TƯ TƯỞNG

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

2 & 3

TƯ TƯỞNG,
VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH
Chủ nhiệm kiêm Chủ bút :
Thượng tọa Thích Minh Châu

Thư từ, bản thảo xin đề : Giáo sư Ngô trọng Anh
Viện Đại Học Vạn Hạnh
222,Trương minh Giảng, Saigôn.

TƯ TƯỞNG

- *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 thế hành xử trong đời sống.*
- *Tư Tưởng không giải quyết bất cứ đe ngữ nào của thế giới.*
- *Tư Tưởng không mang đến tức khắc những sức mạnh cho hành động.*

MARTIN HEIDEGGER

Tạp chí TƯ TƯỞNG *số 2 xoay quanh chủ đề về Husserl.*

Husserl là một triết gia khởi đầu tiếng nói triết lý của mình trong đơn độc, bên ngoài mọi truyền thống triết lý, nhưng tiếng nói của Husserl còn âm vang những sức khích động mạnh mẽ cho toàn bộ nền triết học thế kỷ XX.

Husserl là triết gia muốn đạt đến tận cùng kinh nghiệm sống thực về ý thức và hiện tượng,—hay nói theo ngôn ngữ của ông, ông muốn đạt đến cảnh giới thuần túy của kinh nghiệm, của thức tâm, của sinh hoạt...

Husserl là triết gia muốn đặt nền cho khoa triết lý, khoa mà ông cho là mãi đến bây giờ vẫn chưa được xây trên một nền tảng vững chãi nào để có thể xứng danh là một khoa học đích xác.

Husserl đã lần lượt xuất hiện dưới khía cạnh một người chủ trương duy thực, một người theo chủ nghĩa duy tâm, một kẻ có tham vọng đạt đến thái độ duy nghiệm thuần túy...

Bên trong học thuyết của Husserl, người ta lại thấy có hai thứ hiện tượng học của cùng một tác giả, rồi cuối cùng người ta lại kết luận rằng Husserl vẫn là Husserl, trong một chủ hướng duy nhất.

Vây quanh Husserl là những tên tuổi lớn, những môn đệ trực tiếp hay gián tiếp, những con phượng hoàng của phương trời triết lí mới: Heidegger, H. Hartmann, Moore, A. Pfänder, O. Becker, R. Ingarden, Edith Stein, A. Reinach, Max Scheler, J.P. Sartre, Merleau-Ponty, Marvin Farber...

Bao nhiêu là định danh, bao nhiêu là mâu thuẫn tụ hội trong cùng một khuôn mặt, một sự nghiệp mà mãi cho đến nay vẫn còn trong vòng dang dở. Đấy chính là sức hấp dẫn mãnh liệt của Husserl. Sức hấp dẫn của mọi con người trong một triết gia, một triết gia trong phận người. Nhưng đấy cũng đồng thời là một sự xua đuổi quyết liệt đối với những ai không kiên khổ sống lại chính cái kinh nghiệm của Husserl. Husserl chỉ lộ diện ra cho những người nào đã cùng sống qua kinh

nghiệm riêng tư của ông. Nói thế vì ngay chính cuộc đời của Husserl cũng đã là một cuộc tranh đấu sống còn, một thách thức đầy mạo hiểm đối với thời gian. Husserl đã tự mình sáng nghĩ ra một lối tốc ký riêng để tranh thủ phần thắng với thời gian, cho nên những độc giả nào đầu hàng trước hạn kỳ cần thiết sẽ không bước chân vào được thế giới của Husserl.

Tạp chí TƯ TƯỞNG hy vọng sẽ mở cửa thế giới ấy cho người đọc trong số này, và cũng có tham vọng mở cuộc tương thoại giữa Husserl cùng tư tưởng Phật giáo, chuẩn bị một tổng đề rộng lớn cho tư tưởng sau này. Tham vọng ấy có thể là táo bạo, nhưng bất cứ một chạm mặt nào với tư tưởng Husserl cũng đều nhất thiết mang tính chất liều lĩnh trên, để có thể thiết lập được toàn thể thực tại. Những hiển lộ về hậu thời của triết học Merleau-Ponty là một trong những bằng chứng cho lời quả quyết trên. Thêm vào đó, gần như hầu hết mọi tác giả đều đồng ý là người tu không thể nào đạt được cái Cogito thuần túy mà Husserl đã nêu ra. Kinh nghiệm thiền định của Phật giáo có thể là một ánh sáng quý

bầu giúp ta rọi sáng vấn đề. Đây lại là một lý lẽ vững chãi giúp ta an tâm tiến bước trong thế giới Husserl.

Thế giới ấy không chỉ gồm những giảm trừ, những kinh nghiệm chủ hướng, những chủ thể tinh thuần túy, những tri kiến về eidos... mà lại còn phập phồng hơi thở của những con sâu đuối gấp rút của thần chết trong chiến tranh. Trong lòng thế giới ấy, cái chết đã tái lập được « những quyền lực linh thiêng và nguyên thủy của mình ». Nhưng giữa lòng thời gian, « chính cái chết đó lại làm ta tưởng đến vĩnh cửu », một khát vọng không rời của Husserl và cũng là lý do hiện chính cho sự kiện ông muốn thiết lập một khoa triết lý có giá trị phổ quát.

Cái chết đang thân ái và gần gũi với từng người Việt Nam cũng như cách đây năm mươi năm, trong máu lửa của trận đại chiến thứ nhất, nó đã từng thân ái và gần gũi với mỗi người dân Đức. Trong khung cảnh đó, Husserl đã kiên tâm và âm thầm làm việc như

một bóng ma ; và ngày nay, Husserl đã vô tình thực hiện đúng lời sấm ngôn của Nietzsche : « Kẻ tác động trên những đồng loại mình là một bóng ma... », « bóng ma » Husserl đang tác động mạnh mẽ trên mọi ngành sinh hoạt tri thức, và còn ảnh hưởng lan sang cả những ngành khoa học khác như tâm bệnh học, tôn giáo học, sử học...

Tạp chí TƯ TƯỞNG khi chọn Husserl làm chủ đề, cũng như khi tiếp tục biên khảo về những tác giả khác, cũng nhằm một chủ hướng khiêm tốn như cách đây năm mươi năm Husserl đã từng theo đuổi : học lại nơi Husserl cái bài học cô đơn và kiên trì cũng như lòng tin vào sức mạnh giông bão của Tư-Tưởng, cô đọng nơi bốn câu của Heidegger mà toàn ban chủ biên đã lấy làm châm ngôn cho tạp chí.

