiện-hữu-khác của hiện hữu //)

Gọi h , hiện hữu, chúng ta có thể viết (ix) (hx). Như trên, nếu x là một khả biến độc lập duy nhất đối với h , như vậy, (ix) (hx) là một đối tượng H . Nhưng nếu h tùy thuộc vào n khả biến cá thể khác, tức là, $h(z_1, z_2, \dots, z_n)$ như vậy, (ix) ($h(x, z_1, z_2, \dots, z_n)$) là một hàm $H(z_1, z_2, \dots, z_n)$. và chính qua dạng thức $h(z_1, z_2, \dots, z_n)$, mà hiện hữu khác của hiện hữu, nghĩa là « không-hiện-hữu », có thể được viết ra. Cả (ix) (hx) và $H(z_1, z_2, z_3, \dots, z_n)$ đều là những mô tả. Và hiện nhiên trong tương quan đó, hệ thức sau đây:

(32) $H(z_1, z_2, z_3, \dots, z_n) = x \sim h(z_1, z_2, z_3, \dots, z_n, x)$ có thể được chứng minh và hữu giá.

Qua hệ thức ở trên, nếu người ta phủ nhận (ix) (hx) thế có nghĩa $h(z_1, z_2, z_3, \dots, z_n, x)$ tức nhiên bị phủ nhận. Nói khác đi, một khi mô tả đã được coi như đối tượng và phủ nhận mô tả tức phủ nhận đối tượng, trong trường hợp như vậy, hai đối tượng có chung một mô tả phủ nhận

một trong đó hiển nhiên dẫn đến sự phủ nhận cái còn lại.

Như vậy, « phủ nhận lưỡng diện » trong hệ thống Nàgàrjuna không phải là một nguyên tắc, như J. May chủ trương ; nó cũng không phải một công lý (axiome), như P. Démiéville gọi : « Phủ nhận lưỡng diện » chỉ là một hệ luận (corollary) của thuyết mô tả, không hơn không kém.

Chính bằng hệ luận này, chúng ta có thể giúp Namakura vượt qua khỏi câu hỏi : làm sao tiền đề của thánh tiết XIII, 7 có thể chứng minh là đúng, và luận chứng của thánh tiết vẫn có giá trị ; đồng thời, dễ thấy rõ, tại sao Robinson không nhìn được vấn đề.

Trong thí dụ (2), Namakura cứu vớt giá trị luận chứng của (XIII, 7) nhưng không thể chứng minh được tiền đề, « Nếu có cái gì không trở thành mới có thể hiện hữu », là đúng. Dĩ nhiên, nếu áp dụng một cách máy móc và để quốc luận lý học Boole-Schröder, nhằm truyền giải luận lý học Nàgàrjuna, trong khi đó, coi thường và không đề ý đến chính luận lý học Nàgàrjuna và những nguyên tắc cũng như hệ luận được dùng, điều này chỉ dẫn đến những ngõ cụt (impasse) không lối thoát, và người ta không bao giờ nhìn được luận lý học Nàgàrjuna như thế nào. Namakura ký hiệu hóa tiền đề này như sau:

$$(33) (x \rightarrow 0) (y \cdot 0) = 1$$

$$\text{và lý luận : } x \rightarrow 0 = x \cdot 1 = x$$

(33) H. Nakamura, *Some Clarifications of the Concept of Voidness from the Standpoint of Symbolic Logic*. Bản dịch Anh ngữ mở rộng (8) cũng đăng trong tạp chí IBK, vol. VII, số 1. Dec 1958 trang 375-395. Những công thức này được tác giả dùng trong bản dịch này, và không có trong bản bằng tiếng Nhật ở (8). Chứng minh ở thí dụ (2) cũng được trình bày trong bản dịch này.

$$y. 0 = 0$$

$$\text{Vậy : } (x. 0) (y. 0) = x.0 = 0 \quad (31)$$

chứ không phải bằng 1 như (33) đã có. Nakamura cuối cùng phải nói, tiền đề này có lẽ sai. Thực ra, tiền đề này không những không sai, mà còn nói lên tính-đuy-nhất của luận lý học Nàgàrjuna, nghĩa là, Nàgàrjuna đã xử dụng một số những công thức nguyên ủy nào đó (primitive formulae), và chúng ta có thể ký hiệu hóa tiền đề trên như :

$$(34) \quad (ix) (t)v_1, v_2, v_3, \dots, v_n, x \supset (ix) (tx)$$

Ở đây, t là sùnya; và người ta thấy ngay tiền đề này đã vượt ngoài khuôn khổ và khả năng phát biểu của luận lý học Boole — Schröder. Điều này không có gì lạ. Sáng kiến của Boole làm sao có thể dự đoán được những vấn đề chỉ xảy ra sau gần một thế kỷ. Hiên nhiên chúng ta không nhằm nói, như Husserl trước đây (32), là, toán học, nếu theo Boole, thì chỉ quanh đi quẩn lại trong vòng giới hạn của số (1) và số (0). Nhưng nhận định này cần phải được nhắc đến, để thấy tình cảnh giới hạn của luận lý học Boole.

Nói đến luận lý học Nàgàrjuna, nó đòi hỏi phải trung thành với chính những nguyên tắc đã chi phối luận lý học đó. Và do đó, không thể dùng những chính sách « a dua, khoa đại », để đạt mục đích tuyên truyền. Nhưng cũng không vì thế này thế nọ, mà, giả thiết một cách vô bằng, luận lý học Nàgàrjuna là giống và ngang hàng với luận lý học ông này ông nọ.

(32) S. Bachelard, *La Logique de Husserl*, 1957, PUF, trang 84 (33) J.M. Bochenski, *Ancien Formal Logic*, 1971, Amsterdam (trong loại *Studies in Logic and The Foundation of Mathematics SILFOM*) trang 35, chú thích 21.

Robinson²² cho thính tiết (XIII, 7) sai, không phải vì tiền đề của nó sai, mà luận chứng tự chính nó đã hoàn toàn sai. Tại sao? Người ta trả lời, bởi vì nguyên tắc hoán vị của Aristotle không cho phép phủ nhận tiền đề, nghĩa là, có mô thức:

$$(35) \quad p \supset q \sim, \quad p, \therefore \sim q$$

Trong khi viết mô thức này, chính Bochenski (33) đã chú thích là, công thức này của Aristotle nằm trong giới hạn của luận lý học danh từ (logic of term). Và như thế câu trả lời bằng mô thức (35) hoàn toàn vô giá trị, với một lý do đơn giản là, luận chứng (XIII, 7) ở vào vị trí của một luận chứng trong luận lý học mệnh đề (propositional logic). Chính sự khó khăn trong việc phân biệt luận lý học danh từ và luận lý học mệnh đề đã tạo ra những phê bình lăm lăm trên.

Schayer (34), người đầu tiên khẳng định về sự hiện diện của luận lý học mệnh đề trong luận lý học Ấn-độ, đã cố gắng giải thích, tại sao những triết học trung đạo thừa nhận như hữu giá sự đi (Ubergang) từ mô thức:

$$(36) \quad - (S \text{ là } P)$$

Sang mô thức:

$$(37) \quad (S \text{ là } -P)$$

Và kết luận là, bởi vì các triết gia này chủ trương tính bất thực của mọi hiện hữu, do đó mọi thuộc từ hóa (Pradizierung) đều trở thành bất khả. Nói một cách khác, chính bởi không thừa nhận chủ thể có một hiện thực nào, nên nếu chấp nhận mô thức (28), các triết gia này sẽ bị

(34). S. Schayer, 7) trang 93-94,

mâu thuẫn. Người con của một người đàn bà không con (vandhyà-putra) đã không hiện hữu, thì làm sao người ta có thể nói đến những phủ nhận thuộc từ của nó.

Giải thích này của Schayer phải kể là một giải thích thú vị. Nhưng có phải là một giải thích chính đáng hay không? Ở đây chỉ cần nhìn trở lại hệ thức (21), người ta thấy ngay, tại sao giải thích đó chỉ là một mơ mộng triết lý và hiển nhiên, không một luận lý học nào lại chấp nhận mơ mộng như một nguyên tắc.

Chính sự từ chối về tính giao thương của hai mô thức (36) và (37) đã đặt lại vấn đề giá bản (truth-function) của mọi mệnh đề, mọi khẳng định. Thêm vào đó, phép « phủ nhận lưỡng diện » được áp dụng một cách thường xuyên, đòi hỏi phải có cách thức quyết định đúng và sai. Thuyết bốn phạm trù (catuṣkoṭi) giúp giải quyết vấn đề này. Schayer coi bốn phạm trù này như một hậu quả tất nhiên của luận lý học ở hai mô thức (36) và (37). Namakura viết thành phương trình (3) ở trên. Và Robinson kéo nó trở lại với A, I, E, O của Aristotle. Người ta có thể nói vấn đề ở đây là « bốn phạm trù » đã không được phát biểu qua những khuôn khổ đó, vì nó phải nhìn trong thuyết chứng minh và mô tả, mà Nāgārjuna đã xử dụng trong tác phẩm của ngài. Vấn đề bốn phạm trù có một lịch sử lâu dài và phức tạp, do đó nó cần được trình bày trong một bài khảo luận khác.

KẾT LUẬN

Mục đích bài khảo cứu này là nhằm đưa ra một vài nguyên tắc căn bản đã chi phối luận chứng của Nāgārjuna và đã không được những nhà khảo cứu trước đề cập đến.

Nó đưa vào việc khảo cứu luận lý học Nàgàrjuna một cách có hệ thống và đầy đủ hơn về sau này. Nó đồng thời cũng nhằm chứng minh là, hệ thống triết học Nàgàrjuna là một hệ thống diễn dịch tự nhiên (naturliche Schliessen) do đó, những khẳng định về sự hiện diện của biện chứng pháp Nàgàrjuna phải được đặt lại. Hiên nhiên, luận lý học Nàgàrjuna là một luận lý học, và như thế phải được nhìn bằng chính ngay những viễn tượng mà nó nhằm đạt đến.

Sa di LÊ MẠNH THẮT



trung quán và vấn đề thực thể

Vận mạng của một thực thể đi qua trong nhận thức được giới hạn ở hai đầu *sinh* và *diệt*, *doạn* và *thường* của không gian và thời gian; thực thể đó cũng được giới hạn trong những phạm trù *đi* và *đến*, *một* và *hiều* của tự thể và tha thể.

Vì tính chất mâu thuẫn và đối lập của tri thức, nên người ta khám phá ra sự bất lực của nó đối với tương quan thực thể. Mọi cố gắng của tư duy là làm thế nào mà nhìn thẳng được vào trong tận cùng của thực thể. Nhưng vượt qua những bức tường kiên cố của tri thức, được dựng lên với những phạm trù lý trí, quả là khó khăn, và cũng có thể nói là nguy hiểm. Thực thể như luôn luôn bị bao phủ bởi những lớp mù của vọng kiến. Trong hai tri thức còn nằm trong tình trạng bị lôi kéo bởi những phạm trù, thực thể như một bóng mờ thấp thoáng ẩn hiện. Tri thức có thể khám phá ra nhiều khía cạnh của thực thể xuất hiện trên những bình diện tương và dụng, nhưng

khía cạnh này xuất hiện cùng lúc với khía cạnh kia, trùng trùng vô tận, nên rốt cuộc tri thức cũng như con kiến bò quanh trên miệng chén.

Thề, tướng và dụng là ba cấp độ xuất hiện của một thực thể, đồng thời đây cũng là ba cấp độ của tri thức. Thực thể trong nhận thức nằm trên bình diện hiện sinh, nó luôn luôn được đặt trước những thắc mắc vô cùng về ý nghĩa sự xuất hiện của nó. Khi mà tri thức nắm lấy thực thể trên giai tầng biểu thị này, thực thể luôn luôn bị bóp méo cho phạm trú ý nghĩa. Tri thức bóp méo nó đi, nghĩa là tri thức không nhìn thực thể ấy như là thực thể, mà thực thể ấy sẽ được làm gì? Ta gọi đó là *dụng* của một thực thể nằm trên giai tầng hiện sinh.

Chính giai tầng hiện sinh này đã quyết định tất cả vận mạng của một thực thể đối với tri thức, không phải thực thể được chia làm ba giai tầng *thề, tướng* và *dụng*, nhưng chính bởi tùy theo cấp độ của tri thức mà thực thể xuất hiện dưới ba giai tầng đó. Chính vì tính chất phạm trú của tri thức, mà thực thể bị tàng ẩn sau những lớp lầy vọng kiến và cũng chính bởi tính chất phạm trú đó mà tri thức đã liên kết thực thể này với thực thể kia để trả lời cho ý nghĩa hiện hữu của nó, hiện hữu của con người với thực thể và tri thức bị đặt quay lưng lại với nhau. Sự liên kết thực thể này với thực thể khác tạo nên tính chất mâu thuẫn và đối lập trong ý nghĩa xung động của thực thể. Xung động này làm nảy sinh muôn nghĩa hóa đốm, đây là những ảo giác về thực thể và chính bản thân của thực thể rơi vào trong tận cùng bí ẩn. Chúng ta nên biết, ý hướng của triết lý Trung quán là *đưa nhãn quan trở về với tri thức như là thực tại và thực tại như là thực tại*. Nhưng

sự chạy trốn của tri thức trước những bí ẩn của thực thể đã đầy thực thể xuất hiện trên bình diện hiện sinh. Nói thể là ta đã nhấn mạnh rằng mỗi sự xuất hiện qua nhận thức sẽ bị đòi hỏi có một tác dụng nào đó. Như vậy, tri thức không còn như thực tại và thực tại cũng không còn như là thực tại. Sự kiện đó cho ta hay rằng tri thức của con người vượt ra ngoài thực thể của con người để nhìn lại con người như là một thực thể biệt lập.

Bình diện hiện sinh không phải chỉ giới hạn ở con người. Bình diện hiện sinh là dụng của thực thể. Thực thể nói chung. Nhưng chính chúng ta là một thực thể và chắc chắn sẽ không bao giờ vượt qua giới hạn đó. Mọi sự xuất hiện chung quanh ta sẽ được tri thức bóp méo đi để biến thành tác dụng, và chính chúng ta cũng chỉ là một thực thể chỉ được xuất hiện trước cái *dụng* đó. Vì thế, khi tri thức của ta đang bị đóng khung vào cái *dụng* của thực thể, thì thực thể của chính chúng ta và tất cả những thực thể xung quanh đều bị đẩy ra trình diện trên lớp hiện sinh.

Đối với tri thức, tác dụng của một thực thể là vận mạng quyết định của thực thể đó. Thượng đế là một thực thể với vai trò sáng tạo nằm trên chót và ở ngoài thực thể đang nghĩ về nó, Thượng đế ấy chính là ảo giác của nhận thức trên đoạn đường mới của những thực thể xuất hiện dưới khía cạnh dụng của nó, trên bình diện hiện sinh. Chính vì lý do đó mà thượng đế, đã đóng vai trò quyết định cho dụng của thực thể, cũng đã giữ vai trò quyết định cho vận mạng của tư tưởng loài người.

Trên mặt phẳng hiện sinh không có một thực thể duy nhất mà có nhiều thực thể xuất hiện cùng lúc. Chúng nằm

cạnh nhau ; bởi vì chúng nằm cạnh nhau cho nên tri thức với tính chất phạm trù đã chịu khó phân **chúng** ra từng loại. Quả vậy, với chúng ta, không có một vật **nằm** riêng rẽ nào, mà luôn luôn là vật này nằm cạnh vật **kia**. Tri thức đặt lên một sự vật nào thì những sự vật khác cũng đồng thời đeo theo trong một chuỗi dài của sự vật **đi** qua nhận thức. Nhận thức đó luôn luôn *bị đeo níu*, chắc chắn là vậy. Bị đeo níu là vì sự vật qua nó bằng tính chất đối lập và mâu thuẫn. Bất cứ ở bình diện nào, hiện sinh hay không hiện sinh, và dù còn nằm trong tính chất **hướng** phân tri thức lúc nào cũng tương quan với thực tại. Vì thế mà mâu thuẫn và đối lập trở thành đặc tính căn bản của tri thức. Cố nhiên là tri thức với những **kép** vô minh dày đặc.

Tính chất đối lập và mâu thuẫn của tri thức đó tạo cho thực thể có một vận mạng được giới hạn bởi những hai đầu sinh-diệt, đoạn thường, khứ-lai và nhất-dị.

Hiện sinh là ý nghĩa sống còn của một thực thể. Sống còn trong tri thức. Sự sống và những vấn đề chung quanh sự sống là môi trường cho mọi thứ xung động hiện khởi. Trong quá trình sinh thành của một thực thể, đặt trên những luật tắc của lý trí, quá trình ấy là biện chứng sinh thành và hủy diệt. Cho nên, sự sống của một kẻ này phải là sự chết của một kẻ khác. Trên đại đồng, cố nhiên sự hủy diệt của một quốc gia này chính là sự sinh thành của một quốc gia khác. Sự xung động ấy do bàn tay của tri thức nó vào.

Như vậy, biểu thị của *dụng như* là sự kết hợp giữa hai thực thể xung động tạo sinh thành hủy diệt. Thực thể sẽ thay đổi biểu thị của nó trên mặt phẳng xuất hiện cho tri thức. Đó là những *tướng* của thực thể.

Yêu cầu sinh tồn của một thực thể lập cước trên hiện sinh của *dụng*, và những xung động tất yếu của thực thể để làm nên sự sinh tồn đó lập cước trên hiện hữu của *tướng*.

« Pháp nhĩ như thị » là thực-tại-như-là-thực-tại của *thê*. *Thê* không đóng kín. Nhưng những biểu thị của *thê* qua hiện hữu của *tướng* luôn luôn bị tri thức với những phạm trù lý trí loại biệt, để tạo nên thể sinh tồn cho thực thể qua hiện sinh của *dụng*. Khi mà *thê* xuất hiện trong tri thức qua hiện hữu của *tướng* thì *thê* đó không còn là thực thể với chính nó mà là những thực thể liên kết. Thực thể này nằm cạnh thực thể kia, như ly nước ở trên bàn, bàn ở trong phòng, phòng ở trong nhà, nhà ở trong thế giới. Thực thể liên kết thành một chuỗi dài để xuất hiện trong tri thức. Tri thức đó luôn luôn có những cái nhìn bị đeo níu trùng trùng vô tận. Nhưng nếu các thực thể liên kết trùng trùng vô tận đó không được tri thức uốn nắn để sắp đặt trên một trình tự diễn biến, tri thức sẽ trở thành vô dụng. Cho nên, phạm trù lý trí là đặc tính căn bản của tri thức.

Phương pháp của Phật giáo A-tì-đàm là phương pháp phân tích. Họ có lý để nói rằng các pháp như một đám hoa hồng đỏ, xấu có tốt có, thiện ác chỉ cách biệt trong đường tơ kẽ tóc, nếu không có sự trạch diệp thì tri thức sẽ không được hướng dẫn đứng đắn trên đường gạn lọc vô minh.

Yêu sách phân tích đó cũng nằm trong phạm trù lý trí. Quá trình diễn biến của một thực thể đặt trên đoạn đường nhân duyên quả. Quá trình đó làm khơi dậy ý niệm về thời gian. Và chính ý niệm thời gian cho ta khái niệm về tính chất vận hành của thực thể. Nhưng vận hành này

chỉ được hiểu qua mặt hiện sinh của *dụng* của một thực thể. « A-tỳ-đạt-ma » nói các pháp khi có tác dụng thì sinh, khi hết tác dụng thì diệt. Sinh diệt là dấu hiệu của vận hành.

Tuy nhiên vấn đề là phải đi sâu vào gốc rễ, đi vào trong tận cùng thực thể. *Đắc thể thì sinh thất thể thời diệt*, như luận Tỳ-bà-sa đã nói, chỉ cho ta nhìn được thực thể bị méo mó tùy theo cấp độ méo mó của tri thức. Nhưng ta đã nói ý hướng triết lý của Trung quán nhằm tới tri thức như là thực tại và thực tại như là thực tại, thì vấn đề là làm thế nào gạt bỏ hết mọi hệ phược của tri thức để thanh trừng những giai tầng ảo hóa của thực tại, cho thực thể xuất hiện với yếu tính của nó như là nó.

Tri thức và thực tại luôn luôn song hành, kể từ khởi điểm gạt bỏ cho đến chót đường gạt bỏ. Vì thế, yếu tính của thực thể không phải tự nó trình bày, nhưng là do tri thức trình bày. Với điều đó, ta thấy phương pháp « biến thiên thực thể » trong hiện tượng học của Husserl không đầy được thực thể ra trình diện trước ánh sáng. Sự biến thiên ấy chỉ nhằm được biểu thị hiện hữu *tướng* của thực thể. Như vậy, yếu tính tối hậu, được xem như là yếu tính của thực thể do phương pháp biến thiên ấy, chỉ là hiện sinh *dụng* của thực thể do tri thức liên kết những *tướng* biểu thị của thực thể mà có. Vậy thì cuối cùng thực thể vẫn bị chôn chân dưới lớp dầy huyền hóa.

Khám phá ra *thể* của thực thể không phải là vấn đề không quan trọng. Nó định rõ được hướng đi của tri thức.

Vấn đề liên quan đến yếu tính của thực thể. Qua những trình bày trên, ta thấy rằng yếu tính ấy không phải được xác định bằng những tác động của một thực thể.

Như ta đã biết, tác động của một thực thể là do sự xung động về những *tướng* của các thực thể, không phải *thể* của thực thể này xung động với thể của thực thể kia, mà do tri thức đặt *tướng* của thực thể này cạnh *tướng* của thực thể kia, để làm xuất hiện những tác động của khía cạnh dụng của thực thể trên bình diện hiện sinh, theo định luật biện chứng của mâu thuẫn và đối lập.

Bỏ đi khía cạnh *dụng* của thực thể, thì các *tướng* của thực thể được tri thức liên kết lại sẽ thiếu mất hợp đề, thành ra các *tướng* ấy bị đặt trong tình trạng *phao kh* (*déréclition*), và cũng từ đó mọi ý nghĩa hiện hữu của một thực thể lẫn tránh đi đâu đó cho hiện sinh của chúng tan ra từng mảnh.

Ý nghĩa vận hành của thực thể được dự kiến như là yếu tính của thực thể. Khi chúng ta gạt bỏ đi khía cạnh *dụng* của thực thể thì các *tướng* thiếu sự liên kết hợp đề, nhưng với tri thức, chúng vẫn xuất hiện và vẫn có tác động, nhưng không có tác dụng, cho nên chúng hiện hữu một cách trơ trọi, lăm lăm hay có vẻ ngang bướng. Và lại nhân duyên quả như luật tắc cố định cho nhận thức, cho nên, mặc dù không có tác dụng nhưng có tác động của các *tướng*, thì thực thể vẫn như bị trôi trong những phạm trù sinh-diệt, đoạn-thường, và đó là ý nghĩa vận hành của một thực thể trên những giai tầng huyền hóa.

Luật nhân duyên quả của nhận thức xác định các chiều không gian và thời gian của thực thể. Không phải chỉ với thời gian mà đủ làm ý nghĩa vận hành của một thực thể; song song với nó là cả không gian.

Không có không gian của một thực thể, nhưng của

nhiều thực thể. Mỗi thực thể, cổ nhiên là ta chỉ giới hạn được nhận thức về *tướng* mà thôi, được biểu thị với một trương độ nào đó. Chính trương độ ấy đặt một thực thể này giao tiếp với những thực thể khác theo ba chiều của một thực thể quanh nó. Sự giao tiếp ấy là những tác động của thực thể. Tác động không cần biết có dẫn đến tác dụng hay không nhưng vẫn tạo ra khái niệm về ý nghĩa vận hành của thực thể.

Tri thức có thể nhận ra thực thể này nằm cạnh thực thể kia trong tình trạng phao khí. Nhận thức này có thể tạo ra ảo giác cho tri thức rằng : sự vật như thế là như thế. Tuy nhiên, không phải gạt bỏ tác dụng của thực thể thì bản thân của thực thể xuất hiện. Bởi vì tri thức dự tính rằng sự vật nó như thế là như thế, nên khi thực thể bị rơi mất tác dụng thì *tướng* của nó trở thành rời rạc, có vẻ rằng nó như thế là như thế. Tác dụng của một thực thể là quyết định vận mạng của một thực thể, nhưng không xác định được yếu tính của một thực thể. Ý nghĩa vận hành của thực thể cũng chỉ là dự kiến của tri thức. Vì khi tri thức biết rằng nhận thức luôn luôn đeo níu bởi những trường giang đại hải sự vật, nó được yêu cầu phải làm thế nào nhìn thẳng vào sự vật nó như là nó. Bởi vậy, thực thể luôn luôn ở trong tình trạng *sẽ trở thành*. Sẽ trở thành tức là thực thể đang vận hành. Cổ nhiên với ý nghĩa vận hành này, ta thấy yếu tính của một thực thể được xác định bởi những tác động và tác dụng của chúng. Và với chúng ta, thực thể vẫn còn nằm trong tận cùng bí ẩn.

Chúng ta thấy rằng vì yêu cầu liên kết những *tướng* của thực thể cho nhận thức nên thực thể luôn xuất hiện dưới tri thức trong trương độ của nó. Vì vậy người ta nói rằng không có không gian thì không thấy thực thể cho nên

không gian như là yếu tính thực thể. Tuy nhiên, với chúng ta, đây không phải là chính bản thân của thực thể mà chỉ những *tướng* của thực thể mà thôi.

Nhận thức về ý nghĩa vận hành của thực thể, chúng ta cũng chỉ nhận ra ý nghĩa đó qua bình diện hiện hữu *tướng của* của thực thể mà thôi.

Tri thức mà từ chối không tiếp đón những *tác dụng* của thực thể thì chỉ có kéo lôi con người vào một hoang mang hỗn loạn đối với ý nghĩa hiện hữu của chính mình. Nhưng nếu nó từ chối luôn không tiếp nhận có những *tác động* của thực thể, bấy giờ không gian sẽ băng hoại và thời gian sẽ gãy đổ, con người sẽ tự thấy đứng trước một vũ trụ hư vô bao la dày đặc. Ý nghĩa của cuộc sống hiện ra với con người bằng những kinh mang tốt độ. Người ta sẽ ôm cái bí ẩn ấy trọn đời và chết trong cái bí ẩn kinh mang tốt độ ấy. Mọi xác định về yếu tính xem như là yếu tính đích thực của thực tại, với chúng ta, chỉ là những dự kiến, không hơn không kém.

Những quãng đường của không gian bị gãy đổ là do yêu cầu của tri thức về nhận thức ra bản thân của chính thực thể và yếu tính của thực thể xuất hiện trong tri thức phạm trù là những đối lập và mâu thuẫn tuyệt vời của nhận thức. Đây là những kinh mang tốt độ. Người ta bị đối chọi giữa hai ý niệm, một là những yêu cầu đóng khung trong phạm trù lý trí, với không gian và thời gian và một nữa, là chối bỏ mọi bình diện của thực thể để cho yêu cầu thực thể như là nó. Ở đây, chính bởi tri thức và thực tại song lập. Thực tại xuất hiện lâm li tự nó, và tri thức cũng muốn đề tự thực tại vận hành với yếu tính của nó ; nhưng tri thức vẫn đề lên thực tại với những

phạm trù lý trí. Chúng ta phải đợi khi nào tri thức như là thực tại và thực tại như là thực tại. Tất cả vấn đề của chúng ta là ở đó.

Ý niệm về thời gian và không gian đối với một thực thể chỉ xuất hiện trên bình diện hiện sinh bằng những tác dụng của thực thể. Thực thể là có tác động, nhưng nếu không có tác dụng thì thực thể ấy dù có vận hành nhưng không vận hành trong không gian và thời gian. Giản lược được không gian và thời gian trong nhận thức đối với thực thể chưa phải là khám phá ra thực thể toàn bích và toàn diện. Tư tưởng chúng ta phần lớn bị chặn đứng ở giai tầng hiện tượng của thực thể và cho rằng đó chính là thực tại, hay thực thể toàn bích và toàn diện. Do theo đây mà chúng ta có thể đánh giá cấp độ tàn phế của tri thức qua các giai tầng huyền hóa của thực tại, và cố nhiên ở đó cũng xác định luôn trình độ tư tưởng.

Luôn luôn chúng ta bắt đầu mọi hiểu biết nằm trong phạm vi ý nghĩa tác dụng của thực thể. Hiểu biết của chúng ta bao giờ cũng nhắm đến kết quả trước. Kết quả ấy tự hình thành một cách mặc nhiên và xảy ra đúng qui tắc của lý trí đặt ra. Trong khi tìm hiểu vấn đề, tìm hiểu đó ít có giá trị khám phá ra thực thể toàn bích và toàn diện, nhưng ta chỉ tìm thấy những xung động phát xuất do sự giao tiếp của *tư tưởng* của các thực thể. Xung động ấy sẽ được hướng dẫn đúng đắn theo luật tắc nhân duyên quả của tri thức, nhằm vào tiêu điểm kết quả đã được dựng lên từ trước. Vậy thì, mọi khám phá, nếu không phải đào lấp được đến tận cùng ý nghĩa của thực thể, những khám phá ấy chỉ có nghĩa là hoàn thành những gì mà tri thức dự tính. Chắc chắn nó không có nghĩa khám phá như ta hiểu thông thường là tìm thấy một điều nào đó xảy ra ngoài những gì mà tri thức đã biết. Nhưng

chúng ta cũng có thể hay rằng khám phá mà không nhìn thấy yếu tính thực thể của điều khám phá, thì những lạ lùng ấy chỉ là những xung động của *tướng* của các thực thể phát ra. Tất nhiên ta hiểu rằng những xung động không nằm trong luật tắc của tri thức, chỉ có tác dụng mới được tri thức bóp méo đi. Nhưng tác động của *tướng* của thực thể cũng chịu chung số phận như thế. Tri thức sẽ biến những xung động ấy thành tác dụng.

Vận hành của một thực thể như là biểu thị của thực thể đó, bởi vì thực thể được biểu thị qua khía cạnh *tướng* của bình diện hiện hữu ; và nếu mà ta gờ bỏ được những khung thời và không gian đóng trong nhận thức, thì chúng ta vẫn chỉ có thể không chấp nhận tác dụng của thực thể. Đời sống quên cả không gian quên cả thời gian đối với ta quả thực là đời sống quá ư vĩ đại và chúng ta khó khăn lắm, nếu không phải là chịu đựng thử thách phi thường thì khó mà thực hiện ; nhưng chúng ta lại biết rằng như thế chỉ mới nhìn vào tác động đơn thuần của một thực thể, mà chưa *khám phá* ra ý nghĩa của thực thể. Nói vắn tắt, nếu ta gọi tùy theo cấp độ của tri thức mà thực thể xuất hiện dưới ba giai tầng thể, tướng và dụng, thì tư tưởng của chúng ta mới chỉ dừng lại ở tướng. Thể vẫn bị che lấp sau bức tường vọng kiến của tri thức. Ý nghĩa của thể ấy như thế nào, chúng ta chỉ có thể dự kiến những dự kiến ấy như một trường thành bao giờ cũng cản chân không cho ta bước vào trong tận cùng thực thể. Rút lại chỉ còn vấn đề phương pháp mà thôi. Phương pháp ấy xác định hướng đi của tri thức, nó không dự kiến thể nào về thực thể. Và đó chính là điểm độc đáo nhất của Trung quán.

TUỆ SỸ



thiền





thiền với thế giới hiện đại (1)

Hiện nay Thiền đang gây những âm hưởng không ngờ trong nhiều địa hạt của văn hóa tây phương : âm nhạc, văn chương, từ nghĩa học, triết học tôn giáo và tâm phân học. Nhưng trong nhiều trường hợp, Thiền đã được trình bày hoặc giải thích một cách quá sai lạc, vì vậy ở đây tôi muốn giảng giải rất vắn tắt, trong giới hạn mà ngôn ngữ cho phép, Thiền có mục đích gì trong thế giới ngày nay, hy vọng tránh cho Thiền thoát khỏi cái cảnh bị phúng thích một cách quá phi lý.

Trước hết, tôi muốn nói đến một vài phong trào văn học khai sinh trên bờ bề phía Tây Mỹ Châu. Tôi không được liên lạc trực tiếp với phong trào ấy, và vì thế quá

(1) Trích trong THE ESSENCE OF ZEN 'BUDDHISM, của D. T. SUZUKI.

thật tôi không đủ thẩm quyền để phẩm bình về nó. Nhưng từ những lời của vài nhà phê bình, ta cũng có thể thu nhặt được ít nhiều về những gì lưu chuyển trong đầu óc của các văn gia ấy. Như phương đông có câu : « ngô đồng nhất điệp lạc, thiên hạ cộng tri thu », phải chăng là tôi cũng có thể xem phong trào văn học ở San Francisco như một ngọn lá ngô đồng rơi, báo hiệu cho một sự biến chuyển khả hữu trong khí hậu tâm lý của nền văn hóa tây phương ? Có lẽ là tôi đi quá xa, nhưng tôi nhường quyền phán xét cho độc giả.

Tôi xin trích dẫn từ *Sunday Times*, Luân đôn, số ra ngày 15 tháng 6 năm 1958. Tờ báo tường thuật một cuộc hội họp của « thế hệ Beat » hay « nhóm phục sinh ở San Francisco » trong một vùng phụ cận nhỏ của đô thị ấy, và sau đó lại nói rằng nhóm người này gồm văn sĩ, thi sĩ, nhạc sĩ, là những thành phần « trí thức gàn dở » hơn là nghệ sĩ.

Họ có thể là những người báo trước một trào lưu tinh thần mới đang còn cần được định nghĩa và giải thích, hay có lẽ họ chỉ là những kẻ thất nghiệp, do một hệ thống giáo dục tập thể... Thiên Phật giáo là những thánh kinh của bọn người này, sách họ cần phải đọc ».

Một vài tờ báo Mỹ, cũng nói đến nhóm người kỳ dị này và liên kết họ với Thiên, mặc dù dường như người Mỹ không chỉ trích nhiều như người Anh. Tôi xin kể một quan điểm khác của người Anh rút từ báo *The Listener*, ngày 3-7-1958. « Các văn sĩ cảm thấy chung quanh họ những thị kiến của sách Khải huyền và họ không biết phản ứng bằng cách nào... Họ trú ẩn trong một đá sống không được hướng dẫn. Đối với họ, cuộc đời chỉ còn là

một trò chơi hú tim rộng lớn, xen lẫn với những buổi tiệc, những giờ cuồng lạc, sự dỗi trụy ôn hòa và một sự cố làm cho thiếu mạch lạc... Họ chạy khắp nơi như những con thỏ trên phi trường. Những guồng máy lớn của sinh hoạt hàng ngày đập cánh xuống và bay lên, không để ý gì đến chúng, và còn về phần chúng thì bị chóa mắt vì ánh sáng và tiếng động, đã chuyên chú vào việc chạy hơn là đạt đến một nơi nào ».

Tôi không biết những nhận xét trên chính xác đến mức nào, nhưng vì người viết là ông Alan Pryce-Jones, chủ bút tờ *The Times Literary Supplement* ở Luân Đôn, tôi không thể không kết luận rằng « thể hệ Beat » không phải chỉ là một hiện tượng thoáng qua, có thể được gạt qua một bên xem như không đáng lưu ý. Tôi lại muốn nghĩ rằng hiện tượng này có phần nào báo trước một cái gì đang đến, ít nhất là trong sinh hoạt Mỹ. Tôi nhớ vào một ngày năm ngoái, tôi đọc trong một vài tờ báo phổ thông nào đó ở Mỹ những bài tường thuật về nhóm Phục sinh San Fransisco trong mối tương quan với những hoạt động Thiền. Thiền dường như đã có trách nhiệm phần nào trong đó. Bây giờ trong nền tâm lý học Mỹ Quốc, và có thể là trong tư tưởng Tây phương nói chung, còn có gì đáng lưu ý về Thiền ?

Một tiểu thuyết gia hữu danh người Mỹ tên là Nancy Wilson Ross đã viết trong báo *Mademoiselle* Nữ Ước tháng 1-1958 như sau : « khi giải thích về sự chú tâm đến Thiền của người Tây phương, người ta phải chú ý đến những luồng ánh sáng đập vào tư tưởng Tây phương nhờ tâm phân học; những lời cảnh cáo nghiêm trọng của những tâm lý gia nói chung về những hậu quả bất hạnh gây bởi sự xao lãng những tầng lớp sâu xa hơn của ý

thức con người, những kết quả không may về mọi mặt khi dồn ép những khía cạnh vô hình và tinh tế hơn trong con người, mà chỉ hoàn toàn chú ý đến một sự sinh tồn được ngoại diện hóa ».

Từ những nhận xét trên đây, tôi có thể nói như sau về thế hệ Beat : Có lẽ họ chưa động đến được nguồn mạch của sáng tạo, họ đang còn tranh đấu, một cách khá nông cạn, chống lại « dân chủ », « sự đồng hóa trường giả », « ý thức ước lệ của giới trung lưu », và những đức tính cùng thói xấu tầm thường khác. Bởi vì họ « không có gốc rễ », như Simone Weil thường lên án họ, họ tự thấy mình chơi vơi trong bùn lầy để đi tìm « con đường độc nhất đi đến chân lý bằng cách tự hủy diệt ; bằng cách ở rất lâu trong trạng thái si nhục cùng cực và toàn vẹn » (1). Họ chưa vượt qua những kinh nghiệm của họ về sự nhọc nhãi và đau buồn, và tôi có thể thêm, về sự mặc khải.

Trong phần diễm sách của tờ *Như Ước Thời Báo* ngày 6-4-1958 có trích lời của Jack Kerouac nói rằng : « những thi sĩ thuần túy mới mẻ này... là những trẻ con.. những Homère râu xám hờn nhiên ca hát trên đường. Họ hát ca, quay cuồng ». Vâng, có khá nhiều tính cách trẻ trung nhưng không hờn nhiên mấy. Tự nhiên tính chưa đủ, nó phải « có gốc rễ ». Những người này chưa phát triển được những gì đang nằm lặng yên trong vô thức của họ, nhất là cái cảm giác chính yếu về Ngã. Họ phải lớn lên thành người để trở nên có ý-thức về những cội gốc đích thực của hữu thể và bước đi với một phẩm cách của con người.

(1) *La Personne et le Sacré* (trong *Ecrits de Londres*, Gallimard, 1957) do R. Rees trích dẫn trong sách của ông nhan đề *Brave Men, a Study of D.H. Lawrence and Simone Weil*, t. 45 (London, 1958)

Quả vậy, toàn thể thế giới hiện nay, như chỗ tôi thấy, quả là đang mò mẫm đi tìm những « gốc rễ » để bám vào đấy cho vững trong quá trình tiến triển tâm linh của họ. Và Thiền trước hết là đi tìm đạt đến những căn đề của con người chúng ta, hầu làm cho tâm hồn được an nghỉ, để tìm bản lai diện mục của mình, để tìm chỗ đứng của mình. « Sự học hỏi thích đáng của người chính là học về con người », và những gì cấu tạo nên con người chính là trí hay tâm của nó (1). Kokoro chính là Ngã, chúng là những từ ngữ có thể thay thế cho nhau, chúng được dùng không phân biệt. Đối tượng chính của Thiền học là biết về mình. Con người là gì ? Tôi là gì ? Căn đề của cuộc tồn sinh là gì ? Khi một người đến một vị Thiền sư để hỏi về Thiền, vị Thiền sư không cho anh ta một lời giải đáp nào đặc biệt, mà chỉ hỏi anh ta lại câu này « Cái gì đã đến đây với ta ? » Để trả lời câu hỏi này, người ta bảo rằng người môn đệ đã phải mất đến 8 năm trường. Câu trả lời là : « Nói rằng cái đó là một cái gì thì lại không nhằm chỗ ! ». Trong sinh hoạt hiện nay của chúng ta, tất cả những biến động hời hợt mà ta có thể quan sát trong địa hạt văn chương hay nơi khác, tất cả chúng đều là biểu hiện của sự sợ hãi, nỗi bất an được cảm nhận trong tận cùng bản thể ta, và điều chắc chắn là cái cảm giác ấy chính là sản phẩm sự ngu dốt của chúng ta về Ngã. Những người thuộc nhóm Phục sinh có thể nghĩ rằng họ hiểu Thiền, nhưng trừ khi « một lời » được thốt ra, như những Thiền sư đòi hỏi nơi môn đệ của họ, những người ấy vẫn còn ở trên đường và vẫn chưa ở ngay « đấy ». « Một lời » chỉ có thể là một cái gì sống động, độc đáo, và hoàn toàn có tính cách sáng tạo.

(1) Kokoro (Nhật) hay Tinh (Tàu)

Dù chúng ta có nói gì về sự giải thích duy tâm về thể phận con người, mọi sự, mọi vấn đề liên hệ đến đời sống của chúng ta có thể được thu tóm lại trong công án sau đây trình bày dưới ba hình thức :

Hỏi : — Tu viện là cái gì ?

Đáp : — Chính thể.

Hỏi : — Con người trong tu viện là gì ?

Đáp : — Cái gì ? Cái gì ?

Hỏi : — Anh sẽ làm gì khi có khách đến ?

Đáp : — Uống một tách trà.

Những câu hỏi trên đây nói theo lối ngày nay là : Thế giới là gì ? Con người là gì, hay đoàn thể nhân loại là gì ? Những câu trả lời là những mẫu rất điển hình của Thiền, người ta sẽ bảo vì chúng bất chấp sự phân tích hợp lý hay bất cứ lối giải thích nào khả dĩ hiểu được. Nhưng chắc chắn là chúng trực chỉ đến vấn đề, và một người từng quen thuộc với Thiền sẽ cảm thấy rõ ràng những câu trả lời trên đây sự sống và hoàn toàn có tính cách sáng tạo.

Câu hỏi thứ nhất thuộc về hữu thể học, nói đến vấn đề hữu thể, hay chúng ta có thể nói nó liên hệ đến vấn đề thế giới ta đang sống. Cái thế giới "khách quan" mà ta xúc tiếp này, trong ấy ta đã được sinh ra và phải sống, cái thế giới ấy là gì ? Ý nghĩa của thế giới ấy là gì ? Câu hỏi thứ hai đi sâu vào bản chất, ý nghĩa và vận mệnh của con người đang tự đặt mình biệt lập đối nghịch hẳn với một thế giới mà họ xem là khách quan như thế. Con người ấy là gì ? Nó có thể làm gì ? Nó có gì độc đáo trong nó không ? Nó có hơn gì một con vật, có hơn gì một

chiếc bánh răng cưa trong bộ máy khổng lồ gọi là « vũ trụ, cái bất khả tri » hay không ? Câu hỏi thứ ba liên hệ đến mối tương quan giữa người với người của chúng ta. Chúng ta làm sao để sinh hoạt cộng đồng ? Chúng ta làm sao để cư xử trong xã hội, đối với cá nhân, giữa tập thể ? Tất cả mọi vấn đề phát sinh khi chúng ta tiếp tục sinh tồn cuối cùng đều quy về một trong ba câu hỏi trên. Nhưng rốt cuộc, vấn đề chủ chốt căn bản nhất mà chúng ta tự đặt cho mình là công án thứ hai thuộc về người.

Vấn đề con người thật ra là vấn đề về Ngã, « tự biết lấy người » không phải đối lập hay tương quan với kẻ khác nhưng « người » như là một cái Ngã tuyệt đối, độc lập đối với mọi cái tôi khác. Bởi vì khi cái Tôi đã được nắm vững một cách toàn vẹn và triệt để, thì chúng ta sẽ biết được vũ-trụ, bao gồm cả sinh hoạt cộng đồng của con người. Câu trả lời của vị Thiền sư cho câu trả lời này là « cái gì cái gì? ». Câu trả lời của chúng ta có lẽ không cần thiết phải giống như câu trả lời của ông, mặc dầu cuối cùng có thể chúng ta cũng phải trở về câu « cái gì, cái gì ? » ; Chúng ta trong thế giới ngày nay có nhiều phương thức khác nhau để diễn đạt ý tưởng. Và bây giờ, quả chúng ta đang tranh đấu gặt gao để đạt đến căn đề của cái tôi, nhờ đó chúng ta có thể giải quyết mọi vấn đề phụ thuộc phát xuất từ vấn đề căn bản. Căn phải có một tâm hồn tìm tòi sâu xa và một tinh thần đau khổ lâu dài mới đạt đến được căn đề này. Khi đã đạt đến đấy và cũng là khi chúng ta có thể an nghỉ, thì mọi vấn đề về con người có thể phát khởi đều được giải quyết theo kiểu ông đầu bếp Bào Đình của Trang Tử dùng con dao để lách qua mọi khớp xương. Những « thanh niên giận dữ » (thế hệ ở Anh quốc tương đương với thế hệ Beat) vẫn đang còn lang

thang trên mặt của thực tại và chưa đạt đến Ngã mà chính Ngã mới là nguồn mạch chân thật của sáng tạo.

Những con người của hiện đại quả đang mò mẫm trong bóng tối. Đây là một tiếng kêu thuở lọt lòng, thốt lên trong mọi thời đại mới, trong những lãnh vực hoạt động của con người. Một vài người, tự lập và độc đáo, phản kháng lại sự phóng dăng và đạo đức giả, cộng sản và độc tài, kỹ nghệ hóa và cơ khí, khoa học và kỹ thuật — những cái làm nên đặc điểm của loại trí thức nông cạn rề tiền trong thứ thế giới tân tiến. Nhưng những người thuộc thế hệ Beat không hoàn toàn ý-thức được vì sao họ nổi loạn hay họ dự định làm gì ; họ không biết cái Ngã bên trong của họ đang vận chuyển trong phần vô thức thâm sâu ; họ không biết rằng có một cái gì ở trong mỗi con người, và trong tập thể, đang thúc đẩy họ tiến lên mà họ không thể đoán định được bằng trí thức nó là cái gì. Nhưng nếu họ cảm nhận được và tìm ra được « cái gì » huyền bí ấy thì cái bệnh « điên cuồng thánh thiện » mới của họ sẽ chấm dứt : họ sẽ nghỉ ngơi, bằng lòng với chính mình và với toàn thể vũ trụ xúc tiếp với họ. Dĩ nhiên sự thỏa mãn này không phải là sự thụ động thuần túy hay sự ngồi không.

Cho đến lúc ấy, tôi chỉ sợ rằng tất cả những gì họ viết hay sản xuất không thể nào vượt ra ngoài cái mà một nhà phê bình Anh quốc gọi là một « trò hài hước tạm thời ». Ngay cả D.H. Lawrence và Simone Weil, những người được R. Rees ca ngợi là can đảm, theo ý tôi vẫn chưa thực sự thâm nhập vào trong những bí ẩn của Ngã. Một điều khá tự nhiên là vì họ đã lớn lên trong một bầu không khí Ky-tô-giáo, họ không thể nào vượt khỏi bối cảnh của mình

với tất cả những cạm bẫy của thần thoại trong bối cảnh ấy. Sau đây là tất cả những gì mà Lawrence đã có thể thốt ra, theo Rees, vài ngày trước khi chết : « Không, giáo hội công giáo đã rơi vào trong chính cái thảm họa của giáo hội Thệ phản ; cái thảm họa là thuyết giáo về một Thượng đế đạo đức thay vì một đấng Thượng đế tối cao, Thượng đế của sức mạnh và quang minh, quyền năng và trí tuệ : Thượng đế « thiện » thay vì một thượng đế sống động và huy hoàng. Và bất cứ ai trong chúng ta cũng không còn thực sự tin tưởng vào một Thượng đế chỉ có « thiện » mà thôi ».

Rees trích dẫn một lời rất thoải mái của G.M. Hopkin « cái mới mẻ ở tận cùng của mọi sự vật » và bảo chúng ta rằng cả Lawrence lẫn Simone Weil đều tin tưởng vào cái mới mẻ ấy, một cái gì chỉ có thể đạt đến bằng một phép mầu. Ông lại còn nói Simone Weil đã tin vào cái « siêu nhiên. » Những từ ngữ như « mới mẻ », « một phép mầu », « cái siêu nhiên », « đấng tối cao » đều có thể đồng hóa được trong Thiên, nhưng thích hợp hơn với tinh thần Đông phương là đừng đem Thượng đế cổ truyền lên sân khấu. Hơn bất cứ một Thượng đế nào, chúng tôi thích một cái tâm tuyệt đối, ấy là Ngã.

Theo Thiên, Ngã là một nơi chứa đựng tất cả khả năng sáng tạo : phép mầu và huyền nhiệm, tự nhiên và siêu nhiên, thường và phi thường, Thượng đế tối cao và một Thượng đế « thiện »; chó sói và cừu non, gai nhọn và hoa hồng. Mọi vật thoát ra từ kho tàng sáng tạo bất tận ấy đều vĩnh viễn mới mẻ. Ngay cả sinh hoạt « trần tục » của chúng ta cũng không phải là một loạt những sự nhàm chán mà đầy huyền nhiệm và sinh khí. Khi chúng ta tỉnh thức trước chân lý này chúng ta không còn là « những con quay vô vọng trong một vũ trụ tất định », bởi vì chân lý

làm cho ta thấy rằng tất yếu là tự do và tự do là tất yếu trong cái Ngã vĩnh viễn sáng tạo và luôn luôn mới mẻ.

Căn bệnh ngày nay chứng tỏ rằng chúng ta đã mất thế quân bình tinh thần và run rẩy trước số phận làm người của chúng ta. Chúng ta phủ nhận mọi sự đang giữ cho chúng ta đứng vững một cách nào đó, không phải chỉ trên bình diện xã hội hay cộng đồng mà nhất là cá nhân. Chúng ta đang thất vọng không biết phải cầm sào cho cái Ngã của ta ở nơi nào trong ý nghĩa sâu xa nhất của nó, ngay cả chính Thượng đế cũng không thể nào giữ lấy cái Ngã ấy liên kết với Ngài như ngày xưa nữa. Đã qua rồi cái khẳng định tối hậu. « Cây sậy biết suy tưởng » đã bị bật tung gốc rễ và mọi sự suy tưởng của nó bây giờ không còn dùng vào đâu được nữa. Điều tệ nhất là con người ngày nay không chịu nhận chân sự kiện này mà lại còn nỗ lực hơn nữa để suy tư và suy tư, làm như thể cái suy tư đã mất hết chỗ cầm sào ấy có thể giúp chúng ta đứng vững với một cảm giác an ninh nào.

Thiền bảo chúng ta : « Hãy tìm lấy Ngã của người, và người sẽ được giải thoát an ổn ». Nhưng người ngày nay không biết Ngã là gì, và họ dễ dàng lầm lẫn rằng cái Ngã ấy là cái Ngã nhỏ hẹp ích kỷ của họ. Họ cố làm cho cái ngã nhỏ này đảm nhận vai trò và nhiệm vụ của cái Ngã lớn. Khi họ bảo phải tự nhiên và đừng ngại ngùng, thì họ tưởng tượng họ đã khôi phục được nơi an bình nguyên ủy, và hành động một cách quá tự tin nơi mình, ngã mạn. Khi không có Ngã thì tự-nhiên-tính chỉ là phóng dăng, là thuần nô lệ. Muốn tự nhiên người ta phải xúc tiếp với nguồn mạch sáng tạo mà đức tính cốt yếu là « dám là mình ». Nếu không có kinh nghiệm này, thì làm sao có thể có tự do, tự túc, không bị ngăn ngại ? Còn

về sự an ổn, thì hoàn toàn không phải là một vấn đề. Khi ta biết được thực chất của Ngã, thì ta sẽ thoát khỏi mọi thứ ràng buộc và được tự do. Đã tự do rồi thì còn đâu cảm thấy bất an nữa ? Điều chính yếu là phải nắm vững lấy Ngã, nói theo ngôn ngữ Thiên là kiến Tính hay Kokoro

Những tín đồ Thiên chúa giáo và Do thái giáo quan tâm đến vấn đề Thượng đế hiện hữu khách quan và bên ngoài chúng ta, trái lại phần đông những người Đông phương thường quay vào nội tâm, và trong chính mình đề tìm ở đấy cái Ngã, nơi nương ở của Thực tại. Có thể nói là tôi muốn đặt Ngã ngang hàng với Thượng đế. Mà quả thực cả hai là một, Ngã là Thượng đế và Thượng đế chính là Ngã. Nhưng quan niệm truyền thống về Thượng đế thường đầy màu sắc nhị nguyên và mỗi khi từ ngữ Thượng đế được dùng, chúng ta lại nghĩ đến bối cảnh thần thoại của nó. Thiên đặc biệt thoát ra ngoài sự rắc rối này. Tôi thích Ngã hơn Thượng đế—Cái Ngã đang ngồi lặng lẽ trong phần thâm sâu nhất của mỗi cá thể chúng ta, phải nói chuyện với Ngã không phải trên đỉnh cao nhất của núi Sinai, ở đấy « linh hồn là linh hồn », mà ở khắp nơi, trong chợ búa, trên nông trại, trên thuyền chài, trong chiến trường, ở trường học. Có vài chỗ có lẽ Thượng đế sẽ ghét bước vào, nhưng cái Ngã thì đi vào không ngần ngại. Ngã không biết đến rứt rứt, nó cũng không gặp sự chống đối nào, bất cứ ở đâu. Thiên Thái tông gọi nó là « con người vô danh » và miêu tả nó là lan khắp vũ-trụ trong thời gian cũng như không gian.

Bởi thế chúng ta cần phải phân biệt rõ ràng ngã và Ngã, nhưng nếu chúng ta hiểu sự phân biệt này trong ý nghĩa tương đối và hợp luận lý của nó, nghĩa là loại bỏ nhau, thì chúng ta đã phạm một lỗi lầm lớn. Trong thế

giới Thiên, không có chỗ cho mâu thuẫn. Do kinh nghiệm đặc biệt Thiên, mọi hàng rào giữa những ý tưởng xung khắc như chủ thể và đối tượng, có và không, tôi và người, tội lỗi và vô tội lỗi đều bị hủy bỏ. Sau khi chúng ta đã qua cái kinh nghiệm phá hủy và hòa đồng tất cả này chúng ta đi vào trong thế giới ở đây sự suy tưởng thông thường hàng ngày của chúng ta thông dụng hơn, và thấy cái ngã không là Ngã, tuy nhiên cả hai đều tan hòa vào nhau, nghĩa là cái Ngã lớn hoạt động qua ngã, và ngã đắm sâu gốc rễ vào Ngã lớn để lấy dưỡng chất và nghị lực từ nơi nguồn mạch ngày xưa đã bị phủ lấp. Bấy giờ Thiên sẽ tuyên bố là : « A (ngã nhỏ) là A, và cũng là không-A (Ngã lớn), hoặc A là không-A và vì thế A là A. Một cách cụ thể hơn: «Đối với người chưa từng nghiên cứu Thiên, một ngọn núi là một ngọn núi. Khi ý bắt đầu nghiên cứu chút đỉnh về Thiên, thì một ngọn núi không phải là một ngọn núi. Nhưng khi người ấy hoàn toàn nắm vững Thiên thì một ngọn núi lại là một ngọn núi ». Thấy một ngọn núi không phải là một núi, ấy là sự điên cuồng hoặc tâm hồn đã chết đi. Nhưng chúng ta không phải dừng ở đây ; chúng ta phải tiến lên nữa để đến nơi mà « hoa hồng lại đỏ và vì lô lại xanh ». Đây thật là một kinh nghiệm hoàn toàn vượt khỏi ý thức con người vốn thường chỉ hoạt động hiệu lực trong một vũ trụ của tương-đối-tính. Ở điểm này luận cứ sau đây có thể là không quá phi lý.

Một vài người bảo rằng thiên nhiên chuyển động bằng cách nhảy vọt, rằng động tác của nó không liên tục. Nhưng sự thực không phải thiên nhiên mà chính là tâm hay đúng hơn tri thức con người đã hoạt-động theo kiểu ấy vì trí tuệ con người, tri thức, luôn luôn tiên định một sự phân chẻ giữa chủ thể và đối tượng, kia và đó, trắng và

đen. Khi không có đối lập hay không có sự cắt xén thành hai thì không có tri thức, và sự cắt xén này tạo nên một trung gian do đó mà một mối tương quan được thiết lập giữa hai bên. Đen được biết là nhờ trắng và trắng được biết là nhờ đen. Khi một chuyển động là liên tục, không gián đoạn thì chúng ta không thể nào nhận biết đây là một chuyển động.

Giữa bất cứ hai điểm nào của sự chuyển động, phải có một khe hở hay một khoảng thời gian, và chính nhờ khe hở thời gian này mà tri thức được biết có chuyển động. Người ta không thể nghĩ đến một sự cắt xén nếu không giả thiết có một gián đoạn.

Muốn định nghĩa một đường thẳng người ta cắt nó ra thành nhiều điểm và làm cho những điểm này di chuyển từ điểm này đến điểm khác. Chuyển động quả là gián đoạn nó đi từ điểm này đến điểm khác. Một đường thẳng mà không thể cắt thành từng điểm hay từng phần thì nó không còn là một đường thẳng nữa. Ý thức cũng thế nó chỉ có được trong thời gian, và thời gian vĩnh viễn được phân chia thành những gián đoạn. Mỗi sự vật và bất cứ cái gì hữu hạn đều là một mảnh được tách chẻ ra từ cái vô hạn. Sự riêng rẽ bị tách chẻ này không phải là vật-tự-thân trong Thiên-Nhiên mà chỉ ở trong tâm thức; cái tâm thức ấy bằng cách cắt xén mọi vật trong thiên nhiên thành hai, làm cho nhiên giới dễ nhận và dễ điều khiển, có thể phụng sự cho những mục đích thực nghiệm của con người.

Mối tương quan giữa thiên nhiên và những phần bị phân chẻ của nó tương tự mối tương quan giữa Ngã lớn với nhiều Ngã nhỏ. Những cái Ngã nhỏ được cá biệt

hóa và như thế chúng không phải là cái Ngã lớn trong tính chất « như thị » của nó. Nhưng mỗi cái Ngã riêng biệt không thể là chính nó nếu nó không là Ngã lớn một phần nào. Điều này đưa ta đến sự khảo sát mối tương quan giữa những con số hữu hạn và vô cực.

Cái Ngã nhỏ là một con số hữu hạn bị giới hạn bằng mọi cách : 2 là 2 và không thể là 3 hay 4 hay 10 hay 100; và bất cứ con số hữu hạn nào khác cũng thế. Ngã lớn là cái vô cực trong nghĩa tuyệt đối của nó, chứ không phải trong nghĩa thứ tự của nó. Về phương diện thứ tự, thì một vô cực có hàm ẩn ít nhiều nghĩa phủ định. Ngã lớn như là vô cực thì không những bao gồm tất cả mọi con số hữu hạn tiếp nối nhau đến vô cùng, mà còn giữ trong đó một tổng thể vô hạn của mọi con số có thể có, và chính nhờ cái vô cực này mà tất cả mọi hình thức toán học khả dĩ thực hiện được.

Trong một « chuỗi bất tận những con số hữu hạn », số 0 là tận điểm của những con số giảm dần, còn vô cực là tận điểm của những con số tăng dần. Về phần những con số hữu hạn, chúng không thể đạt đến một tận điểm nào trong hai hướng ấy, hoặc 0 hoặc vô cực, nếu chúng không nhảy vọt. Nhưng nói một cách thực tế và lô-gích, một cái nhảy cũng lại là một biểu tượng của tư tưởng con người đã khéo chế biến ra. Vì làm sao có thể có một cái nhảy vô hạn? Một cái nhảy là một quan niệm hữu hạn. Người ta không thể nào làm cho những cái vô hạn tự giới hạn chúng lại, vì khi làm thế, chúng không còn là vô hạn nữa; cả 0 lẫn vô cực đều không thể đạt được. Trong một chuỗi những con số hữu hạn, chuyển động trong bất cứ hướng nào—âm hay dương, tăng hay giảm—tất cả những gì chúng ta có thể

xét được, tính toán được, sử dụng được trong bất cứ phương thức khả dụng nào đều bị giới hạn trong những con số hữu hạn. Nhưng một sự sử dụng như thế không bao giờ có thể có được nếu không có một tận điểm không thể đạt đến ở mỗi đầu. Những con số hữu hạn chỉ khả hữu trong phương trình : $0 = \infty$

Bây giờ chúng ta đi đến nghịch lý này : thế giới mà chúng ta sống là một thế giới tương đối và hữu hạn, bị giới hạn bằng mọi cách, và tôi nói rằng thế giới này chỉ có thể có được khi nó được đặt nằm trong vô hạn. Vậy thì trong một thế giới của vô hạn, cái cao nhất cũng là cái thấp nhất, cái hữu hạn cũng là cái vô cùng, 2 cũng là 3, 3 cũng là 4, một người xuân ngọc cũng là một vị thánh nhân. «Tôi» là «Anh» và «Anh» là «Tôi» «tôi đang đi và tôi đang cỡi trên một con trâu nước», «tôi, tay không, cầm một cái mai» «đám bụi bay lên từ một cái giếng», «biển cả sôi sục, phẳng lì như một mặt gương», «đức Phật chưa bao giờ nhập niết bàn», «chúng ta đang nghe đức Phật thuyết pháp trên núi Linh Thứu». Văn học Thiền là một kho chứa những nghịch lý tương tự. Nhưng vì thế giới hữu hạn chúng ta đầy những nhà luận lý thực nghiệm, và triết gia đủ loại, họ nhất định sẽ không đồng ý với quan điểm của tôi. Để đạt đến thế giới vô hạn này, hay Ngã hay Thượng đế, Thiền nhấn mạnh rằng chúng ta cần phải từ bỏ sự quay cuồng chạy theo luận lý, tri thức hay suy lý dưới bất cứ hình thức nào — dù là tạm thời—và nhào mình vào trong hố thăm không đáy của cảm giác nguyên sơ, cái khát vọng không bao giờ thỏa mãn về «cái xa lạ» hay về «chân lý sẽ giải thoát chúng ta» khỏi xiềng xích của mọi hình thức hữu hạn và hoàn tất.

Đoạn trích dẫn sau đây của Simone Weil rất xác đáng và giúp ta hiểu thêm nhiều về khía cạnh này.

« Có một thực tại ở bên ngoài vũ-trụ, nghĩa là ở ngoài không gian và thời gian, ở ngoài thế giới tâm linh của con người, ở ngoài bất cứ một lĩnh vực nào mà khả năng con người có thể đạt đến.

Tương đương với thực tại này, trong tâm khảm con người, là một sự khát khao cái thiện tuyệt đối, một lòng khát khao luôn luôn có đấy và không bao giờ được thỏa mãn với bất cứ đối tượng nào trên đời này.

Một biểu trưng khác của thực tại này nằm trong những phi lý của những mâu thuẫn nghịch lý và không thể giải đáp, vốn luôn luôn là tận điểm của tư tưởng con người, khi nó di chuyển hoàn toàn chỉ trong thế giới này...» (1)

Bây giờ, những câu hỏi thực tế là làm sao tri thức con người có thể quan niệm O, vô cực, sự liên tục bất tận, những sự đuổi dài không gián đoạn của thời gian và không gian, hay theo S. Weil, « thực tại ở bên ngoài thế giới » ? Làm sao cái ngã bị cắt xén và giới hạn lại có thể quan niệm được, ngay cả nhận thức được cái Ngã lớn, không bị giới hạn, không bị cắt xén và vô cùng ? Từ đâu mà chúng ta có khái niệm về Ngã lớn nếu giác quan và tri thức chúng ta không thể thấy bất cứ cái gì vô hạn hay vô cùng ở trong vũ-trụ hiện tồn và kinh nghiệm của chúng ta ? Làm thế nào và có thể nào chúng ta vượt khỏi « những phi lý của những mâu thuẫn nan giải và nghịch lý mà chúng ta bị vướng vào một cách vô vọng ? » Tuy nhiên chúng ta vẫn phải vượt, bởi lẽ nếu không thì sẽ không có sự bình an và bảo đảm, không có tự do, những điều mà

(1) Rees, sách đã dẫn t, 130, trích từ *Profession of Faith* của S. Weil, trong *Etude pour une Déclaration des Obligations, envers l'Être humain* (trong *Ecrits de Louvain*, Gallimard, 1957).

chúng ta khao khát một cách tuyệt vọng. Đề trích dẫn thêm lời S. Weil :

« ... Tất cả mọi con đều tuyệt đối giống nhau khi ta nghĩ rằng họ đều chủ yếu đòi hỏi điều thiện, trong khi vẫn bị vây quanh bởi những vấn đề vật lý và thân xác ».

Thiện mà S. Weil nói đến không phải là thiện về đạo đức hay thiện tương đối. Đó là tiếng « tốt » mà như kinh chép, Chúa đã phán khi thấy thế giới xuất hiện sau khi Ngài ra lệnh ánh sáng tách rời bóng tối. « Thiện » này chính là thiện tuyệt đối, không nói đến những giá trị đạo đức; thiện đó cũng như chữ « good » trong « good morning » mà người Anh dùng chào nhau ; đây là cái thiện của Ummon (chết năm 949) mà khi được hỏi về một « hiện tại tuyệt đối », hay một « cái Bây giờ — Ở đây tuyệt đối » đã trả lời : « Mọi ngày đều là một ngày thiện hảo ! » (chuyện này nhắc ta nhớ đến người ăn mày của Eckhart).

Hiển nhiên rằng sự giải quyết mâu thuẫn tối hậu của con người không bao giờ có thể đạt được nhờ một tác động tri thức nông cạn và rẻ tiền, cũng không phải bằng cách đẩy cán cân kỹ nghệ hóa đến mức cao nhất. Tôi hoàn toàn đồng ý với lời của S. Weil : « Con đường độc nhất để thâm nhập chân lý, nghĩa là của chân Ngã, là bằng cách hủy diệt chính mình trong mọi phương diện khả hữu ». Chúng ta không thể nào có được đức khiêm cung nếu chúng ta không chìm sâu xuống vô thức, nơi nương ở của cái Ngã, và con người tân tiến chưa đạt đến chỗ này. Freud và những đồ đệ của ông đã đào bới khá nhiều phần vô thức này nhưng điểm quan trọng nòng cốt vẫn còn chưa được động đến : sự khám phá Ngã.

Tồ Thiên Thai không nói nhiều về mình nhưng những gì rất ít mà Ngài đã nói có nhiều tầm quan trọng lớn lao :

« Khi chưa có chánh kiến, tôi hoàn toàn bị vây phủ trong bóng tối... Nội tâm của tôi bốc lửa, tâm hồn bất an, tôi chạy từ vị thầy này đến vị thầy khác để hỏi Đạo... »

Tuệ giác sâu xa của tồ Thiên Thai về bản chất của con người, nghĩa là Ngã như được thấy trong đoạn văn sau đây, vẫn còn nguyên vẹn qua sóng triều của những thời đại chuyển biến, tôi xin kết thúc bài này bằng đoạn văn ấy :

« Các ông muốn khép mình vào trong pháp của Phật thì cần phải tìm Chánh kiến. Khi đã đạt đến chánh kiến này các ông sẽ không còn bị vẩn đục vì sanh tử. Dù đi hay đứng các ông vẫn làm chủ mình, ngay cả khi các ông không cố hoàn thành một cái gì phi thường, cái ấy vẫn tự đến các ông.

Các ông có biết căn bệnh nằm ở đâu, căn bệnh đã làm cho những người tìm học như các ông không đạt đến được chánh kiến ? Nó nằm ở chỗ các ông không tin tưởng vào Ngã của các ông. Khi không có lòng tin tưởng ấy các ông sẽ thấy mình bị lôi kéo bởi những niềm tin khác bằng mọi cách. Các ông không làm chủ được mình, bị những người khác lôi kéo đi nơi này hoặc nơi khác.

Điều cần thiết là các ông phải lập tức thôi để cho cái Ngã của mình đi tìm một cái gì bên ngoài. Khi thực hiện điều này, các ông sẽ thấy cái Ngã của mình không khác gì Phật hay Tồ.

Các ông có muốn biết Phật và Tồ là ai không ? Ngài không là gì khác hơn là người mà ngay trong lúc này

ngay trước mặt tôi, đang lắng nghe tôi nói pháp. Các ông không tin tưởng vào người ấy và vì thế các ông đi tìm một người nào khác ở một nơi nào khác bên ngoài. Và các ông sẽ tìm thấy gì ? Chỉ thêm nhiều từ ngữ và danh hiệu, dù tốt đẹp cách mấy. Các ông sẽ không bao giờ đạt đến cái «hồn» linh động của Phật hay Tò. Xin đừng lầm ! »

TRIỀU VÂN dịch

thiền với người tây phương (●)

Mới xem qua, Phật giáo Thiền tông có một bộ dạng vừa kỳ quặc vừa phi lý, nhưng cũng vừa tươi nhuận vừa hấp dẫn đến nỗi thoát nhìn một vài người Tây phương đã vội từ khước mọi ý nghĩa của nó, trong khi đó, bị mê hoặc vì những dáng vẻ bề ngoài, những người khác lại xét đoán nó một cách hoàn toàn phù phiếm và hời hợt. Cả hai thái độ trên đều cũng đáng tiếc. Quả thế, như học giả Suzuki đã minh chứng, Thiền là một hình thức tinh túy của Phật giáo và Phật giáo là một trong những kinh nghiệm quan trọng nhất của lịch sử nhân loại, một sự kiện mà những người Tây phương chúng ta có lẽ còn chưa nắm bắt và thấu hiểu trọn vẹn cái tâm hạn của nó. Ở đây cũng nên nhắc lại là khuynh hướng tìm hiểu Đông phương của chúng ta là một khuynh hướng còn quá mới

(●) Trong THE WORLD-OF ZEN, Nancy Wilson Ross, Random House N.Y. 1960 Bản Việt dịch Thế Giới Thiền, do Thanh Hiền sắp ấn hành.



mẽ. Chỉ mới có một thế kỷ ngắn cách chúng ta với Schopenhauer, triết gia tây phương đầu tiên đã thử giải minh bức thông điệp của Phật giáo, bằng cách dựa theo những bản dịch tầm thường, lý do những lầm lẫn của ông. Kể từ đó những công cuộc nghiên cứu Đông phương đã tiến được một bước lớn, nhưng Tây phương vẫn còn nằm trong ảnh hưởng của một thứ « chủ nghĩa tình lý » kỳ quái và nghịch lý : cái nền văn minh đã thâm hiểm mọi phương của địa cầu lại tỏ ra do dự một cách đáng ngạc nhiên khi phải đem đối chiếu những thiên kiến của mình với minh triết của những dân tộc không phải Tây phương. Ngay cả ngày nay, trong khi các nhật báo và vô tuyến truyền hình không ngừng tuyên bố rằng « thế giới là một », chúng ta có ý vẫn chỉ hiểu qua câu đó rằng toàn thể hành tinh đều bị khuất phục bởi kỹ thuật học và những phương tiện giao thông tân thời, chứ không có vẻ chi nhận thấy rằng câu khẩu hiệu trên rất có thể còn bao hàm sự cần thiết một cuộc đối thoại với những người anh em phương Đông của chúng ta.

Riêng về phần tôi, tôi xem như một dịp may hân hỷ cho mình khi cách đây vài năm, tôi đã khám phá được (hầu như do sự tình cờ) những tác phẩm của D.T. Suzuki. Tôi nhấn mạnh trên chữ « dịp may », vì tôi không phải là một nhà Đông phương học chuyên nghiệp, và cốt yếu của nỗi thích thú của tôi đối với những tác phẩm của Suzuki là ở chỗ chúng đã soi sáng cho tôi trên những vấn đề riêng tư của chính mình. Tôi nhìn thấy ở đấy một bằng chứng cho sự kiện là bức thông điệp của Thiên đáp ứng một nhu cầu đối với những người Tây phương. Ngày nay có đông đảo những tác phẩm có giá trị về Phật giáo, nhưng cái tạo nên đặc tính

ngoài lệ cho công trình của Suzuki (không những chỉ trong số các nhà chú giải về Phật giáo, nhưng tổng quát hơn, trong số các tác giả về tôn giáo ở thời này), là ở chỗ ông khởi đi từ ý tưởng rằng Phật giáo là một học thuyết sống động bắt nguồn từ sự giác ngộ của Gautama cách đây 2.500 năm, và kể từ đó, nó luôn phát triển và phong phú thêm cũng như hiện nay không ngừng sinh động và phong phú. Từ ý tưởng đó, những tác phẩm của Suzuki mang một sinh khí và một vẻ tươi mát dị thường, đến nỗi sau khi đọc chúng, rồi đọc đến những tác phẩm khác viết về Phật giáo, chúng ta thấy dường như những tác phẩm sau này đã vay mượn nơi chúng một đời sống mới. Suzuki đã thấm nhuần sâu xa Phật giáo Trung hoa, và tinh thần Trung hoa, vốn thực tiễn và cụ thể, có lẽ sẽ cố gắng hiến cho người Tây phương một con đường đạt đến Phật giáo dễ dàng hơn là trí tưởng tượng siêu hình dồi dào của những người Ấn độ. Nhưng một câu tục ngữ cổ Trung hoa có nói hình ảnh có giá trị bằng cả triệu danh từ, và cái đặc tính hướng về cụ thể của người Trung hoa có lẽ đã tìm được sự minh giải cao cả nhất trong những giai thoại, những điều nghịch lý và những bài thơ của các vị Thiền sư. Thường thường những người Tây phương tưởng rằng tư tưởng tôn giáo và triết học của Trung hoa thu gọn vào hai đại danh: Lão tử và Khổng tử; Suzuki chứng tỏ cho ta thấy một vài khuôn mặt vĩ đại của Phật giáo Trung hoa ít ra cũng bằng ngang với hai vị trên. Và nếu những tác phẩm của ông chỉ tự giới hạn ở điểm này, thì không vì thế mà chúng kém phần quan trọng, bằng cách mặc khải cho ta cái chương sách vĩ đại trong lịch sử Phật giáo, mãi cho đến nay vẫn còn chưa được biết đến.

Nhưng các vị lão sư của Đông phương còn

có điều gì khác nữa để thông báo cho ta, những người thuộc về Tây phương tân thời? Hẳn nhiên là có, và theo tôi, họ có nhiều điều muốn nói lắm — vì lẽ chúng ta chỉ vừa mới bắt đầu khởi thức về một vài thực tại của cuộc đời, vốn quen thuộc với người Đông phương từ hằng bao thế kỷ.

Cái mà chúng ta gọi là truyền thống Tây phương là hoa quả của hai nguồn ảnh hưởng chính yếu, ảnh hưởng Hy bá lai (Hébreux) và ảnh hưởng Hy Lạp. Cả hai đều nhiễm đầy một tinh thần nhị nguyên sâu đậm — nghĩa là chúng chia cắt thực tại thành hai phần từ đối nghịch lẫn nhau. Đối với những người Hy bá lai, sự phân chia này thuộc lãnh vực vừa tôn giáo vừa đạo đức. Thượng đế siêu việt thế giới nên tuyệt đối tách biệt với thế giới, và từ đó có tình trạng nhị nguyên giữa Thượng đế và loài thụ tạo, giữa Luật đạo đức và những người phạm tội có thể sai lầm, giữa tinh thần và xác thịt. Còn những người Hy Lạp thì lại chia xẻ thực tại trên bình diện trí thức. Platon (triết gia mà Whitehead đã nhấn mạnh rằng 2.500 năm triết lý Tây phương chỉ là một bảng phụ lục dài dòng cho triết học ông) phân chia thực tại ra làm hai phần rõ ràng: một bên là thế giới của trí tuệ, một bên là thế giới của giác quan. Công trình vĩ đại của những người Hy Lạp là đã quy định cái lý tưởng duy lý của con người, nhưng làm thế, Platon và Aristote không những chỉ biến lý trí thành một cơ năng cao cả và cao quý nhất của con người, mà hai ông còn đi đến chỗ biến lý trí thành chính trung tâm điểm của nhân cách ta. Những người Đông phương không bao giờ bị sa vào sai lầm trên: khi đặt trực giác lên trên lý trí, họ đã ban cho nhân

cách một trung tâm điểm nơi đây sự tranh chấp mâu thuẫn giữa lý trí và cái phi lý, giữa trí tuệ và giác quan, đạo đức và tự nhiên, đều được thủ tiêu. Còn những người Tây phương chúng ta, thừa tự của những chủ trương nhị nguyên trên, chúng ta bị khuất phục bởi chúng: chúng ta thừa hưởng của những người Hy bá lai một ý thức khốn khổ một cách phi lý, và của những người Hy lập, một chủ nghĩa duy lý cực đoan, nguồn mạch của những mâu thuẫn không cùng. Và tinh thần hiện đại càng ngày càng kém thích ứng đối với cả hai.

Vào thời trung cổ, các xứ Ky tô giáo hãy còn sống trong cái thế giới thuần lý của tư tưởng Hy lập. Vũ trụ của thánh Thomas d'Aquin cũng là một vũ trụ bằng carton như vũ trụ của Aristote, chặt hẹp và cực kỳ động, nơi mà mỗi sự vật chiếm cái vị trí hợp lý của mình trong thăm cấp tuyệt đối của Hữu thể. Khi đi từ những vũ trụ bị nhân hóa này đến tư tưởng Ấn độ, thì chúng ta liên kinh ngạc bởi cái thị kiến về những khoảng không gian bao la, những vịnh cửa vô thủy vô chung, sự kể tục của những vũ trụ mà đối với chúng, con người có vẻ nhỏ nhoi và buồn cười. Lúc bấy giờ, chúng ta thấy rõ rằng đây chính là Không gian và Thời gian như khoa thiên văn học hiện đại quan niệm, và tư tưởng Ấn độ đối với ta đã dường như bớt vẻ xa lạ. Nhà thần học lỗi lạc của phái Tin lành Paul Tillich, nhìn thấy trong sự khởi thức về sự phi lý, về sự thiếu ý nghĩa, cái kinh nghiệm chính yếu của con người hiện đại: bị mất hút trong cõi bao la của vũ trụ, con người đó bắt đầu tự bảo mình rằng hiện hữu của riêng y và của chính vũ trụ đều vô nghĩa. Lập lại định thức thời danh của Nietzsche, Tillich nhận định rằng Thiên chúa của những người hữu thần đã chết, và con người Tây phương

phải tìm ra một Thiên chúa ở bên kia thuyết hữu thần, vì đáng mà nền thần học thuần lý đưa ra nay không còn có thể chấp nhận được nữa. Đứng trên quan điểm của người Thiên chúa giáo trung cổ (và hiện vẫn còn nhiều người như thế), ngay chính những tiền đề của tư tưởng Phật giáo đều bị xem như vô nghĩa ; chúng cũng khó khăn và làm ta phát ngán, nhưng chúng gắn gũi rất nhiều với tinh thần hiện đại.

Ngay trong lãnh vực mình, chủ trương duy lý cực truyền của chúng ta ngày nay cũng bị lay đổ một cách trầm trọng. Khoa vật lý và các khoa toán học hiện đại đã trở nên nghịch lý và đã đạt đến một trình độ nơi đó biên giới giữa lý trí và nghịch lý thật khó mà xác định. Cách đây năm chục năm, Kant đã thử chứng minh rằng lý trí có những giới hạn không thể vượt qua được. Người ta có thể chờ đợi rằng chủ trương duy nghiệm Tây phương chỉ thọ nhận lời quả quyết trên đây một khi khoa học trưng ra bằng chứng. Mà khoa học của thời ta đã bắt gặp lại Kant : hầu như trong cùng một lúc, nhà vật lý học Heisenberg và nhà toán học Godel đã chứng minh những giới hạn của lý trí con người. Người trước bằng cách đề ta thoáng thấy một thiên nhiên hỗn độn và bất thuận lý còn người sau thì bằng cách lay đổ niềm tin tưởng kể từ thời Pythagore, theo đó những khoa toán học thiết lập trong chân lý những lời xác quyết tuyệt đối nhất của chủ trương duy lý. Như thế, ngày nay ngay cả trong khoa học chính xác nhất, trong cái tỉnh lý mà lý trí con người dường như có được sức mạnh toàn năng đó, con người cũng không thể vượt quá những giới hạn thiết yếu của mình : toàn thể hệ thống toán học mà con người tạo dựng nên đều bị rơi vào sự bất toàn. Những môn toán

học tựa như một con tàu giữa lòng đại dương bao la mà những thủy đạo (nghĩa là những điều nghịch lý) đã tạm thời được bịt kín, nhưng lý trí ta vẫn không bao đảm được rằng con tàu sẽ không tự gây những thủy đạo nữa ở nơi khác. Sự kiện tình trạng bất xác được biểu lộ trong một lãnh vực mãi cho đến nay có thể gọi được là thành trì của lý trí, đánh dấu một khúc quanh trong tư tưởng Tây phương. Giai đoạn kế tiếp sẽ có thể là sự nhìn nhận ra cái bản tính thiết yếu là nghịch lý của chính lý trí.

Giai đoạn này, một vài triết gia hiện đại đã vượt qua. Một người bạn thân của Heidegger, triết gia độc đáo và có nhiều ảnh hưởng nhất Âu châu hiện đại, bảo với tôi rằng : một ngày nọ, đến thăm Heidegger, anh thấy triết gia đang say mê đọc sách của Suzuki. Heidegger bảo với người khách :

— Nếu tôi hiểu thấu tư tưởng Suzuki, thì đây là những gì tôi đã cố gắng đề nói lên trong tất cả tác phẩm của mình.

Cảm tưởng này có lẽ biểu lộ nhiệt thành hơi quá mức của một người khám phá ra trong tác phẩm của người khác một vài tư tưởng của mình ; vì lẽ do ở thể điệu và nguồn gốc của mình, triết học của Heidegger mang tánh chất Tây phương sâu đậm và chứa đựng nhiều điều không có trong Thiên—nhưng lại cũng có nhiều điều trong Thiên mà lại không có trong triết học Heidegger. Tuy nhiên, không kể đến những nguồn mạch rất khác biệt nhau, giữa hai bên đều cùng có những tương đồng khá rối rắm. Bởi lẽ, nói cho cùng, bức thông điệp tối hậu của Heidegger há không phải nền Triết lý Tây phương là cả một lăm lặc bao la, hậu quả của một

sự phân hai trên bình diện trí thức và đã cắt rời con người ra khỏi mối hợp nhất với chính Tính cũng như với Tính thể của mình ? (Nơi Platon) sự lầm lạc này khởi đầu với sự định vị chân lý trong trí tuệ. Nhiên giới trở thành một thể giới những vật thể đứng lên chống lại tinh thần, và nhiệm vụ của khoa học và kỹ thuật là thống trị nó. Hai mươi lăm thế kỷ siêu hình học Tây phương đã dẫn đưa từ thuyết duy trí của Platon đến Ý chí Hùng dũng nơi Nietzsche ; đồng thời trong thực tế con người đã trở thành chủ nhân ông kỹ thuật của hành tinh, nhưng công cuộc chinh phục nhiên giới đã càng làm cho con người xa lìa thêm với Tính thể của mình, đẩy xô con người vào một ý chí hùng dũng luôn luôn lớn mạnh và nghiệt ngã hơn. Câu châm ngôn mà con người đã chấp nhận đối với Tính, tóm lại là « Chia để trị » — điều này quá xa với lời khuyên của nền minh triết. Heidegger khẳng khẳng bảo ta rằng Tây phương cựu truyền đã đạt tới cuối đường của một chu kỳ. Từ đó người ta có thể suy ra rằng chính ông đã vượt qua truyền thống nọ. Như thế có phải là để bắt gặp truyền thống Đông phương không ? Dù sao, đối với tôi, Heidegger đã tiến lại gần với Thiên một cách rõ rệt.

Song song với cuộc tiến hóa của những hình thái tư tưởng Tây phương trong lãnh vực khoa học và triết học, nghệ thuật hiện đại của chúng ta dường như đã được đánh dấu bằng những hình thái rung cảm rất mới mẻ. Điều ít ỏi nhất mà người ta có thể nói được về đề tài này là : dưới nhãn quan của những tinh thần bảo thủ, nghệ thuật hiện đại biểu trưng một đối tượng gây « xi căng đan », một sự

đoạn tuyệt với truyền thống và những tiêu chuẩn thuần lý của nghệ thuật Tây phương, kể từ nay không còn khả năng nuôi dưỡng những tinh thần sáng tạo được nữa. Khuôn khổ bị đập tan, dưới ảnh hưởng của một áp lực bên trong. Nền hội họa của chúng ta đã được giải phóng khỏi không gian ba chiều, vương quốc cổ điển của con người Tây phương; nó đã tách rời khỏi sự vật, hình ảnh tối cao cho sự hướng ngoại của con người Tây phương; hội họa đã trở thành chủ quan, trái nghịch với tất cả những nguyên lý của đời sống Tây phương. Tất cả những cái đó chỉ biểu lộ một tình trạng bức dọc và một cuộc nổi loạn — hay nó cho ta thấy lời báo trước cho sự tri ngộ của một tinh thần *khác*? Trong quá khứ những kiểu thức hội họa mới mẻ đã thường có cái tính chất tiên tri này. Hẳn nhiên trong văn chương nhà văn có thể diễn tả rõ ràng điều trên, và một D.H. Lawrence đã không nên được việc lên án chủ trương duy lý thiếu máu của Tây phương. Điều có ý nghĩa là những bài thuyết giảng của ông nhằm chống lại chủ trương duy trí và cái hố sâu mà nó đã đào ra giữa con người và nhiên giới làm ta nghĩ đến học thuyết về "Vô tâm" do Phật giáo Thiền tông đưa ra mười thế kỷ trước ông. Tuy nhiên, khác với Lawrence, các vị thiền sư đã phát triển học thuyết này mà không rơi vào trong chủ trương duy cổ sơ (primitivism) và sự tôn thờ máu. Song ta phải nói hộ Lawrence rằng nền văn hóa ông hấp thụ đã không trợ giúp được gì cho ông trong lãnh vực này, và ông đã phải tự mình mò mẫm trong tối tăm.

Hãy lấy một thí dụ văn chương khác, trong đó không có vấn đề thuyết giáo hay luận đề chi cả. Tác phẩm

quan trọng nhất của nền văn xuôi Anh quốc trong thế kỷ này có lẽ là cuốn *Ulyssse* của James Joyce. Mà cuốn sách này mang tính chất «đông phương» sâu xa đến nỗi nhà tâm lý học trứ danh C.G. Jung đã nhìn thấy nơi đó cuốn «Thánh kinh» mới mà các dân tộc da trắng cần đến. Joyce đã đập tan thành mảnh vụn nền thẩm mỹ cổ điển, luôn có tham vọng biến Cái Đẹp thành một phạm trù riêng biệt với thực tại, vĩnh viễn tách biệt với tối tăm, đẹp và xấu, những cái cao nhã và phạm trù đối nghịch, Cái Xấu Xí hay Cái Ê Tiện. Cũng như tinh thần Đông phương *Ulyssse* hợp nhất lại những đối nghịch trên : ánh sáng và tối tăm, đẹp và xấu, cái cao nhã và cái tầm thường. Nguyên lý tâm linh của tác phẩm này là một sự chấp nhận cuộc đời mà không có bất cứ một chủ trương nhị nguyên nào (thuộc đạo đức hay thẩm mỹ) có thể suy xét được.

Tất cả những thí dụ mà tôi đã kể — trong lãnh vực khoa học, triết-học, nghệ thuật — đều còn có thể gia tăng thêm. Sau rốt, chúng tạo nên một toàn bộ những « sự trùng hợp » bắt buộc ta phải suy tư. Một khi những biến cố diễn tiến theo một dòng song hành như thế, một khi chúng xảy ra trong số rất lớn những trường hợp, cùng lúc và trong nhiều lãnh vực khác biệt nhau như thế, thì khó mà xem chúng như là những sự «trùng hợp» thường thường, vô nghĩa, và phải nhìn thấy ở đấy những triệu chứng mang tính chất mặc khải. Đồng thời đó là những triệu chứng của sự kiện Tây phương bắt đầu khởi thức về thực tại của cái mà nó xem như « đối nghịch » với mình. Trong bầu không khí mới này, nỗi thích thú của Tây phương đối với một điều như là Phật giáo Thiền tông không thể còn được xem như một thị hiếu nhất thời hay như sở thích của lạ

đường xa, vì lẽ lần này, vấn đề liên can đến thực phẩm hằng ngày của tinh thần.

Điều trầm trọng trong cuộc tiến hóa mà chúng tôi đã nói trên, là nó liên quan đến những phần tử cao nhất và sâu nhất của nền văn hóa chúng ta, nhưng trong những khu vực trung gian, sự việc vẫn trôi theo một dòng bất biến ; Mặc dầu những khám phá của các nghệ sĩ, triết gia và bác học gia, trong đời sống thường thật, ngoại tại của mình, Tây phương vẫn luôn luôn là " Tây phương ", nếu không nói là hơn. Người ta thu nhập những phát minh thực tiễn, lối sống theo Mỹ hay Nga xâm chiếm địa cầu, những kỹ thuật của đời sống thường nhật trở nên tri xảo và dễ dàng hơn mỗi năm. Tất cả những cái đó chỉ tố cáo những mâu thuẫn mà con người Tây phương đang chịu đựng—và hiện tại, mà kỹ thuật học cho phép nó tùy ý sử dụng bom H, nó cũng sở đắc luôn cái quyền lực tự phá hủy và làm nòng tưng tinh cầu...

Từ đây, cái lương tri giản dị dường như sẽ khuyên nó nên xoay hướng cái nhìn một chút về *bên trong*.

Những nhận định trên chẳng liên can gì đến chính Thiên. Hay đúng hơn—để diễn tả sự việc theo kiểu đột ngột mà Thiên ưa thích—chính Thiên chẳng liên can gì đến chúng cả. Chúng bàn giải về những truru tượng phức tạp trí tuệ (triết học, văn hóa, khoa học và các thứ) trong khi cái mà Thiên tìm kiếm trên tất cả, chính là những điều cụ thể và đơn giản ở bên kia những phức tạp rối rắm của thái độ duy trí. Thiên là chính cái cụ thể. Thiên tránh những truru tượng, hay chỉ sử dụng chúng để vượt bỏ chúng. Ngay cả khi Thiên quyết định chống truru tượng, Thiên cũng thực hiện

điều đó một cách cụ thể: khi đại sư Tokusan trực ngộ, ông không tự bằng lòng với hành động tổ giác khôn khéo nổi khốn khổ của lối tư tưởng bằng ý niệm, nhưng ông đốt tất cả những sách vở của mình và tuyên bố: « Tất cả những tri thức của ta về những trừu tượng triết học không quan trọng gì hơn một sợi tóc trong khoảng bao la của đất trời ». Ước mong độc giả Tây phương hãy suy niệm một chốc về hình ảnh này... Và khi một vị Thiền sư khác nhận ra nỗi khó khăn lúc phải trả lời một trong những câu hỏi của Thiền (điều này tương đương với việc giải quyết ẩn ngữ của chính cuộc hiện sinh), ông không tự bằng lòng với việc nhấn mạnh đến nỗi khó khăn, nhưng ông nói: « Đó như thể một con muỗi cố sức xuyên thủng một con bò rừng bằng sắt ». Sức mạnh của hình ảnh này cốt ở chỗ nó biểu thị một ý nghĩa vượt qua bên kia sự ý niệm hóa thông thường.

Chính cái tính chất cụ thể của sự phô diễn, chính sự dồi dào dị thường những hình ảnh và những thí dụ đã tạo nên giá trị của Thiền đối với người người Tây phương, vốn từ lâu được nuôi dưỡng bằng một nền văn hóa quá trừu tượng. Nhưng ta sẽ lầm lẫn khi tưởng rằng đây chỉ là những phương sách văn chương hay những từ thức (*figures du style*). Ngôn ngữ Thiền chỉ là một với đối tượng. Thiền tự biểu lộ ra một cách cụ thể vì Thiền lưu tâm đến những sự kiện chứ không phải những lý thuyết, những thực tại chứ không phải những thể vật xanh xao của thực tại, tức những ý niệm của ta. Chữ « sự kiện » có lẽ gợi nên nơi tinh thần Tây phương một sự vật có tính chất thuần túy lượng thể hay

thống kê, nghĩa là cũng vẫn còn là một điều trừu tượng và không sinh khí. Đối với Thiền, những sự kiện là những cái gì sống động, cụ thể, và về phương diện này, Thiền có thể được định nghĩa như một chủ trương căn đề (radicalisme) trực giác (chừng nào mà một định nghĩa loại này có lý do hiện hữu), Đây không phải là một triết học về trực giác như triết học Bergson — đầu rằng Thiền đồng ý với Bergson đề cho rằng trí tuệ theo ý niệm không có khả năng đạt đến thực tại — nhưng là một trực giác *đang hiện thể*. Thiền nhận định rằng tư tưởng và cảm giác đều có được « hữu thể » của chúng từ trực giác, tức là cái hình thái sinh hoạt thiết yếu của chúng ; chúng ta chỉ nhìn thấy với đôi mắt của mình trong chừng hạn mà chúng ta cũng nhìn thấy (mặc dầu ta không hay biết) với “con mắt thứ ba” của ta, con mắt trực giác. Từ đây, tất cả những sự kiện giác quan đều mang một giá trị đối với Thiền, chừng nào mà chúng được dùng để đánh thức con mắt thứ ba dậy, và chúng ta tìm thấy trong văn học Thiền những mẫu chuyện kỳ dị nhất lại liên can đến những đối tượng tầm thường nhất. Sau cùng, mọi ngôn ngữ đều được dùng để *chỉ trở* : chúng ta sử dụng ngôn ngữ để chỉ cái ở bên kia ngôn ngữ, để đạt đến cái cụ thể ở bên kia những ý niệm. Một Tăng sĩ hỏi Thiền sư : « Đệ tử làm sao thể nhập vào Con đường Chân lý (Đạo) ? » và Thiền sư chỉ suối nước chảy cho người môn đệ, trả lời : « Con có nghe tiếng suối reo không ? Đây là cánh cửa vào chân lý... » Thiền sư và môn đệ dạo chơi trong núi, và Thiền sư hỏi : « Con có ngửi thấy mùi thơm nguyệt quế ?

— Bạch thầy, có. Đệ tử thưa.

— Nếu vậy thì ta chẳng có gì để dạy con cả. Vì Thiền sư bảo.