Kiên trì và cô đơn như một tảng đá dựng dưới bầu trời lửa...

VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH.

bản thệ của viện đại học vạn hạnh

1. Ý NGHĨA CỦA BẢN THỆ

Bản thệ chính là bản nguyện của Viện Đại Học Vạn Hạnh. Mỗi một công trình xây dựng văn hóa đều được xây dựng trên một chủ hướng nhất định : chủ hướng ấy chính là chủ hướng ý thức làm luận cứ cho tiêu điểm hành động trong đời sống trí thức. Chủ hướng ý thức qui định tinh thần tiêu biểu của cơ sở hành động trong mỗi thể chế riêng biệt của công trình xây dựng, tư tưởng. Chủ hướng ý thức của Viện Đại Học Vạn Hạnh là thể hiện của bản thệ trong từng phạm vi sinh hoạt của mình. Bản thệ ấy là giải phóng con người ra khỏi tất cả lệ thuộc, tất cả sự nô lệ trong đời sống toàn diện của từng cá thể. Giải phóng là phương tiện đồng lúc với giải thoát : giải phóng phương tiện là giải thoát

khỏi quá trình và tiến trình của bản ngã trong tất cả mọi biến thể tế nhị, cởi mở những ràng buộc năng lực toàn diện để thể hiện con người sáng tạo trong đời sống thường nhật.

1. Ý NGHĨA CỦA GIÁO DỤC

Tất cả mọi chủ thuyết giáo dục đều phiến diện, vì cơ sở hành động đã bị lệ thuộc vào chủ hướng ý thức, trên một vị trí bất di dịch. Chủ hướng ý thức phải là chủ hướng của sinh thể ý thức: sinh thể biến dịch luân lưu từng giây phút. Bản thể là giải thoát toàn diện; do đó, bản thể chuyển tướng và chuyển dụng chủ hướng ý thức tùy theo phương tiện uyển chuyển thuận theo hướng sinh thành của sinh thể, nhờ đó mà con người giáo dục không còn là lệ thuộc vào một lý tưởng, vào tín ngưỡng, vào một biên giới quốc gia nhất định; con người giáo dục thực sự không còn là dụng cụ của bất cứ chính thể và chính quyền nào, không bận tâm lo lắng xây dựng một tổ chức hào nhoáng đồ sộ mà bỏ quên thực chất sáng tạo của tư tưởng giải phóng; giáo dục không còn là phương tiện để thực hiện địa vị và quyền thế và con người, giáo dục thực sự không còn bị trói buộc vào những yêu sách đa dạng của xã hội và không còn lệ thuộc vào

những bức bách phức tạp của những chính quyền ; giáo dục không còn là dụng cụ của chính trị ; giáo dục cũng không phải là nghề nghiệp mưu sinh : con người giáo dục trước tiên phải là con người tự do toàn diện và giữ vai trò chủ động trong việc chuyển hướng văn minh nhân loại ; con người giáo dục không phải chỉ là một chuyên viên Kỹ thuật trong một phạm vi trí thức nhất định mà lại là kẻ phê phán truyền thống và kẻ phê phán những giá trị hiện đại. Phê phán sáng tạo là thực chất của giáo dục trong việc thể hiện bản thệ trong đời sống toàn diện.

3. Ý NGHĨA CỦA ĐẠI HỌC

Tinh thần Đại học không phải là tinh thần của một tổ chức và cũng không phải tinh thần của kẻ truyền giáo. Chủ hướng của tinh thần Đại Học là phê phán và sáng tạo. Phê phán là không nhắm mắt thừa nhận những giá trị của truyền thống, đào bới lại nền tảng và đặt lại giới hạn của mỗi một giá trị hiện hữu; sáng tạo là không phải bắt chước, mô phỏng, đi theo bất cứ một mẫu mực lý tưởng nào cả; sáng tạo là tinh thần độc lập toàn diện, không lệ thuộc vào thần quyền và thế quyền, không lệ thuộc

vào bất cứ một chủ thuyết nào; người trí thức đại học là kẻ phê phán truyền thống và phê phán xã hội, sáng tạo truyền thống và sáng tạo xã hội; giáo sư Đại học không phải là một kẻ hành nghề trí thức và sinh viên đại học không phải là kẻ thu góp trí thức để tìm một địa vị xã hội hay một địa vị văn hóa. Sinh viên và giáo sư đại học trước tiên phải là những con người sáng tạo, những kẻ phê phán hỗ tương; sinh viên không phải nô lệ vào thẩm quyền trí thức của giáo sư và giáo sư cũng không phải nô lệ vào thẩm quyền hành chánh của tổ chức và cơ quan; mỗi một người là một cá thể độc đáo, tự chọn lựa và tự quyết định chủ hướng trí thức của mình để nhìn thẳng vào sự thật, đi vào thực tại và thoát ly ra ngoài mọi ý niệm, mọi chủ thuyết, mọi ý thức hệ, mọi tín điều, mọi tổ chức; bởi vì tất cả ý niệm, chủ thuyết, tín điều, ý thức hệ và tổ chức chỉ là những chướng ngại ngăn chặn lại sức sáng tạo vô biên của cá thể giải thoát, cá thể tự do, con người thoát ly ra ngoài tất cả sự ợ hãi trong ý thức và vô thức, tự mình làm chủ sinh mệnh mình, điều động đời sống mình trong ý nghĩa mà mình tự sáng tạo cho mình.

Ý NGHĨA CỦA CÁ THỂ VÀ TẬP THỂ.

Tập thể là sự tổ thành của tất cả cá thể : tập thể chính là từng người một trong sinh hoạt hỗ tương ; xã hội chính là sinh hoạt từ hai cá thể trở lên ; do đó, tập thể và xã hội phải là phương tiện cho cá thể trên con đường thể hiện giải thoát toàn diện ; cá thể không có nghĩa là cá nhân ích kỷ, cá thể không phải là bản ngã ; cá thể không phải là một thực thể tự cô lập hóa mình với toàn thể ; cá thể thực sự là cá thể thì chính cá thể ấy là tập thể : tập thể chỉ là hình ảnh ngoại hiện của cá thể. Cá thể giữ vai trò chủ động và giúp đỡ tập thể được sinh thành theo hướng biến dịch liên tục trên con đường thực tại. Tập thể trở thành nguy hiểm, khi tập thể trở thành định thể bất di dịch, một thứ *statu quo*, chận đứng án ngữ tất cả khuynh hướng sáng tạo của con người trên con đường giải thoát bản thân và tâm linh. Tập thể không thể dựa vào lý tưởng hay ý thức hệ nào để bắt buộc cá thể hy sinh hiện tại cho tương lai ; tập thể hoàn toàn có tính cách ảo tưởng trừu tượng chỉ có cá thể mới là thực thể sinh động ; cá thể là tư thế độc đáo quan trọng, chứa đựng tất cả những khả năng và tiềm thể vô biên của nhân tính ; cá thể sáng tạo ra tập thể, sáng

tạo ra xã-hội ; do đó, cá thể có thể phê phán phá bỏ định chế *statu quo*, mà xã hội và tập thể đã giữ lại để ràng buộc tiềm thể và chặn đứng lại tất cả sáng tạo mới lạ của tư tưởng.

3. Ý NGHĨA CỦA CÁ THỂ SÁNG TẠO

Cá thể sáng tạo là một thực thể đi trên con đường giải thoát; cá thể sáng tạo không đi tìm sự an ninh cho đời sống ý thức, không muốntrở thành mộtnhân vật quan trọng,không hô khẩu hiệu của quần chúng, không ca tụng thành công, không thờ phụng bất cứ thần tượng nào, không đi tìm sự tiện nghi dễ dãi của đời sống thư lại, không chờ đợi phần thưởng và lời khen-Không sợ hãi, không lệ thuộc vào ý niệm, không nô lệ vào biểu tượng, không đóng khung cuộc đời mình trong một hệ thống, một hình ảnh bất động; cá thể sáng tạo là kẻ luôn luôn bước đi phiêu lưu vào những lãnh địa xa lạ của ý thức và vô thức, là một hành nhân độc lập, không cần phải nương vào những điểm tựa, những cái nạng những nơi trủần của tín ngưỡng tín điều, triết lý truyền thống, quốc gia, dân tộc. Giáo dục chỉ có nghĩa khi giáo dục giữ sứ mạng đánh thức cá thể và đưa cá thể đi trên con đường sáng tạo và phê phán; đại học phải giữ vai trò trọng yếu là nơi đánh thức tất cả những tiềm

lực vô biên của một cá thể sáng tạo ; những cá thể sáng tạo sẽ liên kết nhau thành một tập thể sáng tạo để giữ cho xã hội luôn luôn sinh động và không rơi vào định thể nô lệ *statu quo*, bức tường chặn lối án ngữ tất cả tinh ba xuất chúng của con người.

6.— Ý NGHĨA CỦA CƠN KHỦNG HOẢNG THỜI ĐẠI

Văn chương, nghệ thuật và triết học hiện đang rơi vào cơn khủng hoảng trầm trọng; những chủ đề của sinh hoạt văn hóa hiện đại chỉ là sự bi quan, tuyệt vọng, bất lực của con người trong việc đi tìm ý nghĩa cho đời sống. Cá thể bị đánh mất trong tập thể, bị xâu xé giữa những sự đảo điên thời thế, giữa sự suy sụp của tất cả mọi giá trị; cá thể bơ vơ lạc lõng và mất hướng đi trong mê cung của ý thức phân tán. Vai trò của giáo dục là giúp cá thể thấy lại con đường chân chính, tìm lại ý nghĩa và vị trí của mình trong sứ mạng sáng tạo trong đời sống vũ trụ. Con người thời đại bị lệ thuộc vào kết quả thực tiễn, vào mục đích hữu lợi và đã bỏ quên những giá trị thiêng liêng của tâm hồn. Khoa học có ích lợi và mang về nhiều kết quả thực tiễn cho tập thể và cá thể, nhưng khoa học chỉ chuyên chú bận tâm đến dụng thể mà bỏ quên tính thể; khoa

học đi tìm những sự thực mà bỏ quên sự thực, bỏ quên nền tảng cho tất cả mọi sự thực, nền tảng cho tất cả chân lý, khoa học không thể khai sáng Thực Tại toàn diện mà chỉ khai sáng những thực thể phiến diện ; khoa học khai phát hệ thống tương quan và kỹ thuật cơ khí để cho con người chỉ huy những sức lực thiên nhiên, tìm hiểu thiên nhiên để ngự trị và làm chủ thiên nhiên, do đó sự ly cách giữa chủ thể và đối thể càng ngày lại càng đào sâu lên: con người đánh mất tính cách nhất thể giữa cá thể và cộng thể, giữa nhân thể và thiên thể, giữa tập thể và đoàn thể; con người trở nên mâu thuẫn trong tự thể giữa tư thể và tập thể, giữa tự thể và tha thể. Căn bản của sự mâu thuẫn hiện nay trong con người bắt đầu từ sự ly cách giữa chủ thể và khách thể ; sự ly cách này nói lên sự nô lệ không thể tránh : chủ thể bị nô lệ vào khách thể và đưa cá thể bị đánh mất trong tập thể ; hoặc khách thể bị nô lệ vào chủ thể và khiến sự vật bên ngoài trở thành dụng cụ phụng sự cho sự ích kỷ, ngu muội, tham vọng, thù hận của chủ thể : con người càng lúc càng đi xa sự thực và đánh mất nhân thể; khoa học, tính toán và tổ chức

biến con người thành kẻ nô lệ cho biểu tượng, cho ý thức hệ, cho lý tưởng, cho những giá trị sa đọa.

7. Ý NGHĨA CỦA HẬU QUẢ TẬP THỂ

Dấu hiệu sa đọa thời đại được thể hiện rõ ràng trong cơn bệnh trầm trọng của ngôn ngữ. Con người nói nhiều, tranh luận nhiều, bàn bạc và thảo luận liên tục; những cuộc hội thảo và hội nghị được diễn ra hàng ngày trên thế giới; những tuyên ngôn và những kế hoạch dự án được loan truyền không ngớt; thế mà thế giới càng lúc càng bị chiến tranh đe dọa và xã hội càng lúc càng sa lầy, ngôn ngữ bị trở thành dụng cụ tuyên truyền quảng cáo và càng lúc càng trở nên nghèo nàn. Đối thoại không còn ý nghĩa; những khẩu hiệu, trở thành quan trọng và con người bị nô lệ vào những khẩu hiệu, bị lệ thuộc vào chữ, lời, tiếng. Ngôn ngữ không còn là môi trường để làm nền tảng cho cuộc cách mạng toàn diện trong đời sống tâm linh; tất cả những cuộc cải cách xã hội được xây dựng trên những danh từ tốt đẹp; tất cả những cuộc cải tạo giáo dục cũng được hình thành trong một hệ thống biểu tượng của ngôn ngữ thời lưu; cá thể độc đáo bị đánh mất trong sự huyên náo của ngôn ngữ, khẩu hiệu.

tuyên ngôn, phát ngôn, thuyết ngôn của xã hội tập thể. Cá thể bị bắt buộc phải im lặng và chỉ có thể lên tiếng nói, khi nào tiếng nói ấy được tập thể chấp nhận, nghĩa là tiếng nói ấy phải là tiếng nói của đám đông : tiếng nói trở thành ngôn ngữ tự động; con người nói như máy nói và tất cả sự quyết định độc lập đã bị mất ý nghĩa, và cá thể không còn giữ vai trò chủ động thể hiện sứ mạng thiêng liêng của mình trong việc giải phóng thoát ly ra ngoài tất cả sự đàn áp của ý thức hệ, đảng phái, chính quyền, truyền thống, lý tưởng, xã hội, biên giới quốc gia và biên giới tâm linh.