Khi ban cho sự kiện sống động cái địa vị ưu thắng đối với ý tưởng trừu tượng như thế, Thiền trung thành với giáo pháp tinh túy của Phật. Phật ít quan tâm đến những triết gia : người ta bảo vào thời Ngài đã có sáu mươi ba trường phái triết học, và trong khi quan sát những cuộc tranh luận của họ, Ngài đã có dịp hiểu rõ tinh thần con người có thể dễ tự mình bị giam tù trong mê cung của thái độ duy trí đến mức độ thế nào. Vì thế Thiền không phải là một triết học — phải nên báo trước cho độc giả Tây phương điều này — mặc dầu Thiền được nuôi dưỡng bằng nền triết học cao siêu của Phật giáo đại thừa. Quả thế, dầu rằng đức Phật đã bắt đầu bằng cách chống đối các triết gia, nhưng theo dòng lịch sử, Phật giáo đã khai sinh ra một trong những nền triết học thâm sâu nhất từ trước đến nay. Đây không có chi là mâu thuẫn với tư tưởng nguyên thủy của Đấng sáng lập, vì lẽ triết học Phật giáo có một đối tượng hoàn toàn khác biệt với triết học Tây phương : Phật giáo chỉ nhìn thấy trong triết học một phương tiện để giải phóng triết gia ra khỏi ngục tù ý niệm ; đây có thể gọi được là một triết học về phi -triết học, một triết học hướng đến chỗ phủ định triết học. Đối với Platon, triết học là một khoa đưa ta từ hạ giới đến thượng giới, từ thế giới những giác quan lên đến thế giới những linh tượng : đối với nhà Phật, triết học phải dẫn ta đến chỗ bên kia thế giới trí năng, nghĩa là trong thực tế phải đưa ra trở lại trong thế giới hữu thực bằng cách làm cho ta tìm lại được cái toàn thể tính bất khả phân của nó. Đó là quan niệm mà thoát kỷ thủy Thiền có được về triết học nhưng Thiền còn đi

xa hơn hình thức phát biểu đơn giản trên của mình và biến nó thành sự xử dụng *thực tiễn* và *cụ thể*.

Nơi các Thiền sư, nỗi đam mê sự kiện sống động này giải thích cái đặc tính đặc biệt dị thường đối với người Tây phương : cảm thức tối cao về cái cụ thể của các vị Thiền sư. Người môn sinh hỏi thầy : " Đạo (Con đường. Chân lý) là gì ? " " Cái tâm thường nhật của con " vị Thiền sư trả lời và ông khai triển tư tưởng ông như sau : " Khi ta đói, ta ăn ; khi ta mệt, ta đi ngủ. " Kinh ngạc, môn sinh thưa hỏi nữa : " Đó không phải là điều mà ai nấy đều làm cả sao ? " — " Không Thiền sư trả lời : phần lớn người ta không bao giờ hiện diện trọn vẹn trong những gì họ làm ; khi ăn, tâm họ bị bận bịu vì muôn nghìn chuyện khác ; khi ngủ, họ không ngủ thực sự. Con người thực sự đạt đạo được nhận biết ở chỗ họ không còn có tâm bị phân chia như thế nữa. » Thái độ duy nghiệm này của Thiền còn được biểu thị trong một câu chuyện khác, bề ngoài có vẻ nghịch lý : " Trước khi anh nghiên cứu Thiền, những ngọn núi là những ngọn núi và những con sông là những con sông ; trong khi anh nghiên cứu Thiền, những ngọn núi thôi còn là những ngọn núi và những con sông thôi là những con sông ; nhưng khi một anh giác ngộ, những ngọn núi lại là những ngọn núi và những con sông lại là những con sông. » Lời thuật lại những cuộc chiến đấu kịch liệt của họ để đạt đến giác ngộ dạy cho ta biết rằng cái trạng thái tinh thần trên của các thiền sư không phải là điều dễ sở đắc được : trong thực tế đây là những nhân vật dũng cảm đã vượt qua được những ngọn núi và những con sông, những thác lũ và những vực thẳm của tâm, để trở lại một mình cô đơn và toàn diện với những sự tầm thường nhất của đời sống thường ngày.

Thí dụ như gần gũi nhất với cuộc phiêu lưu này mà Tây phương đưa ra cho chúng ta theo ý tôi, là sự song hành kỳ diệu nơi Kierkegaard giữa hiệp sĩ của Nhân nhục và Hiệp sĩ của Đức tin : người trước, xao xuyến và lãng mạn khát vọng cái vô cùng nhưng không ngọt bực rức khó chịu trong cái hữu cùng, trong khi Hiệp sĩ của Đức tin thì được an trú vững vàng trong đời sống đến đời, nhìn từ bên ngoài anh ta có vẻ tầm thường sát đất như một người thu thuế. Nhưng cái lý tưởng về một tương quan cụ thể và trực tiếp với thực tại thông thường như trên là một điều mà triết gia đáng thương Kierkegaard — người đã sống đời mình trong một cuộc chiến đấu sôi bỏng chống lại quyền lực tàn phá và xâm lăng của trí tuệ minh—chỉ có thể khát khao mà không bao giờ đạt đến được.

Trong công cuộc tìm kiếm một tương quan trực tiếp với thực tại cũng như trong khái niệm về giác ngộ (*satori*) của mình, đi đến bên kia lý trí, Thiền có thể xuất hiện như một hình thức của chủ trương thần bí theo nghĩa mà người Tây phương gán cho danh từ này. Trong những bài luận thuyết về tôn giáo William James (triết gia hoàn toàn mù mịt về Thiền) đã định nghĩa nhà thần bí như một người xuyên thủng được tấm màn của thế giới tự nhiên hay giác cảm để thấu rõ một hợp nhất trực tiếp với một thực tại cao cả hơn. Định thức này có giá trị đối với phần lớn những nhà thần bí Tây phương kể từ Plotin, nhưng nó không có giá trị đối với Thiền, vì Thiền từ khước thứ chủ trương thần bí mang tính cách nhị nguyên trên, phản đối thực tại thành một thế giới hạ đẳng và một thế giới thượng đẳng. Đối với Thiền, cả hai chỉ là một, và trong những câu chuyện giác ngộ mà Suzuki thuật lại, chẳng hề có vấn đề sự tâm tối của ý thức, những trạng

thái xuất thần hay những hiện tượng ảo giác nửa vờ, như các nhà thần bí Tây phương thuật lại cho ta. Như thế, ngay cả khi có vẻ gần gũi nhất với thuyết thần bí, Thiền vẫn mang tính chất cực kỳ « duy thực ». Cũng thế, ta không nên lẫn lộn Thiền với một thứ chủ trương phiếm thần, ngay cả khi trong các bản văn của Thiền luôn có vấn đề sự hiện diện của Phật tính nơi tất cả mọi vật nơi cây phất trần phủ bụi hay nơi cây trúc bá trong vườn. Chủ trương phiếm thần bao hàm một sự phân chia giữa một Thượng đế thâm nhập vào trong nhiên giới và chính nhiên giới xét như cái bao phủ ngoài của Thượng đế : Thiền cũng từ khước chủ trương nhị nguyên trên.

Không phải là triết học theo nghĩa Tây phương, không phải là chủ trương thần bí, không phải phiếm thần, cũng không phải hữu thần, từ đây Thiền có cơ xuất hiện như một cái gì quá tinh tế và quá phức tạp đến nỗi có thể mất đi mọi giá trị thực tiễn. Nhưng hoàn toàn trái hẳn thế và trong thời đại ta cái phần cống hiến lớn lao nhất phải trả cho cái giá trị thực tiễn của Thiền đã được thực hiện không phải do những triết gia hay những nghệ sĩ, nhưng do hai nhà thực hành lỗi lạc của tâm bệnh học, C.C. Jung và Karen Horney, cả hai đều nồng nhiệt chú tâm đến Thiền vì những đức tính trị liệu của Thiền. Trước khi chết, Karen Horney đã sang Nhật để nghiên cứu sinh hoạt của một Thiền Viện. Điều đã thu hút Jung trong Thiền, chính là sự theo đuổi nhất thể tính tâm lý của Thiền. Về phần Bà Karen Horney đã nhìn thấy trong Thiền sự tìm kiếm việc hoàn tất tự thân của mình ở bên ngoài mọi sự « lý tưởng hóa » của bản ngã. (« Chúng ta được giải thoát y như nguyên tánh của chúng ta », lời của một vị Thiền sư) và không có sự ràng buộc nào đối với những yếu tố ngoại tại như gia

đình, đoàn nhóm xã hội, hay giáo hội (sau khi 'giác ngộ' một môn đệ đập vào mặt Thiền sư Obaku, và bảo : «rốt cuộc, chẳng có gì vĩ đại trong Phật giáo của Obaku,» và vị Thiền sư hài lòng về chuyện đó, vì lẽ như thế người môn đệ chứng tỏ rằng y đã có thể tự đứng vững một mình được). Khi đọc những gì mà Suzuki viết về các Thiền sư, hẳn nhiên các vị ấy cho ta ấn tượng của những nhân cách mạnh mẽ được đẽo gọt nên từ một khối duy nhất. Và điều có vẻ khó tin nhất với người Tây phương, là công cuộc chinh phục cái cá tính được đòi hỏi nơi người môn đệ lại là sự kiện của một tôn giáo ! Những tôn giáo Tây phương luôn luôn đòi hỏi ít hơn, ít hơn rất nhiều, đối với những tín đồ : một sự vâng phục kiểu cha con, sự ngoan ngoãn dễ bảo, nếu họ muốn được cứu rỗi... Lý do là vì những tôn giáo này luôn luôn nhấn mạnh trên những đối tượng tôn sùng *ngoại tại* với 'cá nhân' : một Thượng đế siêu việt, Luật đủ các thứ, Giáo-hội, nhân cách thần linh của Jésus.. Người ta khó tưởng tượng ra một tôn giáo Tây phương bắt nguồn cho một câu chuyện như lời sau đây, do một vị Thiền sư nói với đồ chúng : « khi đọc đến tên Phật, các người hãy đi xúc miệng ngay ! » Thiền là cá nhân chủ nghĩa và về điểm này nó chứng đối sự sùng bái thần tượng và mang tính chất mâu thuẫn trong chủ trương cá nhân của nó đến nỗi nó có thể mang vẻ phạm thánh đối với nhiều người Tây phương — Nhưng thế chỉ vì Thiền muốn lột trường cá nhân ra, bóc đi mọi lớp lượt là che phủ bên ngoài để trả cá nhân về với chính mình. trong trường hợp cực đoan, Thiền còn từ chối cả việc cho cá nhân nương tựa trên hình ảnh của đức Phật. Và đây chính là khía cạnh của Phật giáo Thiền tông đối nghịch dữ dội nhất với những tôn giáo của Tây phương

và đòi hỏi chúng ta phải lưu tâm nhiều nhất, vì lẽ trong khi thế giới những ảnh tượng tôn giáo trung cổ càng ngày càng xa dần ta và chúng ta bị giam hãm trong một xã hội càng ngày càng thể tục hóa, thì cuộc tiến hóa của lịch sử chúng ta đã tước đoạt đi của con người Tây phương mọi niềm tựa. Trước mắt họ mở rộng ra cái mà Phật giáo gọi là Chân Không — nhưng nếu con người Tây phương không để mình bị chế ngự bởi sự sợ hãi, thì đến lượt Chân Không lại mở ra mọi thứ phép mầu, và trời và đất, lại được tái hợp hòa giải, sẽ tự nhiên phát sinh ra tất cả những kỳ diệu cổ sơ của chúng.

Song trước khi kết luận, có một câu hỏi chót mà tôi muốn trả lời, vì tôi tưởng tượng người đọc sẽ tự đặt cho mình, cũng như trước đây, tôi đã có phen tự đặt lấy cho tôi: đối với người Tây phương, Phật giáo há chẳng phải luôn luôn nằm trong tình trạng một hình thức xa lạ, một sự việc vĩnh viễn không thể nào thấu hiểu nổi hay sao ? Những điều kiện định nên bản chất Tây phương của con người và đời sống chúng ta, há không phải là những điều kiện làm cho Thiền không bao giờ có thể được “sống thực” nơi đây ? Câu hỏi không thể lẫn tránh được, và chính Thiền cũng cấm ta lẫn tránh, vì đối với Thiền điều đáng kể không phải là chân lý trừu tượng, chân lý của sách vở, nhưng chính là chân lý *sống thực*. Và câu hỏi này ám ảnh tôi đến nỗi tôi nhận thấy nó hầu như mặc lấy hình dáng của một vị Thiền sư nào đó, dơ cao cây gậy hăm dọa nện tôi ba mươi cái, và thúc hối tôi trả lời : “Nói đi, nhanh lên !”. Vậy, hãy nói một cách vắn tắt : tôi đồng ý với Suzuki khi ông chủ trương rằng Thiền là sự *kiện sống động* nơi mọi tôn giáo Đông phương và Tây phương — hay hơn chút nữa, Thiền động cập đến cái thực tại

sinh động của toàn thể những tôn giáo trên. Đối với độc giả cuốn sách này, hẳn nhiên vấn đề không phải là trở thành người Phật tử, song điều đó không giảm thiểu tầm quan trọng mà Thiền có thể có được đối với họ — bởi lẽ, dầu ảnh hưởng của Thiền trên Tây phương có bị giới hạn ở mức nào, thì ảnh hưởng đó cũng sẽ vẫn đơm hoa kết trái và kể đó Thiền sẽ không bao giờ hoàn toàn như nhau. Như Thiền sư Huyen đã diễn tả điều đó một cách kỳ diệu : « Khi vốc nước trong lòng bàn tay anh, ánh trăng soi mình lên đó ; khi động đến những đóa hoa, hương thơm của ngàn hoa sẽ ướp thấm áo anh ».

PHÙNG THĂNG dịch

thiền beat,
thiền square
và thiền

HAY

thiền, nổi loạn
và thiền bảo thủ (●)

Những người Tây phương cũng gặp khó khăn như người Nhật bản đề tiêu hóa một món đặc biệt Trung hoa như là Thiền — bởi lẽ nếu Zen là chữ Nhật và ngày nay Zen an trú trên đất Nhật, ta cũng không nên quên rằng Phật giáo Thiền tông là một sáng tạo của Trung quốc vào đời T'ang (Đường). Nói như thế, tôi không có ý thêm thắtthêu dệt trên những điều vi tế khó truyền đạt của những nền văn hóa ngoại quốc. Tôi chỉ muốn nhấn mạnh đến sự kiện là : những ai cảm thấy nơi mình một nhu cầu sâu đậm muốn tự biện chính, thì sẽ khó mà hiểu những người không hành sự như thế, và sự kiện rằng : những người Trung hoa đã sáng tạo nên Thiền là những người cùng chủng tộc với Lão Tử, triết nhân đã có nói trước đây : « Những người nào tự biện chính cho mình sẽ không thuyết phục được ai » (Biện giả bất thiện). Đối với người Trung hoa cái nhu cầu trên luôn luôn đáng buồn cười, và

(●) Trích dịch từ *BEAT ZEN, SQUARE ZEN AND ZEN* của *ALAN WATTS*



những người Không giáo cũng như Lão giáo — đều rằng triết học của họ dị biệt nhau trên những phương diện khác — đều cùng ưa thích người không cảm thấy nhu cầu ấy nơi mình. Đối với Không tử, làm người nhân hòa còn có giá trị nhiều hơn làm người công chính, và đối với những đạo gia trừ danh, Lão tử và Trang tử, người ta không thể có lý mà không sai lầm trong cùng lúc, cả hai mặt đều bất khả phân như hai mặt của một tấm huy chương. Trang tử đã bảo : Kẻ nào muốn có một chính phủ tốt mà không đồng thời là một chính phủ sai, một chính phủ công chính mà không đồng thời lạc trong lầm lẫn, kẻ đó đã không hiểu gì về những nguyên lý của vũ trụ ».

Đối với người Tây phương, những câu như thế mang về « xi níc » và lòng ngưỡng vọng của các nhà Không học đối với đức điều độ và khoan thứ, xuất hiện trước họ như là một sự yếu đuối và thiếu thốn những nguyên tắc chặt chẽ. Thực ra, thái độ tinh thần trên biểu lộ một sự thông hiểu kỳ diệu và một mối tôn kính sâu xa cái mà chúng ta gọi tình trạng quân bình tự nhiên, một thị kiến phổ quát về đời sống được xem như Đạo hay Con đường tự nhiên, nơi đó thiện và ác, sáng tạo và phá hủy, khôn ngoan và điên cuồng, tất cả đều là những cực bất khả phân ly của hiện hữu. Sách Trung dung viết : « Đạo là cái mà người không thể tránh xa. Cái người ta có thể xa lánh không phải là Đạo » (Đạo bất viễn nhân, nhân chi nhi đạo nhi viễn nhân bất khả dĩ vi đạo). Nói cách khác, minh triết không cốt ở chỗ gắng sức phân rời thiện và ác, nhưng cốt ở chỗ học « cười mình » lên trên thiện ác như thể chiếc nút chai tùy nghi phiêu bồng theo những làn sóng. Ở nền tảng của nhân sinh quan Trung hoa, ta thấy có những niềm thâm tín sâu

xa vào cái đặc tính bất khả phân giữa thiện và ác ở nơi mọi người và mọi vật, một niềm thâm tín đặc biệt xa lạ với những ai đã được nuôi dưỡng trong cái cảm thức kinh niên về ý thức khốn khổ, vốn là của riêng của những nền văn hóa Hy bá lai (Hébreux) và Ky tô giáo.

Không có một lý do độc nhất cho sự tăng gia phi thường mỗi chú tâm mà Tây phương dành cho Thiền kể từ hai mươi năm nay. Trong đó ta phải dành phần cho sức hấp dẫn của thẩm mỹ học Thiền, cho tác phẩm của Suzuki, cho cuộc chiến tranh với Nhật bản, cho lòng tò mò ngày càng gây ra do những « câu chuyện Thiền », cho sức thu hút của một nền triết học không mang tính chất duy niệm và thực nghiệm đối với những tinh thần đã được nuôi dưỡng bằng chủ thuyết tương đối khoa học. Ta cũng phải kể đến những mối tương đồng giữa Thiền và các trào lưu tư tưởng thuần túy Tây phương như là triết hiện sinh triết học của Wittgenstein, khoa từ nghĩa học tổng quát, khoa siêu ngữ học của Whorf, và một vài khuynh hướng của môn triết học về khoa học cùng khoa tâm bệnh học. Sau cùng ta nên lưu ý đến mối hoài nghi mơ hồ của chúng ta đối với cái tính chất giả tạo và « phản tự nhiên » của Ky tô giáo và đối với cái vũ trụ học được bài trí một cách chặt chẽ của nó, cũng như đối với kỹ thuật học và sự cơ khí hóa mang tính chất « đế quốc » một thế giới nơi đó con người tự cảm thấy mình bị vong thân kỳ lạ bởi lẽ cả hai đều bao hàm một tâm lý học trong đó con người bị đồng hóa với một ý thức thông tuệ và bị tách biệt với nhiên giới mà con người kiểm soát như kiểu một vị Thiên-chúa-kiến-trúc-sư đã tạo ra nó theo hình ảnh của mình. Mỗi hồ nghi này phát sinh từ lòng nghi ngờ rằng cái dự tính cai trị thế giới của chúng ta sẽ có thể là một vòng lẩn quẩn, trong

đó chúng ta rơi vào con ác mộng vĩnh viễn là phải kiểm soát những phương tiện kiểm soát của ta, và phải tái soát xét lại sự tái soát xét của mình như thế cho đến vô cùng, *ad infinitum*.

Đối với người Tây phương khát khao tái hợp con người và thiên nhiên, còn có một cái gì hơn là sức thu hút tình cảm trong thái độ « tự nhiên » của Thiền, trong những phong cảnh họa của Ma-yuan và Sesshu, trong một nghệ thuật hòa lẫn tính chất tâm linh và thể tục, đã đưa dẫn chủ trương huyền bí vào trở lại trong thiên nhiên và tuy thế lại không hề bao giờ có lòng tưởng tượng rằng có thể có một giải pháp cho liên tục tính giữa chúng. Ở Thiền có một thể giới quan đã du nhập cảm thức về cái toàn thể tính cực kỳ tươi mát vào trong một nền văn hóa nơi đó tâm linh tính và vật chất tính, ý thức và vô thức, đã bị phân ly một cách bí mật. Chính vì lý do này mà chủ trương nhân bản và thiên nhiên của Thiền lại quyến rũ ta nhiều hơn là Phật giáo Ấn độ hay tôn giáo Vệ-đà. Cả hai tôn giáo trên đều cũng có những môn đồ ở Tây phương, nhưng dường như, trong số đó nhiều nhất là những người Ky tô giáo lạc lối, những người đi tìm một nền triết học có khả năng hơn là chủ trương siêu nhiên Ky tô giáo, để thỏa mãn cái khát vọng về phép lạ của người theo Ky tô giáo. Con người lý tưởng của Phật giáo Ấn độ rõ ràng là một siêu nhân, một *yogi* hoàn toàn làm chủ bản tính của mình, tương ứng hoàn toàn với cái lý tưởng « superman » trong khoa học giả tưởng. Phật hay con người « đã giác ngộ » của Thiền là một con người *thông thường*, và điều đó làm ta vui thích, bởi lẽ đây là lần đầu tiên, người ta đề nghị với chúng ta một hình ảnh « hiền nhân » hay « thánh nhân » mà

chúng ta có thể đạt đến được, một hình ảnh không mang tính chất siêu nhân nhưng đầy vẻ nhân bản và trên tất cả, hình ảnh ấy không bao hàm một chủ trương khổ hạnh giả tạo và vô tình dục. Hơn nữa : trong Thiền, kinh nghiệm giác ngộ (*satori*) — nghĩa là kinh nghiệm về sự thức tỉnh đối với mối «hợp nhất nguyên thủy» giữa chúng ta và vũ trụ ngay cả khi nó có vẻ tạm thời đối với chúng ta, thì nó vẫn luôn luôn nằm trong tầm tay với tới của chúng ta...

Sau cùng và trên hết, tôi nghĩ rằng nếu Thiền đã có được những sức quyến rũ như thế đối với Tây phương sau Ky tô giáo, thì chính là vì Thiền không rao giảng, không đạo đức hóa cũng không đe dọa theo các tiên tri Hy bá lai (Hébreux). Phật giáo không phủ nhận rằng có một lãnh vực tương đối hữu hạn nơi đó sinh hoạt con người có thể được cải thiện nhờ nghệ thuật, khoa học, lý trí và thiện chí. Nhưng Phật giáo xem lãnh vực này, nếu không phải là không quan trọng thì ít ra cũng như cái chỉ có tính chất thứ yếu so với lãnh vực vô hạn nơi mà các sự vật ở trong thế như như của chúng y như chúng đang là, đã luôn luôn là và sẽ luôn luôn là ; một lãnh vực ở bên kia những phạm trù thiện và ác, thành công và thất bại, khỏe mạnh và bệnh hoạn.

Vũ trụ của những người Hy bá lai (Hébreux) và người Ky tô giáo bị luật đạo đức ngự trị. Thiền Chúa, đáng Tuyệt Đối, là Thiện đối lập với Ác, và bởi đó sự phi luân hay sự lầm lỗi làm cho con người tự cảm thấy mình bị vứt bỏ chẳng những ra khỏi xã-hội loài người, nhưng còn ra khỏi chính cuộc hiện-sinh, chính những nguồn gốc của đời sống. Nếu tự cảm thấy mình đang ở trong lầm lỗi, họ

liền cảm nghiệm một nỗi xao xuyến siêu hình, một cảm thức phạm tội biểu trưng trước cho sự kết án đời đời, và tuyệt đối chẳng tương xứng với lỗi lầm của họ. Cảm thức phạm tội mang chất siêu hình này khó chịu đựng đến nỗi cuối cùng nó đưa người ta đến chỗ từ khước Thiên Chúa và những tục lệ của Ngài : đó là điều được biểu lộ rõ rệt bằng chủ trương duy vật hiện đại. Một thuyết "duy đạo đức tuyệt đối" lại đưa đến sự phá hủy đạo đức tính, vì lẽ những chế tài mà nó ban bố để chống lại tội lỗi lại nặng nề hơn tội lỗi nhiều : người ta không chữa lành được chứng nhức đầu bằng cách chặt đầu của kẻ đau bệnh. Sức thu hút của Thiên — cũng như của những hình thức khác thuộc triết học Đông phương — là ở chỗ : bên kia đế quốc hiện tiền của thiện ác, Thiên vén màn cho ta thấy một lãnh vực bao la của hữu thể nơi đó chẳng hề có vấn đề lỗi lầm, trừng phạt, nơi mà sau cùng bản ngã không thể chia lìa được với Đấng Chí Tôn.

Nhưng người Tây phương bị Thiên lôi cuốn và muốn hiểu Thiên sâu xa, phải có một đức tính không thể thiếu được : trước hết họ phải thông hiểu khá đầy đủ về nền văn hóa Tây phương để không còn làm tù nhân của nó một cách vô ý thức nữa. Họ phải thanh toán với Thiên chúa Jehovah và với cái ý thức Do thái - Ki tô giáo của họ, cách nào để không còn cảm thấy nỗi sợ hãi hay lòng nổi loạn đối với cả hai. Họ phải được giải phóng ra khỏi mỗi ám ảnh muốn tự biện chính cho mình. Nếu không thế, sự gắn bó của họ với Thiên sẽ hoặc là một cuộc nổi loạn chống lại nền văn hóa và trật tự xã-hội, hoặc là một hình thức mới của thái độ bảo thủ và thiên kiến — vì lẽ trên tất cả, Thiên là một sự giải phóng tinh thần ra khỏi tư tưởng

ước lệ, và đây là điều rất khác biệt với sự nổi loạn chống lại ước lệ hay sự chấp nhận những ước lệ mới. Nói gọn lại, tư tưởng ước lệ là sự lẫn lộn giữa vũ trụ cụ thể của thiên nhiên với những ý niệm, những biến cố và những giá trị của thế giới ý niệm, với những dữ kiện của một hệ thống biểu tượng thuộc ngữ học hay văn hóa. Theo Lão và theo Thiền, thế giới là một toàn thể bất khả phân, một liên thể (*continuum*) bất khả ly, trong đó không có một phần bộ nào lại có thể được tách rời khỏi phần còn lại cũng như được xem là cao đẳng hay thấp kém hơn phần còn lại. Đó là điều lục tổ Huệ Năng liễu ngộ khi Ngài nói rằng « bản lai vô nhất vật », vật là những hạn từ chứ không phải những thực thể. Chúng hiện hữu trong thế giới trừu tượng của tư tưởng, chứ không phải trong thế giới cụ thể của thiên nhiên. Bởi vậy, người nào đã liễu ngộ thật sự về điều ấy thì sẽ không còn tự quan niệm mình như một *Ego* (ngã), ngã của người đó là cái « nhân vật » xã hội của họ, một toàn bộ khá độc đoán của kinh nghiệm và những cảm giác mà người ta đã dạy họ tự đồng hóa với nó. Đã hiểu được thế, người ấy vẫn tiếp tục đóng giữ vai trò xã hội của mình nhưng không còn là tù nhân của vai trò ấy nữa. Họ cũng không vội vã chấp nhận một vai trò mới, hay đóng giữ vai trò của một người không có vai trò nào cả...

Tâm tính *Beat* như tôi quan niệm ở đây là một điều phức tạp và mơ hồ hơn điều người ta hiểu khi nói đến dân lang bạt « đợt sóng mới » ở Nữ Ước hay Cựu Kim Sơn. Giới lang bạt trên biển thị sự từ khước của thế hệ mới không tham dự vào « lối

sống kiểu Mỹ », đó là một cuộc nổi loạn không nhằm đến việc thay đổi trật tự đã được thiết định nhưng chỉ nhằm quay lưng lại với trật tự đó để tìm ý nghĩa cuộc đời trong kinh nghiệm chủ quan hơn là trong sự thành công khách quan. Nó chống đối với tâm tính *Square* tức là tâm tính tuân phục những ước lệ xã hội và không biết đến sự hiện hữu tương đồng giữa thiện và ác. Thiền Beát là một hiện tượng phức tạp nữa. Nó đi từ sự xử dụng Thiền như là phương tiện biện chính cho sự phóng túng trong nghệ-thuật, văn học và đời sống, đến sự phê bình nghiêm khắc xã hội và một chủ trương phổ quát luận đôi khi được biểu lộ ra trong thơ của Ginsberg, của Whalen và Snyder, và bất thường hơn trong tác phẩm của một Jack Kerouac, một tác giả luôn luôn hơi quá chủ quan, quá rối rắm và quá độ một tỷ để người ta có thể tìm thấy mùi vị Thiền trong tác phẩm của ông.

Hẳn nhiên là đứng trên quan điểm Thiền, có một quan điểm tối hậu theo đó « mọi sự đều có giá trị ngang nhau ». Vị Thiền sư trứ danh Yunmen nói về điều đó : « Mỗi ngày đều là một ngày thiện hảo tuyệt vời », và người ta đọc thấy trong Tín Tâm Minh (của tổ Tăng Xán) :

Vì thuận tương tranh

Thị vi tâm bệnh

(Nếu người muốn biết chân lý giản đơn, thì người đừng bận tâm chi về chuyện thiện, ác ; cuộc tranh chấp giữa thiện và ác là cơn bệnh của tinh thần)

Nhưng quan điểm trên không loại trừ và thù nghịch với sự phân biệt giữa thiện và ác, giữa công bằng và

bất công, và với những trình độ khác và trong một vài lãnh vực quy chiếu có tánh cách giới hạn hơn. Thế giới ở bên kia thiện và ác khi thế giới không bị giới hạn, nghĩa là khi chúng ta không khảo sát một hoàn cảnh đặc thù nơi chính nó, nhưng là ở bên ngoài mọi tương quan với phần còn lại của vũ trụ. Trong căn phòng tôi đang có mặt vào lúc này, có một sự khác biệt hiển nhiên giữa « cao » và « thấp » ; song sự việc sẽ không như thế trong khoảng không gian liên hành tinh. Trong những giới hạn ước lệ của một cộng đồng nhân loại, có những sự khác biệt hiển nhiên giữa thiện và ác, ngay cả nếu như những khác biệt ấy biến mất một khi người ta xem những vấn đề của con người như là một phần tử của thiên nhiên trong toàn bộ. Mọi hạn giới đều tạo nên một hoạt trường rõ rệt gồm những tương quan, và ở đây sự cưỡng chế là luật lệ và quy tắc.

Một nhiếp ảnh gia tài hoa có thể nhấm máy ảnh mình thẳng vào bất cứ một đối vật nào và sáng tạo nên từ đó một bức ảnh tuyệt vời, do ở cách thế mà ông đóng khung và rọi sáng đối vật. Một nhà nhiếp ảnh bất tài thử làm y như thế thì lại thất bại, vì lẽ không biết đóng khung đối vật của mình. Đó là điều chứng minh một cách hùng hồn rằng ngay lúc mà khái niệm « khuôn khổ » can thiệp vào, thì tất cả mọi sự đều không còn ngang nhau, không còn hiển nhiên nữa. Mà mọi tác phẩm nghệ thuật đều bao hàm khái niệm này : luôn luôn có một « khuôn khổ » bất luận bản tính của nó là gì, làm ta phân biệt được một bức tranh, một bài thơ, một bản nhạc, một vở kịch, một điệu vũ hay một công trình điêu khắc với những gì khác trong thế giới. Một vài nghệ sĩ có thể tuyên bố rằng họ không

muốn cho tác phẩm mình có thể bị tách rời khỏi phần còn lại trong vũ trụ : nếu sự vụ quả như thế, thì họ sẽ không trưng bày chúng trong những bảo tàng viện hay trình tấu chúng trong các phòng hoà nhạc. Hơn nữa họ sẽ không bán chúng ra và không ký tên trên đó — vì điều đó cũng « phi luân » như thể ký tên mình lên trên một ngọn núi hay bán đi mặt trăng... Ở Tây phương ngày nay, có những nghệ sĩ rêu rao rằng mình theo Thiền đề biện chính cho tính cách nhưng-không độc-đoán của những gì họ làm khi họ lồng khuôn những khung vải trắng, sáng tác (?) một bản nhạc câm, dán trên một tấm ván những mẫu giấy được vớt lên đáy một cách tình cờ hay trưng bày những đồng dây thép gai.

Cũng y như nhả nhiếp ảnh tài hoa làm ta kinh ngạc và thần phục bởi cách rọi sáng và đóng khung những đề tài ít thật nhất, cũng thế, ở cả Tây phương lẫn Nhật bản hiện đại, có những họa sĩ và văn sĩ tuyệt luân trong nghệ thuật Thiền đích thực đề vận dụng cái tình cờ, ngẫu nhiên. Xét theo lịch sử, điều này nảy sinh từ miền Viễn Đông, cùng với nét bút phóng khoáng tự do trong phép viết chữ thiếp trong hội họa ; và cùng với nghệ thuật đề cho men sứ chảy tự do trên các chiếc chén được chế riêng cho lễ uống trà. Thí dụ cổ điển về điều này là một chiếc hộp trà tuyệt vời bằng đồ gốm thuộc về một trong những vị trà-sư cổ của Nhật bản. Chiếc hộp đã bị vỡ và những mảnh vỡ được dán lại nhờ một hợp kim vàng và người chủ chiếc hộp đã kinh ngạc vì kết quả cái hệ thống những đường chỉ vàng, hậu quả của sự tình cờ, lại ban một vẻ đẹp mới mẻ cho chiếc hộp. Đây chỉ là hậu quả của sự tình cờ, chỉ được tán thưởng do một người sành điệu, và nói tóm lại, chỉ là một *objet trouvé* (1) mà

(1) Chữ Pháp trong nguyên văn

chủ nhân nâng niu giữ gìn như kiểu người ta giữ gìn một viên đá đẹp hay một chiếc rễ cây có hình dạng lạ kỳ. Trong nghệ thuật *bonseki* tức nghệ thuật trang hoàng những khu vườn bằng các hòn đá—một nghệ thuật khởi hứng từ Thiên—những hòn đá đã được chọn lựa với một sự cẩn trọng vô biên ngay cả khi hình dạng của chúng không hề bị biến cải bởi tay người bao giờ. Trong thuật viết chữ thiếp, trong hội họa và ngành đồ gốm, những hậu quả tình cờ ngẫu nhiên gây ra do những giọt men chảy xuống tự do hay một nét bút không suy nghĩ trước cũng chỉ được giữ lại khi người nghệ sĩ nhận thấy rằng chúng hòa hợp tuyệt vời trong toàn mạch của chính tác phẩm.

Cái gì quy định sự phán đoán của người nghệ sĩ ? Trong hội họa, cái gì ban cho *một vài* hậu quả ngẫu nhiên một vẻ đẹp có thể sánh với vẻ đẹp của những đám mây ? Theo Thiên, không có quy luật rõ rệt, có thể được phát biểu với những chữ và được giảng dạy một cách có hệ thống. Đàng khác, trong tất cả những cái đó có một nguyên lý phối trí mà triết học Trung hoa đã gọi là *lý* và Joseph Needham gọi là « niệm tương hệ cơ thể ». Khởi thủy *lý* chỉ những vân của viên ngọc thạch, những thớ gỗ, những thớ thịt — nghĩa là một trật tự quá phức tạp, quá vi tế và quá tự nhiên để người ta có thể diễn tả ra bằng những từ ngữ hay những hình ảnh nhất định. Nhà nghệ sĩ phải biết đến nó nhờ bản năng. Hẳn ta có thể thể hiện được nó nhưng không thể nói được là bằng cách nào. Trong triết học Lão, cái quyền năng này được gọi là *đức*, hay « nhân đức linh diệu ». Chính sự sở đắc được *đức* tạo nên sự khác biệt hoàn toàn giữa lối viết nguệch ngoạc và lối « bạch thư » của

một Mark Tobey, mà theo lời thú nhận của ông thì được khởi hứng từ lối viết chữ thiếp Trung hoa. Dù thế nào, nó vẫn không phải là một sự nguệch ngoạc không kiểm soát, bởi lẽ nhân cách và ý vị của nhà nghệ sĩ được biểu lộ rõ trong vẻ duyên dáng (một tương đương có thể có của *dức*), cái vẻ duyên dáng đưa đầy những nét bút của nhà nghệ sĩ, ngay cả khi hẳn ta chẳng hề muốn « biểu tượng ». Đó cũng là cái tạo nên sự khác biệt giữa những vết diêm và những nguệch ngoạc bằng mực tàu, với tác phẩm của những họa sĩ Nhật-bản hiện đại như Sabro, Hagegawa và Onchi, tác phẩm được ghi vào truyền thống *haboku* của Sesshu. Bất cứ người nào cũng có thể viết được một chữ Nhật khó đọc, nhưng ai có thể làm thế một cách kỳ tuyệt như Ryokwan ? Nếu quả thực là « khi con người bị buộc không được sử dụng những phương tiện thích ứng, chúng sẽ gây ra những hậu quả xấu xa », thì cũng thường khi, khi con người phải sử dụng những phương tiện không thích ứng, chúng lại tạo nên những hậu quả tuyệt vời.

Cái thiên tài đích thực của các nghệ sĩ Thiền khi họ dựa trên « những sự tình cờ có kiểm soát » còn đi xa hơn là sự khám phá ra một vẻ đẹp bất thần. Nó tại vị ở khả năng diễn đạt trên bình diện thẩm mỹ cái hiển nhiên tối hậu của vạn vật. Chỉ duy có sự chọn lựa những hình thể bất ngờ và việc làm nổi bật giá trị của chúng trong một sự soi sáng đặc biệt, thì không đủ để diễn đạt bằng ngôn ngữ thẩm mỹ học cái quan diêm siêu hình trên, bởi lẽ những ngữ ngôn đó đi đến chỗ tách biệt đối tượng được chọn lựa với cái toàn mạch tự nhiên và do đấy, chúng ta không

cảm nghiệm được sự biểu hiện của Đạo xuyên qua nó. Lối thi thầm mơ hồ của những tiếng động ban đêm trong một thành phố lớn có một vẻ duyên dáng sẽ tan biến mất đi nếu được diễn tả lại trong một phòng hòa nhạc. Một khung khổ định giới cho một vũ trụ, một tiểu vũ trụ, và nếu những yếu tố tạo thành tiểu vũ trụ này muốn tự có một giá trị thẩm mỹ thì giữa chúng với nhau phải có cùng loại những tương quan như những sự vật của vũ trụ hữu thức, tức đại vũ trụ của nhiên giới. Trong thiên nhiên, cái tinh cở luôn luôn được khảo sát trong tương quan với cái được tổ chức và được trú định. Âm đen không bao giờ không có dương trắng đi kèm. Cũng thế, hội họa của Sesshu, phép viết chữ thiếp của Ryokwan, những chiếc chén bằng đồ gốm của các trường phái Hagi hay Karatsu làm nổi bật giá trị sự tinh cở kỳ diệu của thiên nhiên trong một toàn mạch thẩm mỹ đã được trú định một cách cao xa.

Ý tưởng về tính chất tất yếu nghiêm nhặt của tất cả những gì xảy ra không còn được biểu thị bằng một tự do vênh váo trong cách hành xử nơi xã hội cũng như bằng một tính chất vô cớ thất thường trong lãnh vực nghệ thuật. Nếu đôi khi vào những lúc gần đây, Thiền đã được dùng làm cớ cho tính chất vô cớ nọ, thì Thiền cũng đã được dùng làm cớ biện minh cho cái tự do vênh váo nói trên vào một thời xa xưa hơn, và đã có hơn một chàng vô lại tự biện chính cho mình bằng cách nhắc lại định thức Phật giáo : « Sanh tử là Niết Bàn ; những dục vọng trong thế giới này là sự Giác ngộ ». Nỗi nguy hiểm đó ẩn tàng trong Thiền vì nó ẩn tàng trong tự do : quyền năng và tự do cũng nguy hiểm như lửa và điện. Song điều đáng phàn nàn là nhìn thấy Thiền được dùng làm cái

cớ cho sự tự do quá trớn, trong khi ở họ nó chỉ mới là một thị kiến của tinh thần, một sự hợp lý hóa đơn giản, như trường hợp của một vài nhóm người tự nhận là nghệ sĩ hay trí thức. Dù sao thì ở khởi thủy « đời sống lang bạt » là một hậu quả tự nhiên của sự kiện: các nghệ sĩ và văn sĩ, vì bị cuốn hút bởi tác phẩm của họ, nên ít chú tâm đến chuyện sống như kiểu Ông Bà Toulemonde. Đó cũng là một tác phong xã hội và đạo đức thoát kỷ thủy dường như cũng đáng khiến trách đối với những tinh thần bảo thủ, tương tự như sự mới mẻ trong nghệ thuật. Song những người chấp nhận nó lại kéo theo sau họ những kẻ bất chước thiếu máu, đặc biệt là trong những đô thị lớn, và nhất là trong số những kẻ hôm nay tự xưng là thuộc nhóm *beatniks*, những môn đệ của một thứ Thiền ngoài hiệu tạc hóa !

Đằng khác, thứ Thiền tự nhận là không bảo thủ làm rối loạn trầm trọng những người quá bảo thủ của một thứ Thiền tựa nền trên một truyền thống nghiêm nhặt, với cái thâm cấp khắt khe và một kỷ luật chặt chẽ. Thứ Thiền đó, đặc biệt là thứ Thiền mà những người Tây phương nghiên cứu Thiền tại Nhật bản đã chấp nhận. Nó mang tính chất bảo thủ ở chỗ nó là một công cuộc truy tầm kinh nghiệm tâm linh dựa theo những quy luật, công cuộc truy tầm một sự giác ngộ (*satori*) sẽ nhận được ấn chứng (*inka*) từ một bậc có thẩm quyền. Thật hoàn toàn thích đáng nếu như thứ Thiền này không được nối tiếp bằng những chứng chỉ hay những bằng cấp để dành treo lên tường...! Những thái quá của thứ Thiền này nói cho đúng ra là những thái quá của một loại thời trang tâm linh và một sự kiêu cách trên bình diện thẩm mỹ — mặc dầu tôi chưa hề gặp một vị Thiền sư chân chính nào sa vào đấy. Những nhược điểm của Thiền bảo thủ là những nhược

điểm của mọi tiểu giáo đường tự cho mình thuộc về một môn học bí truyền và một sự truyền thụ chỉ dành riêng cho một vài người được ân huệ đặc biệt.

Đôi khi những môn đồ của thứ Thiền bảo thủ cũng có khuynh hướng gán một tầm quan trọng thái quá cho sự tìm kiếm những tương đương của Thiền trong các truyền thống tâm linh khác, hay trong sự trách cứ những nhà chú giải về những sự im lặng hay những khuyết điểm của chúng. Tây phương phải kháng cự lại cảm dỗ rơi vào trong một hình thức thời trang tâm linh, vốn rất năng động thực hành trong các đại học Mỹ đối với những gì liên can đến công cuộc nghiên cứu miền Viễn Đông. Trong lãnh vực này, lòng ưa thích quá đáng sự chính xác « khoa học » đã đi quá xa đến nỗi chính Suzuki cũng đã bị mệnh danh là « người phổ biến bình dân », có lẽ là vì ông ít lưu tâm đến việc cọt đùa với những điều tì mĩ có tính chất bác học, nhưng chỉ thích bàn giải sâu xa cái đề tài ông đang bàn giải hơn là chỉ chuyên chú vào duy có một điểm chi tiết, chẳng hạn như sự phân tích một vài chữ tượng hình thời cổ và khó đọc ra trong các thủ bản Tun-huang của cuốn kinh của tổ Lục Huệ Năng... Trong khoa học có một chỗ, và một chỗ vinh dự, dành cho những tay thợ tì mĩ, nhưng mỗi người đều có vai trò riêng của mình... (2)

(2) Nên lưu ý qua rằng Suzuki là một con chim hiếm hoi trong số những tác giả Á châu hiện đại : ông là một tư tưởng gia độc sáng. Ông không phải chỉ là phát ngôn nhân cho một truyền thống có sẵn và đã hình thành một ý tưởng có tầm quan trọng lớn lao trong lãnh vực tôn giáo, lý giáo và tâm lý học về tôn giáo, ngoài công trình dịch thuật và giải thích nền văn học Thiền. Vả lại, chính vì lý do này mà những người thuộc phái Thiền bảo thủ và những nhà Trung-hoa học hàn lâm biểu lộ lòng hoài nghi lớn lao như thế đối với ông.

Trên bình diện nghệ thuật, Thiền bảo thủ thường khi mang chất buồn chán và « kiêu cách » theo nghĩa xấu. Điều này không làm ta ngạc nhiên vì nó liên can đến một truyền thống thẩm mỹ đáng tôn kính, truyền thống mà những kỹ thuật của nó đã được phát triển cao xa đến nỗi ta phải cần cả đến một đời người để sở trường về chỉ một kỹ thuật trong số đó. Không ai có thì giờ để vượt quá những bậc thầy xưa, đến độ những thế hệ mới kết bị án phải lập lại và mô phỏng họ mãi mãi. Một khi điều ấy đưa đến chỗ mô phỏng những « sự tinh cò tuyệt diệu » mà chúng tôi đã nói đến trên kia, những tinh cò làm phong phú thêm cho tác phẩm của những vị được gọi là những bậc thầy cò xưa, hay đưa đến sự tìm kiếm rồi rậm những hậu quả của thứ nghệ thuật « nguyên chất » hay « cò sơ », thì kết quả quá nặng nề đến nỗi người ta lại đâm ra thích những quá độ vô trật tự của thứ Thiền *beat* hơn. Thực ra, Thiền *beat* và Thiền *square*, Thiền không bảo thủ và Thiền ước lệ bỏ tức cho nhau và sau cùng, từ sự đối nghịch của chúng, khởi sinh một thứ Thiền thuần túy sống động.

Chính vì thế, đối với tôi, cuộc tranh luận dằng co giữa những thứ quá độ trên không mang tính chất nghiêm trọng thực sự. Không hề bao giờ có trào lưu tâm linh nào mà lại không có những quá độ và những sự biến tướng. Kinh nghiệm thực tiễn làm nền tảng cho Thiền thì quá phổ biến và quá phi thời gian để có thể bị tổn hại vì đó. Những quá độ của thứ Thiền *beat* không nên làm ai bận tâm lo lắng, vì như William Blake đã nói, « người điên cứ khẳng khẳng trong cơn điên của mình sẽ thành bậc hiền giả. » Về những gì liên quan đến thứ Thiền quá bảo thủ, nếu nó có một nền tảng là yêu sách tâm linh thực sự thì nó cũng có

thể đi đến chỗ khao khát một kinh nghiệm đích thực và sâu xa, kinh nghiệm sẽ không còn cần đến sự ấn chứng (*inka*) nữa.

Sự Giác ngộ (*Satori*) có thể tìm thấy ở cuối hai nẻo đường trên và hai thái độ mà tôi đã mô tả đều có thể đưa đến Giác ngộ. Song điều làm cho sự Giác ngộ trở nên quá khó khăn và quá khả nghi đối với nhiều người Tây phương, không phải là sự lười biếng tinh thần cho bằng một sự thân thuộc quá độ với những lời giảng dạy của nền văn hóa của ta, và nhất là với những lời giảng dạy của khoa thần học Ky-tô-giáo và của khoa tâm bệnh học hiện đại. Người ta biết làm thế nào mà cả hai khoa trên đã đặt ra những vấn đề như là : sự từ khước chính mình, tính cách lưỡng giá trong vô thức của ý chí, hay sự giải quyết những tranh chấp tâm lý bằng cái ý nghĩa vô ý thức của chúng. Hứng thú của Thiên Trung hoa và của những người như Bankei là ở chỗ họ đã đề cập đến những vấn đề này theo cách trực tiếp nhất và bắt đầu gọi ra những câu giải đáp. Như khi Herrighel hỏi vị thầy dạy bản cung người Nhật : « Làm thế nào mà tôi có thể từ khước mọi ý định một cách có suy xét được ? », và khi nghe trả lời rằng không một ai đã nêu lên câu hỏi này bao giờ, Herrighel không còn cách nào hơn là... tiếp tục thử là như thế, trong sự mê mờ suốt năm năm...

Những tôn giáo xa lạ có thể có một sức thu hút bao la và đôi khi quá trớn đối với những người nào không hiểu biết thấu đáo tôn giáo của mình, và đặc biệt là đối với những người đã không giải thoát mình ra khỏi chúng được sau khi đã thâm nhập sâu xa vào chúng. Chính vì lý

do này mà người Ky tô giáo lạc hướng hay vô ý thức sẵn sàng cầu cứu đến Thiên, *beat* hay *square*, không bảo thủ hay ước lệ, để tự biện chính cho chính mình. Người thì nhìn thấy ở đây một triết lý cho phép họ làm những gì thỏa lòng họ, người khác lại tìm kiếm ở Thiên một phương tiện « cứu rỗi » để đạt được hơn phương tiện do Giáo Hội hay khoa tâm phân học đề nghị cho họ.

Những vị Thiên sư Trung hoa thời cổ nhuần thấm sâu xa tinh thần Lão giáo. Họ xem thiên nhiên như toàn thể tương quan tương liên chặt chẽ với nhau và biết rằng mỗi một hữu thể và mỗi một kinh nghiệm đều hòa hợp với Đạo của thiên nhiên. Điều đó cho phép họ chấp nhận chính mình trong như thể của mình ở mỗi khoảnh khắc, mà không cảm thấy nhu cầu biện chính cho bất cứ cái gì.

Trong khung cảnh mùa xuân này, chẳng có « tốt hơn » hoặc « tệ hơn »

Những cành đang nở hoa mọc lên tự nhiên.

Cành thì dài và cành thì vắn...

PHÙNG THĂNG dịch

tâm phân học và thiền

I.

NHỮNG ĐỊNH HƯỚNG CĂN BẢN ĐỂ TỰU THÀNH CUỘC ĐỐI THOẠI

Hoa hồng là hoa hồng là hoa hồng

Thiền là Thiền và Tâm phân học là Tâm phân học. Một bên là bông hoa tịnh túy nở lặng lẽ trong nụ cười của ngài Ca-Diếp, nụ cười mà đấng Giác ngộ đã thực chứng cách đây 25 thế kỷ, một bên là thành quả của tinh thần duy lý và thực nghiệm Tây phương. Một bên hết lòng khinh bỉ trí thức, miệt thị tư tưởng, xem những lời nghị luận triết học như rơm rác, những thuyết lý siêu hình không quan trọng bằng một ánh trăng non chập chờn qua kẽ lá, hay một tiếng cười to ; một bên triệt để tuân hành những yêu sách nghiêm nhặt của phương pháp luận khoa học và còn có tham vọng xuất hiện như một quan điểm triết

học về con người, về bản tính thâm sâu của con người cùng những mối tương quan của con người với đồng loại. Như vậy, ai cũng thấy rõ : thực hiện một nghiên cứu đối chiếu hay tỷ giảo giữa Tâm phân học và Thiền là một việc bất khả, nếu không nói là bị kết án phải thất bại ngay từ khởi điểm, trừ phi chúng ta cố công thi hành một sự chuyển đổi bình diện. Sự chuyển đổi bình diện này cần thiết trong việc tạo lập một vùng đất mới để tự thành cuộc đối thoại, chứ không phải chỉ đơn thuần là đối chiếu hay so sánh.

Như thế, thay vì phản bội ngay chính tinh túy Thiền, xô Thiền xuống bình diện vật thể theo nghĩa Heidegger, chúng ta sẽ thử đầy những chủ định nguyên thủy của Tâm phân học đi đến cùng đường biên giới, ở đấy cơn gió hư vô quật mạnh làm tan rã những ảo vọng cuối cùng của nhà Tâm phân, và như thế, trong cơn tuyệt vọng thăng thốt, ông sẽ lựa chọn hoặc là sự tự sát, hoặc là cúi xuống hôn lên nụ hồng đời bất ngát của Thiền sư. Và được cứu thoát.

Có thể rằng chúng tôi thất bại trong công cuộc theo đuổi định hướng căn bản trên. Nhưng sự thất bại của chúng tôi không mới mẻ gì, vì trước đây những công trình đầy thông minh và giá trị của các bậc thầy Tâm phân học hiện đại và các tác giả khác cũng đã không thực hiện nổi cuộc chuyển đổi bình diện nói trên, do tính cách hạn cuộc của chúng. Những công trình này hoặc gián tiếp (trong khuôn khổ tôn giáo nói chung), hoặc trực tiếp (để cập thăng tới Thiền), đều mong mỗi khơi dòng cho một cuộc đối thoại giữa những giá trị tiêu biểu cho hai nền văn minh ngày xưa đã có lần giao ngộ nhau trong cùng một nguyên tuyến

(*Ursprung*). Đó là các tác phẩm của Carl-Gustav JUNG (1) Karen HORNEY (2), Erich FROMM (3), Rabbi LIEBMAN (4), Hubert BENOIT (5), Akihiso KONDO (6) Alan W. WATTS (7)...

Những ai tinh ý sẽ thấy rằng : khi từ khước so sánh Tâm phân học và Thiền ngay từ đầu, chúng tôi đã không thoát khỏi sự so sánh dựa trên những tiền đề hàm ngụ nào đó. Đây là lý do biện chính cho sự phân đôi thành hai bình diện sau này, và lời quả quyết : « Tâm phân học chỉ là một thứ Thiền học bèn lên trên bình diện vật thể ». Nhưng người ta cũng sẽ thấy, đứng trên quan điểm Thiền và dựa vào hình học vị tướng (topologie), chúng tôi sẽ vượt qua sự phân đôi ấy dễ dàng như thế nào và do đó, chấm dứt sự trói buộc của luận lý ngay trong lãnh vực của lý luận, so sánh, ra sao.

Những định hướng căn bản ấy còn giải thích sự kiện chúng tôi chấp nhận cả quan niệm nhìn Thiền dưới khía cạnh « kỹ thuật luyện tâm », khía cạnh mà những vị đứng ở bình diện tuyệt đối sẽ xem như không liên hệ gì đến Thiền cả. Chúng tôi ý thức điều đó và sẽ trình bày lý do chi tiết của một quan niệm như thế trong phần đề cập đến Thiền.

Và sau hết, chúng tôi tưởng cũng cần nói thêm rằng đây là sơ-thảo cho một tác phẩm tương lai, nên người đọc có thể xem những cước chú như là những loài cỏ dại, khi cần cho văn mạch toàn bài được thông suốt, trong khuôn khổ một tờ tạp chí.

II

MỘT VÒNG CHÂN TRỜI KHAI TỪ :
TỪ TRANG TỬ ĐẾN P. JANET

Mặc dầu Tâm phân học, khoa học về Cõi Vô thức, là một danh từ còn trẻ trung, dùng để chỉ một phân chi mới mẻ trong ngành tâm bệnh học, bắt đầu thành hình và phát triển với Freud, người ta có thể nói rằng những quan niệm « tiền ngôn » và những áp dụng hồn nhiên của Tâm phân học đã được tìm thấy trong một giai đoạn lịch sử trải dài từ thời cổ xưa cho đến đời hiện đại.

Quả thế, « chân nhân » theo quan niệm của thầy Trang là người « nằm ngủ không mộng寐 » (8), và vào một lúc nào đó trong đời mình, thầy Không có phen than thở cùng môn đệ : « Đã lâu rồi, ta không mộng thấy Chu Công » (9). Chu Công là mẫu người lý tưởng mà thầy Không ôm ấp trong lòng và thiết tha muốn thể hiện vào đời sống. Ta còn đọc thấy chuyện khi Mã Đại—sư đau, người chủ viện hỏi : « Gần đây tôn sư thế nào ? ». Đại sư đáp : « Ngày thấy Phật, đêm thấy Phật ».

Quan niệm truy nhận một ý nghĩa cho những giấc mộng trên đây cũng đồng thời là niềm tin tưởng chung cho những người thời cổ, như chính Freud đã có dịp nêu ra khi nghiên cứu về mộng (10). Và lịch sử cũng lưu lại câu chuyện Trang Tích : Muốn phán đoán xem Trang Tích có còn lòng trung thành và tưởng nhớ cố quốc là nước Việt không, người ta rình nghe trong những cơn mê sáng để biết khi ấy ông có sử dụng ngôn ngữ của cố quốc chăng. (11)

Bên Tây phương, sau Kant, vì đã thu giảm và quan

niệm thể giới, Nhiên giới, như là sản phẩm hay sự phát triển trong thời gian của một nguyên lý duy nhất, nên chính các nhà siêu hình học thời danh của Đức như Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831) và Schopenhauer (1788-1860) đã đóng vai trò những người khai quang chuẩn bị đất đai trong lãnh vực triết học để cho các sự đề xướng khái niệm Vô thức về sau này có thể nảy nở trong một tâm độ vô cùng rộng lớn (12). Chúng tôi muốn nói đến hai hệ thống hậu duệ của những nền siêu hình trên, và đã được chính thức trình bày như những nền « triết học vô thức » : hệ thống của Gustav Carus (13) và Von Hartmann. (14)

CARUS quan niệm « vô thức là biểu lộ chủ quan, chỉ định cái mà trên bình diện khách quan, chúng ta biết dưới tên là Nhiên giới ». Ông còn phân biệt hai loại vô thức của linh hồn : một loại (vô thức tuyệt đối), có những nội dung mà ánh sáng của ý thức ta không bao giờ chiếu dọi đến được ; còn loại kia (vô thức tương đối), là kết quả do sự kiện một vài quá trình đã thực sự đạt tới cõi ý thức nhưng tạm thời lại rơi xuống cõi vô thức.

Vô thức chứng tỏ sức mạnh uy quyền của mình cả trong lãnh vực tình cảm lẫn lãnh vực mộng mị. Ta không thể nào hiểu được tình cảm phát sinh trong ta nếu như không cầu viện đến yếu tố vô thức. Còn mộng là sự đột nhập của vô thức vào trong cõi ý thức, là thành quả của cuộc hôn phối giữa vô thức và ý thức. Và Carus tóm tắt cái trực giác nguyên ủy của triết học ông như sau : « Sự hiểu biết về sinh hoạt tâm lý hữu thức có chìa khóa trong khu vực cõi vô thức ».

HARTMANN đã phân biệt vô thức trong sinh hoạt

thể xác và vô thức trong sinh hoạt tinh thần con người. Ông chủ trương rằng chẳng những vô thức can thiệp vào những quá trình của sinh hoạt cơ thể mà hơn nữa, hoạt động hữu thức của tư tưởng lại phải tất yếu dựa nền trên một nền tảng vô thức. Vô thức tri ngự trên bản năng, tri giác, sự hình thành của các ý niệm, những suy luận; vô thức chi phối những tình cảm, những khám phá của thiên tài... nói tóm lại là toàn bộ sinh hoạt hữu thức đều nằm trong vùng ảnh hưởng của đời sống vô thức. Và muốn liên kết hai khu vực vô thức trong thân xác và vô thức trong tinh thần, người ta phải định nghĩa "linh hồn cá nhân như là một toàn thể tính vô thức và là một trong những cơ năng thân xác và tâm lý của cá nhân".

Lướt qua tư tưởng của Carus và Hartmann, chúng ta cũng thấy rõ công trình của hai ông, ở một thời đại mà ánh sáng của ý thức chiếm độc quyền tỏa rọi trong mọi ngành, là đã làm nổi bật giá trị cho ý tưởng về một sức mạnh vô thức chi phối hoạt động hữu thức.

Do đó ta không lấy làm ngạc nhiên khi đọc thấy trong đoạn đầu một luận đề tâm lý viết vào năm 1880 của E. COLSENET, cuốn *Études sur la Vie subconsciente de l'esprit* :

« Ở bên dưới của bề mặt xán lạn sẵn sàng phơi bày cho tác động nội quan, còn trải rộng một vùng tối tăm và khó nhận biết, đầy đầy những hiện tượng tâm lý mà chúng ta chỉ còn nắm giữ lại được những hậu quả cuối cùng, những hậu quả đã được tổ hợp và hoán cải một cách khác nhau... Mỗi một sự kiện hữu thức đều đâm sâu rễ vào trong lòng cõi vô thức ». (15)

Tuy nhiên, mãi cho đến giờ, chúng ta vẫn chỉ động cựa đến những trực giác triết học chứ chưa chính thức bước chân vào con đường thực nghiệm của khoa học tâm lý. Trên con đường này, và trong lãnh vực chúng ta đang bàn luận, P. JANET (1859-1947) là một trong những người đã cắm một cái mốc quyết định. (16)

Đối tượng nghiên cứu cho học thuyết của Janet là những hành động, những ngôn ngữ, những thái độ của các người bị chứng thần kinh loạn (névrose) và bị tâm bệnh (psychopathe), những người mà ông cho rằng "ta chỉ có thể biểu tượng tư tưởng của họ bằng cách khởi đi từ những hành động nhìn thấy rõ ràng chứ không phải từ tư tưởng riêng tư của họ".

Dựa vào sự khảo cứu thực hiện trong lãnh vực những tự động cử tâm lý (automatisme psychologique), Janet đã cảm nghiệm được những ảnh hưởng của cõi vô thức tâm lý, hay nói theo chữ ông dùng, những ảnh hưởng của cái "chủ hướng tính vô thức" ở đằng sau chứng mộng du, chứng mất trí nhớ, hay đằng sau hiện tượng viết tự động (écriture automatique), hiện tượng nhị trùng nhân cách. (dédoublement de la personnalité)

Nhưng sau đó, Janet đã lùi bước trước khám phá của mình: Chữ vô thức đòi thành tiềm thức.

Đồng thời với Breuer và độc lập với ông sau này, Janet đã đạt đến chỗ đọc được ý nghĩa của những triệu chứng thần kinh loạn, trong khi ông nghiên cứu chứng thần kinh loạn (hystérie) (17). Căn cứ vào những kết quả thu hoạch được, ông nhận ra một đặc điểm của tình trạng tâm trí những người mắc phải chứng thần kinh loạn: đó là sự

tuân phục của người bệnh đối với những ý tưởng cố định có tính cách tiềm thức.

Nói về Janet, Freud thú nhận rằng « từ lâu ông đã dành cho Janet một công lao đặc biệt do ở sự giải thích những triệu chứng thần kinh loạn mà ông này đã quan niệm như là những biểu lộ của những « ý tưởng vô thức » đang chi phối các bệnh nhân », song Freud nhận định tiếp : « sau đó, vì thận trọng quá đáng, Janet đã diễn tả như thể ông muốn cho người ta hiểu rằng đối với ông, chữ vô thức chỉ là « một cách nói » thể thôi, và trong ý tưởng của ông, từ ngữ nọ không tương ứng với bất cứ cái gì hữu thực ». (18)

Trong không khí đó và đồng thời với Janet, nhưng ở một chân trời khác biệt, cuộc cách mạng tâm phân học bùng lên.

III

VỊ GIÁO SƯ THÀNH VIENNE :

SIGMUND FREUD

Cùng khởi hành từ những điều kiện tương tự như của P. Janet, Freud (1856-1939) (19) đã đi đến chỗ khám phá ra những phương diện mới mẻ của cõi Vô thức, mãi cho đến thời ông vẫn còn là một đặc tính xa lạ, và do đó ông phác họa nên một khuôn mặt định mệnh cho Vô thức. Khuôn mặt này hẳn làm con người thất vọng, vì nó quá khác xa với những gì nó vẫn thường tưởng tượng từ trước. Đây là lý do đề Freud quả quyết rằng : Trong lịch sử có ba cuộc cách mạng làm tiêu tan lòng tự cao tự đại của con người : cuộc cách mạng Copernic, cuộc cách mạng Darwin và cuộc cách mạng vừa bùng nổ do Tâm phân học châm ngòi. (20)

Khoa Tâm phân học của Freud phát sinh từ những nghiên cứu thực hiện trên các chứng thần kinh loạn (*Neurose*). Janét, như ta thấy trên kia, đã nhấn mạnh trên những ý tưởng cố định có tính cách tiềm thức. Đồng thời, Breuer — người năng được Freud nhắc đến với lòng tri ân và tôn trọng — cũng đã khảo sát những sự kiện tương tự. Nhưng đến Freud thì ông lại thực hiện một bước tiến quyết định khi ông rời bỏ phương sách thôi miên bệnh nhân, đề xữ dụng những phương sách mới mẻ và độc sáng của ông: phương pháp (đề cho bệnh nhân) liên tưởng tự do và giải thích những giấc mộng. Nhờ đấy Freud cố gắng xác định những đặc tính của Vô thức, và đem lại cho công việc trị liệu những kết quả chắc chắn hơn. Dầu càng về sau, Freud càng gán cho cơ cấu và những sức mạnh của Bản Ngã một tầm quan trọng lớn lao, Tâm lý học của Freud vẫn là một Tâm lý học chỉ có thể hiểu được bằng những hạn từ của một quan niệm về Vô thức (21). Ông nhận định rằng ở trung tâm điểm của nhân cách, có những sức mạnh tâm lý quan trọng kích thích và điều khiển hành động cũng như tư tưởng con người.

Châm ngôn vàng của Tâm phân học Freud là câu: « Chân lý sẽ giải thoát bạn » Nhiệm vụ của nhà Tâm phân là giúp người bệnh ý thức được cái chân lý tiềm ẩn trong họ, và do đó giải phóng họ ra khỏi những chứng bệnh tâm thần, trả họ về lại với đời sống.

Để thám hiểm cõi vô thức, Freud đi trên một lộ trình bao gồm nhiều con đường khác nhau: những hành vi khiếm khuyết hay những hành vi hồng (*Lehlleistungen* actes manqués): những sự quên tên người, tên xứ, quên vị trí các đồ vật do chính tay mình cất giữ, nói liệu (*lapsus*),

những giấc mộng... Dẫu khác biệt nhau và nhìn thoáng qua chúng có vẻ như là những sự kiện vô nghĩa lý, chúng vẫn bao hàm một ý nghĩa tiềm ẩn. Và tất cả công trình của Freud là gắng sức đọc cho được những ý nghĩa ẩn dẫu đằng sau những sự kiện nhỏ nhoi nọ. Ông cực lực bài bác quan điểm cho rằng những sự kiện ấy chỉ là con đẻ của ngẫu nhiên, tình cờ. Và ông minh chứng chúng là những thông điệp xa lạ bí hiểm.

Nội dung vô thức phát hiện được sẽ giúp Freud thiết lập một bệnh nguyên học (*Átiologie*) về các chứng thần kinh loạn, khi cụ giữ một phần quan trọng trong công cuộc trị liệu theo tâm phân. Bệnh nguyên học này hướng trọng tâm về sinh hoạt thời ấu nhi của con người và giúp ta nghe lại những ngân vang của quá khứ trong hiện tại, vì những bằng chứng thực nghiệm đã cho Freud quả quyết rằng khởi nguyên của các chứng thần kinh loạn là những cường chế hay những biến cố mang tính chất thương động (*traumatisch, traumatique*) thời trẻ thơ. Bởi đó tâm phân học nghiên cứu tỉ mỉ về toàn bộ những phát triển trong thời kỳ này, và ông đi đến kết luận: tất cả những cường chế và những biến cố thương động trên đều có bản chất tính dục, hiểu theo nghĩa Tâm phân học của chữ này, tức là ý nghĩa vượt quá phạm vi hạn cuộc vào chỉ duy do cơ quan sinh dục và hành vi truyền chủng. Sự tiến hóa trong phạm vi tính dục từ khi còn là ấu nhi đến trưởng thành trải qua nhiều giai đoạn (22) và nếu chủ thể cố định trên một giai đoạn nào hay thoái hóa trong những giai đoạn tính dục thời ấu niên, nói cách khác, khi cuộc tiến hóa toàn diện không thể thực hiện được nơi cá nhân, thì đấy chính là căn nguyên tương ứng với những chứng thần kinh loạn và tâm loạn (*Psychose*) khác nhau. (23)

Chúng ta sẽ chỉ có thể hiểu được nội dung của Tâm phân học Freud khi chúng ta không tự giới hạn mình trong những ý tưởng tổng quát, mà tiến sâu hơn vào trong những nguyên lý tổng quát và làm quen với sự xử dụng những chất liệu, cụ thể, những lược đồ lý thuyết của khoa này. Chỉ như thế, chúng ta mới nắm đủ những dữ kiện cần thiết cho sự phán đoán về sau của chúng ta.

IV

NHỮNG NGUYÊN LÝ CĂN BẢN
CỦA TÂM PHÂN HỌC

Freud một mực trung thành với tính thần khoa học một cách thiết tha, đến độ ông xem hệ thống như là cái chỉ cần phải tránh bỏ trong Tâm phân học (24). Do đó, trong tiến trình của nó, nói cho cùng thì Tâm phân học Freud không có những nguyên lý hiểu theo nghĩa triết học, nghĩa là những khởi điểm để suy diễn ra các thành quả về sau. Freud chỉ quả quyết những gì chứng nghiệm công hiến cho ông. Và ông rất thành thật tỏ bày những yếu tố nào trong học thuyết của mình mà ông chỉ xem như những giả thuyết có giá trị tiện lợi cho công cuộc sưu tầm những giả thuyết mà ông luôn luôn tìm cách thử nghiệm tính cách chính xác của nó trong thực tế. Nếu cần thì ông sửa chữa hay đôi khi thay đổi hẳn những kết quả số đặc trước đây nhưng nay lại phản nghịch với thực tại mới.

Tuy nhiên, công trình của Freud đã mang tính chất cố định nào đó do cái chết của ông, nên ta có thể thử nêu ra những nét chính yếu của những nguyên lý căn bản định hướng cho học thuyết của ông.

Nguyên lý đầu tiên, và cũng là nguyên lý năng được Freud lập đi lập lại mỗi khi nghiên cứu về những hành vi khiếm khuyết hay những giấc mộng, là nguyên lý về sự hiện hữu của một tất định tâm lý thực sự. Mọi sự kiện mọi hiện tượng, mọi biến cố trong sinh hoạt tâm lý đều là biểu hiện có lý do, có ý nghĩa, khi ta đặt chúng trong tương quan với toàn bộ sinh hoạt khác của tâm thể. Chúng không xuất hiện như những yếu tố ngẫu nhiên mà xuất hiện do những động cơ và những chủ đích mà nhà tâm phân có nhiệm vụ khám phá ra. Nguyên lý về một tất định tâm lý này cũng đồng thời là nguyên lý về liên tục tính của đời sống tâm lý nơi con người, vì nó liên kết những yếu tố và những hiện tượng xảy ra về sau với những yếu tố và những biến cố đã diễn ra trong quá khứ cá nhân liên hệ, rồi đem đặt tất cả chúng vào một toàn bộ có mạch lạc và ý nghĩa.

Nguyên lý này có tầm quan trọng quyết định đến nỗi Freud tuyên bố : « Ngay khi phá vỡ sự tất định phổ biến, dấu chỉ ở một điểm nhỏ thôi, người ta cũng làm rối loạn toàn thể quan niệm khoa học về thế giới. » (24) Chính nó đã đưa Freud đến chỗ kết luận rằng những hành vi khiếm khuyết, những giấc mộng... đều mang nặng một ý nghĩa, và nhận định này cho phép ông thiết lập sự giải thích ý nghĩa các hiện tượng đó một cách khách quan, nghĩa là bên ngoài ý chí hiện tại của người bệnh. Sau này ta sẽ thấy sự giải thích đó đóng giữ một vai trò nồng cốt như thế nào trong tiến trình của công cuộc trị liệu theo Tâm phân. Sở dĩ thế là vì mọi biểu hiện trong mộng hay trong những hành vi khiếm khuyết đều cũng đồng thời là biểu hiện của chính bản thể ta. Do đó giải thích chúng tìm ra nguyên nhân quy định chúng cũng tức là khám phá ra và giúp ta hiểu rõ bản tính của mình.

Trong trường hợp những người bệnh, chính ý nghĩa của những triệu chứng sẽ mặc khải cho nhà Tâm phân cái nguyên nhân sinh thành ra chúng. Và hiểu được tầm độ sâu xa của nguyên lý này trong sinh hoạt tâm lý, ta sẽ không ngạc nhiên khi thấy trong lúc nghiên cứu các chứng thần kinh loạn, các nhà Tâm phân học lại lưu tâm đến nội dung và ý nghĩa cơn bệnh hơn là để ý đến khía cạnh bệnh lý học của chúng.

Thiết lập nguyên lý về tất định tâm lý thì cũng có nghĩa là nhìn nhận đời sống con người phải tuân phục trực tiếp hay gián tiếp những tác động mà thường khi con người không ý thức đến, vì chúng đứng làm nguyên nhân thực sự cho những biểu hiện trong hiện tại. Đó là nguyên lý thứ hai của Tâm phân, có thể được phát biểu giản dị như sau : những nguyên nhân tâm lý của tác phong, của thái độ ta thì rất thường khi không được chúng ta trực tiếp biết đến. Chúng ta chỉ biết chúng gián tiếp nhờ những hậu quả phát lộ ra bên ngoài của chúng. Sự hiện hữu của những nguyên nhân tâm lý vô thức này cũng chính là sự hiện hữu của Tâm phân học. Chính vì chỉ căn cứ trên những suy luận trừu tượng và dựa nền trên sự đồng nhất hóa sinh hoạt tâm lý với duy có sinh hoạt ý thức nên Tâm phân học đã không thể chào đời trước đây được. Phải chờ đến khi Freud nói rộng quan niệm về sinh hoạt tâm lý ra bên ngoài khu vực ý thức, khoa tâm phân học mới lột xác toàn diện và cống hiến cho công cuộc suy tầm những vùng đất mới.

Nguyên lý này thay đổi hẳn những ý nghĩa thường lệ mà con người quy cho những biểu hiện tâm lý của mình. Có thể nói là nó bắt con người phải thực hiện một cuộc

đảo lộn toàn diện những bảng giá trị đã được thiết lập trước đây, và phải duyệt xét lại toàn bộ những quan điểm của mình.

Những thành quả thu lượm được trong Tâm phân học đều có thể xem như là những áp dụng thực nghiệm của nguyên lý này vào bình diện cá biệt: học thuyết Tâm phân học về vô thức, về hiện tượng phản cự (*Widerstand*, *résistance*) và ản ức, về ý nghĩa bệnh nguyên học của đời sống tính dục và tầm quan trọng của những biến cố thời thơ ấu.

Nguyên lý thứ ba có thể xem như hồi chuông báo tử cho những học thuyết cổ điển về sinh hoạt tâm lý. Ta có thể gọi nó là nguyên lý năng động. Quả thế Tâm phân học đã mang lại một lối nhìn hoàn toàn mới mẻ và sống động về đời sống tâm lý. Toàn thể sinh hoạt nội tâm đã được các học thuyết cổ điển khảo sát dưới cái khía cạnh tĩnh chết, bất động, im lìm như mặt nước ao tù. W. James và Bergson sau đó đã khơi dòng chảy xiết cho sinh hoạt tâm lý, nhưng những cố gắng lý thuyết của hai ông chỉ tìm được sự tự thành rực rỡ, và trong một tầm độ lớn hơn, nơi Tâm phân học Freud. Dưới mắt nhà Tâm phân học, những nguyên nhân quy định cho tác phong và thái độ của ta sẽ xuất hiện như những sức mạnh liên kết hay chống đối nhau không ngừng. Những sức mạnh năng động, sôi nổi này tổ chức lẫn cho nhau theo muôn ngàn cách thức và tiến hóa theo nhiều phương hướng khác nhau, tùy thuộc vào bản chất những mối tương quan mà chúng tạo thành.

Ba nguyên lý căn bản ta vừa liệt kê sẽ là định hướng vàng cho Tâm phân học và là cái khuôn lý thuyết vậy

lấy những chất liệu cụ thể, để sau cùng đúc ra món quà tặng vĩ đại của khoa học này cho thế kỷ XX: cơ chế của bộ máy tâm lý và phương pháp trị liệu các chứng bệnh tâm thần theo tâm phân.

V

LƯỢC ĐỒ TÂM PHÂN VỀ BỘ MÁY TÂM LÝ. CÁCH VẬN CHUYỂN

Theo thời gian, những dữ kiện mới mẻ thu lượm được trên con đường thực nghiệm đã luôn luôn bắt buộc Freud phải duyệt xét lại những quan niệm căn bản và nền tảng, và ông đã mang lại những sửa sai quan trọng cho những phác họa lý thuyết đầu tiên của mình.

Bộ máy tâm lý đã được Freud mô tả và vạch rõ cái sắc thái sinh động, phức tạp trong quyển sách dở dang viết vào cuối đời ông, cuốn *Abriss der Psychoanalyse* (25). Trong truyền thống Tâm phân học, có bắt đầu bằng biểu tượng của Freud về bộ máy tâm lý thì ta mới có thể hiểu được cái cơ chế tổng quát của phương pháp trị liệu theo Tâm phân.

Đứng trên quan điểm tổ chức, Freud đã lần lượt đề nghị với chúng ta hai *Topik* (Hạng xứ. D. Lagache hiểu như đồng nghĩa với Structure, cơ cấu).

Vào năm 1900, trong tác phẩm *Die Traumdeutung* (26). Freud đưa ra hệ thống Vô thức — Tiên thức — Hữu thức; và đến năm 1914, Freud đã muốn chúng ta phân biệt giữa *das Ichideal* (Bản ngã lý tưởng) và *das Idealich* (Lý tưởng của bản ngã), trong cuốn *Zur Einführung des Narzissmus*.

Nhưng tư tưởng của Freud lại mặc lấy một hình thức mới kể từ năm 1920, với tác phẩm *Bên kia nguyên lý khoái lạc* (27) đến năm 1923, là năm chào đời bài luận thuyết *Das Ich und das Es* (28) trong ấy ông đề nghị một *Topik* mới: Es — Ueberich — Ich (Thề năng-Siêu ngã-Bản ngã).

Chúng ta hãy dõi theo cuộc hành trình trí thức của Freud để có được một cái nhìn thống quan về cơ cấu cũng như sinh hoạt của bộ máy tâm lý.

Topik đầu tiên :

Vô thức — Tiềm thức — Hữu thức.

Vô thức theo Freud là « chính tâm thể và là thực tại cốt yếu của tâm thể. Bản tính thâm sâu của thực tại đó đối với ta cũng xa lạ như là thực tại của thế giới bên ngoài, và ý thức chỉ cho chúng ta biết về nó một cách khiếm khuyết y như là những giác quan cho chúng ta biết về thế giới bên ngoài » (29).

Lời quả quyết trên đây chỉ mang tất cả sức nặng tác động mạnh mẽ của nó đối với chúng ta một khi chúng ta đi hết lộ trình trí thức của Freud.

Các bản văn của Freud cho ta thấy ông quan niệm Vô thức là toàn bộ những quá trình tác động trên cử chỉ cũng cách hành xử của ta, nhưng lại vượt thoát khỏi vùng ánh sáng của ý thức. Ông chỉ đạt đến một quan niệm như thế sau một sự chuyển hướng : từ quan điểm xem vô thức gần như một hữu thể tự nói của ý thức và đồng hóa chặt chẽ cõi vô thức với hiện tượng ản ức, nói thể khác, từ chỗ xem vô thức như là biểu tượng của một khu vực tinh thần trong

đó những yếu tố đều ở trong trạng thái ẩn ức, đến chỗ quan niệm vô thức như một « phẩm tính tâm lý ».

Trong thời kỳ đầu, Freud đã bản thể hóa vô thức, nhưng sau đó càng ngày ông càng rời xa kiến trúc trên và đem lại cho từ ngữ này một quan niệm biện chứng. Bây giờ, chẳng những chỉ các hoài niệm, nhưng cả các cơ chế của hiện tượng ẩn ức, các mệnh lệnh phát xuất từ siêu ngã cũng mang tính chất vô thức.. (30)

Sự uyển chuyển trong tư tưởng Freud không nên làm ta tưởng rằng ông không còn trung thành với sự xác định thuở ban đầu. Quả vậy, ông vẫn luôn luôn xem những quá trình vô thức chính hiệu là những quá trình tương ứng với hiện tượng ẩn ức, và ông kết luận : « ... đối với chúng ta, cái bị ẩn ức là nguyên nhân điển hình cho vô thức ».

Trong lòng vô thức được xem như một phẩm tính như trên, Freud còn thiết định một sự phân biệt quan trọng. Đây là cái phần vô thức mà « khi thì vẫn là vô thức, khi thì trở thành hữu thức », hay nói gọn hơn, cái phần « có khả năng trở thành hữu thức », mà ông gọi là Tiền thức.

Ông viết : « Chúng tôi đã quen tưởng rằng mọi tư tưởng tiềm ẩn chỉ tiềm ẩn do ở sự kiện là sự yếu ớt của nó, và khi sở đắc được một sức mạnh nào đó, tư tưởng ấy tức thì trở nên hữu thức. Nhưng giờ đây chúng tôi tin chắc vào hiện hữu của một số những tư tưởng tiềm ẩn mà, dầu chúng có sức mạnh nào đi nữa, chúng cũng vẫn không thể thâm nhập được vào trong cõi hữu thức. Chính vì thế, chúng tôi định danh là

« tiền thức », những tư tưởng tiềm ẩn thuộc nhóm thứ nhất, trong khi chúng tôi sẽ dành cho nhóm thứ hai cái tên vô thức chính hiệu ». (31)

Xét đến sự liên lạc giữa hệ thống Vô thức — Tiền thức — Hữu thức, chúng ta đều biết đến cái biểu tượng có tính cách không gian đã trở thành cổ điển mà Freud gọi ra trong cuốn *Đưa vào Tâm phân học* (32) : ông tượng trưng hệ thống vô thức như một tiền sảnh, tiếp giáp đó là một căn phòng nhỏ hơn, nơi cư trú của ý thức. Một người canh cửa chỉ để lọt qua những khuynh hướng thích hợp, còn thì đều ẩn ức. Nhưng những khuynh hướng mà người gác cửa cho phép lọt qua không vì thế mà tất nhiên trở thành hữu thức. Chúng chỉ thành công như thế khi chúng lôi kéo được cái nhìn của ý thức : những khuynh hướng này tạo thành cái hệ thống tiền thức mà Freud muốn nói tới.

Qua hệ thống trên, ta càng hiểu rõ hơn cái danh hiệu « Khoa học về Cõi Vô thức » mà Tâm phân học tự dành cho mình. Và ở một nơi nào đó Freud quả quyết : « Sự phân chia tâm thể thành một tâm thể hữu thức và một tâm thể vô thức tạo nên những tiền đề nền tảng của khoa tâm phân học (33) ».

Nhưng Vô thức, hoạt trường đặc biệt của Tâm phân học, phải được hiểu theo nghĩa hạng xứ (*topische*) chứ không phải theo nghĩa thuần túy mô tả. Nói thế là cốt để ta phân biệt rõ ràng : trong sinh hoạt của tâm thể, có những hiện tượng xét về phương diện mô tả thì hiển nhiên là có tính chất vô thức ; nhưng khi đặt mình ở quan điểm hạng xứ (*topische*), ta lại thấy Freud gán chúng vào lĩnh vực Hữu thức.

Điều này chỉ có thể lãnh hội được dễ dàng như chúng ta nắm vững được bản chất của Tiền thức, và nắm vững được cái ý nghĩa ông gán cho danh từ này, đối chiếu với những danh từ đã được các tâm lý gia hay các triết gia xử dụng bên môi trường tâm phân. Nhưng hoài niệm chưa được thể hiện hóa, những tri thức, toàn khối những ý kiến của tôi... tất cả những cái đó cấu tạo thành tiền thức theo Freud, và tiền thức này bao phủ cả một hoạt trường những gì mà trước khi Tâm phân học xuất hiện hay ở bên ngoài lãnh vực tâm phân, đã được người ta mô tả như là « vô thức » hay « tiềm thức (34) ».

Các tác giả lưu ý ta tới chỗ Freud đã chỉ định một cách đặc biệt cái hệ thống Tiền thức bằng tên *bewusste Kenntniss* (tri thức hữu thức). Mục đích của dụng ngữ trên là để đem đối lập tiền thức với cái ý thức hiện thời và hiện sở, ở đây và bây giờ (*hic et nunc*), và hơn nữa đối lập nó với vô thức (34). Tiền thức đối lập với vô thức vì tiền thức chỉ có tính cách vô thức theo nghĩa thuần túy mô tả mà thôi; hay nói cách giản dị, tiền thức đối lập với vô thức vì tiền thức nằm trong tình trạng luôn luôn có thể mở mình ra với ý thức, luôn luôn có thể trở thành hữu thức.

Sau khi đã trình bày đại cương *Topik* đầu, chúng ta hãy xét đến.

Topik thứ hai

trong tư tưởng Freud :

Thề Năng Bản Ngã Siêu Ngã.

Trong chủ đích phân biệt những thuộc tính mới của tâm thề, Freud đã dùng hạn từ *das Es* mà chúng tôi tạm dịch là Cái Ấy hay Thề năng đề chỉ Vô thức.

Ông cho rằng hạn từ này thích hợp hơn vì với tính cách một phi nhân xưng đại danh từ, nó biểu thị rất rõ rệt « cái đặc tính của khu vực quá xa lạ với Bản Ngã này » (35), và ông quan niệm Siêu ngã, Bản ngã cùng Thề năng như ba đế quốc, ba lãnh thổ chia nhau sinh hoạt tâm thể con người. Thề năng hay Cái-Ấy chính là cái phần tối tăm mù mịt, không thâm nhập vào được của nhân cách ta và ta chỉ biết được về phần này một cách ít ỏi, thiếu sót. Ngoài ra ta cũng nên nhận định rằng: cái mờ kiến thức ít ỏi và thiếu sót thấu đạt được nhờ nghiên cứu sự tinh luyện những giấc mộng và sự hình thành những triệu chứng thần kinh loạn trên đây lại chỉ mang một tính cách tiêu cực mà thôi (hoàn toàn). Ta chỉ có thể biểu thị nó bằng những hạn từ tương phản với những hạn từ dùng cho Bản ngã.

Thề năng đón nhận những nhu cầu của đà thúc đẩy và những nhu cầu này tìm thấy cái biểu lộ tâm lý của chúng nơi Thề năng. Nguyên lý duy nhất chi phối hoạt động của Thề năng là nguyên lý khoái lạc (*Lustprinzip*), một nguyên lý dẫn xuất từ nguyên lý *Nirvana*. Vì Thề năng chỉ nhằm đến chỗ thỏa mãn nhu cầu của những đà thúc đẩy cho nên đối với những quá trình diễn ra trong Thề năng thì nguyên lý mâu thuẫn là vô tích sự.

« Trong Thề năng, không có gì có thể so sánh được với sự phủ định (*Verneinung*), không có gì tương ứng với ý niệm về thời gian cũng không có sự biến đổi quá trình tâm lý theo dòng thời gian. Thề năng không biết đến những phán đoán về giá trị, thiện ác, đạo đức... Những sự tích chứa có tính cách bản năng

đều được tìm thấy nơi Thề năng và dường như ngay cả trạng thái năng lực riêng cho những thúc đẩy mang tính chất bản năng trên, cũng lại khác biệt với trạng thái của năng lực trong những thăm cấp tâm lý khác ». (36)

Như thế, Thề năng đã được mô tả như là « tàng thất chứa những đà thúc đẩy ».

Ở đây ta nên lưu ý đến ý niệm về đà thúc đẩy (*Trieb*) của Freud, vì nhiều tác giả đã diễn dịch khá sai lạc chữ *Trieb* này thành chữ *instinct* (bản năng) nên đã bẻ quặt hướng tư tưởng của ông (37) và khiến nó khoác lấy bộ áo một thuyết duy sinh vật học.

Quan niệm Thề năng như trên khiến Freud đi đến một kết luận mà ông cho là điều tất yếu trong tiến trình tư tưởng ông : đó là bên cạnh Vô thức bị ần ức do Bản ngã và Siêu ngã và bên cạnh Vô thức tiềm ần (hay Tiền thức), còn có một loại vô thức thứ ba không bị ần ức.

Nói thế nghĩa là gì ? Nghĩa là Thề năng liên kết chặt chẽ với Vô thức cũng như Bản ngã liên kết với Tiền thức, và vì Vô thức đã được quan niệm như là một phẩm tính của *nhiều* loại quá trình tâm lý chứ không còn được đồng hóa với hiện tượng ần ức nữa, cho nên Thề năng không phải chỉ là tổng số những sự dồn nén, mà còn là biểu lộ của những quá trình khác (38).

Tóm lại, ta có thể bảo rằng : chính công cuộc nghiên cứu sự tiến hóa của cá nhân qua dòng thời gian đã cho phép ta có những hiểu biết chính xác về bộ máy tâm lý, và ông gán cho cái thăm cấp (*Instanz*) tâm lý xuất hiện sớm nhất, nghĩa là cổ nhất, cái tên là Thề

năng hay Cái-Ấy. « Nội dung của Thề năng bao gồm tất cả những gì mà con người mang theo khi sinh ra, tất cả những gì đã được quy định về phương diện cấu tạo ». (39)

Dần dà, dưới ảnh hưởng của thế giới thực tại đang vây bọc chung quanh ta, một phần của Thề năng trải qua một cuộc tiến hóa đặc biệt để thành lập nên một tổ chức đặc biệt đứng làm trung gian cho Thề năng và thế giới bên ngoài. Tổ chức ấy khởi nguồn từ cái tầng vỏ nguyên thủy được phú dữ những cơ quan để có thể tri giác những sự kích thích hay để tự phòng vệ bằng cách chống lại những kích thích, và nó được Freud mệnh danh là Bản ngã (*Ich*).

Vì giữa tri giác giác quan và những phản ứng thuộc bắp thịt có những mối tương quan đã được thiết định, cho nên Bản ngã sẽ đứng ra kiểm soát những vận động ý chí, do đó kiểm soát chặt chẽ những mối tương quan nọ. Mục tiêu của Bản ngã là bảo đảm cho sự tồn tại của cá thể, khi hành động như trên.

Song nhiệm vụ của bản ngã trong sự tự bảo tồn thật là phức tạp và khó khăn. Đối với ngoại giới, muốn hoàn thành trách nhiệm, Bản ngã phải học biết về các kích thích, phải sử dụng ký ức để thu tập những kinh nghiệm mà các kích thích nọ đem lại, phải sử dụng phương thế chạy trốn để tránh xa những kích thích có một cường độ quá mạnh, và phải điều tiết những kích thích ôn hòa do sự thích nghi của mình đối với môi trường sinh hoạt. Sau hết, bằng hoạt động phức tạp của mình, Bản ngã đi đến chỗ biến cái thế giới bên ngoài theo cách điệu thích hợp và có lợi nhất cho mình.

Đối với nội giới, Bản ngã cố đạt đến sự chế ngự những yêu sách phát sinh do đà thúc đẩy của Thề năng. Hơn nữa, Bản ngã phải đưa ra quyết đoán về những yêu sách nọ. Tùy trường hợp mà Bản ngã thỏa mãn, kháng cự lại cho đến một thời cơ thuận tiện hơn hay là phải hoàn toàn dập tắt chúng đi.

Tóm một lời, trong khi hành động, Bản ngã phải lưu ý đến những sức căng thẳng gây ra do những kích thích bên trong lẫn bên ngoài.

Bản ngã còn được chỉ định dưới danh hiệu "tri giác hữu thức" cho nên nhiều người đã xem khía cạnh đó như là có tính quyết định trong tư tưởng Freud. Thật ra, ngoài tính chất tiền thức, Bản ngã còn có tính chất Vô thức nữa :

"Sau khi đã rọi sáng như thế những tương quan giữa tri giác ngoại giới, tri giác nội giới và hệ thống "tri giác hữu thức" chúng ta có thể thử đề ra một hình thức hoàn bị hơn cho biểu tượng của chúng ta về Bản ngã. Chúng ta thấy Bản ngã được thành hình từ hệ thống T (tri giác), hệ thống này tạo nên như là cái nhân của Bản ngã, và bao gồm trước hết là tiềm thức, dựa trên những dấu vết của ký ức. Tuy nhiên, chúng ta biết rằng những Bản ngã cũng có tính cách vô thức" (40).

Nguyên lý hành động của Bản ngã là hướng về sự khoái lạc và chạy trốn sự bất khoái. Sự gia tăng sức căng thẳng thường tạo nên sự bất khoái, và ngược lại, sự giảm thiểu sức căng thẳng tạo nên khoái lạc (41).

Cách khoảng thời gian, Bản ngã phá vỡ những

mối liên lạc hợp nhất nó với thế giới bên ngoài và rút lui vào trong giấc ngủ. Giấc ngủ là sự khước từ thế giới thực tại, nhưng không khước từ được giới bên trong, và mộng là biểu hiện.

Giai đoạn đầu tiên của đời sống trần gian là thời kỳ thơ ấu trong đó con người sống tùy thuộc hoàn toàn vào cha mẹ. Trong quá trình tiến hóa suốt thời thơ ấu, cá nhân lại thấy hình thành nơi Bản ngã mình một tầm cấp tâm lý đặc biệt khác, nhờ đấy ảnh hưởng của cha mẹ trên cá nhân thuở ấu niên được nối dài thêm về sau này. Tầm cấp đó được Freud mệnh danh là Siêu ngã (*Ueberich*).

Siêu ngã xuất hiện như một lực lượng thứ ba, tách rời khỏi Bản ngã và chống đối Bản ngã. Nó đứng ra canh phòng, ban lệnh, điều khiển và hăm dọa trừng phạt Bản ngã, nên muốn thi hành trọn vẹn nhiệm vụ cũng như thực hiện mục tiêu của mình Bản ngã phải lưu tâm đến sức mạnh của Siêu ngã.

Ta có thể hiểu Siêu ngã như là « thừa tự của phức cảm Oedipe » (42), tức là hình ảnh của bậc phụ huynh được di chuyển sang một bình diện khác, ở vào một giai đoạn phát triển khác của lịch sử đời sống cá nhân, Dalbiez đã cô đọng lại trong nhận định sau : « Đứa bé biến làm của riêng mình những cách thức phán đoán và cảm nghiệm của bậc phụ huynh. Kết quả của cơ chế đồng nhất hóa này là sự thành hình của Siêu ngã » (43). Tuy nhiên, ta cũng nên lưu ý để khỏi rơi vào lầm lẫn khi hiểu Siêu ngã theo lối đó. Quả vậy, nếu không biết lập lời quả quyết trên với toàn bộ văn mạch của Freud, thì ta thấy bên cạnh quan niệm « sinh

vật học » về Siêu ngã, Freud còn đưa ra một giải thích tâm lý.

Nếu có chỗ ông khẳng định : « Siêu ngã sinh thành do hai yếu tố sinh vật học cực kỳ quan trọng : tình trạng lệ thuộc thời ấu niên mà con người phải chịu đựng trong một thời gian khá dài và phức cảm Oedipe » (44), thì cũng có chỗ ông tuyên bố : « Kinh nghiệm dạy ta rằng tính nghiêm khắc của Siêu ngã do đứa bé kiến tạo hoàn toàn chẳng phản ánh chút nào cái tính chất nghiêm khắc của những sự đối xử mà đứa bé đã chịu đựng » (45), nghĩa là chỉ riêng mình chúng không mà thôi, thì những cơ chế của hiện tượng đồng nhất hóa (*Identifikation*) không đủ để giúp ta thấu hiểu hết được nội dung của Siêu ngã và những hệ quả của nó.

Trước khi bước vào việc tìm hiểu vận chuyển của toàn bộ hệ thống Thề năng — Bản ngã — Siêu ngã, tưởng cũng nên nhắc lại rằng Freud luôn luôn nhấn mạnh : sự định vị ba thâm cấp tâm lý trên chỉ là những phương pháp mô tả những mối tương quan giữa Hữu thức và Vô thức.