8. Ý NGHĨA CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Tất cả những sự sụp đổ hiện nay, tất cả cơn khủng hoảng hiện nay đều xuất phát từ sự nô lệ tâm thức của cá thể. Chiến tranh xuất phát từ sự mâu thuẫn nội tại của cá thể; cơn bệnh của tập thể xuất phát từ ý thức phân tán của cá thể. Chủ nghĩa quốc gia, cũng như chủ nghĩa quốc tế, không giải quyết được sự mâu thuẫn của ý thức con người ; Tất cả những ý thức hệ cũng đều thất bại, vì ý thức hệ trở thành quan trọng hơn con người ; con người bị nô lệ vào ý thức hệ, gây ra những mầm mống phân ly với nhau và hy sinh cho

một tương lai ảo tưởng mà bỏ quên hiện tại sống động. Tín điều và tín ngưỡng của tôn giáo cũng gây mầm mống chia rẽ trong con người. Tất cả những cuộc cách mạng lịch sử đều thất bại, vì những cuộc cách mạng ấy đã xây dựng trên những tương quan sai lầm bất động giữa cá thể và tập thể, giữa tư thể và xã hội. Chỉ có một cuộc cách mạng quan trọng và có ý nghĩa, đó là cuộc cánh mạng nội tâm của cá thể sáng tạo. Cách mạng nội tâm là cuộc cách mạng của ý thức, của tư tưởng toàn diện trong con người. Giáo dục chỉ có ý nghĩa, khi nào giáo dục không chuẩn bị cho con người rập theo khuôn thước của định thể xã hội, định thể truyền thống, định thể dân tộc, tôn giáo, tín điều. Giáo dục phải đánh thức cá thể ; giáo dục gieo ý thức cho cá thể về sự tự do vô biên của tâm linh, của toàn thể khía cạnh đời sống. Giáo dục phải kêu gọi cá thể lên đường, liên tục lên đường và chối bỏ tất cả những nơi nương tựa yếu đuối. Đại học không cung cấp dụng cụ nhất thời cho xã hội, cho chính quyền, cho tổ chức hay đoàn thể ; đại-học phải là nơi nuôi dưỡng những cá thể độc lập, sáng tạo, tự do, không sợ hãi, không nô lệ vào địa vị và tiền tài, danh dự và tham vọng ; những cá thể ấy không phải là người trí thức tháp ngà, mà phải là những kẻ

sáng tạo trong toàn diện đời sống, những kẻ phê phán những giá trị thời đại, những kẻ phê phán truyền thống và xã hội, những người sáng tạo ra những giá trị mới để nuôi dưỡng một cuộc hồi sinh toàn diện cho ý thức và tâm thức. Chỉ khi nào ý thức và tâm thức được chuyển hóa toàn diện thì tất cả sự mâu thuẫn nội tâm và tất cả sự mâu thuẫn xã hội mới chấm dứt ; chiến tranh không còn lý do tồn tại và giáo dục trở thành ánh sáng chiếu trên con đường sinh thành của văn minh nhân loại. Ý nghĩa của Viện Đại Học Vạn Hạnh là tự đánh thức mình trên con đường thiêng liêng ấy.

9. Ý NGHĨA CỦA LỘ TRÌNH TỐI HẬU

Chuyển hóa ý thức và tâm thức là cứu cánh của tất cả mười tông phái Phật giáo trong Bắc Tông và Nam tông. Tất cả tông phái khác nhau của Phật giáo đều xuất phát từ khởi điểm duy nhất là giải phóng, giải thoát toàn diện cho con người trên tất cả lộ trình ý thức, tâm thức ý niệm, ngôn ngữ, biểu tượng. Đại học Vạn Hạnh đang đi trên lộ trình ấy và nuôi dưỡng tất cả những chiều hướng dị biệt trên con đường sáng tạo toàn diện. Đại học Vạn-Hạnh không phải là nơi tổng hợp hỗn tạp giữa văn hóa Tây phương và

Đông phương, giữa truyền thống nhân loại và truyền thống dân tộc. Đại Học Vạn Hạnh chỉ muốn đánh thức lại những tiềm thể vô biên của con người sáng tạo toàn diện, đưa cá thể trở lại ý thức độc lập, tham dự và nhập lưu cùng đời sống phong phú, tự quyết định cho mình và chuyển tính vận mệnh mình trong vận mệnh chung của toàn thể nhân loại. Như thế, giáo dục sẽ không còn là một phạm vi khai triển và tích trữ trí thức, mà giáo dục trở thành đời sống toàn diện của tinh thần và tâm thức ; giáo dục trở thành lộ trình tối hậu đi về cuộc cách mạng triệt để của nội tâm, nền tảng của cuộc phục hồi ý nghĩa cho đời sống con người.

chân lý, tự do và nhân tính

Hôm nay chúng tôi trang trọng tuyên bố khai giảng năm đầu tiên của Phân Khoa Khoa Học Xã hội, đồng thời mở đầu buổi tổng khai giảng cho tất cả Phân Khoa Đại Học Vạn Hạnh trong niên học 1967 - 1968.

Viện Đại Học Vạn Hạnh lại tiếp tục hoạt động giữa một hoàn cảnh hoàn toàn đi ngược lại tất cả giá trị mà Viện đã cố gắng thực hiện trong hướng đi đã hoạch định của mình. Những giá trị ấy là những giá trị căn bản của con người mà bất cứ một nền giáo dục thực thụ nào cũng phải hướng đến, đó là những giá trị muôn thuở của tất cả nền văn hóa nhân loại như Chân Lý, Tự Do và Nhân Tính.