Thề năng, cái cõi tối tăm mù mịt và xa lạ ấy, tạo nên trung tâm điểm của hữu thể ta. Nhưng Thề năng không thông giao trực tiếp được với thế giới ngoại tại và chúng ta chỉ có thể hiểu Thề năng qua môi giới của một thâm cấp tâm lý khác với nó.

Bên trong Thề năng là hoạt trường của những đã thúc đẩy có tính chất cơ thể, kết quả của sự hòa trộn lẫn nhau ở những thành phần tỷ lệ khác nhau của hai sức

manh nguyên thủy : Eros và Thanatos, đã thúc đẩy của sự sống và đã thúc đẩy của sự chết. Những quá trình « tâm lý » xin cho cân đối với bên kia « diễn » ra trong Thề năng (quá trình bậc nhất) thì khác biệt rất nhiều với những quá trình mà tri giác hữu thức của ta đã quen thuộc trong sinh hoạt trí thức và tình cảm. Thề năng không bận tâm đến tương lai cũng như chẳng hề so đo, lo lắng, lý luận. Luận lý không có can dự vào ảnh hưởng chút nào của Thề năng, vì lẽ Thề năng cắt đứt mọi liên lạc với ngoại giới và có một vũ trụ tri giác riêng, trong đó nó chỉ tuân phục theo duy có nguyên lý khoái lạc (Lustprinzip). Nguyên lý khoái lạc này vẫn tồn tại mãi mãi đầu có thể biến đổi hình dạng do tác động của những thăm cấp tâm lý khác ; nói thế khác, nó không bị thủ tiêu toàn triệt. Nó là « một khuynh hướng nhằm phục vụ một cơ năng có nhiệm vụ nói chung là làm cho bộ máy tâm lý trở thành không thể bị kích thích nữa, hay ít ra là duy trì sức kích thích ấy ở một mức độ thường hằng và càng thấp càng tốt ». (46)

Do sự kiện trên Freud mới đặt ra một câu hỏi mà ông cho là có tầm quan trọng lý thuyết chính yếu ; khi nào và làm thế nào mà nguyên lý khoái lạc này được vượt qua ? Ông thử giải đáp câu hỏi trên đồng thời đặt định mối tương quan giữa nguyên lý khoái lạc với hai đã thúc đẩy nguyên thủy : Eros và đã thúc đẩy của sự chết, bằng cách nhận định rằng « nó đòi hỏi sự giảm thiểu và có lẽ sau cùng là cả sự tan biến của những sức căng thẳng gây nên do những nhu cầu của những đã thúc đẩy có tính cách bản năng » (nghĩa là Nirvana) (47).

Trái lại với Thề năng tách rời thực tại, Bản ngã được phát triển từ tầng vỏ ngoài của Thề năng, được sắp đặt để đón nhận hay khước từ những kích thích, do đó có liên lạc trực tiếp với thực tại. Chức vụ của Bản ngã xét về mặt tâm lý là nâng những quá trình của Thề năng đến một mức năng động cao hơn. Bản ngã còn đóng giữ một vai trò xây dựng và kiến tạo. Ở giữa một bên là yêu sách có tính cách bản năng và một bên là hành vi nhằm thỏa mãn yêu sách đó, Bản ngã xen vào mọi hoạt động trí thức. Nó cân nhắc hậu quả của những hành vi dựa trên sự khảo sát kỹ lưỡng tình trạng hiện tại và dựa trên những kinh nghiệm quá khứ : Bản năng tuân phục theo nguyên tắc thực tại trong khi hành động. Nguyên tắc này muốn chỉ đến sự kiện là dưới ảnh hưởng của nền văn hóa, « con người học chịu đựng những tình trạng căng thẳng, học chấp nhận những nỗi đau khổ, học di chuyển hay cả đến khước từ một nội dung để chịu để tránh một nỗi đau khổ lớn lao hơn hay đạt đến một khoái lạc cao hơn ». Tuân phục nguyên lý khoái lạc vì bản ngã lo âu đến sự an toàn của cá nhân, điều mà Thề năng không lý đến.

Trong những cố gắng của mình để tự duy trì giữa những sức mạnh có tính chất cơ khí, Bản ngã phải chiến đấu trên cả hai trận tuyến : vừa chống lại một thế giới bên ngoài hăm dọa phá hủy Bản ngã, vừa chống đối thế giới bên trong quá nhiều đòi hỏi.

Đối với cả hai đối thủ, Bản ngã xử dụng cùng một phương pháp phòng vệ, nhưng nó lại gặp khó khăn đối với kẻ nội thù và phương pháp trên trở nên vô hiệu. Lý do là vì từ nguyên thủy, Bản ngã đã có một đồng nhất tính với Thề năng, tức là đã có một mối liên hệ mật thiết với đối phương.

Tuy nhiên, theo Freud, những gì ta vừa mô tả trên chỉ có giá trị đối với con người cho đến hết tuổi niên thiếu thứ nhất (tức cho đến khoảng 5 tuổi). Đến giai đoạn này, một biến cố quan trọng xảy ra : một phần của thể giới bên ngoài, do hiện tượng đồng hóa, đã được sát nhập vào trong Bản ngã, nói thể khác, từ đây phần đó biến thành phần tử của thể giới bên trong. Cái thâm cấp tâm lý mới này (tức Siêu ngã) tiếp tục đảm đương những chức vụ ngày xưa được dành cho một vài nhân vật nào đó của thể giới bên ngoài. Nó thi hành những sự giám sát, điều khiển và trừng phạt y như những bậc phụ huynh mà nó thế chỗ. Chúng ta cảm nghiệm Siêu ngã này như là ý thức của mình. Nhưng Siêu ngã còn nghiêm khắc hơn cả những bậc phụ huynh thật sự ngày xưa : nó phán đoán Bản ngã không những chỉ căn cứ trên hành vi, nhưng còn căn cứ trên những ý tưởng, những ý hướng không được đem ra thi hành nữa.

Tổng quát hóa với ít nhiều dễ dặt, ta có thể nói rằng : « Cái thể giới bên ngoài nơi cá nhân sinh hoạt, sau khi tách rời với cha mẹ, biểu tượng cho sức mạnh của hiện tại ; còn thể năng, với những khuynh hướng mang tính chất di truyền, biểu tượng cho quá khứ thuộc cơ thể ; và Siêu ngã, kẻ mới đến, tượng trưng trước nhất cho cái quá khứ của văn hóa mà trong những năm ngắn ngủi của thời thơ ấu, đứa bé có thể nói được là bị bó buộc phải sống trở lại cái quá khứ đó » (48).

Thể giới ngoại tại, Thể năng, Bản ngã và Siêu ngã, tất cả những sức mạnh ấy đều lao mình vào trận tuyến và đối nghịch lẫn nhau. Năm vững được cái nguyên lý năng động của sinh hoạt tâm linh, tức là năm vững được chiếc chìa khóa mở cửa vào phương pháp trị liệu theo Tâm phân học.

VI

LIỆU PHÁP TÂM PHÂN

Ở trên, ta nói rằng nơi Freud, sự tiến bộ trong những học thuyết đã luôn luôn liên đới với những dữ kiện mới mẻ. Những dữ kiện này ông thu thập được khi áp dụng phương pháp trị liệu theo tâm phân học cho những bệnh nhân bị chứng thần kinh loạn (*Neurose*) và tâm thần kinh loạn (*Psychoneurose*). Nói thế để ta đừng quên rằng trước khi khoác lấy bộ áo một học thuyết, tâm phân học là một tâm liệu pháp.

Vậy tâm liệu pháp đó đã quan niệm ra sao về các chứng bệnh mà ta quen gọi dưới cái tên chung là chứng bệnh tâm thần, qua các hệ thống ta vừa trình bày?

Câu trả lời đầu tiên cho câu hỏi trên có thể tóm lược như sau :

Các chứng bệnh tâm thần là hậu quả một cuộc xung đột gay go và nan giải giữa các sức mạnh đang chi phối Bản ngã, và sự can thiệp của nhà tâm phân là cốt đem đến sự trợ giúp cho Bản ngã : « Bản ngã bị yếu đuối đi bởi những tranh chấp nội tâm, nên cần phải tiếp cứu nó ». (49)

Những sức mạnh chi phối Bản ngã là Thực tại ngoại giới, Thề năng, và Siêu ngã. Nỗi khó khăn của Bản ngã là bị bó buộc phải thỏa mãn những yêu sách của cả ba sức mạnh trên, trong khi vẫn phải hành động thế nào để bảo tồn được cái cơ cấu tổ chức và quyền tự lập riêng của mình. Khi Bản ngã không thực hiện được nhiệm vụ của mình, nghĩa là khi nó bị sa sút hoặc yếu

đuổi đi một cách tương đối hay toàn diện, thì đây là trạng huống quy định điều kiện cho những trạng thái bệnh hoạn.

Cuộc chiến đấu cam go nhất, trong đó Bản ngã phải xử dụng đến những nguồn năng lực lớn lao, là cuộc chiến đấu chống lại những yêu sách của những đà thúc đẩy trong Thề năng. Nhưng cuộc chiến với siêu ngã cũng cam go không kém : nhiều khi những yêu sách của Siêu ngã trở nên quá mạnh mẽ, quá khắt thiết đến nỗi Bản ngã bị tê liệt trước những nhiệm vụ khác. Dựa trên kinh nghiệm trị liệu, Freud có những lý lẽ đề nghị rằng thường thường Thề năng và Siêu ngã liên kết nhau để chống lại Bản ngã.

Muốn tự duy trì mình trong tình trạng bình thường trước những áp lực nặng nề đang ra sức công hãm, Bản ngã phải tìm cách bám chặt vào thực tại. Nhưng trong trường hợp Bản ngã thất trận vì hai thăm cấp tâm lý kia quá mạnh mẽ, thì chúng sẽ đạt đến mục tiêu là phá vỡ tổ chức bình thường của Bản ngã và biến cải thăm cấp sau này thế nào để cho những mối liên lạc của nó đối với thực tại bị rối loạn và trong nhiều trường hợp, còn đi tới chỗ bị thủ tiêu hoàn toàn nữa (trường hợp người bị tâm loạn, *psychose*).

Khi nghiên cứu về những giấc mộng, Freud đã bảo mộng là một chứng « tâm loạn ngắn hạn ». Nói thế là vì khi ngủ, ta tách rời khỏi thực tại ngoại giới và Bản ngã ta, trong trường hợp đó, bị sa vào ách thống trị của sức mạnh phát xuất do thể giới nội tại, hết như một người bị chứng tâm loạn thực sự.

Diễn tả những điều trên trong một ngôn ngữ cụ thể hơn và theo sát những khảo cứu tỉ mỉ của Freud về bệnh nguyên học (*Ätiologie*) các chứng thần kinh loạn, ta có thể nói rằng : trong thời thơ ấu và cả trong thời kỳ sau đó, lịch sử của một cá nhân ghi dấu bằng nhiều thăng trầm, biến chuyển quan trọng. Những thăng trầm, biến chuyển này có một ảnh hưởng quyết định trong nguyên nhân sinh bệnh. Dư âm của chúng vẫn còn ngân mãi trong đời sống cá nhân, nhưng cá nhân lại không hề ý thức đến điều đó.

Muốn chống đối lại những đã thúc đẩy có tính chất bản năng khởi xuất từ Thê năng, hay nói đúng hơn là để chống đối lại những biểu hiện tâm lý của chúng, cũng như để chống lại những yêu sách khắc nghiệt của Siêu ngã, Bản ngã bị buộc phải xử dụng những cơ chế phòng vệ khác, đặc biệt có sự ản ức (*Verdrängung*). Hiện tượng này đóng một vai trò đặc biệt quan trọng đến nỗi Freud bảo rằng học thuyết về hiện tượng ản ức đã trở thành « nền tảng cho sự thấu hiểu các chứng thần kinh loạn ».

Sự tiêu tán năng lực mà Bản ngã phải xử dụng trong những cơ chế phòng vệ như thế là nguyên nhân cho sự yếu đuối của nó, đã đưa đến căn bệnh. Tuy nhiên, ngoài tính cách bị quy định do những sức mạnh của Thê năng hay Siêu ngã, sự yếu đuối của Bản ngã có thể mang tính chất bẩm sinh. Nhưng dù thế nào đi nữa, cuộc tranh chấp giữa các lực lượng vẫn được biểu thị ra bằng những phản ứng phòng vệ và ản ức, bằng những triệu chứng, những sự thỏa hiệp giữa các lực lượng. Trong trường hợp thỏa hiệp, thì đây là chỗ

mà ta thấy rõ sự xâm nhập của Vô thức vào trong đời sống bình thường.

Bản ngã đã bị suy yếu đi như thế, thì muốn tiếp cứu nó, nhiệm vụ cấp bách của nhà Tâm phân học là phải phá hủy những cơ chế phòng vệ có tính cách thần kinh loạn của Bản ngã, đặc biệt là phá hủy hiện tượng ần ức, để trả lại năng lực cho Bản ngã. Tiếp đến nhà tâm phân có nhiệm vụ giúp đỡ Bản ngã đón chào những hoài niệm có tính cách Vô thức, để chúng không còn là gì cái xa lạ với Bản ngã nữa, và sau cùng sát nhập chúng vào tổ chức Bản ngã. Và bằng sự trợ lực khôn khéo của mình, nhà Tâm phân học nâng đỡ Bản ngã để nó đương đầu với Siêu ngã, chuyển biến Siêu ngã để làm hệ thống này bớt cứng rắn, khắt khe.

Tóm lại, một công việc phải làm là : hành động chống lại những yếu tố tạo ra triệu chứng bất kể là những yếu tố nào và bất cứ thuộc về tổ chức nào, và sau cùng là thực hiện cho kỳ được sự tái sát nhập những quá trình trước đây đã bị tống xuất ra khỏi cõi Hữu thức và bị ần ức. Sự tái sát nhập này phát hiện nhờ một sự khởi thức (*Bewusstheit*) tức là kinh nghiệm bao quát của cá nhân về toàn thể tính của mình, trong đó quá khứ được chiếu hồn trở về trong hiện tại, những phần tử thất lạc và biệt tâm của Bản ngã được tìm thấy lại và lịch sử cá nhân tìm lại được nét nhất thống của mình.

Chương trình trị liệu của Freud được thiết lập dựa vào nhận định trên về sinh hoạt tâm lý xem như một cuộc nội chiến dữ dội giữa những lực lượng nội tâm và ngoại giới.

Nhà Tâm phân đóng vai trò của một đồng minh để mang lại sự thắng lợi quyết định cho cái Bản ngã bị yếu đuối và suy sụp vì cuộc nội chiến kia. Giữa hai bên, có một thỏa ước mà không bên nào được quyền vi phạm nếu như muốn cho cuộc trị liệu đạt đến kết quả thỏa mãn. Cái Bản ngã lâm bệnh của bệnh nhân cam kết sẽ hoàn toàn thắng thần, bộc trực, thành thực đối với nhà Tâm phân, và ngược lại, nhà Tâm phân bảo đảm sẽ giữ thái độ cần trọng, kín đáo nhất. Nhưng điều quan trọng là ông sẽ hiến cho người bệnh xử dụng cái kinh nghiệm của ông trong sự giải thích chất liệu nằm dưới quyền uy và thế lực của Vô thức.

Nếu như thỏa ước được tôn trọng luôn luôn, nghĩa là cái Bản ngã lâm bệnh sẵn sàng trình bày tất cả những gì xuất hiện trước nó và cả những gì nó tưởng là mình không biết đến, và nếu những giải thích của nhà Tâm phân là những giải thích có giá trị đứng đắn, thì tri thức của nhà Tâm phân sẽ bù trừ cho sự ngu tối, vô minh của người bệnh và do đó cho phép Bản ngã phục hồi và cai trị trở lại những khu vực đã bị thất lạc của Tâm thể, phần lớn do hiện tượng ần ức gây ra. Chúng ta cần phải nhắc lại, sự phục hồi sức mạnh cho Bản ngã chỉ thực hiện được bằng hành động khởi thức của *chính* người bệnh. Những ước muốn loạn luân ước mong cho người cha chết đi... tất cả những mối tranh chấp đó đều có một nguồn gốc xa xôi trong thời thơ ấu và là căn nguyên gây bệnh. Căn bệnh tâm thần sẽ được chữa lành một khi chủ thể lại một lần nữa có ý thức về tất cả những khuynh hướng này với tất cả những khía cạnh phức tạp của chúng. Như thế, sự "giải tỏa ần ức"

không phải là sự "giải phóng các bản năng" như nhiều người thường lẫn lộn. Giải tỏa ần ức là phá hủy một tự động cử tâm thần (*geistige Automatismen*), vượt ngoài phạm vi kiểm soát của ý chí và ý thức, để cho phép các đối thủ giáp mặt nhau trên cùng một chiến trận; những khuynh hướng bị ần ức sẽ hiện thân trước đôi mắt sáng suốt của ý thức chứ không còn náu mình trong âm u của Vô thức nữa.

Điều nữa cần lưu ý là vai trò của nhà Tâm phân không bao giờ giống vai trò của người giáo sĩ hay linh mục nghe con chiên thú tội. Đối với người tín đồ thú tội, dĩ nhiên là y chỉ thú những tội mà ý thức y soi tới. Còn nhà Tâm phân lại đòi hỏi bệnh nhân nói ra những gì y biết, những gì y cố ý che giấu những người chung quanh, nhưng còn cả những điều y không biết nữa. Do đó, sự thành thật của người bệnh phải là một sự thành thật tuyệt đối. Y bắt buộc phải cho nhà Tâm phân biết chẳng những là những điều y cố ý và vui lòng thuật lại, nhưng còn cả những gì mà sự nội quan cho phép y đạt đến, những gì chạm phớt qua tinh thần y, dù cho chúng có tính chất kỳ cục, lố lằng, nham nhở, gây khó chịu cho y khi nói ra hay y tưởng là vô ích. Nói tắt lại là người bệnh phải khắc phục được khuynh hướng tự phê bình nơi mình để giao phó cho nhà Tâm phân một số lượng những chất liệu tư tưởng, hoài niệm... Tất cả những cái này đều nằm trong vòng ảnh hưởng của Vô thức hay rất thường khi chúng lại là hậu duệ trực tiếp của Vô thức.

Tuy nhiên, ta đừng nên lầm tưởng rằng Bản ngã của người bệnh chỉ tự giới hạn trong vai trò vâng lời một cách thụ động, mang đến cho nhà tâm phân những chất

liệu mà ông này đòi hỏi và chấp nhận những lời giải thích mà nhà tâm phân đề ra với nó. Có một hiện tượng mà Freud cho là kỳ dị xảy ra trong thời gian trị liệu : người bệnh không tự bằng lòng nhìn nhà tâm phân như một người nâng đỡ tinh thần, như một viên cổ vắn cho mình trong cơn khủng hoảng, hay như một người đóng vai hướng đạo cho giai đoạn khó khăn của đời mình, tóm lại là người bệnh không chịu nhìn nhà tâm phân dưới ánh sáng của thực tại mà lại xem ông ta " như là một bản sao, như là sự tái nhập thể của một nhân vật trong quá khứ của y (người cha, người mẹ...) và chính vì thế mà y biểu lộ những tình cảm cùng những phản ứng đáng lẽ ra chúng được dành riêng cho cái kiểu mẫu nguyên thủy kia ". Người bệnh sống trở lại cái quá khứ thương động (traumatisch) của mình, cái quá khứ làm căn nguyên gây bệnh mà y đã bỏ lạc từ lâu. Đó là hiện tượng di chuyển (*Übertragung*), hiện tượng được Freud coi như một quá trình nền tảng trong việc trị liệu theo tâm phân. (50)

Hiện tượng di chuyển có tính cách lưỡng giá vì nó gồm chứa vừa cả những cảm tình êm dịu (tích cực), vừa cả những sự thù ghét (tiêu cực), đối với nhà tâm phân. Khi khuynh hướng tích cực trội vượt và thắng thế, thì sự trị liệu sẽ chắc chắn đạt tới thành công nhiều hơn, vì nó giúp cải biến toàn bộ tình trạng mà ta đang chứng kiến. Người bệnh không còn xem cái ước vọng hợp lý của mình khi khởi đầu công cuộc trị liệu (ước vọng muốn đừng phải chịu đau khổ nữa và phục hồi sức khỏe) là chính yếu nữa. Y thay thế vào đó cái ước vọng muốn làm cho nhà tâm phân được vui lòng và đạt được sự tán thưởng cùng sự dịu dàng của ông này. Do lòng yêu

thương của người bệnh dành cho nhà tâm phân, cái Bản ngã yếu ớt của y được tăng viện và y hoàn tất được một vài hành vi mà nếu không có hiện tượng di chuyển, y sẽ không thể nào thực hiện được. Những triệu chứng bệnh lý biến mất và người bệnh như thể được bình phục chỉ do duy có lòng yêu thương trên mà thôi. Hiện tượng di chuyển như thế sẽ là nguyên động lực đích thực cho sự tham dự của người bệnh và công việc tâm phân.

Nhưng sự trị liệu không chấm dứt ở đây, vì mục tiêu của nhà phân tâm học không phải là tự biến mình kiểu mẫu và lý tưởng cho người bệnh. Mục tiêu và cũng là nhiệm vụ chính yếu của nhà tâm phân là giải thoát người bệnh ra khỏi những triệu chứng bệnh lý bằng chính sức mạnh của người bệnh.

Cái vai trò ảo tưởng mà nhà tâm phân đóng giữ đối với người bệnh dưới khuôn mặt người cha hay người mẹ... sớm muộn cũng phải được phá hủy, nếu không thì nhà tâm phân lại đi trở lại trên con đường sai lạc của những bậc phụ huynh ngày xưa là bóp nghẹt sự độc lập của đứa bé, và ông chỉ đem thay thế sự lệ thuộc thời thơ ấu bằng một sự áp chế mới mà thôi. Trong giai đoạn này của sự trị liệu, châm ngôn mà nhà tâm phân tuân giữ là tôn trọng nhân cách của người bệnh trong khi cố gắng đề cải tiến và giáo dục họ. Nhưng ông chỉ kính trọng cái nhân cách đó một cách đích thực một khi ông giúp nó nảy nở được một cách bình thường và toàn vẹn.

Hiện tượng di chuyển có một tầm quan trọng không ngờ, nhưng lại có tính cách nực cười. Một đảng, hiện tượng này mang lại cho người bệnh một sự tiếp cứu mà y không thể tìm thấy ở đâu được cũng như không thể thay

thể được : nhưng đáng khác nó cũng là nguồn mạch gây lên nhiều sự hiểm nguy trầm trọng, đe dọa phá hủy tất cả những thành quả thu lượm được : đó là khi những khuynh hướng tiêu cực chiếm phần hơn. Khi đó tất cả những gì mà người ta đã xem như một thắng lợi trí thức trường cửu đối với người bệnh, sự thông hiểu và lòng tin tưởng của người bệnh vào hiệu quả của phương pháp trị liệu, tất cả đều đột nhiên biến mất. Người bệnh cư xử theo kiểu một đứa bé, bị tước đi mọi phán đoán cá nhân và chỉ tin tưởng mù quáng vào những gì do một người mà họ yêu mến thuật lại và từ chối không tin vào những người lạ.

Nỗi nguy hiểm của những trạng thái di chuyển trên là do ở tình trạng người bệnh không biết rõ cái bản tính đích thực của chúng nên xem chúng là những sự kiện có thực đây về mặt bề ngoài, trong khi đúng ra chúng chỉ là những phản ánh của quá khứ họ. Lúc bấy giờ nhà tâm phân bị buộc phải lôi người bệnh ra khỏi ảo tưởng nguy hiểm đó, phải không ngừng chứng tỏ cho người bệnh thấy rằng những gì mà họ xem như thực tại thật ra chỉ là một phản ánh của quá khứ. Một khi nhà y sĩ tâm phân thành công trong việc rọi sáng cái bản tính đích thực của những hiện tượng nơi sự di chuyển cho người bệnh nhận thức rõ ràng thì ông đã tước đi một thứ khí giới mạnh mẽ của những sức phản cự và chuyển biến những nỗi nguy hiểm thành những điều thắng lợi. Quả thế, vì những gì mà người bệnh đã sống trải dưới hình thức của một sự di chuyển thì không bao giờ họ quên đi được, và điều đó gây ra nơi họ sức mạnh có tính cách thuyết phục hơn bất cứ những gì họ đã sở đắc được bằng các phương tiện khác.

Nói tóm lại : “ chỉ khi dạy cho Bản ngã hiểu biết thấu đáo về mình hơn thì chúng ta mới đi đến chỗ làm cho bản ngã vững chãi và kiên cố thêm ” (51).

Nhưng đây mới chỉ là bước đầu tiên trên con đường trị liệu. Đối với bản ngã sự vô minh về mình tức là đánh mất đi sức mạnh và ảnh hưởng của mình, là chứng tỏ một cách rõ rệt nhất rằng bản ngã bị xiềng xích và trói buộc bởi những yêu sách của Thể năng và Siêu ngã. Chính vì thế, nhà tâm phân phải bắt tay vào một công việc trí thức và mời gọi người bệnh cùng tham dự. Đó là sự tái tạo lại quá khứ của người bệnh do những nguồn tài liệu khác nhau : những lời của người bệnh, những sự liên tưởng tự do, các giấc mộng và sau cùng là những hành vi khiếm khuyết. Tất cả những cái đó giúp nhà tâm phân tạo dựng lại quá khứ của người bệnh, những gì mà họ đã quên đi cũng như những gì đã diễn ra nơi họ mà họ không hiểu được. Đằng sau những vật liệu đó, nhà tâm phân tìm cách đọc được chiều hướng và ý nghĩa của những quá trình thần kinh loạn, nghĩa là ông đưa ra giải thích các triệu chứng cho người bệnh.

Tuy nhiên ở đây ta nên đề ý là nhà tâm phân tránh thông báo lập tức những gì mà ông đã đoán đọc được. Ông phải suy nghĩ kỹ trước khi quyết định được đâu là giây phút thuận tiện để làm cho người bệnh biết rõ những điều suy diễn của ông, và giây phút thuận tiện đó không phải là xác định được. Theo quy tắc tổng quát, muốn thông báo cho người bệnh biết cái quá khứ của họ mà nhà tâm phân vừa tái tạo lại dựa trên những vật liệu do chính người bệnh cung cấp, thì nhà tâm phân phải chờ đợi cho đến khi nào tự thân người bệnh đã sẵn sàng

đề thấu hiểu chúng đến đời họ chỉ cần bước tới một bước nữa là thực hiện được cái tổng hợp có tính cách quyết định kia. Nếu không làm thế, nghĩa là nếu cứ thông báo cho y biết những lời giải thích trong khi y chưa được chuẩn bị sẵn, thì những lời giải thích đó lại thành ra vô hiệu hay sẽ làm bùng nổ dữ dội những sức phản cự, làm xâm hại đến sự tiếp tục công việc trị liệu.

Khi người bệnh đã được chuẩn bị đúng mức thì họ liền xác chứng ngay tức khắc những gì mà nhà tâm phân suy diễn và tự thân nhớ lại cái hiện tượng nội giới hay ngoại giới mang tính cách thương động trong quá khứ nhưng nay đã bị quên lãng kia. Hễ sự tái tạo ấy càng phù hợp với những chi tiết của sự kiện bị quên lãng thì người bệnh lại càng dễ đồng ý với nhà tâm phân, và đạo cùng, tri thức của nhà tâm phân đã biến thành tri thức của người bệnh.

Trong trường hợp không thuận lợi (tức khi có sức phản cự) thì mọi việc diễn tiến như thế nào ?

Chúng ta biết rằng Bản ngã tự phòng vệ chống lại sự thâm nhập của những yếu tố nguy hiểm đến từ Thề năng vô thức và bị ỉn ức. Hễ bản ngã càng thấy mình bị đè bẹp chừng nào, thì nó lại càng cố bám vào những sự chống đối đó để bảo vệ tất cả những gì còn lại nơi nó. Những đà thúc đẩy có tính cách phòng vệ ấy ngăn cản sự trị liệu, trong khi trái lại, điều mà nhà tâm phân muốn là nhìn thấy bản ngã, được khích lệ bởi ông, và chắc tâm về sự giúp đỡ của ông, sẽ mở một cuộc tấn công để tái chinh phục những gì Bản ngã đã để lạc mất. Còn đối với nhà tâm phân, vấn đề chính yếu ở đây không phải là tấn công vào trận tuyến của những sức phản cự trên nhưng là

« phân tích » chúng. Với sự khéo léo và thận trọng, nhà y sĩ tâm phân gắng sức để có được sự tin cậy vào sự trợ giúp của ý chí người bệnh. Ông kêu gọi đến trí tuệ, đến ước vọng muốn lành bệnh của bệnh nhân v.v...

Ở đây chúng ta lại chứng kiến một điều kỳ lạ : trong khi Bản ngã của người bệnh chống lại những điều dẫn khởi, những giải thích của nhà tâm phân thì vô thức là kẻ thù địch quen thuộc của ông, đứng về phe ông. Sở dĩ thế là vì vô thức tự nhiên bị thúc đẩy vượt qua những hàng rào cản ngăn nó để thâm nhập vào bản ngã và vào cõi hữu thức. Nếu thành công trong việc kích thích Bản ngã chiến thắng nhờ sức phản cự của chính nó, thì từ lúc đó, cuộc chiến đấu sẽ được tiếp diễn dưới sự hướng dẫn và nâng đỡ của nhà tâm phân. Lối thoát cho cuộc chiến ấy không quan trọng lắm. Vì hoặc là sau một sự khảo sát mới, bản ngã chấp nhận một yêu sách có tính cách bản ngã mà trước đó đã bị đẩy lui, hoặc là bản ngã sẽ lại một lần nữa khước từ yêu sách đó, và khước từ vĩnh viễn. Trong cả hai trường hợp nỗi nguy hiểm đã được lánh xa, hoạt trường của bản ngã được mở rộng và một sự phung phí năng lực trong các cơ chế phòng vệ đã được loại bỏ vì trở nên dư thừa.

Ta có thể lập lại ở đây một thí dụ của Frinck để rọi sáng một cách cụ thể các hiện tượng mà ta gặp phải trong việc trị liệu theo tâm phân học. (52)

Một bệnh nhân đến xem bệnh, than phiền mình lo âu, suy nhược và càng ngày càng tách xa vợ, một người đàn bà thông minh khá ái, đề mơ tưởng đến những người khác. Điều đó làm ông nản chí và bị ám ảnh. Đáp câu hỏi

của nhà tâm phân, ông quả quyết rằng đã không biết chi đến chuyện tính dục trước tuổi lên 10 và đã tự nhiên buột miệng trả lời « tôi biết rằng mẹ tôi không bao giờ làm một điều dơ bẩn như thế ».

Giải thích cho bệnh nhân biết rằng sự thiếu nồng nhiệt với vợ ông ta chỉ là một lớp sơn che ngoài. Có thể là khi còn thơ ấu, ông đã có một sự tò mò nào đó đối với người mẹ. Nhưng sự tò mò này đã bị đánh gục và một tập quán cấm đoán được thành hình, do đấy mới có mối thất vọng (lợm giọng) của ông ta. Nhưng người bệnh trả lời rằng đã không nhớ chút gì về một thứ tò mò kiểu đó. Tuy nhiên, lời giải thích trên cũng làm cho ông ta hơi thoải mái.

Kể đó có hai loại triệu chứng đưa nhà y sĩ tâm phân đến chỗ tìm ra giải pháp. Loại triệu chứng thứ nhất đã được người bệnh che dấu từ lâu : đó là cửa sổ nhà bệnh nhân nhìn sang cửa sổ một căn nhà nơi đó một thiếu phụ trẻ tuổi hay có thói quen về nhà rất khuya. Người bệnh đứng nấp trong cửa sổ để rình xem những sinh hoạt thầm kín của thiếu phụ nọ. Đồng lúc, y trở nên càng ngày càng thù ghét viên y sĩ, tìm cách bắt lỗi và ghen tuông với ông này. Một ngày nọ, y buộc tội Frinck là đã muốn quyến rũ cô nữ thân chủ đến thăm bệnh trước y, và khi Frinck không có mặt, y lục soát những giấy tờ trên bàn viết. Một ngày nọ, tưởng rằng Frinck đi với người đàn bà, y theo dõi cặp trai gái nọ bằng cách nấp dọc theo bờ tường.

Frinck thành công trong việc lôi ra hai lời tự thú về những hành vi kỳ cục trên. Trong cuộc tự thú đáng

thương, người bệnh trải qua một sự căng thẳng khủng khiếp và không ngừng đưa tay lên che lấy mặt. Sau cũng tự ý hiểu rằng cử chỉ đó là cử chỉ đỡ đòn, và y đã sống lại đối với nhà tâm phân cái nỗi sợ hãi những hình phạt của người cha y.

Hiện tượng di chuyển tiêu cực, đề quy dẫn về những hoài niệm như thế, nên tự nó sụp đổ đi, và những tập quán của sự dồn nén bị thanh toán, những hoài niệm ần ức này vọt ra vào lúc lên năm, y đã chơi đùa với một cô bé và cả hai đều ở trong trạng thái trần truồng. Bị bắt gặp, y bị phạt nặng. Đó là nguồn gốc của loạt triệu chứng thứ nhất (nấp cửa sổ). Nguồn gốc thứ hai thì tương ứng với một biến cố khác trong thời trẻ thơ ; vào khoảng sáu tuổi, y ăn mình dưới giường mẹ để rình mò và đã bị la rầy thậm tệ. Vì chuyện đó, những biến cố này bị chôn vùi trong cõi vô thức ; sự giải tỏa ần ức của những hoài niệm có tính cách thương động mà chúng gây ra đã làm cho chứng thần kinh loạn tiêu tán.

(Còn tiếp)

sưu khảo



đường trở về

O.— CON ĐƯỜNG LÝ TRÍ

OI — *Cửa động — Đầu non — Đường lối cũ*
Nghìn năm thơ thần bóng trắng chơi.

(Tản Đà)

Nói đến trở về tất phải công nhận đã ra đi — Ra đi vì chí lớn, nghĩa cả hay ra đi vì công danh nghĩa vụ. Trăm ngàn chuyển ra đi, hay có dở có, theo hàng trăm lý tưởng, chống nhau, liên kết nhau hoặc không biết nhau.

Anh đi vui cảnh lạ đường xa.
Đem chí bình sinh dài nắng mưa.
Thân đã hiến cho đời gió bụi
Còn đâu lưu luyến chút duyên tơ...

(Thế Lữ)

Tuy nhiên sự ra của các bạn, đạo Phật rất tiếc không chú trọng đến, không ngăn, không cấm cũng như

không khuyến khích. Có thể nói rằng đạo Phật không lo đến vấn đề « khai sinh » nhưng đặc biệt lưu ý đến vấn đề tạm cho là « khai tử », nếu ta hiểu đó là đạo của đường về, bước đường về của những bạn nào cảm thấy như Tản Đà :

Đêm thu buồn lắm Chị Hằng ơi !

Trần giới em nay, chán nữa rồi.

Trở về là đã đau khổ, hoặc thông cảm nỗi niềm đau khổ của người, trở về là đã già nua với sắc hương tàn tạ, trở về là đã tật bệnh với thân xác gầy còm. Đạo Phật là đạo của những người từng sống, đã trải qua biết bao kinh nghiệm phũ phàng với thực tại, của những người đã từng theo danh, vụ lợi sống cuồng loạn, sống già trước tuổi, sống đam mê :

Si mê gần nửa đời người

Hoang liêu rét buốt sương mười ngón tay

(Tâm Hưởng)

Danh từ nhà Phật có rất nhiều chữ đề gọi các bạn trở về như Namô, quy y, hồi hướng, chuyển y...v.v... những chữ này như những điệp khúc của một bài ca nhân loại : Hãy trở về, các bạn ơi, trở về với bản tâm của mình, của mình chứ không phải của ai cả, vì đã là tự mình, do mình, thì tạo nghiệp cũng mình và giải thoát cũng mình mà thôi. Ngoài ra tất cả đều là phương tiện có thể là thiện xảo nhưng cũng chỉ là phương tiện.

Chúng tôi cố gắng trình bày, trong khuôn khổ chật hẹp và khó khăn của ngôn ngữ, những phong cảnh, những thích thú lạ lùng của con đường về kỳ diệu ấy. Chúng tôi chỉ giúp phương tiện cho các bạn suy xét chứ

không phải là người dẫn đường. Các bạn có thể tự tiện trở lui theo người khác, hoặc đi ngã tắt mau hơn chúng tôi. Mọi sự đều do cái nghiệp của các bạn và cái duyên của chúng tôi.

Các bạn đều có kinh nghiệm bản thân về cuộc đời, phần đông thường xử dụng Lý trí mình mà phán đoán suy luận nên chúng tôi bắt buộc phải chọn con đường rắc rối nhất, nguy nan nhất đó là con đường của Lý trí (Raison). Ở đây chúng tôi không dám cam đoan làm tròn sứ mệnh nhưng nếu các bạn cảm thông cho những điều sơ xuất tất cũng phải nhận rằng chúng tôi không có cách gì làm khác hơn được.

Từ giả con đường lý trí, chúng ta sẽ bước vào một đại lộ mệnh mông tàm gọi là đại lộ của Phi Tường Xứ. Đại lộ này đầy hoa thơm cỏ lạ, chim thú muôn loài. Lẽ dĩ nhiên ở đây các bạn sẽ gặp những nghệ sĩ hiện sinh ! Trên bước đường về, các bạn này đã đi xa hơn chúng ta nhiều. Họ hết tin tưởng vào khoa học để giải thoát họ từ khuya. Nỗi u hoài, niềm thồn thức không thể nào giải quyết bằng máy lạnh, máy bay được — Tâm hồn nghệ sĩ của họ đã giúp họ bay qua bên kia bờ sông LÝ LUẬN để đi sâu vào TRI GIÁC một cách nhẹ nhàng êm thâm, nhẹ như tiếng thu của Lưu Trọng Lư.

*Em không nghe mùa thu
Lá thu kêu xào xạc
Con nai vàng ngơ ngác
Đạp trên lá vàng khô.*

Nếu không vì các bạn có lẽ chúng tôi đã bắt đầu từ đây để đi về cùng với các thi nhân hướng tới bản thể chân

tâm của mình từ lâu. Làm như vậy chúng tôi khỏi phải lê thê bộ óc phân biệt chậm như nước đọng trên các nẻo đường Lý trí khô khan, qua những đồng Lý luận gai góc đầy cạm bẫy sắp tới.

0.2 *Mây chết đuối ở giong sông vắng lặng*
Trôi trôi về xa tận cõi vô biên

Hàn Mặc Tử

Ngôn ngữ chúng tôi bắt đầu từ đây sẽ khô khan như những hàm số toán học : Ở lãnh vực lý trí trời không biết mưa, chỉ biết có nắng, nắng cháy trong lòng, nắng cháy ngoài hiên, nắng cháy mọi bề.

Hình dung những vấn đề bề óc này sẽ làm cho các bạn bức mình—vậy, mong các bạn thông cảm, chúng tôi xin cảm ơn trước.

Công việc đầu tiên của Lý trí là nhận xét bản thân mình hiện nằm trong lãnh vực của không gian : Không gian ba chiều (ngang-dọc-cao) của hình học Euclide. Sở dĩ chúng ta nhận ra có không gian là nhờ ở giác quan; trong số đó đặc biệt nhất là nhãn quan. Có thể nói ta hình dung được không gian là chỉ nhờ nhãn quan mà thôi. Cái đó ai cũng biết. Nhưng có một điều ít ai để ý là cặp mắt ta lại không trông thấy không gian và quan niệm rằng không gian là rỗng không, cái gì không thấy và không có. Mắt thấy không gian được là nhờ phản ảnh qua trung gian ba ngại vật : ánh sáng, vật chất và chuyển động. Thấy cõi vô biên qua bóng mây trôi trên giong sông vắng, nhà thi sĩ đau khổ nhất Việt Nam Hàn-Mặc-Tử đã ghi nhận ba đặc điểm của không gian Euclide hay không gian của cơ học thuần túy (Mécanique.rationnelle)

Không gian là vô biên (Espace infini)

Không gian là cố định, bất động vắng lặng

(Espace fixe)

Không gian là thời gian nhân quan hóa

Bằng chuyển động mây trôi

(Temps visualisé)

hay thời gian tốc lực (temps vitesse), tốc lực với ba chữ « trôi chảy về... » và trôi về ở giếng sông vắng lặng để tỏ thêm rằng lý trí của chúng ta bất lực vì không thể nào thấy không gian một cách trực tiếp được ở chúng ta chỉ có cách nhìn xuống để thấy trên cao ».

Hàn Mặc Tử không bao giờ nghĩ như vậy cả, vì nghĩ như vậy thì là suy luận và suy luận sẽ không bao giờ làm ra thơ — Hàn Mặc Tử đã thoát tự đáy lòng những nỗi niềm nhân loại không suy xét, một cách trực chỉ, một cách điên cuồng, nhưng đầy mật đắng và hương thơm.

Trôi chảy về xa tận cõi vô biên...

Nếu mây không trôi, thiếu chuyển động thì đâu cho có chan hòa ánh sáng và vật thể, ta cũng không thể nào hình dung được không gian — Thiếu chuyển động ta chỉ có một không gian mặt phẳng, không gian tờ giấy như tấm ảnh chụp mà thôi,

Mà đã nói đến tốc lực hay chuyển động tức là phải bao hàm thời gian vì đó là việc thay đổi vị trí theo đà thời gian—Kể từ giờ phút này đối với lý trí thời gian và không gian đi đôi song song như hình với bóng, như trầu với cau, với :

Băng khuông trời rộng nhớ sông dài...

Huy Cận

hay

Trời mây phẳng phất nhớ thời gian

Đoàn Phú Tứ

O.3 *Mệnh mông dẫu đó ngoài vô tận*

Một cánh thuyền say lạc hướng đêm

Vũ Hoàng Chương

Một khi chấp nhận không gian cố định và thời gian tốc lực (temps vitesse) là chúng ta có khung cảnh đề mà lý trí có thể đi vào lãnh vực của hình học Euclide và cơ học thuần túy đồng thời đào tạo ra một khí giới ngôn ngữ lợi hại để suy luận — vì suy luận là thời gian thể nhập vào ngôn ngữ (sẽ bàn đến sau này 5.1) Khí giới ấy là Luận lý. Khung cảnh của thời gian — tốc lực và không gian cố định này là một thế giới riêng biệt, hoàn toàn riêng biệt với vũ trụ và do chúng ta tạo ra — Chấp nhận (engagement) là tạo lập (construction) — mà tạo lập lại là kết án (condamnation), mình tự kết án mình.

Tạo ra thế giới riêng biệt để tự nhốt lấy mình, công nhận mình là một vật thể bất biến, cố định, không tâm tính, như cỏ cây rơm rác sống dưới sự kiểm chế của các luật cơ học (lois mécaniques) và các luật về tam đoạn luận để đợi ngày chết đuối trên giong sông định mệnh (Determinisme) cạnh bến nước luân hồi như « cánh thuyền say lạc hướng đêm » của thi sĩ Vũ Hoàng Chương.

Định mệnh khắt khe đem nhớ nhưng thương tiếc và lý luận vòng quanh không bao giờ có giải đáp đã được hình dung bằng lời « Thẻ non nước » của thi sĩ Tản Đà.

Nước non nặng một lời thề
Nước đi, đi mãi không về cùng non
Nhớ lời nguyện nước thề non
Nước đi chưa lại, non còn đứng trông
.....
Dù cho sông cạn đá mòn
Còn non còn nước hãy còn thề xưa
Non xanh đã biết hay chưa ?
Nước đi ra bề lại mưa về nguồn-

Chấp nhận cố định của không gian và chuyển động của thời gian là chấp nhận luân hồi như câu sau của thi sĩ :

Nước đi ra bề lại mưa về nguồn-

Tại sao chúng ta lại hạn chế không gian và thời gian đề mà đau khổ ? Sao không giải thoát lấy mình ? Chấp nhận, tạo lập và kết án sẽ biến thành nhẫn nhục (patience) sáng tác (création) và giải thoát (libération) nếu ta chống lại được giòng thời gian nghĩa là có gan phá những gì mình đã làm ra, những gì mình cho là cái nghiệp truyền kiếp trong khi nó là một cái không, một thứ giả tạo, giả tạo hiện hữu, không mà (gọi là) có.

0.4 Quá ngũ quan trăm lục tướng-

Bên bờ sông định mệnh và bến nước luân hồi có một số đồng chúng ta không chịu kiểm đường về, nên Lý trí đành bỏ tay ở lại. Ở lại để cảm thông với nỗi lòng đau đớn vô biên của Hàn Mặc Tử.

Cứ đề ta ngắt ngư trên vầng huyết
Trải niềm đau trên mảnh giấy mong manh
Đừng nắm lại nguồn thơ ta đang viết
Cả lòng ta trong mớ chữ rung rinh.

Song le số người muốn mở đường về lại gặp phải những cản trở khó khăn, vô cùng khó khăn.

Họ phải có bản lĩnh lý trí vững chãi để bắt chước Quan Công « quá ngũ quan trăm lục tướng » mới mong thoát ly kiểm tỏa.

Trong giới giang hồ kiểm khách có ba phái trí thức, họ đã cùng nhau ấn định khu vực ảnh hưởng từ ngàn xưa, và phái nào cũng có những đường kiểm bí truyền, chỉ đặc dụng khi nào có địa lợi của chỗ họ ở mà thôi.

1/ Phái thứ nhất là phái Lý trí xử dụng Luận lý. Trong phái này có chúng ta và Aristote hiện đang chống đối nhau, vì đệ tử Aristote muốn chặn đường về chúng ta.

2/ Phái thứ hai là phái Tri-Giác (perception) chuyên dùng hiện tượng luận (phénoménologie). Trong phái này có mấy anh em bạn nghệ sĩ hiện sinh mà chúng ta đã gặp.

3/ Phái thứ ba là phái Trực giác (intuition) có thể nói là mạnh nhất vì trong đó có ngài Long Thọ và Lão Tử. Mấy vị này thường dùng Dịch hóa pháp, nôm na là biện chứng pháp (dialectique) để chứng minh cái không chứng minh và không chứng minh để chứng minh.

Các phái này chúng ta sẽ lần lượt trên gặp đường về.

Nhắc lại sau khi đề một số anh em yếu chương yếu bóng vía ở lại với Hàn Mặc Tử, số còn lại tiếp tục lên đường và chuẩn bị vượt qua năm khổ ải. Một sự thám thính tình hình địch và nhờ có người mách nước rằng Aristote rất cao tay ẩn vì ông là thầy số một triết-lý của nhân loại, nên chúng ta càng đề phòng triệt để.

Năm ai mà theo thứ tự chúng ta phải vượt qua như sau :

1— Đồng nhất quan (principe d'identité) hay nguyên lý đồng nhất nghĩa là A luôn luôn là A.

2— Nhị nguyên quan (principe de non-contradiction) hay nguyên lý cấm mâu thuẫn : A và không A không sống chung.

3— Vô tam quan (principe du tiers exclus) hay nguyên lý phải lựa chọn giữa A hay không A mà thôi không có cái thứ ba.

4— Nhân quả quan (principe de causalité) hay nguyên nhân luận.

5— Định mệnh quan (principe de finalité) hay cứu cánh luận.

**0.4.1—Lối xưa xe ngựa hồn thu thảo
Nền cũ lâu đài bóng tịch dương**

Bà Huyện Thanh Quan

A luôn luôn là A, thật là hiển nhiên. rõ ràng trước con mắt. Đồng nhất quan vững như bàn thạch, suốt 2000 năm không ai vượt nổi. Giải Nobel Bertrand Russell với luận lý toán học chặt vật lắm đánh phá mãi mới thắng— Đó là vì không thi sĩ nào mách nước cho ông đem máy chụp hình mỗi ngày chụp A một cái rồi so sánh để biết A có còn A chẳng ? Cặp mắt chúng ta đeo bao nhiêu gương cũng cứ lầm : Nguyên lý A luôn luôn là A chỉ có giá trị khi nào không gian cố định và thời gian ngừng trôi. Nói một cách khác chấp thuận A luôn luôn A là chấp thuận sự bất biến của mọi vật. Bà Huyện Thanh Quan

chắc chắn sẽ chống lại điều đó — Các thi sĩ sẽ thiếu đề tài để than mây trách gió. Bài Hồ xưa (Le lac) của Lamartine và tập thơ Điều Tàn của Chế Lan Viên sẽ được đốt, còn Lưu Trọng Lư sẽ xóa hai câu bất hủ :

*Nghiêng nghiêng mái tóc hương nồng,
Thời gian lặng rồi một giòng buồn tênh.*

Xã-hội chú trọng đến sức mạnh lý-trí hơn là cảm hứng của thi nhân nên phải đợi đến lúc các luận lý gia hoặc toán học gia lúng túng và bí nước, nguyên lý mới được thay thế — Và nhờ đó chúng ta vượt qua Đồng nhất quan với một nguyên lý đồng nhất mới : A hàm ngụ A, $A \supset A$. Nguyên lý A hàm ngụ A là nguyên lý của giòng thời gian trôi không trở lại.

Nôm na rằng A bây giờ gồm A hồi nãy còn A hồi nãy không gồm A bây giờ.

Luận lý gọi rằng lý pháp hàm ngụ không đối xứng (asymétrique) còn cụ xưa gọi rằng già là đã từng trẻ còn trẻ thì chưa từng già.

04.2 — *Anh đi đường anh, tôi đường tôi.
Tình nghĩa đôi ta có thể thôi.*

Nhị nguyên quan là một tử địa, gây chiến tranh vì nó không chấp thuận sống chung hòa bình : bất cứ cái gì cũng thấy mâu thuẫn, đấu tranh, loại trừ, một là trắng, hai là đen. Địa ngục hay thiên đường — xấu hay tốt, thường hay đoạn.

Nguyên lý cấm mâu thuẫn, oái oăm thay lại là nền tảng cho luận lý Aristote và luận lý toán học ngày hôm nay.

Nó là nền tảng cho văn minh cơ khí, cho óc điện tử và các khoa học gọi là chính xác (sciences exactes) theo ý tôi nên dịch là rigoureuses thì đúng hơn vì dựa trên những nguyên lý có thể sai (fausses) — Văn hóa Âu Châu dựa trên óc phân hai (dualisme) của triết học Aristote được các luận gia tôn giáo phát triển triệt để — Chấp nhận thuyết nhị giá (đúng hay sai) có cái lợi ở chỗ tránh suy nghĩ tồn thì giờ và giúp cho lý luận dùng tam đoạn luận trong mọi trường hợp cần suy luận.

Sau nhị nguyên quan lại đến lượt Vô tam quan báo hại. Ở đây chúng ta bị buộc phải lựa chọn một trong hai điều mâu thuẫn nhau — Nếu không chọn hoặc chọn cách khác thì không được đi qua.

Gò bó lý trí đến thế là cùng cực—Quanh hai ải này đây những thuyết suy tôn, độc đoán. Tai hại thay người ta lại đem nó để chứng minh đẳng Siêu việt. Theo óc chúng tôi ở phương Đông cái gì mà người chứng minh được bằng lý trí là hết siêu. Luận lý toán học phát triển khoa học, giúp ích cho phát minh kỹ nghệ đồng thời lại giúp cho những thuyết độc tôn bành trướng thật là trái với điều mà các luận lý gia mong muốn.

Tam đoạn luận gia đã dùng nó để chứng minh như sau :

1 —. Vật hiện hữu có kẻ tạo là hữu lý * không kẻ tạo là vô lý * Hữu lý và vô lý mâu thuẫn nhau, vậy ta chọn cái hữu lý là chọn sự kiện có kẻ tạo. (St Thomas d' Aquin)

2—. Kẻ tạo là Đấng toàn năng, nếu không hiện hữu thì hết toàn năng, vậy kẻ tạo phải hiện hữu. (Descartes và St Anselme).

Siêu hình học mà dựa vào lý luận nhị giá là một liều lĩnh nguy hại cho Tôn giáo. Một ngày kia các nguyên-lý xưa chấp nhận nay không được thừa nhận nữa thì siêu hình biết đi đâu bây giờ ? Linh mục Master Eckhart và ngài Long Thọ đã giải nguy cứu nạn bằng cách tách rời siêu hình ra khỏi phạm vi lý trí và đặt đương sự vào lãnh vực của Trực-giác — Trên bước đường về chúng ta sẽ gặp lại những vị này trong những trường hợp thật là hấp dẫn.

O.4. 3 *Tứ phía công thành* « NGUYÊN LÝ » bại
Hóa làm « phương tiện » thoát vòng vây —

Cấm mâu thuẫn là một điều tối kỵ với óc Á Đông, chúng ta chỉ biết có sự mâu thuẫn tạm thời, mâu thuẫn rồi bỏ túc cho nhau. Âm dương điều hòa các cụ xưa thường nói thế — Giới hạn của mâu thuẫn lại không nhất định vì nó là tương đối, tùy lúc, tùy quan niệm biến đổi vô thường. Hơn nữa nếu chấp thuận cấm mâu thuẫn là chống với nguyên lý A hàm ngụ A ; A hôm nay những đặc tính mới mà A hôm qua không có ; nói một cách khác những đặc tính mới này mâu thuẫn với A hôm qua — Những cái gì mâu thuẫn với A hôm qua đều được A hôm nay và ngày kế tiếp chấp nhận — Thời gian diệt trừ mâu thuẫn, là một điều mà không nguyên lý nào cấm được.

Nhận thức được điểm quan trọng nói trên nên luận lý toán học bắt đầu không dùng đến chữ đúng hay sai của Aristote mà chỉ nói đến hai trị giá để có phương tiện làm toán mà thôi — Sai đúng không cần thiết. Trên bảng chân lý họ thay chữ sai và đúng bằng hai số 0 và 1. Có thể tạm giải thích như sau : (ta lấy tỷ lệ bách phân).

O là cái—nhiên tính của một mệnh đề có % đúng (probabilité d'un énoncé % vrai) ; 1 là cái—nhiên tính của một mệnh đề có 100%/o đúng (probabilité d'un énoncé 100%/o vrai)

Nói tóm lại không đúng ít cũng đúng nhiều cái gì cũng đúng cả. (Hoặc hiểu trái lại là sai cả cũng được). Đối với cái nhiên toán pháp (calcul de probabilité) nguyên lý cấm mâu thuẫn không có thì làm sao mà cấm. Trong lý luận ngoại diên (logique d' extension) người ta đã biểu diễn trên đồ thị A *bồ tức* thay vì *không A*. (Complément de A au lieu de non A). Ông Husserl trong Recherches logiques nhận rằng nguyên lý về mâu thuẫn không có nghĩa là cấm hai mệnh đề mâu thuẫn với nhau nhưng có nghĩa là một sự vật không thể có những đặc tính chống nhau. Đặc tính là ở trong sự vật chứ không phải *ngoài sự vật hay là trong " không sự vật "*. (Ngoài sự vật=trong không sự vật). Nói một cách khác trong nội bộ A không có đặc tính chống nhau là được, còn giữa A và không A có mâu thuẫn là sự thường không cấm được. Từ đấy trong toán học, Luận lý nhị giá là một phương tiện để xử dụng hơn hết đối với mấy luận lý khác và mất hết tính chất quả quyết ngày xưa.

O.4 4— Sông Thương nước chảy đôi dòng

Biết đâu bờ bến... ?

(Đặng-thế-Phong)

Biết lựa chọn gì đây với thuyết vô-tam ?

Qua được ải nhị nguyên chúng ta đã rút kinh nghiệm nhiều rồi nên một là không lựa chọn gì cả, hai là nếu bị buộc thì lựa chọn đủ thứ, lựa chọn lung-tung. Nhiều luận-lý mới bỏ nhị-giá để đi vào những môn học vật-lý vì thế nhân-bản hay xã-hội. và được thành lập trên quan

điều tam-giá (sai, đúng, phi tưởng « absurde ») hoặc đa giá nếu cần.

Thử liệt kê xem : luận lý trực giác của Brouwer và A. Heyting (logique intuitionniste) luận lý cái-nhiên của H. Reichenbach (logique probabilitaire), luận lý lượng-tử của P. Fevrier (logique quantique), xưa nhà Phật cũng có luân-lý tứ giá (hữu, vô, hữu vô, phi hữu phi vô). Mấy vị này họ dùng một lối ngôn ngữ, kỳ quái đối với óc nhĩ-nguyên tính, để nói chuyện với nhau tên là ngôn ngữ hình thái (langage de modalité).

Sở dĩ chúng ta không thể nào thấy sai lầm trong toán học được, chỉ vì toán học là nhị giá mà óc chúng ta cũng suy nghĩ theo đà nhị-giá. Trên thực tế ai cũng biết óc toán ra ngoài đường là lý sự cùn vì không đúng với kinh nghiệm thực tại, vậy mà ghen hòng chúng ta đành gặm một mối cảm hờn phải dùng lý luận trong cũi sắt và cũi Thế Lữ :

Ta năm dài trông ngày tháng dần qua,

Chúa không bảo chúng ta lựa chọn theo nguyên lý Vô tâm của Aristote, trong Phúc Âm lời Chúa như sau :

« Hãy tìm thì sẽ thấy, hãy gõ cửa thì cửa mở »
 Minh phải đích thân đi tìm chân-lý và sẽ thấy nó.
 Lẽ tất nhiên nếu thấy sai thì đi tìm lại, tìm hoài, tìm mãi.

Nhưng phần đông chúng ta lại ít nghe Chúa vì lười biếng quen thân cũng có, vì ỷ lại nhờ người khác đại diện kiểm hộ cũng có. Song le xét lại cho kỹ trăm sự cũng vì thành kiến chấp cái sẵn có, càng dễ dàng

càng hay. Mắt tuy thiếu người nhưng vẫn sẵn sàng đón nhận một vài nguyên lý mệnh danh « trước mắt » để cho yên cửa yên nhà.

Thế kệt chúng ta tạo ra bắt đầu ở đó. Chắc cũng có bạn đặt câu hỏi : Vậy thì tìm đến bao giờ mới thấy ? Xin thưa ngay : Vĩnh viễn. Hai chữ vĩnh viễn rất rung rợn cho những « bộ óc có thời gian tính » vì không bao giờ hiểu nổi câu chuyện của Thánh Augustin về cậu bé múc nước bề đồ vào cát để cặn trùng dương—Vâng, chúng ta đi tìm vĩnh viễn nếu cần đi tìm cho đến khi nào chúng ta thay đổi ngôn ngữ biến ra một loại ngôn ngữ hình thái của Hoàng đế Goldaigo và thiền-sư Daito (triều đại 1318—1338).

*Chúng ta biệt ly nhau
Từ ngàn vạn kiếp lâu
Nhưng không hề xa cách
Dẫu một phút giây nào.*

o°o

*Chúng ta đối diện nhau
Hằng ngày, suốt ngày lâu
Suốt ngày nhưng không gặp
Không bao giờ gặp nhau.
(Essence du Bouddhisme)*

SUZUKI

Chỉ có bạn nào có óc thi sĩ tất phải chịu mấy vị thiền sư này — Song tôi nói cũng bằng thừa vì các bạn ấy đã dùng ngôn ngữ hình thái từ khuya.

04.5 *Biết đâu mà tìm ?...*

Đối với các thiền sư, *Âi vô tam* là một trò đùa, nhưng đối với chúng ta chương Thiền còn kém, nặng gánh trần ai nên bị « Nguyên lý lựa chọn » này đùa dai. Tưởng giữ *ai*, một tay lau cá, thấy bị thế về lý thuyết, đương sự tấn công bằng một chương *Vật chất*.

Y đưa cho ta hai viên đá một đen, một trắng rồi hỏi chúng ta cái trắng là cái nào ? Nếu chúng ta mắc mưu cầm cái trắng tức là ý chụp bóng ghi biên bản bảo là ta đã lựa chọn ! Thế là hết đường về... May thay có đại-sư Heisenberg tới giải nguy với lá bùa tục gọi là : Nguyên lý lưỡng lự tri nghi (*principe d'incertitude*). Nguyên lý này chỉ cho phép chúng ta lựa chọn những gì mà giác quan nhận ra được. Nếu giác quan được phương tiện máy móc giúp đỡ thì cũng trong giới hạn cái máy mà thôi, không thể dùng quá mức phân biệt của nó được (*acuité, pouvoir de discrimination*).

Mắt ta không thấy ra, cần kính viễn vọng để nhìn sao, một vệt sáng lơ mơ trên kính bạc phát xuất do vì sao nào đó cách chúng ta hàng ngàn triệu A-tăng kỳ xa xăm. Đó là mức cuối cùng của tri-giác đối với vũ trụ không thể đi hơn được nữa.

Mắt ta lại không thấy gần, kính hiển vi, và kính hiển vi điện tử giúp ta một phần — Nhưng nếu vi-thể bị nhìn nhỏ hơn điện tử (*electron*) và đi lọt qua môi trường (*champ*) thì chúng ta đành chịu mù tịt. Ánh sáng mà chúng ta thường dùng là một chấm nhỏ trong gia đình là sóng điện từ Hertz (*ondes électromagnétiques*), còn vật thể của Đại Vũ-trụ (*macrocosme*) mà chúng ta cảm nhận được cũng chỉ là một chấm con của thể giới vật chất vô-biên — Xưa nay chưa ai dám bảo người mù sờ kim vậy không thể nào chúng ta lựa chọn được vì không « thấy gì » cả.

Đến đây chúng ta lại được đại-sư Korzybski đến tiếp sức để giúp ta lựa chọn ý niệm trong ngôn ngữ, ý niệm mà chúng ta dùng khi có hai loại : ý niệm do trực giác và ý-niệm do định đề (concept by intuition and concept by postulate).

1.— Một từ ngữ là một ý niệm do trực giác nếu toàn nghĩa lấy từ cái gì mà ta có thể trực tiếp nhận thức bằng quy-nạp (A word is a concept by intuition if its entire meaning derives from something that can be immediately apprehended inductively).

2.— Một ý niệm do định đề là một ý niệm mà toàn hay phần nghĩa đề nghị cho nó không bằng ảnh tượng mà bằng văn pháp theo những định đề cấu tạo với công lý luận, của một lý thuyết loại biệt được công thức hóa bằng diễn dịch (A concept by postulation is a concept whose meaning in whole or part is proposed for it imagelessly and syntactically by the axiomatically constructed postulates of a specific, deductively formulated theory).

Chúng ta tạm phép đại sư xin nôm na như sau :

Một nhờ mắt thấy tai nghe

Hay lấy định đề cấu kết tương quan.

Ý niệm mà nhờ chàng vừa dui và vừa mù soạn ra thì mười phần sai hết chín. Còn định đề cấu kết tương quan là do chúng ta tạo ra—tạo ra định đề thì bỏ nó đi cũng được khi không cần đến nữa! Nhưng nếu tất cả ý niệm được thành lập với tinh thần nhị-giá, như ngôn ngữ ngày nay, thì thật đại chí nguy : chúng ta khó lòng mà qua Ải vô tam được. Không qua được vì chúng ta đã lựa chọn thuyết nhị-giá từ phút ban đầu, vì ăn phải trái cấm vườn Eden.

*Cải phút ban đầu lưu luyến ấy
Nghìn năm chưa dễ đã ai quên ?*

(Thế-Lữ)

Các Thiền sư thường bảo chúng ta nên ly văn tự cũng vì nó nhị-giá, nên rời ngôn ngữ cũng vì nó nhị-giá, và đừng chấp phương tiện, cũng vì nó nhị giá.

Bác sĩ Hubert Benoit trong quyển *Lâcher prise* có khuyên chúng ta nên tập dùng ngôn ngữ phân kỳ hay không hội tụ (*langage divergent*, hay *non-convergent*) để thoát nhị nguyên tính hầu chóng thấy đường về. Thú thật chúng ta tập không nổi.

O.4. 6— *Nước xuôi lạnh một giòng sâu
Biết về đâu hơi mây mầu thời gian*

(Hoài Khanh)

Nhị-nguyên tính giúp cho toán học và khoa học rất nhiều vì nó giản dị hóa các pháp thức chứng minh và giúp ta dùng chỉ có hai vế mà thôi. Về luận lý thì nó giúp ta được quyền quả quyết trong lời nói, một ăn hai thua như đánh bạc chẵn lẻ, kết bè lập đảng cũng dễ mà sinh thù gây oán cũng mau—Đó là về ngôn ngữ. Còn bàn về phương diện thời gian, thì vì thấy nó rắc rối lời thôi và quá hệ trọng, nên các nhà toán học chấp thuận cho nó trôi đều (*temps linéaire*) trôi như giòng nước khi trời không mưa — Nhưng vì lẽ con sông có khúc, và nhập gia tùy tục nên thời gian cũng có lúc và được hình dung hóa theo thủ tục bằng thời gian tồn-tục (*temps durée*) để mấy ngài toán học xử dụng, hoặc thời gian niên biểu (*temps chronologique*) để hiểu từ nhớ ngày, nhớ tháng nhớ năm mà cúng giỗ ông bà. Đã nói đến nhớ là nói đến ký ức (*mémoire*). Nói một cách khác ký ức, dĩ vãng là thời gian

thề chất-hóa (temps matérialisé) trong lòng chúng ta.

Thời gian tồn-tục và thời gian thề-chất-hóa là hai sản phẩm do một chấp nhận mới của lý-trí khác với sự chấp nhận ngày thơ thuở ban đầu (ở 2.0.2).

Thời gian tồn tục cùng khoa-học đem lại cho ta tiến bộ, văn minh tiện nghi đầy đủ nhưng cũng làm cho ta quên hẳn thực tế của kiếp người. Sống không thấy mặt trời, đêm cũng như ngày chỉ thấy ánh đèn, không biết đi bộ ngẫm trăng, không thấy đồng quê hương lúa, không sao, không thời gian, không không gian.

Thời gian ký-ức đem lại cho ta, trí khôn, nghề-nghiệp, ngôn ngữ nhưng cũng tạo ra những thành kiến, thói quen khó lòng thay đổi. Chưa bao giờ chúng ta nhắc đến dĩ-vãng để mà vui mừng — Có thể nói dĩ vãng là nỗi niềm luyến tiếc, nhớ thương. Dĩ vãng tạo ra để quên sống hiện tại và để có việc lo cho tương lai mà thôi.

Ấu cũng vì lo cho tương lai cho nên ta chấp nhận thời gian kế tục của khoa-học một cách mù quáng, mong rằng biết đâu nhờ văn-minh khoa-học mà ta giải quyết được phần nào vấn đề sinh tử luân-hồi một ngày kia—Vòng lần quần hay bến nước luân-hồi bắt đầu từ đây.

O.4. 7.— Đêm mưa làm nhớ không gian

Lòng run thêm lạnh nỗi hàn bao la.

(Huy-Cận)

Thời gian tồn tục là một phương tiện : phương tiện của toán học. Chấp nhận thời gian tồn tục và luận-lý nhĩ-giá là một điều không thể làm được trên bình diện thực

tế ngoại trừ là coi đây như là một phương tiện để xử dụng dễ dàng mấy con số mà thôi.

Và muốn vậy ta phải *HY SINH*—không gian. Nói một cách khác, không gian là cái khung để ta treo vào đó thời-gian kể tục và luận-lý nhị-giá. Nếu treo không vừa thì ta sửa lại khung đó thôi, Trên thực tế có sai đôi chút không sao, miễn là bài toán đem lại kết quả áp dụng được vào khoa-học. Huy Cận đem mưa nhớ không gian là vì vậy.

Anh đứng tôi đi hay tôi đứng anh đi toán học không cần biết. Đứng đi thế nào cũng được vì khoảng cách giữa tôi và anh trong hai trường hợp giống nhau—mà toán chỉ lo tương quan mà thôi.

Một khi thực-tế là một điều kiện không cần thiết thì toán học dùng vô số không gian, tùy hoàn cảnh làm sao cho thích hợp với môn học là điều kiện tiên quyết—Do đó, chúng ta nghĩa là lý-trí chúng ta gặp phải một mê hồn trận không gian toán học (*espaces mathématiques*) tuy kỳ lạ quái gỡ nhưng vô cùng hữu ích cho khoa-học mệnh danh là chính xác (*sciences exactes*). Chính xác ở đây nghĩa là rõ ràng chắc chắn chứ không phải đúng với thực-tế. Ta gặp nào là không gian lồi, lõm, cong, bầu dục, cong queo, cong xoáy, không gian 4 chiều, vô số chiều v.v... (*Espaces de Mikowski, riemaniennes lobatchevskienne, espaces courbes à torsion v.v...*).

Tất cả là một sự chấp nhận công lý, định đề khác nhau, môn học « Công lý luận » đảm nhận việc này (*axiomatique*).

Đảm nhận là xử án, xử án giữa hai phái khoa-học-gia đối lập : một bên chú trọng điều kiện thực tế, một bên

chú trọng lý thuyết phương tiện — giữa duy-nghiệm và duy-lý (empirisme và rationalisme), giữa duy hiện tượng và duy danh (phénoménisme và nominalisme).

Bên nào cũng muốn ôm trí thức làm của riêng mình mà không chịu huê.

Đây là một việc cãi cọ giữa hai tù nhân tranh giành độc quyền lao xá. Lao xá vì cả hai bên đều dùng luận-lý nhị-giá. Vì nhị-giá cho nên thích mình đúng và họ sai. Thật là không có ai sai hoặc ai đúng cả chỉ có cái « tương quan », là đúng mà thôi — Và không bên nào thoát khỏi luận lý này nếu còn ôm lấy toán học làm phương tiện. Công-lý-học (axiomatique) được thành lập là cốt thiết lập tương ứng giữa lược đồ (schéma) và mẫu vật (modèle), giữa tượng trưng (symbole) và cụ thể (concret) : Ngõ hầu hòa giải đôi bên.

0.4.8— Thời gian chảy : đá mòn sông núi lở

(Chế Lan Viên)

Cơ học lượng-tử (mécanique quantique) của De Broglie và thuyết tương đối của Einstein (relativité) mặc dầu dùng những định đề khác nhau, quan niệm không gian và thời gian khác nhau nhưng nhờ tương quan đúng, đã chung sức làm Nỗ được hạt nhân nguyên-tử — Cái-liên thể không và thời gian (continuum espace-temps) không thể hình dung được bằng tưởng tượng nhưng các tương quan do đó mà ra đã đem lại kết quả có thể làm : « đá mòn sông núi lở » với Chế Lan Viên.

Tương quan giữa công năng và vật chất được tượng trưng bằng một công thức bao hàm ý nghĩa sâu xa : Vật chất là công năng cô đọng — mặc dầu không thấy vật chất, không thấy công năng nhưng khoa học đã thấu nhận

được một tương quan quyết định. Nhiều tương quan khác quan trọng không kém, do những định-lý khác tìm ra — nhưng ít ồn ào hơn.

Có thể nói rằng cái biết của khoa học ngày nay là *biết dùng tương quan mà thôi* còn trên thực tế thì mù tịt. Mới nói đến thực tế (le réel) chứ chúng tôi không dám nói đến chân-như.

Năm 1963 toán học Nga Alexandre Nicolas Kozyrev đã tìm ra một tương quan mới có thể nói rằng tầm quan trọng của tương quan này đi xa hơn công thức Einstein nhiều :

LỰC LÀ THỜI GIAN CÔ ĐỘNG.

Hướng theo sự phát minh này nhiều bác học (như Louis Kervran) năm 1963 đã tìm ra những giải đáp cho vấn đề biến thể sinh-vật-học (transmutations biologiques) và những hiện tượng bột phát sinh sản (générations spontanées) mà Pasteur đã chứng minh là sai vì thời ấy luật thể nhân (cause matérielle) còn thịnh hành.

Năm 1962 ở Hoa-Kỳ kỹ sư Dean phát minh một máy tự-dộng dùng thời gian làm nhiên liệu. Việc này được đăng trên các tạp chí khoa-học hồi bấy giờ, nhưng sau đó lại chìm trong vòng bí mật.

Thời gian là gì ? Không ai giải đáp nổi bằng lý-trí. Lý trí tặng cho chúng ta những quả « tương quan » ngon lành qua trung gian toán học mà thôi.

Toán học là một phương tiện cực kỳ lợi hại, « thiện xảo » phát xuất từ những nguyên-lý sai, xa thực-tế (nhị-nguyên) nhưng lại tạo ra những tương quan đúng, đúng vì có kết quả. Lý-trí đâu phải tay vừa ?

0.5 Tâm, Ý, Thức bất chủng Tục cổ tướng hữu biệt



Chơn cổ tướng vô biệt

Tướng, sở-tướng vô cổ

(Kinh Lăng Già)

Sở là ngài Long-Thọ, trước khi cỡi hạc qui tiên có căn dặn hai đồ đệ là Ngài Thế-Thân và Ngài Vô-Trước rằng coi chừng cố gắng mà ly văn-tự — Về sau hai Ngài đăng trí vui miệng thảo luận một mạch hàng chục pho Luận và lập ra học thuyết Duy-Thức truyền bá đến bây giờ.

Bực Đại-trí vô chấp xem qua thi thực là khoái còn kẻ phàm-phu tụng niệm không hiểu sinh ra bệnh chấp văn-tự thì thật là tai hại. Rồi người thì sợ Mạt-Na (ý) mà lại khoái A-lại-da (Tâm), còn sáu môn thức : nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân và ý-thức thì ai cũng cho là biết rõ, rõ vì xài suốt ngày.

Con người của Duy-thức-học có đến tám «giác quan» năm cái có bộ phận đăng hoàng (phủ trần căn) nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân còn ba cái kia không biết ở đâu (vô sắc căn). Kẻ thì cho là ở trong óc, người lại bảo nằm trong tim. Một số thực tế hơn nhất định là ở trong bụng (bụng làm dạ chịu) đôi khi lại ở gan. (Khô héo lá gan cây đinh Ngự).

Sở dĩ chúng ta đem Duy-Thức ra đây là vì không muốn lẫn quẩn mãi trong mê cung toán học và mê lộ luận-lý nữa. Chúng ta muốn về gấp, sang bên kia thế giới của tri-giác để gặp lại các bạn cổ tri thi-sĩ nửa mùa có — hiện sinh bê tha có, điên nhiều, không nhiều, còn sáng suốt thì rất hiếm — hầu như không có ai sáng suốt cả.

Muốn bước lên tàu Duy-Thức phải nhờ Đại-sir Korzybski giúp cho một cái cầu thang—cầu thang từ-nghĩa phổ bác luận của ông (Sémantique générale) mà ở mục 04.5 chúng ta đã gặp trong hai định nghĩa quan trọng về ý niệm.

Một nhờ mắt thấy tai nghe
Hai lấy định đề cầu kết tương quan

Ấy là ý niệm do trực giác (concept by intuition) và ý niệm do định-đề (concept by postulate).

BẢNG SO SÁNH GIỮA KORZYBSKI VÀ DUY THỨC

O	I	II	III	IV
Ý NIỆM DO	Korzyb-ski	Trực giác (tri giác)		Thực nhưng ít khi đúng (Réal mais pas toujours vrai)
TRỰC GIÁC	Duy-Thức	Ngũ căn ý-thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân)		A-LẠI-DA
Ý NIỆM DO	Korzyb-ski	Định đề theo (lý thuyết)	TƯƠNG QUAN	Ít khi thực nhưng lại đúng (Vrai mais pas toujours réel)
ĐỊNH ĐỀ	Duy-Thức	Ý THỨC	MẶT NA	A-LẠI-DA

Xem sơ bảng đối chiếu trên, ở cột II : có sự tương đương giữa trực giác và ngũ căn ý thức, giữa lý thuyết định đề và ý-thức. Ở cột III : có sự tương đương giữa tương quan và mặt-na và ở cột IV : A-lại-Da tương đương với thực tế đúng ít hay đúng nhiều cũng được.

03 1. Một chiếc linh hồn nhỏ
Mang mang thiên cổ sầu

(Huy-Cận)

Ở 4.6 chúng ta đã gặp "đi vắng" hay là thời gian "thể chất hóa" trong lòng mỗi người. Chúng ta cũng biết đó là sản phẩm do một chấp nhận mới của lý-trí khác với sự chấp nhận ngây thơ thuở ban đầu,

Tuổi trẻ không biết nhớ ai, các bậc cha mẹ thương con thường bảo vậy. Nhưng càng khôn lớn bao nhiêu chúng ta lại nhớ quá nhiều bấy nhiêu. Nhớ nhiều có lợi mà cũng có hại: lợi cho công việc học hành, làm ăn nhưng hại vì cố-chấp với thành kiến, với thói quen. Ở 0.3 chúng ta đã biết chấp nhận là sáng tạo, tạo lập, chấp nhận thời gian ký ức là tạo lập "một linh hồn nhỏ" mà Duy-thức bảo đó là A-lại-Da hay là Tâm. A-Lại-Da do chữ Phạn Alaya vijnāna nghĩa là kho tàng chứa ý-thức (như chữ Hīn Alaya: kho tuyết) mà ý-thức là lý-thuyết suy luận. Ở 0.3 chúng ta cũng đã biết suy luận là thời gian thể nhập vào ngôn ngữ. Vì vậy Kho tàng Ý-thức có thể gọi là kho tàng ngôn ngữ hay kho tàng thời gian.

Một linh hồn nhỏ có thể là một kho tàng ngôn ngữ và linh hồn vũ-trụ lại là kho tàng thời gian—hay chúng ta có thể nói ngược lại (nhỏ, to, vũ-trụ không thành vấn đề) A-Lại-Da còn có tên là Như-Lai Tạng-Tathāgatagarbha kho tàng của sự đến như vậy (store - house of suchness coming), một danh từ bao la hàm ngụ nhiều ý nghĩa sâu sắc vô cùng—Bất khả tư nghị. Ở cột IV bảng so sánh Korzybski Duy-thức, ta thấy A-lại-Da đi sát với thực tế ở ý niệm do trực giác nhiều hơn ở ý niệm do định đề. Nếu Ngài Thế-Thân còn sống có lẽ Ngài sẽ mến các thuyết gia duy-hiện tượng này lắm.

(phénoménisme). Sự so sánh giữa Duy thức và hiện tượng luận (phénoménologie) phải bắt đầu ở đây mới có kết quả. Chúng ta không so sánh ở đây vì vấn đề danh từ rắc rối cần phải đặt mối tương quan rõ ràng trước khi định nghĩa — và làm như vậy thì đường về chúng ta còn lâu. Chúng ta chỉ coi tất cả là phương tiện dùng tạm rồi bỏ rơi và gặp lại ở 1.5.1. Ở cột III ở ý niệm do định đề, A-lại-Da sở dĩ không đi sát với thực tế vì có sự hiện diện của Mật-na hay là tương quan cấu kết. Ngài Thế Thân lưu ý sự kiện này chứ thực tình tương quan Mật-na không có xấu tốt gì cả : Tương quan Einstein tạo ra nguyên tử lực giúp người cũng nhiều và hại người cũng vô số kể.

Kẻ phàm phu chấp chữ sợ Mật-na như ba kẻ, Kinh Lăng Già (Lankavatāra — sutra) định nghĩa như sau : Đệ lục thức (Ý-thức — Manovijñāna) là ý thức tri thức thâm nhận, phê phán các dữ kiện do tri giác đem lại đồng thời tạo ra tương phản hay ước muốn, ngộ nhận rằng có đối tượng rồi hành động cố chấp : do đó đệ lục thức thuộc tục đế (không thực). Đệ bát thức (Tâm — Alaya vijñāna) được so sánh với trùng dương, tuy sống gợn trên mặt nước nhưng hoàn toàn bất động, tinh khiết ở dưới sâu — A-lại-Da vượt qua mọi cá biệt và hạn chế. Tính chất trong sạch, bất biến thoát ngoài luật vô thường và vị kỷ, ngoài vòng phân biệt, tương khắc hay đam mê — Do đó đệ bát thức thuộc Chơn đế (thực).

Thức thứ bảy hay Mật-na đứng trung gian làm tương quan giữa ý-thức tri-thức (manovijñāna) và A-lại-da hay ý thức vũ trụ. Mật-na không có gì đặc biệt để có thể nhận ra là một ý thức. Đã là một tương quan, Mật-na là một tạo lập (hay sáng tác) của một chấp nhận (xem 0.3) và nếu là

sáng tác tức là giải thoát còn nếu là tạo lập tức là mình tự kết án lấy mình (condamnation). Theo kinh Nhiếp Đại Thừa Luận (mahâyâna — samparigraha — sustra) vì hiểu theo nghĩa tạo lập nên Mạt na là một thức nhiễm ô : bởi vì nó mà phạm phu chấp ngã và luôn luôn ý thức bị xúi suy luận không ngừng. Theo kinh Lăng-Già thì Mạt na lại là một phương tiện sáng tác giải thoát cho ý thức nhờ tính cách trực giác và thực tế của Mạt na khi tham dự vào A lại-da. Nói một cách khác, Mạt na chỉ là một tương quan giữa đôi bên. Hướng về ý-thức thì chấp ngã, hướng về A lại-Da thì hóa thành phương tiện giải thoát.

Tương quan tự nó không có vấn đề hay, dở gì cả. Giá trị nó là do mình định đoạt lấy : Chính mình, chấp nhận, sáng tạo rồi kết án lấy mình thì phải cố gắng mà tự giải thoát lấy không thể nhờ ai được hết.

*Lỡ một ngày mai tôi chết trần truồng không cơm áo
thì hồn tôi xin phảng phất chốn trăng sao
Đề nhìn các anh
Như vừa gặp buổi hôm nào
và trong câu chuyện tôi sẽ cười nhắc bảo :
Còn sáng tạo ta hãy còn sáng tạo.*

Quách Thoại

Chết trần truồng ngày 7.11.57 tại
nhà thương bố thí
Hồng-Bàng

O. 5. 2 — *Tiền bất kiến cổ nhân
Hậu bất kiến lai giả
Niệm thiên địa chi du du
Độc thương nhiên nhi lệ hạ*

Trần tử Ngang

Ông Võ Liêm dịch như sau :

Ai người trước đã qua ?

Ai người sau chưa đề ?

Nghĩ trời đất vô cùng

Một mình tuôn giọt lệ.

Thi sĩ Trần từ Ngang mà gặp ngài Huệ Năng thì thế nào cũng khóc một lần nữa—khóc vì lãnh đôn. Xưa mấy Thiền Sư cho rằng khi dạy học trò việc dùng roi có hiệu quả hơn ngôn ngữ nhiều.

Thế giới của ý thức tạo ra là thế giới ngôn ngữ, Ludwig Wittgenstein Đại-sư trong Tractatus-logico-philosophicus có định nghĩa như vậy :

« Thế giới của ngôn ngữ tôi có nghĩa là giới hạn của thế giới tôi. »

Luận lý tràn ngập thế-giới : giới hạn của thế giới cũng là giới hạn của luận lý — (mục 6, và 6.1) Đó là thế giới của ý-thức, thế giới của thời gian một chiều, còn thế-giới mà bản thân ta kinh nghiệm : đó là thế giới của A lại Da thức—một thế giới của mọi người và của thời gian vô số chiều và của tất cả chúng sanh.

Thế giới của ý thức hay Tục-đế (Samvṛti satya) Thế giới của kinh nghiệm hay Chơn-đế (paramārtha-satya). Ông Trần từ Ngang đứng ở tục đế mà khóc chơn đế (hay ngược lại đứng ở chơn đế mà khóc tục đế cũng được) : ai bảo ông sáng tạo ra tục đế làm chi ? Ai bảo ông chấp nhận thời gian một chiều nên khổ sở với quá khứ, vị lai ?

Bị dòn là đáng lắm.

Tuy nhiên, chúng ta cũng khóc với ông, vì trong thâm tâm ai cũng đáng đòn cả, thương nhau là phải—Thế giới mà bản thân kinh nghiệm bao gồm cả thế giới do ý thức tạo ra, nhưng ngược lại thì không được thế giới ý thức không bao gồm được thế giới kinh nghiệm—một chiều không thể bao hàm vô số chiều được — Đây là một sự kiện tối quan trọng. Thế giới của ý thức ít khi sát được thực tế vì thiếu « chiều », vì chúng ta ít khi chịu sống với kinh nghiệm bản thân — Thường ta hay lăm kinh nghiệm này với khoa học thực nghiệm, sản phẩm của ý thức. Chúng ta chỉ thích suy luận, sống với lý trí với ý-thức quá nhiều. Chính chúng ta đã tạo ra luật nhân-quả rồi đi tìm luật ấy trong thế giới của kinh nghiệm bản thân, kiếm một chiều trong vô số chiều, cái đó dễ quá !

Lẽ dĩ nhiên là phải tìm ra được vì kinh nghiệm bản thân như đã nói trên bao gồm tất cả. Kiếm ra được chúng ta vui mừng, sung sướng rồi đâm ra hy vọng ở ý thức và đặt trọn niềm tin tưởng vào khoa-học. Tất cả là một trùng phức vi-đại của ngôn ngữ, của thời gian một chiều, của luật nhân-quả. Chúng ta sống trong vòng luân quần do chúng ta tạo ra để nhốt lấy tâm hồn. Cái ngã nào chịu luật nhân-quả, chịu kiếp luân hồi ? Xin thưa ngay chính cái *chấp ngã* chịu luật nhân-quả chính cái *chấp ngã* chịu kiếp luân hồi chứ không có cái ngã nào cả.

Ông Eddington trong *Espace, temps, gravitation* có chép đoạn sau :

« Chúng ta gặp dấu chân người lạ trên bờ biển. Chúng ta bèn thiết lập những lý thuyết cao siêu để lần lượt giải thích căn nguyên. Sau rốt, chúng ta tìm ra được thủ phạm dấu chân nói trên. Ôi kinh ngạc : đó chính là dấu chân chúng ta ».

Vũ-trụ là một trùng phức bao la (tautologie). Tất cả đều đúng nếu cố nhìn với cặp mắt tục-đế. Tất cả đều sai nếu phải nhìn với cặp mắt chơn-đế. Nhưng ở chơn-đế làm gì có mắt ? Chúng ta quả thật đã nói quá nhiều và sợ hiểu sai nên đành bắt chước Wittgenstein kết luận bộ Tractatus như sau : « Yi nói không được, phải im lặng ». Im lặng tức lý-trí không còn. Trên bước đường về chúng ta từ biệt lý-trí ở chốn này và mạnh bước vào lãnh vực của Phi-Tướng xứ. Nơi đây mây không trôi, giòng thời gian không chảy nữa :

*Mây hồng ngừng lại sau dèo
Mình cây nặng nhuộm bóng chiều không di.*

Thế-Lữ

1.— PHI TƯỚNG PHI PHI TƯỚNG XỨ (Nevassāṇānassāṇāyatana)

1.1. Đặt vấn đề.

Ngôn ngữ chúng ta thích dùng là nhị giá : chỉ biết một là đúng, hai là sai. Tư tưởng chỉ được trình bày một cách giản tiện dưới hai hình thức khẳng định hay phủ định chống nhau. Cái gì cũng phân biệt rõ ràng không rắc rối lôi thôi — như một bài toán giải đáp — như phán quyết của tòa án đặc biệt — như óc điện tử — như máy — như khẩu hiệu treo đường — như quảng cáo thuốc an thần — như đánh tài xỉu may trúng rủi trật, chỉ có thể thôi — Giản lược giá trị tư tưởng theo ngôn ngữ nhị giá rất tiện lợi, mau chóng, rõ tiền ai cũng hiểu nổi, cho nên các tổ chức xã hội đua nhau mạnh ai nấy dùng. Trong số đó có bốn loại tổ chức quan trọng hơn cả là Khoa học lý-thuyết, Chủ nghĩa chánh trị, Tôn giáo hình thức và Hiệp hội thương mại. Họ đã triệt để khai thác luận lý nhị giá để tạo lập ra văn minh giết gần ngày nay.

Giá trị văn minh này lẽ tất nhiên cũng nhĩ giá nghĩa là đúng đó rồi sai đó trong khoảnh khắc : Hôm nay ngôn ngữ nhĩ-giá phát minh ra kỹ thuật để tăng tiện nghi giúp ích cho đời sống thì ngày mai ngôn ngữ ấy có thể tiêu diệt nhân loại một cách chớp nhoáng. Đúng hay sai cũng đều là một danh từ quyết định, không chuyển tiếp, đến đột ngột, đến mau như viên đạn chỉ thiên chào đón xuân mà rơi trúng chết em bé nào đang vui mừng năm mới. Vui cũng đó, buồn cũng đó : vui như những tổ chức hình thức thống nhất, đoàn kết sum họp quá mau thành thử tan rã lại càng chóng hơn, thật là :

« Thanh suy như lộ thảo đầu phơ »

(Sư Vạn-Hạnh)

Nhắc đến súng đạn ngày tết là nhớ đến xó bếp Tú Xương, cũng luận lý nhĩ-giá như ai về giá trị hai câu đối :

Viết vào giấy dán ngay lên cột

Hỏi mẹ mày rằng đốt hay hay ?

Bà Tú đáp lại liền, mặc dầu mù tịt chữ nho :

Rằng hay thì thật là hay

Nếu không sao lại đổ ngay tú tài ?

Xưa nay em vẫn chịu ngài !

Chúng ta, tất cả là bà Tú, thật thà ngày thơ không hơn không kém, chấp nhận mọi chứng minh toán học; chấp nhận những lý thuyết khoa-học cao siêu, « chịu » đôi khi không cần hiểu—Chúng ta đã đi quá xa vì thói quen, vì thành kiến, vì giáo dục, vì đủ mọi thứ và quên mất căn bản của chấp nhận. Quên rằng chính mình đã tạo ra ngôn ngữ nhĩ giá khởi điểm của mọi lý-thuyết minh bạch, mọi chứng minh đẹp mắt trên. Tất cả nền tảng của khoa-học ngày

nay là dựa trên luận lý đúng sai—Khoa học ấy đúng chỉ vì chúng ta thích nó đúng—Linh mục Teilhard de Chardin nhận ra điểm này :

« Nhà bác học một khi đi đến cùng điểm của phân tích, không biết rằng kết cấu đạt được có phải chẳng là bản thể của vật mình nghiên cứu hay là phản ảnh của chính tư tưởng mình »

(Teilhard de Chardin)

(Parvenu à l'extrême de ses analyses, le savant ne sait plus trop si la structure qu'il atteint est l'essence de la matière qu'il étudie ou bien le reflet de sa propre pensée). Nhận định giá trị của ngôn ngữ nhị giá chúng ta phải lập tức hạn chế phạm vi hoạt động của nó mà không suy tôn một cách mù quáng những tổ chức lợi dụng nó. Ở những lãnh vực tình cảm, tâm linh, siêu hình nhiều lý-luận-gia đã cố tạo ra nhiều luận lý hình thức tam-giá (đúng, sai, có thể) hoặc tứ-giá (đúng, sai, có thể, phi lý) hay đa giá như luận lý cái nhiên, luận lý tình cảm, luận lý trực chỉ v.v... Tất cả là một sự cố gắng hầu đi đến một phần nào sự thật.

Theo chúng tôi không có luận lý nào khả dĩ đạt đến chân lý tuyệt đối.

Chân lý tuyệt đối không có mục đích — cho nên nếu ngôn ngữ hướng về một mục đích nghĩa là thành luận lý — tức là ta có một ngôn ngữ tù đầy, kẹt vào vòng lẩn quẩn của thể trùng phức (tautologie) của thể giới do ngôn ngữ tạo ra như đã biết theo câu :

« Giới hạn của ngôn ngữ tôi nghĩa là giới hạn của thế giới tôi » (Điều 5,6 Tractatus logico philosophicus (của Ludwig Wittgenstein)

Ngôn ngữ là phương tiện của giao dịch xã hội của luận lý khoa học nhưng không phải là phương tiện cho giải thoát. Ngôn ngữ của giải thoát là ngôn ngữ câm trong Thiền học :

** Cái gì không nói được, nên im lặng **

(Điều 7 Tractatus logico-philosophicus)

Ngôn ngữ giải thoát có thể là ngôn ngữ điên của lang thang sĩ — Ngôn ngữ điên là ngôn ngữ của thi-sĩ, họa-sĩ, nhạc-sĩ càng lãng mạn, càng hiện sinh, càng siêu hình càng hay. Nghĩa là càng xa lánh nhị giá được chừng nào hay bấy nhiêu. Nhưng khôn nổi xa lánh nhị giá tất phải xa lánh mọi tổ chức xã hội, hợp lý, hợp pháp v.v... Mà làm như vậy thì một là đi Biên Hòa, là ốm đói lang-thang — Danh từ lang thang sĩ phát xuất từ đây — Lang thang sĩ sống sai thế kỷ, thời Nghiêu Thuấn không còn, thời mà tiếng vua làm nhóp tai hàn sĩ, thời mà rửa tai làm nhóp nước trâu chề. Thời mà nguyên ngôn (Logos) còn là nguyên tánh (Das Sein), nguyên tánh còn là tổng hợp của ba Phạm ngữ : asus : sống, Chu : Tọa và Vasami : ở. Thời xưa ấy không còn : cho đến hôm nay thế-giới đảo điên, trật tự rối loạn nên cái gì mà trong thâm tâm, trong đáy lòng mình thích thú thì lại không dám nghĩ đến được nhiều. Ai lại không thích nghe thơ Hàn-Mặc-tử, nghe nhạc Đặng thế Phong hay xem các cụ già vẽ câu đối Tết. Thích nhưng lại không dám suy tư và tìm hiểu lý do tại làm sao lại có hạng người say mê trong một thế giới phi thực như vậy được. Họ lang thang sống ngược trào lưu đề mà sáng tác, sáng tác những gì đầu đầu vô bổ ích, không thực tế, quái gở.

Vâng, không có gì là thực tế cả, nhưng trái lại họ cũng không có gì là lý thuyết cả — Lang thang si quên thực tế của thế giới bên kể sở chấp, họ lại triệt để chống lý thuyết của thế giới Y-tha-khởi, chỉ vì họ sống trong nguyên ngồn, trong nguyên tánh của thế giới Viên thành thật — Họ là những người của thật tại, của vô xứ mà vô biên, của giây lát mà thiên thu — Người của thực tế sợ chết, ham sống người của lý thuyết suy luận về sống chết, còn người của thật tại sống chết trong phút giây hay nói một cách khác, sống chết không còn vấn đề đối với họ nữa.

Đoạn kết của quyền « *Le sourire au pied de l'échelle* » của Henry Miller, mô tả cái chết của chàng Auguste như sau : « Two bystanders who had witnessed the scene came running up, They knelt down and turned August over on his back — To their amazement he was smiling. It was a broad, seraphic smile from which the blood bubbled and trickled. The eyes were wide open, gazing with a candor unbelievable at the thin sliver of a moon which had just become visible in the heavens » (Hai người đi cùng đường chứng kiến sự việc xảy ra vội chạy đến — Họ quỳ xuống, đặt ngửa August lại — và ngạc nhiên khi thấy August vẫn mỉm cười — Một nụ cười bao la, thần tiên và từ miệng từng giọt máu sủi bọt chảy ra.

Mắt August mở rộng nhìn chăm chú một cách hồn nhiên hết sức. Mảnh trăng non mới xuất hiện trên nền trời.

1.2 .— Đứng sai chết người

Đời August là cả một mâu thuẫn vô biên giữa cái đúng và cái sai — Ông thích những cái mà người ta không thích và cái gì ông thích lại được thiên hạ say mê — Ông phải giả dối trọng khi muốn thành thật — và ông thành thật lại bị họ hiểu lầm là giả dối.

Lý thuyết và thực tế đến ám ảnh ông không ngừng vì tính ông ưa thích luận lý : Ông thay thế hề Antoine đau bệnh và muốn tạo ra nhân vật lịch sử Antoine để giúp bạn và sẽ rút lui ra khỏi hi-trường vĩnh viễn sau khi truyền nghề cho Antoine. Sau đây xin trích đoạn ông lý-luận khi muốn giúp Antoine :

« He was hopping about like three different beings at once : August the master, August as Antoine, and Antoine as August. And above and beyond these three hovered a fourth entity which would crystallise and become more manifest with time : Antoine as Antoine » (Một mình ông đóng ba vai : August giáo sư, August làm Antoine và Antoine làm August. Và trên hết vượt quá ba vai ấy, chập chờn một vai thứ tư mà nhờ thời gian sẽ kết tinh lại và thể hiện rõ ràng hơn. Đó là vai Antoine làm Antoine).

Sự kiện này thay vì giúp Antoine lại báo hại làm chàng ta tự ái mà chết mất — Biết làm sao mà tìm ra chân-lý khi ta đã đặt ra vấn đề. Sự thật không đâu xa cả, trước mắt, đừng tìm, đừng đặt vấn đề nữa thì nó là đây — Nó sống đó, tỏa đó và ở đó.

« They live in the moment, fully, and the radiance which emanates from them is a perpetual song of joy ».

Họ (người đã giải thoát) sống trong giây phút, đây

đủ, và tỏa ra hào quang làm thành bài ca hạnh phúc muôn thuở.

Asus — Bhum — và Vasami là ở trong họ, trong nguyên ngữ và nguyên tính của mọi người.

Henry Miller đã kết thúc thêm bằng nhận xét sau đây :

« Joy is like a river : it flows ceaselessly. It seems to me that this is the message which the clown is trying to convey to us, that we should participate through ceaseless flow and movement, that we should not stop to reflect, compare analyse, possess, but flow on and through, endlessly like music. This is the gift of surrender, and the clown makes it symbolically. It is for us to make it real ».

(Hạnh phúc như dòng sông, chảy không ngừng. Có lẽ đó là lời nhắn nhủ của chàng hề với chúng ta, phải thể nhập vào dòng nước lưu động không ngừng, đừng dừng lại để suy nghĩ so sánh, phân tích, chấp hữu, phải xuôi theo dòng nước luôn luôn trôi như một bản nhạc thiên thu. Đó là món quà của sự xả ly mà chàng hề đã làm một cách tượng trưng. Biến thành ra sự thật là do ở chúng ta).

Henry Miller có cho biết đời của August chính là đời của ông. Chúng ta cũng cảm giác như vậy trước khi nghe lời thú nhận của ông. Và biết bao nhiêu lang thang sĩ của nhân loại đã tự giải thoát bằng sự xả ly và đã giúp đỡ mọi người bằng sự sáng tác. Họ sáng tác những bài ca của bản thể chân như để làm rung động những gì ở tận đáy lòng chúng ta mà tự lâu luận lý đã chôn vùi trong hố thẳm.

1.3 — Luận lý sát nhân

Họ là những người ngoài vòng hiểu biết của xã hội, coi thường sống chết, cho nên dám tạo ra những điều có thể làm đảo lộn trật tự, giai cấp, danh vọng, quyền lợi, lý-tưởng của một cá nhân hay một đoàn thể. Nếu sự đảo lộn ấy quá quan trọng, xã hội sẽ không dung thứ họ. Họ sẽ bị ruồng bỏ, trục xuất, đôi khi đi đến tù đầy hoặc bị giết chết. Bị xuyên tạc, vu cáo là điên, là khùng, là phân loạn, là tà-giáo, những lang thang sĩ tự cò chỉ kim đã chết rất nhiều, chết với nụ cười của August — binh thần và hoan-hỷ như chúa Jêsus.

Tuy nhiên, xã hội bao giờ cũng trọng đạo đức rất tránh trách nhiệm cá nhân, thích lập ra những ủy ban vô bổn phận để xử xét, nếu có máy điện cơ (Ordinateur) thì lại càng quý hơn. Ponce Pilate cho dân lựa chọn trước khi thi hành bản án, âu cũng để cho lương tâm bớt cắn rứt. Ông đã vô tình phát minh ra máy Ordinateur mà không hay. Phàm ở đời ai cũng trốn lựa chọn trách nhiệm cho nên thà giết người từ xa bằng liên thanh hơn lại gần đâm bằng dao găm, thích thả bom hơn bắn liên thanh, thích hỏa-tiền hơn phóng pháo. Và luận-lý đạo đức đã lên bỏ một viên đạn mã-tử vào một khẩu súng của tiểu đội đao phủ là cốt để trấn an binh-sĩ trước khi xử tử một người mà họ không thù hận. Vì con người binh sinh không phải là máy, chính lý luận, chính xã hội lại là cái máy suy nghĩ, chứng minh và biện hộ giúp cho mọi hành động của cá nhân ta. Sự thật của thế gian là cái nói láo lập đi lập lại nhiều lần. Luận lý máy móc không tình cảm, không thương tiếc, nhớ nhưng, chỉ biết ngày hoặc đêm chứ không biết hoàng hôn hay rạng

sớm, chỉ biết luật âm nhạc chứ không biết hòa âm — Chỉ biết nhân quả mà đầu hiệu nổi nhân duyên, chỉ biết định mạng chứ không rõ được luân hồi.

Heidegger đã viết trong quyển CĂN BẢN LÝ TRÍ (Salz vom Grund): « Chính ngôn ngữ nói chứ không phải con người nói ». Ngôn ngữ ở đây thành tánh (Etant) là lý-trí, là luận lý, còn con người là nguyên tánh (Etre) là nguyên ngôn, là Thề — Luận lý chạy trốn trách nhiệm cổ rỗi nguyên tánh, còn con người thì đi tìm bốn phận để trở về nguyên ngôn. Sự mâu thuẫn vĩ đại này đã đem lại biết bao nhiêu đau thương cho lịch sử loài người.

Luận lý trốn trách nhiệm phải kiếm những tồ-chức lớn lao của xã hội để trút gánh nặng lương tâm — ngày nay luận-lý núp dưới hình thức những Tòa án nhân uý, những cuộc biểu tình đấu tố vĩ đại. Ngày xưa thì lại dựa dưới chiêu bài Tôn giáo thiêng liêng cao cả. Luận lý đã làm suy vong Phật-giáo Việt-Nam dưới thời Mạt Trần mà Thượng-Tọa Mật-Thề đã gọi thời đại ấy là « Thời đại Phật-giáo lạc gốc ».

Năm 1381 dưới triều vua Phế Đế cả một sự khôi hài xuất hiện với sự kiện Tăng chúng xuất quân chinh phạt Chiêm Thành dưới sự lãnh đạo của Đại-Nam Thuyền Sư — Chính cũng ở đất Chiêm Phật-tử này mà 300 năm về trước vua Lý-Thánh-Tôn đã quy-y thọ giáo với một tu sĩ bình : Ngài Thảo-Đường và thành lập một môn phái cho suốt triều nhà Lý.

Một khi tôn giáo hình thức đi vào chính quyền, thì luận lý núp dưới bóng từ bi—bác ái mặc sức tung hoành tác oai, tác quái.

Sự nghiệp của các thuần Nho như Trương Hán Siêu, Nguyễn Trung Ngạn đã kích sự lợi dụng Phật-Giáo Việt Nam, chúng ta phải tri-ân. Tuy nhiên họ ở trong hoàn cảnh tương đối dễ thở vì căn bản của Phật giáo là diệt trừ lý-trí, trong khi những bạn họ ở trời Âu muốn trở về nguyên ngôn thì thật là cả một công trình khai sơn phá thạch, bỏ mạng toi cơm.

1.4.— Trường hợp Galilée :

Galilée là một bộ óc độc lập số một ở đầu thế kỷ thứ mười sáu, ông muốn trở về nguyên ngôn với câu của Aristote : « Phương pháp quan sát sự vật có hiệu quả nhất là nhìn theo sự vật biến chuyển từ lúc nguyên thủy » (1). Sự kiện trở về này là cả một bạo gan vì tất cả các học giả thời bấy giờ không bao giờ đặt vấn đề phương pháp cả không biết rõ căn cơ Aristote mà chỉ biết qua các kết-quả sai lầm của Aristote mà thôi.

Táo bạo hơn nữa là ông Galilée lại dùng phương pháp thực nghiệm sát theo đúng nguyên ngôn của Chúa : « Tự tìm sẽ thấy, tự gõ cửa sẽ mở ». Rồi một hôm cao hứng, ông Galilée leo lên ngọn tháp xiên thành Pise, cầm hai hòn bi chì có trọng lượng khác nhau, cái nặng cái nhẹ, rồi ném xuống đất — Tuy nặng nhẹ khác nhau nhưng lại cùng chạm đất một lần : Quan niệm không thực nghiệm của Aristote được chứng minh là sai. Có lẽ vì thời ấy không có ngọn tháp nào khá cao và xiên để ném bi chì cho nên Aristote tin rằng (bằng luận lý hình thức !) lực áp vào vật tỷ lệ với tốc độ. Kiểm ra nguyên lý lực áp vào vật

(1) La meilleure manière d'observer les choses avec succès est de les voir dès l'origine suivre leur cours). Aristote.

tỷ lệ với gia tốc chủ không phải tốc độ, ông Galilée xóa bỏ cơ học Aristote và đặt nền tảng cho nền thiên-văn chính xác ngày nay.

Rồi vui tay ông viết ngay một quyển sách báo hại chứng minh rằng mặt trời đứng yên để làm trung tâm cho vũ-trụ. Một lý thuyết động trời mà luận lý hình thức không dung nạp được — nhất là lý thuyết của ông trái với Thánh kinh (Thánh kinh tam sao thất bản đầu còn nguyên ngôn). Tội của ông được khép vào tội tà giáo và sẽ được thập đước ngoại trừ ông hối thệ trước Giáo Pháp Tòa. Ngày 22.6.1633 tại nhà thờ Minerve ở La-Mã cụ già Galilée làm tờ hối thệ mà chúng tôi xin trích một đoạn như sau :

HỐI THỆ

Tôi, Galileo Galilei, con của quá cố Vincent Galilée người xứ Florence, già 70 tuổi, tự hiến thân lãnh án và quỳ trước quý Ngài, Tối cao và quyền trọng Hồng-Y Giáo-Chủ của Cộng-hòa Gia-Tô vũ-trụ, Tổng pháp quan chống nạn tà giáo ác ôn... bởi vì Giáo hội dùng pháp luật bảo tôi phải triệt để khước từ quan niệm sai lầm cho rằng mặt trời là trung tâm vũ trụ đứng yên trong khi trái đất lại không phải trung tâm mà lại chuyển động.

...Vì vậy để xóa bỏ, trong trí óc các Ngài Tối cao cùng tất cả tín đồ Gia-Tô, mọi người nghi ngờ hợp lý mãnh liệt đối với tôi, tôi xin thành khẩn hối thệ không dám dối trá, xin nguyện rửa những sai lầm tà kiến nói trên... và tôi sẽ diêm chỉ những ai tôi biết hay nghi là bị vương tà... và nếu tôi sai lời thề này, tôi xin nguyện chịu mọi cực hình do Thánh luật và Tổng hiến pháp hay Hiến pháp đặc biệt đã được ban hành để trị tội phạm nói trên...

Tôi, Galileo — Galilei đã hối thệ, ăn năn, nguyện hứa và tự bó buộc như trên, Đề làm tin, chính tay tôi tự ký trên bản hối thệ này và đọc rõ từng chữ một tại La Mã trong nhà thờ Minerve ngày 22.6.1633.

(Trích ở L'Astronomie Populaire do ông Camille Flammarion xuất bản)

Phải chăng cụ Galilée vì già nua tuổi tác, sợ cực hình mà hối thệ như vậy ? Theo chúng tôi thì có lẽ cụ đi một nước cờ cao, rất thâm nho — Bản án lịch sử nói trên là một mưu thâm của cụ để phổ biến cho toàn Âu châu lý thuyết mới của cụ, đồng thời đặt lại trong lương tâm mọi người cái giá trị của các quan niệm độc đoán và chủ quan của uy quyền thời bấy giờ. Trong bản án có một đoạn mà các Tổng Pháp Quan không hiểu rõ độc ý :

.... Tôi đã viết và in thành sách, trong ấy tôi bàn đến những lý thuyết bị cấm và tôi đem những lý do vô công hiệu để giúp vào các lý thuyết nói trên.

Và nếu chúng ta hồi tưởng lại phương tiện giao thông và truyền tin thời Trung-cổ và phải công nhận rằng phương pháp quảng cáo không tiền khoáng hậu ấy và cảm ơn Giáo Pháp quan đã giúp đỡ cho cụ quá nhiều.

1.5. — Mến thương Giordano Bruno.

Nói đến tu sĩ Giordano Bruno, ông Mercelin Berthelot hóa học gia trứ danh, đã dám quả quyết rằng đó là nhà bác học cuối cùng đã bao quát được tất cả mọi lĩnh vực của tri thức. Ông Hegel cũng đã viết :

* Cái tầm thường, cái nhỏ nhen, cái hạn chế, không thích hợp cho đương sự, Ý hướng cả về ý-tưởng tối cao của nguyên tánh vũ-trụ » (Le vulgaire, le petit, le fini ne lui convenait pas ; il s'est élané vers l'idée sublime de la substance universelle).

Ngầy nay người ta thương tiếc Ông, dựng tượng Ông khắp mọi nơi ở La-Mã, tại công trường Campo dei Fiori, ở Naples tại sân viện Đại-Học, đọc diễn văn chúc tụng Ông, ca ngợi Ông, in sách về tiểu sử Ông (Trung Tâm Quốc Gia Nghiên Cứu Khoa Học Pháp xuất bản quyền : Vũ-quan của Giordano Bruno do ông Paul Henri-Herman viết).

Nhưng ở cuối thế kỷ thứ 16 ông Giordano Bruno lại là lang thang sĩ thể thảm nhất của nhân loại. Ông đi nay đây, mai đó suốt khắp Âu châu, dạy lý thuyết mới và phổ biến tư-tưởng bằng sách vở, bằng hành động. Ông có những tư tưởng của nguyên ngôn hay là ngôn ngữ của thế kỷ thứ 21 cho nên trình độ của học giả thời ấy theo không nổi — Cũng vì vậy nên ông bị coi như là một chàng điên, chàng khùng. Và từ chỗ điên đến chỗ bị khép vào tội tà giáo rất là dễ dàng ; không ai bênh vực cho ông được vì nào ai hiểu thấu Ông. Giáo Hoàng Clément VIII bắt ông cầm tù 7 năm, chân xiềng để xích — Và rồi cuộc đêm cuối đông 17.2.1600, tại công trường Hoa (Campo dei Fiori) ông bị đốt cháy vì tội tà giáo — Từ lúc bị bắt đến lúc xử quyết quá lâu (7 năm) nên không ai hay biết gì cả.

Tội của ông là dám đề lại cho hậu thế một vũ-trụ-quan gần giống với Ngài Thế Thân (Vasubandhu)

gồm có 3 luận án về Song thoại Siêu hình, 3 luận án về Song thoại Đạo đức và 3 tập thơ bất hủ : VI TRẦN, VI THỀ, VÔ BIÊN (De minimo, De monado, De immenso).

Với những tư tưởng độc, đáo đại khái như sau :

- 1.— Giải thoát khoa học ra mọi giáo điều hay thành kiến.
- 2.— Không tin tưởng vào tri giác, có thể sai lầm nếu thiếu sự kiểm soát thí nghiệm chu đáo.
- 3.— Trái đất không là trung tâm vũ trụ.
- 4.— Mặt trời xoay quanh mình.
- 5.— Nhiều tinh tú khác cũng như mặt trời có hệ thống hành tinh đầy đủ.
- 6.— Vũ trụ gồm nhiều thế giới như chúng ta.
- 7.— Nguyên tử cấu tạo vật chất.
- 8.— Vật chất tự biến thể thay hình (transmutation de la matière).
- 9.— Quỹ tích hành tinh không tròn đều.
- 10.— Chống đối luận lý kinh viện Aristote một cách triệt để v.v...

Muốn hiểu tại sao lang thang sĩ Bruno Giordano lại không khuất phục hồi thế như Galilée ta cần phải đọc lại tập thơ kỳ dị : Anh hùng cuồng hứng (Fureurs héroïques) của Ông.

Ông đã thấu triệt nguyên ngôn gồm ba chữ Phạm như Heidegger đã trình bày trong quyển Introduction à la métaphysique : Asus : sinh sống ; Bhu : tòa nỏ ; Vasami :

ở, tồn tại, và Ông đã viết cách đây 5 thế kỷ như sau « La naissance donc est expansion du centre, la vie plénitude de la sphère, la mort contraction du centre » (sinh như vậy là sự tỏa nở của trung tâm, sống và sự đầy đủ của quả cầu và tử là sự thu về trung điểm). Nếu ai đã từng nghiên cứu Mật tông, tất nhiên hiểu ngay câu của tu sĩ Bruno Giordano ngay qua câu chú UM MANI PADME HUM mà ông Lama Govinda đã dẫn giải trong quyển Les Fondements de la mystique tibétaine — UM MANI là sinh và sống (voie de l'universalité et de l'unification) PADME là tỏa đầy đủ (voie de la vision épanouie) còn HUM là thu về (voie de l'intégration) « Um và Hum là hai âm thanh quan trọng Mani nghĩa là kim cương, và Padme là hoa sen »

1.5 .1.— Um mani padme hum

Về Mật Tông, chúng tôi xin hứa hẹn sẽ cố gắng trình một cách đầy đủ hơn trong cơ hội khác. Tạm xin sơ lược qua loa rằng Mật Tông chính là con đường của nguyên ngôn. Vì ở đây thay vì ngôn ngữ nói (xem câu của Heidegger) mà lại chính là con người nói — Con người nói bằng nguyên ngôn nghĩa là bằng '

Mạntra	hay là chú
Yantra	hay là bùa phép
Mudra	hay là ấn
Mandala	hay là hình phép
Maithuna	hay là tình yêu nam nữ

Còn UM MAIN PADME HUM là một câu chú đã được ông Lama Govinda dẫn giải tường tận về phương

siêu hình. Sau đây chúng tôi xin phép « hiểu » theo nghĩa tri thức :

Ở 0.5 trong bảng so sánh giữa Korzybski và Duy Thức chúng ta ở hàng « ý niệm do trực giác », cột III có chỗ trống. Husserl đã thấy chỗ trống đó nên tạo ra hiện tượng luận với phương pháp Giảm lược bản thể (*réduction eidétique*) để lập một mối « tương quan » trực giác từ tựa toán học vì toán học là giảm lược bản thể số một. Lẽ dĩ nhiên cũng như toán, giảm lược bản thể chú trọng về chân (đúng) hơn là về thực. Đặt giảm lược bản thể vào đây là cứu bệnh « *thực nhưng ít khi đúng* » (xem cột IV) của ý niệm do trực giác. Âu cũng vì vậy nên Husserl thường có ý muốn khoa học hóa, toán học hóa triết học bằng hiện tượng luận. Ý muốn tổng hợp, thống nhất này có thể tượng trưng bằng chữ MANI, con đường đơn nguyên (*voie de l'unité*). Trái lại Heidegger lại lo chữa bệnh « *ít khi thực nhưng lại đúng* » của ý niệm do định đề (xem cột IV) bằng nhận xét về phân tỏa bản thể (*dispensation de l'être*) hầu xé màn che bản thể (*dévoilement de l'être*) đem lại ít nhiều sự thật cho tương quan. Chính Heidegger trong *Lettre sur l'humanisme* gởi Jean Beaufret đã cảm ơn ông này dịch đúng chữ *Dasein* bằng *réalité humaine* (sự thực hiện nhân tánh, sự thành tựu tánh). Phân tỏa bản thể này có thể tượng trưng bằng PADME, con đường của sự tỏa mắt nhìn sâu (*voie de la vision épanouie*).

Husserl và Heidegger cùng ở trên một con đường hiện tượng luận nhưng lại khác chiều hướng đi. Song thoại Husserl — Heidegger là một song thoại siêu thoát : song thoại KIM CANG — LIÊN HOA — áp dụng cho thể

siêu hình. Sau đây chúng tôi xin phép « hiểu » theo nghĩa tri thức :

Ở 0.5 trong bảng so sánh giữa Korzybski và Duy Thức chúng ta ở hàng « ý niệm do trực giác », cột III có chỗ trống. Husserl đã thấy chỗ trống đó nên tạo ra hiện tượng luận với phương pháp Giảm lược bản thể (*réduction eidétique*) để lập một mối « tương quan » trực giác từ tựa toán học vì toán học là giảm lược bản thể số một. Lẽ dĩ nhiên cũng như toán, giảm lược bản thể chú trọng về chân (đúng) hơn là về thực. Đặt giảm lược bản thể vào đây là cứu bệnh « *thực nhưng ít khi đúng* » (xem cột IV) của ý niệm do trực giác. Âu cũng vì vậy nên Husserl thường có ý muốn khoa học hóa, toán học hóa triết học bằng hiện tượng luận. Ý muốn tổng hợp, thống nhất này có thể tượng trưng bằng chữ MANI, con đường đơn nguyên (*voie de l'unité*). Trái lại Heidegger lại lo chữa bệnh « *ít khi thực nhưng lại đúng* » của ý niệm do định đề (xem cột IV) bằng nhận xét về phân tỏa bản thể (*dispensation de l'être*) hầu xé màn che bản thể (*dévoilement de l'être*) đem lại ít nhiều sự thật cho tương quan. Chính Heidegger trong *Lettre sur l'humanisme* gởi Jean Beaufret đã cảm ơn ông này dịch đúng chữ *Dasein* bằng *réalité humaine* (sự thực hiện nhân tánh, sự thành tựu tánh). Phân tỏa bản thể này có thể tượng trưng bằng PADME, con đường của sự tỏa mắt nhìn sâu (*voie de la vision épanouie*).

Husserl và Heidegger cùng ở trên một con đường hiện tượng luận nhưng lại khác chiều hướng đi. Song thoại Husserl — Heidegger là một song thoại siêu thoát : song thoại KIM CANG — LIÊN HOA — áp dụng cho thể

ron và tinh vi hơn nhiều — Ngày xưa chỉ có một vài hồi thê Galilée, một vài hành quyết Giordano Bruno còn ngày nay các cuộc thanh trừng ở thế giới đại đồng người ta đã hồi thê tập thê trước tòa án nhân dân và nguyện xin lãnh đạn vào đầu để tránh cảnh con đầu tố cha, vợ đầu tố chồng.

Em Josef Brodski làm sao mà sống nổi ở Lenin-grad ngày nay với tình trạng xã hội biện chứng máy móc đến cực độ như vậy. Josef Brodski năm nay 25 tuổi là một văn sĩ độc lập không theo tư tưởng đảng, đương sự là một thi sĩ kiêm văn sĩ có thiên tài. Những đại văn hào Nga như Marchak, Tchoukovski và đại thi gia Anna Akhmatova rất quý trọng những tác phẩm của Brodski.

Brodski không theo chính trị nào hết và vì những tác phẩm có những tư tưởng táo bạo của ông viết từ năm 16 tuổi nên ông đã vào tù ra tội nhiều lần. Năm 1962 ông bị bắt vì đã gia nhập hội « dạy triết-lý thiên định và chủ nghĩa cá nhân làm loạn » (danh từ của chính phủ). Một bản kiến nghị do các đại văn hào gửi lên Ủy ban Trung-Uơng Cộng-sản đảng đề xin hủy bản án vu cáo xuyên tạc một thi sĩ thiên tài « đây hứa hẹn » trong số đó có nhạc sĩ trứ danh Dimitri Chostakovitch — Bản án xử đương sự 5 năm khổ sai biệt xứ vì tội là « lang thang sĩ » (parasite social) ăn hại xã hội — Và đương sự được đi đày (như thời Ponce Pilate) cùng với ăn trộm và kẻ cướp tại vùng gần Bắc cực ở một hợp tác xã sản xuất phân bón trong tỉnh Arkhangelsk.

1.7.— Ngọn lá thu chống chủ nghĩa toán học : Edwin Howard Armstrong.

Ngọn lá thu vì ông Edwin Howard Armstrong, vị phát minh ra âm thanh như thật (*haute fidélité*) và phương pháp luyện tần số (*modulation de fréquence*) đã rơi từ cửa tầng lầu số 13 tại một nhà chọc trời ở Manhattan trong đêm rạng ngày 31-11-1954. Ông viết trong quyền nhật ký trước khi chết một câu văn của Lawrence d'Arabie :

Avez-vous jamais été une feuille d'automne arrachée à un arbre ?

Đã bao giờ bạn là một ngọn lá thu được tách khỏi cành cây ?

Chống chủ nghĩa toán học, chúa tể của luận lý vì ông đã viết một quyền sách bất hủ : *La théorie mathématique contre les conceptions physiques* (chủ nghĩa toán học chống lại những quan niệm lý-học) Ông Armstrong có thể nói là một nhân vật sinh ra để phát minh, phát minh bằng lối trực giác, bằng thực nghiệm và không bao giờ ông dùng toán học để chứng minh cả. Đó là một điều tối kỳ mà thế giới luận lý tột độ ngày nay không bao giờ chấp nhận được. Những toán học gia đã chứng minh một cách rõ ràng trên giấy trắng mực đen rằng không thể nào thực hiện được việc áp dụng vào thực tế phương pháp luyện tần-số (*modulation de fréquence*). Vậy mà Armstrong cả gan cảm cãi lại chế điều uy tín bá quan. Không những chống quan niệm lạc hậu của chủ nghĩa toán học bằng sách vở, ông đã thực hiện được phát minh này bằng máy và nhờ đấy hôm nay chúng ta có máy vô-tuyến F.M

(fréquence modulée) để nghe âm thanh nổi. Sự kiện này làm mấy ông đại sư toán học điên đầu nên họ liên kết với những tổ chức mạnh, không kém tôn-giáo hình thức và chủ nghĩa chính trị, đó là tư bản gian thương.

Lý thuyết toán học đi kèm với tư bản gian thương là chỉ sông sông cạn, chỉ núi núi tan. Cũng như ngày xưa Tôn giáo hình thức thường thường đi đôi với chính quyền bê bối vậy.

Tư bản gian thương nhảy vào là cốt để tranh thủ quyền lợi pháp-lý của Armstrong mà họ đã đầu hoạch được hàng tỷ bạc. Số máy vô tuyến truyền thanh, truyền hình, radars v...v... đều do những phát minh của ông mà ra cả.

Năm 1912 ông phát minh ra vòng (circuit) Feedback để phát thanh vô tuyến — Năm 1918 vòng Superhétérodyne để dùng cho radar — Năm 1933 phương pháp luyện tần số và năm 1944 phát minh ra siêu radar (super radar) cho sự thám sát hỏa tiễn liên lục địa.

Nhân loại trả ơn ông bằng một mùa thu bất hủ. Ông Armstrong không phải là trường hợp độc nhất hóa lá thu như vậy. Ông Rudolph Diesel, vị phát minh ra máy nổ dầu cặn không hóa lá thu mà lại hóa sương mù, chết mất xác trong một chuyến tàu thủy trên Bắc Hải. Ông Wallace Hume Carrothers, người chế tạo ra Nylon để quý bà mặc chơi đã tự tử trong một trường hợp mà không ai hiểu được nguyên do—Và chuyện cổ Tổng thống Kennedy còn kéo dài lâu với rất nhiều án mạng khác nữa.

1.3.— Mạt-na

Luận lý toán học căn cứ vào nhị giá là cái mạt-na

của Duy-thức học mà tôi đã trình bày trong 0. 4.5 bảng 2 câu về phỏng theo hai định nghĩa về ý niệm của Korzybski

*Một nhờ mắt thấy tai nghe,
Hai lấy định đề cấu kết tương quan.*

Câu thứ hai chính là cái Mạt-na (manas) hay là luận lý mà Husserl gọi là giản lược bản thể (réduction eidétique) và Heidegger gọi là phân-tòa bản thể (dispensation de l'être). Tùy theo khía cạnh của sự nhìn của mỗi người mà đặt danh từ.

Nếu toán học mà càng minh bạch bao nhiêu thì thực tại lại càng mất giá trị bấy nhiêu. Nôm na nói một cách khác là luận lý rõ ràng tuyệt đối chừng nào thì lại phải đi xa dần thực tế đi bấy nhiêu. Vì muốn rõ phải trừu tượng hóa đi nhiều sự kiện và giản lược rất nhiều những gì rắc rối lồi thối.

Heidegger đã viết về sự phân tỏa bản thể như sau : « En même temps que l'être de l'étant, sous la figure du concept absolu, s'ouvre à une connaissance absolue et se laisse entrevoir à la pensée métaphysico-ontologique, l'extrême retrait se dissimule sous cette dispensation de l'être » (Đồng thời với bản thể của thành tánh dưới hình dáng ý niệm tuyệt đối, tỏa đón một tri thức tuyệt đối và tự hé mở cho nhìn thấy tư tưởng siêu hình bản thể sự rút lui cực đoan lại ẩn nấp dưới cái phân tỏa ấy của bản thể).

Toán học vì quá minh bạch nên không thể nào hiểu nổi những ẩn khúc của lý học, cho nên toán học chống đối Armstrong là phải. Chỉ tiếc rằng thế giới ngày nay quá chú trọng về kỹ thuật vật chất nên đã

suy tôn toán học quá mức. Ta có thể nhìn qua sự kiện này bằng cách xem sự tổ chức của các đại-học. Ở đây luận lý là căn bản, khoa học là ưu tiên và thần học là vua. Bề bối nhất là việc dạy chung siêu hình với luận lý : phi tưởng mà tại có chứng minh !

Đã nói đến đại học là phải đến văn bằng, luận lý bắt buộc như vậy, và nói đến văn bằng là nói đến tinh-thần suy tôn văn bằng. Tôi không nói đến thời xưa mà điều kiện sinh sống cần phải có văn bằng.

Phi cáo đảng bắt thành phu phụ.

Trái lại cho đến hôm nay thế giới điên đảo, bằng cấp không còn là lá bùa an toàn nữa mà tinh thần duy bằng cấp vẫn còn. Ở Việt Nam tinh thần này làm chừa, nhưng không riêng gì Việt Nam ở Âu Châu cũng có câu chuyện khôi hài như sau : nguyên một học giả tài tử tên Nicolas Christophilos biệt hiệu là chàng " Hy Lạp điên " (Le grec fou) học lực kỹ thuật bậc tiểu học làm nghề sửa thang máy, chỉ biết cộng trừ nhân chia. Gia nhập kháng chiến, trốn mật vụ Gestapo một tháng với một tập sách về lý học nguyên tử, ở đây nhờ " trực giác " kiếm ra được phương pháp làm gia tốc vi-thể (accélérateurs de particules) mà Hội đồng nguyên tử lực Pháp dùng để thực hiện kết quả mỹ mãn chương trình Argus, và hiện tiếp tục nghiên cứu chương trình thực hiện lò phát điện nguyên tử Astron. Tuy tiếng tăm như vậy Christophilos vẫn không được Trung Tâm nghiên cứu nguyên tử Âu châu công nhận sự phát minh của ông ! Vì lý do đương sự thiếu văn bằng !

1.9. — Khoa học khách quan tâm lý chủ quan -

A-tỳ-đàm hay chủ khách một nhà

Theo lệ thường, khoa học biểu tượng lý thuyết bằng hình vẽ, cái thói quen ấy có lợi mà cũng có hại ; lợi ở chỗ tăng phần minh bạch cho lý thuyết quá trừu tượng nhưng hại ở chỗ nếu lỡ ra không biểu tượng được thì diên cái đầu vì không thể nào hiểu được nữa — Tư tưởng phải đi đôi với biểu tượng như hình với bóng trong khoa học khách quan — Sự kiện êm đẹp rất chủ quan này đã tan vỡ vì hôm nay khoa-học không thể biểu tượng một cách khách quan như ngày xưa được — Luận lý nhị giá phân biệt chủ thể và đối tượng thành thử đào tạo ra một thứ khoa học không thể nào thoát ly ra khỏi nhị nguyên tính của chủ thể và đối tượng ấy. Những biểu tượng cuối cùng của khoa học là ở môn Rhéologie (nại lực học) mà Lord Kelvin đã dùng một hệ thống cao su và lò xo để tương trưng áp lực và lực v.v... và ở môn khoa học nguyên tử mà hệ thống hành tinh mặt trời trái đất lại dùng để tương trưng hệ thống điện tử và nguyên tử của ông Bohr — Chính ông Bohr cũng tự thú là làm như vậy sai và đành xóa bỏ cái hình ảnh biểu tượng cuối cùng của khoa học vậy.

Sự kiện này đã được Heidegger nhận định như sau :

* Dans la physique atomique contemporaine se prépare une transformation du rapport aux objets, laquelle, par le canal de la technique contemporaine, est propre à modifier dans son ensemble le mode humain de représentation — Pourtant ce nouveau mode de représentation et les assertions qui en dépendent restent

encore, eux aussi, séparés par un abîme de ce mode de dire qui est impliqué dans le principe de raison ».

« Trong lý học nguyên tử hiện đại một thay đổi về
 « tương quan với đối tượng đang chuẩn bị nhờ ở phương
 « tiện kỹ thuật, và có khả năng sửa đổi lẽ lối biểu tượng
 « của con người. Tuy nhiên lẽ lối biểu tượng mới mẻ ấy
 « và những đoán quyết do đó tạo ra cũng vẫn còn bị ngăn
 « cách bởi hố thâm của lẽ lối ngôn ngữ ấy bị hàm ngụ
 « trong căn bản lý trí.

Khoa học khách quan là một môn học hoàn toàn suy diễn lý-tượng của nó, chính là một chủ-quan luận triết để đào tạo ra những lý-thuyết giả định mới chỉ có hình dáng khách quan chốc lát, một thứ khách quan giả tạo do sự lười biếng suy tư mà ra. Ảo ảnh giả tạo đó là Maya tinh quái mà phương tiện toán học hay luận lý, dấu cho đa giá tính vì đến thể nào đi nữa, cũng không thể nào tóm được vì nó là một khách-quan vô hình. Những ai suy tư kỹ về vấn đề này cũng phải công nhận rằng đã gặp phải thất vọng : khoa học khách quan đem lại bóng tối âm u của trí giác và hố thâm của lý-trí con người. Vấn đề trí thức không còn có thể đặt ra được nữa mà lại chỉ còn là một vấn đề của tâm tư và tọa thiền. Hay nói một cách khác khoa học khách quan đã biến thành khoa học chủ-quan. Sự kiện này được móc nối bằng môn tâm-lý-học A.Tỳ-Đàm một môn tâm-lý « chủ quan » chứ không phải tâm-lý-học « khách quan » của khoa học — Hai chữ « chủ quan » dùng cho A-Tỳ-Đàm là một ép ượng do ngôn ngữ nhị giá mà chúng tôi bị trói dùng—Ở A-tỳ-Đàm chủ-thể và đối tượng chỉ là một mà thôi, và chỉ có tọa thiền mới thông nhận được điều đó : trạng thái của tâm tư đều đượ

diễn tả do kinh nghiệm tâm linh chứ không phải bằng thí nghiệm khoa học. Thí nghiệm khoa-học của Claude Bernard là có thể do một người có uy tín làm giùm cho tất cả, còn kinh nghiệm tâm linh thì phải tự mình làm lấy, tu lấy. Cái khó khăn hay giản dị cũng ở chỗ đó mà thôi. Bọm lười, bọm nhác, người hám danh, hám lợi chấp hủu mọi thứ không thể ngồi tọa thiền một giây : rảnh một phút là đọc báo, rảnh một giờ là đi nhậu, hai giờ là xi nê, thừa một buổi là bài cào hay du hí chứ không bao giờ đọc sách hoặc đi nghe giảng kinh, chứ đừng nói đến thiền làm gì. Đầu tiên là vì họ sống trong lo sợ trước những biến cố bất an sắp đến, rồi dần dà để khuấy sàu giải muộn họ đi tới những thói quen làm đầy ruột và trống tâm hồn vv...

A-Tỳ-đàm khai sinh ngót mấy ngàn năm mà vẫn còn mịt mù nào ai để ý đến. Thật đáng tiếc.

Ở Phi tưởng phi phi tưởng xứ đời sống an lành ngót 80.000 A-tăng-Kỳ (kalpas) mà chẳng ai ưa. Xin nhắc lại cho những khách hăm mộ sống lâu rằng : mỗi A tăng kỳ kiếp là *« thời gian cần thiết để quặng cho hết các hạt cải trong một khoảng đất rộng, cao và dài một do tuần, cứ 100 năm là quặng một hạt cải »*.

(Thăng Pháp tập yếu luận của Tỳ Kheo

Thích Minh Châu trang 119)

Tu hạng bét mà thoát khỏi loài người làm Tứ thiên vương (Cātummahārājikā) cũng lãnh 500 tuổi trời hay là chín triệu năm nhân thế. Thi sĩ Tản Đà thêm món này làm như sau :



Lá đào rơi rớt lối Thiên thai
 Suối tiền, oanh đưa những ngậm ngùi
 Nửa năm tiên cảnh
 Một bước trần ai !...

1.10.— Phản hàm J. Brunau - Varilla

Nếu ai còn thích luận lý toán học mà chưa tin thi-sĩ Tần-Đà tôi xin trình bày phản hàm (contre — implication) độc đáo sau đây của khoa học gia J. Brunau Varilla chứng minh Thiên định : « Chủ thể và đối tượng là một »
 « Nous projetons notre structure mentale sur le monde, nous pouvons affirmer que l'ensemble de nos opérations scientifiques procède de la pensée discursive et nous oblige à adopter des procédés d'analyse et de synthèse (localisation morcellement, fragmentation et reconstruction etc...) qui dérivent de la dualité sujet-objet et de notre structure mentale.

Ces procédés d'analyse et de synthèse à leur tour ont pour conséquence une connaissance subjective a priori mais cette dernière implication logique est équivalente à l'implication inverse dont les deux termes sont niés. Donc principe fondamental :

Une connaissance non-subjective ni a-priori implique qu'il n'y a ni morcellement, ni séparation, ni par conséquent dualité sujet-objet. »

« Chúng ta dự phóng cơ cấu tâm trí ta vào thế gian. Chúng ta có thể quả quyết rằng tất cả những pháp thức khoa học đều do tư tưởng suy lý và tạo ra và buộc chúng ta phải chấp nhận các phương cách phân tích và qui nạp

(Định xứ, chia nát, phân rời, tái thiết v.v...) mà chính nhị nguyên tính chủ thể đối tượng và cơ cấu tâm trí chúng ta đặt ra.

Các phương sách phân tích và qui nạp ấy lại đem đến thành quả một tri thức « Chủ quan tiên nghiệm ». Nhưng hàm ngụ luận lý sau này tương đương với phản hàm mà hai ngữ từ đều bị phủ định.

Một tri thức không chủ quan và không tiên nghiệm hàm ngụ không có sự chia nát, phân rời, cho nên không có nhị nguyên tính giữa chủ thể và đối tượng.

Ông JALAI OD DIN RUMI trong tác phẩm MATHNAVI của đạo Soufisme nước Ba Tư đã kể song thoại sau đây :

— Anh là ai ?

— Tôi là anh,

— Vậy mời anh vào ngay, vì anh là tôi và ở đây không có hai tôi.

Tri thức không chủ quan và không tiên nghiệm chính là môn tâm lý học vô nhị A-Tỳ Đàm.

Nửa năm tiên cảnh

Một bước trần ai

Ước cũ duyên thừa có thể thôi

Chúng tôi xin mượn tạm cái « duyên thừa » của cụ Nguyễn-Khắc Hiếu một lần chót để bước vào thập nhị nhân duyên — Ở đây lý luận không còn chỗ đứng nữa. Tất cả có thể vừa đúng và vừa sai, đẹp xấu bất thành vấn

đề, mọi cảnh vật đều có một « duyên » riêng, tùy lúc, tùy nơi.

*Đá mòn rêu nhạt
Nước chảy huê trôi
Cái hạc bay lên vút tận trời*

1.11.— Nhân duyên (Patīccasamguppāda)

Tại nơi này thời gian không còn một chiều nữa mà lại cuộn tròn, linh động như một vòng xe quay tít bất biến nhưng lại tùy duyên. Luân hồi đã được tượng trưng bằng xe pháp luân ấy gồm « tam đại » : đời quá khứ với vô minh và hành, đời hiện tại với thức, danh sắc lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu và đời vị lai với sinh, lão tử. Nhưng vì lẽ bánh xe pháp luân quay tít quá mau cho nên quá khứ, vị lai và hiện tại không biết ở phương mô mà tìm. Ai có phước nhận ra được sự kiện lạ lùng này tất thoát khổ như kinh Upanishad (Áo nghĩa thư) đã có câu :

« Khi nào người cuốn tròn thời gian lại như một tờ giấy được thì khổ sẽ diệt. Dĩ vãng hiện tại, tương lai là MỘT một với chữ duyên và là BA, ba với chữ SỐ của lý trí. Nhạc sĩ trứ danh có thiên tài khi sáng tác là y sống những phút thần tiên của thời gian cuộn tròn này, ai không tin đi hỏi mà xem, nếu nói sai tôi xin lỗi đó là vì gặp phải nhạc công chứ không phải nhạc sĩ. Môn hòa âm trong âm nhạc là ví dụ điển hình nhất của nhân duyên hòa hợp. Phải nghe tất cả tiếng kèn tiếng trống, phèn la và tất cả các giọng đàn, giọng hát trong một lúc. Tất cả bản nhạc đều lâu dài đến đâu cũng phải biểu tượng đồng thời trong óc nhạc sĩ một cách ăn khớp với nhau.

Đó là một sự kiện phi tưởng mà chỉ tác giả bản nhạc mới có thể sống và tạo ra cho thính giả. Tuy nhiên, Bá-Nha phải gặp Tứ Kỳ mới được, chứ đàn cầm mà gảy tai trâu thì trâu khó lòng thoát khổ. Heidegger trong cuốn « Căn bản của lý-trí » có trích bức thư của Mozart viết như sau :

« Khi đi đường ví dụ đi bằng xe, hay khi đi dạo sau
 « một bữa cơm ngon, hoặc nửa khi đêm đến mà không
 « ngủ được, chính những lúc ấy tư tưởng tia hiện
 « đến tốt nhất và dồi dào nhất. Những gì tôi thích, tôi nhớ
 « trong óc, và lẽ tất nhiên tôi ngâm nga cho tôi nếu tin
 « được những người khác bảo vậy. Khi tôi có tất cả thật
 « chắc trong đầu, đoạn còn lại đến mau lắm, liên tiếp, tôi
 « thấy chỗ nào nên đặt cho phần nào để làm thành toàn
 « tác phẩm, theo luật phản điểm (contre point) theo âm
 « điệu của mọi nhạc khí v.v.. Tâm hồn tôi khi ấy nóng
 « bừng, ít ra trong lúc ấy tôi không bị quấy nhiễu, tư
 « tưởng tỏa lớn tôi phóng đại nó, tất cả trở thành mỗi lúc
 « mỗi mình bạch hơn, và bản nhạc rõ ràng gần như đã
 « hoàn thành trong đầu tôi, đầu cho có dài đến mấy cũng
 « vậy, rõ cho đến nỗi sau đó tôi có thể chỉ liếc sơ là nhìn
 « thấy ngay nó trong óc như một bức tranh đẹp hay một
 « nhân vật khả ái ; tôi muốn nói rằng trong lúc tưởng
 « tượng, tôi đâu có nghe đoạn này sau đoạn kia theo thứ
 « tự phải theo, tôi nghe tất cả một lần. Giây phút thần
 « tiên ! Phát minh và sáng tạo, tất cả đến nơi tôi như một
 « giấc mơ đẹp, rất tinh tảo (très lucide). Nhưng cái đẹp
 « nhất lại là sự kiện nghe như vậy, tất cả, đồng trong
 « một lúc

Không riêng gì nhạc sĩ mà họa sĩ hay những nghệ sĩ khác cũng đã cùng sống như vậy cùng nhân duyên hòa

hợp bất chấp giòng thời gian. Van Gogh nhà họa sĩ trứ danh Hòa Lan người đau khổ nhất nên nhân loại đã viết lên như sau : trong thư gửi cho người em tên Théo của ông :

Trong đời và khi về tôi có thể không cần đến Thượng đế được lắm, nhưng với thằng tôi đau khổ này tôi không thể bỏ qua một việc vượt sức tôi vì là cả cuộc sống tôi, đó là sức mạnh của sáng tác (Lettres de Vincent Van Gogh à son frère Théo). Không cần Thượng đế nghĩa là nhân quả mất quyền hành ở lãnh vực này vì nhân quả là dĩ vãng và tương lai, vì nhân quả là thời gian một chiều, là định mệnh bất di bất dịch.

Khi sáng tác, chúng ta sống với trực chỉ, say sưa với giác ngộ, dĩ vãng biến thành ra kinh nghiệm hiện tại trong đó tất cả mọi hoàn cảnh và năng lực linh động, tất cả mọi liên quan nội tâm và ngoại giới, mọi lý do, trường hợp, nguyên nhân, nghiệp quả, nói tóm lại tất cả thiên vạn nhân duyên, tất cả kết thành của chính ngay chân-lý được chúng ta cảm nhận một cách rõ ràng. Chính lúc đó con người nghệ-sĩ giác ngộ biến thành phán sư, và mọi luật tất định hẳn chắc được biến hóa tan vào sự giải thoát của hòa âm.

Thực tại không thời gian ấy được mệnh danh là « kinh nghiệm hiện tại » vì hiện tại là một điểm không có diên-trường thời gian (extension temporelle) ở giữa quá khứ và vị-lai. Hiện tại tuy không có diên trường nhưng lại có cường độ (intensité) mạnh yếu tùy nhà sáng tác. Hiện tại không có nhân quả vì nhân quả là thời gian, mà không có nhân quả thì không thể có tư tưởng cho nên tư tưởng gia không bao giờ sống với hiện tại : họ chỉ sống với lý-

thuyết và lý-trí họ chỉ biết có lý luận. Kinh nghiệm hiện tại chỉ đến với những nhân vật sáng tác trực chỉ có thể gọi họ là những người bốc đồng, xuất khẩu thành thơ. Trong *Essays in Zen Buddhism* (tập 3) ông Suzuki có bàn về nghệ họa thần tốc Sumiye của các cụ xưa, tựa tựa như Bé Ký Việt Nam hiện nay, một lối vẽ đen trên trắng nhưng khó hơn vì mực làm bằng hồ hóng và keo, bút lông thấm nhiều mực và giấy mỏng và rất dễ hút nước. Họa sĩ phải vẽ thật mau, nhanh như điện càn gít nét càng hay, nếu chậm một phút là hỏng liền. Luận lý và suy nghĩ không thể có được trong óc lúc này. Người bút và tranh là một, linh động sẵn sàng để sáng tác : Tranh này không vẽ sự thật khách quan không có đối tượng vì tất cả là một, phát minh : đó là một bức tranh ghi nhận giây phút sống Thiền của họa sĩ.

Đã nói sống Thiền là phải nói tất cả, cái gì cũng là sáng tác từng phút, từng giây, thiền cắm hoa, thiền làm vườn, thiền uống nước trà, thiền bắn cung, thiền múa kiếm. Sự thật là hiện tại, linh động như chớp nhoáng, diễm ảo như sương sa, vậy mình phải hòa thân vào thực tại bằng con đường thiền mới mong giải thoát được. Kinh Kim Cang cũng đã nói như vậy : Nhứt thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn, như bào ảnh, lộ, diệc như điện — Ưng tác như thị quán.

1.12.— *Rắn trườn vỡ trứng chim rừng*

Tôi nghe tiếng hát hoang đường nửa đêm

(Phạm công Thiện)

Trên đường về đến đây chúng tôi xin được phép dừng chân vì tạm cho là đã đến đích một phần nào. Tuy

xác thân còn nặng nề và tâm hồn vô số phiền não, nhưng cũng hé nhìn qua màn che (dévoilement của Heidegger) và biết được nguyên tánh là ở chỗ nào rồi : nó là nguyên ngôn trước khi ngôn ngữ nhị - giá xuất hiện và nó sẽ là ngôn ngữ của những thế-giới Di-Lặc sắp đến.

Tuy nhiên bước nhảy của Heidegger (Satz) qua hố thăm đem lại một ngạc nhiên thích thú : nguyên ngôn ngàn xưa và ngôn ngữ Di-Lặc vẫn là một. Nietzsche nhà tư tưởng kiêm thi-sĩ của trực giác cuối theo thế kỷ thứ 19 đã nhận thấy cái Bản lai diện mục này từ lâu bằng một câu bất hủ.

Deviens ce que tu es

(Hãy trở thành nguyên tánh anh)

Tề thiên Đại thánh đã nhảy một phốc cao tốt trời xanh nhưng vẫn ở trong lòng bàn tay của Quan-Thế-Âm Bồ tát khi hạ xuống đất. Và thích thú nhất là ngài Tam-Tạng sau khi lặn suối, trèo non vượt bao thử thách quý khốc thần sầu lúc trở về giỏ bộ kinh ra xem thì thấy vốn có một chữ KHÔNG nhỏ xíu xiu như hạt cát : Đó là là cái Không Trung quán, cái Không Long Thọ, một cái Không sấm sét *Mạnh bằng ngàn vạn bom nguyên tử* khoa học ngày nay, mạnh nhưng nổ không tiếng kêu — nổ âm thầm — yên lặng. Viết đến chữ Không Trung quán là viết nổ mặt trời như nhà thi sĩ điên "chim rắn" đã làm. Ở Phi tướng phi phi tướng xứ thiên cái gì cũng làm được cả. Chim đây là Mệnh mệnh điều vương, thân chim đầu người (Garuda) mà ngài Bất Không thành tựu như-lai (Amaghoshiddi) của gió khuya, thường dùng để bay về ứng hiện vào đức Di Lặc (Maitreya) nụ cười của tương lai. Còn rắn lại là Long Vương (Najas) giữ kinh cho Ngài Long Thọ mà Huyền Trang vất vả lắm mới thỉnh về đó. Sức mạnh

của rắn có thể làm nổ tung mặt trời hay không cái đó xin xem quyền Mãng xà lực (The Serpent power) của Sir Athur Avalon nói về Thiên định Kundalini của Chơn Ngôn Tông.

Máu đỏ mưa đen

Ổ cây mỡm tơi

Của thời trẻ dại

Tôi gọi thăm

Rắn cuộn tròn

Tương lai

.

Cầu long ca từ Tây tạng

Tôi về

Tôi hiện

Đền tắt trời gió tắt trắng

Chim lạ,

Kêu tiếng người

Hổ thăm ra đời

Tôi bay trên biển

. (Phạm công Thiện)

Tôi bay về đâu ? con đường về thật không đi đến đâu cả giống hệt trong sách Chemins qui ne mènent nulle part của Heidegger đi vào hố thăm vậy. Không đi đến đâu nhưng lại may vướng được một ít bụi trần dưới hình thức bụi dây dọa thân già Galilée, bụi nóng cháy vô biên Giordano, bụi dối lạnh cô đơn Brodski và bụi lá thu lìa cành Armstrong. Tất cả trần « ai » này bà mẹ Việt-nam hiện đang lãnh đủ dưới hình thức « bông hồng cài áo » quan tài cho con. Một bà mẹ quá gò sống cô đơn như JOB đã thắng khổ nhờ khổ quá nhiều mà chúng tôi xin tưởng niệm như sau bằng thơ Tagore :

Tôi không xin tránh nguy nan,
Nhưng khi chống đỡ cần can đảm nhiều.
Tôi đâu muốn khổ triệt tiêu,
Nhưng xin vững dạ quyết liều phục chinh.
Tôi không kiếm bạn đồng minh,
Chiến trường nhân thế chỉ mình sức thôi!
Tôi không khiếp sợ lạy Trời
Ban ơn tế độ ulla lòng cầu mong,
Nhưng mà lòng lại nhủ lòng
Gắng nhờ nhần nhục thoát vòng trầm luân

(Sarvā mangalam)

HUYỀN TRANG TÂM

nhà tâm phân học như một « y-sĩ của tâm hồn »

Ngày nay có nhiều học phái tâm-phân khác nhau, từ những người theo lý thuyết của Freud một cách chặt chẽ hay mềm dẻo, đến những người « xét lại », những người này khác nhau về mức độ họ đã biến đổi quan niệm của Freud nhiều hay ít (1). Tuy nhiên trong mục đích hiện tại của chúng ta, những dị biệt ấy không quan trọng bằng dị biệt giữa nền tâm phân học cốt yếu nhằm mục tiêu *thích nghi xã hội* và nền tâm-phân-học nhằm mục đích « chữa trị linh hồn » (2).

Khởi đầu sự tiến triển của nó, tâm phân học là một ngành của y-học và mục đích của nó là chữa những con bệnh đến với nhà tâm phân, thường gặp những triệu chứng xen vào hoạt động của họ trong cuộc sống hằng ngày : những triệu chứng ấy được biểu hiện trong những thúc bách về nghi lễ, những ám ảnh, những sự thù ghét những ý hệ (paranoid)... Sự khác nhau độc nhất giữa những con

bệnh này và những con bệnh đi đến y-sĩ thông thường là : nguyên nhân những triệu chứng của họ phải được tìm không phải trong thân xác mà trong tâm hồn, và bởi thế sự trị liệu cũng không phải chú trọng đến những hiện tượng cơ thể mà là những hiện tượng tâm lý. Nhưng mục đích trị liệu của tâm-phân-học không khác gì mục đích trị liệu trong y-học : trừ khử triệu chứng. Nếu con bệnh được giải thoát khỏi sự mưa hay ho có tính cách tâm lý, khỏi những hành vi nóng nảy hay những ý tưởng ám ảnh, họ được xem như khỏi bệnh.

Trong quá trình công việc của ông Freud và những người cộng sự càng ngày càng ý thức rằng triệu chứng chỉ là biểu hiện rõ rệt nhất và bi đát nhất của sự rối loạn thần kinh, và muốn hoàn thành sự chữa trị lâu dài, chứ không phải chỉ trừ khử những triệu chứng. thì người ta phải phân tích cá tính của con bệnh và giúp họ định hướng lại cá tính của mình. Ý kiến này phát sinh do một hiện tượng mới mẻ một số những con bệnh. Nhiều người tìm đến nhà tâm-phân-học song lại không có bệnh hoạn gì theo nghĩa thông thường của danh từ và cũng không có triệu chứng nào rõ rệt đã kể ở trên. Họ cũng không phải mất trí nữa. Thường thường họ không bị bà con hay bạn bè xem là bệnh hoạn. Tuy nhiên họ vẫn mắc phải những " sự khó khăn trong cuộc sống " — nếu dùng từ ngữ của Harry Stack Sullivan về vấn đề tâm lý — khiến họ phải đi tìm sự giúp đỡ nơi một nhà tâm-phân-học. Dĩ nhiên, những khó khăn trong cuộc sống như thế không có gì là mới mẻ. Luôn luôn có những người cảm thấy bất an hay thua kém, những người không thể tìm thấy hạnh phúc trong hôn-nhân, những người gặp khó khăn trong sự hoàn thành công việc của mình và

không thể vui với công việc, những người sợ hãi kẻ khác một cách quá đáng... họ có thể tìm sự giúp đỡ nơi một Mục sư, một người bạn một triết-gia — hay « cứ việc sống » với những khó khăn của họ mà không tìm sự giúp đỡ nơi một loại người nào đặc biệt cả. Điều mới mẻ là Freud và học phái của ông lần đầu tiên đã đưa ra một lý thuyết về cá tính rất hàm súc và một sự giải thích về những khó khăn trong cuộc sống, trong trường hợp những khó khăn này có gốc rễ trong cơ cấu của tính tình, và tò ý hi vọng có thể thay đổi chúng được. Như thế, tâm-phân-học đã di-chuyển dần dần trọng tâm của mình từ phép chữa trị những triệu chứng thần kinh đến sự trị liệu những khó khăn trong cuộc sống có cội rễ trong cá tính thần kinh loạn.

Trong khi việc định đoạt mục tiêu trị liệu trong trường hợp nôn mửa ưu uất hay suy tưởng ám ảnh tương đối là đơn giản, thì trái lại việc định đoạt mục tiêu trị liệu trong trường hợp bệnh thần kinh có căn bản nơi cá tính không phải dễ dàng. Quả vậy, chỉ là một việc nói con bệnh đau gì cũng không phải là dễ.

Trường hợp sau đây sẽ giải thích lời nói trên có nghĩa gì (3). Một thanh niên 24 tuổi đến một nhà tâm phân học. Anh ta bảo rằng từ khi tốt nghiệp « Collège » 2 năm về trước, anh cảm thấy khổ sở. Anh ta làm việc trong công-ty của cha anh nhưng không thích công việc, anh thường buồn bã, thường chống đối gay gắt với cha ; hơn nữa, anh thấy khó khăn ngay cả trong khi đưa ra những quyết định nhỏ nhất. Anh bảo rằng mọi sự việc ấy bắt đầu xảy đến vài tháng trước khi anh tốt nghiệp. Anh rất thích vật-lý ; thầy giáo anh bảo rằng anh có rất nhiều năng

kiểu về vật-lý-học lý thuyết và anh đã muốn đi học đại học rồi sống suốt đời làm một nhà khoa học. Cha anh, một thương gia giàu có, chủ nhân của một cơ xưởng lớn, nhất thiết muốn người con phải đi vào thương nghiệp, gánh vác công việc nặng nhọc cho ông, và cuối cùng trở thành người kế vị ông. Ông lý luận rằng ông không có đứa con nào khác, ông phải một tay gây dựng doanh nghiệp, bác sĩ đã khuyên ông bớt làm việc, và người con trai sẽ là một đứa con bất hiếu nếu chàng không muốn làm vừa lòng cha trước những hoàn cảnh như thế. Người con, sau khi nghe những lời hứa hẹn, cảnh cáo, và năn nỉ của người cha để đánh động lòng hiếu thảo của chàng, cuối cùng đã nhượng bộ và bắt tay vào công việc của cha. Rồi thì những sự phiền phức đã nói ở trên bắt đầu.

Trong trường hợp này, đâu là những vấn đề, đâu là cách chữa trị? Có hai cách nhìn vào trạng huống. Người ta có thể lý luận rằng lập trường người cha hoàn toàn hữu lý; rằng người con đã có thể theo lời khuyên của cha mà không có gì phiền phức nếu chàng không bướng bỉnh một cách phi lý, nếu chàng không có một mối xung khắc sâu kín đối với người cha; rằng ước muốn trở thành một nhà vật-lý-học của chàng đã căn-cứ trên sự xung khắc với cha và lòng mong mỏi về-thức của chàng muốn trái ý ông hơn là trên sự ham thích của chàng đối với vật-lý-học.

Trong khi tuân theo lời cha, chàng đã không ngừng chống lại ông. Thật ra sự xung khắc của chàng lại càng tăng trưởng nữa từ khi chàng nhượng bộ. Sự khó khăn của chàng

thể nhìn chàng bắt nguồn từ mỗi xung khắc không được giải quyết đó. Nếu nó được giải quyết bằng cách đào sâu vào trong những nguyên nhân sâu kín, thì người con sẽ không khó khăn gì để đưa ra những quyết định hữu lý, và những mối lo ngại hoài nghi v.v... của chàng sẽ tan biến.

Nếu người ta nhìn vào sự trạng một cách khác, lý luận sẽ tương tự như vậy. Trong khi người cha có thể có đủ mọi lý do để mong muốn rằng con ông nối nghiệp ông và trong khi ông có quyền diễn đạt ý muốn của ông, thì người con cũng có quyền — và trên phương diện tinh thần, có bổn phận phải làm cái gì lương tâm và ý-thức giữ gìn sự nguyên vẹn của mình đã ra lệnh cho anh ta. Nếu cảm thấy rằng đời sống của một nhà vật-lý-học là thích hợp cho năng khiếu và ước muốn của anh nhất, thì anh phải theo tiếng gọi này hơn là ước muốn của người cha. Quả thật cũng có một xung khắc nào đó đối với người cha, không phải một xung khắc phi-lý dựa trên những lý-lẽ tưởng tượng và sẽ tan biến nếu được phân tích kỹ, nhưng là một mối xung khắc có lý, được thành hình như một phản ứng chống lại thái độ uy-quyền và chiếm đoạt của người cha. Nếu ta nhìn đến những khó khăn của con bệnh từ quan điểm này, thì căn bệnh và mục tiêu chữa trị sẽ hoàn toàn khác hẳn với căn bệnh và mục tiêu trong lối giải thích trước. Triệu chứng bây giờ là thiếu năng lực để tự quyết đoán và lòng sợ hãi không dám đi theo những kế hoạch và ước muốn của riêng anh. Anh ta khỏi bệnh nếu không còn sợ hãi người cha nữa ; và mục tiêu của trị liệu là giúp anh đủ can đảm để tự quyết đoán và tự giải phóng mình. Xét như thế, người ta sẽ khám phá ra rất nhiều mối thù nghịch bị dồn ép đối với người cha, nhưng sự thù nghịch này sẽ được hiểu không phải là

nguyên nhân mà là kết quả của chứng bệnh căn bản. Rõ ràng là cách giải thích nào cũng có thể đúng, và từ những gì ta biết về tất cả những chi tiết của tính tình con bệnh và tính tình người cha, ta phải định đoạt cách giải thích nào xác đáng trong một trường hợp đã cho. Nhưng sự phán đoán của một nhà tâm phân cũng có thể ảnh hưởng bởi triết lý và hệ thống giá trị của ông. Nếu người ta muốn tin rằng sự « thích nghi » với những khuôn mẫu xã-hội là mục đích chính yếu của đời sống, rằng những cân nhắc thực tế như sự tiếp nối một cơ nghiệp, lợi tức cao, lòng hiếu thảo đối với cha mẹ là những sự cân nhắc thiết yếu thì người ta cũng sẽ thiên nhiều về sự giải thích căn bệnh của con người bằng cách nói anh ta có một mối xung khắc phi-lý đối với người cha. Trái lại, nếu người ta xem sự toàn vẹn, tự-chủ, và sự làm một công việc đầy ý nghĩa đối với con người là như những giá trị tối thượng, thì người ta sẽ dễ dàng xem sự vô năng của người con trong việc tự quyết và sự sợ hãi của anh đối với người cha như là những khó khăn chính cần phải giải quyết.

Một trường hợp khác chứng minh cho điểm này. Một văn-sĩ có tài tìm đến một nhà tâm-phân phân-nân về chứng nhức đầu và những cơn chóng mặt, mà theo lời một vị y sĩ của ông ta, không có nguyên nhân nào trong cơ thể. Ông kể chuyện đời ông từ nhỏ cho đến hiện tại. Hai năm về trước, ông nhận một công việc rất đáng ưa muốn trên phương diện lợi tức, bảo đảm và thể lực. Nói theo thông thường thì sự kiếm được việc làm này là một thành công lớn lao. Nhưng trái lại nó buộc ông phải viết những điều trái ngược với những quyết đoán của ông,

những điều mà ông không tin tưởng. Ông đã phí rất nhiều nghị lực để cố làm cho hành động của mình phù hợp với lương tâm, hoàn thành một số xây dựng phức tạp để chứng tỏ rằng sự nguyên vẹn về tri thức và tinh thần ông kỳ thực không bị ảnh hưởng bởi loại công việc ông đang làm. Những cơn nhức đầu và chóng mặt bắt đầu xuất hiện. Thật không khó khăn gì lắm để khám phá ra những triệu chứng ấy là một biểu hiệu của mối xung đột không được giải quyết giữa lòng ước muốn có tiền và thể lực, và đáng khác là những thắc mắc tế nhị trong tâm hồn ông. Nhưng nếu chúng ta hỏi đâu là yếu tố bệnh hoạn, thần kinh loạn trong cuộc xung đột này, thì hai nhà tâm-phân-học có thể nhìn vào tình trạng ấy bằng hai cách khác nhau. Người ta có thể lý luận rằng nhận công việc làm ấy là một bước hoàn toàn tự nhiên, rằng đây là một dấu hiệu của sự thích nghi lành mạnh đối với nền văn minh chúng ta, và quyết định mà nhà văn sĩ đã làm là một quyết định mà bất cứ con người khéo thích nghi, bình thường nào cũng đã có thể làm. Yếu tố có tính cách thần kinh loạn trong hoàn cảnh này là sự vô năng của ông ta để chấp nhận quyết định của chính mình. Có thể chúng ta tìm thấy ở đây một sự lặp lại những cảm tưởng tội lỗi cũ trong thời thơ ấu của ông, những cảm tưởng tội lỗi liên quan đến mặc cảm Oedipe, sự thủ dâm, trộm cắp v.v... Cũng có thể có một khuynh hướng tự trừng phạt trong ông ta, khiến ông cảm thấy khó chịu chính ngay khi ông đạt đến thành công. Nếu người ta theo quan điểm này, vấn đề chữa trị là sự vô năng của ông để chấp nhận quyết định hợp lý của chính mình, và ông ta sẽ khỏi bệnh nếu bỏ được những thắc mắc tế nhị của ông và bằng lòng với hoàn cảnh hiện tại.

Một nhà tâm phân khác có thể nhìn vào trạng huống ấy cách trái ngược lại. Ông sẽ bắt đầu với một quyết đoán rằng sự nguyên vẹn tri-thức và tinh thần không thể bị xâm phạm mà không làm hại đến toàn thể nhân cách. Sự kiện rằng con bệnh tuân theo một mẫu mực được nền văn minh tán đồng, không thay đổi nguyên tắc căn bản này. Sự dị biệt giữa người này và nhiều người khác chỉ do ở chỗ : tiếng nói của lương tâm ông còn sống, đủ để phát sinh một xung đột mãnh liệt trong khi những người khác ó thể không ý thức đến sự xung khắc này và sẽ không có những triệu chứng biểu hiện như thế. Theo quan điểm trên vấn đề sẽ có vẻ như là nỗi khó khăn của nhà văn nọ trong việc tuân theo tiếng nói của lương tâm, và ông sẽ được xem như khỏi bệnh nếu có thể xa lánh hoàn cảnh hiện tại và trở lại một cuộc sống trong đó ông có thể tự kính trọng mình.

Lại một trường hợp khác dội ánh sáng trên một vấn đề từ một góc hơi khác. Một thương gia, thông minh, hiểu chiến lược nhiều thành công, bỗng nhiên càng ngày càng nghiện rượu. Ông đến một nhà Tâm-phân để chữa bệnh nghiện. Đời sống ông hoàn toàn hiến cho việc cạnh tranh và làm tiền. Không có gì khác làm cho ông lưu tâm, mọi giao dịch cá nhân của ông đều phục vụ cho mục đích ấy. Ông ta rất thiện nghệ trong việc kết bạn và gây ảnh hưởng, nhưng trong thâm tâm, ông thù ghét tất cả mọi người mà ông tiếp xúc, những người cạnh tranh với ông, những khách hàng, những người làm công của ông. Ông ghét luôn cả những vật dụng mình bín ra. Ông không có sự lưu tâm đặc biệt gì về chúng, ngoại trừ xem chúng như một phương tiện để làm tiền. Ông không ý thức về sự thù ghét này, nhưng dần dà người ta có thể nhận thấy qua

những giấc mộng và những liên tưởng tự do của ông, ông cảm thấy mình như một tên nô-lệ cho công việc mình, những vật dụng ông bán, và tất cả những người liên hệ với chúng; ông không kính trọng mình và dễ khuấy lãng niềm đau khổ vì cảm thấy thấp hèn, vô giá trị, ông tìm đến rượu. Ông chưa từng yêu ai và thỏa mãn những nhục dục của ông bằng những chuyện rẻ tiền vô nghĩa.

Đâu là vấn đề? Sự nghiện rượu của ông chẳng? Hay đây chỉ là một triệu chứng của vấn đề thực thụ là: ông đã thất bại trong việc sống một đời sống ý nghĩa? Người ta có thể sống với mức độ tna hóa nay, với thật nhiều thù ghét và thật ít yêu thương, mà không cảm thấy thấp kém và không bị rối loạn chẳng? Dĩ nhiên, có nhiều người có thể sống như thế mà không có một triệu chứng nào, không biết đến một sự rối loạn nào. Vấn đề của họ chỉ bắt đầu khi họ không bận rộn, khi họ sống một mình. Nhưng họ thành công trong việc xử dụng bất cứ số lượng con đường thoát nào ra khỏi bản ngã mà nên vẫn minh chứng ta đã đem lại, để dập tắt bất cứ biểu hiện nào của mối bất mãn nơi họ. Những người có một triệu chứng rõ ràng chứng tỏ rằng những năng lực « người » của họ chưa hoàn toàn tắt nghẽn. Một cái gì ở trong năng lực ấy phản kháng lại, và như thế là có sự xung đột. Họ không bệnh hoạn gì hơn những người đã thành công hoàn toàn trong việc thích nghi. Trái lại trong ý nghĩa « người », họ lại lành mạnh hơn. Từ quan điểm này, chúng ta không nhìn triệu chứng như một kẻ thù cần phải đánh bại, mà trái lại như một người bạn đã chỉ rõ cho chúng ta thấy một cái gì không ổn. Con bệnh đang nỗ lực — dù một cách vô thức để sống một lối sống « người » hơn. Vấn đề của ông ta không phải là một sự nghiện rượu mà là sự thất bại về tinh thần.

Sự chữa trị ông ta không thể hoàn thành bằng cách xét đến triệu chứng biểu hiện. Nếu phải ngưng uống rượu mà không thay đổi một tí gì khác trong cách sinh hoạt của ông thì ông sẽ vẫn còn khó chịu và căng thẳng, ông sẽ bị buộc phải đi vào trong những cuộc cạnh tranh càng ngày càng tích cực hơn, và có lẽ vào một lúc nào đó, ông sẽ nảy sinh một triệu chứng khác diễn tả sự bất mãn của mình. Điều ông cần thiết là có một người nào có thể giúp ông, chỉ bày những lý do của sự phung phí này đối với những năng lực tốt đẹp nhất của con người ông, và như thế giúp ông xử dụng trở lại chúng.

Chúng ta thấy rằng thật không dễ đoán định cái gì chúng ta gọi là bệnh hoạn và cái gì chúng ta xem là sự chữa trị. Giải pháp tùy thuộc vào những gì người ta cho là mục đích của tâm phân học. Chúng ta thấy rằng theo một quan niệm, sự *thích nghi* là mục đích của phép chữa trị bằng lối tâm phân. Thích nghi có nghĩa : khả năng của một con người đề hành động như đa số người ở trong cùng một văn hóa với nó. Trong quan điểm này những mẫu mực xử thế mà xã hội và nền văn hóa chấp nhận sẽ cung cấp tiêu chuẩn cho sự lành mạnh tinh thần. Những tiêu chuẩn này không được xét đoán phê phán từ cương vị những quy luật nhân văn phổ quát, mà đúng hơn chúng biểu lộ một luật tương đối có tính cách xã hội xem « lẽ phải » của tập thể như điều tất nhiên và xem mọi hành vi chuyển hướng từ những tiêu chuẩn ấy như sai lạc, và do đó bệnh hoạn. Một sự trị liệu không nhằm mục đích nào khác ngoài sự thích nghi xã hội chỉ có thể giảm thiểu sự đau khổ quá độ của người loạn thần kinh thành ra mức đau khổ trung bình tiềm ẩn trong khi khuôn rập theo những mẫu mực ấy.

Trong quan điểm thứ hai mục đích sự chữa trị không phải cốt ở sự thích nghi mà là sự phát triển những tiềm năng của một con người và sự thực hiện cá tính của nó. Ở đây nhà tâm-phân-học không phải là một « cố vấn thích nghi » mà là, dùng từ ngữ của Platon, « Y sĩ của linh hồn ». Quan điểm này căn bản trên tiền đề rằng có những luật tắc bất di dịch nội tại trong bản tính người và hoạt động của con người, những luật tắc điều hành trong mọi nền văn hóa. Những luật này không thể bị vi phạm mà không phung hại trầm trọng đến nhân cách. Nếu một người nào vi phạm sự nguyên vẹn tri thức và tâm hồn mình, toàn thể nhân cách của họ sẽ bị suy yếu hay què quặt đi. Họ sẽ cảm thấy bất hạnh và đau khổ. Nếu lối sống của họ được nền văn hóa họ chấp nhận, sự khổ đau có thể không được ý thức đến hoặc nó có thể được cảm nhận như là liên can đến những sự việc hoàn toàn tách biệt với vấn đề thực thụ của họ. Nhưng dù nghi thức nào đi nữa, vấn đề nhân-văn căn bản, nghĩa là vấn đề hoàn thành những mục tiêu của đời người: tự chủ, toàn vẹn, và khả năng yêu thương.

Khi phân biệt như thế giữa sự thích nghi và chữa trị tâm hồn, tôi đã mô tả những *nguyên tắc* của sự trị liệu, nhưng tôi định ngụ ý rằng người ta có thể phân tách một cách chặt chẽ như thế. Trong thực tế có nhiều loại phương pháp tâm-phân trong đó cả hai nguyên tắc được dung hòa; đôi khi nhấn mạnh trên nguyên tắc ấy này, đôi khi chú trọng trên nguyên tắc kia. Nhưng điều quan trọng là phải, nhận chân sự khác biệt giữa hai nguyên tắc ấy, vì chỉ khi đó ta mới có thể nhận thức được tầm quan trọng của mỗi nguyên tắc trong bất cứ một cuộc tâm phân nào. Tôi không muốn gây cảm tưởng rằng người ta phải lựa chọn

giữa sự thích nghi xã hội và sự lo lắng cho tâm hồn mình, và cảm tưởng : việc chọn lựa con đường tiến đến sự nguyên vẹn của con người, nhất thiết phải dẫn dắt ta đi vào sa mạc của sự thất bại về phương diện xã hội.

Con người « thích nghi » theo nghĩa tôi đã dùng ở đây là một con người tự biến mình thành một vật dụng, không có gì vững chắc hay nhất định, ngoại trừ nhu cầu làm vừa lòng và sự sẵn sàng để thay đổi vai trò. Bao lâu còn thành công trong những cố gắng của mình thì anh ta còn có một sự bảo đảm nào đó, nhưng sự phản bội của anh đối với cái ngã cao thượng hơn, đối với những giá trị con người, đã để lại một khoảng trống ở bên trong và một sự bất an sẽ hiện ra rõ ràng khi có một cái gì không ổn trong sự phấn đấu của anh để thành công và ngay cả khi không có gì bất ổn, anh ta cũng phải thường trả giá sự thất bại về con người của anh với những ung nhọt, bệnh đau tim hay bất cứ loại bệnh nào khác gốc ở tâm-lý. Con người đã đạt đến sức mạnh và sự nguyên vẹn tâm-hồn, thường thường có thể không thành công bằng người bạn thiếu tế nhị của anh, nhưng anh sẽ có sự an ủi, cách phê phán và khách quan tính sẽ làm cho anh ta ít bị tổn thương hơn trước những vận số biến chuyển, những dư luận của người khác, và anh ta sẽ tăng cường khả năng của mình đối với công việc xây dựng trong nhiều địa hạt. Hiển nhiên là « khoa trị liệu thích nghi » có thể không có nhiệm vụ tôn-giáo nào, miễn là với hai chữ tôn-giáo chúng ta nói đến thái độ thông thường đối với lời dạy nguyên thủy của những tôn giáo nhân - bản. Bây giờ tôi muốn chứng tỏ rằng tâm-phân-học, như một phép chữa trị linh hồn, có một nhiệm vụ tôn-giáo rất xác định trong nghĩa này mặc dù nó thường thường sẽ đưa đến một thái

độ phê phán hơn đối với giáo điều thần-học. Trong khi cố gắng phác họa thái độ nhân văn là căn bản cho thái độ Lão Tử, Thích-Ca, những nhà tiên tri, Socrate, chúa Kitô, Spinoza, và những triết-gia thời tôn sùng lý-trí, người ta phải ngạc nhiên trước sự kiện : mặc dù có những dị biệt đầy ý nghĩa, trong tất cả những giáo-lý này đều có một trọng tâm ý tưởng và quy điều chung. Dù rằng không cố gắng đạt đến một công thức rõ ràng và đầy đủ, ta có thể miêu tả gần đúng trọng tâm chung ấy như sau : con người phải nỗ lực để thực hiện chân-lý và chỉ có thể là người với trọn vẹn ý nghĩa nếu nó thành công trong bốn phạm này. Nó tự lập và tự do, phải là một cứu cánh trong chính mình chứ không phải là phương tiện để thực hiện mục đích của bất cứ người nào khác. Con người phải liên lạc với nhân loại trong tình yêu thương. Nếu không có tình yêu thì nó chỉ là cái vỏ trống rỗng dù nó có tất cả thể lực, tài sản và thông minh. Con người phải biết phân biệt giữa thiện và ác, nó phải biết lắng nghe tiếng nói của lương tâm mình và có thể tuân theo tiếng nói ấy.

Nhận xét sau đây thử chứng minh rằng, mục tiêu của sự chữa trị linh hồn bằng tâm-phân-học là để giúp người bệnh đạt đến thái độ mà tôi vừa miêu tả như thái độ tôn giáo.

Trong khi bàn về Freud tôi đã chỉ rõ rằng nhận chân được sự thật là mục tiêu căn bản của quá trình tâm-phân-học. Khoa tâm-phân-học đã đem lại cho khái niệm về sự thật một kích thước mới : theo tư tưởng tiền tâm-phân-học, một con người có thể được xem là nói sự thật nếu họ tin tưởng vào điều gì mình đang nói. Tâm-phân-học đã

chứng minh rằng sự quyết đoán chủ quan không thể nào là một tiêu chuẩn đầy đủ sự thành thật. Một người có thể tin rằng họ hành động vì một ý thức công bằng mà kỳ thực bị kích động bởi sự tàn bạo. Họ có thể tin rằng được kích động bởi lòng thương mà kỳ thực lại bị điều khiển bởi lòng khát khao lệ thuộc có tính cách bạo hành (masochic dependence).

Một người có thể tin rằng nhiệm vụ và hướng đạo cho họ, mặc dù nguyên động lực chính của họ là sự khoe khoang. Quả vậy, phần lớn những sự hợp lý hóa được xem là đúng bởi người xử dụng chúng. Con người không những muốn kẻ khác tin tưởng những lý luận của mình mà lại còn chính mình tin tưởng chúng, và hễ họ càng muốn Tự do cho mình để khỏi nhận chân động lực đích thực của họ, thì họ lại càng phải tin tưởng một cách cuồng nhiệt hơn vào những lý luận ấy. Hơn nữa, trong quá trình tâm phân học, con người biết nhận chân rằng những ý tưởng của họ có nền tảng trên cảm xúc và những ý-tưởng nào chỉ là những khuôn mẫu ước lệ không có căn đề trong cơ cấu nhân cách của họ, và do đó, không có bản chất và tầm quan trọng. Quá trình tâm-phân-học tự nó là một cuộc đi tìm chân lý. Đối tượng của sự tìm tòi này là sự thật về những hiện tượng, không phải ở bên ngoài con người, mà ở ngay trong chính con người. Đối tượng đó được căn cứ trên nguyên tắc: sự lành mạnh và hạnh-phúc tâm-hồn không thể đạt nếu chúng ta không nhìn sâu vào tư tưởng và cảm giác của mình để tìm xem có phải chúng ta đang hợp-lý-hóa hay không và những tin tưởng của chúng ta có được ăn sâu vào trong cảm thức của chúng ta hay không.

Ý tưởng cho rằng sự tự định giá có tính cách phê phán và khả năng phân biệt cảm nghiệm thật và giả là những yếu tố cốt yếu trong một thái độ tôn-giáo, đã được diễn đạt rõ ràng trong một tài liệu tôn giáo cổ kính của Phật-giáo. Chúng ta tìm thấy trong những qui điều Tây-Tạng của những bậc Thầy một số mục gồm 10 điều tương tự mà người ta có thể lầm lẫn với nhau :

- 1/— Dục vọng có thể bị lầm là đức tin.
- 2/— Sự đâm trước có thể bị lầm với nghĩa hiệp và lòng thương xót.
- 3/— Sự hủy diệt những quá trình tư tưởng có thể bị lầm lẫn với mục-dịch chân-thật là trạng thái an tĩnh của thức-tâm vô hạn.
- 4/— Những nhận biết của giác quan (hay hiện tượng) có thể bị lầm với mặc khải (hay những tia sáng) về thực tại.
- 5/— Chỉ một sự lóe sáng của thực tại mà lầm là sự chứng ngộ hoàn toàn.
- 6/— Những người chỉ thuyết giáo bên ngoài mà không thực hành tôn giáo có thể bị lầm là những người sùng đạo chân chính.
- 7/— Những người nô-lệ cho dục-vọng có thể lầm là những vị thầy Du-già đã giải thoát khỏi lệ luật ước định.
- 8/— Những hoạt động vị kỷ có thể bị lầm xem là vị tha cao thượng.
- 9/— Phương pháp lừa dối có thể bị lầm xem là phòng xa.

10/— Những người đạo đức giả có thể bị lầm xem là Thánh. (4)

Quả vậy, mục tiêu căn bản của tâm-phân-học là giúp con người phân biệt thật và giả ngay trong chính mình. Đây là một phương pháp trị liệu ứng dụng thực nghiệm của lời nói « Chân-lý sẽ giải thoát bạn ».

Cả trong tư-tưởng tôn giáo nhân-bản lẫn trong tâm-phân-học, khả năng của con người trong việc đi tìm chân lý được xem là đi liền với sự đạt đến giải thoát và tự chủ.

Freud cho rằng mặc cảm Oedipe là trung - tâm của mọi chứng thần kinh loạn. Ông quả quyết rằng đứa con thường bị ràng buộc với người cha hay mẹ thuộc giống ngược lại, và căn bệnh tinh-thần sẽ phát sinh từ đó nếu nó không vượt qua được sự bám víu lúc ấu thời này. Đối với Freud, lời quết đoán rằng những thúc dục loạn luân phải là một đam mê ăn sâu gốc rễ trong con người, dường như không thể tránh được. Ông có cảm tưởng này rút từ sự khảo sát những tài liệu lâm-sàng (clinical), nhưng sự hiện diện khắp nơi của cảm điều về loạn luân đối với Freud là một bằng chứng thêm cho thuyết của ông. Tuy nhiên, như nhiều trường hợp, ý nghĩa sự khám phá của Freud chỉ có thể được nhận chân một cách trọn vẹn nếu chúng ta chuyển nó từ phạm vi dục tính vào phạm vi những tương quan giữa người và người. Điểm chính yếu của loạn luân không phải là sự khát khao nhục thể của những phần tử trong cùng một gia đình. Lòng khát khao này, trong giới hạn được tìm thấy, chỉ là một biểu hiện của sự ưa muốn căn bản và sâu xa hơn nhiều, là ưa muốn vẫn làm một đứa trẻ bám vào những hình bóng che chở mình, trong đó bà mẹ là bóng hình nguyên sơ nhất và ảnh

hưởng nhất. Bào thai sống với người mẹ, sống từ nơi người mẹ, và hành vi sanh nở chỉ là một bước tiến trong chiều hướng tự do và tự-chủ. Hai nhi sau khi sanh ra vẫn còn là một phần tử của người mẹ trong nhiều phương diện, và sự ra đời của nó như một con người tự lập là cả một quá trình tốn rất nhiều năm tháng. Quả thế, một quá trình cần cả một đời người. Sự cắt dây rốn không phải trong ý nghĩa vật lý, nhưng trong ý nghĩa tâm lý, là một thách thức lớn lao trong sự phát triển con người và cũng là công việc khó khăn nhất của nó. Bao lâu còn liên hệ với mẹ cha, gia đình bằng những mối dây nguyên sơ này, con người còn cảm thấy được an ổn và được che chở. Nó vẫn còn như một bào thai, một người nào khác chịu trách nhiệm cho nó. Nó lần tránh cái kinh nghiệm bất an là tự thấy mình như một thực thể tách rời bị bắt buộc phải chịu trách nhiệm về những hành vi của chính mình, phải tự quyết đoán cho mình, phải tự gánh lấy trọng trách về cuộc đời mình. Khi vẫn cứ là một đứa trẻ, con người không những tránh được những mối lo âu căn bản nhất thiết theo liền với ý thức toàn vẹn về bản ngã của mình như một thực thể riêng biệt, mà con người còn hưởng được niềm thỏa mãn của sự chở che ấm cúng, và sự tùy thuộc về điều kiện mà nó từng được hưởng khi còn là một đứa trẻ. Nhưng nó phải trả một giá rất cao. Nó không thể trở thành một con người toàn vẹn, không thể khai triển những năng lực về lý-trí và tình yêu của mình, nó vẫn tùy thuộc vào người khác và vẫn giữ một cảm giác bất an trở nên rõ rệt bất cứ lúc nào khi những mối dây nguyên sơ này bị đe dọa. Tất cả những hoạt động cảm xúc và tinh thần

con người đã lái theo uy quyền của tập đoàn chính yếu của nó ; do đó những tin tưởng và tri kiến nó hiện có không phải chính là của riêng nó. Nó có thể cảm thấy tình duyên ái có tính cách thú vật, sự ấm áp của cái chuồng, chứ không phải là tình yêu của con người có những điều kiện như tự do và biệt lập. Con người có định hướng loạn luân có thể cảm thấy gần gũi với những người đã quen thuộc. Nhưng nó không thể liên kết chặt chẽ với « người lạ », nghĩa là với một con người khác. Trong chiều hướng này, mọi cảm giác và ý-tưởng không phải được xét đoán trong những tiêu chuẩn tốt hay xấu, đúng hay sai mà tiêu chuẩn là quen hay lạ. Khi Chúa Giê-Su nói « Vì ta đã đến làm cho người đàn ông xung đột với cha nó, người con gái xung đột với mẹ nó và người dâu xung đột với mẹ chồng » (5), Ngài không cố ý dạy cho ta thù ghét cha mẹ, mà cốt diễn tả trong hình thức quyết liệt và rõ ràng nhất, cái nguyên tắc rằng con người cần phải bẻ gãy những liên hệ loạn luân và phải trở nên tự do để trở thành người.

Sự bám víu vào cha mẹ chỉ là một hình thức, dù là hình thức căn bản nhất, của loạn luân ; trong quá trình tiến hóa xã hội có những liên hệ khác thay thế liên hệ loạn luân này. Bộ lạc, chủng-tộc, nòi giống, quốc-gia, xã-hội, đảng phái, chính-trị, và nhiều hình thức định chế và tổ chức khác trở nên tổ ấm gia đình. Đây là những gốc rễ của thuyết quốc-gia chủng tộc, đã lại thành những triệu chứng của sự vô năng của con người trong sự cảm nghiệm mình và những kẻ khác như là những con người tự-do. Người ta có thể bảo rằng tiến hóa của nhân-loại là bước

tiến từ loạn luân đến tự-do. Chính điều này giải thích tính cách phổ quát của những cấm điều (taboo) loạn luân. Loài người không thể tiến bộ nếu họ đã không dẫn dắt nhu cầu về sự thân thiết đi vào những ngõ khác hơn là mẹ, cha, và anh em, chị em. Tình yêu đối với một người vợ tùy thuộc vào sự chế ngự những thúc đẩy loạn luân; « bởi thế con người sẽ rời cha mẹ nó và sẽ trở thành một phần của vợ mình ». Nhưng ý nghĩa của cấm điều về loạn luân còn đi xa hơn thế này nhiều. Sự trưởng thành của lý trí và của mọi phán đoán giá trị thuần lý đòi hỏi con người phải vượt qua sự bám chặt vào những tiêu chuẩn và phải trái dựa trên sự quen thuộc.

Sự đồng hóa những nhóm nhỏ vào trong những tập thể lớn hơn, và những hậu quả sinh-vật-học của nó, đã không thể thực hiện được nếu không có những cấm điều loạn luân. Ta không lấy làm lạ khi một mục tiêu cần kíp trên phương diện tiến hóa xã hội như thế, đã được bảo tồn nhờ những cấm điều hiệu lực và phổ quát. Nhưng trong khi chúng ta đã đi một đường dài, để vượt qua loạn luân, nhân loại vẫn chưa thành công chút nào trong cuộc chinh - phục ấy. Những tập đoàn mà con người cảm thấy mình liên hệ mật thiết, đã trở thành lớn hơn, và khu vực tự - do trở nên rộng hơn, nhưng những ràng buộc với những đơn vị rộng lớn hơn ấy, những đơn vị đã thay thế cho bộ tộc và đất đai, lại còn mạnh mẽ và nhiều quyền năng hơn. Chỉ có sự nhờ tận gốc rễ sự bám víu có tính cách loạn luân mới có thể đem lại sự thực hiện tình huynh đệ giữa người với người.

Nói tóm, lời của Freud bảo rằng phức cảm Oedipe, sự bám víu loạn luân, là "mầm mống của chứng thần kinh loạn" — là một trong những tri kiến ý nghĩa nhất rơi vào vấn đề sức khỏe tinh thần, khi chúng ta dùng hiểu công thức ấy một cách hẹp hòi theo nghĩa tình dục, mà phải hiểu nó trong ý nghĩa rộng lớn về tương quan giữa người với người. Chính Freud cũng đã chỉ rõ rằng ông ta còn muốn nói một cái gì vượt ngoài lãnh vực tình dục (6). Quả vậy, quan điểm của ông — theo đó con người phải rời bỏ cha mẹ và lớn lên để đối mặt với thực tại, đã lập nên luận cứ chính yếu chống lại tôn giáo trong tác phẩm *tương lai của một ảo tưởng*, trong đó sự chỉ trích của ông đối với tôn giáo là đã làm cho con người nô lệ và phụ thuộc, và do đó đã ngăn cản con người đạt đến nhiệm vụ tối cao của cuộc nhân sinh là giải thoát và tự chủ.

Di nhiên, sẽ là một lầm lẫn nếu cho rằng những nhận xét trên đây bao hàm ý nghĩa : chỉ có những người "thần kinh loạn" mới thất bại trong công việc tự giải phóng, trong khi người trung bình khéo thích nghi đã thành công về việc ấy. Trái lại, đại đa số người trong nền văn hóa chúng ta đều khéo thích nghi và trong sự chiến đấu để tự giải phóng, họ đã bỏ cuộc sớm hơn người bị thần kinh loạn. Họ đã chấp nhận sự phán đoán của đa số một cách hoàn toàn đến nỗi họ đã khỏi chịu cơn đau đớn mãnh liệt của mâu thuẫn xung đột mà người loạn thần kinh phải trải qua. Trong khi họ lành mạnh trên quan điểm "thích nghi", thì họ lại bệnh hoạn hơn người thần kinh loạn trên quan điểm thực hiện những mục tiêu của

mình như là những con người. Giải pháp của họ có thể là một giải pháp hoàn hảo được chăng ? Có thể, nếu người ta bắt chấp được những luật lệ căn bản của cuộc nhân sinh mà không tai hại gì. Nhưng điều đó không thể được. Con người « thích nghi », con người không sống bằng chân lý và không yêu thương, chỉ được che chở thoát khỏi những cuộc xung đột biểu hiện. Nếu không phải làm việc lút đầu thì nó cũng phải xử dụng rất nhiều con đường thoát mà nền văn hóa chúng ta đã cung cấp, để được bảo vệ thoát khỏi kinh-nghiệm hãi hùng là phải đối mặt với chính mình và nhìn vào trong hố thâm của sự bất lực của chính mình và sự nghèo nàn của con người.

Mọi tôn-giáo lớn đều đã đi từ công thức tiêu cực về những cấm điều loạn luân đến những công-thức tích cực hơn về giải thoát. Đức Phật đã đặt những tuệ giác của Ngài ở trong cô đơn. Ngài đòi hỏi một điều tuyệt đối rằng con người phải gỡ ra khỏi mình mọi liên hệ « thân thuộc » để tìm lại chính mình và sức mạnh thực thụ của mình. Tôn-giáo Do-Thái, Thiên chúa thì không tuyệt đối như Phật-giáo về phương diện này, nhưng cũng không kém rõ ràng. Trong huyền thoại Vườn Ê - đen, hiện hữu con người được tả như là một hiện hữu hoàn toàn an ổn. Con người thiếu kiến thức về thiện và ác. Lịch-sử loài người khởi đầu bằng hành vi bất tuân của con người, mà đồng thời cũng là khởi thủy sự giải thoát và sự phát triển lý trí của nó. Những truyền thống Do-Thái giáo, nhất là Ki-tô-giáo, đã nhấn mạnh trên yếu tố tội lỗi nhưng đã quên sự kiện rằng chính sự giải thoát khỏi cảnh an ổn của

Thiên-đường đã làm căn-bản cho sự tiến triển của người để trở thành con người thực thụ. Trong suốt Cựu-Uớc Kinh, đâu đâu cũng có đòi hỏi phải vứt bỏ những sợi dây liên hệ về máu mủ và đất đai. Abraham được phán bảo phải rời xứ để làm một người lang thang. Moise được nuôi lớn lên như một kẻ lạ trong một môi trường xa lạ, tách biệt với gia đình mình và tách biệt cả với dân tộc của mình. Điều kiện của đoàn sứ giả Israel như là những con người được Chúa tuyển chọn, là họ phải rời bỏ sự ràng buộc với Ai-Cập và đi lang thang trong sa mạc trong 40 năm. Sau khi đã an bài trong xứ sở mình, họ lại rơi vào trong sự thờ phụng mang tính chất loạn luân đối với đất đai, thần tượng, và quốc gia. Trọng tâm những lời dạy của các nhà Tiên tri là chiến đấu chống lại việc sùng bái loạn luân ấy. Thay vì thế họ thuyết giáo về những giá trị căn bản chung cho tất cả nhân loại, những giá trị về Chân lý, yêu thương, và công bằng. Họ công kích quốc gia và những quyền năng lâu đời đã không nhận chân được những quy luật này. Quốc gia phải tàn tạ nếu con người trở nên quá ràng buộc với nó đến độ an ninh, uy quyền và sự vinh quang của quốc gia đã trở thành tiêu chuẩn thiện ác. Quan niệm rằng người ta lại phải đi lưu đày và chỉ có thể trở lại với đất đai mình khi đã hoàn thành tự do và hết tôn thờ thần tượng, đất đai và quốc gia là cao độ hợp lý của nguyên tắc này, làm nền tảng cho Cựu Ước và đặc biệt cho quan niệm cứu thế của những nhà tiên tri.