Chân Lý, Tự Do và Nhân Tính là bề nền tảng làm cơ sở lý thuyết và hành động của Viện Đại Học Vạn Hạnh. Ba giá trị ấy là tiêu chuẩn để minh định bước đi liên tục của tất cả nền giáo dục trong lịch sử con người.

Bất cứ nền giáo dục nào cũng không thể thành tựu được nếu không đặt tiêu chuẩn trên ba ý niệm căn bản chúng tôi vừa nêu ra.

Gọi là ý niệm, vì ba giá trị ấy chỉ có nghĩa là ba giá trị của ý niệm. Giá trị của ý niệm có thể thay đổi uyển chuyển tùy vào nhận thức riêng biệt của từng cá nhân trong một hoàn cảnh xã hội nhất-định. Bất cứ con người nào, bất cứ tôn giáo nào hay bất cứ truyền thống văn hóa nào cũng có thể nói đến Chân Lý, Tự Do và Nhân Tính. Và ý nghĩa của ba danh từ «Chân lý», «Tự do» và «Nhân tính» không có ý nghĩa cố định, bất di dịch. Ba danh từ ấy chuyển nghĩa tùy vào hậu cảnh tinh thần của người xử dụng những tiếng ấy.

Đó là lý do cắt nghĩa được tại sao hiện nay chiến tranh đã tàn phá cả Việt Nam chúng ta, mặc dù bên này bên kia đều nói tới Chân lý, Tự do và Nhân tính.

Chúng tôi cũng nói đến Chân lý, Tự do, Nhân Tính và đồng thời lại đặt ra ba ý niệm làm nền tảng quyết định cho lý thuyết và hành động của Viện Đại Học Vạn Hạnh.

Để tránh cho ba danh từ « Chân lý », « Tự do » và « Nhân tính » không rơi vào sự lạm dụng thông thường mà bất cứ ai cũng có thể đem ra để viện lý, viện lẽ cho hành động của mình, chúng tôi xin lần lượt giải bày nhận thức của chúng tôi về từng ý nghĩa của mỗi một danh từ vừa nêu.

Trước khi giải bày ý nghĩa của ba danh từ trên, chúng tôi muốn giải thích bản chất của tinh thần đại học. Tinh thần đại học là gì ? Tinh thần đại học không phải là tinh thần của một tôn giáo, cũng không phải tinh thần của một tổ chức chính trị. Tinh thần đại học là tinh thần cởi mở của một tập thể linh động, tập thể ấy là gồm những cá thể sáng tạo, mỗi một đơn vị tham dự vào đời sống tập thể trong sinh hoạt trí thức mà vẫn giữ bản vị của mình là một cá thể sáng tạo, cá thể sáng tạo là hiện thân của Chân lý, Tự do và Nhân tính.

Thế thì nói đến tinh thần đại học thì không thể nào không nói đến ba danh từ vừa nêu, vì tinh thần đại học là tinh thần phổ biến, tinh thần toàn diện của tất cả sinh hoạt của con người trong mọi lãnh vực, trong mọi thời gian và không gian. Cứu cánh của sinh hoạt đại học là con người toàn diện. Con người toàn diện không phải là con người của trí óc, cũng không phải con người của cảm giác. Sinh hoạt trí thức và sinh hoạt tình cảm chỉ là sinh hoạt đơn phương ; sinh hoạt toàn diện chỉ xuất hiện khi ý thức cá thể và ý thức tập thể vô thức cá thể và vô thức tập thể trở thành một thực thể duy nhất, nhất trí, không còn mâu thuẫn nhau nữa ; khi nào còn mâu thuẫn giữa ý thức và vô thức, còn mâu thuẫn giữa cá thể và tập thể, giữa trí thức và tình cảm, giữa cá nhân và xã hội, giữa giáo dục và đời sống, khi nào còn mâu thuẫn giữa hai thực thể đối nghịch, thì bác ấy chúng ta không thể nào nói đến sự toàn diện hay nói đến con người toàn diện.

Mâu thuẫn chỉ xuất hiện trong tâm thức của một con người đang ở trạng thái cô lập, phân hóa, ly cách mình với những gì bên ngoài mình, tự biến mình thành một ý thức chủ quan và đối mặt với một đối tượng khách quan mà thường xuyên mình phải chống đối để chế ngự, để làm chủ vị thế của mình trước mọi tương giao trong đời sống ; bởi đó, thế giới khách quan trở thành dụng cụ cho sự tiến thân của mình trong một lãnh vực cá biệt nào đó, dù là lãnh vực vật chất hay một lãnh vực khác gọi là « tâm linh ». Tâm linh và vật chất không khác nhau, đó là điều chúng tôi đã học được trong Phật giáo. Chủ thể và khách thể cũng không khác nhau không có thực thể nào là thực thể biệt lập, mỗi một thực thể tương ưng tương nhiếp với tất cả mọi thực thể khác ; mâu thuẫn chỉ xuất hiện mỗi khi tôi chỉ thấy một, mà không thấy

tất cả, hoặc thấy tất cả mà không thấy một. Vì vậy, khi nói đến tinh thần đại học, chúng tôi bắt buộc phải đề cập đến tinh thần toàn diện và khi nói đến toàn diện thì chúng tôi không thể không nói đến tinh cách viên dung giữa tập thể và cá thể, giữa cá nhân và xã hội, giữa mình và người khác.

Nói đến tinh cách viên dung là nói đến sự nhất trí nhất thể của toàn thể sinh hoạt con người.

Một Viện Đại Học, đúng nghĩa là đại học thì phải được hàm dưỡng trong tinh thần toàn diện phổ quát của con người, đúng theo nghĩa « Universitas » trong ngôn ngữ La Tinh. Nói đến con người toàn diện là bắt buộc phải nói đến Chân lý, Tự do và Nhân tính.

Chúng tôi quan niệm rằng Chân lý là Tự do, không có sự khác nhau giữa tự do và chân lý ; con người tự do là con người đã đạt đến chân lý, và con người đạt tới chân lý là con người đã giải thoát khỏi mọi trói buộc nô lệ của tâm thức.

Khi đề cập đến nhân tính, chúng ta không thể không nhắc đến chữ « humanitas » trong ngôn ngữ La Tinh. Truyền thống văn minh La Mã xoay quanh chữ « humanitas » mà chúng ta tạm dịch là « nhân tính ». Truy nguyên lịch sử hình thành của nền giáo dục văn minh La Mã, ta thấy nguồn gốc của truyền thống giáo dục La Mã được xây dựng trên ý niệm « Paideia » của văn minh Hy Lạp. Chữ « Paideia » thường được người Pháp dịch là « éducation » « formation », nhưng nhiều học giả uyên thâm về văn hóa Hy Lạp thì cho rằng ý niệm « Paideia » rất là phong phú, khó xác định rõ ràng, nhưng tựu chung « Paideia » là một ý niệm linh động đang để diễn tả sự tựu thành của toàn thể tâm thể của con người trong toàn diện sinh hoạt trí thức và tâm linh của thời đại. Nói khác đi, « Paideia » là thể hiện tất cả nhân tính, đưa nhân tính đến chỗ tựu thành tối hậu.

Nếu hiểu « nhân tính » (humanitas) trong tất cả ý nghĩa phong phú của ý niệm « Paideia » của nền văn minh Hy Lạp, thì « nhân tính » là đồng nghĩa với hiện thân của chân lý và tự do, bởi vì con người thể hiện trọn vẹn nhân tính của mình là con người đã đạt tới chân lý và được giải thoát tự do khỏi tất cả mọi ràng buộc phức tạp của đời sống.

Tóm tắt lại thì chúng ta thấy rằng ba ý niệm «Chân lý», «Tự do» và «Nhân tính» đều là những danh từ đồng chỉ chung một ý nghĩa duy nhất : ý nghĩa duy nhất là đánh thức tinh thần sáng tạo nơi con người trên con đường văn hóa nhân loại.

Có sáng tạo, văn hóa sẽ trở thành văn minh ; thiếu sáng tạo, văn minh sẽ trở thành vong nô. Tinh thần sáng tạo phải là tinh thần đại học ; thiếu tinh thần sáng tạo trường đại học sẽ trở thành một nghĩa trang của những kiến thức khô cứng đóng đầy bụi.

Tinh thần sáng tạo là đặc điểm của một con người thể hiện nhân tính, chân lý và tự do. Viện Đại Học Vạn Hạnh đã nguyện đi trên hướng đi sáng tạo trên, dù bao nhiêu nghịch cảnh bên ngoài dồn dập lay chuyển ý chí bất khuất của chúng tôi.

Chiến tranh đến và chiến tranh sẽ qua, văn minh này đã sụp đổ, và nền văn minh khác được khai sinh, nhưng dù nhân loại đang trải qua bao nhiêu đau kỳ vinh thành hoại diệt, nhưng Chân lý, Tự do và Nhân tính vẫn là ước khát vọng vĩnh cửu của con người.

Mỗi một viện đại học đều được thành lập để nhóm lửa liên tục cho con người được sống trong niềm khát

vọng tôn quý trên, và mỗi giáo sư đại học đều là mỗi cá thể độc lập, sáng tạo, thể hiện ý thức thiêng liêng lý trong sinh hoạt xã hội ; mỗi vị giáo sư đại học là người khơi dậy, làm sống dậy ý thức thiêng liêng lý trong lòng sinh viên; do đó, hơn ai hết, giáo sư đại học hoàn toàn là những con người làm chủ động vận mệnh của toàn diện sinh hoạt của dân tộc ; giáo sư đại học không còn là những nhà trí thức thấp ngà, chôn đời mình trong thư viện và bảo tàng viện, giáo sư đại học chính là những con người mang một trách nhiệm và sứ mệnh nặng nề nhất : đó là giữ cho ngọn chân lý, tự do và nhân tính được cháy mãi mãi từ thế hệ này đến thế hệ khác.

Vì những nhận thức trên, lựa dịp tuyên bố khai giảng hôm nay, chúng tôi muốn tự nhắc nhở mình, đồng thời nhắc nhở từng cá thể đang sinh hoạt trong tập thể của Viện Đại Học Vạn Hạnh ; chúng tôi muốn nhắc nhở rằng tất cả chúng ta, giáo sư cũng như sinh viên, tất cả chúng ta phải ý thức rằng chúng đang chịu trách nhiệm trước lịch sử, không phải của riêng Việt Nam, mà của tất cả con người trên trái đất này.

Nhân loại đi lên hay đi xuống, đó là trách nhiệm của chúng ta, những người giáo dục và những người thừa hưởng giáo dục.

Viện Đại học nơi là thu gọn lại tất cả tinh hoa của một dân tộc, của một nền văn minh nhân loại. Trường Đại học là biểu tượng cho sự nhất trí của tinh thần sáng tạo, biểu tượng cho sự nhất thể của cá thể và tập thể, trường đại học là một vị thế tôn quí thiêng liêng của ý thức hướng thượng của con người, chứ không phải là nơi để người ta phân chia thao túng, kẻ khuynh hướng này, người khuynh hướng kia, tương tranh gây mâu thuẫn xung đột nhau vì quyền lợi, vì danh phận, vì tiền tài, « tiểu ngã »

và " đại ngã ", hiểu theo nghĩa xấu xa nhất của chữ " Ngã ". Hơn nữa, Viện Đại học ở đây là VIỆN ĐẠI HỌC VẠN HẠNH, tức là tượng trưng cho tính chất quan trọng " vô ngã " của Phật giáo. Vì thế, lựa ngày hôm nay, chúng tôi đặt hy vọng rằng Viện Đại Học Vạn Hạnh sẽ không bao giờ đánh mất vị thế tôn qui của mình.

Vị thế ấy là đánh thức lại ý thức sáng tạo của con người, khơi dậy Tự do, Chân lý và Nhân tính trong lòng người và triệt để chối bỏ tất cả những sự phân chia tôn giáo, nô lệ tín điều, thành kiến mê muội của truyền thống và nhất là óc bè phái hạn hẹp.

Chúng tôi xin đặt tất cả tin tưởng vào niên khóa mới với tất cả hy vọng về hướng đi lên của con người.

Trân trọng kính chào qui vị.