Chỉ khi con người vượt khỏi những liên hệ loạn luân, nó mới có thể xét đoán tập đoàn của riêng mình



một cách phê phán ; và chỉ khi ấy con người mới có thể phán đoán được phần này. Phần lớn các đoàn, dù là những bộ lạc sơ khai, quốc gia hay tôn giáo, đều quan tâm đến sự sống còn của riêng mình và đề cao quyền lực của những vị lãnh đạo họ, cùng khai thác ý thức đạo đức nội tại nơi những phần tử tập thể để kích động họ chống lại những người ngoài xung đột với họ. Nhưng họ lại xử dụng những liên hệ loạn luân đã khiến con người vẫn nô lệ cho tập đoàn mình, để bóp chặt ý thức đạo đức và óc phê phán của con người, để con người đừng chỉ trích tập đoàn của riêng nó vì đã vi phạm những nguyên tắc tinh thần mà nó sẽ chống đối mãnh liệt nếu những người khác phạm đến.

Bi kịch của mọi tôn giáo lớn là đã vi phạm và làm méo mó chính những nguyên tắc tự do ngay khi chúng trở thành những tổ chức tập thể cai trị bởi một nền tôn giáo. Tổ chức tôn giáo với những người đại diện đã chiếm phần nào vị-trí của gia đình, bộ-lạc và quốc gia. Tổ chức ấy giữ con người lại trong vòng nô lệ, thay vì để nó tự do. Bấy giờ không phải là Thượng đế được thờ phụng nữa, mà là tập đoàn tự cho mình nhân danh Thượng đế để ăn nói. Điều này đã xảy đến trong mọi tôn giáo. Những nhà sáng lập tôn giáo dẫn dắt con người qua sa mạc, xa lìa sự nô-lệ của Ai-cập, trong khi về sau những người khác đã dẫn họ trở về hướng một xứ Ai-cập mới, mặc dù có gọi nó là Đất Hứa (Terre Promise). Điều răn "Hãy yêu đồng loại của ngươi như yêu chính mình ngươi" chính là nguyên tắc căn-bản chung cho mọi tôn-giáo nhân bản, chỉ hơi

khác nhau trong cách diễn tả mà thôi. Nhưng thật quả là khó hiểu : tại sao những bậc Thầy vĩ đại về tâm linh của loài người lại *đòi hỏi* con người phải yêu thương, nếu tình yêu là một sự việc dễ hoàn tất như phần đông người thường có cảm tưởng. — Người ta có cảm tưởng rằng cái gì được gọi là tình yêu ? Sự phụ thuộc phục tùng, và sự vô năng để xê dịch khỏi cái “tàu ngựa” quen thuộc, sự chế ngự, chiếm hữu, và lòng khao khát kiểm chế — tất cả đây chính là tình yêu ; thêm khát dục tình và sự không thể chịu đựng cô đơn được cảm nghiệm như là bằng chứng của năng lực yêu thương nồng nàn. Người ta tin rằng yêu thì rất giản dị, nhưng *được yêu* mới là khó nhất. Trong lối định hướng có tính cách dị thường của chúng ta, người ta nghĩ rằng họ không được yêu bởi vì họ không đủ “quyến rũ” — sự quyến rũ dựa trên dáng vẻ, y-phục, trí thông minh, tiền bạc, địa vị xã hội và thế lực. Họ không biết rằng vấn đề thực thụ không phải là khó khăn trong việc được yêu mà là khó khăn trong sự yêu ; rằng người ta chỉ được yêu nếu người ta có thể yêu, nếu khả năng yêu thương của họ phát sinh một tình yêu nơi một người khác ; rằng khả năng yêu thương thực thụ chứ không phải tình yêu giả dối, chính là công việc khó khăn nhất.

Không có một hoàn cảnh nào trong đó hiện tượng tình yêu và vô số những hình ảnh méo mó của nó có thể được khảo sát một cách gần gũi và chính xác bằng trong cuộc phỏng vấn tâm-phân-học. Không có một bằng chứng nào hùng hồn hơn bằng chứng nhà tâm-phân đã

thâu thập được để chứng minh rằng mệnh lệnh « Yêu kẻ đồng loại người như yêu chính thân người » là quy luật quan trọng nhất của cuộc sống, và sự vi phạm nó là nguyên do căn bản gây ra bất hạnh và bệnh hoạn tinh thần. Dù cho con bệnh thần kinh loạn phản nản bất cứ điều gì, dù họ cho thấy bất cứ triệu chứng gì, thì tất cả cũng đều có căn đề trong sự vô năng của họ để yêu thương, nếu ta hiểu yêu thương là một khả năng để cảm nghiệm sự quan tâm đến kẻ khác, lòng trách nhiệm, sự kính trọng đối với họ sự mong ước nhiệt thành cho con người « lớn » lên. *Khoa trị liệu tâm phân học cốt yếu là giúp con người bệnh có được hay lấy lại được khả năng yêu thương của nó.* Nếu mục tiêu này không được hoàn tất nổi, thì những gì người ta làm cũng chỉ là những biến đổi bề mặt mà thôi.

Tâm phân học cũng chứng minh rằng tình yêu ngay tự bản chất nó, không thể hạn chế cho một người. Bất cứ kẻ nào chỉ yêu thương được một người và không yêu « người đồng loại của họ » đều chứng tỏ rằng tình yêu họ đối với một người là một ràng buộc của sự phục tùng hay sự chế ngự, chứ không phải tình yêu. Hơn nữa, bất cứ người nào yêu thương đồng loại nhưng không yêu thương chính mình, đều chứng tỏ rằng tình yêu đồng loại của họ không thành thực. Tình yêu căn bản trên một thái độ này cũng không xác quyết và kính trọng, và nếu thái độ này cũng không có đối với ngay chính mình, — mà chung quy chỉ là một con người khác và một « đồng loại » khác, — thì tình yêu ấy tuyệt đối không hề hiện hữu. Thực tại đây nhân tính đang sau khái niệm về tình

yêu của người đối với Thượng đế trong tôn giáo nhân bản, là khả năng con người để yêu thương một cách đầy sáng tạo, yêu mà không có sự thêm muốn, không có sự phục thù và chế ngự, yêu trong sự trọn vẹn của nhân cách mình, hết như tình yêu của Thượng đế là một biểu tượng của tình yêu phát xuất từ sức mạnh chứ không phải từ sự yếu hèn.

Sự hiện hữu những quy luật phán quyết con người phải sống ra sao, bao hàm khái niệm vi phạm những quy luật ấy, khái niệm về tội và lỗi. Không có tôn giáo nào mà không đề cập bằng cách này hay cách khác về tội lỗi cùng cách thức thừa nhận tội lỗi và vượt khỏi nó. Dĩ nhiên những quan niệm về tội lỗi có khác nhau tùy loại tôn - giáo. Trong những tôn-giáo sơ khai, « tội », có thể được quan niệm cốt yếu ở sự vi phạm một cấm điều (taboo); nó có thể ít hàm ẩn một đạo đức nào. Trong tôn-giáo thần quyền, tội lỗi chính yếu là sự bất tuân quyền lực và thứ yếu mới là một vi phạm quy luật đạo đức. Trong tôn giáo nhân bản, lương-tâm không phải là tiếng nói của thần quyền được nội tại hóa mà là tiếng nói của chính con người, cái đã giữ gìn cho sự toàn vẹn của ta và gọi ta trở về với chính ta khi ta suy tụt, tự đánh mất mình. Tội lỗi cốt yếu không phải là tội lỗi với Thượng-đế mà là tội lỗi đối với chúng ta. (7)

Phản ứng đối với tội lỗi tùy thuộc vào, quan-niệm và cảm nghiệm đặc biệt về tội lỗi. Trong thái độ thần quyền, sự nhận chân những tội lỗi của mình làm cho người ta sợ hãi, vi phạm tội có nghĩa là đã bất tuân những

quyền lực sẽ trừng phạt người phạm tội. Những sự thất bại về tinh thần chính là bao nhiêu hành vi phản nghịch chỉ có thể sám hối trong một mớ những phục tùng vô nghĩa mới. Phản ứng đối với cảm thức tội lỗi là một phản ứng cho rằng mình đòi trụy và bắt lực, phản ứng buông mình hoàn toàn mặc cho sự trừng phạt của uy-quyền, và như thế, hy vọng được xá-tội. Trạng thái của sự sám-hối là trạng thái sợ và run.

Hậu quả của hối-hận này là những người phạm tội vì đâm mình trong cảm thức cho rằng mình xấu xa, nên bị lụn bại tinh thần, cảm thấy đầy thù ghét và ghê tởm đối với chính mình, từ đó dễ dàng phạm tội trở lại khi đã qua cơn cuồng say của sự tự hành hạ mình. Phản ứng này ít cực đoan hơn khi tín ngưỡng của họ đem lại cho họ một nghi lễ sám-hối, hay những lời lẽ của một vị Mục sư có thể rửa sạch tội lỗi nơi họ.

Nhưng họ phải trả giá sự trút bỏ đau khổ của tội lỗi bằng sự phụ thuộc vào những người được thẩm quyền xử dụng nghi lễ tẩy tội.

Trong những khuynh hướng nhân-bản của các tôn-giáo, chúng ta tìm thấy một phản ứng hoàn toàn khác biệt trước tội lỗi. Không có tinh thần thù ghét và thiếu khoan hồng, dễ đối lại với sự trừng phạt. Một tinh-thần luôn luôn hiện diện trong những hệ-thống thần quyền — khuynh hướng vi phạm những luật tắc của cuộc sống nơi con người được nhìn với một sự thông cảm và yêu thương chứ không phải khinh khi rề-rúng. Phản ứng với ý thức tội lỗi không

phải là sự tự thù ghét mà là một đà kích-thích tích-cực cho con người hành động khác hơn. Một vài nhà thần-bí Ki-tô-giáo và Do-thái-giáo lại còn xem tội lỗi như một điều kiện tiên quyết cho sự hoàn toàn đức hạnh. Họ dạy rằng chỉ khi nào chúng ta phạm tội và phản ứng lại tội lỗi không phải bằng cách sợ hãi nhưng bằng sự lưu tâm đến việc tự cứu rỗi mình, chúng ta mới có thể trở thành « người » trọn vẹn. Theo ý họ luôn luôn đặt trọng tâm vào sự xác quyết sức mạnh con người, xác quyết rằng con người là hình ảnh Thượng-Đế, xác quyết cảm nghiệm niềm hân-hoan hơn là buồn thảm — ý thức về tội lỗi có nghĩa công nhận toàn thể những năng lực của chính mình chứ không phải là một cảm nghiệm về sự bất lực.

Hai mệnh đề sẽ đúng để làm sáng tỏ thái độ nhân-bản này đối với tội lỗi. Một là lời của Chúa Ki-tô « Kẻ nào trong các người mà không phạm tội thì kẻ ấy hãy ném viên đá đầu tiên ». (St Jo'hn 8 : 7) Mệnh đề kia là một lời đặc biệt của tư tưởng thần bí : « Kẻ nào nói về và suy tư về một việc ác đã làm, kẻ ấy đang suy tư sự xấu xa mình đã phạm đến, và người ta thường bị tóm vào trong những gì người ta suy nghĩ với tất cả tâm hồn. Con người ấy hoàn toàn bị vướng vào trong cái gì họ suy nghĩ, bởi thế họ vẫn đang còn vướng vào sự xấu xa, và chắc chắn là họ không thể làm gì được, vì tinh-thần họ sẽ thô tháo và tâm-hồn họ tối tha, ngoài ra họ có thể có một tư-thái buồn thảm.

Bạn muốn gì ? Quấy động sự xấu xa cách nào đi nữa thì nó vẫn còn là sự xấu xa. Đã phạm tội hay chưa phạm tội điều đó lợi gì cho chúng ta trên Thiên-đường ? Trong lúc tôi đang trầm tư về điều này thay vì thế tôi có thể xấu những chuỗi ngọc cho niềm vui thiên đường. Chính bởi thế mà đã có câu : * Hãy xa lánh điều quấy và làm điều thiện * — hãy hoàn toàn tránh xa điều ác, đừng trầm tư trong những đường đó, và làm điều thiện. Bạn đã làm điều quấy chăng ? Thế thì bạn hãy bù đắp nó bằng cách làm điều thiện » (8).

Vấn đề tội lỗi đóng vai trò không kém quan trọng trong đường lối tâm-phân-học cũng như trong tôn-giáo. Một đôi khi tội lỗi được trình bày do chính con bệnh như là một trong những triệu chứng chính yếu của họ. Con bệnh cảm thấy tội lỗi vì không yêu mến cha mẹ mình như đáng lẽ họ phải yêu, vì không làm được công việc của họ một cách thỏa đáng, vì đã làm tổn thương đến một người nào. Cảm thức tội lỗi đã chế-ngự tâm tư một vài con bệnh và họ phản ứng lại bằng một ý-thức tự-ti, ý-thức rằng mình đòi trụy, bằng một sự khao khát trừng phạt một cách hữu thức hay vô-thức. Thường thường không khó để khám phá rằng cái phản ứng tội lỗi thấm nhuần khắp này đã bắt nguồn từ một chiều hướng thần quyền. Họ sẽ diễn tả cảm tưởng của mình đúng đắn hơn nếu, thay vì bảo rằng họ cảm thông tội lỗi, họ bảo họ sợ hãi — sợ hình phạt, hay thông thường hơn, sợ không còn được lòng yêu của cái quyền năng mà họ đã bất tuân ấy. Trong quá trình tâm-phân-học, một con bệnh như thế sẽ dần dần nhận ra rằng : đằng sau ý-thức tội lỗi có tính

cách thần quyền ấy, là một cảm thức tội lỗi khác bắt nguồn từ tiếng nói của chính họ, từ lương tâm theo nghĩa nhân-bản. Giả thiết rằng một con bệnh cảm thấy tội lỗi vì đã sống một cuộc đời bẽ tha. Bước đầu trong sự phân tích cảm thức tội lỗi này sẽ là tìm thấy thật ra y sợ hãi bị phát giác và chỉ trích bởi cha mẹ, bởi vợ, bởi dư luận, nhà thờ — tóm lại, bởi bất cứ người nào tượng trưng uy quyền đối với y. Chỉ khi đó, y mới nhận ra rằng đằng sau mặc cảm tội lỗi có tinh thần quyền ấy, là một cảm thức khác. Y sẽ nhận ra rằng những vụ « yêu đương » của y kỳ thật là những biểu hiệu của sự sợ hãi tình yêu, của sự vô năng không thể yêu bất cứ người nào, không thể buộc mình vào với một mối liên lạc nào gần gũi và có trách nhiệm. Y sẽ nhận ra rằng những tội lỗi của y là đối với chính mình, cái tội đã phung phí năng lực yêu thương của mình.

Một vài con bệnh khác lại không bận tâm chút nào về ý thức tội lỗi. Họ phàn nàn về những triệu chứng có nguồn gốc tâm-lý, những trạng thái lụn bại tâm thần, không thể làm việc hay thiếu hạnh phúc trong đời sống hôn nhân. Nhưng chính ở đây cũng thế, phương pháp tâm phân học đã vén bày một cảm thức tội lỗi sâu kín. Con bệnh dần hiểu rằng những chứng thần kinh loạn không phải là những hiện tượng biệt lập có thể xét đến tách biệt hẳn với những vấn đề đạo đức. Họ sẽ ý thức về chính lương tâm của mình và bắt đầu lắng nghe tiếng nói ấy. Nhiệm vụ nhà tâm phân học là giúp đỡ họ trong việc ý thức ấy, nhưng không phải như một nhà quyền

hành, một thăm phán có quyền triệu con bệnh đến để thăm vấn. Ông ta nói như một người được tuyển chọn để quan tâm đến những vấn đề con bệnh, và chỉ với ưu quyền và sự lo lắng của ông ta đối với con bệnh và lương tâm của chính ông cho phép.

Một con bệnh đã vượt qua những phản ứng có tính cách thần quyền đối với tội lỗi, hay vượt khỏi sự lãng quên hoàn toàn đối với vấn đề đạo đức, chúng ta sẽ quan sát thấy một phản ứng mới rất giống với phản ứng mà tôi vừa miêu tả như là đặc tính của kinh nghiệm nhân bản. Vai trò của nhà tâm phân trong quá trình này là vai trò bị hạn chế. Ông ta có thể hỏi những câu hỏi làm cho những con bệnh khó bào chữa sự cô đơn của mình bằng cách ẩn náu trong lòng sự thương xót hay bằng bất cứ lối thoát nào trong vô số nẻo thoát ly. Ông ta có thể khuyến khích như cảm tình của một con người đối với một người cảm thấy sợ hãi. Ông ta có thể giúp con bệnh bằng cách làm sáng tỏ một vài mối tương quan và bằng cách phiên dịch ngôn ngữ tượng trưng của những giấc mộng thành ra ngôn ngữ đời sống tỉnh thức của chúng ta. Nhưng không có gì nhà tâm-phân-học hay bất cứ người nào có thể làm để thay thế cho công trình khó nhọc của con bệnh để ý thức, cảm nhận và kinh nghiệm những gì diễn tiến trong chính tâm hồn con bệnh. Quả vậy, thứ thám hiểm linh hồn này không cần đến nhà tâm-phân-học. Bất cứ ai cũng có thể làm việc ấy nếu có một ít tin tưởng nơi những năng lực mình và sẵn sàng chịu đựng một ít khổ đau. Phần đông chúng ta có thể thức dậy vào

một giờ nào đó ban sáng nếu chúng ta nhất quyết trước khi đi ngủ rằng ta muốn thức dậy vào giờ ấy. Tự đánh thức mình trong ý-nghĩa mở mắt ra trước những gì đã bị che mờ thực là khó khăn hơn nhưng không phải là không làm được, miễn là chúng ta mong muốn điều ấy một cách mãnh liệt. Một điều cần phải nói rõ, ta không thể tìm trong vào cuốn sách những chỉ dẫn sống cách thế nào cho phải lẽ hay về con đường đưa đến hạnh-phúc. Tập lắng nghe lương tâm của chính mình và đáp lại nó không đưa đến một sự thỏa mãn nào và sự « bình an » êm dịu nào. Nó dẫn đến bình an với lương tâm của ta — không phải một trạng thái hoan lạc và thỏa mãn thụ động mà một cảm thức bén nhạy liên tục đối với ý-thức của ta và sự sẵn sàng đáp lời ý-thức ấy.

Trong chương này tôi đã cố chứng minh rằng sự chữa trị của nhà tâm-phân-học đối với linh-hồn nhằm mục đích giúp con bệnh đạt đến thái độ có thể gọi là tôn-giáo trong nghĩa nhân-bản, mặc dù không phải trong nghĩa thần quyền. Sự chữa trị này tìm cách làm cho con bệnh có được khả năng thấy sự thật, yêu thương, trở nên tự-do và có trách nhiệm, trở nên bén nhạy trước tiếng nói của lương tâm mình. Nhưng độc giả có thể hỏi có phải tôi đang miêu tả ở đây một thái độ mà ta nên gọi là đạo đức hơn là tôn giáo? Không phải là tôi đang đề ra ngoài ngay chính yếu tố phân biệt lãnh vực tôn giáo với lãnh vực đạo đức hay sao? Tôi tin rằng sự khác biệt giữa tôn giáo và đạo đức phần lớn chỉ là một sự phân biệt có tính cách Từ nguyên học, mặc dù không

phải hoàn toàn như thế. Quả vậy dường như có một yếu tố chung cho một vài loại kinh nghiệm tôn giáo đã vượt ra ngoài cái thuần túy đạo đức. Nhưng thật vô cùng khó khăn, nếu không nói là bất khả, để diễn đạt thành thống-hệ yếu tố này của kinh nghiệm tôn-giáo. Chỉ có những người đã cảm nghiệm nó mới có thể hiểu được công thức, và họ không cần một công thức nào. Sự khó khăn này lớn lao hơn nhưng khác loại sự khó khăn trong việc diễn tả thành ký hiệu ngôn từ bất cứ kinh-nghiệm tôn giáo nào và sự tương quan của nó đối với quá trình tâm-phân-học.

Một khía cạnh của kinh nghiệm tôn giáo là sự ngạc nhiên, sự hoan lạc, ý-thức về đời sống, về sự sinh-tồn của chính mình và về vấn đề nan giải của mối liên hệ giữa mình với vũ-trụ. Hiện hữu, hiện hữu của chính mình và của đồng loại mình không phải được chấp nhận như dĩ nhiên mà được cảm nghiệm như một vấn đề, không phải là một giải đáp mà là một câu hỏi. Lời của Socrate cho rằng sự ngạc nhiên là bước đầu của mọi trí-huệ, đúng không những cho trí thức mà còn cho kinh-nghiệm tôn giáo. Một người chưa hề ngạc nhiên, không hề nhìn đời và sự hiện hữu của chính mình như những hiện-tượng cần giải đáp, và mâu thuẫn thay những giải đáp ấy là những câu hỏi mới—một con người như thế không thể nào hiểu được kinh nghiệm tôn-giáo là gì.

Một tính chất khác của kinh nghiệm tôn-giáo là cái mà Paul Tillich đã gọi là "mối bận tâm tối hậu". Đây không phải là mối bận tâm đam mê đối với sự thỏa mãn dục-vọng của ta, mà là mối bận tâm liên quan đến thái độ ngạc nhiên tôi đã bàn đến. Một mối bận tâm tối hậu đối với ý-nghĩa cuộc đời, đối với sự tự thực hiện

của con người, đối với sự hoàn thành bổn phận mà đời đã đặt cho ta. Mỗi bận tâm tối hậu này chỉ xem mọi ước muốn và mục đích có một tầm quan trọng phụ thuộc nếu chúng không góp phần vào an-lạc của linh-hồn và sự thực hiện bản ngã. Quả vậy chúng không quan trọng gì khi so sánh với mục tiêu của mỗi bận tâm tối hậu này. Nó nhất thiết loại bỏ sự tách biệt giữa Thánh và Phàm bởi vì phạm phụ thuộc vào và được un đúc theo Thánh.

Ngoài thái độ ngạc nhiên và bận tâm còn có một yếu tố thứ ba trong kinh nghiệm tôn-giáo. Yếu tố này được trình bày và miêu tả rõ ràng nhất với những nhà thần bí. Đây là một thái độ về Nhất-tính, không những trong chính mình, không những với đồng loại mình, mà đối với tất cả cuộc đời và ngoài ra, với vũ-trụ. Một vài người có thể nghĩ rằng thái độ này là thái độ trong đó tính cách độc đáo và cá biệt của bản ngã bị phủ nhận và kính nghiệm về ngã bị suy kém. Sự thật không phải như thế, và điều này đã tạo nên bản chất mâu thuẫn của thái độ trên. Nó vừa bao gồm ý-thức mãnh liệt và đau đớn nữa, ý thức về bản ngã mình như một thực thể độc nhất riêng biệt, và đồng thời lòng khát khao bề gãy những giới hạn của tổ hợp cá nhân để đồng nhất với Tất-Cả. Thái độ tôn giáo trong ý nghĩa này đồng thời là kinh nghiệm tròn đầy nhất về cá thể và đối lập với cá thể ; nó là một thái cực từ sự căng thẳng của nó kinh nghiệm tôn-giáo đã tuông phát ra hơn là một sự hòa hợp của cả hai (cá thể và vũ-trụ). Đây là một thái độ của sự kiêu hãnh và toàn vẹn nhưng đồng thời cũng là một thái độ của khiêm-cung, bắt nguồn từ sự cảm nghiệm mình chỉ một sợi chỉ trong tấm vải dệt nên vũ-trụ.

Phương pháp tâm-phân-học có liên hệ gì đến loại

kinh nghiệm tôn-giáo này hay không ? Tôi đã chỉ rõ trước đây rằng tâm-phân-học đòi hỏi một thái độ bận tâm tối hậu. Nó lại còn có khuynh hướng khơi dậy nơi con bệnh ý thức ngạc-nhiên và biết đặt câu hỏi. Một khi ý-thức này được thức tỉnh, con bệnh sẽ tìm ra giải đáp, những giải đáp của chính nó. Nếu ý-thức này không được khơi tỉnh dậy thì không có giải đáp nào của nhà tâm-phân-học — dù là giải đáp tốt đẹp nhất và chân thật nhất — có thể có ích lợi gì cho con bệnh. Sự ngạc nhiên này là yếu tố trị liệu ý-nghĩa nhất trong sự phân tích. Con bệnh đã xem những phản ứng, những ước muốn và lo âu của họ như những điều tất nhiên, đã giải thích nỗi khó khăn của họ như hậu quả của những hành vi kẻ khác, của sự rủi ro của cơ thể, hay của những gì khác. Nếu tâm-phân-học có hiệu nghiệm thì không phải vì con bệnh chấp nhận những thuyết mới về lý-do sự bất hạnh của họ, mà chỉ vì họ lấy lại được khả năng biết ngạc nhiên một cách thực thụ ; họ ngạc nhiên trước sự khám phá ra một phần của chính mình mà sự hiện hữu của phần này họ chưa bao giờ ngờ đến.

Chính quá trình này — quá trình bề gây những giới hạn của cái ngã nơi con người và bắt liên lạc với phần riêng biệt bị tách rời của chính mình, phần vô-thức — liên hệ mật thiết đến kinh nghiệm tôn-giáo, là phá vỡ cá thể và hợp nhất ở Tất Cả. Tuy nhiên quan niệm về vô thức như tôi dùng ở đây không hẳn là quan niệm của Freud hay của Jung. Theo tư tưởng của Freud, vô thức chính yếu là cái gì xấu xa ở trong ta, cái bị đè nén, cái xung khắc với những đòi hỏi của nền văn-hóa chúng ta và của cái Siêu Ngã trong ta. Trong hệ thống của Jung, vô thức trở thành nguồn mạch của mặt khai, một biểu

tượng cho cái mà trong ngôn ngữ tôn-giáo chính là Thượng đế. Trong quan điểm của ông, sự kiện chúng ta phải chịu mệnh-lệnh của vô thức chính là một hiện tượng tôn-giáo. Tôi tin rằng cả hai quan niệm này về vô thức đều là những xuyên tạc một chiều đối với sự thật. Vô-thức của chúng ta — nghĩa là cái phần của bản ngã ta bị tách rời khỏi cái ngã có tổ-chức mà chúng ta cho là bản ngã của ta — chứa đựng cả phần thấp hèn và cao siêu nhất, cái xấu nhất và cái tốt nhất. Chúng ta phải tiến gần vô-thức không phải như một cái gì đáng tôn thờ hay một quái vật ta phải giết, mà trái lại thái độ của ta là một sự hèn mọn với một năng khiếu khôi hài sâu xa nhờ đó ta thấy được cái phần kia của ta đúng như thật, không kinh khiếp cũng không uy-phục. Chúng ta tìm thấy trong chính mình những ước muốn, sợ hãi, ý tưởng, tri kiến đã bị tách khỏi phần ý thức có tổ-chức của ta, những cái mà ta chỉ thấy ở người khác chứ không thấy ngay chính nơi mình. Quả vậy, vì nhu cầu, chúng ta chỉ có thể thực hiện một phần rất giới hạn trong mọi tiềm năng có sẵn trong ta. Chúng ta phải loại bỏ nhiều tiềm năng khác. Bởi vì chúng ta không thể sống cuộc sống hiện hữu ngắn ngủi và giới hạn của ta mà không có sự loại bớt như thế. Nhưng bên ngoài những biên giới tổ-chức đặc biệt của cái ngã, có đủ mọi tiềm năng con người, quả thế, có toàn thể nhân tính. Khi bắt liên lạc với phần bị tách rời, chúng ta vẫn giữ cái cá biệt của cơ cấu bản ngã ta, như chúng ta cảm nghiệm cái ngã độc đáo và cá biệt này như chỉ là một trong những hình thái vô hạn của cuộc đời, hết như giọt nước của bể cá là khác biệt song cũng đồng thời giống hết với mọi giọt nước khác mà chung quy chỉ là những hình thái riêng biệt của cùng một đại dương. Trong khi

liên lạc với thế giới vô-thức bị tách rời này, người ta thay thế nguyên tắc ăn ức bằng nguyên tắc thẩm nhuần đồng hóa. Ăn ức là một hành vi của sức mạnh, của sự chặt dứt, của "luật lệ và trật tự". Nó phá hủy mối liên lạc giữa cái ngã của chúng ta và sự sống tự nhiên từ đó nó đã tuôn phát, và làm cái ngã của ta trở thành một cái gì đã chấm dứt, không còn trường thành nữa mà bị chết cứng. Trong khi phá tan ăn ức, chúng ta cho phép mình cảm nghiệm quá trình sống và tin-tưởng vào sự sống hơn là vào trật tự.

Tôi không thể chấm dứt sự bàn luận về nhiệm vụ của tâm-phân-học — mặc dù đây là một sự bàn luận còn khiếm khuyết — mà không nói vắn tắt thêm một yếu tố nữa cũng vô cùng quan trọng. Tôi muốn nói đến một trong những phản đối kịch liệt nhất thường được nêu ra đối với phương pháp Freud, ấy là quá nhiều thì giờ và cố gắng đã tập trung vào chỉ một con người. Tôi tin rằng có lẽ không có bằng chứng nào vi đại hơn về thiên tài Freud hơn là lời khuyên nhủ của ông ta nên dùng thì giờ, dù phải cần đến nhiều năm đi nữa, để giúp một con người có được tự do và hạnh-phúc. Tư tưởng này có gốc rễ ở trong tinh-thần của phái tôn sùng lý trí, đã làm vinh quang cho toàn thể trào lưu nhân bản của văn minh Tây phương, với sự nhấn mạnh trên nhân tính và vẻ độc đáo trên tất cả mọi sự. Nhưng ý-tưởng ấy rất phù hợp với những nguyên tắc này, nó tương phản với nhiều yếu tố trong khí hậu tri-thức của thời đại ta. Chúng ta có khuynh hướng suy tư theo tiêu chuẩn

tiện nghi và sản xuất. Trên phương diện sản xuất, những dụng cụ, thì điều này đã chứng tỏ có hiệu quả vô cùng. Nhưng nếu ý-tưởng về sản xuất tập thể và sự tôn sùng tiện nghi được chuyển sang vấn đề con người và đi vào trong địa hạt tâm bịnh học, nó sẽ phá hoại ngay chính cái căn bản là nguyên động lực cho sự sản xuất nhiều hơn và tốt đẹp hơn.

TRÍ HẢI dịch

(Trích từ tác phẩm

Tâm phân học và Tôn giáo
của E. FROMM, bản dịch
Sắp do LÁ BỐI ấn hành)

CHÚ THÍCH :

(1) Xem Clara Thompson, Patrick Mullahy, trong *Psychoanalysis : Evolution and Development* (Hermitage House, Inc. 1950), và Patrick Mullahy, *Oedipus — Myth and Complex* (Hermitage House, Inc. 1948).

(2) Ta nên nhớ rằng danh từ chữa trị không những chỉ có nghĩa chữa bằng thuốc men như ngày nay hiểu, mà ở đây nó được dùng trong nghĩa do lắng quan tâm vào.

(3) Điều này, như mọi ví dụ về y-học trong sách, không phải rút từ những cơn bệnh của tôi mà từ những tài liệu do sinh-viên trình bày. Những chi tiết đã được biến đổi để không thể đoán ra người nào.

(4) *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, W.Y. Evans-Wentz, ed. (Oxford University Press, 1935), p. 77. Do F. Spiegelberg trích dẫn trong *The Religion of No-Religion* (F.L. Delkin 1948), p. 52.

(5) Matthew 10 : 35.

(6) Jung đã nhấn mạnh một cách rành mạch, hùng hồn sự cần thiết xem xét lại quan niệm về loạn luân của Freud trong những tác phẩm đầu của ông.

(7) Xem thảo luận về lương tâm thần quyền và lương tâm nhân-bản trong *Man far Himself*, pp 141 ff.

(8) Isaac Meir of Ger, trích dẫn trong *Time and Eternity* N.N. Glaztzer, ed. (Schocken Books, 1946), trang 111.

(9) Loại kinh nghiệm tôn giáo mà tôi đang nghĩ đến là loại tôn giáo điển hình ở Ấn độ, thần bí học Ki-Tô và Do-thái giáo và phiếm thần thuyết của Spinoza. Tôi muốn ghi chú rằng trái ngược hẳn với một cảm tưởng thông thường rằng Thần bí là một điển hình phi-luận lý của kinh nghiệm tôn-giáo, Thần bí tượng trưng sự uốn triển cao nhất của thuần lý trong tư tưởng tôn giáo — ví dụ tư tưởng Ấn giáo, Phật giáo và thuyết Spinoza. Như A. Schweitzer đã nói : « Sự suy tư thuần lý không còn có những quyết đoán về kết thúc bằng thần bí » *Philosophy of Civilization* (MacMillan Co. 1949) p.79



mật-tông phật giáo dưới mắt người tây phương (.)

Trình bày Mật-tông Phật-giáo bằng ngôn-ngữ diễn thuyết là một điều nguy hiểm, tối kỵ vì nó sai với đường lối căn bản của Mật-tông. Đã bảo là mật thì không thể nào hiểu cho rõ ràng, đã là chơn ngôn thì khó lòng mà diễn đạt bằng ngôn ngữ thế gian, đã là Đốn giáo thì làm sao là phân-tích theo lối Tiệm giáo được.

Cùng vì lẽ ấy cho nên ở Việt-Nam tuy bắc Tông có ba phái chính là Thuyền-tông, Tịnh-độ-tông và Mật-tông, nhưng chỉ có Thuyền-tông là có truyền thống rõ ràng như các phái Tỳ-ni-lưu chi, Vô-ngôn-thông, Thảo-đường, Lâm-giác, Nguyên-thiếu, Liễu-quán v.v..., còn Tịnh-độ-tông, Mật-tông theo Thượng tọa Mật Thê thì « thiết tưởng đó chỉ là học lấy trong kinh điển rồi

(●) Bài diễn thuyết tại Viện Đại Học Vạn Hạnh
ngày 4 tháng 6 năm 1967.

làm theo, đâu có truyền thống rõ-rệt *. Thậm chí như phái Trúc-lâm Yên-tử tuy chịu ảnh-hưởng của Mật-tông nhiều cũng vẫn giữ sắc thái Thiền-tông nặng-nề. Vết tích còn lại của Mật-tông ngày nay là một ít Linh-phù treo ở các chùa cổ, những câu chú trong kinh sách và những tượng các ngài A-di-đà, Quán thế âm, Địa tạng, Văn-thù, Phổ-hiền, Đại nhật Quang v.v... thờ chung với các tông khác không có hệ-thống mạch lạc. Riêng ở Huế thì còn một ít truyền thống với nghi thức thiết-lập Trai-đàn chần tế đúng theo phương pháp, Mật-tông, còn phần đông Phật-tử không thấu triệt tinh-thần Mật-tông nên đâm ra mê tín dị đoan, thêm vào đó một số tu sĩ kém tác-phong lợi-dụng nên Mật-tông dần dà được đại diện bằng những thầy cúng hoặc phù-thủy và giáo pháp nhà Phật được thay thế bằng tín điều huyền-hoặc. Bác-sĩ MAILIE trong tạp chí *La pensée bouddhique*, Janvier 1955, cho biết rằng Bác sĩ đã chứng kiến đoàn người lũ lượt lễ bái không dứt trước tượng đức Quan Âm trong một ngôi chùa ở Chợ Lớn và được nghe Tỷ-kheo giữa chùa nói rằng : " Thiên-hạ đến xin xăm, cầu phước, cầu phù-hộ. Thấp-hương là quý nếu có lòng thành, nhưng điều cốt nhất là thực hiện đức Quan-âm ngay trong lòng mới là quý hơn ". Hai năm sau Bác-sĩ mua được trong một tiệm bán đồ cổ một quyển sách nhỏ tên gọi « Mchodrten » của Mật-tông viết bằng chữ Tây-Tạng. Sự-kiện này chứng rằng Mật-tông có thể đã được truyền đến Việt-Nam bằng kinh-diễn Tây-Tạng tuy rằng phần lớn kinh-diễn là do các sư Trung-hoa đem lại như kinh Đại-nhật và kinh Kim-cương đính v.v...

Không riêng gì ở Việt-Nam mà ngay ở Tây-tạng

Mật-tông biến thành Lạt-ma-giáo đi vào vòng trụ-lạc sanh ra nhiều tệ-hại, nhất là tầng lớp Hồng-mạo phải được phép đổi thế, khác với Hoàng-mạo phải sống độc-thân lấy giới luật làm căn bản.

Cũng vì vậy nên một số du-khách Âu Tây phê bình Mật-tông một cách gắt gao. Trong nội-dung buổi nói chuyện hôm nay tôi đặc biệt chú trọng đến những học giả Tây-phương, phân-loại những tư-tưởng tùy theo đặc tính chuyên môn của mỗi vị qua những tác phẩm của họ. Mật tông đã được những học giả đặc-biệt nghiên cứu từ năm 1900, nhưng các ý-kiến đưa ra thì lại khác nhau hoặc chống đối nhau. Tôi tạm chia ra làm bốn hạng :

1/ Hạng học giả chú trọng về những phương-diện thực chứng nghiệm, dùng luận lý trí thức mà khảo cứu Mật-tông, họ phần đông có thành-kiến không tốt đối với phái này như J.ABBOT, André BARREAU, và nhất là L. Austine WADDWELL.

Trong *Les Religions de L'inde* về mục *Tantrisme*, Ông Barreau cho rằng : « Người ta bắt đầu cố gắng luyện pháp huật ngay trong Phật giáo không phải để cứu nhân độ thế như các vị Bồ-tát đầy lý-tưởng cao quý nhưng cốt để thỏa-mãn những dục-vọng hoàn toàn thế gian ... » Ở trang tiếp ông không rõ quan niệm Đồng Phươg về Âm-Dương đồng thời lầm lẫn Mật-tông Phật-giáo và Mật-tông Ấn-độ giáo như sau : « Những nhà tư-tưởng Mật-tông thấy đầu cũng toàn dục tính, nên tán dương sự quan trọng của nữ giới, tạo ra vô-số tiền nữ trong một thế-giới đa thần ». Cũng đồng một quan-điểm trên, ông Austin Waddwell cho rằng những mạn trà (mantra) và Đà-lani (dharani) là những tiếng ú ở vô-nghĩa, cái huyền-bí của

nó là một trò đùa ngu-xuẩn với những tiếng lóng tối-nghia và vòng Pháp, còn Thiền của nó là một thứ ăn hại mà sự phát triển quỉ quái đã phá tan và làm ung thối đời sống bé nhỏ của chút kho tàng trong trắng còn lại của Đại thừa Phật giáo... Thuyết Trung-quán bản chất là một thuyết Hư-vô ngay biện ...» (1)

2/ Hạng học giả chú trọng về Phương-diện tôn-giáo. dùng tâm-lý-học hoặc tâm-phân-học để khảo-cứu Mật-tông. Chính những vị này đã giúp ích rất nhiều cho việc nghiên-cứu Mật-tông một cách khách quan ; như Grace. E. CAIRNS, Alice GETTY, Heinrich ZIMMER, Mircea ELIADE, và nhất là Carl JUNG.

Ông Zimmer là một thiên-tài có trực-giác phong-phú, đã chứng minh đầu tiên cho thế-giới rõ rằng Mật-tông Phật giáo không có gì là thần thánh hóa, suy đồi cả, nhưng trái lại những gì thâm thúy nhất của trí thức và kinh nghiệm trong khoa tâm-lý đều có trong truyền-thống Mật-tông. Trong quyển *Kunstform und Yoga in Indischen Kultbild* ông phân tích rõ những khác biệt giữa Ấn-Độ-giáo và Phật-giáo về vấn đề âm-dương và trong quyển *Inde Eternelle* có đoạn nói về Thiền Mật-tông như sau : « Thiền là con đường giúp ta chế ngự sự phiêu-lưu tự phát của tâm hồn, biến dòng nước xoáy tư tưởng ra thành hồ gương phẳng lặng, phản chiếu hình ảnh thế gian để thấu hoạch nghị lực thống trị mọi kích thích nội-tâm đã rung động mặt hồ đồng thời làm chủ định đoạt lấy cảnh sắc trong lòng và tự in bóng trên mặt hồ gương yên lặng ».

(1) Buddhism of Tibet or Lamaism.

Ông Mircea Eliade cũng đồng quan điểm như trên trong việc phân biệt Phật giáo và Ấn độ giáo về các nữ thần của Mật tông trong quyển *Le Yoga, Immortalité et Liberté* : " Vào thế kỷ thứ II hai nữ thần nhập vào Phật giáo: Bà Bát-nhã-ba-la-mật, do các siêu hình học và tu sĩ khở hạnh sáng tác ra để tưởng tượng ĐẠI TRÍ và bà TÂM nữ thần bản xứ (tượng trưng cho Thành sở tác trí) (1). Trong Ấn độ giáo thì lại thờ bà SAKTI lực vạn năng hoàn vũ, được tôn lên hàng MẪU THẦN vũ-trụ, thế gian và các biến hiện của các thần khác ".

Ông Carl Jung, nhà tâm phân học số một ngày nay (mới từ trần năm 1961) đặc biệt nghiên cứu về Vô thức cộng đồng (inconscient collectif) và vấn đề hướng nội (introversion) của các giáo lý bí truyền (ésotérisme) Á-đông. Ông đã cùng học giả Rochard WILHEIM nghiên cứu về mạn đà la trong quyển THÁI ẤT KIM HOA TÔN CHỈ (The secret of Golden flower) một giáo phái mật-tông, hỗn hợp của Phật-giáo và Lão giáo. Quan hệ nhất là bài tựa của Ông bàn về Thiên cho quyển *Essence du Bouddhisme* của D. T. SUZUKI và bản chú giải Tâm - lý (Commentaire psychologique) trình bày quan điểm Ông đối với quyển *Đại giải thoát Tây - Tạng* (The Tibetan book of the Great Liberation) kể tiểu sử ngài Liên Hoa Sanh (PADMASAMBHAVA) do bác sĩ EVANS WENTZ dẫn giải. Trong bản chú thích ông phân tích sự sai biệt giữa tư tưởng Tây phương và Đông phương. Theo ông thì Tây phương hiện đang mắc bệnh : " xung đột giữa khoa học và tôn giáo ". Khoa học và phái duy nghiệm đã kích siêu hình rồi thay thế bằng những giả thuyết càng siêu hình rắc rối hơn. Thay vì hướng nội để

(1) Lời của tôi.

suy tư, họ sống với thế giới của dữ kiện, của sự việc hoàn toàn hướng ngoại.

« Chúng ta đã làm mất một thế giới đang chảy trong huyết quản, đang sống trong hơi thở chúng ta và thay thế bằng cách khuếch trương nhiệt liệt sự kiện, hàng núi sự kiện, vượt xa khả năng quan sát cá nhân, sự kiện tràn ngập chúng ta, ai có gan lợi dụng nó đến bù bằng sự bất lương, và âu đó cũng là công bằng vì đương sự bị sự kiện lật đổ ngay lập tức». Ông công nhận rằng ở Đông phương «Tâm linh là một yếu tố vũ trụ, nguyên tính của hiện hữu ; trong lúc Tây phương mới bắt đầu ý thức được rằng đó là điều kiện căn bản cho trí thức và cho thực tại của Thế giới nhận thức. Không có xung đột ở Đông phương giữa tôn giáo và khoa học vì không có khoa học nào căn cứ trên say mê sự kiện, và không có tôn giáo nào căn cứ trên tín ngưỡng tuyệt đối, có một trí thức tôn giáo và có một tôn giáo trí thức. (Tôi cố ý không nói đến những người Á tân học) .

Theo ông người Á Đông hướng về nội tâm còn Tây phương hướng về ngoại cảnh : « Nếu ta thay thế Thượng đế bằng một sức mạnh khác, như thế gian hoặc tiền bạc ta, sẽ có hình ảnh đầy đủ về con người Phương Tây căn cù, lo sợ kính cẩn, cố ý hạ mình, bao biện tham lam và hung tợn trong sự tranh dành phương tiện thế gian : giàu có, sức khỏe, trí thức, chủ quyền kỹ thuật, công ích, chính quyền, chiến thắng v.v... Những phong trào bình dân ngày nay đã làm gì. Họ cổ cướp tiền bạc hay tư hữu người khác và bảo vệ lấy cái của mình. Ốc người được xư dụng để phát minh ra những thuyết thích nghi hầu che đậy lý do thật sự là cướp được nhiều hơn ». Theo tôi thì không

riêng gì Tây phương mà Đông phương cũng vậy, ngày nay Đông Tây đã gặp nhau ở điểm này. Đứng về phương diện tâm phân học ông cho rằng Mật tông tỏ ra có hiệu năng giải thoát con người nhờ sự chuyển hướng nhận thức căn bản của địa hạt tâm linh ít ý thức nhất (le transfert du fondamental sentiment de personnalité à la sphère mentale la moins conscience a un effet libérateur). Mật tông lại có nhiệm vụ khó khăn chấp nối sự hướng nội và hướng ngoại bằng tác dụng siêu việt (la tache difficile de réconcilier l'extroversion et l'introversi-
on au moyen de la fonction transcendante).

Về phương-diện Mật-tông dùng ký hiệu biểu tượng để tạo pháp thuật thì ông đã công-nhận từ lâu, trong tác phẩm về *Năng-lực Tâm-linh* (Énergie spirituelle), rằng biểu tượng tác dụng như một máy biến hóa công năng (Dans mon essai sur l'énergie psychique, j'ai dit que le symbole agissait comme un transformateur d'énergie). Đối với nguyên văn bản *Đại giải thoát Tây - Tạng* thì ông công nhận rất cao đẹp, đạo lý cao siêu và không có gì cần phải chú thích cả.

3) Hạng học giả Phật-tử nghiên-cứu Mật-tông.— như những ông David SNELGROVE, H. de GLA-SENAPP, Giuseppe TUCCI, Bác sĩ A. MIGOT. Ông Glasenapp viết quyển *Mysteres Bouddhiques* nói về KIM CANG GIỚI của Mật-tông rất đầy đủ cho sinh-viên Đại-học Đức-quốc, nhưng muốn khảo cứu thêm cần phải đọc những tác phẩm của giáo sư Y TUCCI. Ông này bắt đầu nghiên cứu Mật-tông từ năm 1928 và viết gần mười tác phẩm về giáo phái này trong đó đặc biệt nhất là quyển *The Theory and*

Practice of Mandala (Lý thuyết và Thực - hành về Man đa la) mà tôi sẽ đề - cập tới sau này ở đoạn hai buổi nói chuyện hôm nay.

4) Hạng học-giả tu Mật-tông ngay tại Tây-tạng hàng hai ba chục năm.— như bà A. David NEEL, H.V. GUENTHER, W.V. EVANS WENTZ, Lama ANAGARIKA GOVINDA, Marquès RIVIÈRE. Tất cả những vị này cũng như Ông Tucci đều viết rất nhiều tác phẩm quý giá. Bà A. David Neel chú trọng về lý-thuyết tổng quát phổ - biến, Ông M. Rivière thiên về hồi ký và mô tả phong tục tập quán. Ông Evans Wentz chuyên về trích dịch tài liệu kinh-diễn Ông Guenther lại chú tâm về chuyên - môn hơn bằng cách đi sâu vào nội dung cùng chi tiết nếu cần như từ nghĩa luận, văn-phạm v.v... còn Ông Govinda thì có thể gọi là đầy đủ hơn cả với tác phẩm bất hủ *Les Fondements de La Mystiques Tibetaïne* mà tôi căn-cứ vào đó để làm [nòng cốt khi bàn về *Triết Học Mạn đa la*.

Trong khuôn khổ bài này tôi chỉ cố gắng trình bày một vài điểm nhỏ mà các học giả thường thắc mắc, đồng thời nhờ đó mà đem lại cho quý vị ít ý-niệm đặc biệt về Phật-giáo qua sắc thái Mật-tông.

ĐIỀM MỘT :

VẤN ĐỀ ÂM DƯƠNG

Không riêng gì học giả Tây-phương mà ngay trong hàng Phật-tử thuộc các giáo phái Nguyên-thủy và Không-tôn (Thành-thật, Tam-luận, Thiên-thai và Thiền)

cũng không hiểu rõ vấn đề âm-dương này, lần lần Mật-tông bị đồng hóa với những thủ-tục hành-lễ truy-lạc của giáo phái Shakti Tantra thuộc Ấn-độ-giáo. Ở Tây-phương cũng như ở người Ấn-độ không quan niệm được âm-dương như người Tây-Tạng và nhất là như người Trung-Hoa chịu ảnh hưởng Lão-giáo. Họ chỉ ý-niệm âm dương qua thành-kiến dục tính, âm dương là nam nữ mà thôi. Shakti là sức mạnh của Thần Shiva. Không có nữ thần Shakti, Shiva chỉ là xác không hồn. Trong Mật-tông Phật-giáo hoàn toàn không có vấn đề nam nữ như vậy, những nữ thần Mật-tông chỉ có tánh cách tượng trưng cho âm dương. Những nữ thần được hình dung kèm với các Đức Như Lai trong những bức Mạn đà la là cốt đề tượng trưng cho Trí huệ thuộc Âm. Trong Mật-tông những vị Bồ-tát như ngài Quan-Âm, Chuẩn-đề, Vô-thế-chí v.v... có thể hình dung bằng những Hộ - pháp tướng-mạo hết sức hung-tợn tượng trưng cho phương tiện thuộc Dương.

Hai câu hỏi thường được đặt ra là:

Tại sao Mật-tông cần phải bày đặt ra vấn đề âm-dương theo Lão giáo ?

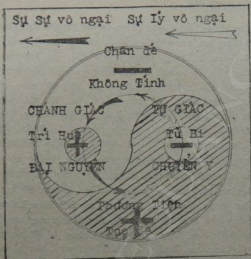
Tại sao âm tính lại tượng - trưng cho Trí - huệ và dương tính cho Phương-tiện (PRAJNA và UPAYA) ?

TRANG SAU :

Bản đồ I : Bốn lộ trình qua Phương tiện, Từ Bi, Không Tính, Trí Huệ, thống nhất tất cả giáo lý Phật giáo.

Bản đồ II : Lược đồ Mạn đà la Ngũ Trí Như lai : Đại Nhật quang Như lai, Bất Động Như lai, Bảo Sanh Như lai, Vô lượng quang Như lai, Bất không Thành tựu Như lai.

Bản đồ 1



Bản đồ II



Mật-tông cần mượn ý-niệm âm dương của Lão-giáo là vì Phật giáo mà gặp Lão-giáo thì như cá gặp nước. Tất cả các danh từ ý nghĩa kinh điển đều được phiên dịch dễ dàng. Lý-thuyết và phép tu không khác nhau mấy thì không lý do gì mà Phật-giáo lại chê ý-niệm âm dương rất tiện-lợi để tượng-trưng cho các biểu tượng Mật-tông.

Phật-giáo Đại-thừa căn cứ trên tư tưởng KHÔNG khởi nguyên từ kinh BÁT-NHÃ. Tư-tưởng KHÔNG là tư tưởng CHÂN KHÔNG DIỆU HỮU chứ không phải Hư - Vô chủ nghĩa. « Chân Không » nghĩa là « Chân như tự tính nhất thiết giai không », mọi pháp thế-gian đều là không. Muốn đạt đến mức độ trí huệ có thể phá hết Ngã chấp đạt « tâm cảnh tự-tại », chứng được « thực tướng của các pháp thế gian là không », ta phải nương vào ánh sáng Trí-huệ BÁT-NHÃ. Nhưng Diệu hữu lại là thế gian, chân không trở thành thế-gian, sau khi đạt được cảnh ngộ không và sau khi trí-tuệ vô-biên chứng được toàn vũ-trụ là « Vạn-pháp duy-nhứt tâm ». Chân KHÔNG còn được gọi là bản lai tự-tính của Chân-đế, còn Diệu Hữu là bản lai tự tính của Tục đế. Chúng ta có thể tượng trưng cho dễ hiểu « Vạn-pháp duy-nhứt tâm » bằng vòng tròn Thái-Cực (xem bản đồ 1), Chân Không là Âm còn Diệu Hữu là Dương, Chân-không âm thể, còn Diệu Hữu ở dương-thể. Trong Tục Đế (SAM-VRITI) có một phần «KHÔNG» đặc biệt là Từ-Bi (KA-RUNA), ta tượng trưng bằng vòng Thiếu âm. Trong Chân Đế (PARAMARTHA) có một phần Dương đặc biệt là Trí-huệ Bát Nhã (PRAJNA) ta tượng trưng bằng vòng Thiếu Dương. Chân Không còn có thể gọi là KHÔNG

TÍNH (SUNYATA), Còn Diệu-Hữu thì gọi là Phương-tiện (UPAYA).

Phương tiện, Từ-bi, Không tính và Trí-huệ là bốn ý-niệm căn-bản của giáo lý Đại-thừa. Bốn ý-niệm ấy tạo ra bốn lộ-trình tư-tưởng có liên-hệ mật thiết với nhau và do đó thống nhất được tất cả các giáo lý những môn phái Phật-giáo mà thoát tiên ta có cảm tưởng như mâu thuẫn với nhau một cách nan giải :

Lộ-trình 1 :

Thương-tiện đến Từ-bi = Chuyển-y (PARAVRTTI)

Sống ở Tục đế là sống ở thế-giới Phương-tiện. Muốn giải thoát sanh lão bệnh tử cần phải biết chuyển-y, đó là một chuyện rất khó vì nó buộc ta phải thoát ly tư-tưởng chấp phương-tiện và hướng phương-tiện về sự thương người (Từ-bi) và bớt chấp ngã. Pháp tu Lục độ bắt đầu bằng Bố-thí, Trì-giới, Nhẫn-nhục là vì vậy. Chuyển-y là qui nguyên trực chỉ của Pháp-môn Tịnh-độ. Chỉ niệm Nam-Mô Phật (nghĩa là hướng về Phật) là đủ.

Lộ-trình 2 :

Từ-bi đến Không-tính = Tự-giác (SVABUDDHI).

Từ Tục đế nhảy sang Chân-đế không phải mấy ai mà làm được : đó là bước nhảy căn bản, theo Heidegger là SATZ VOM GRUND, Satz là nhảy mà cũng là nguyên-lý, Grund là căn bản mà cũng là lý trí. Bước nhảy căn bản là bước nhảy của lý trí hay là căn nguyên của lý cũng được. Nói tóm lại muốn chứng Nguyên-lý ta phải siêu.hóa lý trí, trong chữ siêu có bộ tẩu là vượt qua. Siêu hóa lý trí là Tự-giác nghĩa là đến chốn Chân-nguồn, Không-tính. Thiền-tông xuất hiện tại đây.

Lộ-trình 3 :

Không-tính đến Trí-huệ=Chánh Giác(SAMBODHI).

Không-tính và Trí-huệ đều ở Chân đế, lộ-trình Không - tính, Trí-huệ là một sự kiện bất khả tư nghị. Tiểu thừa và Đại thừa rắc rối nhau là ở chốn Chân-đế. Tiểu thừa nói đến đây là hết, không đặt thêm vấn-đề, còn Đại thừa thì chủ-trương Bồ-tát-hạnh muốn cứu nhân độ-thế (Dương-thế) nên cần « chuyển » Chân-không ra thành Diệu Hữu bằng trí-huệ Bát-Nhã đề trở về Tục-đế.

Còn về Phật giáo nguyên thủy thì ông Nārada Mahā-Thera đã công nhận Bồ tát hạnh như sau : « Lý tưởng Bồ tát là một giáo lý độc đáo của Phật giáo »

Lộ trình 4 :

Trí huệ đến phương tiện = Đại nguyện (Mahapranidhana)

Trí huệ biến thành phương tiện thiện xảo (Upaya Kausalya) cần phải có một sự kích thích. Đó là đại nguyện của các vị Bồ tát. Phật giáo theo ông Carl Jung là một triết học tôn giáo hay một tôn giáo triết học là ở hai chữ Đại nguyện. Tôn giáo đặt sự tín ngưỡng vào những Đấng Thiêng liêng còn triết học dùng trí thức ngộ hầu tự lực giải thoát. Đại nguyện gồm cả hai, vừa tôn giáo vừa triết học, vừa tín ngưỡng vừa lý trí. Chúng ta cầu những vị Bồ tát phù hộ cho chúng ta thêm phương tiện thiện xảo là một sự kiện hoàn toàn Tôn giáo. Nhưng khi giác ngộ chúng ta lại thấy rằng ai cũng có Phật tánh và Bồ tát lại ở trong lòng chúng ta, là chính ngay chúng ta và có thể nói đó là một nhận thức có tính-chất triết-học : Vấn đề Đại nguyện là vấn đề triết học căn cứ trên ý niệm từ bi

sản có trong Phật tính của mọi người mà chỉ khi nào có chuyển y ta mới thấu rõ ý nghĩa. Đây là một mâu thuẫn lớn lao đối với lý trí : mục đích của Đại thừa Phật giáo là Tự giác mà lại là Giác tha, một mâu thuẫn mà ta chỉ có thể giải quyết bằng tình thương và thông cảm bằng từ bi và hỷ xả chứ không thể dùng luận lý trí thức cố định để có hệ thống chứng minh của khoa học mà thỏa đáp được.

Phương tiện, Từ-bi, Không tính, Trí huệ, là bốn ý niệm căn bản Đại thừa thuộc phạm vi lý thuyết; còn Chuyển y, Tự giác, Chánh giác và Đại nguyện thuộc phạm vi thực hành. Đây không phải là những ý niệm suông mà là những thực tại hiện hành, những hành động có kết quả chắc chắn. Phương tiện, Từ bi, Không tính, Trí tuệ là những ý niệm tổng quát chung cho tất cả mọi người còn Chuyển-y, Tự-giác, Chánh giác và Đại-nguyện thì riêng biệt cho mỗi chúng sinh tu chứng. Mật Tông xuất hiện là cốt để đáp ứng cho khía cạnh tâm lý hiện thực của tiến triển tâm linh mà vì sự kiện riêng biệt cá nhân của kinh nghiệm, không còn lý thuyết, khó trình bày bằng kinh luận. Do đó, Mật tông đối với mọi người là một giáo phái bí mật, huyền bí. Từ chỗ không hiểu đi tới chỗ hiểu lầm rất dễ. Ta có thể tạm thời tượng trưng những ý-niệm bằng những vùng Âm Dương trong Thái Cực :

Phương tiện và Từ bi ở Tục đế vùng Dương còn Không tính và Trí huệ ở vùng Âm. Chúng ta thấy rằng phương tiện luôn luôn được tượng trưng bằng những vị thuộc nam giới như các vị Hộ pháp cực kỳ dữ tợn (DHARMAPALA), Đại huyền kim cang (MAHAMAYA),

Tài-Thông (VAISRAVANA), Đại-hắc-vương (MAHAKA-
LA). Nhưng trái lại Trí huệ ở vùng âm như lại là Thiếu
Dương nên cũng có lúc được hình dung bằng Nam
giới như ngài Văn-thù-sư-lợi (MANJUSRI), nhưng đó là
trường hợp đặc biệt chứ phần đông là Phật bà cả như
các bà Bát-nhã ba-la-mật (PRAJNARAPAMITA) bà Pháp
giới thể tánh trí (AKASADHATESVARI), bà Đại-viên-
cảnh trí (LOCANA), bà Bình đẳng tánh trí (MAMAKI)
bà Diệu-quán-sát-trí (PANDARA) Bà Thành sở tác trí
(TARA), bà Đại-biện-tài-thiên-nữ (SARASVATI) hoặc
Diệu-âm Phật-mẫu, bà Chuẩn-đề (DUNDA).

Trái lại Đức-Quan-Thế-Âm ở Tục-đế thường được
tượng trưng bằng Nữ giới vì đó là Đấng Từ bi cứu độ
(Thiếu âm, AVALOKITESVARA). Nguyên thủy ngài
tượng trưng cho phương tiện nên là đàn ông : Quán Tự
tại (LOKESVARA).

Những tiến triển tâm linh như Chuyển-y, Tự-giác,
Chánh-giác, Đại nguyện thì không thể nào tượng trưng
bằng vùng bất biến hoặc cá thể bất động vì đó là vận
hành sống động của người đang tu trì. Trong sơ đồ thái
cực trên tôi tạm dùng những mũi tên để diễn tả hành trình
biến chuyển tâm linh hay vận hành sống động khi tu trì.

ĐIỀM HAI :

VẤN ĐỀ PHÁP THUẬT

Hầu hết các học giả Tây-phương đều công-nhận giá
trị siêu phàm của các Pháp-thuật (SIDDHI : Thành tựu.)
Như tôi đã trình bày trên ông Carl Jung trong *Énergie
spirituelle* nhận xét rằng biểu-tượng là một

máy biến chuyển năng-lực, và trong *Commentaire psychologique* ông cho rằng óc Tây-phương thiên-kiến, cái gì không hiểu thì cho là dị-đoan không tin, họ quên rằng « chúng ta có thể tạo thành một sự-kiện tàn phá như bom nguyên-tử bằng cái gọi là ảo-giác luôn-luôn biến đổi của những tư-tưởng hầu như huyền hoặc, vậy mà hình như chúng ta đặt vấn đề chứng-thực tư-tưởng ấy là một sự phi-tưởng không biết cho đến bao giờ». Theo ông thì ngày nay cũng dị đoan mê tín còn hơn xưa. « Ở trình-độ thượng-cồ, họ sợ phù-thủy, ngày nay họ sợ vi-trùng, xưa họ tin ma quỷ, bây giờ họ tin Vitamin. Lúc trước thiên hạ bị vương tà hôm nay họ bị nhồi sọ bằng ý-thức-hệ không kém».

Bà A. David Neel trong những tác phẩm hồi ký của bà như *Initiations lamaïques mystiques et Magiciens du Tibet* có nói chứng-kiến những phép thần thông của những thầy tu Tây-tạng như phép thấu đường (*loug-gompa*) «Người (không chạy) thân hình hầu như dẹt trên mặt đất mỗi khi bước và nhảy từng cái một, nhẹ nhàng như trái banh. Tôi biết họ có thể chạy luôn cả ngày đêm không nghỉ trong nhiều hôm liên tiếp», như phép chuyển lửa Tam-muội (*toumo*) trong người, và phép chuyển di tư-tưởng v.v.. Ông Marquès Rivière cũng có nói đến những vị thầy tu làm ra sấm sét trong tác phẩm *A l'ombre des monastères tibétains*.

Ông Jean HERBERT một học giả Pháp chuyên về Tôn giáo Á-Đông, trong bài tựa cho tác phẩm *The serpent power* của Sir John WOODROFFE, cho biết rằng luyện phép Siddhi mà không có Pháp-sur là một điều tối nguy-

hiền cho tánh-mạng người tu học, « hết sức nguy-hiễm vì lẽ nó là sự thực quá hiển nhiên và tối ư mãnh-liệt, không có Pháp-sư chính cống thì cũng không khác gì trường-hợp cho một trẻ em chơi trong tiệm thuốc Tây hay cầm đuốc đang cháy dạo quanh kho đạn. Những chứng đau tim nan y, bệnh tê liệt chậm tủy xương sống hại bộ phận sinh-dục và điên dại, sẽ đến với ai liều thí nghiệm nó ».

Bà A. David Neel cũng cho biết nếu ta chặn người đang làm phép thâm đường lại, họ có thể chết giấc.

Vấn đề các học giả thực chứng nghiệm thường nêu ra không phải vì hồ-nghi pháp thuật Siddhis nhưng vì Phật-giáo Mật-tông chú-trọng vào Pháp thuật không khác gì Mật-tông Ấn-Độ, và nhất là như ông Barreau nói trong *les Religions de l'Inde*, « không phải để cứu nhân độ-thế mà lại để thỏa-mãn dục vọng hoàn-toàn thế gian ».

Trước hết Mật-tông Phật-giáo coi pháp thuật như phương-tiện để tu chứng trong khi Mật-tông Ấn-Độ coi đó như là mục đích cần phải đạt để nhập thể vào nữ-thần SHAKTI, Vạn-năng vũ-trụ. Ông Barreau lầm lẫn ở đây.

Ngay trong Phật-giáo, phần đông các Tông phái hay chú trọng đến phần LÝ của giáo lý Đại-thừa hơn là phần SỰ, do đó hai chữ CHÂN KHÔNG được coi là quan trọng hơn hai chữ DIỆU HỮU và HIỀN GIÁO thì là gồm tất cả còn MẬT GIÁO thì chỉ có một Mật-tôn mà thôi cho nên dễ sinh ra hiểu lầm.

Ở đây cần phải lưu-ý rằng chữ LÝ không có nghĩa hẹp là lý-thuyết, và chữ SỰ nghĩa là thực hành

mà thôi. Hiền giáo, Mật-giáo đều vừa lý thuyết vừa thực-hành, vừa kinh-diễn vừa tọa thiền, vừa Trì, vừa Bi v.v...

LÝ và SỰ ở đây là LÝ SỰ của Kinh Hoa-Nghiêm, không phải là những ý-niệm về trạng thái tâm-linh mà lại là những ý-niệm về biến chuyển tâm-linh. LÝ và SỰ đúng với giáo-lý Đại-thừa phải nặng về sáng tác, sống-động hơn là duy-trì giáo-điều, nặng về tình-thương hơn ý-niệm lẽ phải, nặng về giải thoát hơn ý-niệm tự-do, nặng về thông-cảm hơn ý-niệm công-bằng. Tôi nói nặng hơn chứ không nói chống lại, những ý-niệm về lẽ phải, tự-do, công-bằng thường đem lại cái chết hơn là thông cảm, tình-thương và giải-thoát bằng hành-động.

LÝ và SỰ hơn ở đâu hết không thể định nghĩa theo lối phân loại ARISTOTE, A là A, mà phải định nghĩa theo lối tác-dụng KORZYBSKY, A là không A.

Trong bản đồ Thái-Cực trên, phần LÝ là biến chuyển tâm linh trên lộ-trình Phương-tiện, Từ-bi và Không tính, phần LÝ là ý-niệm về chuyển-y và Tự-giác; còn phần SỰ là biến chuyển tâm-linh trên lộ-trình Không tính, Trí-huệ và Phương-tiện, phần SỰ là ý-niệm về chánh-giác và Đại-nguyện. Hiền-giáo thì đi mạnh đoạn đầu của vòng LÝ SỰ còn Mật-giáo thì đi mạnh đoạn sau. Đoạn LÝ của Mật-giáo được biểu tượng bằng THAI TẠNG GIỚI MẠN ĐÀ LA mà ta thường gọi là NHÂN MẠN ĐÀ LA và LÝ MẠN ĐÀ LA; đoạn SỰ được biểu-tượng bằng KIM CANG GIỚI MẠN ĐÀ LA được gọi là TRÍ MẠN ĐÀ LA và QUẢ MẠN ĐÀ LA.

Vi lễ Mật-tông gồm cả hai phần LÝ SỰ nên người ta thường cho giáo lý Mật-tông là Lý Sự Viên-dụng hay Hiền Mật viên-thông. Ảnh hưởng Mật-tông rất sâu rộng trong Phật-giáo Đại-thừa vì nó bao gồm thực tính của con người trọn vẹn. « Cho đến ngày nay Mật-tông vẫn còn là một sức mạnh đang sống » theo lời của ông H.V. GUENTHER trong *2000 Years of Buddhism*. Lý là Tự-giác để giải thoát mình bằng Trí-huệ, Sự là Đại-nguyện cứu độ chúng sanh bằng Từ-bi. Phương-tiện biến thành phương-tiện thiện xảo (UPAYA) hay là Pháp thuật (SIDDHI). Ở Tây-phương hướng về ngoại cảnh nên không hiểu được vấn-đề Cứu-độ Phật-giáo và cách xử - dụng Pháp-thuật. Theo họ cứu độ phải đem lại cho họ một đặc ân từ ở ngoài vào, một phước lành từ trời rơi xuống mới được. Còn với Phật-giáo, cứu-độ chỉ là một vấn đề giúp thêm phương-tiện, cái chính là do nơi mình phải lo lấy, còn chuyện xử-dụng pháp-thuật là một phương-tiện không đáng đề ý nhiều. Ông GOVINDA nói trong *les Fondements de la Mystique tibétaine* như sau : « PHÁP THUẬT SIDDHI chính là ở trong sự đảo ngược trong tâm, sự chuyển hóa phần sâu nhất của ý - thức (như kinh [Lãng già đã dạy), sự chuyển hướng, sự tu chính, sự rời thế giới bên ngoài để đi vào phần trong của nội tâm sung mãn với đại thể tính biến khắp, sâu rộng. Pháp thuật siddhi biến tư-tướng (MANAS) hạ tiện thành bảo vật, biến thân thành kim-cương sáng chói, biến thuốc độc thành thuốc trường sinh ». Người Trung-Hoa dịch chữ siddhi là « THÀNH TỰU » Những chuyện tích xưa về các pháp-sư thành tựu (SIDDHIAS) thường hay nhắc đến sự kiện các Pháp sư sau

khí đạt được thần thông đều không đề ý đến nó nữa vì sự ham mê ban đầu đã bị vượt qua từ lâu mà không hay. Họ đã thành tựu, theo ông GOVINDA ở đây sự quan trọng không phải là mục đích chứng minh cho phương tiện mà lại là phương tiện chứng minh cho mục đích, bằng cách siêu-hóa mục đích³. Pháp sư Long Thọ (NĀGĀRJUNA) trùng tên với ngài Long-Thọ Trung quán, kiếm ra được thuốc trường-sinh nhưng không dùng và lại hy-sinh tính mạng để cứu nước ông ra khỏi một tai nạn hiểm nghèo. Những vị nào kiếm ra được thuốc trường-sinh mà không dùng tuy không trường sanh nhưng đã giải thoát ra ngoài vòng sinh tử, còn những người nào muốn sống lâu mà uống nó thì cũng theo ông GOVINDA tiếp tục sống như xác chết. Vào tay kẻ ích-kỷ, trường-sinh là thuốc độc, cũng như vào miệng người không lời thánh hiền là lời hư ngụy, và vào lòng dạ hẹp hòi đạo đức chỉ là ngu tín.

Phương-tiện của Mật-tông là phương-tiện của đường về sau khi đã chuyển ý, tự giác, của những bậc Đại-Trí nguyện độ chúng sinh. Chúng ta không nên lầm với phương-tiện của Khoa-học mà kết quả có thể tương đối so sánh nếu ta không hẹp hòi, nhưng khởi điểm thì hoàn-toàn khác nhau và mục đích lại càng cách biệt hơn nữa; khởi điểm của phương-tiện khoa-học là ở những tâm hồn hướng ngoại, mà ông Carl Jung gọi là óc Tây-phương hay Đông-phương tân thời, phương-tiện của khoa-học là phương tiện của ra đi. Ra đi cho đến ngày tỉnh giấc trở về theo vết chân của NIETZSCHE, SPENGLER. Mục đích của phương-tiện khoa-học (theo HEILDEGER, trong bài SÉRÉNITÉ) được trình bày ở hội nghị nguyên-tử Quốc-tế với 18 giải Nobel tại Mainau

như sau : « Khoa học (khoa học thiên-nhiên) là con đường đem nhân loại đến đời sống tươi đẹp nhất ». Đồng thời nhà hóa học STANLEY trong một hội nghị khác cũng nói : « Giờ mà sinh mạng được đặt trong tay nhà hóa học sắp đến, họ sẽ biến hóa hay tiêu diệt được sinh chất tùy thích ». Tư tưởng khoa học là tư-tưởng của ra đi của chiến thắng của lý-tưởng mà HEIDDEGER gọi là tư tưởng tính toán (*pensée calculante*) làm việc không ngừng, không bao giờ chịu trở về với bản thân, tư tưởng này khác biệt với tư tưởng trở về, chuyển y, hồi hướng mà HEIDDEGER gọi là tư-tưởng trầm tư (*pensée méditante*), một tư-tưởng mà ông bảo rằng đeo đuổi theo ý nghĩa tối hậu của mọi sự trên đời. Tư tưởng này bỏ tước cho tư-tưởng trên, vì theo ông hành động thực tế cũng quan trọng không kém. Cái nguy của tư-tưởng tính toán là ở chỗ nó chấp phương tiện, thiếu suy tư, say mê hành động, say mê đến nỗi người ta chỉ còn biết có tư-tưởng tính toán và óc điện-tử mà thôi. RIMBAUD đã khôi hài hành-động của óc tính toán điên cuồng này trong tập thơ *Mùa địa ngục* (*Saison en enfer*) « Ôi, hành-động, cái điểm yêu dấu của trần-gian ! » (Oh, l'action ce cher point du monde).

Tư tưởng tính toán tìm phép lạ khác với tư tưởng Mật-tông ở chỗ hai bên ngược chiều hướng với nhau, một bên chấp phương tiện, một bên « quên » phương tiện, quên phép lạ. Còn Tư-tưởng trầm tư của Heidegger tìm ý nghĩa tối hậu lại là tư tưởng, Mật tông lúc chuyển y, lúc tư tưởng đang còn ở trong thời kỳ chữ LÝ chưa qua SỰ. Óc Tây-phương ngoại trừ một vài nhân vật quái gở như NIETZSCHE,

HENRY MILLER, không mấy ai cảm thông cái chữ Sự của Mật tông. Cái Sự khoa học tính toán là cái Sự của lý trí thời gian, chứ không phải cái Sự của Trí Huệ **BÁT NHÃ**; nó có thể bỏ tức cho tư tưởng Lý Trầm tư, nhưng hoàn toàn mâu thuẫn với tinh thần Sự Đại Nguyên. Óc Tây Phương nặng nề với quá khứ luận lý Aristote không chịu nói một cái gì mâu thuẫn; không thể nào chấp thuận ý nguyện Đại Nguyên, một ý niệm luôn luôn biến hóa, một hành động hoàn toàn vô chấp, bất vụ lợi nên luôn luôn bị lầm là điên dại. Cái Sự Mật Tông là một thí nghiệm căn bản của Đại thừa: Thí nghiệm rằng thực tại chỉ là sản phẩm của hành động của ta: (**MANO PUBBANGAMA HANMA**) **VẠN PHÁP DUY TÂM TẠO**. Cái lý Mật tông lại là một thí nghiệm căn bản khác nữa. Thực* tại chỉ là vọng tưởng, mê kiến mà thôi: **NHẤT THỂ HỮU VI PHÁP NHƯ MỘNG HUYỀN BÀO ẢNH**. Hai thí nghiệm căn bản ấy cần có pháp sư (**GURU**) diu dắt để tránh tai nạn chết người của thế giới đầy phép lạ để làm say mê người thiếu căn cơ. Thí nghiệm Lý là thí nghiệm hủy diệt còn thí nghiệm Sự là thí nghiệm thành tựu (**SIDDHI**), thí nghiệm sáng tạo. Nếu không có tu chứng thì đâm ra chấp pháp thuật mà trở nên phù thủy thay vì giải thoát. **TỨC SỰ NHI CHÂN** và **TỨC THÂN THÀNH PHẬT** là phương tiện chứ không phải là giáo điều, sự kiện này khó mà chấp nhận. Do đó tất cả phép thiền Mật tông đều đặt trọng tâm vào việc hướng tư tưởng đến tinh thần Đại nguyên Bồ-tát hạnh trước khi đề tự do lựa chọn phương pháp thích nghi cho mỗi cá nhân. Mạn đa là Ngũ trí Như lai, là một trong những phương pháp có giá trị

vì tính cách phổ biến của nó. Một khi tinh thần Bồ tát hạnh đã sẵn có trong lòng và tai nạn mê kiến không còn thì việc chứng minh PHÁP DUY TÂM TẠO và PHÁP NHƯ MỘNG HUYỀN bằng sáng tác và tiêu diệt cả một thế giới là phương pháp độc đáo hay nhất để phá chấp trong Phật giáo Đại thừa.

Trình độ đó rất cao ta chưa đạt thấu, nên trước hết, cần phải theo những phương pháp thấp hơn như dưới hình thức những Mạn đà la mà ta thường gọi là Đàn hay vòng phép. Mạn đà la tượng trưng cho Chân thực giới bằng hình tượng và sắc thề, biểu tượng những tướng mạo sai biệt biến hiện trên bản thể của sáu đại (Địa, Thủy, Hỏa, Phong, Không, Thức) bằng hình ảnh chư Phật, Bồ-Tát, Đạo-Tràng, bằng Văn tự kinh điển, ấn quyết. Mạn đà la biến hóa vô cùng tùy theo căn cơ người thí nghiệm. Tâm trạng của họ khi tạo Mạn đà la có thể ví với những nhà bác học nguyên tử đang chăm chú cấu tạo sơ đồ công thức để tượng trưng những thực tại vi thể. Những danh từ mà các nhà bác học dùng để đặt tên cho những vi thể như Um, Nirvana, những lộ trình biến hóa ly tử như Bất chính đạo, Phật đạo, có thể dẫn chứng điều này. Năm 1962 trong tờ *RÉALITÉS* tháng hai có đăng cuộc phỏng vấn nhà bác học nguyên tử số một R. OPPENHEIMER do một số sinh viên hỏi về vấn đề sinh tử, ông ấy khuyên nên đọc kinh Phật vì ngài đã giải quyết trên 2.000 năm nay rồi.

Mạn đà la khoa học tuy làm nổi được nguyên tử và khác Mật tông ở chỗ làm chết oan người nhưng rồi cũng chỉ quanh quẩn trong những hàm số hẹp vì họ chỉ biết có

vật chất mà thôi, mà biết cũng không rõ cho lắm nhất là sau cái khủng hoảng nan y của Quyết định luận Aristote vào khoảng 1930 cho đến giờ. Mạn đà la của Mật tông lại bao la bát ngát không những có nhiều chủng loại khác nhau, mà chính ngay trong một loại cũng biến hóa vô cùng không thể nào diễn tả được. Ta có thể hình dung nó như một bản nhạc mà mỗi nhạc cụ là một môn khoa học và nhạc sĩ là tu sĩ đang thí nghiệm hòa âm. Mạn đà la là cả một thế giới biểu tượng của toán học, triết học, thần học, âm thanh, màu sắc, vũ điệu của tất cả các bình diện ý thức, vô thức, tiềm thức, ngũ uẩn, lục căn, lục trần v.v. tất cả xuất hiện dưới hình thức linh phù (Yantra) ấn quyết (Mudra) chú nguyện (Mantra) v.v...

Cũng có thể hình dung Mạn đà la như một thấu kính hội tụ, những tia sáng muôn màu thành một tâm thí nghiệm bùng cháy. Lý trí không thể giảng giải sự kiện này, phải thí nghiệm lấy mới được. Nghi ngờ giá trị của Mạn đà la là nông nổi, ví như ở Tiểu học mới biết cộng trừ nhân chia và số chẵn lẻ thành thử nghi ngờ vô lý số (Nombre irrationnel) không chẵn, không lẻ, hay hư số, phức tạp số v.v. của Trung-học, đó là tôi muốn hạn chế ở bậc Trung học thôi.

Muốn biết phải học, muốn thấu triệt Mạn đà la phải thí nghiệm. Tu Mật tông là tu bằng sống động chứ không phải bằng lý-trí. Tư tưởng Mạn đà la là tư tưởng của kinh Hoa Nghiêm thuyết minh cái tướng của sự sự vô ngại bằng lý Thập huyền duyên khởi và Lục tướng viên dung mà Ông SUZUKI đã sơ lược như sau trong ESSENCE DU BOUDDHISME : « Tư tưởng Hoa nghiêm là cốt nằm vũ trụ bằng phương pháp sống động vì đặc tính của vũ trụ là tiến không ngừng và luôn luôn biến hóa

nghĩa là vũ trụ sống ». Kinh Hoa nghiêm là chuyện cậu bé TU ĐẠI NOA (SUDHANA) hỏi ngài Văn thù Sư lợi phương pháp để thực hiện lý tưởng Bồ tát hạnh. Ngài Văn Thù (biểu tượng cho Đại Tri) bảo cậu nên đi châu du (biểu tượng cho thí nghiệm sống) thăm 53 vị lãnh đạo tâm linh ở khắp các tầng trời. Tỷ dụ về tám mặt gương phản chiếu ánh sáng với nhau trong kinh Hoa Nghiêm theo Ông SUZUKI cũng phải hiểu một cách sống động như sau :

- 1) — Một đến với một bằng cách nắm một.
- 2) — Một đến với một bằng cách nắm tất cả.
- 3) — Tất cả đến với một bằng cách nắm tất cả.
- 4) — Tất cả đến với tất cả bằng cách nắm tất cả.

Nếu hiểu theo lối luận lý tĩnh Aristote thì như sau :

- 1) — Một trong một.
- 2) — Một trong tất cả.
- 3) — Tất cả trong một.
- 4) — Tất cả trong tất cả.

« Trên thực tế cả hai hệ thống luận lý diễn tả chung một thực tại của thế giới sự. Triết lý sự sự vô ngại, nghĩa là vũ trụ hiểu như một tường hát hoặc nữa như một trò chơi hết sức phức tạp của mọi thứ lực và yếu tố, là thành tựu của tư tưởng Phật giáo phát triển ngót hai ngàn năm » (SUZUKI, *Essence du Bouddhisme*).

Hiểu tỷ dụ về tám kính Hoa Nghiêm bằng luận lý TĨNH mà thôi, là giết chết tinh thần Hoa Nghiêm. Ngài Văn thù sẽ không bảo TU ĐẠI NOA đi châu du vũ trụ rút kinh nghiệm ở 53 Đạo sĩ mà lại trao cho đương sự

một mô giáo điều kinh viện và dặn nhớ học cho thuộc lòng.

Luận lý ĐỘNG là một luận lý không phân biệt, ra ngoài vòng nhị nguyên tính, điều kiện căn bản để đạt Bồ tát hạnh. Đại nguyện của Bồ tát là cả chúng sanh thành Phật, đó là một công tác vô ích mà óc phân biệt chúng ta thấy trước là nan giải. Tuy nhiên, các Bồ tát lại thấy khác hẳn : công tác cứu độ với chính họ là một, Bồ tát là cứu độ, *có thể là một hành động sống* chứ không phải là một ý niệm khô chết như một bộ phận của các phương trình luận lý đặt đầu gối đó.

Để chấm dứt vấn đề pháp thuật và Đại nguyện này, tôi xin kể hai câu chuyện của ngài TRIỆU CHÂU TÔNG THẦM (728-897), Thiền Sư đời Đường như sau :

Tây, đại thần triều Đường và cũng là đệ tử, hỏi Ngài như sau :

— Một Đạo sĩ như ngài có thể xuống địa ngục không ?

— Tôi là người đầu tiên xuống đó.

— Làm sao một bậc chí thiện như vậy mà xuống địa ngục được ?

— Nếu mà xuống không được thì không thể nào gặp Ông ở đây.

Một lần khác một bà lão hỏi Ngài :

— Họ thường bảo dân bà bị ngũ uẩn nghiệp chướng trôi buộc. Vậy làm sao tôi giải thoát ?

— Bà nguyện như vậy : Nguyện sao tất cả đàn bà đầu thai lên thiên đàng và nguyện sao bề khổ chìm ngập mạng già này đi.

ĐIỀM BÀ :

VÍ DỤ VỀ MẠN ĐÀ LA :

MẠN ĐÀ LA NGŨ TRÍ NHƯ LAI

Tất cả những dấu hiệu mà thế gian có, đều sống trong một Mạn đà La. Lẽ tất nhiên con người lúc nhập Thiên, lúc sống động nhất, phải là một dấu hiệu chung thâm, dấu hiệu quyết định của Mạn đà La. Ta và Mạn đà La là một. Mạn đà La nguyên thủy là biểu tượng, tượng trưng cho vạn pháp thế gian. Biểu tượng là dấu hiệu cộng thêm ý nghĩa. Biểu tượng là sự sống của dấu hiệu, sức mạnh của dấu hiệu. Biểu tượng cũng vì vậy rất nguy hiểm, vì đó là con dao hai lưỡi. Biểu tượng với ý nghĩa sáng tác là giải thoát nhưng trái lại với ý nghĩa duy trì thì lại là tù đày. Văn minh nhân loại ngày nay càng tiến triển, càng đau khổ nhiều vì phần sáng tác thì quá ít mà phần duy trì lại quá mạnh trong thế giới biểu tượng; và nguy nhất, là trong thế giới biểu tượng này ngôn ngữ chiếm độc quyền tàn phá với những ý niệm bất biến, những chủ nghĩa một chiều, những luận lý kinh viện, những giáo điều keo sơn. Thiên hạ ham mê vật chất vì nó dễ duy trì tương đối đứng yên lâu nhất. Ham mê vật chất hay ham mê những giá trị vĩnh viễn đầu cho tinh thần cao cách mấy, đối với Phật giáo cũng vẫn là một, vì lẽ cố định hay trường tồn không khác nhau. Vật chất và tinh thần hữu chấp là một.

Heidegger người khởi xướng tư tưởng trở về với thế giới hiện sinh đã chú trọng đặc biệt đến bài thơ sau này của HOELDERLIN (bản dịch Phạm Công-Thiện).

Chúng ta là dấu hiệu, không ý nghĩa

Chúng ta không là sự đau khổ và gần như

Đánh mất ngôn ngữ trong cõi lưu đày.

Mất hết ý nghĩa, biểu tượng trở thành lại dấu hiệu và không vì lý do gì để duy trì nên không còn đau khổ với thế giới ngôn ngữ của Tục đế nữa. Gần như đánh mất ngôn ngữ là vì ta không phải vô tri. Ngôn ngữ phải trở về với nguyên ngôn của sáng tác, không thể nào mất được. Mất ngôn ngữ là ta hóa đá.

Bài thơ của Hoelderlin đã đi một đoạn đường khá dài trong tư tưởng LÝ SỰ MẬT TỔNG. Nhưng Hoelderlin mới đi đoạn Lý của tự giác, hết đau khổ, giải thoát mà thôi, còn thiếu đoạn Sự của Bồ Tát hạnh, của Đại nguyện, cứu độ, của Tình thương. Đoạn Sự có thể như sau theo Mật tông :

« Chúng ta là một dấu hiệu cộng với ý nghĩa (Đại nguyện)

Chúng ta cứu khổ đau và triệt đề

Kiểm lại nguyên ngôn trong cõi tình thương. »

Mạn Đà La là một biểu tượng đặc biệt, một dấu hiệu với ý nghĩa Đại-nguyện. Biểu tượng này đem lại giải thoát cho toàn thể chúng sanh, vì Đại nguyện là một hành động, một tác dụng, một sức sống mãnh liệt luôn luôn sáng tác không thể nào biến thành biểu tượng duy trì được. Chân ngôn Tổng xuất hiện vì vậy.

Trong phạm vi siêu hình, tư tưởng Tây-phương từ Platon cho đến Heidegger qua Spinoza họ chỉ có thể quan niệm giải thoát bằng hòa mình vào

Ngôn ngữ là phương tiện của giao dịch xã hội của luận lý khoa học nhưng không phải là phương tiện cho giải thoát. Ngôn ngữ của giải thoát là ngôn ngữ cảm trong Thiền học :

« Cái gì không nói được, nên im lặng »

(Điều 7 Tractatus logico-philosophicus)

Ngôn ngữ giải thoát có thể là ngôn ngữ diễn của lang thang sĩ — Ngôn ngữ diễn là ngôn ngữ của thi-sĩ, họa-sĩ, nhạc-sĩ càng lãng mạn, càng hiện sinh, càng siêu hình càng hay. Nghĩa là càng xa lánh nhị giá được chừng nào hay bấy nhiêu. Nhưng khôn nổi xa lánh nhị giá tất phải xa lánh mọi tổ chức xã hội, hợp lý, hợp pháp v.v... Mà làm như vậy thì một là đi Biên Hòa, là ốm đói lang thang — Danh từ lang thang sĩ phát xuất từ đây — Lang thang sĩ sống sai thế kỷ, thời Nghiêu Thuấn không còn, thời mà tiếng vua làm nhóp tai hàn sĩ, thời mà rửa tai làm nhóp nước trâu chề. Thời mà nguyên ngôn (Logos) còn là nguyên tánh (Das Sein), nguyên tánh còn là tổng hợp của ba Phạm ngữ : asus : sống, Chu : Tọa và Vasami : ở. Thời xưa ấy không còn : cho đến hôm nay thế giới đảo điên, trật tự rối loạn nên cái gì mà trong thâm tâm, trong đáy lòng mình thích thú thì lại không dám nghĩ đến được nhiều. Ai lại không thích nghe thơ Hàn-Mặc-tử, nghe nhạc Đặng thế Phong hay xem các cụ già vẽ câu đối Tết. Thích nhưng lại không dám suy tư và tìm hiểu lý do tại làm sao lại có hạng người say mê trong một thế giới phi thực như vậy được. Họ lang thang sống ngược trào lưu đề mà sáng tác, sáng tác những gì đầu đầu vô bổ ích, không thực tế, quái gở.

la. Sự Sự vô ngại là hai mặt của một thực tại, hay nói cho đúng với tinh thần Mật tông là hai thực tại của một mặt, đau khổ và cứu độ, Chấp hữu và Diệu hữu. Tù đày và Giải thoát, *thiên đàng* và *địa ngục* là ở chốn này, là ở nơi TA. Chỉ có TA với TA, TA ra đi và trở về với TA, gặp gỡ nhau trong tinh thần BẢN LAI DIỆN MỤC.

Đừng lầm lẫn Sự Sự vô ngại với Sự Lý vô ngại EDWIN ARNOLD. Thường thường óc ta chỉ đặt vấn đề dưới khía cạnh ta và vũ trụ, hay lý thuyết và thực hành trong phạm vi Sự Lý vô ngại.

Phải vượt qua những tư tưởng Tây Phương nói trên và cả những tư tưởng Đông phương loại *tri hành hợp nhất* của VƯƠNG DƯƠNG MINH, loại *Atman Brahman* của giáo lý VỆ ĐÀ, ÁO NGHĨA, mới thấu triệt được Sự Sự vô ngại trong Hoa nghiêm và thí nghiệm nôi Mạn đà la.

Câu "Chúng ta là một dấu hiệu, không ý nghĩa", là một câu của sự kiện không khổ đau, một câu của những ngài tu chứng được Bất hoàn quả, Nhất lai quả, La hán quả v.v... (*Anāgāmi phala, sarkri dāgāmi, arhattva*) chứ không phải của những vị Bồ Tát. Chúng ta là dấu hiệu vô nghĩa nhưng thử hỏi HOELDERLIN đã thí nghiệm cá nhân ông xem có phải là dấu hiệu vô nghĩa chưa? Lẽ tất nhiên nói cao hơn nữa thì HOELDERIN chắc chắn không bao giờ quan niệm mình mà có thể thí nghiệm Ta là dấu hiệu với ý nghĩa Đại nguyện trong biểu tượng Mạn đà la Mật tông như sau :

Ta là Mạn đà la, Ta là biểu tượng cho Đại nguyện,
Ta là Bồ tát.

Ta ra đi là Ta trở về, ỪM là HỒNG (trong câu chú Ừm ma ni bát mê hồng).

ỪM MA NI BÁT MÊ HỒNG là câu chú hướng dẫn cho Mạn đà la Liễu sanh thoát tử, là Chân ngôn (Man tra) của ĐẠI TỪ BI, dâng hiến cho ngài Quan thế âm Bồ tát: Mỗi Mạn đà la có một câu chú hay chúng tự hướng dẫn, riêng Mạn đà la NGŨ TRÍ NHƯ LAI có những chúng tự riêng biệt cho mỗi vị Như Lai. Mỗi vị NHƯ LAI là biểu tượng cho một TRÍ BÁT NHÃ, một UẦN, một Phương hướng; do đó màu sắc, dáng điệu, y phục, những vật phụ thuộc tượng trưng đều có ý nghĩa đặc biệt.

Mạn đà la này là cái cầu nối liền thế giới thường nhật của tri giác có thời gian tính với thế giới TRÍ HUỆ không thời gian tính. Mạn đà la là một Phương tiện, một biểu tượng có Ý NGHĨA.

1) **ĐẠI NHẬT QUANG NHƯ LAI (VAIROCANA)**, biểu tượng cho PHÁP GIỚI THỂ TÁNH TRÍ (Dharmadhatu prakrti jñana), *Chúng tự* của ngài là chữ ỪM (OM), tượng trưng cho kinh nghiệm vô biên toàn thể, chữ Ừm rút trong Kinh Áo nghĩa nguyên văn là UDGITA là bức cuối cùng trong tám nguyên tánh của Giáo lý Ấn độ xưa. Chữ ỪM cũng như những chúng tự khác mang sức mạnh sáng tác và cũng vì vậy nên có những lý thuyết về nguyên ngôn tạo hóa LOGOS, (*le Verbe créateur*) và lý thuyết về thế giới Chấn động (*Théorie des vibrations*) v.v. Vì tánh chất khoan dung hỷ xả thông cảm mọi tư tưởng nên nhà Phật thường dùng chúng tự Ừm

đề biểu tượng cho Giáo Lý Đại Thừa : chấp nhận tự do cá nhân định đoạt giáo nghĩa theo tinh thần sống động không giáo điều, đối với toàn bộ Tam tạng kinh điển.

UẦN (SKANDHAS) hay trạng thái của cá thể, liên hệ với ngài là Thức (VIJNANA). THỨC hay ý thức ngã chấp của cá nhân, sau khi kinh nghiệm được Pháp tánh vô biên, biến thành ý thức vũ trụ dưới hình dáng ngài Đại nhật quang Như lai. Ý thức vũ trụ hay Pháp giới thể tánh trí được hình dung bằng Phật bà ÂKĀSADHĀTESVARI, chữ âkâsa nghĩa là không gian cho nên trong THÈ ĐẠI gồm LỤC ĐẠI, « KHÔNG » được đứng liền với « THỨC ». Không gian vô biên là mục tiêu của Đệ ngũ thiền, điểm nối giữa Sắc giới và Vô sắc giới trong A TỶ ĐÀM trước khi bước vào Thức vô biên xứ, Vô sở hữu xứ và Phi tướng phi phi tướng xứ. Yếu tố căn bản của vũ trụ là Không gian, điều kiện tiên quyết của hiện hữu vì nó bao toàn tất cả không phân biệt. Không gian ở đây là không gian của kinh nghiệm tâm linh, của Năm uẩn : Sắc, Thọ, Tưởng, Hành, Thức, toàn bộ chứ không phải chỉ riêng cho uẩn Sắc dưới hình thức Không gian Toán học, khởi điểm của loại thí nghiệm khoa học mà thôi. Không gian của vô biên vừa xanh thẳm và xanh thẳm, tượng trưng cho bước đầu của đường thiền, đó là màu ánh sáng của Pháp giới thể tánh trí phát xuất từ tâm ngài Đại nhật quang, trung tâm của Ngũ trí như lai, một hoa sen bốn cánh của tâm hồn. (Liên tâm là ngài Đại nhật).