Thượng Tọa THÍCH-MINH-CHÂU
Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh

xây dựng một triết lý về giáo dục trong tinh thần phật giáo(*)

ĐẶT VẤN ĐỀ

Ngày lễ Phật đản năm nay, Viện Đại Học Vạn Hạnh tổ chức một buổi hội thảo thuyết trình xoay quanh vấn đề giáo dục Phật giáo; mỗi năm đến ngày Phật đản, chúng tôi đều cố gắng trình bày một vấn đề căn bản trong Phật giáo, nêu ra một thái độ nhận thức về một đặc tính trong những đặc tính của Phật giáo. Chủ đề năm nay là « đức Phật, nhà đại giáo dục »; trong những năm qua, những chủ đề đã được trình bày là « đức Phật, nhà đại văn hóa », « đức Phật, nhà đại tư tưởng », rồi những năm sắp tới đây, có lẽ chúng tôi sẽ trình

(*) Thuyết trình của Thượng Tọa Thích Minh Châu Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh, dự định đọc vào lễ Phật Đản 2512.

bày những chủ đề kế tiếp như « đức Phật, nhà đại xã hội học », « đức Phật, nhà đại triết gia », « đức Phật, nhà đại giải thoát », vân vân. Tất cả những chủ đề này đều nêu ra một thuộc tính trong những thuộc tính của Phật tính. Thực ra, đứng trên bình diện Chân Như quan thì Phật tính là Phật tính, tức là Như tính, gọi là Như Như *như như* mà chữ Phạn gọi là *Tathâtva* hay *Tathatâ* ; đứng trên quan điểm dựa trên chân lý như thật ấy (yathâbhû-târthavâdadarśana) thì Phật tính không có thuộc tính gì cả, bởi vì thuộc tính chỉ có lý do tồn tại trong hiện tượng giới. Tuy nhiên, đã sống trên cuộc đời này, chúng ta không thể chạy trốn cuộc đời này được, do đó, những thực tại của thế giới này cũng có giá trị trong giới hạn của chúng, nói theo thuật ngữ Phật giáo thì tục *đế* hay *thế đế* mà chữ Phạn gọi là *samvṛtisatya*, chân lý tương đối của thế gian cũng cần thiết trong giai đoạn để chỉ hướng về *chân đế* hay *đệ nhất nghĩa đế* (Paramârthasatya), tức là chân lý tuyệt đối của Phật giáo. Đứng trên quan điểm sai biệt giới của chân lý thế gian chúng ta có thể nhìn lên đức Phật, qua những khía cạnh khác nhau, như văn hóa, tư tưởng, giáo dục, triết lý, xã hội học, chính trị, vân vân. Tùy chỗ đứng của mình mà mình có thể nhìn lên đức Phật qua thái độ này hoặc thái độ kia và

Buddhi (lý trí) được định nghĩa là Sanivrti (1), bức màn che phủ thực tại. Và linh hồn của Buddhi là ở trong " anta " trong những thái độ «có» và «không». Bát 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 « sự vật ở ngoài vũ-trụ, mà nó chính là vũ-trụ được nhận thức như thật, không qua trung gian vốn hay làm méo mó của Buddhi, lý-trí. Thế thì không phải tính cờ mà Trung quán xử dụng ngôn từ của phủ-định. Thực tại không phải để mà được sinh khởi trở lại mới mẻ ; mà nhận thức về nó cũng không thể được xem như « 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 là 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 chất 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 đắp điểm cái trống rỗng của không (sūnya). Không có gì phân biệt hệ thống Trung quán với thực nghiệm luận, như thứ thực

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

sự là *thánh trí*, khi nào người đã đạt tới *thánh trí* cũng phải là người đã đạt luôn cả *phương tiện trí* (Upâyajñâna) và chính nhờ *phương tiện trí* này mà người đã đạt đạo mới có khả năng giúp đỡ người đời trên đường hướng về sự giải phóng toàn diện. Nếu không vì phương tiện trí (Upâyajñâna) thì Viện Đại học Vạn Hạnh sẽ không có lý do để hiện diện và cũng nhờ phương tiện trí ấy mà chúng ta mới có thể xây dựng một nền xã hội học Phật giáo, chính trị học Phật giáo, kinh tế học Phật giáo, luật học Phật giáo, nhân chủng học Phật giáo, phân tâm học Phật giáo, vật lý học Phật giáo, hóa học Phật giáo, thiên văn học Phật giáo, địa cầu vật lý học Phật giáo, vân vân. Nói như thế không có nghĩa là lôi tất cả mọi sự vào trong lòng Phật giáo, không có nghĩa là độc chiếm một cách vô đoán hoặc dùng danh từ một cách hàm hồ vô nghĩa. Không phải thế. Xin các ngài chịu khó bình thản để lắng nghe chúng tôi đặt lại vấn đề. Phật giáo đã được khởi phát từ trên hai nghìn năm trăm năm nay và sự khởi phát ấy bắt đầu thực sự từ lúc đức Phật chứng ngộ vô thượng chánh đẳng chánh giác dưới cội bồ đề, nhân thở năm, duyên thở năm trong tâm nhân, tâm duyên mà kinh *Mahâ Parinibbâna Sutta* cho rằng « *đã khiến cho đại địa chấn động, ghê rợn, tóc lông dựng ngược và sấm trời vang dậy* ». Thực tế, đại địa đã chấn

động và vẫn tiếp tục chấn động, vì nhờ được khoảnh khắc bí mật, bất tư nghị, dưới cội lá xanh kia, một con người đã tự chiến thắng và vượt lên trên tất cả giới hạn nô lệ của con người, trong một khoảnh khắc bí mật, bất tư nghị, người ấy đã đạt đến một kinh nghiệm toàn diện, chẻ đôi lịch sử loài người, đứng trên chóp đỉnh cao nhất mà không thánh, không thần, không con người nào đã lên tới được: đại địa phải chấn động, vì ánh sáng huyền bí đã bừng dậy phá vỡ muôn triệu nghìn năm đen tối mù mịt của vô tước con người; phải đấy, đại địa *phải* chấn động, vì một con người đã thành Phật thì cũng có nghĩa là tất cả mọi người đều *có thể* tự giải phóng, tự chiến thắng, tự phá tan tất cả gông cùm của thế gian này, tự đập vỡ tất cả mọi sợ hãi trên đời sống này. *Thành Phật* có nghĩa đạt tới *chân lý*: *Buddhatā* có nghĩa là *Tattvam*: chân lý có nghĩa là tiêu diệt sự đau khổ, « *Tattvam duḥkhasya vināśahetuḥ* ». Do đó, đạo Phật là đạo tiêu diệt sự nô lệ, tiêu diệt sự sợ hãi: đạo Phật là đạo của Tự do, của Chân lý; đạo Phật là đạo của sự Thật. Từ trên hai nghìn năm trăm năm nay, đạo Phật đã được khai triển và lưu chuyển khắp mọi chân trời, dựa vào kinh nghiệm tối thượng của một con người dưới cội Bồ đề, một người đã tìm thấy được sự Thật. Thấy được sự Thật là hiểu biết Như Thật (Yathābhūtam): hiểu biết như thật (ya-