Trong LIÊU SANH THOÁT TỬ (BARDO THODOL) hay « Cứu độ thân trung ấm », có nói đến ngày đầu tiên sau khi chết ta được chứng kiến với Thực tại sáng chói một cách khủng khiếp cho những người còn mê kiến, đó là ánh hào quang sắc xanh chói lòa của ngài Đại nhật quang, thân hình màu trắng trong, ngồi trên TÒA SƯ TỬ, tay bắt ấn chuyển pháp luân (DHARMA CAKRA MUDRA).

2) **BẤT ĐỘNG NHƯ LẠI** (AKSOBHYA) biểu tượng cho ĐẠI VIÊN CẢNH TRÍ (Adarsana jñāna).

CHỪNG TỰ của Ngài là chữ HỒNG (HỤM), tượng trưng cho sự nhập thể (réintégration) và thành tựu (réalisation), ỒM và HỒNG là hai trị giá bổ túc trong kinh nghiệm và biểu tượng siêu hình Ồm chỉ là giải thoát còn Hồng thì đem lại cứu độ, Ồm đi vào tổng thể còn Hồng từ Tổng thể trở về hố thâm của tâm hồn. Yếu tố nhân thể hay tình cảm của chữ Hồng biến Đức Phật thành Bồ tát, cấp bậc nhỏ hơn nhưng đậm đà hơn, nhỏ hơn nhưng lại Đại thừa hơn. Chữ Hồng là Đại dương trong hạt sương của EFWIN ARNOLD, vô biên trong hữu hạn. Lý trí không làm sao hiểu được sự kiện này mặc dầu chấp nhận cáo chung của quyết định luận (déterminisme), của luận lý Aristote và trong toán học ngày hôm nay ý niệm vô biên trong hữu hạn đã đến với Tân số học (Algèbre moderne), với khái niệm SIÊU HẠN (TRANSFINI). Hồng còn là Không thời gian trong thời gian, thiên thu trong chớp lát, không trong sắc, (sắc tức thị không, không tức thị sắc).

Hồng là thành tựu của sự sống, trong thành ngữ Ấn Độ, Hồng là một âm thanh tượng trưng cho sự hy sinh,

hiển thân. Biểu tượng của Hồng là ấn quyết bàn tay chạm đất của Ngài Bất động Như lai (XÚC ĐỊA ẤN — Bhumi sparsa mudra) tượng trưng cho SẮC, Hữu tánh, sự sống động của thế gian, đồng thời tượng trưng cho sự bất động của tấm gương Đại Viên cảnh trí, phản chiếu không lay chuyển mọi SỰ (RUPA).

Ngài bất động như lai là hình ảnh của Ngài Đại nhật quang phản chiếu do tấm gương Đại viên cảnh trí, nghĩa là kinh nghiệm Không tính (Sūnyāta) phản chiếu bằng tâm thức cá thể trong khi thiền định. Ngài Bất động Như lai là vị Phật huyền bí nhất trong năm vị Phật Thiền (DHYANI BOUDDHAS), vị trí gần Ngài Đại nhật quang nhất nên tượng trưng cho hai khía cạnh của thực tại : Không và Sắc, Vật và Ảnh qua tấm gương CẢNH TRÍ. Trong Kim cương thừa (VAJRA YANA), hai ngài Đại nhật và Bất động có thể đổi vị trí cho nhau tùy thích ứng của tâm hồn mình lúc tọa thiền : chú trọng về Không hay Sắc, giải thoát hay cứu độ.

Màu sắc của ngài Bất động phản chiếu hào quang ngài Đại nhật, phải là màu xanh thẫm của không gian, trái lại hào quang ngài Bất động lại trong sáng như sắc thân ngài Đại nhật. Đại viên Cảnh trí trong sáng được hình dung bằng bà LOCANA (Thiên nhân) hay KIẾN TÁNH thánh mẫu, đây là tấm kính phản chiếu CHƠN ĐẾ với TỤC ĐẾ, giải đáp những câu hỏi thế gian như : Phật dạy Vô ngã với Nhân quả, vậy lấy Ngã nào lãnh nghiệp báo ? Phật dạy Tục đế là Vọng tưởng vậy hơi đâu cứu độ và lo giải thoát cho mộng huyền ? v.v. Dưới ánh sáng trong như không tính của Đại dương mọi SỰ đều không còn là đối tượng, THỂ TÁNH được lộ diện dưới hình thức

sáng tác của A lại gia thức (ALAYA VIJNANA). Với sáng tác, vấn đề vô ngã hữu ngã không còn ; nhạc sĩ, cảm xúc, cây đàn, âm thanh là một ; họa sĩ, cảnh vật, màu sắc, bút pháp không hai. Sáng tác biến nhân quả thành Duyên sinh, giải thoát nghiệp báo bằng hòa âm.

Trong Liễu sanh thoát tử ngày thứ hai sau khi chết, Bạch quang sáng chói của nước (THỦY ĐẠI) cùng ngài Bất động như lai thân sắc xanh đậm tay cầm kim cương xuất hiện ngồi trên cặp Bạch Tượng oai nghi...ở phương Đông mặt trời mới mọc (Rạng đông giao điểm của ngày và đêm tượng trưng 2 mặt chân lý của ngài Bất động).

3) BẢO SANH NHƯ LAI (RATNASAMBHAVA)
biểu tượng cho BÌNH ĐẲNG TÁNH TRÍ (samata jñāna)

CHŨNG TỰ của ngài là chữ TRẠM tượng trưng cho sự giác ngộ của tâm thức, của vô phân biệt trí. Giác ngộ là một biến chuyển Tâm linh, biến chuyển không phải là thay đổi trạng thái bây giờ khác trước kia theo một chiều hướng suy luận nào đó nhưng mà lại theo tiếng gọi của uẩn THỌ (VE DANĀ) nghĩa là sống động với Tình thương, với từ bi hỷ xả. Bình đẳng tánh trí được biểu tượng bằng Kim cương mầu (Māmakī) bà mẹ của từ bi (Maitrī). Ngài Bảo sanh còn tượng trưng cho Tam bảo : Phật, Pháp, Tăng. Ratna là bảo vật, quý giá như vàng, ánh sáng của bình đẳng tánh trí và thân của ngài sắc vàng chói như ánh nắng mặt trời buổi trưa đúng Ngọ. Ngài là vị Như lai ở phương Nam, ánh sáng mặt trời lúc ấy tượng trưng cho sự sung mãn của đời sống tâm linh. Màu sắc của đất, của bình đẳng cũng là vàng.

Huỳnh kim vi địa ; xứng lý thời tự tánh
 Chân như bình đẳng, thị kim địa nghĩa
 (A di đà sở sao)

Tấm lòng vàng của ngài được tượng trưng bằng ấn quyết tay mặt chạm đất, nhưng thay vì úp lại như ngài Bất động thì lại ngửa ra biểu tượng cho sự Bồ thí (DANA MUDRA) cho sự cúng dường Tam bảo hay sự tặng cho chúng sanh ba bảo vật (Tam bảo) để nương theo đó mà đạt Không tính của ngài Bất động và đạt Vô ngã của ngài Bảo sanh, hầu tiến tới hòa đồng mật thiết với nhau.

Ta có thể diễn tả sự bồ thí này bằng câu thơ của Pierre EMMANUEL. (Nguyễn Tấn dịch) :

Một chút tình thương trong máu
 Một hạt chân lý trong hồn
 Cũng như chút hạt kê cho chim sẻ...

Đề sống trườn qua một ngày đông lạnh.

Bình đẳng của ngài Bảo sanh đem lại tình thương và hòa bình cho chúng sanh hoàn toàn khác với Bình -đẳng chính trị chủ trương san bằng xã hội bằng sức mạnh, đem lại đau thương. Bình đẳng của Phật Giáo là bình đẳng của sự Vô chấp, không phải bình đẳng chấp hữu đấu tranh.

Tình thương của Phật giáo lại càng không phải là tình thương trong lý tưởng mà lại là tình thương trong sự thật. Bốn chữ tình thương lý tưởng mà thiên hạ hay dùng là cốt để đối chọi với tình thương vật chất, đó là sản phẩm của lý luận, của óc nhị nguyên phân biệt

lý tưởng với vật chất, linh hồn với xác thịt. Lý tưởng và vật chất đối với Phật giáo chỉ là một, lý luận tưởng tượng và vật chất là những trạng thái chết khô, trũng phức của thế giới chấp hữu vì hữu chấp. Tình thương trong sự thật là một tình thương sống động, tình thương sáng tác, không phân biệt, vô chấp. Kim Cương Mẫu thương tất cả chúng sanh đồng đều như con. Mẹ mà thương con trong lý tưởng là mẹ giết con vì sẽ có sự phân chia giữa những đứa con lý tưởng và không lý tưởng, ghen ghét, hận thù máu lửa là thế giới của lý tưởng. Mẹ phải thương con trong sự thật, nghĩa là chấp nhận đồng đều, thông minh hay ngu dốt, chỉ hiểu hay bất hiểu cũng vậy. Phải coi người mình thương là chính cá nhân mình, đừng ích kỷ bắt người ta hy sinh cho lý tưởng mình.

Trong *Liều sanh thoát tử* có nói ngày thứ ba xuất hiện ánh sáng vàng chói của ĐỊA ĐẠI và ngài Bảo Sanh kim thân tọa trên ngài ngựa biểu tượng của phương Nam...

4) **VÔ LƯỢNG QUANG NHƯ LAI (AMITÂBHA)**
biểu tượng cho **DIỆU QUÁN SÁT TRÍ (Pratyaveksana jñāna)**.

Vô lượng quang Như lai là đức A di đà, **CHUNG TỰ** của ngài là chữ **HRIH** và câu chú của ngài là **OM AMITABHA HRIH**. OM là chung tự của Đại nhật quang mà ta đã biết, AMITA là Vô lượng, ABHA là Quang, ánh sáng, HRIH là bản chất của **HÒA ĐẠI**, sôi nóng, bùng cháy, phóng hào quang hồng chiếu khắp nơi. Thân ngài Vô lượng quang

cũng đỏ thắm như ánh nắng chiều của mặt trời lặn phương Tây. Hoàng hôn là giờ của thiền định nên tay ngài bắt ấn Thiền định (DHYANA MUDRA) cầm hoa sen nở tượng trưng cho quán tưởng. TƯỚNG (SAMJNA) là uẩn liên hệ với ngài, từ óc phân biệt của Ý THỨC (MANOVIJNANA), Tướng trở thành quán tưởng của Diệu quan sát trí. Bà Bạch y (PANDARAVASINI) biểu tượng trưng cho Trí quán sát này. Diệu quán sát trí là trí phân tích cùng độ, là bậc thang chót của trí huệ trong lộ trình đi từ LÝ qua SỰ. Con mắt là tượng trưng cho quan sát cho nên ngôi ngài Vô lượng quang được đặt trên lưng con công, lông cánh đầy cả mắt. Trí quán sát, phân tích ở đây hoàn toàn trực giác không phải lý luận vì căn bản của nó là Bình đẳng tánh trí tổng hợp những tương quan của vũ trụ, Đứng trên bình diện cá thể và hành động (thế giới của SỰ) chúng tự Hrih sống động, tỏa và nở trong câu chú *Úm ma ni bát mê hồng*. Ma ni, kim cương là ngài Quan thế âm bộ tát thành tựu trong Liên tâm ngài A di đà. Chúng tự Hrih thường thường được đi theo với chú *Úm ma ni bát mê hồng* và có thể thay thế cho toàn câu chú. Trước khi phân tích đã có tổng hợp, trước khi Liên hoa nở đã có sự cô đọng kết tinh của Kim cương cho nên phân tích không còn lý luận trong phạm vi của khoa học, trong uẩn Sắc mà thôi.

Theo ông Govinda trong bài *Meaning of mantri seed syllable hrih*, đăng ở tập chí MIDDLEWAY (TRUNG ĐẠO) thì chữ Hrih nghĩa đen là đỏ mặt và theo A tỳ Đàm tiếng Pali thì chữ HIRI nghĩa là Tầm, biết hồ thẹn (xem Thắng pháp

tập yếu luận, tập 1, bản dịch của Tỳ kheo Thích Minh Châu, trang 36) “ người có lòng tâm sẽ thối lui không làm điều ác như lòng con gà trống thối lui trước lửa đỏ ”. Tâm đứng hàng thứ ba trong số 25 Tịnh quang tâm sở (SOBHANA) sau hai tâm sở đẹp nhất của nhân loại là TÍN (SADDHĀ) và NIỆM (SATTI). Đó mặt hồ thẹn là phản ứng không lý luận trước lương tâm và trách nhiệm, một trong những hiện tượng lạ lùng vi diệu nhất mà ta không thể chế ngự bằng Ý chí. Sức mạnh huyền bí của phản ứng không-thời gian tính ấy là tiếng nói của nội tâm, của tâm pháp (BODHI DHARMA) trực chỉ, bột phát không lý trí. HRIH là chủng tự của Bồ tát hạnh, của hành động không lo cho kết quả vì đã khước từ mọi quyền lợi cá nhân, trước sự cứu độ toàn thể chúng sanh. HRIH là tư tưởng Kinh Kim cang thành tựu trong hành động.

Và ngày thứ tư trong *Liễu Sanh Thoát Tử* có nói rằng ánh sáng hồng chói của Hòa Đại cùng với Ngài Vô lượng quang xuất hiện ở phương Tây...

5) **BẤT KHÔNG THÀNH TỰU NHƯ LAI** (AMOGHA-SIDDHI) biểu tượng cho **THÀNH SỞ TÁC TRÍ** (Kṛt-yāmusthāna jñāna).

CHỦNG TỰ của Ngài là chữ **ÂH** tượng trưng cho hành động, nếu **ẨM** là tánh thể của vũ trụ, **HỒNG** là thành tựu của sự sống thì **ÂH** là hành động tác thành. Những tràng phan ở các chùa Tây Tạng đều có viết ba chủng tự **ẨM ÂH HỒNG** biểu tượng của **THÈ**, **NGÔN**, và **TÁNH**. **ÂH** là chủng tự của âm thanh sáng tác và ngài Bất không Thành tựu là vị vương của **PHONG ĐẠI**

của gió, của chuyển động, của hơi thở, của sự sống động, của nguyên ngôn. ÂH nối liền với HRIH là ở điểm này vì HRIH như đã biết là tư tưởng Kinh Kim Cang thành tựu trong Hành động. Do đó ngài Bất Không còn là một Hóa thân của ngài A DI ĐÀ, gọi là Ngài Vô lượng thọ (AMITAYUS), thay vì Vô lượng quang (AMITABHA). Ngài Bất không Thành tựu ầu vì vậy mà lại là vị Như lai của sự biến hóa vô song nối liền nội tâm và ngoại cảnh, biến chuyển Tâm thành Sắc, Sắc thành Tâm, bắt cầu giữa Chơn đế và Tục đế. Bất không (Amogha) là SỰ, là thế giới của thành tựu, của pháp thuật (SIDDHI), của cứu độ, thực hiện Bồ tát hạnh. Ngài Bất không là bí mật nhất trong 5 vị Như lai, ngay cả phương tiện Ngài cỡi cũng khác thường : người chim hay Mệnh mệnh điều (GARUDA) tượng trưng cho biến hóa và Phong đại. Sự bí mật của Ngài là do sự hành động có mục đích, tuy vô tư và vô ích nhưng lại thành thật vô cùng, đó là mục đích giải thoát cứu độ, thành tựu Đại nguyện.

Uần liên hệ với Ngài là HÀNH (SAMSKĀRA), có nghĩa là ý chí, hay sức mạnh tinh thần, phần sống động nhất của tâm hồn được bà mẹ của cứu độ, bà TÂM, chuyển biến thành THÀNH SỞ TÁC TRÍ.

Thành sở tác trí không có nghĩa hẹp là giúp phương tiện để ta tiến triển đến mục đích mà thôi, mà lại biến hóa chúng ta thành chính ngay sự tiến triển đó nghĩa là đến ngay mục đích, thành chính mục đích. Điểm này rất quan trọng. Mục đích trong Phật giáo là hành động tiến triển chứ không phải một mục tiêu đứng yên, một ý niệm chết, một lý tưởng xa xôi bất khả đạt. Tư tưởng tưởng Phật Giáo là tư tưởng của hành động, thực hiện được. Hành

động của Phật giáo không phải hành động mà RIMBAUD và HEIDDEGER từ khước, không phải hành động của sự ra đi mà lại là của sự trở về như trong câu chuyện Thiền « núi hoàn núi và sông hoàn sông ». Thành sở tác trí đến sau Đại viên cảnh trí chú trọng đối tượng rồi bỏ chủ thể, sau Bình đẳng tánh trí chú trọng chủ thể rồi bỏ đối tượng, và sau Diệu quán sát trí rồi bỏ cả hai, nên đã đủ khả năng trở về thế gian đủ khả năng đề kiện toàn sứ mạng ĐẠO và ĐỜI. Sứ mạng Đạo và Đời là một sứ mạng Bồ tát chỉ có thể thực hiện bằng cách không rời bỏ chủ thể hay đối tượng. Đó là một sự kiện vô cùng khó khăn mà các nhà lãnh đạo Phật giáo cần phải thận trọng đề khỏi phải bị chính trị chi phối kéo vào con đường hành động nguy hiểm của ra đi. Thành sở tác trí nghĩa là trí tuệ biến thành tác dụng, chuyển nghiệp thành duyên, chuyển ý niệm lý tưởng thành sống động sáng tác, chuyển thiên thu thành chốc lát, chuyển khổ hạnh thành giải thoát.

Thành sở tác trí lại chuyển những ý niệm khó khăn về Lục đại thành những nguyên lý năng động : Địa là Tiềm năng (Einstein) Thủy là Điện năng, Hỏa là Quang năng, Phong là Động năng, Không là Thời năng (KOZYREF), Thức là Tâm năng (Carl JUNG).

Ngài Bất không là vị Như lai ở phương Bắc của giá lạnh với mặt trời nửa đêm, của thế giới tâm linh huyền bí, của những hành động pháp thuật nhiệm mầu, của trí huệ và giải thoát. Ánh sáng vàng của tự giác hòa hợp với ánh sáng xanh thẫm của trời khuya biến thành hào quang màu lục huyền bí của Ngài Bất không. Đó là sự kết tinh của màu xanh pháp tánh vũ trụ của ngài Đại nhật

với màu vàng tình thương muôn loài của ngài Bảo sanh. Bài thơ bất hủ của Pierre Emmanuel viết cho NGƯỜI ĐIÊN HIỀU có câu :

« THIÊN THU SAO NGƯỜI XANH MÀU LÁ ? »

được thành tựu ở nơi đây. Màu xanh lá cây là một màu phức tạp, một hòa sắc, không có thật, nhưng mà lại có tánh cách nuôi dưỡng thân xác và lắng dịu tâm hồn. Do đó chúng sanh phải cầu nguyện ngài Bất không thường ứng hiện thành ngài Quan âm để trợ oai thần lực (ADHISHTHANA) phù hộ tai qua nạn khỏi. Chư TÍN (Saddha) như đã biết đứng đầu trong 25 Tịnh quang tâm sở.

Ngài Bất không trong thế giới của SỰ. Ngoài Bi và Trí sẵn có, còn có thêm Dũng để kiện toàn sức mệnh. Chư Dũng của Ngài khởi nguyên ở lòng tin tưởng sắt đá rằng VẠN PHÁP DUY TÂM TẠO biểu tượng bằng VÔ ÚY ÁN (ABHAYA MUDRĀ) và bằng ứng thân của Ngài là đức DI LẶC (MAITREYA) hay Ngài Thích ca của tương lai. Tinh thần vô úy của Phật Giáo không có nghĩa hẹp của những đức tính thế gian như can đảm, anh hùng v.v... nhưng có nghĩa rất rộng : sẵn sàng nhận nhục chấp nhận mọi đau khổ thế gian để có thể giải thoát chúng sinh bằng cách tự giải thoát. Đó là một hành động huyền bí của Mật tông : nhảy vào cứu người ta mà lại cứu chính mình vì Đại nguyện.

Dũng không phải là đi kiếm nguy hiểm theo lối trèo núi cao lặn biển sâu với mục đích thử thách, cũng không phải tu ép xác khổ hạnh dọa dằn thân xác

nâng cao linh hồn. Đó là cái Dũng của Nhị nguyên tính chứ không phải là cái Dũng Vô nhị phát sinh từ lòng trắc ẩn nguyện thể nhập vào đau khổ nhân loại không giận không thù để thành tựu Từ bi. Cái chết của đức chúa JÉSUS cũng là một thành tựu Bồ tát hạnh, Bác ái có nghĩa Từ bi ở đây.

Thành sở tác trí luôn luôn hướng Dũng bằng Gia trì lực hay oai thần lực, tùy duyên tùy cảnh mà hướng nội hay hướng ngoại, chuyển biến Ngũ câu ý thức (nhãn nhĩ tỵ thiết thân ý) thành phương tiện thiện xảo vì hơn đau hết, Phật giáo chống sự liễu mạng của con thiếu thân chết vì ánh sáng mù lòa của lý tưởng Nhị nguyên. Dũng của thành sở tác trí giúp ta thấy ánh sáng huy hoàng chói mắt của sự thật mà không sợ hãi chạy trốn hào quang các đức Như lai.

Trong Liễu sanh thoát tử có nói về những hào quang vô cùng mãnh liệt đủ màu sắc và những tiếng nổ long trời của SỰ THẬT xuất hiện đột ngột. Vọng tưởng mê lầm của lục trần làm cho chúng ta không thể nào chịu đựng nổi phải trốn tránh nương tựa ở các ánh sáng âm u, nhưng dễ chịu hơn, của lục đạo luân hồi, của nghiệp báo.

SỰ THẬT là lửa Địa ngục mà theo Liễu sanh thoát tử phần hai (*Chonyid Bardo*) xuất hiện từ Ngài PHỒ HIỀN (*Samantabhadra*) tướng mạo hung tợn, quét sạch tội lỗi thế gian cùng với nhiều Bồ tát khác dữ tợn không kém, trong đó có Diệm ma vương hóa thân ngài Quan âm.

1.7.— Ngọn lá thu chống chủ nghĩa toán học : Edwin Howard Armstrong.

Ngọn lá thu vì ông Edwin Howard Armstrong, vị phát minh ra âm thanh như thật (*haute fidélité*) và phương pháp luyện tần số (*modulation de fréquence*) đã rơi từ cửa tầng lầu số 13 tại một nhà chọc trời ở Manhattan trong đêm rạng ngày 31-11-1954. Ông viết trong quyền nhật ký trước khi chết một câu văn của Lawrence d'Arable :

Avez-vous jamais été une feuille d'automne arrachée à un arbre ?

Đã bao giờ bạn là một ngọn lá thu được tách khỏi cành cây ?

Chống chủ nghĩa toán học, chúa tể của luận lý vì ông đã viết một quyền sách bất hủ : *La théorie mathématique contre les conceptions physiques* (chủ nghĩa toán học chống lại những quan niệm lý-học) Ông Armstrong có thể nói là một nhân vật sinh ra để phát minh, phát minh bằng lối trực giác, bằng thực nghiệm và không bao giờ ông dùng toán học để chứng minh cả. Đó là một điều tối kỵ mà thế giới luận lý tốt độ ngày nay không bao giờ chấp nhận được. Những toán học gia đã chứng minh một cách rõ ràng trên giấy trắng mực đen rằng không thể nào thực hiện được việc áp dụng vào thực tế phương pháp luyện tần-số (*modulation de fréquence*). Vậy mà Armstrong cả gan căm cãi lại chế điều uy tín bá quan. Không những chống quan niệm lạc hậu của chủ nghĩa toán học bằng sách vở, ông đã thực hiện được phát minh này bằng máy và nhờ đấy hôm nay chúng ta có máy vô-tuyến F.M

Một công thức quan trọng hơn cả của *Einstein* vừa xuất hiện năm 1962 biểu tượng tương quan giữa lực và thời gian do A.N. KOZYREV tìm thấy, sẽ 'đem nhân loại đến giải thoát bằng cách nào? Tác dụng công thức này chắc chắn sẽ hàng vạn lần hơn tác dụng *Einstein* với hai quả bom nguyên tử. Địa năng còn kém Không năng nhiều. Mạn đà la lại còn mạnh hơn công thức Khoa học ở chỗ áp dụng được cho những sự kiện tâm linh mà ta quan niệm là không có thật vì không thấy. Mạn đà la được trình bày đây là một ví dụ của loại thấp nhất trong TƯỚNG ĐẠI Mật tông gồm bốn loại (ĐẠI, PHÁP, YẾT MA, TAM MUỘI). Tướng đại Mật tông cũng đang còn ở trong thời kỳ LÝ chưa SỰ tương đối với DỤNG ĐẠI Mật tông chuyên hướng về sự mạnh nhất. Dụng đại Mật tông đi ngay đến chỗ TAM MẬT (Khẩu, Thân, Ý) TƯƠNG ƯNG và thành tựu TỨC THÂN THÀNH PHẬT Ngay trong kiếp này, thực hiện TỊNH ĐỘ TÔNG, một tông phái không hề biết LÝ.

Nhìn chung Mạn đà la Ngũ trí Như Lai ta thấy trục Đông Tây tượng trưng cho trí huệ (PRAJNA) còn trục Nam Bắc tượng trưng cho Từ Bi (Karuna). Ta có thể tạm biểu tượng trục Đông Tây trong tư tưởng Tây phương bằng bài *sérénité* của Heidegger và trục Nam Bắc bằng bài *seuls comprennent les fous* của Pierre Emmanuel vậy. Trục Đông Tây là nơi so tài của Thông minh, Trí huệ, Sáng tác, Phát minh, vì đó là trục lý tưởng của thế giới Tinh. Trục Nam Bắc lại là đất dụng võ của Từ bi, Bố thí, Cứu độ, Đại nguyện, vì đó là trục tình cảm của thế giới Động. Nhận thức sai lầm này

không những vô bổ mà còn tai hại là khác. Từ bi mà sang áp dụng ở trực lý tướng Đông Tây là ta có Luận lý, Đạo đức học đường của sách vở lý thuyết mị dân. Trí huệ mà được áp dụng ở trực Tính cảm Nam Bắc là ta có văn minh Nguyên tử của chiến tranh tàn khốc. Thế giới Tính là thế giới ưu tiên của Khoa học không phải chuyện sở trường của Từ bi. Thế giới Động là thế giới ưu tiên của Tính thương vậy Lý trí đừng nhảy vào nguy hiểm. Hai trực Đông Tây Nam Bắc chỉ gặp nhau ở Pháp giới thể tánh trí bằng kinh nghiệm tâm linh và sự tu chứng mà thôi.

Lộ trình của thí nghiệm là cuộc biến chuyển tâm linh từ LÝ (trí huệ) sang SỰ (từ bi), do đó Mạn đà la này biểu tượng cho tư tưởng SỰ SỰ VÔ NGẠI của kinh HOA NGHIÊM, một tư tưởng huyền bí nhất nhân loại nhưng mà lại vô cùng thực tế.

Và nếu ta nhớ lại lộ trình từ LÝ sang SỰ, hay từ Dấu hiệu sang Biểu tượng, phải có chữ NHƯ ta mới rõ dụng ý những bậc cao tăng khi họ nói rằng trong Phật giáo chỉ cần học mỗi chữ NHƯ là đủ (NHƯ THỊ NGÃ VẤN).

Trong NHÂN MINH hay luận lý học Đông phương chữ NHƯ có hai nghĩa : TÍNH và ĐỘNG. Với nghĩa Tính ta có phương pháp TỶ LƯỢNG với nghĩa Động ta có phương pháp HIỆN LƯỢNG. Luận lý học Tây phương từ cổ chí kim chỉ biết có chữ NHƯ Tính mà thôi thành thử kẹt mãi trong thế trùng phức mà trí thông minh của Witt Genstein nhận thấy mà cũng bó tay chịu thua.

suy tôn toán học quá mức. Ta có thể nhìn qua sự kiện này bằng cách xem sự tổ chức của các đại-học. Ở đây luận lý là căn bản, khoa học là ưu tiên và thần học là vua. Bề bối nhất là việc dạy chung siêu hình với luận lý : phi tường mà tại có chứng minh !

Đã nói đến đại học là phải đến văn bằng, luận lý bắt buộc như vậy, và nói đến văn bằng là nói đến tinh-thần suy tôn văn bằng. Tôi không nói đến thời xưa mà điều kiện sinh sống cần phải có văn bằng.

Phi cao đẳng bất thành phụ phụ.

Trái lại cho đến hôm nay thế giới điên đảo, bằng cấp không còn là lá bùa an toàn nữa mà tinh thần duy bằng cấp vẫn còn. Ở Việt Nam tinh thần này làm chết, nhưng không riêng gì Việt Nam ở Âu Châu cũng có câu chuyện khôi hài như sau : nguyên một học giả tài tử tên Nicolas Christophilos biệt hiệu là chàng " Hy Lạp điên " (Le grec fou) học lực kỹ thuật bậc tiểu học làm nghề sửa thang máy, chỉ biết cộng trừ nhân chia. Gia nhập kháng chiến, trốn mật vụ Gestapo một tháng với một tập sách về lý học nguyên tử, ở đây nhờ " trực giác " kiếm ra được phương pháp làm gia tốc vi-thể (accélérateurs de particules) mà Hội đồng nguyên tử lực Pháp dùng để thực hiện kết quả mỹ mãn chương trình Argus, và hiện tiếp tục nghiên cứu chương trình thực hiện lò phát điện nguyên tử Astron. Tuy tiếng tăm như vậy Christophilos vẫn không được Trung Tâm nghiên cứu nguyên tử Âu châu công nhận sự phát minh của ông ! Vì lý do đương sự thiếu văn bằng !

Chữ NHƯ, nguyên lý phát động, đã được triết học tác dụng (philosophie opérationnelle) thấy với KORZYBSKI khai màn với nguyên lý phản Aristote (A là KHÔNG A), SUZANNE LANGER (Biểu tượng sống động, LIFE-SYMBOLS), HAYAKAWA (Ngôn ngữ trong tư tưởng và hành động) BACHELARD (Triết học của chữ KHÔNG). Triết học Tây phương với mấy vị này cùng với Carnap đảo ngũ đang chuyển hướng về SIÊU NGÔN NGỮ HỌC (méta-linguistique) bằng phương pháp Tổng từ nghĩa luận (Sémantique générale) của *Korzybski*. A là KHÔNG A của *Korzybski* tuy là cách mạng nhưng chưa thấm gì với tư tưởng Động Phật giáo, nó chỉ bổ túc cho Aristote mà thôi chứ chưa Động, động thật sự.

Phải nhảy qua lãnh vực Hiện sinh mới thấy nội chữ NEU ĐỘNG HIỆN LƯỢNG, chữ NHƯ là biến năng, chuyển Dấu hiệu thành biểu tượng. Chúng ta bắt đầu với tư tưởng hiện sinh Thiên chúa giáo, Tư tưởng số một Tây phương đại. Hòa bình nhân loại, Đồng tây gặp gỡ nhau là ở chỗ này.

(Tiếp theo chú thích 351)

Phàm mỗi luận lý học phải có định đề riêng biệt cho nó. Trung quán không có định đề nhất định và mỗi luận lý giả hiểu một cách khác nhau bởi vì Trung quán phải sống động với « duyên sinh ». Đưa Trung quán Long Thọ vào luận lý học là một cố gắng vô ích của tri thức không đem lại kết quả gì. Mục đích chính của Không tính Trung quán là cứu cánh Tâm linh (xem bài của Murti trang 35 đoạn 2) hơn là thiết lập định đề cho một hệ thống luận lý nào đó.

Chữ Như của thánh JEAN là Nguyên ngôn (Verbe), là lời nói chứ không phải Thánh tự (Sainte Ecriture), ngôn ngữ trong Thiên chúa giáo không chết khô như ngôn ngữ Duy nghiệm hay Duy Danh, mà sống động, biến thành máu, thành xương, thành da, thành thịt.

UNAMUNO, nhà tư tưởng Tâyban Nha, cùng với KIERKEGAARD là hai vị tiền bối của Hiện sinh Thiên chúa giáo, đã chú trọng mật thiết đến vấn đề Nguyên ngôn. Trong *Sentiment Tragique de la vie* ông nói : « Ngôn ngữ hiến cho ta chính thể xác nó, ấy là Thực tại, ngoài ra, những gì khác đều là ý tượng cảm, què, là bộ xương ». Trong vở kịch SỰ HUYNH JEAN, cảnh 3 màn 3, nhân vật chính, khi bị người ta khuyên nên đi nghỉ ngơi bằng cầu nguyện đã nói : « Hành động bí tráng nhất, sống động nhất của Khô Nạn đáng Ki Tô, Nguyên ngôn, Nguyên ngữ nhập thể, là lời nguyện trong vườn CĂM LĂM » (L'acte le plus dramatique, le plus actif de la Passion du Christ, le Verbe, la Parole faite chair, fut la prière du jardin des Oliviers). Những lời nói của thánh Emmanuel trong truyện ngắn của ông : *Le martyr et bon saint Emmanuel* chính là lời nói của các Thiên sư Tịnh độ tông.

7) NGŨ TRÍ NHƯ LAI VÀ HEIDDEGER

Ông Heidegger đã đặt vấn đề khủng hoảng của siêu hình học Tây phương bằng những câu hỏi về tri thức, đạo đức và giải thoát. Sở dĩ tôi trình bày Heidegger ở đây là vì ông đã đặt và giải quyết những câu hỏi về tri thức, và giải thoát đúng với tư tưởng SỰ LÝ VÔ NGẠI của Hoa Nghiêm. Riêng về phần

Đạo đức thì ông còn vướng phải cái nạn « Lý thể của căn thể của sự dị biệt » (la raison du fondement de la différence des deux différentiels) nên chưa đạt nổi tư tưởng SỰ SỰ VÔ NGẠI của tinh thần đại nguyện Hoa nghiêm hay của « thánh » *St Emmanuel* (1).

Về phương diện SỰ LÝ VÔ NGẠI ông xem triết học như là Tinh thể tri kiến (ontologique) với ý niệm 5 sinh hoạt chủ hướng (intentionalités) mang chứa và nâng đỡ dị biệt. (xem bài thuyết trình của *Hubert Hohl* về Heidegger tại đại học Vạn Hạnh) : (1) giữa TÔI và ANH. 2) giữa TÔI và sự thể. 3) giữa cái này và cái kia. 4) giữa cái bây giờ và cái sau đó và cái ngày mai. 5) giữa TÔI và Thiên thể.

Đồng thời ông cho bản ngã tự vạch cho mình 5 chân trời để có thể sáng tạo ra đối nghịch thể, vì theo ông đời sống là một khai thể đưa ra những chân trời, đời sống là sự sáng tạo, sự tạo thành những chân trời :

1) của hữu thể. 2) của thời gian tính. 3) của nhân thể cách. 4) của đối thể tính (objectivité). 5) của thần tính.

Nếu chúng ta quan niệm Mạn đà la ngũ trí

(1) Ngoài ra, tuy ông không biết có chữ Như Động nhưng đã trực giác thấy nó và đem dùng trong các tác phẩm của ông, thành thử làm ngơ ngác các lý học gia tại hạ như Carnap, Ayer, Russell chuyên dùng NHƯ TÍNH. Hai chữ LE NEANT NÉANTISE (Vô thể vô thể hóa) đã làm họ kêu trời vì không hiểu rằng vô thể có hai nghĩa là Động và Tĩnh : Vô thể Động vô thể Tĩnh hóa vậy.

Như lai là một tổng thể tính thể học (Synthèse ontologique) thì không khác tư tưởng Heidegger bao nhiêu ngoại trừ phương pháp tiến lại gần (méthode d'approche).

1) Với ĐẠI NHẬT QUANG NHƯ LAI ta khai thể chân trời của Thời gian tính với chữ « THỨC » (bản ngã) thí nghiệm chữ « KHÔNG » (thời năng) và nhờ PHÁP GIỚI THỂ TÁNH TRÍ thấu triệt tánh chất VÔ NGẠI của Sinh hoạt chủ hướng giữa CÁI BÂY GIỜ VÀ CÁI SAU ĐÓ VÀ NGÀY MAI.

2) Với BẤT ĐỘNG NHƯ LAI ta khai thể chân trời của Đối thể tính với chữ « SẮC » (hữu tánh) thí nghiệm chữ « KHÔNG » (trung quán) và nhờ ĐẠI VIÊN CẢNH TRÍ thấu triệt tánh chất VÔ NGẠI của Sinh hoạt chủ hướng giữa CÁI NÀY VÀ CÁI KIA.

3) Với BẢO SANH NHƯ LAI ta khai thể chân trời của Nhân thể cách với chữ « THỌ » (tình cảm) thí nghiệm chữ « BI » (cứu độ) và nhờ BÌNH ĐẲNG TÁNH TRÍ thấu triệt tánh chất VÔ NGẠI của Sinh hoạt chủ hướng giữa TÔI và ANH.

4) Với VÔ LƯỢNG QUANG NHƯ LAI ta khai thể chân trời của HỮU THỂ (entité) với chữ « TƯỜNG » (phân biệt) thí nghiệm chữ « TRÍ » (bất nhĩ) và nhờ DIỆU QUÁN SÁT TRÍ thấu triệt tánh chất VÔ NGẠI của Sinh hoạt chủ hướng giữa « TÔI » VÀ SỰ THỂ.

5) Với BẤT KHÔNG THÀNH TỰU NHƯ LAI ta khai thể chân trời của THẦN TÍNH với chữ « HÀNH » (pháp thuật), chữ « PHONG » (nguyên ngôn), thí nghiệm

chữ • DŨNG • (Bồ tát) và nhờ THÀNH SỞ TÁC TRÍ thấu triệt tánh chất VÔ NGẠI của Sinh hoạt chủ hướng giữa TÔI và THIÊN THÈ.

Đối với Hoa nghiêm ông đã có một tương quan sâu đậm về ý niệm SỰ LÝ nhưng riêng đối với Mật tông hay Chân Ngôn tông mỗi tương quan lại càng mật thiết hơn nhiều. Ông đã kiếm ra phương pháp để giải quyết phần nào siêu hình học Tây phương (Xin nhắc phương pháp chứ không phải triết thuyết, với Heidegger cũng như với Phật giáo không bao giờ có triết thuyết cả) và đó cũng là phương pháp của Chân Ngôn tông :

TÌM NGUYÊN NHÂN TRONG TÍNH THÈ CỦA TƯ TƯỞNG

Phương pháp này không phải là Phương pháp lý trí trí của Duy nghiệm, Duy Danh hay khoa học kiểm từ nghĩa máy móc phân loại theo lối Tự điển. Đây là một sự nghiên ngầm suy tư trầm mặc tối hậu về căn nguyên ngôn ngữ. Theo ông, người phương Tây đã lạc lối trên con đường tư tưởng, ông yêu cầu họ hủy diệt ngôn ngữ, sự hủy diệt đặc biệt này đem lại cách mạng tâm linh để có thể song thoại trước với những nhà tư tưởng HY LẠP đầu tiên. Rồi song thoại ấy là điều kiện tiên quyết để mà Tây phương có thể song thoại với thế giới VIỄN ĐÔNG, điều mà ông cho là không thể tránh khỏi như đã nói trong tập ESSAIS trang 52 :

« Mais ce dialogue (avec les Grecs anciens) attend encore d'être commencé. C'est à peine s'il est seulement préparé, et lui même, à son tour, demeure pour nous la

condition préalable du DIALOGUE inévitable avec le monde extrême oriental ».

Chúng ta Chờ và Mong ông Heidegger thành công trong việc hoán tỉnh những bộ óc DUY TÂY hay DUY ĐÔNG (da vàng cũng như da trắng) ngộ hầu chóng song thoai với nhau trong tinh thần SỰ SỰ VÔ NGẠI của CHÂN NGÔN và giải quyết các câu hỏi về tri thức, giải thoát và nhất là đạo đức, CHÂN chứ không còn GIẢ nữa.

Ở đây tôi xin nhấn mạnh một lần nữa rằng CHÂN với GIẢ không phải là chân thành hay giả dối thường dùng. Chân và Giả ở đây là trạng thái Động hay Tĩnh của Thực tại mà ta có thể ý niệm bằng ví dụ sau đây :

Lý tưởng cao đẹp của kinh Pháp hoa trong câu :

« Chư khắp từng bốn lai, thường tự tịch diệt tướng. »
vẫn còn GIẢ vì là triết thuyết của thế giới Tĩnh. Một Thiền sư Tịnh độ có nhận thức tầm thường như sau :

Xuân đảo bách hoa hương, hoàng oanh dễ liễu thượng, mà lại CHÂN vì là diệu âm của thế giới Động.

Cái Giả nói trên không ở trong ý nghĩa câu thơ mà ở trong hình thức trình bày : Câu thơ « GIẢ » ấy lại nói về Tánh Không hay là « Chân như bất biến » còn câu thơ « CHÂN » lại nói về Tánh GIẢ hay là « Bất biến tùy duyên ». Vấn đề quan trọng không phải ở hai chữ Chân và Giả nhưng ở chỗ kinh nghiệm thực tại. Kinh nghiệm Sự Lý vô ngại là kinh nghiệm nửa chừng : THẤY CÁI CHÂN DƯỚI HÌNH THỨC GIẢ. Kinh nghiệm Sự SỰ vô ngại là kinh nghiệm sung mãn : THẤY LẠI CÁI GIẢ DƯỚI HÌNH THỨC CHÂN.

Trong kinh A Di Đà Sớ Sao có đoạn nói về Bồ Tát như sau :

SỚ : Xứng lý, Tác tự tánh tức KHÔNG tức GIẢ, thị Phật hữu Thanh văn Bồ tát nghĩa.

SAO : Tánh KHÔNG, tác Nhất CHÂN ngưng tịch.

Tánh GIẢ, Tác vạn dụng hằng sa.

Ngưng tịch, Tác yểu mạc biên nhai.

Hằng sa, Tác quảng vô tế hạn.

Chúng tôi tin tưởng rằng óc Tây phương sẽ hướng về Sự Sự vô ngại một ngày rất gần không phải nhờ các triết gia hiện sinh rắc rối mà lại nhờ ở các thi sĩ hiện sinh nhiều hơn : ngoài *Rimbaud*, *Hoelderlin*, *Emmanuel* còn có *R.M. Rilke*, *Blaise Cendrars* *Jean Giono* v.v. đã giúp ta qua cái căn thê DỊ BIỆT *Heiddeger*.

Ông *Paul Arnoll* trong tạp chí *Planète* số 11 có tường thuật việc gặp gỡ với các sư Tây Tạng đem lại nhiều kinh nghiệm cho ông như sau :

« Luôn luôn bị ám ảnh bởi những ý nghĩ về chết và trường sinh, và vì thích những gì huyền bí nên suốt hai mươi năm tròn tôi nghiên cứu Thiên chúa giáo với thánh *Thomas D'Aquin*, thánh *Jean de la Croix*, thánh nữ *Thérèse D'Avila*, Thiên học *Zen* với *Suzuki*, kinh Vệ-Đà với *Shri Aurobindo*, Mật tông với *Milarepa* và *Evans Wentz*, ý tưởng Tôn giáo với *Bergson* và *Otto*, tinh thần tiền lý (prélogique) với *Levi Bruhl* và *Leehardt*, tôi học hỏi về phép thuật *Bushman*, *esquimau*, Mỹ châu và do đó người thượng cổ ; tôi chăm chú về Lạc-ma giáo, Hồi giáo *souffisme*, đạo *Pythagorisme* : tìm tòi về bí mật học từ

Trimégiste đến Plotin và còn nhiều món khác. Tôi không phân biệt, nghiên cứu tất cả với một lòng say mê như nhau và hy vọng tìm thấy một cách sung sướng như người khác đã tin tưởng vào một tôn giáo độc tôn. Tôi không may mắn như vậy, và cũng không bao giờ tôi có may mắn đó.

TÔI RA ĐI KHÔNG MỤC ĐÍCH VÒNG QUANH THẾ GIỚI.

(Ông đã đi qua Tây tạng, gặp một đạo sĩ và được sống những giây phút kinh nghiệm tâm linh, mà tôi trích sau đây)

« Một nụ cười bình thản (incompressible) hiện trên mặt tôi. Tôi nhắm mắt vì mỗi khi nghe âm thanh thì không còn chuyện tò mò nữa. Hơi thở tôi chậm dần và nhịp nhàng theo âm thanh. Trong nội tâm tôi hình như có một sự quét mạnh ; âm thanh của bảy tù và chiếm ngự tôi. Những âm điệu không mạch lạc làm rung động căn thể của tôi và thay thế cho mọi tư tưởng....

. . . . Theo tục ngữ Á đông : Những gì biết thì không nói được còn đã nói được tất là không biết..

. . . . Tôi không lấy gì làm lạ nếu sau này những giây phút nói trên và sứ mạng họ gởi nơi tôi tác dụng cho những lúc quan trọng trong đời khi mà tôi cần giải đáp về cái sống hàng ngày cũng như lúc kinh nghiệm tâm linh hằng ao ước »

Và Mật tông Phật giáo thay vì « dưới mắt » đã chuyển vào « trong lòng » người Tây phương tại đây.

THƯ TỊCH

Chúng tôi xin kê khai một ít tác phẩm có giá trị đề
quý vị nghiên cứu về Mật Tông :

Grace. E. CAIRNS : Philosophies of history (chapter
VI, cyclical time and the philosophy of the Mandala). New
York : Philosophical library, inc.

Alexandra DAVID NEEL : Mystiques et magiciens
du Tibet, Immortalité et reincarnation, Paris : Librairie
Plon.

Au Coeur des Himalayas. Le Népal : Dessart.

Initiations lamaïques. Editions Adyar

Mircea ELIADE : Le Yoga, immortalité et liberté.
Paris Payot.

Alice GETTY : The gods of northern buddhism.
Tokyo, Charles E. Tuttle Company.

Antoinette K. GORDON : The Iconography of Tibetan
Lamalism. Tokyo, Charles E. Tuttle company.

Anagarika GOVINDA : Essays on the Bodhisattva Ideal.
Kalampong, «Stepping stones».

Principles of Tantric Buddhism. Delhi, 2500 years of
Buddhism. Time, Space and the problem of Free Will.
Calcutta, The Maha Bodhi Journal 1955.

The foundations of the Tibetan mysticism, The
psychological attitude of early buddhist philosophy
London, Rider Company.

H. de GLASENAPP : Mystères bouddhistes, doctrines
et rites secrets du «Vehicule de diamant. Paris ». Payot.

H.V. GUENTHER : Yoganaddha, the tantric View
of Life. Bénarès, Ch owkamba Sankrit series, 1952.

Mantrayana and Sahajayana. Delhi, 2500 years of
Buddhism. Jewel Ornament of Liberation of S GAM. PO.
PA. Londyn, Rider et CO

Carl JUNG et Richard WILHEIM (Wilhelm) The secret
of the Golden Flower, London. Routledge Kegan Paul.



David SNELLGROVE : The TANTRAS, Third part of Buddhist Texts through the Ages, New York Philosophical Library. The Hevajra Tantra. London, New York, Oxford University Press.

Heinrich ZIMMER. Kunstform und Yoga im indischen Kultbild Berlin, Frankfurter Verlag Anstalt.

Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. New York, Pantheon Books, Bollingen Series.

The Art of Indian Asia, New York, Pantheon Books, published for Bollingen Foundation

W.Y.Evans WENTZ Milarepa, Le yoga tibétain et les doctrines secrètes, Le livre tibétain de la Grande Libération Bardo Thodol, le Livre des morts tibétain. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve

Giuseppe TUCCI ; The theory and practice of the Mandala, London, Rider and Company.

The Symbolism of the temples of bsam yas. Roma East and west Vol VI, No 4, 1956.

B. BHATTĀCĀRYA Guhyasamaja tantra. Baroda, Gaekwad's Oriental Series vol 53, 1931.

Origin and Development of Vajrayāna, Calcutta, The Home of Tantric Buddhism, B. C. Law Volume 1945.

Nispannayogāvali, (description of 26 mandalas) Baroda, Gaekwad Or. Series CIX 1949.

Arlene MACDONALD : Le Mandala du Manjusrimūlakalpa. Paris Adrien Maisonneuve.



tôn-giáo phải là con đường giải-thoát cho việt-nam và thế-giới (●)

Kính thưa Quý Vị,

Một lần nữa, Hội-Đồng Tinh-Thần Đạo Baha'i tổ chức ngày Tôn-giáo hoàn-cầu, và năm nay đề tài được lựa-chọn là Tôn-giáo phải là con đường giải-thoát cho Việt-Nam và Thế-giới. Thật là một vấn-đề vừa quá trọng-đại vừa quá khẩn-thiết, nhất là trong bối-cảnh chiến-tranh của nước Việt-Nam chúng ta trên ngót 25 năm và sự khủng-hoảng giá-trị tinh-thần mà thế-giới hiện tại đang phải trải qua. Nói đến Việt-Nam hiện tại là nói đến chiến-tranh, nói đến sự phân-hóa cực-điểm và nói đến sự truy-lạc về văn-hóa và phẩm-giá con

(●) Thuyết-trình của Thượng-Tọa THÍCH-MINH-CHÂU tại trụ sở Đạo Baha'i vào ngày Tôn Giáo Hoàn Cầu 1967



người. Và nếu Tôn-giáo phải là con đường giải-thoát cho Việt-Nam, tôn-giáo ấy phải đem lại hòa-bình cho Việt-Nam, diệt trừ nạn phân-hóa trầm-trọng và xây-dựng lại nền văn-hóa dân-tộc cho nước Việt-Nam chúng ta.

Trước hết và quan trọng nhất, chúng tôi muốn nói qua vai trò quan trọng của ngôn-ngữ trong việc diễn đạt sự thực. Sự phân-hóa trầm-trọng, sự khủng-hoảng giá-trị tinh-thần của thế kỷ XX này đi đôi cùng một nhịp với sự sụp đổ của ngôn-ngữ. Ngôn-ngữ không còn là quá trình và tiến-trình biểu tượng để diễn đạt thực thể và thực tại ngôn-ngữ đã sụp đổ, vì ngôn-ngữ đã trở thành dụng-cụ, trở thành lợi-khí cho ý-thức-hệ này chống ý-thức-hệ khác; ngôn-ngữ được dùng làm việc tuyên-truyền cho cá-nhân và nhất là cho tập-thể. Ái-ngữ là tinh-thần mà Phật-giáo chú-trọng và đề cao; ái-ngữ là ngôn-ngữ của Thương-yêu, của Tình người, của tình cảm chân chính, lời nói phát xuất từ tâm hồn chân thành tha-thiết trong việc đi tìm lại đất đứng của một niềm giao cảm vô biên giữa người và người, giữa người và vật, giữa người và những gì bên ngoài con người. Nhưng điều đau đớn nhất trong cuộc sống hiện nay là chính ái-ngữ cũng bị biến thành một dụng-cụ để người ta hành-động bảo-vệ tư thế và lập trường mình trong việc tiến thân và đề cao bản ngã bằng cách đồng-hóa bản ngã mình với những danh từ cao đẹp thiêng-liêng. Do đó, những danh-từ thiêng-liêng cao quý như *phụng sự dân tộc, hòa-bình, tôn-giáo, văn-vân...* đã mất hết nội-dung và trở thành những danh-từ trống rỗng, những danh-từ dễ dãi mà bất cứ ai cũng có thể dùng và dùng một cách thoải-mái để che đậy sự sụp đổ

tinh-thần của chính người nói và chính người nghe. Ngôn-ngữ thiêng-liêng đã trở thành một món hàng rẻ tiền ở giữa chợ, mà bất cứ ai cũng có thể mua, được đề trang hoàng tô-diêm cho hành-động hời hợt của mình trong cuộc bể tắc cùng độ hiện nay. Sự sụp đổ tinh-thần, cùng sự sụp đổ ngôn ngữ ấy, đã khiến cho những người nào thực sự biết suy-tư và sống với suy-tư chân chính, phải tránh khó chịu khi dùng những danh-từ cao-quí thiêng-liêng kia vì họ không muốn tự đồng-hóa mình với những thế-lực đã gây ra những đồ-vỡ phân-hóa hiện nay. Do đó, chúng tôi muốn mở đầu cuộc nói chuyện hôm nay bằng cách xác định lại vai trò ngôn-ngữ, đồng thời cố-gắng lưu-ý tất cả chúng ta phải ý-thức đến thực-trạng của ngôn-ngữ hiện nay trong cuộc phân hóa trầm-trọng của nhân loại ở thế-kỷ XX này.

ooo

Vấn-đề quan-trọng nhất hiện nay là phải lọc sạch lại những danh-từ thông-dụng, nói một cách khác, chúng ta phải làm một cuộc tẩy uế cho ngôn-ngữ. Chúng ta phải trả ngôn-ngữ trở về vai trò trinh-bạch ban đầu của ngôn-ngữ; vai trò ban đầu của ngôn-ngữ chính là biểu-tượng cho thực-thể, biểu tượng cho thực tại, nói tóm lại là biểu tượng cho sự thực, và chỉ cho sự thực. Những ý-niệm về tôn giáo về giải-thoát, về hòa-bình, là những biểu tượng cho thực-chất của ý-thức con người trong chu-kỳ diễn biến của văn-minh nhân-loại.

Thế nào là tôn giáo? Thế nào là giải-thoát? Thế nào là hòa bình? Đó là những câu hỏi quan trọng mà chúng ta phải cùng nhau đặt lại từ nền tảng, từ căn bản tối hậu

của suy tư, để lọc sạch lại những vết nhơ trầm trọng mà những danh-từ ấy phải chịu mang lấy trong ý nghĩa thông thường cho bất cứ ai cũng có thể dùng một cách quá dễ dãi để lấp kín sự trống rỗng không đầy của chính lý-tưởng mình. Đối - thoại chỉ có thể là đối-thoại thực-sự, phụng-sự xã-hội chỉ là phụng-sự xã-hội thực-sự, phụng-sự hòa-bình chỉ là phụng-sự hòa-bình một cách thành-thực là khi chúng ta dám nhìn thẳng vào sự lường gạt tối tân của chính ý-thức mình đối với mình, của chính lý-tưởng mình đối với mình.

Chúng tôi nghĩ rằng tất cả tôn-giáo đều gặp nhau trên một điểm duy-nhất; nhất điểm ấy chính là kinh-nghiệm nội tâm, kinh-nghiệm tâm-linh. Trở về nhìn thẳng vào đời sống tâm linh chính là trở về nguồn gốc của tất cả sự sinh-thành trong tất cả tôn giáo. Tâm linh là gì ? Khi chúng tôi nói đến *tâm-linh*, chúng tôi không muốn nói đến ý nghĩa thông thường, mà chữ tâm linh thường được dùng một cách dễ dãi trong đời sống trí-thức hiện nay. Đối với chúng tôi, *tâm-linh* có nghĩa là cái điều làm con người ra con người, có nghĩa là tất cả tiềm lực vô biên, tất cả khả năng vô biên mà tất cả con người, đều mang sẵn trong bản thể; mỗi một con người là thể hiện của toàn thể nhân loại, là thể hiện của toàn thể lịch sử nhân - loại, toàn thể văn-minh nhân loại trong quá khứ, hiện tại và tương lai; mỗi một con người là một vũ-trụ sinh thành trong vô số vũ-trụ sinh thành của muôn triệu thế-kỷ. Những gì con người có thể làm, tất cả những gì con người có thể làm được để thể hiện tất cả tiềm lực vô biên của mình, năng lực vô biên ấy chính là tâm linh trong cơ thể của mỗi một con người trong chúng ta, và tâm linh không có nghĩa là đối lại với vật chất, mà tâm linh chính là nền - tảng cho vật

chất và tinh-thần, tâm linh không phải là khác biệt với cơ thể, mà tâm linh chính là cơ thể, làm cơ thể thành cơ thể, làm con người thành con người. Tâm-linh ở đây không phải có nghĩa như chữ *Esprit* (Spirit) của Tây phương; chữ tâm-linh mà chúng tôi muốn diễn đạt ở đây tương đương với ý nghĩa của chữ *conscience cosmique* trong ngôn ngữ thần bí (mysticisme) của Tây phương. Do đó, tâm - linh chính là toàn thể (totalité), tính cách trình nguyên tròn vẹn (intégrité) của con người. Ý thức cá thể là ý thức phân hóa (*conscience discriminante*) mà ý thức tập thể (*conscience collective*) cũng là ý thức phân hóa, chỉ có ý thức toàn thể (*conscience intégrale*) mới là ý thức không phân hóa; ý thức toàn thể ấy chính là ý thức vũ trụ (*conscience cosmique*), cũng gọi là ý thức, huyền linh (*conscience mystique*) mà chúng tôi gọi gọn lại là ý thức tâm linh, ý thức của một con người tự giải phóng mình ra ngoài tất cả sự nô lệ tinh thần và vật chất, giải thoát mình và đồng thời giải thoát người khác và thể hiện trọn vẹn tất cả tiềm lực vô biên của một con người toàn thiện; con người ấy chính là con người sáng suốt toàn triết, con người hoàn toàn tinh thức và làm cho kẻ khác tinh thức với mình; danh từ nhà Phật chúng tôi gọi là Bồ Tát (*Bodhisattva*), tức là một thực thể (*Sattva*) thức tỉnh toàn triết (*Bodhi*).

Nói đến tôn giáo tức là nói đến tâm linh, nói đến đời sống tâm linh, ý-thức tâm linh, ý-thức của con người, nhập một với ý-thức của vũ-trụ (*conscience cosmique*); do đó, nói đến ngôn ngữ tâm linh tức là nói đến ngôn-ngữ biểu-tượng (*language symbolique*) mà bản chất nguyên thủy của ngôn ngữ chính là biểu - tượng (*Symbole*); mỗi một tôn giáo đều là con đường giải thoát; nhưng con

đường giải thoát được diễn tả bằng những biểu - tượng khác nhau và những biểu-tượng khác nhau đều cùng diễn tả thực tại hoặc thực-thể. Thực tại hay Thực thể được viết hoa. Khi Đức Phật mở ra con đường giải thoát bằng việc phá chấp, phá bỏ tất cả mọi cố chấp và phá bỏ ngay việc cố chấp vào chính đạo Phật, đức Phật chỉ muốn cho con người ý-thức tối hậu rằng chính Thực Tại hay Thực Thể cũng là biểu tượng cuối cùng mà con người phải phá hủy, để được giải-phóng toàn triệt. Đó cũng là ý - nghĩa cách - mạng triệt-đề của lục tổ Huệ Năng khi Ngài nói : « bản lai vô nhất vật », nói khác đi thì cũng có nghĩa là chính Thực Tại chỉ là biểu tượng và biểu tượng này cũng phải vứt bỏ đi để không còn một vật nào hay một nơi nào mà con người có thể cố chấp trói buộc, dù là Thực Thể tối-hậu hay biểu tượng tối-hậu.

Tôn-giáo chính là con đường giải-thoát; nói đến giải-thoát tức là giải-thoát toàn thể; vì giải-thoát cục bộ, giải-thoát phần-diện không thể gọi là giải-thoát được; chỉ là giải thoát là giải thoát toàn thể (libération intégrale) do đó, giải thoát mình tức là giải thoát người, tự giải thoát tức là giải thoát người khác, giải thoát Việt Nam tức là giải thoát thế giới, vì thế tôn giáo chỉ là tôn giáo khi tôn giáo là con đường giải-thoát tâm linh, con đường giải thoát tâm linh chỉ là con đường giải thoát tâm linh, khi sự giải thoát ấy mang tính cách toàn thể, toàn diện; do đó, tôn giáo, chỉ nội chữ *tôn giáo* đã chứa đựng trọn ý nghĩa « Con đường giải thoát cho Việt Nam và Thế giới »

Mà con đường giải thoát cho Việt Nam và Thế-giới chỉ có nghĩa là con đường hòa-bình.

Hòa bình là gì ?

Đây là một ý-niệm đòi hỏi tất cả nỗ-lực suy-tư chân thành của tất cả chúng ta.

Hiếu Hòa bình theo nghĩa chống lại chiến tranh là còn hiểu theo bình-diện tâm-thường, như thế bị trôi buớc trong hướng đi biện chứng pháp (processus dialectique) của chính ngôn ngữ, nói theo danh từ nhà Phật thì có nghĩa là còn phân-biệt đối đãi giữa thực-thể này với thực thể khác chưa đạt đến « vô phân biệt trí »; trong ý nghĩa ấy, tổ Tăng Xán của Thiền tông đã nói một câu ý nghĩa : « chỉ động qui chỉ, chỉ cánh di động » (ngăn động mà cầu tịnh, hết ngăn lại động thêm), khi chiến tranh thì ta cầu hòa bình, nhưng hết chiến tranh thì lại chỉ là sống chờ một trận chiến tranh khác dữ dội, do đó, hòa bình chỉ là hoà bình giai đoạn, có tính cách nhất thời.

Khi chúng tôi nói đến Hòa bình, chúng tôi chỉ muốn nói hòa-bình toàn thể, hòa bình tâm linh, chỉ có hòa bình tâm linh mới là hòa bình duy nhất làm nền tảng cho tất cả hòa bình chính-trị và quân sự.

Mà muốn đạt đến hòa-bình tâm-linh thì chỉ có tôn-giáo mới là con đường giải-thoát độc nhất cho Việt-Nam và Thế-giới. Hòa-bình tâm linh chính là sự giải phóng của con người ra ngoài tất cả tín điều, ra ngoài tất cả ý-thức-hệ, chính-trị, ra ngoài ngay cả tín điều và ý-thức-hệ của chính tôn-giáo mình, như Đức Phật đã từng thuyết giảng cho môn đệ như câu kinh *Kim Cang* mà chúng tôi đã thuyết trình vào ngày 15-1-66 cũng vào ngày lễ Tôn-giáo Hoàn cầu do Hội-Đồng Tinh-Thần Đạo Baha'i tổ-chức. Chúng tôi muốn nhắc lại câu ấy : « Như đấng Tỳ-kheo tri ngã thuyết pháp

nghư phiệt dụ giả, pháp thượng ưng xã, hà hưởng phi pháp » (Này các Tỷ-kheo, nên biết lời thuyết pháp của ta như chiếc bè qua sông, chánh pháp còn phải bỏ đi, hưởng nữa là phi pháp).

Ý-nghĩa của Baha'i cũng nằm trong tinh thần phá chấp như kinh *Kim Cang*, vì trong một cuộc diễn thuyết ở Luân-Đôn, Ngài Abdul-Baha tuyên bố rằng một người có thể là một Baha'i dù chưa từng nghe đến tên Đức Baha'u'llah :

« Phàm kẻ nào sống cuộc đời đúng theo giáo huấn của Baha'u'llah đã là một Baha'i rồi. Ngược lại kẻ nào tự hào là Baha'i trong 50 năm mà không sống cuộc đời chân chính, thì chẳng phải là một Baha'i ».

Và khi định-nghĩa « Baha'i là gì ? » — Ngài Abdul-Baha nói :

« Baha'i có nghĩa giản-dị là thương yêu tất cả mọi người, thương yêu nhân loại và cố gắng phụng sự nhân loại ; là làm việc cho đại-đồng và hòa-bình thế-giới ».

Hòa-bình thế-giới ấy chính là hòa-bình tâm-linh, hòa-bình tâm-linh là hòa-bình tôn-giáo, vì tôn-giáo là con đường giải-thoát.

Giải thoát chỉ có ý-nghĩa là khi giải thoát toàn thể, toàn triệt, giải thoát ra khỏi mọi ràng buộc của tín điều, giải thoát khỏi mọi sự cố-chấp, mọi ý-thức-bộ chính-trị.

Đạo Phật đi trên con đường giải-thoát ấy từ mấy ngàn năm nay và hiện nay đang tiếp tục đi, dù gặp đủ chướng ngại phong ba, tất cả Phật tử chúng tôi đều nguyện trung thành với con đường giải thoát ấy.

Và con đường giải thoát ấy không phải của riêng một tôn-giáo nào, mà là của tất cả tôn-giáo.

Chúng tôi cầu nguyện cho nền Hòa-bình Tâm-Linh, con đường giải thoát duy nhất cho Việt-Nam và Thế-giới hiện nay.

Tôi xin trân trọng kính chào quý Vị.

THÍCH-MINH-CHÂU

heidegger et la crise de la métaphysique (•)

INTRODUCTION

Messieurs,

Le but essentiel de cette conférence est de présenter aux étudiants Vietnamiens quelques-unes des grandes méditations de la Philosophie allemande d'aujourd'hui.

« Heidegger et la Crise de la Métaphysique » — tel est le titre, choisi par M. Hubert Hohl pour cette conférence. On sait en effet qu'il veut souligner tout ce qu'ont de nécessairement accompli et de nécessairement fini les démarches ultimes de la Métaphysique occidentale, afin qu'un jour, peut-être, nous nous posions aussi cette finitude comme finitude de notre existence et de l'Être lui-même.

● Conférence faite le 14 Mai 1967 à l'Université Van Hanh par M. Hubert Hohl, Directeur adjoint au Centre culturel Allemand à Saigon.

Texte présenté par le Recteur de l'Université Van Hanh.



Reprenant, en un sens relatif, l'entreprise ontologique de Heidegger, il veut redescendre aux fondements mêmes de la Métaphysique vers ce qui fonde toute interrogation possible sur l'essence du Dasein et détermine la pensée méditante dans son effort de découverte : dévoilement de l'Être lui-même au sein de l'existence accoutumée. Même lorsqu'il traite de cette implication réciproque de l'Être et de l'Être-là dans le dévoilement, dans ce destin de l'Aléthéia, il entend préparer la réponse à l'unique question : « qu'en est-il de l'Être lui-même ? » ou « qu'en est-il du mot « être » ? ».

Cette question est aussi la question la plus originelle, ce qui donne le plus à penser dans notre temps, parce que l'essence de l'homme est en dégénérescence, que la Métaphysique est en crise; le Destin du monde et de l'Histoire est en désintégration; tout est mis en question et nous sommes emportés par la chute de l'Être-là et sommes apparemment incapables de la surmonter.

La crise de la Métaphysique se manifeste en ce que le salut de l'homme, la valeur de la connaissance et de la morale, et le destin de l'Être sont devenus des problèmes. Comment faisons-nous face à cette crise fondamentale ?

Voilà, dès le départ, des questions, que peu de personnes s'occupent, mais qui laisse déjà prévoir la détresse actuelle du monde et du Viet Nam.

L'oeuvre de Heidegger domine la crise contemporaine de la solitude solitaire, de son farouche cri, de son indépendance à l'égard du nihilisme moderne.

Mais cette crise de la Métaphysique, il s'agit de la transformer en méditation solitaire de l'Être; et, par là, Heidegger entend non seulement l'approfondissement de la

Trong quan điểm thứ hai mục đích sự chữa trị không phải cốt ở sự thích nghi mà là sự phát triển những tiềm năng của một con người và sự thực hiện cá tính của nó. Ở đây nhà tâm-phân-học không phải là một « cố vấn thích nghi » mà là, dùng từ ngữ của Platon, « Y sĩ của linh hồn ». Quan điểm này căn bản trên tiền đề rằng có những luật tắc bất di dịch nội tại trong bản tính người và hoạt động của con người, những luật tắc điều hành trong mọi nền văn hóa. Những luật này không thể bị vi phạm mà không phung hại trầm trọng đến nhân cách. Nếu một người nào vi phạm sự nguyên vẹn tri thức và tâm hồn mình, toàn thể nhân cách của họ sẽ bị suy yếu hay què quặt đi. Họ sẽ cảm thấy bất hạnh và đau khổ. Nếu lối sống của họ được nền văn hóa họ chấp nhận, sự khổ đau có thể không được ý thức đến hoặc nó có thể được cảm nhận như là liên can đến những sự việc hoàn toàn tách biệt với vấn đề thực thụ của họ. Nhưng dù nghĩ thế nào đi nữa, vấn đề nhân-văn căn bản, nghĩa là vấn đề hoàn thành những mục tiêu của đời người: tự chủ, toàn vẹn, và khả năng yêu thương.

Khi phân biệt như thế giữa sự thích nghi và chữa trị tâm hồn, tôi đã mô tả những *nguyên tắc* của sự trị liệu, nhưng tôi định ngụ ý rằng người ta có thể phân tách một cách chặt chẽ như thế. Trong thực tế có nhiều loại phương pháp tâm-phân trong đó cả hai nguyên tắc được dung hòa; đôi khi nhấn mạnh trên nguyên tắc ấy này, đôi khi chú trọng trên nguyên tắc kia. Nhưng điều quan trọng là phải, nhận chân sự khác biệt giữa hai nguyên tắc ấy, vì chỉ khi đó ta mới có thể nhận thức được tầm quan trọng của mỗi nguyên tắc trong bất cứ một cuộc tâm phân nào. Tôi không muốn gây cảm tưởng rằng người ta phải lựa chọn

vài lời cần-thiết về bản dịch việt-nam

Dịch Heidegger là một việc vô cùng khó-khăn; vì đối với người trí-thức Đức, ngôn-ngữ của Heidegger cũng hoàn-toàn mới lạ và khó hiểu.

Khi dịch Heidegger, chúng tôi đã tạo ra một số ngữ-vựng mới bằng cách làm sống lại một số từ-ngữ Hán và Nôm để diễn-tả nội-dung sống-động của tư-tưởng Heidegger.

Đây cũng là một dịp tốt để cho ngôn-ngữ Phật giáo làm song thoai với ngôn-ngữ mới của Triết-lý Tây-phương hiện-đại.

Chúng tôi mong rằng từ đây trở đi những người đi sau sẽ dựa vào kinh-nghiệm biến ngữ của chúng tôi đối với ngôn-ngữ Heidegger để tránh cho ngôn ngữ riêng tư của Heidegger khỏi rơi vào cách cấu tạo từ-ngữ Việt kỳ-dị; dài-dòng thừa-thãi, gò ép, mà chẳng diễn tả được gì cả về nội-dung có động phong-phú của Heidegger trong tinh mệnh tư-tưởng nhân-loại.

**Ban Chủ Biên Tòa soạn Tư Tưởng
Viện Đại-học Vạn-Hạnh**



heidegger và cuộc khủng hoảng của siêu-hình-học

1.— NHỮNG CÂU HỎI CỦA MỘT NỀN TRIẾT HỌC VỀ CUỘC KHỦNG HOẢNG

Đâu là những câu hỏi của một nền siêu hình học về cuộc khủng hoảng ? Kant đã tự đặt cho mình ba câu hỏi thời danh :

- Tôi có thể biết gì ?
- Tôi phải làm gì ?
- Tôi được phép hy vọng gì ?

Cuộc khủng hoảng của khoa siêu hình hiển lộ rõ-rệt ở chỗ : tri thức, đạo đức, và sự giải thoát đều đã trở thành những vấn đề. Ba câu hỏi trên chứng tỏ cho ta thấy : chẳng những tri thức, hành động và hy vọng đều bị đặt

thành vấn-đề, nhưng cả quyền năng, bổn phận và hứa thề (l' être permis) cũng thế. Ba câu hỏi trên liên quan đến con người và ngay chính con người cũng đã thành một vấn đề. Vì lẽ đó, người ta cũng còn có thể đặt ra ba câu hỏi dưới hình thức sau đây :

- Con người là gì trong chân trời của thế giới ?
- Con người là gì trong chân trời của chân lý ?
- Con người là gì trong chân trời tôn giáo ?

Hay, sau cùng, trong một hình thức căn bản và triết đề : Con người là gì ?

Bù lại, Heidegger bảo rằng : « Chính câu hỏi « Tại sao lại có vật thể (étant) chứ không là gì cả ? » mới được xuất hiện quyết liệt đối với chúng ta như là câu hỏi chiếm hàng chính yếu ; trước nhất vì nó là câu hỏi bao quát nhất, kể đó vì nó là câu hỏi sâu xa nhất, và sau cùng vì nó là câu hỏi nguyên thủy nhất. »

Câu hỏi : « Tại sao lại có vật thể, chứ không là gì cả ? » là câu hỏi bao quát nhất, bởi lẽ những gì đang hiện thể giờ đây, sẽ hiện thể ngày mai, đã hiện thể ngày hôm qua, và ngay cả hư vô nữa, tất cả những cái đó đều bị nắm gọn trong chữ : hiện thể (est).

Câu hỏi cũng là những câu hỏi sâu xa nhất. Tại sao lại có Vật-thể ? Vật thể đến từ đâu ? Đi về đâu ? Trụ ở đâu ? chúng ta đi tìm nền-tảng của vật-thể, cái căn-thể, một hố thăm, một vực sâu không đáy làm nền tảng cho vật-thể như là dương thể (l' étant entant qu' il est).

Nhưng câu hỏi này cũng lại là câu hỏi nguyên-thủy nhất, vì lẽ đó là câu hỏi của điển-hình và độc-đáo của con người.

Như thế, câu hỏi của Heidegger lại dẫn những câu hỏi :

Tính-thể là gì ?

Tiền tri kiến về tính-thể (pré compréhension) của con người với tính thể là gì ?

Con người là gì ?

Chúng ta thấy : chủ đề của một nền triết-học về cuộc khủng hoảng, trước hết, là con người.

2. — TRIẾT-HỌC NHƯ LÀ TÍNH THỂ TRI-KIẾN (Ontologique)

Vấn-đề trung-tâm của triết-học là con người. Triết-học là kiến-giải học về con người. Đó là kiến giải về nhân-sinh và nhân-thể. Triết-học là kiến giải về đời sống tức là một sự trường-phùng, hội ngộ theo ba chiều hướng :

Một cuộc hội-ngộ với kẻ khác

Một cuộc hội-ngộ với thế giới sự thể.

Một cuộc hội-ngộ với linh-thể (le sacré)

Song chỉ có con người mới có được những cuộc hội-ngộ này, vì lẽ con người được lộ-thể cho cuộc hội-ngộ trong sinh-hoạt chủ tư của mình. Sinh-hoạt con người là một sự « xuất-tính-thể (ek-sister) trong chủ-hướng-tính.

Ý-niệm « chủ-hướng-tính » muốn nói lên điều gì ?

Bản ngã và đối thể được liên thể cùng nhau trong vận hành của chủ-hướng tính. Một sự thể chuyển-hướng Bản-ngã tương ứng lại. Bản ngã trở thành đối thể chủ-hướng. Bản ngã cần đến sự thể chuyển hướng để có thể trở thành bản ngã và đối thể chủ-hướng (objet intentionnelle) phải được tổ thành bằng bản ngã.

Sinh-hoạt chủ-hướng trong tự thể mang chứa nhiều sự dị-biệt. Nó mang chứa và nâng đỡ sự dị-biệt :

- Giữa « Tôi » và « Anh ».
- Giữa « Tôi » và sự thể.
- Giữa cái này với cái kia.
- Giữa cái bây giờ và cái sau đó và ngày mai.
- Giữa tôi và thiên thể.

Sinh-hoạt chủ-hướng của ta trong thế giới này là một biến thể (événement) hay đúng hơn, một lai thể (avenement) sự lai-thể của phân-thể nguyên lai của sự dị biệt, của sự dị-biệt giữa hai cực thể của chủ-hướng-thể. Và như thi sĩ Rilke đã nói trong bài ai-ca thứ 4 của Duino:

« Hiện thể chúng ta không ngừng phân-tán »

Trong ý nghĩa ấy, chúng ta cũng phải giải thích đoạn văn sau đây của Heidegger : « ho polemos panton men pater estin... » Chữ polemos, đoạn văn về polemos trên muốn nói gì, có phải muốn nói đến chiến tranh, hiện-tượng kẻ này giết hại và xâu xé kẻ khác ? Không, Héraclite hiểu chữ polemos theo nghĩa tính-thể-học (Ontologique). Đây là một cuộc chiến đấu nguyên thủy, nhưng không phải theo nghĩa thần thoại, đây là một cuộc lai-

thê thuộc lĩnh vực tính-thê. Polemos là một sự thê-minh-giải bằng sự chiến đấu, là một sự thê khởi sinh (un engendrer) là ngoại sự tính (discession) là sự mà vật thê tự tách biệt bằng cách đương đối với nhau. Đây là lai tính tính-thê-học, sự sáng tạo ra chân trời, sự khai sinh của thê-giới, và tri-kiến (con-naissance) con người của chúng ta chỉ là một sự phục-thê lại lai-tính tính-thê-học, và ở điểm này, nó là một kinh-nghiệm siêu-thê.

Chúng ta thử lập lại bản dịch đoạn văn này theo Heidegger (Tân Văn số 53)

“Sự thê giải minh bởi sự chiến đấu, đối với mọi hiện tính (adestant) chắc chắn là điều làm khai phát, nhưng đối với tất cả, cũng là hộ nhân thống diễn. Vì lẽ đó làm xuất hiện những kẻ này như là những thần linh, những kẻ khác như những con người, sản sanh những người này như là những nô lệ, những kẻ khác như những con người tự do”.

Polemos là sự xuất sinh thuộc tính thê, và tri kiến là sự phục hồi lai tính của tính thê học này (le répétition de cet avènement ontologique).

Triết học hiện đại không nhìn xét những dị thê, nhưng nhìn xét Mật thê của sự dị biệt đứng trên quan thê tích cực của sự tạo thê. Nhưng để cho bản ngã có thê tạo thành đối nghịch thê bằng cách sáng tạo ra nó, thì bản ngã phải tự vạch trước cho mình chân trời của một cuộc hội ngộ như thê.

Đời sống là một khai thê (ouverture) đời sống là cuộc chiến đấu nguyên thủy, sự dị biệt nguyên thủy đời sống là

khai thể đưa ra những chân trời. Đời sống là sự sáng tạo, sự tạo thành những chân trời :

- của hữu thể (entité),
- của chân trời của thời gian tính,
- của chân trời của nhân thể cách,
- của chân trời của đối thể tính (objectité), và
- của chân trời của thần tính.

Trong mối tương quan giữa con người với chân trời trên những thể độ của đời sống sẽ được biểu lộ rõ ràng.

Chúng ta gọi một thể độ đầu tiên là « mythos » một đời sống tự nhiên và nguyên sơ, chỉ sinh hoạt trong hiện tại. Một thể độ thứ hai, « logos » là đời sống của sự phản tỉnh, bắt đầu với sự ngạc nhiên kỳ diệu « tại sao lại có vật thể, chứ không là gì cả ? » với sự suy tưởng về những chân trời, và thể độ thứ ba là thời đại triết học của Heidegger một đời sống suy tư về sự dị biệt tính thể (différence ontologique), về lý thể và khai thể những chân trời.

Cả ba thể độ trên là những thể thế của đời sống, có thể được biểu hiện đồng lúc, nhưng đồng thời chúng cũng lại là những giai đoạn lịch sử của Triết học.

Triết học về Logos (nguyên ngôn) đã khám phá ra thể tính (l'essence) thể tính bao trùm mọi sự. Hẳn chúng ta đều biết vấn đề : « đâu là ý nghĩa của đại thể (universal) này ? Thể tính (essence) có hiện thể trước sự thể không ? Thể tính có hiện thể sau sự thể không ? Thể tính có hiện thể trong sự thể không ? ».

Học thuyết của phái Platon bảo rằng thể tính là tiên nghiệm, thể tính hiện thể trước sự thể (*l'essence est avant la chose*).

Thuyết duy thực siêu thể của Aristote bảo :

Thể tính hiện thể trong sự thể, vì lẽ sự thể là thể tính được thể hiện và đồng thời là thực thể thể tính (*réalité essentielle*).

Sau cùng, thuyết Duy danh lại bảo :

Thể tính có sau sự thể, thể tính chỉ là một định danh, chỉ là một cái tên để gọi.

Chính vì thế, chúng ta gọi nền triết học đó là « Duy danh thuyết » (*Nominalisme*).

Và đây là ý đề tổng hợp ba khả tính trên : ý đồ của Abaelardus, triết gia chủ trương rằng :

« Thể tính hiện thể trước sự thể vì lẽ Thiên chúa đã sáng tạo ra cả hai, thể tính cũng có trong sự thể vì lẽ chúng đều hiện thể, và thể tính cũng lại hiện thể sau sự thể vì lẽ chúng ta, theo cách thể là những con người, đều nhận biết chúng ».

Trong chân trời của triết sử theo Heidegger, tôi xin đề nghị ý đồ sau đây :

— Thể tính hiện thể trước sự thể, theo cách thể là lai thể (*avènement*) đã luôn luôn được xuất thế rồi. Thể tính hiện thể sau sự thể xét như là phục thể lai thể tính thể học, và

— Thể tính hiện thể trong sự thể như là sự hiện diện thường trực của năng căn thể của sở căn thể.

Chúng ta đã đưa ra một định-nghĩa về đời sống và về triết học trong chân trời của tư tưởng Kant và Heidegger.

Đời sống là Polemos, là cuộc chiến đấu nguyên-thủy, là một sự thể giải mình bằng sự chiến đấu, một sự thể khởi sinh, một sự lai thể (avènement) trên bình diện thể tính, đời sống là sự khai thể và triết học là tri thức về thể tri kiến, do đấy triết học là một kinh nghiệm siêu thể, là sự phục thể của lai thể tính thể học, đó là tri kiến về khai thể của những chân trời, là tri kiến về tính thể (être) như là sự dị biệt nguyên thủy.

Định nghĩa này đem đến cho ta ba thể độ của triết học Tây phương :

— Sự khám phá ra thể tính trong triết học của Platon (mythos-Logos).

— Sự bội thể thể tính (l'essence) của tính thể (être) trong triết học của phái duy danh (logos-Onoma).

— Sự lãng quên tính thể trong triết học hiện đại.

Sự bội thể của thể tính của tính thể và sự lãng quên tính thể đã dẫn triết học và nhất là siêu hình học vào trong cuộc khủng hoảng.

KANT VÀ TỒNG THỂ TÍNH THỂ HỌC (SYNTHÈSE ONTOLOGIQUE)

Kant và Heidegger đều tự đặt cho mình nhiệm vụ vượt thắng những cuộc khủng hoảng của triết học và thiết lập một nền siêu hình mới. Để phát triển một

nền siêu hình, như là tri kiến khả thể và để chứng minh nền siêu hình đó như là thể thể tự tính, Kant phăng lần lên đến nền tảng, đến tận căn nguyên và những nguồn mạch của tri thức.

Chúng tôi trình bày và chủ trương đề án sau đây :

1) Kant lưu tâm đến tri thức con người. Trong ấn bản A của cuốn « Phê bình lý thể thuần túy » ông khám phá ra rằng tri thức đó mang trong tự thể nó sự sinh thành trên thể diện tính thể (naissance ontologique), khai thể của những chân trời, nhưng Kant lại lùi bước trước căn thể sâu thẳm này như là ấn bản B chứng tỏ cho ta thấy.

2) Heidegger lưu tâm đến sự sinh thành trên thể diện tính thể dưới cái tên là sự dị biệt (différence) ông thấy rằng tri thức chỉ là một sự phục thể, của lai thể trên bình diện tính thể học về việc khai thể của những chân trời ; ông nhấn mạnh trên sự thể là sự thể tri kiến (khi ta nói hiện thể (est).) biểu lộ rõ hiện tính (adestance) của tính thể trong tại thể (être-là) của ta tại thể mà trong xuất tính thể (ek-sistence) của nó, vẫn khai mở để đón nhận tính thể.

Hãy khai triển đề án trên !

Theo Kant, cảm tri, tri tính, và lý tính là ba chỉ của tri thức ta : « mọi tri thức đều bắt đầu bằng giác quan, qua giác quan đến tri tính và được hoàn tất trong lý tính ». Cảm tính và lý tính là những khả năng sở cảm (pouvoirs réceptifs) trong khi chỉ duy có tri tính mới có một thể chức chủ thể và tự phát, cảm tính là khả năng của trực tính, tri tính là khả năng ban hành những quy luật, lý tính là khả năng đưa ra những nguyên lý điều hợp.

Vậy, tri thức là gì ?

KANT

— cảm giác

Kinh nghiệm :

— tư-tưởng

= Tri thức (le penser)

ARISTOTE

— kinh nghiệm

(aisthesis)

Tri thức : — tư tưởng

(le penser)

Trong thời cổ, tri thức bao gồm hai ngành : kinh nghiệm và tư-tưởng (le penser).

Trong triết học Kant, «tri» luôn luôn là một tác động « nhìn » có hai ngành là cảm giác và tư-tưởng. Sự hợp nhất giữa cảm giác và tư-tưởng hình thành kinh nghiệm, và kinh nghiệm đó đồng nhất với tri thức.

Theo Kant, tư-tưởng (le penser) là gì ?

Tư-tưởng theo Kant là một tổng hợp «tôi tư-tưởng» có nghĩa tôi thực hiện một tổng hợp, tư-tưởng (le penser) phối hợp một cái gì đã được tổng hợp rồi, do đấy nó cần đến một tiền kiện (prédonné) khác nhau. Tư tưởng trong tự thể thì không có đối tượng, tư tưởng nhận những nội dung của mình từ cảm tính, và sự hợp nhất, giữa cảm giác và tư tưởng là kinh nghiệm.

Kant bảo rằng : « Không có tri thức nào mà không sẽ là kinh nghiệm ».

Nhưng làm thế nào mà trí tính và cảm tính lại có thể tự hợp nhất với kinh nghiệm ?

Kant đã xuất bản hai ấn bản của cuốn Phê bình lý tính thuần túy, ấn bản A vào năm 1781, ấn bản B năm 1787.

Trong ấn bản A, vấn đề về nền tảng của cảm tính và trí tính hãy còn được đặt ra. Nhưng trong ấn bản B, vấn đề này lại bị loại bỏ.

Chúng ta hãy đọc các bản văn :

Trong bản A 50, B 71 Kant nói đến hai nguồn mạch của tri thức :

« Tri thức ta dẫn xuất từ hai nguồn mạch chính trong tinh thần : Nguồn mạch thứ nhất là khả năng đón nhận những biểu tượng (sở cảm tính đối với những ấn tượng), nguồn mạch thứ hai là khả năng tri thức một đối tượng nhờ vào những biểu tượng trên (tự phát tính của những ý niệm) ».

Trong bản văn A 294, B 350, Ông bảo : « chúng ta không có nguồn mạch nào khác hơn hai nguồn mạch nọ : cảm tính và trí tính »

Trong bản văn thứ nhì này, ông lập ngôn chặt chẽ hơn, vì lẽ ông có thêm vào chữ « chỉ » : chúng ta *chỉ* có hai nguồn mạch nọ.

Nhưng trong bản văn A 15, B 29, Ông bảo rằng có lẽ hai nguồn mạch đó có chung nhau một căn đề.

« Điều cần thiết duy nhất đáng lưu ý là : có hai nguồn mạch của tri thức con người, có lẽ cùng khởi điểm từ một gốc rễ chung, nhưng chúng ta không biết đến : đó là cảm tính và lý tính ».

Và vào cuối cuốn « Phê bình lý tính thuần túy », A 835, B 863, Kant có nói đến sự kiện một gốc rễ chung :

“ chúng ta chỉ khởi đi từ chỗ mà cội rễ chung của khả năng tri thức của ta được phân rẽ và tạo thành hai ngành.”

Chúng ta hãy lập lại : Kant bảo rằng, có hai nguồn mạch của tri thức con người và nhấn mạnh đến sự kiện rằng chỉ có hai nguồn mạch mà thôi. Nhưng ông cũng bảo rằng có thể có một căn thể chung cho hai nguồn mạch nọ. Sau hết ông nói đến sự kiện về căn đề chung đó (racine).

Triết học của Kant là một sự thiết định nền tảng và muốn là thiết định nền tảng cho khoa siêu hình học. Nhưng sự thiết định nền tảng cho khoa siêu hình học của Kant không đưa ra một sự hiển nhiên tuyệt đối của một đề án nguyên thủy, một nguyên lý đầu tiên.

Sự thiết định nền tảng cho khoa siêu hình học này, đưa ta vào bất khả tri tính vì là một sự thiết định căn thể triết lý của triết học.

Ấn bản A

A50, 294 : 2 nguồn mạch

B74, 350

A15 B29 : *Có thể có gốc rễ chung*

A835 B863 ?

A115 : Có 3 nguồn mạch — giác quan

— *Trí tưởng tượng*

— Thông giác

(*l'aperception*)

Ấn bản B

— cảm tính

— trí tính

cảm tính

trí tính

Nhưng bây giờ đây chúng ta thử nhìn vào những bản văn mà Kant đã loại bỏ trong ấn bản B.

Trong ấn bản A, Kant còn đặt ra câu hỏi về cội rễ

quyền lực sẽ trừng phạt người phạm tội. Những sự thất bại về tinh thần chính là bao nhiêu hành vi phản nghịch chỉ có thể sám hối trong một mớ những phục tùng vô nghĩa mới. Phản ứng đối với cảm thức tội lỗi là một phản ứng cho rằng mình đồi trụy và bất lực, phản ứng buông mình hoàn toàn mặc cho sự trừng phạt của uy-quyền, và như thế, hy vọng được xá-tội. Trạng thái của sự sám-hối là trạng thái sợ và run.

Hậu quả của hối-hận này là những người phạm tội vì đắm mình trong cảm thức cho rằng mình xấu xa, nên bị lụn bại tinh thần, cảm thấy đầy thù ghét và ghê tởm đối với chính mình, từ đó dễ dàng phạm tội trở lại khi đã qua cơn cuồng say của sự tự hành hạ mình. Phản ứng này ít cực đoan hơn khi tín ngưỡng của họ đem lại cho họ một nghi lễ sám-hối, hay những lời lẽ của một vị Mục sư có thể rửa sạch tội lỗi nơi họ.

Nhưng họ phải trả giá sự trút bỏ đau khổ của tội lỗi bằng sự phụ thuộc vào những người được thẩm quyền xử dụng nghi lễ tẩy tội.

Trong những khuynh hướng nhân-bản của các tôn-giáo, chúng ta tìm thấy một phản ứng hoàn toàn khác biệt trước tội lỗi. Không có tinh thần thù ghét và thiếu khoan hồng, dễ đối lại với sự tòng phục. Một tinh-thần luôn luôn hiện diện trong những hệ-thống thần quyền — khuynh hướng vi phạm những luật tắc của cuộc sống nơi con người được nhìn với một sự thông cảm và yêu thương chứ không phải khinh khi rề-rúng. Phản ứng với ý thức tội lỗi không

Heidegger bảo ta : Trí tưởng tượng siêu thể mà Kant đã khám phá ra đó, là trí thức tính thể học, đấy là trí thức về sự dị biệt tính thể học...

Chúng ta đã đặt ra câu hỏi : có thể nào trí tưởng-tượng siêu-thể là nguồn mạch chung và không được ta biết đến đó không ? Câu trả lời của chúng ta : Phải, trí tưởng-tượng siêu-thể là cội rễ chung, nhưng nó là cội rễ chung không phải như một cội rễ được tác hợp, nhưng như mối nhất thống nguyên-thủy giữa cảm-tính và tự phát tính. Trí tưởng-tượng siêu-thể vạch ra trước chân trời, trong đó trí tính tự phát có thể đón nhận chất liệu của cảm tính cảm-thụ. Song Kant không đưa ra lời giải thích về nguyên-thủy trên của trí tưởng-tượng siêu-thể, ông lùi bước trước cái cội rễ vô danh nọ.

Trong ấn bản B, Kant loại bỏ 2 bản văn trong đó, ông đã xác định quả quyết về trí tưởng-tượng xem như một khả-năng nền-tảng thứ ba.

Trí tưởng-tượng thuần túy hay trí tưởng-tượng siêu-thể đã trở thành không có đất đứng trong ấn-bản B. Chỉ cái tên của nó là còn hiện hữu. Trong ấn bản B, trí tưởng tượng thuần túy không còn là một cơ năng xem như một khả-năng biệt lập nữa, nhưng lại rơi vào trong cơ năng của trí tính. Trong ấn bản A, mọi tổng hợp thuần-túy đều khởi nguồn từ trí tưởng-tượng. Trong ấn-bản B, chính trí tính mới giữ vai trò là nguồn gốc cho cho mỗi một tổng-hợp, cho tổng-hợp tính-thể-học và cho khai thể mở ra chân-trời của đối tính (objectité). Trong ấn bản B, Kant gọi tổng

hợp siêu thể của trí tưởng-tượng thuần túy là một cơ-năng của trí tính đối với cảm tính.

Trong chân trời của tư-tưởng Heidegger, chúng ta đặt ra nhiều câu hỏi :

— Tại sao Kant đã lùi bước trí tưởng-tượng thuần-túy ?

— người ta có thể nào giải thích chủ tính hữu-hạn. (subjectité limitée) của con người bằng trí tưởng tượng siêu-thể hay không ?

Cảm tính thuần-túy là thời gian chứa đựng cái hiện tại, cái sau đó và cái ngày mai. Thông giác thuần túy (aperception pure) là cái « tôi suy-tưởng ». Trong trí tưởng-tượng siêu-thể, thời gian và cái « tôi suy-tưởng » (le « Je pense ») thì đồng nhất với nhau, bởi lẽ cả hai đều dẫn xuất từ thời-gian nguyên-thủy vốn là một khai thể của thời gian và khai thể của chân trời.

Nhờ cái tổng hợp tính thể-học tiên-nghiệm đó, chúng ta có thể tri-thức được sự dị-biệt tính thể. Nguyên-lý đầu tiên của sự tổng hợp là sự dị-biệt tính thể sự tổng hợp trên bình diện tính thể và sự dị biệt tính thể mà Kant đã khám phá ra trong ấn bản A, nhưng ông đã lùi bước trước chúng.

Với cuốn « Kant và vấn đề siêu hình học » Heidegger đã đưa ra phê bình về tác phẩm của Kant. Nhưng Heidegger cũng muốn đưa ra một sự phê bình tích cực và ông thực hiện điều đó với cuốn « Thể tính và thời tính » (« l'être et le temps ») (thời tính tự hiện lộ như chân trời của thể tính)

Chúng ta hãy quay trở lại với những câu hỏi đầu tiên :

- Tôi có thể biết gì ?
- Tôi phải làm gì ?
- Tôi được phép hy-vọng gì ?

Tôi hỏi : Tôi có thể biết gì, vì lẽ khả năng của tôi bị đặt thành nghi vấn.

Tôi hỏi : Tôi phải làm gì, vì lẽ bổn phận của tôi bị đặt thành nghi vấn.

Tôi hỏi : Tôi được phép hy-vọng gì, vì lẽ sự cho phép của tôi bị đặt thành nghi vấn.

Khả năng bị đặt thành nghi vấn, có nghĩa : « con người là một thực thể hữu hạn ».

Bổn phận (trong lời đáp Phải và Không của câu trả lời) bị đặt thành nghi vấn có nghĩa : « con người là một tất thể. » (tất thể : être fini)

Trong câu hỏi về sự cho phép, cũng lộ rõ ra rằng : Tôi là một tất thể.

Như thế ba câu hỏi trên của Khoa Siêu hình học lại rơi thành vấn đề « con người hữu hạn bị đặt thành nghi vấn » và thành câu hỏi « Đây là mối tương thể giữa thực thể và con người » và « hiện thể bí mật của hiện tính là thể nào ? ».

4— TRIẾT HỌC VỀ XUẤT TÍNH THỂ (Ek-sistence)

Triết học của Heidegger là một triết học về hiện thể. Heidegger viết : « thể tính của tại thể của con người thì ở

trong hiện thể của nó, duy con người mới hiện thể, hòn đá có đấy, nhưng không hiện thể, cái cây có đấy, nhưng không hiện thể, con ngựa có đấy, nhưng không hiện thể, Thượng đế có đấy nhưng không hiện thể ». Con người là hữu thể duy nhất, có một hiện thể. Nhưng ý-niệm về « hiện thể » của Heidegger không được quan niệm theo nghĩa của triết học kinh viện. Thể tính của Tại thể (l'être — là) nằm trong hiện thể của nó, trong xuất-tính-thể (ek-sistence) của nó. Ở đây chúng ta có liên tự cố « ex » (xuất ngoài) đều đó có nghĩa là : Xuất thể của chúng ta luôn là Khai thể nó khai thể để đón nhận tính thể (être) và tính thể tìm gặp một hiện-tính (ad estance) trong tại thể của chúng ta. *Xuất tính thể* (ek-sistence) là một sự chờ đợi của con người, và trong tại thể chúng ta có được sự đón nhận, sự viễn lai của tính thể. Xuất tính thể và Tại thể là những đề tài của Triết học Heidegger.

Trong chân trời của triết học Sartre, con người là kẻ sáng tạo, là người sáng lập, là cha sinh ra hữu-thể (être). Trong triết học Heidegger, con người là chứng thể, kẻ chứng thể khiêm tốn của tính thể (être) con người là mục đồng chăn giữ tính thể và cùng lúc là người canh giữ vô thể, vô thể ở đây là màn che của tính thể.

Chúng ta đã bắt đầu bài tiểu luận về Heidegger và cuộc khủng hoảng của khoa siêu hình học với ba câu hỏi trừu danh của Kant :

- Tôi có thể biết được gì ?
- Tôi phải làm gì ?
- Tôi được phép hy-vọng gì ?

Một người hỏi : « Tôi có thể biết được gì ? ». Anh ta hỏi thế vì khả năng của anh đang bị đặt thành nghi vấn ; « tôi phải làm gì ? » câu hỏi này chứng tỏ rằng bản phận của ta đang bị đặt thành nghi vấn. « Tôi được phép hy vọng gì ? » cho biết là sự được phép của ta đang bị đặt thành nghi vấn. Và sự kiện khả năng của con người, bản phận cùng sự được phép của con người đều bị đặt thành nghi vấn chứng tỏ rằng con người là một thực thể hữu hạn, một thực thể giới hạn, như thế chúng ta đặt vấn đề :

Con người hữu hạn đang bị đặt thành nghi vấn.

Trong một cuộc thảo luận, trong một cuộc đàm thoại triết-lý với Kant, Heidegger đã học biết được một mối tương thể tiên nghiệm từ con người đến tại thể. Trong những khảo cứu triết học về sự dị biệt giữa ấn bản A và B của tác phẩm « Phê bình lý tính thuần túy », Heidegger đã chứng tỏ cho ta thấy rằng, Kant ít nhất đã cảm nghiệm hay tiên đoán được sự lai thể của tính thể, từ đó phát sinh vấn đề về trí tưởng tượng thuần túy tự tạo ra cho mình chân trời của sự lai thể, ở trong sự đồng nhất giữa tự phát tính và sở cảm tính.

Heidegger mệnh danh triết học của Ông là « một sự vượt bỏ siêu hình học », « một nhân thể học », « một chú thích học về tại thể », « một tính thể học nền tảng và sau cùng là một « khoa tính thể thần lý học » (onto théologique) Song đó chỉ là những khía cạnh khác nhau của học thuyết, còn chủ đề, vấn đề của triết học Heidegger vẫn y nguyên, không thay đổi. Như thế, ta sẽ nói đến hiện thể con người với thể giới, nói đến tính thể trong thể giới, nói đến sự hoảng hốt, hư vô và cái chết, và chúng ta sẽ nói đến tính

thê và tại thê, đến sự lai thê của tính thê trong hiện thê của ta và sự đón nhận tính thê của ta.

5.— THẾ-GIỚI, HƯ-VÔ, HOÀNG-HỐT, CÁI CHẾT

Con người luôn luôn sống trong thế-giới : cùng với sự sinh ra, con người bước vào trong thế-giới này, và với sự chết, con người lìa bỏ thế-giới. Con người luôn luôn là một tại—thế-thê (*l'être dans le monde*).

« tính-thê » nghĩa là gì ?

« thế-giới » nghĩa là gì ?

Thế-giới này là gì ?

Đâu là ý-nghĩa của thế-giới này ? Thế-giới đến từ đâu ? Hẳn quý vị đều biết định nghĩa sau đây về thế-giới : thế-giới là toàn thê những vật-thê, điều đó có nghĩa là : toàn thê của những vật-thê trong thế-giới này, nhưng lúc ấy, cái toàn thê ấy lại không phải là thế-giới nữa rồi, và chúng ta có thể loại bỏ ý-niệm trên. Hay đây là một định nghĩa khác : Thế-giới là « nội-thê » (*le dedans*). Chúng ta hiện thê trong thế-giới, tức là chân trời của ta, và tôi, tôi là trung tâm-diểm của cái thế-giới đang vây bọc quanh tôi. Cái thế giới đó được thành lập bởi chính tôi, nghĩa là, cái thế-giới vây quanh tôi đó. Không hiện-hữu, nó không phải là một đối thê, không phải là « vật-thê », nhưng nó hiện thê trong một dụng thê, dụng-thê của chân trời, nó « hiện-thê », trong thê-tính (*mondanéité*) và thê-tính này là cách thê « là tôi ». Thế-giới là một lộ-thê (*disposition*) cho hiện-thê ta.

Câu hỏi vĩ đại và thường xuyên của siêu-hình-học là câu hỏi : « Tại sao lại có vật-thể, chứ không là gì cả ? » Chúng ta hỏi : « Có hư-vô chăng ? » và Khoa học trả lời : hư-vô không có hiện-thể. Nếu chấp nhận uy-quyền tối-thượng của luân-lý, chúng ta phải chấp nhận câu trả « hư-vô không hiện-thể » nghĩa là : câu hỏi trên là vô lối, là bất khả thể lập. Song trong đời sống thường nhật và tầm thường, chúng ta nói : nó không phải, nó không phải là giáo sư, điều đó không đúng, cái ấy không xinh đẹp... Chúng ta có khả-năng phủ-định. Nhưng có phải là có hư vô vì lẽ có chữ « không » và sự phủ định, hay ngược lại, sở dĩ có chữ « không » và sự phủ định là vì có hư vô ? Câu trả lời của Heidegger : « Hư vô còn nguyên sơ hơn cả chữ « Không » và sự phủ định ».

Nếu người ta định nghĩa tính thể như là toàn thể những vật thể và hư vô như là sự phủ định toàn thể những vật thể đó, như là toàn thể những sự phủ định thì người ta nhìn tính thể và hư vô như một đối thể. Nhưng cả hữu thể lẫn hư vô và đều không phải là một đối tượng. Tri thức con người của chúng ta có cơ cấu của chủ hướng tính, tri thức con người là một cuộc hội ngộ chủ hướng (rencontre intentionnelle). Bản ngã được chuyển tượng bằng năng tượng thể và bản ngã tạo lập đối tượng trong đối tính (objectité) của nó bằng cách tạo lập trong cùng một lúc bản ngã như là bản ngã. Trong hoài-niệm, chúng ta có một đối tượng, trong hy vọng, chúng ta có một cái gì mà chúng ta hy vọng, và trong tình yêu, chúng ta yêu thương một người. Nhưng cả sự sợ hãi, sự e sợ và sự khùng khiếp cũng đều có những đối - tượng chủ - hướng của

chúng. Cái kinh-nghiệm độc nhất không mang tính chất chủ-hướng (intentionnelle) là sự hốt-hoảng. Hốt-hoảng là một lộ-thể (disposition) khiêm huyệt vị-trí, là cảm nghiệm rằng có cái gì đó đang làm tôi âu lo. Sự lộ thể trong sự hốt-hoảng là một biến-cố bình-thường của tại-thể (être-là). Sự hốt-hoảng là lai-thể của sự khai thể hư-vô. Trong hốt-hoảng, hư-vô tự khai-thể như là phi-vật-thể (non-étant) và phi-đối-thể (non-objet). Trong hốt-hoảng, chúng ta không bao giờ có khả năng nắm bắt được hư-vô. Trong hốt-hoảng không có một sự hư-vô-hóa hay một sự tiêu-hủy toàn bộ những « vật-thể », và chúng ta không thực hiện sự tiêu hủy trên đề « đạt được » hư-vô, xem như một kết quả từ đó mà ra.

Chỉ trong đêm đen, ánh sáng mới có thể tỏa rạng. Trong siêu hình học, chúng ta siêu vượt đẳng sau hóa thể (physis). Hóa thể (physis) là nhiên thể trong toàn bộ-nhiên thể (physis) chứa đựng ngữ căn theo ngữ nguyên là phyein (sinh thành) và cả ngữ văn phos (ánh sáng). Chúng ta có thể nói rằng : ngay từ khởi thủy, siêu-hình-học là một siêu-hình-học về ánh sáng. Vật-thể xuất hiện trong đêm tối của hư-vô. Đêm tối là khả-thể-tính của ánh sáng và hư-vô là khả-thể-tính của vật-thể. Hư-vô là bối-cảnh trước đó vật-thể xuất hiện và trở thành hiện tượng. Trong một hiện tượng học về tại thể của chúng ta, ta thấy rằng luôn luôn chúng ta bị vất-bỏ vào hư-vô và chúng ta cũng thấy rằng sự lai-thể của khai thể về hư-vô đã luôn luôn bị vượt qua, khi chúng ta tự quy chiếu về vật thể bằng cách ban cho vật-thể cái khả-năng có thể xuất-hiện ra. Như thế, con người trở thành hộ-nhân của hư-vô.

Con người đặt ra câu hỏi : « Tại sao » bởi vì con người bị kinh ngạc, bị lôi cuốn bởi vật-thể, bởi vì con người bị cuốn hút bởi một cái gì xa lạ, làm hấn lo âu và cảm-nghiệm được (le néantir) tác-động hư-vô-hóa của hư-vô. Câu hỏi « Tại sao lại có vật-thể, chứ không là gì cả ? » có thể được nêu lên vì lẽ hư-vô đã biểu hiện ra trong tại thể. Câu hỏi « Tại sao lại có vật thể, chứ không là gì cả ? » là câu hỏi vĩ-đại và đầu tiên của siêu-hình-học. « Siêu » (Méta) có nghĩa là đằng sau, sự vượt lên, siêu-việt. Tại thể của chúng ta là siêu-việt trong thể-tính. Tại-thể của chúng ta, đặt ra câu hỏi trên, thiết yếu mang tính chất siêu-hình. Và như thế, triết học chỉ là sự khởi động của siêu-hình-học.

Chúng ta hãy lập lại câu định nghĩa : tại-thể của ta, hiện-thể của ta, là một khai-thể cho hư-vô trong cơn chờ đợi lai sự (arrivée) của tính thể. Đời sống là một sinh-hoạt chủ-hướng (vie intertionnelle)

Trong sinh-hoạt thường nhật và thường, con người bị chìm đắm vào trong chủ-hướng-tính đó, bị chìm đắm vào trong tình trạng cơ-khí-hóa của kỹ thuật và trong vẻ vô danh của « thiên hạ », cần người bị chìm đắm trong sự tò mò, sự ba-hoa nhiều lời, sự mơ hồ, và sự lãng quên tính thể. Nhưng con người phải tự giải phóng mình ra khỏi tình trạng vòng tính trên, và phải quay về với ngã tính (égoité) của mình để tự khai mở ra với tính thể.

Có một khả tính đặc biệt của kinh nghiệm về ngã tính (égoité) trong cái chết. Chúng ta đặt câu hỏi : Tại thể chúng ta có phải là một vật thể ? như cuốn sách này ? như một chiếc xe một quả cam ? Không, vì lẽ tại thể còn chưa đón nhận toàn-tính của nó. Và nếu tại thể đã

đón nhận toàn-tính của mình rồi, nó lại đánh mất tính-thể của mình trong thế-giới, lúc bấy giờ như một vật-thể, nó không bao giờ có thể lãnh hội được, và câu hỏi về toàn-tính của tại thể là vô lối. Nhưng người ta bảo : ta có thể nhìn thấy cái chết của những người khác, do đấy ta phải đề ra một hiện-tượng luận về cái chết của kẻ khác. Sự chết là gì ? Sự chết là một hành-động đi ra khỏi thế-giới này. Sự chết là « hành-động rời bỏ thế-giới này ». Trong tại-thể của ta, trong tại-thể-thể (*être dans le monde*) của ta, chúng ta luôn luôn có thể được thay thế. Nhưng trong cái chết, tôi không thể được thay thế. Cái chết là cái chết của tôi, cái chết của riêng tôi, cái chết thuộc về chỉ một mình tôi. Hẳn nhiên, người ta có thể đi vào cái chết vì một người khác, người ta không bao giờ có thể chết cái chết của kẻ khác được. Mỗi người chết cái chết của riêng mình. Cái chết không phải là một « tác-động đi đến cùng đích, cái chết không phải là một « tác-động tự chấm dứt » của tại-thể. Cái chết là một « hướng tất-thể » (*l'être vers la fin*) nghĩa là : cái chết là một thể-thể hiện-thể mà tại-thể chấp nhận ngay khi hiện thể. Rilke bảo rằng :

Nhưng điều đó :

Hàm dưỡng sự chết, toàn thể sự chết, ngay trước cuộc sống.

Hàm dưỡng sự chết, một cách dịu dàng và không tàn nhẫn.

Điều đó thì không thể nói lên lời.

Cái chết là một hiện-tượng của cuộc sống. Sự chết sự sống và tại-thể-thể (*l'être dans le monde*) đều đồng

nhất với nhau. Một nền siêu-hình-học về tại thể luôn luôn là một siêu-hình-học về tại thể luôn luôn là một siêu-hình-học về cái chết, mà cái chết vốn không phải là chẳng phải là một vật-thể, cũng không phải là một đối-thể. Cái chết ở sau, ở trong siêu-việt-thể, và trong hốt-hoảng, chúng ta cảm nghiệm và thể hiện rằng mình bị vất vào trong siêu-việt-thể của cái chết. Cái chết là một khả-tính của đời sống để sống cái bất khả-tính của mình. Chúng ta hãy quay trở về với tại-thể được cụ-thể-hóa. Tại-thể được cụ-thể-hóa trong đời sống thường nhật và tâm thường và nói rằng : người ta chết; người ta chết, nhưng còn chính tôi, hiện giờ tôi không chết. Trong tính-chất vô-định này của « thiên hạ » chúng ta thực hiện một sự chạy trốn trước cái chết. Nhưng sự trốn chạy trước cái chết đó cũng lại là một quan-thể về thực tại tính của cái chết, chúng ta có được sự chắc-tâm về cái chết, vốn luôn được kết hợp với sự không chắc-tâm về cái « khi nào » (le « quand »), về sự ập đến của cái chết. Tại thể là một hướng từ thể, một vật thể hướng về tính-chất bất khả thể nhận của hiện thể tôi. Trong hốt hoảng và trong hướng từ thể (être à la mort), chúng ta tiếp nhận sự cá thể tính, chúng ta đón nhận ngã tính của hiện thể ta.

6.—*Xuất tính thể (ek—Sistence) hiện tính (adestance) tại thể (être—là.)*

Chỉ con người là hiện thể, còn tảng đá thì còn đây, nhưng không hiện thể, con ngựa có đấy, nhưng không hiện thể, thiên thần có đấy, nhưng không hiện thể, thiên chúa có đấy, nhưng không hiện thể, chỉ con người mới hiện thể.

Thế tính của con người ở trong hiện thể của nó. Hiện thể (existence), hay đúng hơn, xuất thể (ek-sistence) là mở mình ra, mở mình ra để đón nhận tính thể, mở mình ra hướng về tính thể, và lai sự (arrivée) của tính thể diễn ra trong hiện tính (adestance) của tại thể. Hiện thể mở mình ra để đón nhận tính thể vốn luôn luôn đã được tạo thành. Tính thể đã được khai thể, chính vì thế chúng ta mới có thể nói về một vật thể rằng nó là một vật thể. Sự khai thể của tính thể này là lý lẽ vì đó chúng ta có thể tự biểu tượng và biểu tượng một vật thể như là nó là thể (comme tel), và có được ý thức về vật thể đó. Nghĩa là, con người như là con người, luôn luôn có một mối tiền tri kiến (pré-compréhension) với tính thể, mối tri kiến đó được biểu lộ ra trong ngôn ngữ, vốn là nơi cư ngụ của tính thể. Hiện thể và tại thể (être—là) cùng là như nhau, nhưng không đồng tính với nhau. Xuất tính thể (ek-sistence) là sự đợi chờ tính thể và tại thể là lai sự và hiện tính (adestance) của tính thể trong tại thể.

Nhân thể của chúng ta là thế giới những sự vật khả ngôn. Chỉ trong từ ngữ, trong ngôn-ngữ, mà những sự vật mới biến hành và hiện thể. Hiện thể chúng ta là một tại thể, nó là một vật thể không chỉ ở giữa những vật thể khác nhưng còn có thể tự quy chiếu về vật thể, tự quy chiếu về chính mình. Hiện thể ta có khả năng ấy vì lẽ nó được sinh thành trong sự dị biệt tính thể, vì lẽ nó được sinh thành hướng về sự dị biệt tính thể (différence ontologique).

« Hiện thể ta phân tán » thi-sĩ Rilke nói. Hiện thể ta phân tán, có nghĩa : hiện thể ta thực hiện sự dị biệt tính thể nói trên, và hiện thể ta hợp nhất, hiện thể ta tái hợp-

nhất trong ngôn ngữ, trong hiệp từ « là » (est) của mỗi câu nói. Hiệp từ (copule) « là », như dấu gạch nối, biểu lộ mối liên hệ kiến (pré-compréhension) về tính thể.

Câu hỏi : « Tại sao lại có vật thể chứ không là gì cả » đưa dẫn lên đến câu hỏi « Vậy tính thể là thế nào ? »

Song chúng ta có thể nào nhìn thấy và nắm bắt được chính tính thể của vật thể một cách trực tiếp được không. Hãy theo dõi một tư tưởng của Heidegger. Heidegger viết : « Hãy minh giải vấn-đề ấy bằng một thí dụ : ở đằng kia, bên kia đường, dựng lên tòa nhà của một trường học, tức là một cái gì vật thể. Từ bên ngoài, chúng ta có thể thám hiểm tòa nhà ấy là mọi phía, và đi khắp bên trong tòa nhà ấy từ hầm xuống đến các rầm thượng, vừa ghi chú những gì chúng ta tìm gặp các hành lang, các hành lang, các cầu thang, các phòng học với những dụng cụ trang bị. Ở khắp nơi chúng ta chỉ tìm thấy ở vật thể và ngay cả theo trật tự nhất định. Vậy đâu là tính thể của ngôi trường ấy ? Và tuy thế, ngôi trường đó « hiện thể », ngôi nhà « hiện thể ». Nếu có một cái gì thuộc vào vật thể nọ, thì đấy chính là « tính thể » của nó, và tuy thế, chúng ta không tìm gặp được tính thể ở giữa lòng vật thể ».

Chúng ta còn có thể lấy làm thí dụ, một hòn phấn, một quả cam, một dãy núi, cửa chính một ngôi nhà thờ, một quốc gia, một bức tranh và chúng ta lại quay về với nhân thể. « Tính thể vẫn không thể tìm gặp được », hầu như hư vô hay rốt cục hoàn toàn theo cùng một lối như thế.

Vậy thì « tính thể » có phải chỉ là một hư tự ? Ý nghĩa của nó có phải như một làn hơi, hay người ta phải

bảo rằng : cái được chỉ định dưới danh từ « tính thể », đó che đậy cả sinh mệnh tinh thần của Tây phương ?

Chúng ta đã thấy : « tính thể », điều đó ngày nay đối với ta mang ý nghĩa một từ ngữ rỗng không, một ý nghĩa mong manh, nhưng dù sao đi nữa chúng ta phải cố gắng đề cứu vãn và ít ra là thấu hiểu được cái còn lại đối với chúng ta từ mối tương quan với tính thể.

Cùng với Heidegger, chúng ta sẽ đặt ra hai câu hỏi : xét về hình-thái-học (morphologie) chữ « tính thể » (être) thuộc về loại thể nào ? Trí thức ngữ học của chúng ta nói với chúng ta những gì về ý-nghĩa nguyên thủy của chữ này ? Như thế, chúng ta sẽ tra vấn đề ngữ pháp và về ngữ nguyên của chữ « tính thể » (être).

7.— NGỮ-PHÁP (GRAMMAIRE) CỦA CHỮ « TÍNH-THỂ »

Trong ngôn-ngữ thông thường, chúng ta nói : « Tôi làm việc với tư cách là một giáo sư, anh cho tôi một trái cam, tôi sẽ đi xem ciné ngày mai » Những câu « tôi làm việc, cho anh, tôi sẽ đi » là một sự « phát biểu »... các ngài đã đề ý rằng tất cả những gì chúng ta nói đều được nói trong hình thức thời gian

Ba hình thể ngữ pháp mà chữ « tính thể » (être) được biểu hiệu là những hình thể nào ?

Đó là :

— động từ

— danh từ

— danh-động-từ, tức là như động-từ nguyên mẫu.

Danh-động-từ là động từ nguyên mẫu, l'infinitif, trong ngôn-ngữ-La-tinh, chính là *modus infinitivus*. Động từ nguyên mẫu là hình-thể của vô hạn. Động từ và danh từ là *finitus*, hình thể hạn định của hữu hạn. Tính cách hữu hạn này được quy định nhờ hai thể cách ngữ pháp chuyển biến âm thể, gọi là flexion và déclinaison.

« Flexion » và « Déclinaison » là thể nào, mà lại giới hạn và quy định nguyên động từ (l'infinitif) như là thể cách của vô hạn định ? « Flexion » và « déclinaison » (trong tiếng Hy Lạp) gồm có hai ngữ căn có nghĩa là rơi rớt, sa sút, mất cân; mất thăng bằng và đi đến lưu thể, an thể : Đó là tính thể của thể (l'être de l'étant), nghĩa là cái làm thành thể như là thể (l'étant comme tel) phân biệt thể với vô thể (non-étant). * Tính thể . (Etre), theo nghĩa nguyên thủy này, có nghĩa là : đi đến. định thể (venir à stance), tính thể có nghĩa chinh phục cho mình một giới hạn, giới hạn và chung cục là cái làm thể bắt đầu thành thể tính (l'étant commence à être). Thể bắt đầu thành thể tính nhờ giới hạn, nhờ sự chung cục tựu thành, gọi là télos (télos là chữ Hy Lạp để gọi là sự giới hạn)

Thể tướng của một thể tính có một căn thể, một nền tảng, Nền tảng ấy nằm trong ý nghĩa của tính thể, trong « ousia » hay đúng hơn, trong « parousia » nghĩa là : trong hiện thể, trong sự hiện diện.

Bây giờ chúng ta hãy khảo sát một đoạn văn của Héraclite về khía cạnh này « polemos » là trận tương tranh, sự tranh đấu nguyên thủy khiến cho rơi rớt và mất quân bình, nó rơi trong giới hạn của tính thể nó làm lưu

thể, nhưng nó cũng trí thể, lưu giữ thể lại trong an thể, làm cho thể được hiện thể, (adester). Chúng ta hãy lặp lại: Chữ «tính thể» (être), đối với người Hy Lạp có nghĩa là tự định thể, lưu thể, trí thể, trụ thể, thường thể, «ousia» và «vô tính thể» có nghĩa là đi ra ngoài an thể, xuất thể, sortir de la stabilité de l'être: exister, «xuất thể» có nghĩa là: không là tính thể trong triết lý Hy-Lạp. Chúng ta đã nói về tính thể hiện thể (l'être qui est), về thể hạn định bởi tính thể và về tính thể hạn định trong thể (de l'être limité dans l'étant).

8.— NGŨ NGUYÊN CỦA CHỮ «TÍNH THỂ» (ÊTRE)

Trong ngôn-ngữ Pháp chúng ta thấy:

Vị biến cách	Thời cách
của động từ nguyên mẫu	của quá khứ đơn thuần
dire	ils dirent
donner	ils donnaient
finir	ils finiraient
prendre	ils prendraient

Hiển nhiên cả hai cách trên đều đồng một ngữ căn. Nhưng hãy so sánh thêm với những thể cách như: je suis, j'étais, je fus, être và chúng ta thấy rằng những hình thể này hoàn toàn khác nhau về ngữ-căn và do đó chúng ta có thể đưa ra luận đề sau đây: những cách biến thể (flexions) của động từ être có nguồn gốc từ ba ngữ - căn khác nhau.

Trước hết hãy bàn đến ngữ căn cổ nhất và thực thụ nhất. Trong Pháp-ngữ, chúng ta nói «tu es, il est», mấy chữ «es» và «est» ấy gốc bởi chữ Phạn *asus*, nghĩa là

sinh, sống, đời sống chứa đựng hàm dưỡng những sinh vật asus chuyển thể như Eami Eai và Esti. Trong ngôn ngữ Hy-Lạp, « Eami trở thành Eimi : je suis », « einai : être và « asus, asum, esum » trở thành La-tinh : « Sum » : je suis, « sont » một thể cách của tiếp tục pháp (subjunctif) có nghĩa là : ils sont hay « sind » trong ngôn-ngữ Đức. Chúng ta đề ý rằng trong ngữ căn của chữ Phạn chúng ta có chữ « esti », trong ngôn-ngữ Hy - Lạp « esti »; trong chữ La-tinh : Est; trong chữ Pháp est; trong chữ Đức là ist. Những chữ này : est, esti, est, est, ist còn tồn tại lại trong lúc khởi nguyên của tất cả ngôn-ngữ Ấn, Âu (langues indo-européennes).

Trong ngôn-ngữ Pháp, chúng ta nói : je fus, « je fus bắt nguồn từ ngữ căn Ấn, Âu là « bheu » hay « bhu ». Hai thể cách này còn lộ diện trong ngôn-ngữ Hy-Lạp bởi tiếp đầu ngữ «pha» và «phu» : « phainesthai » có nghĩa là hiện ra, và «phu» trong nguyên động từ « phyein » có nghĩa là sinh ra, trong « physis » có nghĩa là hóa sinh (naissance de nature) và « phos » có nghĩa là ánh sáng « phyein » có nghĩa là « sinh », « định lại » (venir à stance) và « định trú » (rester en stance) « khai hóa » và thống diễn (perdominer). Ngữ căn này còn tồn tại ngày nay trong chữ La-tinh « fui » trong chữ pháp je fus và trong chữ Đức « ich bin ».

Ngữ căn thứ ba chỉ xuất hiện trong phạm vi biến thể trong động từ cổ Đức « sein ». Chúng ta có ngữ căn chữ Phạn là « Vasami ». Ngữ căn chữ Phạn này chỉ biểu lộ trong chữ cổ Đức là « Wesan »; chữ Wesan có nghĩa là ở, còn lại và trong chữ Đức hiện đại, chúng ta thấy ngữ căn này xuất hiện trong thời quá khứ phức hợp « gewesen ».

« ich war », và chữ Đức của nghĩa « thể tính » (essence) chính là chữ « Wesen » và động từ Wesen có nghĩa là : còn thiết định với hiện tại.

Chúng ta hãy tóm tắt : vào lúc khởi nguyên của ngôn ngữ và ngữ pháp Tây phương và Ấn Âu, chúng ta có được ba ý-nghĩa khác nhau của chữ est. Nó có nghĩa là sống, có nghĩa là còn lại, lưu lại, có nghĩa là khai trường và sinh hóa. Nhưng ba vấn đề này đã biến mất và chỉ còn lại một ý nghĩa duy nhất trừu tượng là être (tính thể) chỉ có nghĩa này là còn giữ lại cho đến ngày nay.

Câu hỏi : « Tại sao lại có vật thể mà lại không có vô thể » đưa chúng ta đến câu hỏi « Tính thể là gì thế ? » và câu hỏi « Tính thể chính nó là gì thế » đưa chúng ta đến câu hỏi « Vậy chữ être có nghĩa là gì ? »

Trong sự suy tư của chúng ta về ngữ pháp và ngữ thể học chúng ta đã biết rằng trong chữ être (tính thể) đã chứa đựng bao nhiêu ý nghĩa bị xóa mất đi từ ngữ nguyên của chữ être chúng ta đã đề ý rằng ba ý nghĩa quan trọng hoàn toàn khác nhau đã phải bị hòa lẫn đồng nhất như nhau.

Chúng ta hãy bước vào con đường suy tưởng khác. Bây giờ chúng ta hãy suy tư về thể tính của tính thể (l'essence de l'être) hay nói rõ hơn, về xuất tính thể (l'ek-sistence) về hiện thể của tính thể (l'ad-estance de l'être). Trong ngôn ngữ thường nhật, thỉnh thoảng chúng ta nói : « chúng ta đề tất cả thể như thể và chúng ta hãy nói về thể ». Nhưng làm thế nào một vật thể (un étant) có thể là một vật thể đối với chúng ta, nếu trước hết chúng ta không hiểu « tính thể và vô thể nhất định là một

tính thể không thể nào so sánh được với bất cứ cái gì khác, chỉ có vô thể mới là khác nó. Vậy thì tính thể là một tiếng rỗng tuếch ư ? Không, tiếng rỗng tuếch ấy, tiếng ấy không thể có được. Chỉ có những tiếng thông dụng còn giữ lại một nội dung.

Ngôn từ của chúng tôi « thể như thể » (*étant comme tel*) đã hàm ý rằng chúng ta đã hiểu trước thể như là một vật thể (*l'étant comme un étant*) rằng chúng ta đã hiểu trước tính thể của vật thể này, (*l'être de cet étant*). Chúng ta là những con người, là một người có nghĩa là: là một năng ngôn (*être un disant*), là một chủ ngôn (*être un dis-seur*), và thế giới con người là thế giới của sở-ngôn-thể (*le monde des choses dicibles*) của những sự vật có thể nói lên được.

Nhưng tính thể tri kiến (*compréhension de l'être*) đã bị đánh mất trước hết và thường xuyên nhất. Do đó, chúng ta phải làm rách đứt tính thể ra ngoài sự tiềm ẩn (*arracher l'être à latence*).

Đôi khi chúng ta nói mà chẳng suy nghĩ : « Đã có một lúc mà con người không xuất hiện ». Nói thể có đúng không ? Thực là sai lầm ! Trong mọi thời, con người vẫn có, đang có và sẽ có, bởi vì thời gian tự thời hóa (*se temporalise*) chỉ do con người xuất hiện và nói về thể trong hình thể ngữ pháp của thời gian. Con người trong hiện thể (*dans son être-là*) đã luôn luôn hiểu và quên tính thể.

Heidegger nói với chúng ta : « Chỉ vì chúng ta đã hiểu trước tính thể trong thể tính của nó (*l'être dans son estance*) cho nên tư thể (*l'étant particulier*) thường được

dẫn chứng ấy mới có thể khai mở cho chúng ta như thế (en tant que tel) »

Và chúng ta tiếp tục nói: thể tính ấy (cette estence), hiện tính ấy (cette adestance) của tính thể (de l'être) đã được soi chiếu rồi. Nhưng nó vẫn còn nằm trong điều chưa được hỏi.

Ngôn ngữ con người là gì? Ngôn ngữ là một vật thể (un étant) hiển nhiên rồi, một vật thể biểu hiệu điều sở sinh (le vécu) và chúng ta vẫn luôn luôn có thể khảo sát hình thể của tiếng, ý nghĩa của tiếng và chính sự thể tự thể (la chose elle-même). Chúng ta khảo sát hình thể của tiếng và chúng ta đã phải thất bại. Chúng ta muốn khảo sát chính sự thể (la chose elle-même): tức là tính thể (l'être), nhưng không thể nào làm được! Thôi thì hãy cố gắng tìm lại ý nghĩa của tiếng ấy trong văn mạch, trong câu và trong ngôn ngữ.

Trong tất cả sự biến chuyển của nó, tiếng être đưa dẫn về tính thể (l'être), về chính tính thể đã được nói một cách khác hẳn cách thông thường của tất cả những danh từ và động từ khác của ngôn ngữ quy về thể (l'étant) lấy một ví dụ trung dẫn mà chúng ta thấy trong quyền « Nhập siêu thể học » (Introduction à la métaphysique) của Heidegger.

Heidegger viết:

Chúng ta nói: Thượng-đế là đất là, buổi thuyết trình là ở phòng học, người này là người vùng Suabe, cái chén là bằng bạc, người nhà quê là ở cái đồng, cuốn sách này là của tôi, và mỗi lần thì chữ là được hiểu khác

nhau. Thượng đế là, có nghĩa là thực thụ hiện diện, đất là nghĩa là chúng ta có kinh-nghiệm về nó và coi nó như là vật thể luôn luôn giữ tính cách thường thể (*étant constamment subsistant*). Buổi thuyết trình là ở trong phòng học, có nghĩa là nó xảy ra ở đó, người ấy là ở vùng Suabie, nghĩa là người ấy gốc gác ở đó; chén là bằng bạc nghĩa là nó làm bằng bạc; người nhà quê là ở đồng, nghĩa là người ấy đã di chuyển liên tính (*continuité*) trong đồng, người ấy ở đó, cuốn sách này là của tôi, nghĩa là nó thuộc về tôi ».

Dù giải thích những ví dụ cá biệt nào nữa thì cách nói « là » ấy chỉ rõ ràng một sự thể (*une chose*). Trong chữ là (*est*) tính thể khai thể (*l'être s'ouvre*) cho chúng ta bằng đa dạng thể cách, do đó việc ngộ nhận rằng tính thể là một tiếng rỗng là một điều sai lầm quá rõ ràng. Vì vậy chúng ta thấy : tiếng « être » không phải rỗng nghĩa, vì tiếng *est* vẫn bất định và chỉ rỗng nghĩa là vì nó có thể mang nhiều cách dùng đa dạng, có thể chứa đựng nội dung viên-mãn và tự xác định nội dung tùy theo trường hợp.

Bây giờ chúng ta đi đến đề luận này : « Tính thể phải là bất định thì mới có thể xác định được » — Chúng ta nói về giới hạn của tính thể — Tính thể bị giới hạn và được xác định trong nhiều cách. Nó có thể bị giới định bằng cách đối ngược với cái khác. Tính-thể (*l'être*) đối lại với dịch thể (*le devenir*), tính thể (*l'être*) đối nghịch lại với giả thể (*l'apparence*), tính-thể (*l'être*) đối nghịch lại với suy-thể (*le penser*), tính-thể (*l'être*) đối nghịch lại với phận thể (*le devoir*). Nơi đây chúng ta thấy bốn phân thể (*scissions*) căn bản, bốn định thể gồm bốn định kiến định

liền mật thiết với nhau; vì vậy nói về sự vô định và rỗng nghĩa của tiếng « tính-thể » là hoàn toàn sai lầm. Chính chữ *là* (le « est ») quy định ý nghĩa và nội dung của nguyên động từ biến cách (l'infinifitif « être ») và không phải ngược lại thể.

Chẳng hạn như tính thể, khi đi đôi với dịch thể (devenir) thì tính-thể ấy có nghĩa là thường thể (la permanence); tính thể đi đôi với giả thể (l'apparence) thì là khuôn: thể thường tồn, đồng thể thường xuyên (le toujours identique); tính thể đi đôi với suy thể (le penser) thì là lưu thể, tồn thể (le subsistent); và thể tính đi đôi với phận thể (le devoir) thì có nghĩa là tá thể (le dû), điều tất yếu chưa hay đã thể hiện.

Thường tính, đồng tính, lưu tính, và tiền tá tính (permanence, idendité subsistance et pro-jacence) là bốn tướng thể của tính thể (Les quatre déterminations de l'être). Bốn tướng thể tức là bốn thể tính: hiện tính, thường hiện tính, hiện tính của tính thể trong hạn tính (adestance, adestance constante, adestance de l'être dans la limitation). Lai tính (l'évènement) của hiện tính của tính thể (l'adestance de l'être) trong hạn tính tạo ra nhân thể và nhân sử.

Sau cùng chúng ta sẽ trở lại đoạn văn của Héraclite

« Ho polemos panton men pater estin »

« polemos » có nghĩa là : sự tương tranh nguyên thủy, sự dị biệt và phân chia nguyên thủy .Sự tương tranh chiến đấu (polemos) theo nghĩa của Héraclite chính là sự dị biệt tính thể (la différence ontologique) vì chỉ trong sự dị biệt tính thể ấy thì mới xuất hiện thế giới của chúng ta,

thế giới của sự vật sở ngôn, và chỉ ở đây, hiện giờ, trong lời nói « tính thể » của chúng ta, tính thể đã được quy định trong chân trời của thời gian. Chúng ta đã định sở tính thể trong những sự tương của nó : tính thể và dịch thể, tính thể và giả thể, tính thể và suy thể, tính thể và phạm thể. Chúng ta cũng đã tỏ bày rằng bốn phạm của nền Triết lý hiện nay là phải suy tưởng về tiền tri kiến của tính thể (*précompréhension de l'être*).

Tính thể và thể đã được phân biệt bởi sự tương tranh nguyên thủy ; và chúng ta, cùng với thế giới chúng ta, lịch sử và ngôn ngữ chúng ta, chúng ta đang nằm trong lãnh vực của sự dị biệt tính thể (*différence ontologique*). Tính thể cần phải được hiện tính trong thể (*besoin d'adester dans l'étant*) và thể (*l'étant*) cũng cần được quy tưởng và quy trú trong tính thể (*a besoin de la détermination et localisation par l'être*).

9.— SỰ DỊ BIỆT TÍNH THỂ VÀ NGÔN NGỮ

Thi sĩ Rilke một dạo đã nói : « Đây là thời kỳ của những sự thể có thể nói được (*voici le temps des choses dicibles*). Thời đại sở ngôn tự thể, thời đại của đối thể (*l'objet*), và của vật thể (*l'étant*). Thế giới chúng ta là thế giới của sự dị biệt tính thể có nghĩa là sự phân thể giữa thể (*l'étant*) và tính thể (*l'être*) và cả hai đều phải cần nhau. Thể cần tính thể và tính thể cần thể để khả thể cho hiện tính như là tính thể (*pour pouvoir adester comme « être »*). Thế giới dị biệt tính thể này cũng là thế giới khả thể của khách thể (*le monde de la*

possibilité de l'objectité) và chỉ trong thế giới khách thể thì những sự thể mới có thể được nói lên ngôn ngữ xuất hiện.

Nếu thể và tính thể đều bị diệt nhau và nếu cái này xây dựng cái kia và ngược lại thì phải có một lý thể của căn thể này (une raison de ce fondement), phải có một lý thể của sự dị biệt, và lý thể của sự dị biệt giữa thể và tính thể chính là « aléteia », chân - lý, khai thể, « estre ». Chính « aléteia » (chân lý) nằm trong sự dị biệt tính thể nó nằm trên và ngoài của thế giới của sở ngôn sự thể, nó nằm trong một thế giới không thuộc vào ngôn từ và ngôn ngữ. Khi nỗ lực đi đến thế giới vô ngôn ấy bằng ngôn-ngữ khiêm tốn của thế giới sở ngôn, Heidegger va chạm vào những sự khó khăn của ngôn-ngữ, vì ngôn-ngữ bất lực không thể đâm thủng vào bức tường của sự dị biệt tính thể. Đó là lý do giải thích tính chất nặng nề chầy lì và tính cách nghiêm khắc tinh mật của dụng ngữ Heidegger. Heidegger biết rõ rằng không thể nắm được chân - lý và chân thể (le « estre ») nhưng Ông cũng cố gắng đi đến chân-thể bằng cách tạo ra dụng ngữ mới mẻ.

Chúng ta đã phân biệt « tính thể » (être) và thể (étant) và chúng ta đã soi sáng ý nghĩa của tiếng être, nhưng câu hỏi của chúng ta về tính thể vẫn bị xô xuống một câu hỏi tối ư trầm trọng; trong câu hỏi ấy đưa đến nhất thể nguyên thủy (unite originaire). Chúng ta đã thấy trong hiện tượng luận về tính thể rằng tính thể căn được giới thể bằng thể và thể căn đến tính thể, nếu nói thể thì chúng ta đã có được hai dị thể (deux différentiels), bây giờ chúng ta hãy tiếp suy tư trên đường suy tưởng triết lý của chúng ta, chúng ta phải hỏi: căn thể của sự dị biệt giữa

hai di thể là căn thể nào ? (quel est le fond de la différence des deux différentiés ?).

Khi đặt lên câu hỏi như vậy, chúng ta muốn vượt qua sự dị biệt tính thể đầu tiên. Chỉ trong một tác phẩm cuối, nhan đề : Đồng-thể và dị thể (identité et différence), Heidegger đã nói rõ rằng Ông hiểu ý niệm « dị biệt tính thể » theo hai tri kiến sau đây :

- 1.— Sự dị biệt tính thể là sự dị biệt thường xuyên giữa tính thể và vật thể.
- 2.— Trong một ý nghĩa tối thượng thì sự dị biệt tính thể có nghĩa : tính thể và vật thể đều là song dị thể của căn thể của dị tính (différence ontologique dit que l'être et l'étant sont tous les deux différents du fond de la différence).

Và Heidegger đã nói « Căn thể của sự dị biệt tính thể này chính là alétheia, mà ngày nay chúng ta gọi là chân lý. Nhưng alétheia có nghĩa là khai thể, lộ thể (le dévoilement, l'ouvert) (chữ Đức là « Seyn »).

Triết lý Heidegger muốn vượt lên trên sự dị biệt tính thể đầu tiên ấy. Triết-lý ấy muốn đi ra ngoài thế giới của khả ngôn sự thể và đâm thủng giới tuyến, đã ly cách chúng ta với căn thể tối hậu.

HUBERT HOHL

(Bản dịch của Ban Chủ biên

Tòa soạn Tư Tưởng

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH)



B.— CONCLUSION :

Messieurs,

Je voudrais rendre hommage à cette conférence dont le message implicite ne peut être séparé.

Écoutant la parole de monsieur Hubert Hohl, nous ne devons pas oublier son sens de nuances, sa réticence, qui nous donne l'exacte résonance de la pensée de Martin Heidegger.

Les écrits philosophiques de Heidegger sont les signes d'une destinée de solitude, de souci et de dénuement spirituels, à travers lesquels la Pensée cherche son salut.

Affrontant ses écrits au Néant et au Sūnyatā de notre maître Nāgarjūna, Martin Heidegger cherche à saisir en l'être-là le lieu de son adestance; il en appelle aux sources capables de transformer un monde caché en un monde dévoilé, dans la dimension de l'Indemne où la trace du Bhūtatathata du Bouddhisme est à nouveau visible.

La soumission de la philosophie et de la métaphysique à une expérience méditante qui ne cherche qu'à fonder en signification l'essence de l'homme fait naturellement de l'œuvre de Heidegger un jalon décisif dans la transformation fondamentale du Destin mondial.

Cette rupture entre pensée et philosophie, entre méditation et métaphysique témoigne évidemment de la rupture vécue, historique entre l'être-là et la Contrée de toutes les contrées.

Les derniers écrits philosophiques de Heidegger annoncent le silence ultime de l'Etre. La conférence de monsieur Hubert Hohl partage avec la méditation de Heidegger ce caractère d'expression laconique d'une expérience du silence de l'esprit mais s'en distingue par son engagement inconditionnellement existentiel.

La pensée de Heidegger contient l'appel, non la réponse. Avec Heidegger, monsieur Hubert Hohl parle *vers* le questionnement, non de réponse; il veut préparer le terrain d'un cheminement possible.

Conclure serait être infidèle à l'esprit de cette conférence, s'il s'agit de l'Etre lui-même. La tâche est maintenant d'entrer dans la contrée du silence.

Dr THICH MINH CHAU

teilhارد de chardin

- N.M. WILDIERS
- MẠNH TƯỜNG dịch

Lời người dịch :

Nếu chúng ta muốn tìm một nghiên cứu khái quát, trung thành và khúc chiết về Teilhard de Chardin thì đây là tài liệu tôi thấy rất cần được giới thiệu. N.M. Wildiers, tiến sĩ, dạy triết học và thần học giáo điều, người rất quan tâm đến các liên hệ giữa thần học và sinh vật học. Ông là người viết tựa cho phần lớn các tác phẩm chính của Teilhard de Chardin như những cuốn *Hiện Tượng Con Người*, *Năng Lực Con Người*, *Sự Xuất Hiện của Con Người...* và theo tôi ông cũng là một trong những người hiểu Teilhard nhiều nhất. Tài liệu nghiên cứu dưới đây của Wildiers không đưa ra những cái nhìn mới mẻ, hay đánh dấu những chặng đường quan trọng đáng lưu ý trong tư tưởng của Teilhard như các tác phẩm của Claude Cuénot, Teldy Naime, Paul Bernard Grenet... nhưng đọc nó người đọc sẽ có một khái niệm cơ bản và bao quát về toàn thể tư tưởng của Teilhard de Chardin, người mà hiện nay các giới từ Y khoa, Khoa học đến Triết học đang thi nhau khai thác công trình suy tưởng táo bạo của ông.

MẠNH TƯỜNG



NHẬP ĐỀ

Mỗi nhìn qua chúng ta thấy tác phẩm của Teilhard de Chardin trình bày thực lắm thứ, hơn nữa, nó còn gây cho chúng ta một ấn tượng hỗn tạp. Chỉ cần nhìn qua thư mục của ông cũng đủ thấy lĩnh-vực lưu tâm, tinh thần rộng lớn của ông đến đâu. Ông là một chuyên viên lỗi lạc về địa-chất-học và cổ-sinh vật-học, đồng thời đã viết rất nhiều bài nghiên cứu có giá trị, có tầm quyền về các vấn đề này. Ngoài ra ông đã thiết-lập nên một loại tổng-hợp, hay, một hiện-tượng-luận về vũ-trụ, căn cứ trên trực giác và trên các kết quả của khoa-học hiện đại. Hơn nữa, ông còn viết một chuỗi rất dài các tiểu-luận, biên-khảo có liên quan đến các vấn đề triết-học, thần-học và lịch-sử văn-hóa.

Nếu xét các tác phẩm đó kỹ hơn, sẽ thấy ngay rằng hoạt-động chiết-trung và có vẻ hỗn-tạp này đã thực-sự trình bày một hợp nhất nội-tại rất lớn và rất có tổ-chức, chúng hoàn toàn được dẫn đến một vài tư tưởng chính-yếu, hay có thể nói, đến một vấn đề trung-tâm, chủ chốt. Nhìn bề ngoài, tác phẩm của Teilhard đôi khi thấy như lộn xộn, thiếu hệ-thống, nhưng xét từ bên trong, ta sẽ thấy nó hoàn toàn được chi phối bởi một ưu-tư duy nhất rất nền tảng và một vấn đề duy nhất rất sinh-

động, riêng tây. Nòng cốt đời sống tâm linh của Teilhard hiện diện ở hai ý-niệm Thượng-Đế và Vũ-Trụ. Nó dựng nên trục đối, tức hai phần chủ-yếu của tư-tưởng ông và khao khát khám phá cái gì đã liên-hệ được hai ý-niệm đó. Cũng như một thánh Augustin, một Hồng y Newman mà cả phần hồn trong đời sống tâm linh của họ bày tỏ bằng những chữ : *Deus et anima, I and my Creator* (Thượng-Đế và sinh vật, ta và đấng Tạo-hóa) cái nhìn nội tại của cha Teilhard de Chardin hoàn toàn hướng về những liên quan giữa Thượng-Đế và Vũ-trụ.

Bao nhiêu lần ông đã nhấn mạnh trong tác phẩm của mình sự mâu thuẫn và mối căng thẳng nội tâm mà hai ý niệm ấy thôi thúc trong ông. Bởi phẩm tính và thiên chức bác học, ông là “đứa con của trần gian” mà việc quan sát vũ trụ đã lôi cuốn và làm cho say sưa, do đó ông tự cảm thấy có liên hệ và thử tìm cách thâm nhập, tìm hiểu, một cách khoa học, các quy luật và cơ cấu sâu thẳm của nó. Tuy nhiên, bởi nền giáo dục và sự tác thành trí thức, ông cảm thấy mình là “đứa con của cõi Trời” được nuôi dưỡng và uốn nắn bằng sức mạnh vô cùng sâu xa của đạo Ky tô. Sau hết, bởi kinh nghiệm trực tiếp qua hai thế giới này; ông biết đến thuyết lý, ngôn ngữ, tình cảm (1). Teilhard viết : «Ở sự hiện diện song song của vũ trụ và thế giới vạn vật, bằng những con đường phụ thuộc, đã không ngừng bày tỏ, hết sức trong sáng và hết sức nhiệt thành, theo năm tháng, các tiến bộ—và phải nói thêm, các xung đột—trong đời sống nội tâm của tôi. (2)»

1) Tại sao tôi tin, 1934, trang 1-2.

2) Trung tâm vật chất, 1950, trang 24.

Đối với phần đông, thế giới khoa học và thế giới tin ngưỡng chẳng có gì liên quan với nhau. Chúng tạo ra hai lĩnh vực hoàn toàn khác biệt nhau. Trường hợp của Teilhard de Chardin ban đầu cũng vậy, nhưng rồi ông không thể nào chấp nhận điều xung đột nội tại đó, chứng tỏ điên (Schizophrénie) (1) tâm linh đó được. Tinh thần của ông đòi hỏi sự hợp nhất và bày tỏ một nhu cầu khẩn trương về tính tổ hợp cơ phận vũ trụ* (2) khuynh hướng tiến về hợp nhất, mạch lạc và tổng hợp đó là một trong những đặc tính tiêu biểu của tinh thần ông. Đó là toàn bộ mà ông muốn bao quát, chứ không phải một phần hay một mặt của nó thôi.

Như thế, kinh nghiệm trong cuộc sống tâm linh của Teilhard hoàn toàn bị chế ngự bởi sức căng theo biện chứng giữa điều mà ông gọi là *ý nghĩa vũ trụ* và *ý nghĩa Ky tô*. Ý nghĩa vũ trụ, theo ông hiểu là « quan hệ ít nhiều của vũ trụ đã liên hệ chúng ta, theo tâm lý, vào cái toàn thể bao bọc quanh ta (3) ». Ý nghĩa Ky tô là sự nghiêng mình của con chiên nghiệm thấy trong đấng Ky tô trung tâm và mục đích tối hậu của tất cả sự vật. Từ đầu ông đã chứng minh rằng « một cuộc tranh đấu dẫn vào tận cùng trong tâm hồn tôi bởi cuộc hòa chung tuyệt đối và xác nhập không cưỡng chế nôi, tự trong tim tôi, của *ý nghĩa Vũ trụ* và *ý nghĩa Ky tô*. (4). Và sau hết, tổng hợp được đạt đến là : « Hai ý nghĩa đó trong tôi là hai trục có vẻ như độc lập với nhau tự nơi phát sinh của chúng;

(1) Những điều thế giới chờ mong nơi Giáo hội, 1952 trang 1.

(2) Trung tâm Vật Chất, 1950, trang 22.

(3) Về phác vũ trụ cá nhân, 1936, trang 40.

(4) Trung tâm vật chất, 1950, trang 24.

nhưng chính sau bao nhiêu cố gắng và thời gian cuối cùng tôi đã lĩnh hội ở bên kia và xuyên qua Nhân loại sự liên hệ, sự tập hợp, sự đồng nhất ở nền tảng. (1) ». Như vậy đã thực hiện được trong ông: « một giao hội rực rỡ, không giản dị và mập mờ của Ky tô và vật chất, nhưng là giữa một Ky tô được nhận chân rõ ràng như là kẻ điều khiển tiến hóa và một trung tâm vũ trụ được xác nhận theo thực nghiệm là chính *giòng tiến hóa*. (2) ».

Vấn đề tương quan giữa thượng đế và vũ trụ đã cũ xưa như vấn đề con người. Để tìm một giải đáp cho mâu thuẫn do các tư tưởng đó gây ra, ta có thể đi theo ba hướng khác nhau. Hay có thể vạch ra một trong hai hạng thức sau đây: Người vô thần xóa bỏ hạng thức thứ nhất của song quan luận, họ phủ nhận sự hiện hữu của Thượng đế để có thể hiển minh hoàn toàn cho trần gian, cho nhiệm vụ của họ đối với cuộc đời. Họ coi ý niệm Thượng đế là chướng ngại cho con người, nó làm vong thân yếu tính tư biệt và các khả năng cụ thể của con người trong cuộc đời.

Ngược lại, giải pháp thứ hai hàm chứa việc xóa bỏ ý niệm trần gian. Đôi kẻ theo thần bí (trong đạo Ấn và đạo Hồi) quan niệm thế giới hữu như không hiện hữu. Cái nhìn của họ quay hết về Thượng đế và như thế Thế giới mất hẳn trong hư vô. Thế giới chỉ là biểu hiện, là ảo tưởng, là một quảng đường vô ích không đáng lưu tâm. Với họ thế giới chỉ là vật chướng ngại ngăn trở con người dâng hiến trọn đời mình cho cõi Thánh Thiện.

(1) Ibid, trang 20.

(2) Ibid, trang 26-27

« Cái gì không phải là Thượng đế thì không là gì cả và phải khinh miệt nó như vật không hiện hữu ».

Giải đáp thứ ba giữ hai hạng từ bên trong thực tại đầy đủ của chúng và cố gắng khám phá trong chúng các tương quan hòa hợp. Theo Teilhard chỉ trong đường hướng này ta mới tìm thấy được giải pháp đúng thực. Ông đề cho hai hạng từ đó lắng về nền tảng và với ông, chúng giữ lại thực tế toàn thể của chúng. Một quãng thời gian có ấn định trong cuộc đời, chủ nghĩa phiếm thần đã ghi đôi nét trong tư tưởng của Teilhard, nhưng quãng thời gian đó rất ngắn ngủi và nó lập tức nhường bước cho niềm tin khẳng quyết không điều kiện về một Thượng đế cá nhân, riêng tư. Do đó, vấn đề thực đối với đời sống ông là những tương quan giữa Thượng đế cá nhân trong đạo Ky tô và Vũ trụ, mà khoa học hiện đại đã bắt đầu hé mở cho ta thấy bản chất sâu thẳm của chúng nó.

Chứng đó vẫn chưa vẽ ra được xu hướng đột ngột nội tâm của riêng ông. Vấn đề tương quan giữa Thượng đế và trần gian trước hết là vấn đề siêu hình, và hơn nữa đối với người Ky tô, là vấn đề thần học. Ở Teilhard de Chardin những khía cạnh siêu hình thần học riêng biệt của vấn đề một phần lớn coi như đã được giải quyết. Nói một cách rõ rệt, vấn đề của ông không phải là vấn đề mang bản chất siêu hình. Vấn đề thực sự của ông được tìm thấy trên bình diện cuộc sống, trong lòng tôn giáo sinh động hay hơn nữa trên bình diện hành động. Vấn đề làm bận tâm ông là cách thể hòa đồng và kết hợp tình yêu Thượng đế và tình yêu thể gian. Ông muốn khám phá : « [Làm sao...] có một cách hòa hợp rồi nuôi dưỡng lần

nhau, tình yêu Thượng đế và tình yêu trần gian thánh thiện, cố gắng dứt bỏ và cố gắng phát triển.» (1) Rõ ràng phải nhận thấy rằng đã bao nhiêu lần ông viết những câu đó. Ngay từ lúc khởi đầu công việc nghiên cứu khoa học ông đã bày tỏ lòng tin : « Việc hòa hợp là điều có thể làm giữa tình yêu vũ trụ về trần gian và tình yêu cõi trời về Thượng Đế... Giữa sự phụng thờ tiến bộ và nhiệt tình trong lòng yêu Thiên Chúa.» (2) Ưu tư thực sự và hạt nhân sâu kín nhất của tư tưởng ông bày tỏ trong những giòng này. Nói một cách dứt khoát, vấn đề của ông không ở trong thứ bậc siêu hình mà ở trong thứ bậc thực hiện. Ở Teilhard phải làm thế nào để thực hiện điểm đồng nhất trong hành động, trong khát vọng, trong cố gắng của chúng ta để tìm cho hoạt động chúng ta một hướng tiến đồng nhất về Thiên Chúa và về thế gian. « Ở nơi nào, một quan điểm phải xuất phát từ chỗ Ky tô và trần gian cùng định vị, cái này tương quan với cái kia, mà tôi chỉ có được cái này khi phải giữ chặt cái kia, thông cảm với cái này khi dựng nền tảng trong tôi với cái kia, là kẻ theo Ky tô tuyệt đối đến tận lực trong thất vọng về thân phận làm người (3).» Những lời trên có thể coi là chủ đề lớn nhất đã chiếm ngự tư tưởng ông từ đầu đến cuối, và cũng đi từ mỗi bận tâm căn bản này ta mới hiểu được tác phẩm của ông. Chính ở đây mới tìm thấy được chìa khóa mở mọi bí mật trong chuyến phiêu lưu tinh thần đó. Tất cả ước nguyện của ông bày tỏ trong câu : « Làm sáng tỏ các

1) Môi trường Thiên Chúa, trang 36.

2) Đời sống vũ trụ, 1916, trang 29

(3) Ibid, trang 29

mỗi gây liên hệ ràng buộc với nhau theo tính chất di truyền giữa Vương quốc của Chúa trời và nỗ lực của con người (1). * Cũng theo ông, vinh quang lớn nhất, chiến thắng quý giá nhất của đời ông nằm trong việc khám phá sự « hòa hợp diệu kỳ và thông dong giữa tôn giáo theo mẫu mực Ky tô và giòng tiến hóa theo mẫu mực hội tụ (2). «Biến cố lớn của đời tôi sẽ là sự đồng nhất theo từng mức độ của hai thái đưng giữa bầu trời bất ngát là tâm hồn tôi : một là chót đỉnh vũ trụ được đặt định để bởi giòng tiến hóa phồ quát hóa theo mẫu mực hội tụ ; một được hình thành bởi Giê su phục sinh trong tín ngưỡng Ky tô (3). »

xXx

Vấn đề những tương quan giữa Thượng đế và trần thế quả thực là vấn đề trung tâm, cốt cán trong đời sống tâm linh của Teilhard de Chardin. Bởi chỉ duy nhất trên quan điểm này người ta mới lĩnh hội được sự hợp nhất, sự mạch lạc trong toàn thể tác phẩm rộng lớn của ông. Vấn đề mào đầu này là khởi điểm của tất cả các chủ đề lớn lao mà ông đề cập đến trong tác phẩm của mình.

Tất nhiên còn nữa. Đối với Teilhard vấn đề tương quan giữa Thượng đế và trần gian vượt lên trên khuôn khổ một vấn đề thuần lý và trừu tượng mà ta có thể nhẹ nhàng bàn đến trong các buổi họp hàn lâm hay trong các bài khảo luận khô khan. Vấn đề các tương quan giữa lịch trình và siêu việt đã xây dựng ở ông cũng như ở Hegel một đề tài hiện sinh hết sức thực tế, trong

(1) Tìm hiểu, nghiên cứu, và ngưỡng vọng, 1955, trang 4

(2) Ky-tô, 1955, trang 8

(3) Lăn vãi học vũ trụ, 1953, trang 5

đó ông đã dẫn toàn thể hữu thể của mình vào, ông hành động như hành động theo cuộc hiện sinh của con người, của kẻ tin Ky tô. Các giải đáp được đề nghị là kết quả của kinh nghiệm cá nhân và chủ quan hơn là kết quả của đeo đuổi thuần khoa học. Ở Teilhard, trước hết là một hoạt động mạo hiểm cá nhân nhưng là cuộc mạo hiểm, theo ông, kết quả có thể cùng lúc đem lại ích lợi nào đó cho kẻ khác. Rõ ràng phải nhận thấy rằng đã bao lần ông nhấn mạnh đến tính chất cá nhân và chủ quan của kinh nghiệm tâm linh riêng mình. Nếu có thể nói thì về điểm này ông muốn là một nhân chứng hơn là một giáo sư diễn giảng. Trong bài tiểu luận cuối cùng *Kytô* (1955) khi muốn trình bày một lần nữa quan niệm Ky tô—Vũ trụ về thể giới của ông, Teilhard vội vàng nói đến một «người chứng bày tỏ... về đời kinh nghiệm cá nhân» và trong bản tiểu sự tự thuật *Trung tâm Vật chất* (1950) ông muốn «tường thuật kinh nghiệm tâm lý trực tiếp—vừa đủ suy tưởng để trở nên dễ hiểu, dễ thông cảm mà không mất giá trị khách quan, không chối cãi được của tài liệu sống thực.» Xa hơn nữa ông viết : «Ky tô hóa vật chất... Tất cả chuyển phiêu lưu của cuộc hiện sinh thâm kín nơi tôi. Cuộc mạo hiểm trọng đại và rực rỡ.» Ông liên tiếp dùng các lối diễn tả tương tự khi đề cập đến vấn đề trung tâm cuộc sống của ông.

Kinh nghiệm cá nhân trên giải bày không những sự kế tục có vẻ thiếu trật tự trong tác phẩm Teilhard ở đó ông xét đi xét lại nhiều lần cùng một vấn đề, mà còn giải bày bởi hình thức rất riêng tư, đôi khi thơ mộng, nơi đó thông đạt kinh nghiệm riêng của ông. Điều này bày tỏ ở từ ngữ ông dùng, ông đã hoàn toàn tránh ngôn ngữ

thuật thường dùng của khảo luận triết học và thần học. Chính khí hậu tinh thần mà con người sống định điều kiện cho ngôn ngữ và tư tưởng của họ. Định hướng của tư tưởng họ, mà ngôn ngữ dùng để diễn tả các ý niệm của tư tưởng đó, cũng cùng chịu ảnh hưởng như vậy. Khí hậu tinh thần của Teilhard de Chardin là khí hậu khoa học, địa chất học và cổ sinh vật học. Chính từ khí hậu nồng cháy và đầy nhiệt tình đam mê cuộc sống đó, ông bắt đầu suy tư các vấn đề lớn, các vấn đề ông bận tâm từ lâu. Các phạm trù, các khái niệm, các từ ngữ dùng trong quảng đời suy tưởng này mang đầy dấu vết của khung cảnh khoa học quen thuộc với ông.

Rất nhiều người đã trách cứ ông về việc này. Họ bảo một khi đề cập đến các vấn đề thần học, không những ta phải đặt mình vào quan điểm thuần túy thần học và quan sát phương pháp riêng cho kỷ luật này mà còn phải tôn trọng từ ngữ và các phạm trù đã thiết lập bởi truyền thống hàng thế kỷ và tô đắp sự tế nhị của các chất liệu đó. Lời trách cứ trên hoàn toàn đúng nếu Teilhard de Chardin đã muốn làm việc như là một nhà thần học chuyên môn. Ai cũng nhận thấy cả phương pháp lẫn thuật ngữ diễn hình của thần học đều không được trình bày thích hợp theo bản chất thần học của nó trong phần lớn tác phẩm của Teilhard. Nhưng không bao giờ Teilhard lại muốn mọi người biết đến ông như là một nhà thần học. Ông đã thẳng thắn tuyên bố hàng chục lần là ông tự thấy mình không có đến một chút khả năng thần học chuyên môn. Nếu ai hiểu lầm về vấn đề này thì ông không phải là người chịu trách nhiệm. Ông muốn được là nhà khoa học, nghĩa là người có tín ngưỡng sâu xa đồng thời cũng không gạt

bỏ niềm tin khoa học, người vì những cần thiết nội tại đã tìm một tổng hợp cho hai lĩnh vực trên. Ông muốn chứng minh kinh nghiệm nội tại trên cùng những khó khăn đã gặp cũng như những kết quả đã thu lượm được.

Cần nói rõ rằng những minh chứng như trên rất có ích không những cho tâm lý học tôn giáo mà cho cả tư tưởng thần học. Teilhard de Chardin ý thức được sự kiện những hoàn cảnh đã đặt ông vào cuộc đời đã cho phép ông, hơn bao nhiêu nhà thần học khác bằng trực giác cảm thấy những khó khăn trong tương quan giữa thế giới hiện đại và đạo Thiên Chúa. Đưa ra ánh sáng các vấn đề mà tinh thần thời đại tạo ra cho đạo Thiên Chúa, hẳn nhiên ông đã làm một việc rất ích lợi. Tự đó, các nhà thần học không thể nào phủ nhận các sự kiện trên. Những ai lưu tâm đến các kinh nghiệm đó và đặt các giải đáp được đề nghị vào một thí nghiệm sâu xa hơn, thì lại làm giàu thêm cho thần học và tạo ra các tiến bộ quan trọng hơn. Phần khác, sự kiện Teilhard de Chardin thường trình bày những suy tưởng tôn giáo của ông bằng từ ngữ và khái niệm mượn ở khoa học không mang lại một nguy hiểm nào, ngược lại còn có những ích lợi không chối cãi được. Ngôn ngữ thần học đã trở thành khó hiểu đối với người hiện đại, nếu không nói là không hiểu được. Phần lớn các công thức và từ ngữ của chúng được thiết lập, được tạo ra dưới ảnh hưởng của một thứ triết học, trừ những nhà thần học Thiên Chúa, rất ít người quen thuộc. Tất nhiên việc duy trì hình thức ngôn ngữ này có nhiều điều lợi nhưng đồng thời nó cũng mang lại điều bất tiện là làm cho người hiện đại

khó khăn thêm trong việc thu nhận tư tưởng thần học. Điều rõ rệt là Teilhard de Chardin đã làm cho nhiều người thấy dễ dàng khi bước vào ngưỡng cửa của đạo Ky tô bằng cách chuyển thuyết lý Thiên Chúa qua từ ngữ mượn ở khoa học hiện đại cũng như đã gây một lưu tâm mới về nhiều giá trị tôn giáo bị lãng quên.

Như vậy việc phê bình thuật ngữ của Teilhard de Chardin phải dựa vào cân xứng chính đáng. Như Teilhard muốn được mọi người biết đến mình như một nhà thần học chuyên môn thì ở tác phẩm của ông tất có điều cần phải xét lại. Nhưng theo ý chúng tôi các tác phẩm tôn giáo của ông trước hết phải được xem như chứng tích của kinh nghiệm cá nhân riêng tư nên các chỉ trích trên không hoàn toàn đúng nữa. Nếu Teilhard đã dùng đến một ngôn ngữ khác, một phương pháp khác không những việc đó có phương hại một phần lớn cho lòng chân thực của chứng tích kia, mà chứng nhân là ông trở nên khó hiểu, không thể hiểu đối với phần đông chúng ta.

Rõ rệt hơn ta có thể nói rằng nghịch lý ở Teilhard de Chardin đã xây dựng bởi sự kiện ông đi từ thế giới khoa học để giải quyết các vấn đề tôn giáo và thần học. Đó là cái độc đáo và cũng là giá trị thực của ông.

xXx

Nếu Teilhard de Chardin đã bày tỏ cuộc mạo hiểm tâm linh của mình với bao nhiêu tận tụy và minh bạch ta chẳng cần phải kiếm lời giải thích ở đâu xa xôi hơn. Ông tin mãnh liệt rằng vấn đề mình suy tư là một trong những vấn đề quan trọng nhất của con người hiện đại,

do đó, những kết quả ông đạt được rất có ích cho bao nhiêu người khác.

Sau hết, vấn đề ông suy tư, ông sống đến tận cùng không gì khác hơn là vấn đề gặp gỡ giữa thế giới hiện đại — thế giới bị thống trị hoàn toàn bởi khoa học — và đạo lý Ky tô. Đó cũng là một trong những vấn đề vô cùng to lớn đặt ra cho mỗi người Ky tô suy tư. Dù ý thức hay không ý thức, chúng ta đã chịu thử thách tất cả căng thẳng giữa hai thế giới này, bởi căng thẳng đó chính là nền tảng của khủng hoảng văn minh tây phương. Mỗi xung đột trên là hậu quả của tình trạng một bên ngập chìm trong các giá trị văn hóa thế gian, coi khinh tôn giáo là vong thân, còn một bên tự khép chặt mình trong đạo lý xa lạ với thế gian, không đếm xỉa gì [đến giá trị của cuộc đời. Thế nên việc tổng hợp các giá trị thực nghiệm của văn hóa hiện đại cùng tinh túy muôn đời của Mặc Khải Ky tô là một trong những nhiệm vụ khẩn thiết nhất của chính tư tưởng Ky tô trong thời đại chúng ta. * Tư tưởng Ky tô vẫn chưa thâm nhập được vào thời đại ngày nay. Tôi tin rằng một giáo lý Phúc âm ngay thẳng sẽ dựng nên tự bản thân mình một mẫu mực lý trí đối diện với thế gian, một cái nhìn thế gian, dù tự trong nó có nhiều chọn lựa khác nhau, sẽ có thể chiếm giữ vị trí lớn lao ở nền tảng hợp nhất Phúc âm. Đây là vấn đề hết sức khó khăn; nhưng sẽ đáng tiếc biết bao nếu va chạm Phúc âm siêu việt đó lại đưa chúng ta đến những tư tưởng thuần lý chối bỏ đời sống. Một luận thuyết như vậy sẽ giả thiết cách hấp thụ tâm linh còn lâu mới hoàn tất được. (1) Đó là những

(1) Tin tức công giáo thế giới Số 141, 1-1-1960, trang 21

điều cha Chenu nói với chúng ta, và diễn tả như vậy thực là rõ ràng. Ý hướng của Teilhard de Chardin nằm trong hàng ngũ các khuynh hướng hiện nay đã xuất hiện trong lòng đạo Ky tô. Cha Chenu cũng nhận thấy điều đó một cách rõ rệt. Ông viết : « Tôi thường thấy trong các buổi họp, ngay cả trong giới thợ thuyền, đề nghe và thảo luận về Teilhard rất tự nhiên và rất giản dị như thảo luận về một tác giả hay một nhân vật quen thuộc. Điều đó làm cho chúng ta nghĩ đến sự kiện Teilhard đã biết trình bày một nền tảng khoa học đáp ứng được tâm trạng và khát vọng rất phổ biến (1) ».

Vấn đề Teilhard đã gặp trong suốt cuộc đời cũng là vấn đề mà bất cứ người Ky tô nào có suy tư cũng sẽ chạm mặt sớm hay muộn. Kinh nghiệm của ông không thể coi là trường hợp riêng rẽ. Ngược lại phải coi nó là gương mẫu về tinh thần tìm kiếm và suy tư của bao nhiêu người khác. Vì thế không cần phải ngạc nhiên khi thấy tác phẩm của ông được đón tiếp thuận lợi khắp nơi. Không phải bằng các quan niệm thuần khoa học mà bằng thông điệp mang đầy tính chất nhân loại, tôn giáo của ông đã nhấn gọi và tiếp xúc với con người hiện đại. Jean Lacroix viết: « Sở dĩ Teilhard đã tiệp xúc được được với nhiều tâm hồn, chính vì ông ta biết biến đổi vũ trụ thành một đền đài (2) ». Một tinh thần không quan tâm tới giá trị cuộc đời sẽ không được người hiện đại chấp nhận.

Trong ánh sáng của hoàn cảnh tâm linh đó, kinh nghiệm của Teilhard de Chardin không thể kể là kinh nghiệm riêng rẽ. Nhưng cũng do đấy mà minh chứng của ông có giá trị cho ta lưu ý đến tất cả nét riêng biệt của nó đồng thời đã diễn đạt một quan trọng đặc thù về

(1) Ibid., trang 15.

(2) Jean Lacroix, *ý nghĩa chủ nghĩa có thần hiện đại*, trang 28, Tournai — Paris, 1959.

đời sống tâm linh của thời đại chúng ta. Bởi lý do này ông được đánh giá không những là nhà bác học lớn lao, một người Ky tô ưu tú mà còn là một người chứng đặc biệt về những gì đang cuộn cuộn diễn ra trong tâm hồn nhân loại của thời đại chúng ta.

Cũng rất lạ lùng khi nhận thấy Teilhard de Chardin đã gây lòng ngưỡng mộ và cảm tình tốt ở một số người, cùng lúc, ông gặp lại sự chống đối và phủ nhận quyết liệt ở một số người khác. Các phản ứng trái ngược này do đâu mà ra ? Có phải số người trước dễ tin, ít phê phán, còn số người sau lại quá khắt khe khi tất cả họ đã dựng lên cho mình các tiêu chuẩn khoa học, triết lý và thần học ? Thực là khó quả quyết. Cả hai bên ngưỡng mộ và chống đối, đều có những kẻ đưa ra các câu hỏi quá nghiêm khắc về khoa học cũng như về tư tưởng triết học hay thần học. Theo ý chúng tôi, phải tìm xem vấn đề ở lối diễn tả hiện tượng. Hình như phần đông các phản ứng trước tác phẩm của Teilhard de Chardin đều gây ra do kinh nghiệm cá nhân của mỗi người.

Những ai tự cảm thấy nơi bản thân mình sự xung đột giữa văn hóa hiện đại và đạo Ky Tô (hay thường là lòng tin nơi Thượng đế), giữa sự ngưỡng mộ các sáng tạo khoa học, kỹ thuật và lý tưởng Phúc-Âm, giữa ước vọng trần gian và ước vọng cõi Trời « giữa phụng thờ Tiến bộ và nhiệt tình yêu Chúa » sẽ cảm thấy, gần như bởi bản năng, bị lôi cuốn về với Teilhard, nhận ra ông là người bạn đường của mình và gặp trong tác phẩm của ông các quan niệm phong phú sẽ giúp ích kẻ đó rất lớn trong việc giải quyết các xung đột nội tâm

của mình. Đối với nhiều người, lần đầu gặp gỡ thế giới tư tưởng Teilhard thực đã mang đến cho họ một phương cách giải phóng tâm linh và họ sẽ không bao giờ quên ơn.

Đối với người chưa hề thử thách xung đột nội tâm kia, cảm thấy tinh thần vẫn còn an nghỉ trong các quan niệm cổ truyền, họ sẽ xem Teilhard như kẻ múa rối, phá đám, và sẽ cố tình vạch các khuyết điểm trong phương pháp, trong triết học của ông, sẽ chú tâm vào các chi tiết thứ yếu hơn là những kích thích lớn lao của toàn thể. Chung quanh ông, hiện diện một số tinh thần chia rẽ dựa vào kinh nghiệm riêng tư, nội tại, hơn là vào các tiêu chuẩn bên ngoài, khách quan.

Dẫu sao, việc xung đột diễn ra hai bên cũng là điều hay. Một ngưỡng mộ mù quáng, hoàn toàn ngược với các ý hướng của Teilhard, có thể sẽ đưa đến việc bằng lòng với các kết quả đã thu được, phần khác việc chỉ trích phiến diện sẽ làm lãng quên hay bỏ qua trong im lặng các cảm nghĩ vô cùng quý giá chứa đựng trong tác phẩm của ông. Điều chính yếu là kinh nghiệm tâm linh của Teilhard đã phục vụ cho một số người và còn tiếp tục có hiệu nghiệm như là chất men trong đời sống tâm linh của đạo Ky tô và của cả nhân loại.

PHẦN THỨ NHẤT

«giòng tiến hóa theo mẫu mực hội-tụ»

CHƯƠNG MỘT

TIẾN ĐẾN MỘT HIỆN TƯỢNG LUẬN KHOA HỌC VỀ VŨ-TRỤ

Chủ đề quan-trọng đầu tiên trong suy-nghiệm của Teilhard de Chardin là chủ-đề về vũ-trụ. Chúng ta hiểu gì về cơ-cấu và tổ-chức nội tại của vũ-trụ. Đây là chỗ đứng và nhiệm vụ của con người trong thế-giới diệu kỳ và xa lạ đó. Những câu hỏi này là mối bận tâm sâu sắc trong suốt cuộc đời của Teilhard. Ông đã tìm câu trả lời bằng con đường khoa-học, bằng việc thiết lập một hiện - tượng luận khoa-học.

Ta có thể nghiên cứu thế-giới và con người từ rất nhiều quan điểm khác nhau. Chẳng hạn có thể hiểu vũ-trụ trên quan-diểm siêu-hình, thần học, và con người trên quan-diểm đạo đức. Mỗi khía cạnh trên đây hình thành một chủ-đề khoa-học riêng biệt. Tuy nhiên ta cũng có thể nghiên-cứu thế-giới giản-dị như một hiện-tượng, không

lẫn lộn với các khía cạnh siêu hình hay đạo đức : « Chỉ có hiện tượng và cũng tất cả cho hiện tượng (1). » Như thế ta đã đến rất gần mục đích mà các ngành khoa-học đã theo đuổi. Nhưng các khoa học này đã tự giới hạn mình vào khía cạnh này hay khía cạnh khác của thực tại, và đã tự phân chia thực tại thành vô số bộ môn chuyên biệt, mỗi bộ môn trong lãnh-vực của mình có bồn-phận đạt đến, bằng quan-sát và thực-nghiệm, một tri-thức sâu-sắc về hiện-tượng được nghiên-cứu. Mỗi khoa học chỉ cung cấp cho ta một hiểu biết từng phần về vũ-trụ. Do đó ta phải, trong việc hệ-thống hóa các khoa học của mình, kết hợp phạm vi nghiên cứu vào vũ-trụ xét như là một toàn thể, nhưng vẫn không rời bình diện các hiện-tượng. Điều chúng ta tìm kiếm ở đây là việc thấu hiểu vũ-trụ trong tư cách nó xuất hiện trước mặt người quan sát như là một hiện tượng, chỉ có thể thôi. Teilhard de Chardin hình dung một công trình như vậy của hiện tượng luận về vũ-trụ. Một hiện tượng như trên là một khoa học đang nỗ lực diễn tả vũ-trụ, coi vũ-trụ như là hiện tượng có thể biết bằng tri giác trong toàn thể, trong mạch lạc nội tại của nó, và tìm cách khám-phá ý-nghĩa ẩn-nấp trong toàn thể.

Phải thấy rõ rằng cái toàn thể có giá trị hơn một nhóm các thành phần hợp lại. Một thân cây tiêu biểu hơn một nhóm các nguyên-tố hóa-học Vũ-trụ cũng tiêu biểu hơn một nhóm các hữu-thể ta bắt gặp ; do đó việc quy-tụ những kết-quả do các khoa-học thiên-nhiên mang lại cũng chưa đủ để có một hình ảnh trung thành mà vũ-trụ tiêu-biểu trong thực-tại.

(1) Hiện-tượng con người, trang 21.

Trong hết thảy các khoa-học hay trong tương-quan chặt chẽ giữa chúng với nhau, ta phải tìm được chỗ đứng cho một khoa-học bao quát cả toàn thể hiện-tượng vũ-trụ, đồng thời nỗ-lực tìm kiếm ở nó cơ-cấu và động lực nội-tại, khoa-học đó được giúp đỡ bằng tất cả những kết-quả do các khoa-học khác thu lượm được trong lĩnh vực riêng của chúng, nhưng sẽ vượt qua và vượt lên trên tất cả bởi bản chất bao gồm toàn thể của mình.

Một phân-tích hiện-tượng vũ-trụ trong nghĩa chính bành trường hết sức xa, xa hơn các kết-quả của các khoa-học phụ thuộc và, trong trường hợp cần-thiết sẽ phải kêu gọi đến phương-pháp ngoại suy và giả-thiết. Phần khác nó không có liên quan gì đến triết-học hay siêu hình học là những môn có tham vọng khám phá lý-tính sâu thẳm và nguyên-nhân sau cùng của sự vật. Bác-sĩ Paul Chauchard viết : « Phải xây dựng một tổng-hợp khoa học ở trên các khoa-học chuyên-biệt và tổng-hợp này sẽ dạy cho chúng ta biết về chính mình và về vị-trí của chúng ta trong vũ-trụ... Nếu phải khẳng-định rằng tổng-hợp ấy là thành phần công-tác khoa-học, và nằm trong khuôn-khổ công-tác khoa-học, cũng phải khẳng-định tiếp hơn bao giờ hết nhà triết học phải giữ thận-trọng vai trò của mình trước tổng-hợp trên. Một tổng-hợp không thể thay thế cho triết-học, ngược lại còn đòi hỏi một công trình nghiên-cứu triết-học sâu xa (1). Xây dựng tổng hợp khoa-học như thế hẳn nhiên là mục-dịch của Teilhard de Chardin, đã nhiều lần ông bênh vực sự tồn-tại cần-thiết cùng chỉ dẫn giới hạn và phương-pháp của nó.

(1) Hữu-thể con người theo Teilhard de Chardin, trang 43.

hiển thân. Biểu tượng của Hồng là ấn quyết bàn tay chạm đất của Ngài Bất động Như lai (XÚC ĐỊA ẤN — Bhumi sparsa mudra) tượng trưng cho SẮC, Hữu tánh, sự sống động của thế gian, đồng thời tượng trưng cho sự bất động của tấm gương Đại Viên cảnh trí, phản chiếu không lay chuyển mọi SỰ (RUPA).

Ngài bất động như lai là hình ảnh của Ngài Đại nhật quang phản chiếu do tấm gương Đại viên cảnh trí, nghĩa là kinh nghiệm Không tính (Sūnyāta) phản chiếu bằng tâm thức cá thể trong khi thiền định. Ngài Bất động Như lai là vị Phật huyền bí nhất trong năm vị Phật Thiền (DHYA-NI BOUDDHAS), vị trí gần Ngài Đại nhật quang nhất nên tượng trưng cho hai khía cạnh của thực tại : Không và Sắc, Vật và Ảnh qua tấm gương CẢNH TRÍ. Trong Kim cương thừa (VĀJRA YANA), hai ngài Đại nhật và Bất động có thể đổi vị trí cho nhau tùy thích ứng của tâm hồn mình lúc tọa thiền : chú trọng về Không hay Sắc, giải thoát hay cứu độ.

Màu sắc của ngài Bất động phản chiếu hào quang ngài Đại nhật, phải là màu xanh thắm của không gian, trái lại hào quang ngài Bất động lại trong sáng như sắc thân ngài Đại nhật. Đại viên Cảnh trí trong sáng được hình dung bằng bà LOCANA (Thiên nhân) hay KIẾN TÁNH thánh mẫu, đây là tấm kính phản chiếu CHƠN ĐẾ với TỤC ĐẾ, giải đáp những câu hỏi thế gian như : Phật dạy Vô ngã với Nhân quả, vậy lấy Ngã nào lãnh nghiệp báo ? Phật dạy Tục đế là Vọng tưởng vậy hơi đâu cứu độ và lo giải thoát cho mộng huyền ? v.v. Dưới ánh sáng trong như không tính của Đại dương mọi SỰ đều không còn là đối tượng, THỂ TÁNH được lộ diện dưới hình thức

Đặc tính hiện tượng luận của Teilhard de Chardin có thể được xác định như là ý muốn diễn tả vũ-trụ đầy đủ nhất trong cái toàn thể và khuynh hướng nội tại của nó bằng con đường khoa học thực nghiệm. Đến đây, ta cũng thấy là quan niệm của ông không thể coi là một hệ thống khép chặt và tất định. Ông tin tưởng hình ảnh mà ông vẽ phác đáp ứng đúng hiện trạng của khoa học, nhưng tất nhiên về sau nhiều biến cải, sửa đổi và sẽ được bổ túc nếu xét ra cần. Cũng như mọi nhà khoa học khác, Teilhard de Chardin rất thù ghét một hệ thống bất động và đóng kín. Hơn nữa, ông còn tìm kiếm những đường nét lớn ở đó ta có thể xâm nhập tìm hiểu tri thức về vũ-trụ và cơ cấu còn che dấu nơi nó. * Dù hình thức bề ngoài ra sao, vũ-trụ quan (weltanschauung) mà tôi đề nghị cũng không tiêu biểu cho một hệ thống cố định và khép kín nào cả. Ở đây không có việc buồn cười là một giải đáp diễn dịch thế giới theo kiểu Hegel, một khuôn mẫu tất định của chân lý mà chỉ là một chùm trục diễn tiến, như đã hiện diện và được khám phá dần dần ở mọi hệ thống theo tiến hóa. Không phải việc cạn nguồn chân lý nhưng là những đường xâm nhập đã mở ra trước chúng ta vùng thực tại mệnh mông chưa được khai phá. (1) »

Đến đây ta để cho nhà triết học và thần học công việc tiếp tục khảo sát vũ trụ trên quan điểm của họ, đi vào lãnh-vực triết-học và thần-học, đã là nơi chấm dứt nhiệm-vụ và khả năng của nhà vật-lý-học. Nói thế không có nghĩa ngăn cấm nhà khoa-học lao mình vào lãnh-vực suy-nghi triết-học hay thần-học nhưng chỉ

(1) Tôi khai thị thế nào, 1948, trang 1.

muốn nói rằng ông phải ý-thức được chỗ chuyển-tiếp trên và phải hiểu rõ sự-kiện là mỗi trật tự khoa học đều có phương-pháp riêng và qui-luật nội-tại của chúng. Như thí-dụ về cái đồng hồ trên kia, hiện-tượng-luận (hay siêu-hình, hay vũ-trụ-quan), mà Teilhard theo đuổi không gì khác hơn là sự mô-tả vũ-trụ hết sức xác thực.

Vậy mục-đích chúng ta theo đuổi là « tìm hiểu vũ trụ trong toàn thể, trong mạch lạc nội tại, trong ý-nghĩa tự-hữu của nó. » Nhưng vũ-trụ toàn thể không phải chỉ là vũ-trụ hiện tại. Không bao giờ chúng ta thành công trong việc hiểu thực sự được vũ-trụ, nếu chúng ta còn giới hạn tầm mắt của mình vào hiện tại. Cũng như chúng ta không thể nào hiểu được một người nếu chúng ta không theo dõi toàn-thể dòng sống trong cuộc đời của họ ; một tri-thức đầy đủ về vũ-trụ cũng đặt tiền-đề giả-thiết rằng chúng ta đã có một cái nhìn toàn bộ về lịch sử đầy đủ của dòng tiến hóa vũ-trụ, từ khởi điểm đến tận cùng. Chỉ tách một quãng trong khúc cong rồi nghiên-cứu ngay chính nó cũng chưa đủ để hiểu một chuyển động. Không thể hiểu được sự sinh thành và hủy diệt của một vật-thể nếu chiều thời-gian của nó không chiếm một vị trí lớn trong nghiên-cứu của chúng ta « Mọi vật đều chỉ được hiểu bởi lịch sử của chúng (1) ».

Điều trên cũng áp dụng vào hiểu biết vũ-trụ của chúng ta. Đi sâu vào chi tiết, ánh sáng của khoa học hiện đại cho biết vũ trụ mà chúng ta sống có đặc tính không phải tĩnh mà động ở nội tại. Do đó ai đặt vấn đề ý nghĩa vũ-trụ, là đặt vấn đề ý nghĩa lịch sử. Như một người

(1) Tương-lai con người, trang 25.

bất động không vén cho ta thấy thực tại toàn thể của sự kiện nhân loại, một vũ-trụ được xem như bất động không vén cho ta thấy thực tại sâu thâm của mình.

Nhưng đối với chúng ta lịch sử vũ-trụ đã tự chia hai phần là : quá khứ và tương lai, có một bức thành vững chắc và di động ngăn đôi ở giữa là hiện tại. Như vậy một tri thức toàn bộ vũ-trụ bao gồm cả quá khứ và tương lai. Thế nên, một hiện tượng luận về hiện tượng do vũ-trụ dựng nên phải bao gồm việc khảo sát không những quá khứ mà, trong mức độ có thể, cả vấn đề tương lai.

xxx

Việc dò thám vũ-trụ đã có từ lâu, có thể nói từ một thế kỷ nay, nó là một phương diện của công trình không gian. Khám phá thế giới có nghĩa là khảo sát kích thước không gian : trương độ của chu vi trái đất, kích thước và vị trí xác định của các hành tinh, các tinh tú và ngân hà trong hình xoắn ốc. Sau cùng chúng ta đã hiểu được hình ảnh vũ trụ hình thành trong quan niệm của ta, có đặt tính rất tạm thời, hiện diện trong một thời gian rất mong manh, chỉ là phân khu của chuỗi dài tình trạng không cố định. Khám phá lớn nhất của khoa học hiện đại, như đã nói nhiều lần, là việc khám phá ra thời gian, thời gian là yếu tố xây dựng của tất cả sự vật. Chúng ta không khác người xưa ở điểm chúng ta hiểu biết nhiều hơn, nhưng ở điểm ta đã khám phá ra thời gian. Và do đó chúng ta đã biết nhìn sự vật trong một viễn tượng hoàn toàn mới.

Sẽ đi xa hơn nữa nếu muốn diễn tả ở đây các quan niệm khác biệt của con người về vũ trụ trong giòng thời gian từ thừa con người còn coi trái đất như một cái đĩa

lớn trời bằng bành trên mặt nước mà ở chót đỉnh là cái vòm mấp đầy những ngôi sao như thể những cái lồng đèn tí hoả được thắp sáng trong đêm và phụt tắt khi ngày lên. Cũng rất chậm chạp con người mới tiến đến chỗ tạo ra cho mình một hình ảnh rõ rệt về thế giới mà ta sống ; việc khám phá quan niệm mới này về vũ trụ đòi hỏi biết bao nhiêu nghiên cứu tìm hiểu. Những quan niệm ngày xưa đó, dù chúng có nhiều khác biệt với nhau, vẫn có thể ấn định đặc tính bằng chiều không gian giới hạn, cơ cấu cơ giới và tính chất tĩnh lặng của chúng.

Trước tiên là chiều không gian giới hạn. Từ khoảng thời gian của triều đại Ptolémée (1) đến thời kỳ Phục hưng đã ngự trị với tư cách là một quan niệm phổ biến theo đó con người coi thế giới là một trái cầu, bao bọc chung quanh bởi cái vòm không lồ trong suốt, ở đây các tinh tú gắn chặt vào, các *định tinh*. Trong khoảng không gian giữa trái đất và vòm cao kia, mặt trời, mặt trăng và các hành tinh luân chuyển. Quan niệm đó kéo dài mãi đến khi con người biết được đôi chút về các chiều không gian vĩ đại và sự xây dựng diệu kỳ của vũ trụ.

Tiếp theo là quan niệm cơ giới trong hình ảnh vũ trụ. Ở đây con người coi vũ trụ như một hỗn-hợp các nguyên tố dị tính, được tập hợp do các lực lượng bên ngoài. Cũng như việc xây dựng một bộ máy nhờ các vật phụ tùng chế sẵn, con người cũng coi vũ trụ như một bộ máy không lồ, mỗi vật thể đều được chế

(1) 360—283 trước kỷ nguyên (chủ thích của người dịch)

tạo trước và độc lập hẳn với nhau, tập hợp lại ở đó trong một kết hợp nhân tạo. Con người cũng tưởng tượng trái đất như thế; một vòm trời, cây cối, thú vật và con người, mỗi vật hiện hữu hoàn toàn độc lập với nhau và chúng chỉ tạo nên một toàn thể bằng hành động từ bên ngoài vào. Trong quan niệm vũ-trụ mới, tư tưởng trên hoàn toàn bị đảo ngược, khoa học đã đưa ra ánh sáng một cách có phương pháp những liên hệ nội tại giữa các vật thể, và cho đến ngày nay chúng ta coi vũ-trụ là một hợp nhất vĩ đại có tổ chức trong đó tất cả yếu tố đều liên hệ với nhau. Thế giới chúng ta sống hiện diện với chúng ta không như một bộ máy kết hợp nhân tạo, nhưng là một cơ quan tự tổ chức từ bên trong, ở đó mọi vật thể xuất hiện theo từng mức độ như thể theo một thứ quá trình sinh trưởng nào đó vậy.

Sau hết, trong quan niệm cũ xưa, lòng tin tội bậc hơn hết là lòng tin rằng ta phải coi vũ-trụ như một toàn thể tĩnh và bất biến tự nền tảng. Tất nhiên con người không thể không biết các đổi thay và tiến hóa phát sinh trong vũ trụ, nhưng theo những người quan sát thời đó các đổi thay này chỉ xuất hiện trên bề mặt và chẳng có tác dụng gì vào nền tảng sự vật. Trong khi ở cội nguồn sự vật tự trình bày trong hình thái bất định, bất biến và không bao giờ thay đổi các hình thái đó. Bộ máy vận hành, mà trên đường vận hành mãi mãi đã là bất biến rồi. Đồng thời với quan niệm cơ giới vũ trụ, quan niệm tĩnh cũng biến đi, đến ngày nay chúng ta xem vũ trụ như một quá trình lịch sử không lỗi, một biến cố trên đường tiến hóa từ hàng bao nhiêu tỷ năm nay và còn diễn tiến trong một tương lai vô lường. « Chính trong việc tri giác một hợp

nhất nền tảng có động lực đã thiết yếu bao hàm một bước mới về tư tưởng tiến hóa (1) »

Đây là ba đặc tính chính yếu của quan niệm hiện đại về thế giới quanh ta : Chúng ta sống trong một vũ trụ, không lồ trong chiều không gian, tự xây dựng cho mình rất có tổ chức thành một toàn thể mạch lạc, được hướng dẫn đến nơi hoàn tất bởi động lực và sức mạnh nội tại. Quan niệm cũ đã hoàn toàn bị loại bỏ, không chối cãi. Từ đây vũ trụ mặc khải với chúng ta trong một khía cạnh hết sức mới mẻ. Và chúng ta cũng chỉ mới bắt đầu biết đến một cuộc cách mạng thành tựu như vậy trong ý thức nhân loại.

xXx

Tất nhiên quan niệm mới về vũ trụ không thể sinh ra trong một sớm một chiều. Nó không phải là kết quả của một khoa học độc nhất. Các khía cạnh mới của thực tại được khám phá trên nhiều phương diện. Nhiều cụm nhỏ trực giác đã xây dựng nên chủ đề cho cơ cấu động lực sự vật và từng cụm nhỏ đó bành trướng theo từng mức độ, để cuối cùng tập hợp trong một toàn thể vô cùng to lớn.

Rất rõ ràng là bước chuyển động đã khởi từ Copernic và Galilée. Nhất là Galilée, người đã, bằng lời bênh vực phương pháp thực nghiệm và lòng khinh bỉ các quan niệm cổ truyền, đã đem xung lực vào chuyển động, mãi đến thời đại của chúng ta vẫn chưa chấm dứt và còn tiếp tục vạch đường cho khoa học hiện đại. Tự bản thân, việc khám phá ra sự kiện trái đất xoay quanh mặt trời chứ không phải mặt trời xoay quanh trái đất như ta tin tưởng ngày nay không tuyệt đối quan trọng.

(1) Từ căn khôn đến căn khôn sinh hóa. 1954, trang 3.

Phải tìm hiểu ý nghĩa to tát của khám phá này trong sự kiện là đặc tính không chối cãi được về vũ-trụ trong quan niệm cổ xưa đã đột nhiên mất hẳn, và một tình cảm bất định về quan niệm đó đã khởi sự xâm chiếm con người. Phương cách tự nhiên mà do đó con người ngày xưa đã dễ dàng chấp nhận quan niệm của triều đại Ptolémée cùng các nhà tư tưởng và thông thái Hy Lạp khác đến nay đã nhường chỗ cho tình cảm bất định và nỗi xao xuyến mênh mông. Vì đó có lẽ chúng ta bó buộc phải làm một khảo nghiệm mới chẳng.

Hơn cả thiên văn học, sinh vật học và các khoa học liên hệ đã góp phần vào việc hình thành quan niệm của chúng ta ngày nay về vũ-trụ. Ý niệm về một giống tiến hóa, một quá trình phát triển diễn tiến nổi bật rõ ràng nhất trong việc nghiên cứu các hình thái sinh vật học. Từ đó, ý niệm tiến hóa bành trướng đều đặn theo từng bậc một lên tất cả các khoa học khác để cuối cùng bao gồm toàn thể quan niệm của chúng ta về vũ trụ. Người khai phá vĩ đại trong lĩnh vực này là Darwin mà tầm quan trọng đã vượt qua các lý thuyết khoa học. Với ông ý niệm tiến hóa đã dứt khoát đi vào lĩnh vực khoa học và từ đó nó không ngừng bồi đắp cho quan niệm của chúng ta về vũ-trụ. Việc xuất bản tác phẩm *Nguồn Gốc Chủng Loại* vào năm 1859 là một biến cố quan trọng nhất trong lịch sử tư tưởng Tây Phương.

Sau sinh vật học, các khoa học khác đã đưa ý niệm tiến hóa vào lý thuyết của mình, và, đi từ vật lý học cho đến các khoa học tinh thần, cuối cùng chúng ta đã đến chỗ công nhận rằng chúng ta khó có thể thực sự

hiệu được hiện tượng, ít ra là đưa vào nghiên cứu lịch sử biến đổi của nó. Hiện nay chúng ta biết rằng mỗi nguyên tử đều có lịch sử biến đổi riêng của chúng, cũng như từng tinh tú, sinh ra, trưởng thành và hủy diệt, rồi ngôn ngữ, văn hóa cũng thế. Chiều lịch sử của tất cả sự vật hiện ra với chúng ta bằng một sức mạnh trước đây chưa hề nhận thấy, đến nỗi tất cả các phạm trù lịch sử từ đó lan tràn lên cả cái toàn thể của vũ-trụ.

Với những điều đã nói trên ta có thể rút ra hai ý nghĩa khác nhau về từ tiến hóa. Với tiến hóa người ta muốn diễn tả các đổi thay phát sinh qua bao nhiêu thế hệ chất chông trong hình thái sinh vật học (tức thuyết tiến hóa sinh vật học) hay người ta cũng muốn nói đến toàn thể căn khôn tùy thuộc theo quy luật tiến hóa, tất cả sự vật được xây dựng bởi một loại quá trình phát triển (tức thuyết tiến hóa nói rộng hay tiến hóa vũ trụ). Như thế chúng ta có thể nói rằng thuyết tiến hóa sinh vật học đã vạch đường cho thuyết tiến hóa phổ quát hóa hay tiến hóa vũ-trụ. Xét trên phương diện này, tiến hóa sinh vật học chỉ tiêu biểu một khía cạnh của hiện tượng rộng lớn nhất : tiến hóa vũ-trụ.

Chúng ta hãy dừng lại nơi thuyết tiến hóa sinh vật học được coi là cơ sở của thuyết tiến hóa phổ quát hóa tức thuyết được Teilhard de Chardin bênh vực. Vào thế kỷ 19, tiến hóa sinh vật học là đối tượng cho rất nhiều bàn cãi. Cũng như mọi tư tưởng mới mẻ, quan niệm này đã vượt qua khá nhiều chống đối. Phải tìm kiếm ở nó không những lời giải thích về thái độ bảo thủ của rất nhiều người, mà còn ở sự kiện các bằng chứng đưa chắc chắn phải chịu nhiều thảo luận

trong giai đoạn đầu ; và sau hết công thức lý thuyết tiến hóa được hình thành một cách không có gì bảo đảm rõ rệt. Trước khi có thể trình bày dưới mắt chúng ta với tất cả vẻ trong sáng đáng chuộng và trong hình thái thực của nó, thì ngay chính ý niệm tiến hóa cũng phải chịu một cuộc tiến hóa rồi. Hơn nữa, các sự kiện nó viện dẫn, cũng còn cần phải được bổ túc rất nhiều.

Giờng đã theo năm tháng thuyết tiến hóa đã lột bỏ được tất cả thuyết lý triết học để tiến vào lãnh vực thuần khoa học là lĩnh vực sở hữu riêng tư của mình. Ngoài ra rất nhiều yếu tố mới được khám phá, nhất là trong phạm vi cổ sinh vật học, để cho hiện nay ta xử dụng làm chất liệu nghiên cứu và do đó chúng ta có đầy đủ khả năng xây dựng lịch sử sinh vật học bằng các đường nét lớn lao.

Trong tình trạng hiện tại của khoa học, rất nhiều thắc mắc thuộc ngành thực vật và động vật hoàn toàn chưa được trả lời, nhất là những gì liên quan đến thuyết cơ giới tiến hóa. Về phần các yếu tố đã góp mặt vào giờng tiến hóa, các hình thái sinh vật học, chúng ta đánh mất suy trắc và các diễn tả đề nghị. Tuy nhiên điều đó không thể chối bỏ nổi việc xem sự kiện lịch sử của tiến hóa là sở đắc tất định của khoa học. Sau cùng chúng ta phải biết tiến hóa, cũng như bao nhiêu hiện tượng thiên nhiên khác, ta có thể kiểm chứng được sự hiện hữu chứ không thể nào giải thích được cơ cấu nội tại của chúng.

Chúng ta gọi tiến hóa sinh vật học là một sự kiện lịch sử được thiết lập. Từ sự kiện lịch sử trên đòi hỏi

một giải thích ngăn ngừa. Trong khoa học, người ta chỉ quen dùng từ sự kiện trong liên quan đến kiểm soát và tri giác được bằng thực nghiệm. Vì những lý do phương pháp luận, vài tác giả không thích chú giải tiến hóa như một *sự kiện*, bởi tiến hóa không phải là sự kiện dễ dàng quan sát trực tiếp và không thể sinh sản lại theo thực nghiệm. Nói đến tiến hóa người ta như muốn ta muốn nói đến một lý thuyết, hay một giả thiết thì hơn. Nhưng cũng không thể lăm lăm về ý hướng của các tác giả trên, bởi họ muốn diễn tả không một chút chi nghi ngờ về thực tại tiến hóa. Đặc biệt là, theo một loạt cứu xét phương pháp luận, họ đã không chấp nhận tiến hóa là một sự kiện. Họ muốn giới hạn chặt chẽ từ *sự kiện lịch sử* trong các hiện tượng lặp lại được và tri giác được.

Tuy nhiên trong ngôn ngữ thường dùng, từ *sự kiện* có một nghĩa rộng rãi hơn nhiều, nó bao gồm các biến cố đã xảy ra qua bao nhiêu thế hệ rồi. Như vậy ta gọi trận đánh Waterloo, việc ám sát Jules César là sự kiện lịch sử. Trong nghĩa rộng rãi này, không có nhà nghiên cứu danh tiếng nào lại nghi ngờ tiến hóa không phải là *sự kiện*.

Dù vậy tất cả các tác giả đều không chịu được sự phân biệt đó và họ gọi ngăn ngừa tiến hóa là một sự kiện được thiết lập. Giáo sư P.P. Grassé viết : « Từ chối ý niệm tiến hóa, là ngụ ý từ chối am hiểu quá khứ như là hiện tại của vũ trụ sinh động, là bỏ mất mọi hy vọng diễn tả trật tự thiên nhiên một cách khoa học, đồng thời cũng từ chối hiểu biết nguồn gốc và chỗ đứng của con người trong vũ trụ sinh động. *Tiến hóa là một sự kiện chứ không phải là một giả thiết*, đa số, chứ không phải toàn thể, các nhà sinh vật học thuộc mọi khuynh hướng triết

học đã tuyên bố như vậy. Trong lời khẳng định này đã chứa đựng đến 90 năm cố gắng của các nhà khoa học thiên nhiên khắp nơi trên thế giới, từ sau lần xuất bản cuốn *Nguồn Gốc Chúng Loài* (1) ».

Lucien Cuénot một nhà sinh vật học danh tiếng, cũng tuyên bố rõ rệt : « Thuyết biến hóa, cũng đồng nghĩa với tiến hóa sinh vật học, không phải là một giả thiết, một lý thuyết hay một đức tin như các ông tác giả tạp thư bắt tài quả quyết. Các nhà triết học và thần học phải công nhận nó là một sự kiện được thiết lập hết sức chặt chẽ. Nói cho hết tiến hóa sinh vật học chỉ là một trường hợp đặc biệt của tiến hóa vũ trụ (2) ».

Như vậy vẫn còn có thể bàn cãi thêm về từ ngữ được dùng, tuy nhiên không một nghi ngờ đứng đắn nào có thể tồn tại trên cơ sở công tác này cả. Dưới mắt phần lớn, không nói toàn thể, các nhà sinh vật học thì thuyết tiến hóa là một sự kiện đã được thiết lập. Và lại cũng cần chú ý, chúng ta không có khả năng tạo ra một giả thiết khác để có thể giải thích các sự kiện do cổ sinh vật học và cơ thể học đối chiếu mang lại, bởi không một người suy tưởng đứng đắn nào lại nghĩ đến việc quay về với lý thuyết của Cuvier liên quan đến các sáng tạo kế tục nhau.

Trên đường xây dựng quan niệm của mình, Teilhard de Chardin đề chính đáng dựa vào sự kiện

(1) Pierre — P. Grassé, *Thuyết cơ giới tiến hóa* trong *Tổng luận y khoa hiện đại*, cuốn 1, trang 21. Paris, la Diane Française 1951.

(2) L. Cuénot, *Tiến hóa sinh vật học*, trang VI Paris. Masson et Cie, 1951

lịch sử tiến hóa, bởi ông có khả năng đó nhiều hơn hết. Những ai chê trách ông, sẽ tỏ ra rằng họ không hiểu gì về tình trạng hiện tại của khoa học. Và lại sự kiện trên có giá trị không những cho tiến hóa sinh vật học riêng biệt mà còn cho cả tiến hóa phổ quát. Cũng chính nơi đây hạ tầng cơ sở khoa học thực cứng rắn và vững chãi đến nỗi mọi phê bình đều như loại trừ chúng ta ra khỏi tiêu điểm kia.

Teilhard de Chardin rất hợp lý khi viết : « Vũ trụ xuất hiện với chúng ta không phải như một hệ thống các chuyển động (như ta thấy ở một bộ máy) nhưng như một hệ thống đang trong tình trạng biến đổi và phát triển. (1)

Chúng ta phải biết ấn định vị trí con người trong quá trình phát triển vũ trụ để khám phá ra chỗ đứng mà con người đã chiếm ngụ trong căn khôn và đánh giá, theo ý nghĩa đúng thực của chúng, sự liên đới với thế giới chung quanh và đặc tính độc nhất, đặc thù của mình. Vì chính con người có ngàn mối dây liên hệ với vũ trụ chung quanh, nhưng nó phải tự vượt lên trên sự vật vấy bọc quanh mình. Có thể dùng lời nói so sánh của Julien Huxley : « Trái đất không phải là cái bệ đỡ đỡ mà con người được đặt lên trên như một pho tượng, nhưng hơn hết nó là một nhánh cây không lồ còn con người là cái hoa chớm nở đầu cành.

Vậy con người và trái đất không thể coi như tách biệt nhau. Nói theo hiện tượng luận chúng ta là một thành phần, một khuôn mặt của vũ trụ, là lối diễn tả hoàn tất nhất của các lực lượng xung động trong vũ trụ. Đừng quên rằng từ lâu khoa học đã không nhìn thấy

(1) Ky Tô, 1955, trang 3

mối liên hệ giữa con người và vũ trụ. Người ta đã xây dựng một khoa học về vũ trụ không có con người. Người ta nghiên cứu con người đứng ngoài lẽ vũ trụ. Chưa có một khoa học về vũ trụ hướng đến con người như chính là con người (1)». Một hiện tượng luận vũ trụ thực sự phải đặt con người trong chính quan điểm của nó và còn phải tập trung cơ bản lưu ý về nó nữa. Tìm hiểu vũ trụ bằng cách trừu tượng hóa con người tất nhiên phải đưa đến việc làm biến dạng thực tại và đặt chúng ta vào chỗ không thể hiểu được vũ trụ trong cái toàn thể.

Theo quan niệm của Teilhard de Chardin muốn hiểu đúng thực vũ trụ phải đặt một tầm mức quan trọng nền tảng và trung tâm ở *hiện tượng con người*. Tất cả tiến hóa, trên thực tế, đều hướng đến con người, được tiêu biểu như là điểm chốt đỉnh và thành tựu sau cùng của nó. Chỉ đứng trên quan điểm này mới hiểu được vũ trụ trong yếu tính sâu thẳm nhất của nó và đó là lĩnh vực hiện tượng luận mà chúng ta nghiên cứu. Người quan sát khách quan sẽ không thể hiểu được hiện tượng vũ trụ nếu không đặt hiện tượng con người vào phân tích của mình và nếu không đặt hiện tượng con người vào chỗ đứng đầu tiên, vào vị trí then chốt.

Nền tảng quan niệm vũ trụ của Teilhard de Chardin rõ ràng như thế: vũ trụ xuất hiện trước mắt người quan sát như một hiện tượng liên tiếp trong bốn chiều, bành trướng theo không gian và thời gian như một toàn thể có tổ chức, có mạch lạc theo giống tiến hóa, và tự mặc khải hoàn hảo nhất nơi con người. Một vũ trụ như vậy sẽ xuất hiện như thế nào dưới mắt người quan sát, mong ước tìm biết ở nó ý nghĩa và cơ cấu nội tại.

(1) Cái nhìn về quá khứ, trang 228.

CHƯƠNG HAI

« MỘT CÔNG TRÌNH TÂM THỨC LỚN LẠO »

Đề hiểu vũ trụ, trước hết chúng ta phải giới hạn nghiên cứu của mình trong khuôn khổ địa cầu. Chúng ta coi hành tinh của mình là trái đất như một tiêu chuẩn mang đầy đặc tính của vũ trụ. Chúng ta mới chỉ biết rất ít về các hiện tượng đã xảy ra trên những hành tinh khác trong vòng thời gian. Với kiến thức của con người hiện nay, không có gì cấm chúng ta vẽ một bản đại cương những đường nét lớn về hành tinh của mình rồi từ đó, bằng đối chiếu, so sánh, ta phóng đến các hành tinh khác. Nhưng làm như thế chưa chắc chúng ta đã hiểu đúng thực tại.

Lịch sử hành tinh chúng ta xuất hiện như một giòng liên tục, không gián đoạn các biến cố, các trạng thái đổi thay. Sự kết hợp và nhất trí của quá trình tiến hóa này cho chúng ta thấy mọi phân chia ra nguyên đại, thời kỳ đều ít nhiều mang tính chất giả tạo. Tuy nhiên, đối với người quan sát, nó cũng biện minh được sự kiện là đã đem ra ánh sáng các biến cố trọng đại và nó đã làm cho ta hiểu đầy đủ hơn bản chất của tiến hóa lịch sử. Lược qua lịch trình hành tinh mình chúng ta sẽ thấy ngay ba

giai đoạn rõ rệt, tách rời hẳn nhau. Giai đoạn đầu là lúc vỏ trái đất khô cứng lại sau một quá trình đông lạnh. Chưa có dấu vết gì của đời sống ở đây. Giai đoạn đầu tiên được đánh dấu bằng sự hiện diện đặc biệt của chất vô cơ.

Giai đoạn thứ hai bắt đầu bằng việc xuất hiện các sự sống đầu tiên và phát triển theo thứ bậc các hình thái sinh vật. Người ta chưa thể nói quả quyết sự sống đầu tiên đã có mặt từ lúc nào. Phải kể 2 tỷ năm là giới hạn thấp nhất, trong khi theo ý kiến của một số người hiện nay phải đưa lên đến 3 tỷ năm hay còn hơn nữa (như H. và G. Termier). Theo vài bộ xur ơng hóa đá còn nhận thấy được rõ ràng, ta có thể tiến đến con số khoảng 700 triệu năm, nhưng vật lý địa chất học vẫn cho phép chúng ta vượt xa hơn con số này nữa.

Người ta thường kể ra đây các loại liệt thực vật (vi khuẩn, rong biển) như là hình thái sự sống cổ sơ nhất được chỉ định thuộc thời kỳ tiền - cam, tức nguyên đại liệt thực vật. Giới thực vật và động vật đã tự phân chia rất sớm ngay ở thời kỳ cam - biên, lúc các nhánh sinh vật chính được cấu tạo. Trong giòng nguyên đại cổ sinh các loại trùng có ba đường viền (tam điệp trùng, trilobites) và các loại có hình cá ngựa trị ở thế giới động vật. Đến nguyên đại đệ nhị kỷ, loài bò sát chiếm phần lớn, chúng choán đất sống qua trung gian loài lưỡng thê và loài thêromorphes. Vào cuối nguyên đại này chúng ta thấy xuất hiện loài chim và loài có vú, bọn chúng phát triển nhiều nhất trong niên đại cận sinh. Ngành cổ sinh vật học đã giải thích sáng tỏ cả giòng lịch sử trên đây bằng rất nhiều dữ kiện phong phú.

Như vậy giai đoạn thứ hai được đánh dấu bằng việc sự sống phát triển rất diệu kỳ. Nó tạo một khuôn mặt mới trên trái đất chúng ta, mà trạng sức là bộ áo thực vật rục rỏ và các hình thái sự sống biến đổi vô kể, đó chính là sinh cầu, lớp bọc ngoài sống động của hành tinh chúng ta. Nhưng cách đây 5, 6 nghìn năm một hiện tượng mới xuất hiện, một hiện tượng rất mới, rất bàng hoàng, đến nỗi chẳng bao lâu hành tinh của chúng ta đã có một bộ mặt hoàn toàn khác hẳn, hiện tượng đó mang thêm lại một kích thước mới, đó là chiều tâm linh. Vượt ra khỏi sinh cầu, con người đi vào vũ trụ, biển cổ này đã mang đến một ý nghĩa của càn khôn, của tâm điểm mà chúng ta phải khẳng định đặc tính của nó như một giai đoạn mới mẻ nhất trong vũ trụ. Trái đất được ban thêm một lần bọc thứ nhì, lần bọc tâm linh, hay *tri cầu*.

Các tìm kiếm của nhiều nhà cổ sinh vật học đã đưa ra ánh sáng các dữ kiện quan trọng về nguyên thủy con người, dù rằng phần lớn vấn đề vẫn chưa được giải quyết. Trên quan điểm sinh vật học, đa số các nhà chuyên môn thông thái đều không nghi ngờ gì về việc con người phát xuất từ thế giới động vật cao đẳng. Bao nhiêu năm tìm tòi trên với nhiều khám phá mới đã củng cố thêm ý kiến này và bổ túc rất nhiều cho hình ảnh về quá trình phát triển của chúng ta.

Hình như việc phân chia lịch sử địa cầu ra ba thời kỳ đã tỏ ra hoàn toàn chính đáng. Đời sống khai sinh và con người xuất hiện thực sự là những biến cố lớn lao, xây dựng nên một bước tiến khổng lồ trong tiến hóa, và so sánh chúng với các thay đổi khác trong lĩnh vực địa chất học, sinh vật học hay trong địa hạt nhân loại, tất cả

thay đổi đó đều ở trong hàng quan trọng thứ yếu. Ba giai đoạn trong phát triển địa cầu được hình dung bằng ba từ = vật chất, sự sống và tâm linh. Chúng hé mở ra ba lĩnh vực mà chúng ta thấy bao bọc quanh mình, ba lĩnh vực đó dường như biểu lộ cái toàn thể của vũ trụ chúng ta vậy.

oOo

Mỗi biến đổi phát sinh trong giòng thời gian, ở phạm vi địa chất học hay phạm vi văn hóa đều tạo nên cho khoa học một vấn đề vô cùng phức tạp. Khoa học không chỉ có nhiệm vụ kiểm chứng các biến cố kia mà còn phải dò xét ở đó những biểu lộ đầu tiên và khám phá trong chúng ý nghĩa cho toàn thể lịch sử. Giữa bao nhiêu thay đổi xảy ra trong giòng lịch sử, trên trái đất chúng ta, có hai sự kiện ta phải đặc biệt lưu ý vì chúng mang ý nghĩa hết sức chính yếu. Biến cố đầu tiên là sự sống có mặt, thứ nữa là tinh thần xuất lộ, con người ra đời. Các biến cố trên đã tạo ra hai khớp trong lịch sử vũ trụ như chúng ta đã thấy ngày nay. Chúng làm thành các điểm liên hệ giữa ba thời kỳ vừa nói trên.

Có một khác biệt chính yếu ngự trị giữa vật chất và đời sống, giữa đời sống động vật và con người. Nhưng mặc cho sự khác biệt kia, ta vẫn thấy hiện hữu một mạch lạc nội tại, một tương quan sâu thẳm giữa ba lĩnh vực trên. Tư tưởng đó đến với chúng ta lập tức khi ta nghĩ đến đời sống thực vật và động vật lệ thuộc vào rất nhiều các loại nguyên tố hóa học và chính Con Người, với hiện hữu của mình cũng liên hệ với thế giới chung quanh. Ngay chính cơ thể chúng ta, được xây dựng bằng các nguyên tử, các phân tử, và chúng ta cũng luôn luôn cần đến thực phẩm lấy từ động vật và thực vật,

Nhưng ta có biết rằng, giữa ba lĩnh vực trên, cùng lúc hiện hữu một tương quan di truyền, như việc sinh cầu bắt nguồn ở địa chất cầu và trí cầu ở sinh cầu, thì rõ ràng vấn đề tại khó khăn và phức tạp hơn nữa. Người ta thấy rất khó khăn khi trả lời câu hỏi này, câu hỏi gợi lên, đặc biệt về con người, không những các vấn đề khoa học mà cả các vấn đề triết học và thần học. Phải biết rõ ở đây Teilhard de Chardin vẫn duy nhất đứng trên mảnh đất khoa học và ông đã cố tình tránh bỏ các vấn đề triết học và thần học vì chúng vượt ngoài thẩm quyền của ông (1). Thực vậy mục đích Teilhard là vẽ phác một hiện tượng luận về công cuộc *diễn tiến vũ trụ*, chứ không phải xây dựng một lý thuyết siêu hình hay thần học. Thế nên ta phải coi sự kết hợp giữa ba lĩnh vực trên hoàn toàn là cách thể mà nó muốn tự trình bày trước mắt người quan sát.

Trong quan niệm khoa học hiện đại, con đường chuyển tiếp từng thứ bậc từ địa chất cầu đến sinh cầu, hay nói khác đi, chuyển tiếp từ chất vô cơ đến chất hữu cơ nếu không hoàn toàn đúng, ít ra cũng được xem như có thực. Người ta chưa có thể chứng minh ngay lúc này bằng khoa học sự kiện con người phát sinh, theo từng mức độ, từ vật chất qua trung gian một quá trình hóa học thiên nhiên, cũng như ngược lại chưa thể chứng tỏ, tất nhiên vẫn bằng con đường khoa học, chuyển tiếp như thế không thể không xảy ra. Ta có thể tóm tắt tình trạng hiện

(1) « Tôi không phải là một nhà triết học, hay thần học nhưng là một người nghiên cứu «hiện tượng», một nhà vật lý học theo nghĩa cổ Hy Lạp ». (Lời tuyên bố trong một cuộc phỏng vấn). Xin xem TIN VĂN, 11 tháng giêng 1951

thay đổi đó đều ở trong hàng quan trọng thứ yếu. Ba giai đoạn trong phát triển địa cầu được hình dung bằng ba từ = vật chất, sự sống và tâm linh. Chúng hé mở ra ba lĩnh vực mà chúng ta thấy bao bọc quanh mình, ba lĩnh vực đó dường như biểu lộ cái toàn thể của vũ trụ chúng ta vậy.

oOo

Mỗi biến đổi phát sinh trong giòng thời gian, ở phạm vi địa chất học hay phạm vi văn hóa đều tạo nên cho khoa học một vấn đề vô cùng phức tạp. Khoa học không chỉ có nhiệm vụ kiểm chứng các biến cố kia mà còn phải dò xét ở đó những biểu lộ đầu tiên và khám phá trong chúng ý nghĩa cho toàn thể lịch sử. Giữa bao nhiêu thay đổi xảy ra trong giòng lịch sử, trên trái đất chúng ta, có hai sự kiện ta phải đặc biệt lưu ý vì chúng mang ý nghĩa hết sức chính yếu. Biến cố đầu tiên là sự sống có mặt, thứ nữa là tinh thần xuất lộ, con người ra đời. Các biến cố trên đã tạo ra hai khớp trong lịch sử vũ trụ như chúng ta đã thấy ngày nay. Chúng làm thành các điểm liên hệ giữa ba thời kỳ vừa nói trên.

Có một khác biệt chính yếu ngự trị giữa vật chất và đời sống, giữa đời sống động vật và con người. Nhưng mặc cho sự khác biệt kia, ta vẫn thấy hiện hữu một mạch lạc nội tại, một tương quan sâu thẳm giữa ba lãnh vực trên. Tư tưởng đó đến với chúng ta lập tức khi ta nghĩ đến đời sống thực vật và động vật lệ thuộc vào rất nhiều các loại nguyên tố hóa học và chính Con Người, với hiện hữu của mình cũng liên hệ với thế giới chung quanh. Ngay chính cơ thể chúng ta, được xây dựng bằng các nguyên tử, các phân tử, và chúng ta cũng luôn luôn cần đến thực phẩm lấy từ động vật và thực vật,

minh; trực giác nở ra trên các động tác chất chùng... Phút khấn trương, trạng thái biến đổi, bậc chặng trên độ dốc — biến chuyển đột nhiên của tất cả loại trên đường phát triển — chỉ một lối độc nhất, nhưng là lối thực sự, với khoa học, là đột nhiên bất gặp và chấp nhận một khoảnh khắc đầu tiên (1).*

Việc khai sinh đời sống xuất hiện với chúng ta như một giây phút khấn trương, một biến đổi trạng thái trong lịch sử địa cầu, tỉ như (trong hướng tiến ở quá khứ) sự phát sinh của các nguyên tử trong nhiều yếu tố dưới nguyên tử hay trước nguyên tử. « Chỉ một lần thôi trên trái đất nguyên sinh chất, cũng như chỉ một lần thôi trong căn khôn hạt nhân và điện tử (2). »

Dần dà rất lâu, sau khi đời sống đã tiến triển trong vô số hình thái, và đã đạt đến một mức độ mang tính phức hợp rất cao, từ đó mới phát sinh trong quá trình tiến hóa lớn lao một biến đổi khấn thiết tương tự trước đây — sau khi đã sinh hóa vật chất, đời sống bắt đầu là đời sống của con người, đời sống nhân hóa. Một hiện tượng vô cùng mới mẻ được biểu lộ trong đời sống, đó là sự xuất hiện của ý thức suy tư.

Chúng ta gặp ở đây vấn đề hoàn toàn mới và phức tạp nhất. Mặc dù có nhiều tính chất đặc biệt và không giảm trừ, chẳng ai có thể quan niệm được con người là một hữu thể tạp nham từ bên ngoài đi vào vũ trụ và không có liên hệ gì với các vật thể vây quanh. Ngược lại ta thấy con người xuất hiện trong tương quan

(1) Hiện Tượng Con Người, trang 78.

(2) Ibid., trang 106

chặt chẽ với thế giới động vật thượng đẳng. Một nghiên cứu hiện tượng luận về sự xuất hiện đầu tiên của con người phải, bằng tất cả lý luận, nhấn mạnh vào các mối giây liên hệ con người với vũ-trụ mà, hẳn nhiên, không bỏ mất đặc tính độc đáo của nó. Bằng ý thức suy tư, con người tự tách biệt triệt để khỏi mọi vật vây quanh, và làm nên tính chất ưu tiên độc nhất cho mình. Nhưng đầu sao cũng không thể chối bỏ cả trăm mối dây liên hệ con người với giới động vật thượng đẳng. Giải phẫu cơ thể học tỉ mỉ đã chứng tỏ cho chúng ta thấy cơ thể của chúng ta được cấu tạo ra sao, theo cùng với mẫu mực của cơ thể động vật thượng đẳng. Chính cơ sinh vật học đã thành tựu trong việc khám phá ra những mắc xích quan trọng trong lịch sử phát triển của con người và nhất là các dữ kiện mới mẽ đã làm sáng tỏ hơn bao giờ hết nguồn gốc của chúng ta. Sự kiện này và bao nhiêu sự kiện khác nữa đã làm cho chúng ta không thể nào nghi ngờ hơn nữa về liên lạc họ hàng giữa chúng ta và các sinh vật khác. Như chúng ta tìm thấy một lần nữa trong hiện tại một giây phút quan trọng nhất của lịch sử trái đất, một giây phút có ý nghĩa vô cùng to lớn, tức là lúc vũ trụ được ban thêm kích thước mới : chiều tâm linh.

Teilhard de Chardin nhấn mạnh rất rõ ràng vào sự khác biệt giữa con người và động vật : « Động vật biết, hẳn nhiên. Nhưng chắc chắn nó không biết rằng nó biết; nếu không, từ lâu chúng đã làm nên bao nhiêu sáng tạo và khai triển hệ thống kiến trúc nội tại vượt khỏi tầm quan sát của chúng ta... Một hào sâu — hay một ngưỡng cửa — không vượt qua được đối với động vật, đã chia rẽ ta với chúng. Bởi vì suy tư, nên trong tương quan với chúng, ta không những khác biệt mà còn khác

hần. Không phải là một đổi thay mức độ giản dị—nhưng là đổi thay bản chất—kết quả của thay đổi trạng thái (1)». Thực vậy, đối với con người, đời sống đã đi vào một giai đoạn mới, giai đoạn ý thức suy tư. Vấn đề đến đây chưa phải đã hết. Vì nếu trung thành với tinh thần của phương pháp hiện tượng luận, chúng ta bỏ buộc phải thử tìm hiểu hiện tượng ý thức suy tư kia trong toàn thể giòong tiến hóa vũ trụ.

Đời sống khai sinh trong lòng vật chất và phát triển dưới muôn ngàn khuôn mặt, trong hình thái rẻ quạt, càng lúc càng phức tạp. Không những các biểu hiệu mặt ngoài khoắc đầy tính chất quan trọng, mà nhất là sự khác biệt biểu lộ trong tâm thức (ít ra ở thế giới động vật). Chúng ta sẽ lầm lẫn rất buồn cười nếu tưởng rằng sinh hoạt tâm thức này là một hiện tượng đồng nhất, không có tính chất khác biệt. Bản năng phải coi như một độ lớn thay đổi: « Trong thiên nhiên không có một bản năng, nhưng có cả loạt hình thái bản năng, mỗi hình thái liên quan đến một nghiệm số đặc biệt cho vấn đề cuộc sống. Sinh hoạt tâm thức của con sâu không phải (và cũng không thể) là của loài có xương sống — bản năng của con sóc không phải là bản năng của con mèo, con voi: dựa vào đó mỗi vật định vị trí trên Cây Sự Sống... Sinh hoạt tâm thức của một con chó tất nhiên cao hơn của một con chuột chũi hay một con cá. (1)»

Một khi nhận ra tính hỗn tạp, mức độ phân chia này trong tâm thức động vật, hiện nhiên giới động vật cũng hình thành cho chúng một hệ thống hướng thượng trong

(1) Ibid., trang 182

(1) Ibid., trang 183 - 4.

lãnh vực tâm thức, « một loại rẽ quạt mà ở đó các hạng từ, trên mỗi đường gân, nhận ra một tia mang tuyến chọn lớn nhất, dựa vào một trung tâm tất định phối trí và ý thức nhất (1). Một pha lướt trước tới trước đã diễn ra giữa ý thức của động vật cao đẳng và ý thức suy tư của con người, nhờ vào đó sự sống đã đạt tới thời kỳ cao đỉnh nhất và mang được cho mình khuôn mặt mới mẻ. Khi ta muốn nói đến một *đứt đoạn trong giòng liên tục* là muốn chỉ định việc khai sinh của sự sống đầu tiên, đồng thời là sự xuất hiện của Con Người. Rồi giòng sống tiến trên con đường mình đi, không vấp vấp, trở ngại, tưởng như rất ít sự vật đổi thay : việc truyền giống tăng trưởng, phân nhánh, ăn uống, sống chết tiếp tục diễn ra ở con người cũng như trước đây ở động vật. Nhưng có một biến đổi phát sinh tự bề sâu thẳm. Giòng sống không còn là giòng sống trước đây, mà hiện nay nó đã vượt khỏi hàng rào suy tưởng. Từ đấy phát sinh ra những sáng tạo hoàn toàn mới mẻ mà trước đó không ai hề nghĩ đến : « Hữu thể suy tư, bằng nếp cuộn gấp về chính mình, đột nhiên trở nên dễ dàng phát triển ở lần bọc mới mẻ. Một thế giới khác đã khai sinh trong thực tế. Khả năng trừu tượng, luận lý, chọn lựa, sáng tạo hợp lý, toán học, nghệ thuật, tri giác, đo lường, không, thời gian, xao xuyến, mộng mơ, tình ái... Tất cả các hoạt động của *dời sống nội tại* kia, chẳng gì khác hơn là sự sủi bọt của trung tâm hoàn toàn mới hình thành đang tự nở ra trong chính mình (1) ».

Xuyên qua thế giới động vật, sinh hoạt tâm thức biểu lộ một cách rõ ràng nhất. Chúng ta không thể nói rõ nó

(2) Ibid. , trang 192

(1) Ibid. , trang 181 - 2

bắt đầu từ đâu. Bởi ta càng đi ngược lên các hình thái sinh vật nguyên thủy tâm thức kia càng trở nên mù mờ, khó nhận thấy. Trái lại nếu chúng ta đi theo con đường đối nghịch: con đường lịch sử đi, chúng ta thấy hé mở càng lúc càng sáng sủa và dưới nhiều khía cạnh khác biệt nhau, đề đạt đến cho được, ở động vật thượng đẳng, *biên giới của thông minh*. Sự tập trung tâm thức này một lần nào đó đạt đến cường độ cao nhất, là lúc giây phút khàn trương, giai đoạn thay đổi phát sinh, nơi đó con người bắt đầu xuất hiện.¹

Có lẽ chúng ta không bao giờ biết quá trình trên diễn tiến cụ thể như thế nào, cũng như chúng ta không thể nào hiểu được sự thức tỉnh thông minh ở mỗi đứa trẻ ra sao vậy.



Vũ trụ xuất hiện với chúng ta như một giòng lịch sử, ở đó, bằng những phút giây trọng đại, chúng ta khám phá sự xây dựng vật chất, sinh hóa vật chất và nhân hóa sự sống. Ba khoảng thời gian trên liên quan đến ba thời kỳ, hay hay ba lĩnh vực tinh cầu, ta vừa mô tả. Việc phân chia như thế cố nhiên đầy vẻ giả tạo, bởi tất cả đều xây dựng nên một toàn thể tiếp nối và biểu lộ trước mắt chúng ta như một liên tục.

Chúng ta thấy rõ ràng giòng lịch sử này. ở trong toàn bộ đã trình bày một hướng tiến nội tại, thực sự mang tầm mức quan trọng cần khôn đủ để đưa chúng ta đến một hiểu biết đầy đủ về giòng tiến hóa vũ trụ. Lịch sử vũ trụ không xuất hiện như một diễn tiến thiếu trật tự, một chuỗi dài cao thấp, một lắc lư giữa hai trục nhưng ngược

lại là thăng tiến từng mực độ, theo hướng đi tất định, không thể trở ngược lại được.

Nếu xét giòng tiến hóa trong toàn bộ, lập tức sẽ hiển nhiên thấy ngay rằng lịch sử vũ trụ không ngừng tiến về cái phức hợp nhất. Chúng luôn luôn đi từ những cơ cấu đơn giản nhất đến những cơ cấu phức hợp nhất : từ các nguyên tố đầu tiên đến nguyên tử, từ nguyên tử đến phân tử, từ phân tử đến tế bào, từ tế bào đến các vật thể vô số tế bào ; từ các vật thể đầu tiên vô số tế bào đến các cơ phút tạp nhất để cuối cùng đi đến hữu thể phức hợp được tìm thấy trong vũ trụ : đó là Con Người. Ở Con Người chúng ta lại tìm thấy các hình thức phức hợp trước mà hẳn nhiên nó đã đi qua. Nơi đây bộc lộ một vô cùng thứ ba bên cạnh hai cái vô cùng lớn và vô cùng nhỏ (cực đại và cực tiểu) : vô cùng phức hợp.

Cứ như thế tất cả giòng tiến hóa vũ trụ hướng đến việc xây dựng những trạng thái phức hợp nhất. Khi ghi lại tính phức hợp tăng trưởng này, chúng ta không những chỉ muốn nói đến các hữu thể kế tục nhau, trong giòng thời gian, bố trí các cấu tạo càng lúc càng phức hợp, mà còn chứng minh một tổ chức nội tại phong phú hơn cả, và trong việc xây dựng hình thể của mình, chúng biểu lộ một hợp nhất, một tập trung cô đọng cao độ nhất. Tính phức hợp tăng trưởng đó không phải là lý thuyết triết học, là nguyên lý tiên thiên hay một thứ lý lẽ mơ hồ nhưng là chứng thực khách quan của các nhà bác vật. Tất cả các tiến hóa trần gian mà ta kiểm soát được dấu vết quanh mình, rõ ràng cũng đi theo con đường phức hợp tăng trưởng.

Trong công việc kiểm chứng trên, chúng ta chỉ xét đến một khía cạnh độc nhất của thực tại là song song với tính phức hợp tăng trưởng, chúng ta nhận ra một tính chất thứ hai là hướng tiến về mức độ mà ở đó ý thức cũng luôn luôn được tăng trưởng. Xuyên qua con đường dài quá trình tiến hóa, đồng thời một hiện tượng tâm thức cũng phát triển, được chủ trì bằng hệ thống thần kinh luôn luôn hoàn hảo hơn. Nếu ta lướt qua khắp lịch sử tiến hóa động vật, ta nhận thấy rõ ràng ngay tất cả quá trình trên được ấn định đặc tính bằng một tính lọc theo từng mức độ như thế nào cùng lúc với một phát triển của hệ thống thần kinh, nhất là óc não. Hiện tượng óc não hóa này đem đến cho chúng ta chìa khóa cội huyền bí của ý nghĩa tổng quát mà tiến hóa sinh vật học đã theo đuổi. Xuyên qua tính trùng phức của các hình thái bên ngoài, chúng ta thấy hiện ra một gia tăng, một tăng trưởng theo mức độ của cội sinh hoạt tâm thức, chúng là những biểu hiện cao cả nhất cho khái niệm xác thực về tiến hóa.

Đến đây ta thấy có hai hiện tượng: một là tính phức hợp tăng trưởng, hai là sinh hoạt tâm thức tăng trưởng. Cả hai đều được các nhà bác vật quan sát trực tiếp và khách quan. Nhưng lập tức ta cũng đặt ngay câu hỏi tìm biết xem có tương quan nội tại nào giữa hai hiện tượng trên và có cần phải coi hiện tượng thứ nhì là phụ thuộc vào hiện tượng thứ nhất không. Phải thận trọng nhiều khi trả lời câu hỏi đó. Đầu tiên ta hãy xét đến vấn nạn mà cha Bergounioux đưa ra như sau: « Kêu gọi đến hiện tượng "phức hợp hóa-ý thức" là đã trở về giải thích triết học mất rồi. Nếu chúng ta chứng nghiệm được giữa tính phức hợp của sự ghép nối hình thể và tăng trưởng ý thức, có liên hệ với nhau, thì chừng đó chưa đủ để cho phép

chúng ta tuyên bố—bằng luận lý đứng đắn—có một tương quan nhân quả giữa hai tình trạng đó (1). Thực ra không ai có thể chấp nhận rằng tình trạng song hành trên cho phép đưa đến một kết luận có tương quan nhân quả cả. Trên quan điểm thuần khoa học, chúng ta chỉ có thể chứng nghiệm sự xuất hiện cùng lúc của hai hiện tượng đó thôi. Sự kiện một tính phức hợp tăng trưởng, nhất là ở hệ thần kinh, một sinh hoạt tâm thức và một ý thức gia tăng có cùng lúc chưa đủ để dựng nên bằng có cái này là hậu quả của cái kia.

Thực ra không thể khẳng định được tương quan nhân quả giữa tính phức hợp và sinh hoạt tâm thức, thì người ta chỉ phủ nhận liên hệ giữa hai hiện tượng trên được xét ở bình diện khoa học thuần túy, gạt bỏ mọi chứng lý triết học. Sinh lý thần kinh học cho ta biết nhiều điều về vấn đề trên. Các biểu hiện cao nhất của đời sống tâm linh đều có một mặt hữu cơ, một hạ tầng cơ cấu sinh lý. Nếu chúng ta không có quyền thu gọn đời sống tinh thần vào cơ cấu hạ tầng đó, thì cũng rất sai lầm khi phủ nhận ý nghĩa của nó trong sinh hoạt tâm linh của chúng ta vậy.

Khi Teilhard de Chardin nhấn mạnh vào tương quan giữa tính phức hợp có tổ chức và sinh hoạt tâm thức, ông vẫn đứng trên lập trường khoa học hiện đại (2), thành thử chúng tôi nghĩ rằng chứng lý của P. Bergounioux

(1) Lĩnh vực Bergounioux, *Tiền sử học và các vấn đề của nó* trang 367, Paris, Fayard 1958

(2) Về vấn đề này xin xem: Bác sĩ Paul Chauchard, *Hữu thể con người theo Teilhard de Chardin*, Chương II, Paris, Gabalda, 1959.

thực sự đã đặt nền tảng trên một lầm lẫn lớn. Hẳn nhiên Teilhard de Chardin hoàn toàn không có ý quả quyết rằng sinh hoạt tâm thức tùy thuộc thuần túy và giản dị theo mức độ tính phức hợp hữu cơ, như chỉ cần tăng đủ phức hợp ở một bộ máy thì ta tự động có ngay một ý thức giống như ở con người. Không bao giờ ông cổ xúy một quan niệm như vậy. Trên nguyên tắc, khi ông đặt vấn đề tương quan giữa hai sự kiện trên, ông chỉ muốn nói rằng mỗi mức độ ý thức đặt định để cho một mức độ tương quan đến tính phức hợp hữu cơ, sự hợp nhất nội tại và tập trung cô đọng. « Ý thức là kết quả của phức hợp. Theo thực nghiệm, hai hạng tử trên không thể tách rời nhau. Cũng như một đôi hai độ lớn liên hệ, chúng chuyển hóa cùng lúc với nhau (1). » Cuộc sống tâm thức không thể vắng bóng phức hợp hữu cơ, và đời sống tinh thần càng lên cao, tính hợp nhất càng tích yếu và tính phức hợp cơ phận càng phải tăng trưởng. Như vậy, ở đây guồng máy tích hợp của hữu thể hợp nhất làm tròn một sứ mạng cần thiết của mình. Và lại, mọi sự kiện trên đã đưa chúng ta đến lĩnh vực tâm lý thần kinh học là lĩnh vực đã chứng minh rõ ràng mức độ sinh hoạt tâm thức và ý thức được đặt điều kiện thế nào bởi mức độ hợp nhất tích yếu của cơ thể.

Khi chúng ta nhận rằng tất cả các sinh vật đều chứng minh một tương quan hẳn nhiên giữa tính phức hợp có tổ chức và sinh hoạt tâm thức, cũng có nghĩa là ta muốn thử nghiệm cứu hiện tượng đó dưới khía cạnh lịch sử. Với tư cách là nhà cổ sinh vật học, Teilhard de Chardin hoàn toàn muốn làm sáng tỏ một cách rõ ràng nhất khía

(1) tương lai con người, trang 221

cạnh này của sinh vật. Lịch sử sự sống trình bày dưới mắt nhà cổ sinh vật học như là sự tăng trưởng bền vững của tính phức hợp và sinh hoạt tâm thức, liên hệ hồ tương giữa phức hợp và ý thức không xuất hiện tình cờ, nhưng là xuất hiện có tổ chức. Vì sinh vật học hiện đại đã đưa ra ánh sáng tương quan cần thiết giữa hai hiện tượng trên, nên ông có rất đầy đủ cái quyền « dự phóng » tương quan đó trong quá trình lịch sử tiến hóa mà vẫn không ra ngoài lĩnh vực khoa học. Quy luật mà ông hình thành có đặc tính thuần khoa học và không mang một chút màu sắc triết học nào cả. Trong những điểm vừa nói trên, rõ ràng chữ *ý thức* luôn luôn mang một nghĩa rộng rãi nhất, nó đề chỉ « tất cả các loại sinh hoạt tâm thức, từ những hình thái sơ đẳng nhất có thể quan niệm được của tri giác nội tại đến hiện tượng con người với tri thức suy tưởng (1) ».

Trên quan điểm hiện tượng thuần túy, chúng ta nhận thấy « lúc ý thức phát triển nhất là lúc liên quan đến một xây dựng phong phú nhất và được sắp đặt kỷ lưỡng nhất (2). »

Sự kiện xảy ra đồng thời giữa ý thức và phức hợp có tổ chức này đã mặc cho Teilhard một ý nghĩa *thông số*, ý nghĩa đó cho phép chúng ta theo dõi diễn trình của giòng tiến hóa và « liên hệ, không những *trên vị trí* (từng điểm với nhau) mà còn *trong chuyển động* hai cách trong và ngoài của vũ trụ (3) ». Ông kết luận : « Toàn thiện tâm

(1) Hiện tượng Con Người, trang 53, chú thích 1.

(2) Ibid., trang 54.

(3) Ibid., trang 57.

ình (hay tính *hướng tâm ý thức*) và tổng hợp vật chất (hay tính phức hợp) chỉ là hai mặt, hay hai phần liên hệ của cùng một hiện tượng (4) ».

Kết luận trên có tầm mức quan trọng lớn lao trong quan niệm của Teilhard về vũ trụ. Với nó, chúng ta đã thực sự ở trong lòng hệ thống của ông. Quy luật phức hợp — ý thức rất quan trọng không những vì, như ta sẽ thấy sau đây, nó cho phép ta tiến đến điểm dò xét, đo lường tương lai, mà nhất là nó đã đưa ra ánh sáng chỗ đứng quan trọng mà Teilhard de Chardin đã thừa nhận ở *Bề Trong* của sự vật và sinh hoạt tâm thức trong cơ cấu vũ trụ. Ông luôn luôn nói đến *Lần vãi bọc vũ trụ* có hai phương diện và do đó ta cũng phải hiểu nó theo hai cách. Bề trong của sự vật, sinh hoạt tâm thức và ý thức (chữ ý thức vẫn hiểu theo nghĩa rộng nhất) chính là những hiện tượng cần khôn phải hoàn toàn được sát nhập vào hiện tượng vũ trụ, ở đó sẽ qui định chỗ đứng cho nó cho thích hợp với toàn thể. Hiện nay, phương diện trên vẫn bị phủ nhận bởi người ta chỉ biết hạn chế hiện tượng ý thức vào các bình thái đời sống cao đẳng, và coi nó như một hiện tượng phụ mang ý nghĩa rất giới hạn (1) » ... ý thức, để được thấu nhập vào hệ thống vũ trụ, bắt buộc phải xét cuộc hiện sinh bằng chiều không gian mới trong *Lần vãi bọc Vũ trụ* (2).

Như đã thấy, Teilhard de Chardin phân biệt trong tất cả sự vật có hai phương diện : mặt bên ngoài là mặt chỉ tương xứng với tỷ số và khuôn khổ tri giác được của

(4) Ibid., trang 57.

(1) Ibid., trang 51-2.

(2) Ibid., trang 52.

vật chất, còn mặt bên trong, mặt nội tại của sự vật, ta phải xem nó như một hiện tượng cộng sinh của mặt bên ngoài. Chúng ta nhận thấy rõ ràng mặt bên trong đó, tính nội tại đó ở chính chúng ta đã làm nên đặc quyền của Con Người và hiện tại nó cũng được tìm thấy, không thể chối cãi được, bằng một cách thể khác, nhưng cũng rất thực tiễn như trên, ở nhiều loại động vật thượng đẳng. Nói cho đúng, chúng ta càng đi xuống thấp các loại động vật và thực vật, càng tiến xuống các hình thái sự sống nguyên thủy và sơ đẳng nhất thì mặt nội tại kia càng khó nhận ra hơn dù không ai chối cãi được sự hiện hữu của nó. Tỉ như một tế bào sống phản ứng trên môi trường của nó rất khác với một phân tử phản ứng. Sau hết, chúng ta thấy mặt nội tại của sự vật đó mất hút vào chiều sâu huyền bí của vật chất.

Nhiều mức độ hiện diện trong ý thức, cũng như có nhiều mức độ trong tích hợp có tổ chức của sự vật, và tính phức hợp nội tại càng tăng trưởng, chúng ta càng thấy xuất hiện nhiều phẩm chất cao đẳng và hoàn toàn mới mẻ. Ta không thể nói, như vài người đã nói, Teilhard de Chardin là kẻ theo thuyết phiếm tâm thức, cho rằng ý thức có mặt ở mọi nơi, ở nguyên tử, ở trùng a-míp, ở cây cối, thú vật và Con Người. Nói như thế là hoàn toàn hiểu sai lạc quan niệm của ông. Teilhard chỉ muốn nói trong lĩnh vực hiện tượng luận khoa học, nếu ta muốn tiến đến một mô tả vũ trụ mạch lạc thì phải chấp nhận rằng mọi vật hiện hữu đều có, theo cách thể tương tự nhau nhưng với mức độ khác nhau, một khuôn mặt bên trong, một tính nội tại nào đó. * Theo nghĩa tôi hiểu, là một nhà tiến hóa trực tiếp và hoàn toàn không thể không tròn

thấy và chấp nhận sự kiện tập hợp tâm thức sinh vật học của vũ trụ hiện hữu nội tại ở nó (1) ».

Đến đây ta thấy điều quan trọng trong hệ thống của Teilhard de Chardin là cần phải phối hợp lại với nhau quy luật của phức hợp và ý thức tăng trưởng. Nó cho ta bí quyết để hiểu chính xác giòng tiến hóa sinh vật học đã trở thành hiện tượng trung tâm, và nếu không xét đến hiện tượng này ta không thể nào thấu nhập, lãnh hội vũ trụ được.

xXx

Người nào nhìn thế giới duy nhất như một hiện tượng vũ trụ sẽ xuất hiện một là toàn thể mạch lạc đang tiến triển trong một ý nghĩa tất định rõ rệt. Vũ trụ được xét như quá trình lịch sử biểu lộ « một Tiến Hành về tâm linh (1) » không hơn không kém. Giải thích này cho phép chúng ta hiểu đầy đủ hơn cả địa vị của Con Người trong vũ trụ đang trên đường tiến hóa.

Đã có thời người ta coi con người là vật tách biệt hoàn toàn ra khỏi thiên nhiên vây quanh mình, là kẻ đứng trên cao nhìn xuống như người quan sát vô tư. Chỗ đứng của con người trên trái đất, nơi người ta coi như trung tâm cân khôn, là chỗ đứng của hoàng đế, của người chủ được chung quanh khuất phục. Mọi vật đều được sáng tạo cho con người và được xử dụng trong lợi ích riêng tư của hắn. Hắn cảm thấy mình là lãnh chúa trong thế giới là thái ấp riêng của hắn.

Kể từ Galilée và nhất là từ Darwin, con người đã

(1) Kỵ tồ, 1955, trang 4.

(1) Tương lai Con Người, trang 70.

phải bỏ hẳn quan niệm này. Và không những con người mất vị trí trung tâm trong vũ trụ, mà còn mất hẳn chỗ đứng độc lập của mình trong liên hệ với thiên nhiên vây quanh. Những kẻ theo Darwin đầu tiên và những học trò kế tiếp của ông thường coi con người là nhánh ngẫu nhiên của giới động vật, thuộc vào nhóm linh trưởng, và được phân biệt với thú vật bằng một mức độ rất nhỏ. Ở đây con người hoàn toàn chìm ngập trong thiên nhiên và đã mất hẳn đặc tính độc đáo của mình.

Nhưng quan niệm này cũng chỉ tồn tại một thời gian ngắn. Ở các nhà sinh vật học hiện đại, chúng ta thấy một quan niệm mới ra đời nhằm đến tương quan giữa con người và thiên nhiên (1). Người ta không còn coi con người là nhánh không quan trọng của giới động vật, dù có nhiều liên hệ giữa chúng với nhau. Trên quan điểm cơ thể học hẳn nhiên con người có một liên lạc họ hàng lớn với các loài động vật thượng đẳng. Và xét trên phương diện lịch sử, con người là kẻ xuất hiện sau cùng trong các loài sinh vật và nguồn gốc của mình đã mất hẳn trong quá khứ loài thú rồi. Tuy nhiên, con người hiện ra trên thế giới như một hiện tượng hoàn toàn mới, không giảm trừ được, và đã đem đến cho trần gian ý thức suy tư cùng tự do là những yếu tố bằng vào đó chẳng bao lâu trái đất mang khuôn mặt mới mẻ. Như ta đã nói trên kia, với con người, một thời đại mới đã bắt đầu trong lịch sử vũ trụ và trái đất được bao thêm một lần bọc mới nữa. Ở con người, và chỉ ở Con Người không thôi, vũ trụ đã bắt đầu ý thức về chính mình.

(1) Sir Julian Huxley. *Tính chất độc đáo của con người*, Luân Đôn. 1941.

Nơi đây, chúng ta đã thấy con người chiếm một vị trí rất đặc biệt ở càn khôn. Trong thực tại, nó là điểm trung tâm, không phải ở trạng thái tĩnh, nhưng là ở trạng thái chuyển động, đưa giòng tiến hóa đến chỗ xây dựng một thăng tiến lên ý thức và tự do, được hỗ trợ bởi tính phức hợp của hệ thần kinh và óc não luôn luôn tăng trưởng. Với sự kiện này con người hoàn toàn đứng đầu thiên nhiên, thiên nhiên mà hẳn thống trị, khai phá và chế ngự theo ý chí của mình. Từ đây trực tiến hóa — mà con người chiếm vị trí tuyền đầu — diễn ra bởi con người.

Trong ánh sáng của hình ảnh xung động kia về vũ trụ người ta không còn coi Con Người như một hiện tượng phụ giữa trăm ngàn biến cố xảy ra, cũng không là sản phẩm tinh cở của các sức mạnh mù quáng ở thiên nhiên. Vị trí của con người ở quá trình tiến hóa diễn ra trong vũ trụ — mà chúng ta vừa khám phá vận hành nội tại của nó — là vị trí trung tâm lớn lao. Vì thế nên khoa học hiện đại đã trả lại cho con người chỗ đứng cao cả hơn hết, chỗ đứng mà khi khởi đầu nó không dành cho con người. Con người là tiêu điểm của giòng tiến hóa và trên quan điểm hiện tượng luận nơi đây phẩm cách và tính cao cả của Con Người ngự trị trên thiên nhiên vây quanh mình.

Với ý kiến có nhiều hành tinh khác có mặt trong vũ trụ, ở đó sự sống cũng phát triển, vẫn không thể vứt bỏ quan niệm trên được. Giả thiết rằng trên các hành tinh này, các sinh vật cũng có một ý thức suy tư và ý chí tự do, thì trực tiến hóa càn khôn vẫn cứ diễn ra qua các hữu thể đang nắm giữ một ý thức như vậy. Nhưng trên quan điểm khoa học hiện đại, một giả thiết như thế vẫn chưa có được giá trị vững chắc, dù rằng không còn sớm gì khi đưa quan niệm trên vào một hiện tượng luận về vũ trụ.

Từ những nhận xét trên chúng ta phải xem con người là mức giới hạn mà ở đó giòng tiến hóa đổ về trần gian. Qua bao nhiêu triệu năm nay thiên nhiên đã uốn nắn nên hình thể con người, hẳn là chót đỉnh, là mục đích tạm thời của chuỗi dài lịch sử. Nhưng giòng lịch sử đó chưa chấm dứt. Không ai có đủ một chút lý do để tin tưởng sự hình thành vũ trụ đã đạt đến điểm sau chót của nó rồi và tình trạng hiện nay giữ mãi cho đến ngày tận cùng. Giòng tiến hóa vẫn tiếp diễn và hẳn chúng ta có thể thấy, nó đang vương đến một tương lai xa vời. Tại sao các quy luật đã tác động vào quá khứ thỉnh thoảng mất hẳn giá trị và không còn áp dụng vào tương lai được nữa ?

Nhưng nếu lịch sử vũ trụ cứ theo đuổi hướng đi mà trước nay nó vẫn tiến đến thì chính con người là kẻ nắm giữ tương lai và vũ trụ chỉ đạt đến một hoàn tất nơi con người và bởi con người mà thôi. Trong phạm vi tri thức của chúng ta, chỉ có con người là hiện hữu duy nhất chia thẳng đến tương lai. Ta nhận thấy ở vật chất đang có một suy giảm hủy hoại (về nhiệt động học) và một phân tán theo mức độ. Còn ở thực vật và động vật tình trạng đình trệ đang diễn ra. Rất nhiều loại giống đã và đang đi đến điểm hoàn tất của mình rồi, nên chúng ta không hề thấy được một giống mới nào xuất hiện.

Con người trái lại luôn luôn theo đuổi mức thẳng tiến của mình. Với tư cách là một sinh vật, nó chưa tỏ ra dấu hiệu gì mệt mỏi, đình trệ cả. Nó đang tăng trưởng theo từng mức độ, hoạt động tâm linh và khuynh hướng bành trướng của nó càng sâu đậm hơn bao giờ hết. Trong vũ trụ, nó là sức xung động to lớn nhất, có khả năng chế ngự các lực lượng khác và bắt chúng phục sự cho đòi hỏi tiến bộ của mình.

« Mặc cho tất cả những điều mà khoa học đã lưu ý về tình trạng ngẫu nhiên của vị trí chúng ta trong các nhóm sinh vật, chúng ta, con người vẫn tiêu biểu cho thành phần của vũ trụ đã hoàn tất, nơi đó là điểm cho mọi sinh lực và lo âu của giòng tiến tri thức chảy ngược về. Không còn nghi ngờ gì chính chúng ta là kẻ xây dựng nên thành phần hoạt động của vũ-trụ, là mầm tập trung của cả sự sống, là chồi nở hoa của mọi hy vọng (1). »

Thuyết động lực nội tại về nhân loại ăn khớp hoàn toàn với quan niệm tổng quát về vũ-trụ mà chúng ta đã hoàn thành. Chính bởi con người và duy nhất bởi con người — với tư cách là hiện tượng cao đẳng, và trung tâm của tiến hóa càn khôn — mà giòng tiến hóa thăng tiến kia phải theo đuổi con đường của mình. Và với tư cách là hữu thể ý thức và tự do, Con Người là điểm phát triển của vũ-trụ. Hẳn là điểm tận cùng nhưng đồng thời cũng là điểm khởi hành mới khác nữa. Bằng vào tính hoạt động sáng tạo, hẳn tham dự vào cuộc hoàn thành giòng tiến hóa. Trong khuôn khổ các định luật thiên nhiên lớn lao, hẳn chính là nhà kiến trúc của thế giới ngày mai.

(1) đời sống vũ trụ, 1956, trang 15.

CHƯƠNG BA

« MỘT MỤC ĐẲNG HƯỚNG TÂM »

Trong chương trước, bằng việc nghiên cứu quá khứ, chúng ta đã thử vẽ phác với những nét lớn khuôn mặt của vũ trụ nguyên như nó đã xuất hiện dưới mắt người quan sát. Trong hữu thể sâu thẳm của mình « vũ trụ tiêu biểu cho một hệ thống hữu cơ — động lực đang trên đường nội tại hóa tâm thức (1) », như một thăng tiến của vật chất về sự sống, sự sống tâm linh. Các hình thái của cuộc sống phát triển trên bảng phác họa này và con người xuất hiện ở điểm tận cùng, bởi con người đã quy tụ được ở chính mình cùng lúc phức hợp lớn nhất và ý thức lớn nhất. Đến đây trọn giòng tiến hóa ghi đậm đường thăng tiến về phía của phức hợp và ý thức tăng trưởng; hướng tiến nội tại của nó nhằm thẳng vào tâm linh.

Tới đây chúng ta chỉ mới nghiên cứu quá khứ. Và như vậy chúng ta cũng chỉ mới xét đến một phần của tiến hóa vũ trụ. Muốn hiểu vũ trụ trong cái toàn thể, bắt buộc ta phải xét đến phần khác, là phần cho ta biết những gì về tương lai. Thực ra giòng tiến hóa không im lìm. Quá trình tiến hóa mà ta ở trong đó và nơi mà ta chiếm

(1) Trung tâm vật chất, 1950, trang 12.

ngụ vị trí trung tâm, luôn luôn đeo đuổi hướng tiến của nó về bước hoàn tất cuối cùng. Một khi đã chấp nhận nguyên tắc tiến hóa chúng ta không thể tránh được phải đối đầu với vấn đề tương lai. Cơ sở động lực nội tại của thuyết tiến hóa bắt buộc chúng ta phải khảo sát vấn đề trên.

Tất nhiên Teilhard de Chardin cũng đã phải gặp vấn đề kia trong hành trình của mình. Ông đã đối phó với nó trong tất cả mọi tiểu luận đầu tiên, khoảng thời gian năm 1916. Theo năm tháng nó càng chiếm một vị trí lớn lao trong suy nghiệm của ông, và nhất là vào cuối đời nó hoàn toàn là tiền diện của tư tưởng Teilhard. Không ai nghi ngờ ông đã thừa nhận phần giá trị đặc biệt đó trong tác phẩm của mình và, có lẽ, đã coi nó như điểm độc đáo nhất trong mọi công trình của ông. Cái nhìn về tương lai đối với Teilhard là khám phá lớn nhất trong suốt cuộc đời của ông. Những ai lược bỏ các suy nghiệm tương lai đó ra khỏi tác phẩm của Teilhard hay xếp nó vào hàng giá trị thứ yếu là đã phân hủy phần lớn quan niệm vũ-trụ và loại bỏ một trong những yếu tố chính yếu của tư tưởng ông.

Vấn đề ý nghĩa và hướng tiến của lịch sử đã đặt ra từ thời đại Hegel, Marx. Và thường khi người ta cố gắng hiển nhiều suy nghĩ rất hay ho, nhưng cũng rất giả tạo và chủ quan. Nhưng mặc cho các ảo tưởng, các sai lầm đã phạm phải, người ta vẫn đeo đuổi nghiên cứu chủ đề tương lai, tìm ở đó quy luật và khích lệ cho hành động, nhất là bởi Nhân Loại ngày nay đã ý thức về lịch sử tính của mình, nghĩa là trách nhiệm của mình đối với con người ngày mai. Con người đã tiến đến giai đoạn lịch sử

cầm chắc trong tay vận mệnh riêng tư của mình và do đó hẳn không thể để quyền chủ động bảo đảm cuộc hiện sinh tương lai trong tay các trò chơi mù quáng của lực lượng thiên nhiên. Thế nên ý thức về trách nhiệm tương lai đã trở nên một trong những đặc tính của thời đại chúng ta.

Khi Teilhard de Chardin nói đến tương lai con người, ông muốn ám chỉ tương lai nhân loại như là một tập đoàn vật sống, tập đoàn mà ông đã nghiên cứu tỉ mỉ nhất về lịch sử xa vời vợi và sự phát triển theo mực độ của chúng : « Ở đây cũng giống như tất cả mọi vật sống, con người được sinh ra không phải như một cá nhân, nhưng là như một loại. Hãy nhận ra và nghiên cứu con người ở bên kia chu kỳ cá nhân, tức ở chu kỳ loại giống (1) » Như thế ta bỏ buột phải phán đoán các suy nghiệm tương lai kia ở mức độ loại, giống. Với tư cách nhà sinh vật học, nhà sử học và hơn nữa nhà hiện tượng học vũ trụ, Teilhard tự hỏi từ đây nhân loại sẽ theo đuổi sự phát triển của mình như thế nào, khi giòng tiến hóa đã đạt đến điểm cao nhất. Quá trình lịch sử, bao hàm luôn chúng ta ở đó, đang đeo đuổi con đường phát triển của mình. Đến đây vấn đề sẽ đặt ra là phải tìm biết quá trình tiến hóa kia đối theo bước tiến của mình trong ý nghĩa nào.

Trong tình trạng hiện tại của lịch sử, đòi kiến thức về tương lai đang trở thành một yêu cầu khẩn thiết, ít ra là đối với những ai đang lưu tâm về một hướng tiến tổng quát. Do đó khoa học càng ngày càng chú tâm đến

(1) Ky tô tiến hóa, 1942, trang 2

vấn đề tương lai. « Thế kỷ 19 và đầu thế kỷ 20 chú tâm đến vấn đề làm sáng tỏ *quá khứ* của con người — kết quả cuộc truy tìm, khảo sát kia đưa đến nhận định hiển nhiên là sự xuất hiện của *Tư tưởng* trên địa cầu có liên hệ đến, một cách theo sinh vật học, một cuộc nhân hóa sự sống. Đến đây các công trình khảo sát khoa học được hướng dẫn tiến về sự nổi dài, tiếp diễn của *hiện tượng con người*, đang trên đường đưa ra mắt, trong hướng tiến trên, một viên tượng bằng hoàng nhất; viên tượng « *nhân tính hóa tiệm tiến con người* (1) ».

xXx

Chúng ta phải tra xét quá khứ để khám phá hướng đi mà giòng tiến hóa đang tiếp tục phát triển. Việc nghiên cứu dĩ vãng cho chúng ta biết phân biệt ba phạm vi lớn của cơ cấu vũ trụ : phạm vi vật chất (địa chất cầu) phạm vi đời sống (sinh cầu) và phạm vi tinh thần (trí cầu). Các phạm vi trên, theo dòng lịch sử, được xây dựng bởi ba thời kỳ kế tục nhau. Giai đoạn chót trong ba thời kỳ trên là trí cầu, và như ta đã thấy trên kia, chính giữa lòng cầu đó sẽ diễn ra phần chót của giòng tiến hóa. Nếu chúng ta muốn khám phá ở mức độ nào đó cơ cấu của tương lai trước hết ta phải suy tưởng về các hiện tượng đang diễn ra trong phạm vi con người, và phải biết xét nó với ánh sáng của các quy luật tổng quát đang tác động giòng tiến hóa.

Nếu ta đặt trong nguyên lý giòng tiến hóa đang theo đuổi, và nếu trung tâm trọng lực của nó được tìm thấy ở Con Người thì chúng ta không có quyền quan niệm tri

(1) Ibid., trang 2.

cầu là một toàn thể tĩnh và bất động. Cũng như địa chất cầu và sinh cầu, trí cầu cũng chịu một tăng trưởng, một phát triển nội tại. Ta phải từ bỏ ảo tưởng cho rằng giòng tiến hóa chỉ là nét vạch thêm của quá khứ và chúng ta đã đạt đến tình trạng hoàn toàn tất định, không còn chuyển động nữa. Hơn nữa, một quan niệm như vậy, không thể nào có được luận cứ vững chắc. Theo kết luận mà tất cả các khoa học mang đến cho chúng ta thì vũ trụ là một giòng lịch sử ; nó phải được quan niệm là một quá trình tiến hóa đang tiếp diễn đến một tương lai xa vời vợi. Và con người được tìm thấy ngay chính giữa giòng tiến hóa nọ. Hẳn nhiên vì chúng ta có mặt *ngay chính giữa* giòng tiến hóa và với phẩm tính tự do cùng ý thức của mình mà ta phải cộng tác vào việc hoàⁿ tất nó ; bó buộc chúng ta phải suy tưởng về tương lai và khảo sát hướng tiến tổng quát bằng vào đó chúng ta hướng dẫn hoạt động của mình. Ở đây ta có thể dùng một lối diễn tả mác - xít để nói rằng con người phải tự định vị trí của mình trong lịch sử và bốn phận đầu tiên của nó là phải tìm hiểu ý nghĩa lịch sử này. Nếu chúng ta hiểu ý nghĩa đó rõ ràng, thì tất cả các phát triển vũ trụ, ngay cả trí cầu sẽ xuất hiện với chúng ta như một trí hóa, như một quá trình tăng trưởng tâm linh.

Con người là một hữu thể đi tìm và ham muốn, một hữu thể ưu tư. Quá khứ không xuất hiện với chúng ta như một khung cảnh tĩnh và bất động, ở đó tất cả đều đã được chỉ định vị trí rõ rệt, không xê dịch, nhưng là một cuộc tranh đấu tả xung hữu đột giữa lửa đời khốc liệt và tàn lụi phù du cho một lý tưởng mơ hồ chứng minh sự toàn thiện lớn lao nhất của con người. Hình ảnh quá khứ đó đủ cho chúng ta cảm thấy con người bị

thời tổng bởi sức mạnh chuyển động không cưỡng nổi như thế nào. Tự thâm tâm chúng ta biết rằng mình chưa đạt đến mục đích cuối cùng. Đó chính là nguồn gốc nỗi ưu tư ghi dấu đặc tính hữu thể của chúng ta. Với tất cả những điều ta đã làm cho quá khứ, ta chỉ có thể hình dung tương lai như một đèo đuổi bước thăng tiến đến chân lý cao cả nhất, đến khoa học, đến công bình xã hội, đến hòa hợp và sau cùng đến phát triển thẩm mỹ, nghệ thuật. Dù vậy ta vẫn không khỏi bị đe dọa một đồ vớ tàn khốc xảy ra. Hữu thể càng tiến lên, càng tỏ ra dễ bị tan vỡ, dễ bị hủy diệt. Nhưng dù trong mọi tình huống, ta vẫn không thể coi tương lai đã dừng chân ở mức độ vừa đạt đến hiện giờ, như đã chấp nhận, nhượng bộ, tình trạng ngày nay. Sự kiện đó chỉ cho chúng ta thấy phải nhìn tương lai như nhiều cuộc chạy đuổi một chuyển động, một đường cong được quan sát, bằng quá khứ, ý nghĩa và nhịp độ.

Quy luật cơ bản được diễn dịch trong nghiên cứu quá khứ là quy luật phức hợp và ý thức tăng trưởng. Khi, dựa vào tính liên tục vững chãi của các quy luật tự nhiên, chúng ta đưa quy luật đó vào tương lai, và chúng ta có thể tự chờ đợi, giữa lòng nhân loại, một tăng trưởng của phức hợp và ý thức. Quá trình vũ trụ tổng quát của trạng thái tâm hóa diễn ra trong quá khứ và còn tiếp tục ngự trị tương lai.

Tuy nhiên, phải thấy chúng ta không bằng lòng với luận đề tổng quát đó, vì việc chấp nhận nó có vẻ tiên thiên. Hãy xét con người trong tình trạng cụ thể của hắn và khảo nghiệm nếu chúng ta không khám phá ra dấu hiệu gì tăng trưởng cho diễn dịch tổng quát của chúng ta. Ta dễ dàng

nhận thấy ở con người hiện đại những nét vẽ phác
khuyết hướng tiến lên hợp nhất và, phần khác, cuộc
sống tâm linh tự gia tăng dữ dội, nhất là trong lĩnh vực
khoa học.

Bây giờ ta hãy khảo sát các dấu hiệu gần gũi hơn.

Đầu tiên là dấu hiệu của hợp nhất tăng trưởng. Ta
thử nhìn sơ qua giới thực vật và động vật. Điều đập vào
mắt chúng ta trước hết là sự kiện, trải qua bao nhiêu
thế hệ chúng ta khám phá ra một quá trình liên tục về các
nhánh phát triển. Chúng ta thấy nhiều giống thực vật và
động vật tự phân chia càng lúc càng nhiều để theo
giòng thời gian tách biệt hẳn với nhau. Và như vậy,
có một khác biệt gần như vô hạn giữa các sinh vật
cùng nguồn gốc các khuôn mẫu nguyên thủy. Ngay từ đầu
có lẽ người ta cũng chờ đợi hiện tượng chia nhánh và tan
vỡ như vậy xảy ra trong lòng nhân loại. Trên thực tế, sao
ta không thấy con người ngày càng phân hóa ra nhiều
chòm nhóm chủng tộc, sống rải rác khắp không gian, và
trong mấy trăm ngàn năm nay làm gì còn liên hệ giữa họ
với nhau? Thế nhưng ta nhận thấy rõ ràng một chuyển
động đảo ngược ở nhân loại ngày nay. Thay vì, theo sinh
vật học, chứng minh dấu hiệu đưa đến phân hóa trong
giống người, ta lại nhận thấy rõ cả chuyển động ngược về tình
trạng gần gũi, hợp nhất phát triển ra sao. Chúng ta thấy,
dưới ảnh hưởng kỹ thuật và các phương tiện giao thông
hiện đại, và nhất là với đòi hỏi giao thương thế giới ngày
nay, nhân loại đang tiến hẳn đến một hợp nhất mà trong
quá khứ chưa ai nghĩ đến. Ở Con Người, giòng tiến hóa
đột nhiên thay đổi hướng đi và thay vì đưa đến tình
trạng phân chia, khác biệt lớn lao, thì ngược lại hình như
nó đang hội tụ vào ý nghĩa hợp nhất, vào tập trung tăng

trường. Chúng ta không ngạc nhiên khi thấy tất cả giống người đang tự tạo một đường cong lõm vào chính mình, đang trên đường tiến đến một hợp nhất nội tại.

Lần đầu tiên trong lịch sử, hợp nhất thực sự giữa nhân loại đang vẽ phác một bức thang hành tinh. Chính bây giờ lịch sử thực sự của con người mới bắt đầu phát hiện. Chúng ta muốn nói chính ở hiện tại, nhân loại mới bắt đầu cảm thấy liên đới với nhau trên khắp mặt đất này, và mọi dân tộc đang đứng trước cùng vấn đề, đang gặp phải cùng biến cố, trong một cuộc phiêu lưu vô cùng to lớn. Tiến bộ kỹ thuật đã giữ vai trò rất quan trọng trong việc phát triển trên. Hẳn nhiên việc bành trướng đáng kể của các phương tiện vận tải và giao thông, cũng như của thương mại và kỹ nghệ đã đạt đến một tiếp xúc sâu đậm và cộng tác lớn lao, các tiếp xúc và cộng tác có thể chống đối nhau trong một thời gian, nhưng chẳng bao lâu phải nhận rằng sự chống đối đó không còn nữa. Sự kiện hợp nhất trên đã ghi đậm và trở thành hiển nhiên nơi mỗi người, nhưng điều mà người ta vẫn chưa hiểu đầy đủ, là khía cạnh sinh vật học của việc phát triển đó. Sáng tạo kỹ thuật có nguồn gốc ẩn sâu ở sinh vật học và đã tới phiên nó lấn sang lĩnh vực phát triển sinh vật học. Trong trường hợp của chúng ta, tiến bộ kỹ thuật đã ngăn trở sự tan rã thuộc sinh vật học ở con người và đã góp phần làm vững chắc và sâu sắc hơn nữa hợp nhất của mình.

Bên cạnh sự gắn gụi giữa các dân tộc trên trái đất, cùng lúc cũng biểu lộ một khuynh hướng tiến đến việc xây dựng một tổ chức nội tại. Rõ ràng con người ngày nay đang cố gắng đặt chân đến mọi trật tự có tổ chức

của bậc thang hành tinh. Chắc chắn chúng ta còn ở rất xa mục tiêu đó, nhưng không thể chối cãi rằng chính ý nghĩa này mà người ta đang tìm kiếm, đang làm việc, để thực hiện nó, cho dù các tiến bộ xét ra rất chậm chạp. Việc thực hiện trên kèm theo rất nhiều khó khăn, căng thẳng, xung đột, nhưng đối với những ai nhìn qua bên kia bề mặt các biến cố, cũng không thể chối bỏ được ấn tượng là con người ngày nay đang cố gắng tận lực để thực hiện một quá trình thực sự tổ chức hóa và xã hội hóa.

Chính trên bình diện *bên ngoài*, ta dò tìm được hiện tượng tiếp cận và hợp nhất. Một quá trình tương tự như thế lại không thể xảy ra trong các tầng lớp sâu thẳm của ý thức con người sao? Một tình trạng lên men không thể có trong tư tưởng và tình tự của con người sao, tình trạng minh chứng con đường của hợp nhất lớn lao hơn hết? Theo cùng với các tiếp xúc bên ngoài, đồng thời cũng có mặt, trên bình diện tâm linh, một tình trạng thẩm ướt, lên men và đào sâu thẳm của ý thức tập thể. Các nền văn hóa phải phát triển sung mãn lẫn nhau; bên kia mọi biên giới quốc gia, chủng tộc và ngôn ngữ, đang khai triển một cố gắng tập thể trong lĩnh vực khoa học, tư tưởng, nghệ thuật, đạo đức và tôn giáo.

Trong tất cả các lãnh vực trên, người ta thấy có mặt ở sự kiện cộng tác, tập trung tất cả các lực lượng mà từ trước chưa hề biểu lộ ở quá khứ. Hiện tượng đó nổi bật rõ ràng trong việc khai phá thiên nhiên. Ở đây, phát triển trên khắp mặt đất một tư tưởng và một tìm kiếm tập thể mà thường là các tập đoàn phải đối phó với vấn đề và giải quyết nó. Khai phá

Nói tóm, lời của Freud bảo rằng phức cảm Oedipe, sự bám víu loạn luân, là "mầm mống của chứng thần kinh loạn" — là một trong những tri kiến ý nghĩa nhất rơi vào vấn đề sức khỏe tinh thần, khi chúng ta dùng hiểu công thức ấy một cách hẹp hòi theo nghĩa tình dục, mà phải hiểu nó trong ý nghĩa rộng lớn về tương quan giữa người với người. Chính Freud cũng đã chỉ rõ rằng ông ta còn muốn nói một cái gì vượt ngoài lãnh vực tình dục (6). Quả vậy, quan điểm của ông — theo đó con người phải rời bỏ cha mẹ và lớn lên để đối mặt với thực tại, đã lập nên luận cứ chính yếu chống lại tôn giáo trong tác phẩm *tương lai của một ảo tưởng*, trong đó sự chỉ trích của ông đối với tôn giáo là đã làm cho con người nô lệ và phụ thuộc, và do đó đã ngăn cản con người đạt đến nhiệm vụ tối cao của cuộc nhân sinh là giải thoát và tự chủ.

Di nhiên, sẽ là một lầm lẫn nếu cho rằng những nhận xét trên đây bao hàm ý nghĩa : chỉ có những người « thần kinh loạn » mới thất bại trong công việc tự giải phóng, trong khi người trung bình khéo thích nghi đã thành công về việc ấy. Trái lại, đại đa số người trong nền văn hóa chúng ta đều khéo thích nghi và trong sự chiến đấu để tự giải phóng, họ đã bỏ cuộc sớm hơn người bị thần kinh loạn. Họ đã chấp nhận sự phán đoán của đa số một cách hoàn toàn đến nỗi họ đã khỏi chịu cơn đau đớn mãnh liệt của mâu thuẫn xung đột mà người loạn thần kinh phải trải qua. Trong khi họ lênh mành trên quan điểm « thích nghi », thì họ lại bình hoạn hơn người thần kinh loạn trên quan điểm thực hiện những mục tiêu của

Khuynh hướng tiến đến xã hội hóa, tiến đến việc thiết lập các liên lạc hữu cơ cũng củ xưa như trái đất rồi. Chúng ta đã khám phá trong nguyên tử việc xây dựng các cơ cấu càng lúc càng phức tạp. Chúng ta cũng khám phá ở các sinh vật, trong mỗi lĩnh vực, việc tiến đến xã hội hóa. Và ở con người cũng tiếp diễn quy luật phổ quát và toàn thể của vũ-trụ đó. « Ở sự kiện xã hội hóa tiếp diễn theo đường thẳng Vật Lý và Sinh Vật Học (2) ». Chính ở nó mà tổ chức hóa siêu việt của vật ch ất tiếp tục bước tiến đưa đến, với hiệu quả quen thuộc, một cuộc giải phóng ý thức (3). Chúng ta đừng quên rằng, ở tự trung tâm, ở tự hạt nhân suy tưởng cũng rất riêng tư và rất khó thông, nhưng suy tưởng cũng chỉ phát triển trong cộng đồng và nó tiêu biểu chính yếu cho một hiện tượng xã hội (4) ».

Tương lai nhân loại, được coi như chủng loại con người, hình như hiện diện ở ý nghĩa xã hội hóa tăng trưởng. Nhưng một phát triển như vậy có mang theo đe dọa lớn lao cho cá nhân con người không ? Và tất cả cuộc phiêu lưu nhân loại sau hết có đạt đến quá trình kết khối mà ở đấy cá nhân lu mờ hẳn, như ở tổ mối, tổ kiến không ? Rất nhiều người theo dõi giòng tiến hóa hiện tại của nhân loại đã mang niềm lo sợ đó. Nhưng niềm lo âu kia thực ra không có nền tảng. Chúng ta phải thấy rằng nếu sự kết khối kia đưa đến việc loại bỏ cá nhân thì ngược lại, cộng đồng có kết quả là làm cho phong phú thêm việc phát triển cá nhân. Một cộng đồng thực

(2) Tương lai con người, trang 167

(3) Ibid., trang 168.

(4) Ibid., trang 169.

sự là cộng đồng không san bằng toàn thể, trái lại là cộng đồng gây ra sự khác biệt, nhiều mặt. Cộng đồng càng lớn, càng phức tạp thì càng có nhiều chức năng và nhiệm vụ để hoàn thành, nó càng cung cấp cho mỗi người cơ hội khai triển tài lực và thiên tư, đồng thời cũng có dịp biểu lộ cá tính của mình nữa.

Nói thuần lý, một hợp nhất nhân loại, có thể được thực hiện bằng hai cách : bằng cưỡng bức, bạo động, bằng tự do thuận tình liên hiệp. Cưỡng bức và bạo động có thể đưa đến một kết hợp bên ngoài, nhưng không bao giờ đưa đến hòa hợp bên trong, đích thực, sự kết hợp nội tại. Kết hợp ở đây chỉ có thể bằng liên hệ thuận tình, bằng thiện cảm, tình yêu. Chính đó là những lực lượng sáng tạo thực sự của thế giới con người dù từ trước tới nay nó đã xuất hiện trong các hình thức yếu ớt và với mức độ thấp nhỏ ở toàn thể vũ trụ. Trong nguyên tử cái này thúc đẩy cái kia bằng một ái lực nội tại và đưa đến việc hình thành các phân tử ; các tế bào tụ tập lại với nhau và từ đó phát sinh các cơ quan khác biệt hẳn nhau ; cũng nhờ vào kết hợp các sinh vật mới nảy sinh những hình thái cộng đồng phức tạp (rừng cây, bầy đàn súc vật, tổ kiến) và gia đình, chủng tộc, cộng đồng các dân tộc cũng sinh ra từ việc kết hợp các cá nhân. Trong mỗi trường hợp trên đây, hành động liên hệ, kết hợp đã đưa đến một phức tạp lớn nhất và một khác biệt lớn nhất.

Ở đây rõ ràng là những từ như hướng ngã và yêu thương được dùng với nghĩa rất giống nhau. Chúng ta đã tìm thấy chữ tình yêu có đến ba nghĩa trong từ ngữ của Thánh Thomas d'Aquin = 1/ tình yêu trong nghĩa rộng rãi nhất, được chỉ định một hướng ngã

giữa hai hay nhiều hữu thể (*inclinatio rei ad aliquid*), với nghĩa này ta có thể nói đó là hoa yêu mặt trời, một đôi thứ vật chất luyến ái nhau, thu hút lẫn nhau ; 2/ tình yêu, trong nghĩa hạn chế hơn, là một yêu chuộng tốt đẹp (*complacentia boni*) một yêu chuộng không lệ thuộc vào ý chí, là một thứ thiện cảm không bắt buộc ; 3/ trong nghĩa hẹp nhất và đầy đủ nhất, tình yêu chỉ định một hành động nhân tính tự do, ở đó chúng ta thích làm điều thiện với kẻ khác (*dilectio, caritas*).

Chúng ta không thể phủ nhận quyền của Teilhard de Chardin khi dùng từ tình yêu trong nhiều nghĩa khác nhau, như ông thấy ở tình yêu sức mạnh lớn nhất của vũ trụ, sức mạnh, theo lối nói của Dante, đã làm chuyển động mặt trời và tinh tú. Trong thế giới vật chất và động vật, chúng ta có thể nói đến một hướng ngã vô ý nhưng ở con người tình yêu có ý thức đã làm tròn vai trò sáng tạo và không thay thế được của mình. Và cộng đồng được ảnh hưởng, được sinh động trong tình yêu trên là môi trường mà cá nhân con người có thể phát triển hoàn hảo hơn hết. Đã không loại bỏ cá nhân, nó còn cung cấp rất nhiều dịp tốt lớn lao để cá nhân phát triển (1). Chúng ta có quyền quả quyết chính đáng rằng, sự kiện xã hội hóa không có nghĩa báo hiệu cho kỷ nguyên tàn tạ của cá nhân, mà ngược lại, nó mở đầu cho thời kỳ cá nhân vương dấy (2). « Tập thể hóa, siêu việt — xã hội hóa, trong trường hợp con người, chỉ có nghĩa là siêu việt cá nhân hóa (3) ».

(1) *Ibid.*, trang 75, 98, 152.

(2) *Ibid.*, trang 75

(3) Nhân loại—Siêu việt, Kytô—Siêu việt, Bác ái—siêu việt 1943, trang 6.

Chính như thế mà chúng ta thấy giòng tiến hóa đeo đuổi hành trình của mình ở Con Người như thế nào, và khi đạt đến điểm phát triển hiện thời, nó đã chấp nhận một phương pháp tương tự phương pháp đã thực hiện nhiều lần trong quá khứ, là xây dựng một hình thái sự sống mới hơn, phức tạp hơn, chứa đựng cuộc sống tâm linh cao nhất và phong phú nhất.

oOo

Khảo sát kỹ lưỡng hoàn cảnh hiện tại của nhân loại, với nền tảng là giòng tiến hóa toàn thể, chúng ta sẽ thấy rõ rệt hiện nay chúng ta đã tiến đến thời kỳ liên hệ và hợp nhất vững chắc ra sao. Đặc tính khép kín của địa cầu, việc gia tăng dân số thế giới, việc cộng tác càng lúc càng thường xuyên hơn đã tạo nên sự thâm nhập lẫn nhau không tránh được giữa các dân tộc, các nền văn hóa, dưới ảnh hưởng khoa học kỹ thuật và kinh tế, sự kiện này chỉ rõ ràng quá trình tổ chức vũ trụ tồn tại vĩnh viễn trong nhân loại ngày nay. Con người đã bước vào giai đoạn hành tinh hóa. Chúng ta đã tiến đến thời kỳ lịch sử mà hiện tượng trên xuất hiện rất rõ ràng.

Đến đây một câu hỏi tự động đến với chúng ta: dùng từ ngữ huyền bí nào để gọi một phát triển phải đưa đến như vậy. Chúng ta chỉ có thể trả lời theo cách mơ hồ và tổng quát: « Các hình thái tương lai có bản chất không thể tiên liệu... Chúng ta chỉ đặt ra cho mình vấn đề tìm hiểu sự hóa thân nhân loại thực hiện trong hướng tiến nào, ở trục nào, thế thôi » (1). Thực ra làm sao chúng

(1) Suy tưởng về cuộc không hằng biến tại, 1937, trang 11.



ta có thể mô tả các giai đoạn phát triển về sau mà nhân loại sẽ phải trải qua ? Làm sao chúng ta có thể hình dung đời sống tâm linh của con người ở đây mười ngàn năm, một triệu năm sau nữa ? Một việc chắc chắn là chúng ta chỉ nhìn được tương lai bằng cách nối dài quá khứ, như một liên tục càng lúc càng tiến xa và trên bình diện cao nhất của quy luật ngự trị khắp hiện tượng vũ trụ : quy luật phức hợp và ý thức tăng trưởng. Tiếp theo sự hợp nhất và tổ chức phóng đại, nhân loại sẽ tự kiến thiết trong một hình thái phức hợp cao nhất, và hình thái phức tạp cao đẳng đó sẽ thiết yếu liên hệ đến một ý thức mang tính lệ thuận, một căng thẳng khôn trương về tâm linh của mãnh lực vô danh. Nếu quy luật phức hợp - ý thức chủ động ở tương lai như đã có mặt ở quá khứ — chúng ta không thấy lý do nào lại không có trường hợp đó — thì sớm hay muộn một giai đoạn tất yếu sẽ đến là lúc con người đạt đến điểm tối đa của phức hợp, của ý thức.

Với bấy nhiêu điều chúng ta có thể thấy thì hình như sự kiện *hành tinh hóa* nhân loại sẽ luôn luôn theo đuổi, tiếp diễn trong ý nghĩa một hòa hợp tăng trưởng, dù chúng ta phải nhìn thế giới chúng ta sống như một thể giới có cơ cấu hội tụ. Tất nhiên các đường hội tụ trên cuối cùng sẽ đưa đến một điểm tất định, « đến một cực điểm cao nhất, ước đoán, của cộng — suy tưởng con người (1) », đến tâm điểm mà ta có thể gọi tên là điểm *Omega*, điểm cuối cùng của tất cả dòng tiến hóa sinh vật học, của tất cả các chuyển động vũ trụ, nó là một hạng từ ở đó quy luật của tình yêu vũ trụ sẽ đạt đến kết cuộc cực thịnh của mình.

(1) Sự Xuất Hiện Của Con Người, trang 371.

Theo Teilhard de Chardin tương lai con người rất hẳn nhiên định vị trí trên bình diện xã hội. Cơ thể lớn của nhân loại phải là một cấu thành của rất nhiều tế bào thần kinh và bằng vô số liên hệ, làm thành một đồng nhất, mang đến một ý thức duy nhất cho chúng ta, con người sau cùng cũng *liên kết với nhau* trong một thứ cơ thể siêu việt, ở đó một ý thức chung, một hợp nhất siêu cá nhân sẽ bày tỏ cho ta thấy các tế bào tạo óc não không còn là các hiện hữu riêng biệt, trong khi Con Người, bởi ý thức suy tư; duy trì khả năng tự do và độc lập ngay chính giữa lòng tổ chức lớn lao "... trước tiên hết, nỗi bật hơn cả là hồi kết cuộc, ở đó tất cả đều liên hiệp với nhau rất có tổ chức (còn tổ chức hơn các tế bào ở bộ óc). Chúng ta, toàn thể kết hợp lại, chỉ để hoàn thành một hệ thống độc nhất, cực phức hợp và sau nữa, cực quý tâm (1) *.

Điều Teilhard de Chardin chờ đợi ở tương lai trên nền tảng hoàn toàn khác hẳn với dự tưởng của Nietzsche. Trong lúc Nietzsche với thuyết *Siêu Nhân* (khi được xét trên bình diện vật sống, khi được xét trên bình diện đạo đức) tuyệt đối đề cao cá nhân và khinh bỉ tư tưởng cộng đồng, thì chúng ta thấy Teilhard de Chardin — vẫn không làm giảm giá trị nhân vị cá nhân — vạch rõ sự vươn lên đích thực của nhân loại trên bình diện cộng đồng, trên bình diện hòa điệu và hợp nhất xã hội. Chính Nietzsche cũng lấy đôi thuyết tiến hóa làm khởi điểm cho mình, nhưng hẳn nhiên thuyết đó hạn hẹp và giả tạo hơn thuyết tiến hóa chỉ đạo cho khoa học hiện đại của chúng ta ngày nay. Trong khi Nietzsche tuyên dương một

(1) Tương lai con người, trang 118.



Siêu Nhân, Teilhard de Chardin hy vọng ở một *nhân loại siêu việt*. Trong khi người trước đề cao sự ngạo mạn tàn khốc, người sau tuyên giảng lòng liên đới và tình yêu đại đồng.

Như vậy theo ý ông ta sẽ tìm thấy từ tiến hóa trong việc thức tỉnh của ý thức siêu việt phát sinh từ kết hợp và liên đới bằng đạo đức giữa tất cả mọi người. "Địa cầu ngừng quay hay là nhân loại tự tổ chức và tự hợp nhất trong toàn bộ của mình (1)". Ước vọng này đối với chúng ta có vẻ quá táo bạo và quá đẹp đẽ, nhưng đừng quên rằng điều mà con người chờ đợi phải rất phi thường và vĩ đại, tức là giòng tiến hóa phải dựng nên cho mình một kết cuộc, một hoàn mỹ tối thượng. Nếu hết thấy tự giòng tiến hóa cần khôn đều phát hiện một giòng đi lên, một chuyển động thăng tiến, thì ta có thể mong ước rất hợp lý vào điểm chốt đỉnh của chuyển động kia sẽ vượt qua tất cả những gì đi trước nó, về kích thước vĩ đại cũng như phẩm chất giá trị. Thoạt nhìn ta có thể dễ dàng nghĩ rằng điều Teilhard de Chardin chờ đợi ở tương lai con người tỏ ra có phần rất giống với quan niệm mác xít. Cả hai đều muốn hướng chúng ta đến một cộng đồng lý tưởng, không biết tới các mâu thuẫn và bất công hiện tại. Tuy nhiên có một khác biệt rất quan trọng giữa hai tư tưởng trên, và Teilhard còn tỏ ra đi xa hơn mác xít về điểm này. Với mác xít, hạng tử đặt ở cộng đồng mà mọi thành phần đã đạt đến tình trạng thiện cảm và bình đẳng tập thể, ở đó tất cả cá nhân đã đạt được hoàn tất của mình cũng như đưa cao mức độ trí thức và tình cảm theo thời gian xâm nhập

(1) Ibid ; trang 194-5.