thâbhûtam) là hiểu biết đúng y thực tại (yathâtattvam), đúng theo sự kiện thiết thực (yathârtha), nghĩa là nhận thức chân tướng của mọi sự vật. Vì lẽ đó, đạo Phật còn có tên là « đạo như thật », yathâbhûtam marga » (Kinh Bát Nhã, trang 15). Nơi đây không phải là nơi chúng tôi « giảng đạo thuyết pháp » để thuyết phục các ngài. Không phải thế. Xin các ngài chịu khó khoan dung lắng nghe chúng tôi đặt lại vấn đề trên một bình diện khác. Tại sao chúng tôi xây dựng Viện Đại học Vạn Hạnh ? Tại sao chúng tôi muốn xây dựng một cơ sở để thể hiện một triết lý giáo dục trong tinh thần Phật giáo ? Tại sao chúng tôi còn có hoài vọng rất gần là sẽ xây dựng một nền xã hội học Phật giáo, chính trị học Phật giáo, kinh tế học Phật giáo, luật học Phật giáo, nhân chủng học Phật giáo, kinh tế ứng dụng học, y học, tâm lý học, khoa học, toán học Phật giáo, vân vân ? Có phải chúng tôi đã cưỡng ép những danh từ thời đại vào một đạo lý cổ xưa ? Không phải thế. Có phải chúng tôi muốn « hiện đại hóa » Phật giáo ? Không phải thế. Có phải chúng tôi muốn « tục hóa » Phật giáo ? Không phải thế. Có phải chúng tôi muốn « cộng đồng hóa » Phật giáo như tính thần của những cộng đồng Vatican ? Nhất định không phải thế. Nói gọn lại, có phải chúng tôi muốn « thích ứng » Phật giáo với nhu cầu văn minh tân tiến hiện đại ? Cũng không phải thế. Mà

phải nói ngược lại mới đúng hơn : *tất cả nhu cầu văn minh tân tiến hiện đại phải thích ứng với đạo Phật*, chứ không phải đạo Phật phải thích ứng với những thứ ấy. *Tất cả mọi sự phải thích ứng với sự thật, chứ sự Thật không phải thích ứng với cái gì cả.* Thích ứng với sự thật là hiểu biết đúng theo sự thật, nghĩa là *hiểu biết như thật*, mà con đường hiểu biết như thật gọi là « như thật đạo » (yathābhūtam marga), tức là một tên khác của đạo Phật.

Một điều đáng buồn là hiện nay chúng tôi nhận thấy rằng quá nhiều người đã hiểu sai đạo Phật và ngay đến những hạng người tự nhận là « Phật tử », tự nhận là « tu sĩ Phật giáo », ngay đến những hạng người ấy cũng đã vô tình hay cố ý xuyên tạc đạo Phật do sự cuồng tín mê muội của họ : họ đã tìm hết cách để tán dương lãnh vực đạo Phật, coi đạo Phật như một sở hữu riêng tư mà họ cần phải độc chiếm cho mình. Một người Phật tử chân chính phải là một kẻ không cảm thấy sung sướng vì người ta khen ngợi đạo Phật, mà cũng không cảm thấy đau tủi tự ái vì người ta đả kích đạo Phật, như chúng ta đã thấy đức Phật dạy trong kinh *Phạm Võng* (Brahmajālasutta). Ngoài ra, ngày nay, chúng ta thấy một hiện tượng lan tràn trong những quốc gia Phật giáo là một số lớn những nhà

tri thức Phật giáo, vì có nhiều phức cảm tự ty (hoặc tự tôn), vì có nhiều mặc cảm trước sự tiến bộ vượt bực của khoa học hoặc trước những chủ nghĩa chính trị uy thế hoặc trước những giá trị tối cao của thời đại, họ liền cảm thấy lo ngại sợ hãi và khuất lấp mối sợ hãi ấy bằng cách « hiện đại hóa » đạo Phật hoặc đưa đạo Phật « đi vào cuộc đời », họ làm như đạo Phật là cái gì đã cũ quá rồi, đã mất liên hệ với cuộc đời, thực sự thì chính *nhận thức của họ* về đạo Phật đã cũ quá rồi, *nhận thức của họ* về đạo Phật đã mất liên hệ với cuộc đời : họ đã lầm lẫn *nhận thức của họ về đạo Phật* với *thực tại của đạo Phật*, họ đã lầm lẫn *thế giới biểu tượng* trong trí họ với *thực tại của đạo Phật*, họ cho rằng không có đạo Phật nào là đạo Phật tại tính, gọi là «Bouddhisme in itself» mà chỉ có « đạo Phật cho riêng tôi », gọi là chỉ có « Bouddhisme for itself » (hay « for myself » thì cũng thế), rồi cũng có hạng người khác chủ trương ngược lại rằng không có thứ « Bouddhisme for itself » mà chỉ có thứ « Bouddhisme in itself » cả hai thái độ « in itself » và « for itself » ấy đều sai lầm, vì Phật giáo không nằm ở trong những nhận thức nhị biên như vậy, chữ Phạn gọi đó là những « anta », tức là « cực đoan, quan điểm, nhận thức của triết lý ». Lại có một hạng người khác chủ trương là Phật giáo « rất đúng khoa học », rồi họ cố gắng chứng

minh thuyết này, thuyết kia trong đạo Phật là hợp với thuyết khoa học hiện đại, vân vân, đang khi đó, nếu họ có một kiến thức khá cao về khoa học hiện đại thì họ sẽ thấy rằng những khoa học tối tân nhất (như vật lý học và toán học) đang rơi vào chỗ bế tắc và đang bị kẹt vào những mâu thuẫn không lối thoát (như thuyết Principle of Indeterminacy» của nhà thông thái Heisenberg, như « Principle of Complementarity» của nhà thông thái Bohr, như thuyết về toán học mới của Godel, vân vân). Rồi có hạng người khác cố chứng minh Phật giáo với phân tâm học, với xã hội học, với chủ nghĩa hiện sinh, với hiện tượng luận, với những biện chứng pháp duy vật của Marx Lénine, vân vân, hoặc đối với những ý thức hệ chính trị, như chủ nghĩa quốc gia, chủ nghĩa dân chủ, chủ nghĩa tư bản, vân vân. Nếu họ có kiến thức khá cao và kinh nghiệm thông minh hơn thì họ sẽ thấy rằng tất cả những phong trào, những triết thuyết, những chủ nghĩa, những ý thức hệ ấy đều là *sản phẩm* của nền văn minh Tây phương, xuất phát từ kinh nghiệm văn minh Hy lạp và La Mã, một nền văn minh hiện nay đã tập trung lại ở thế kỷ XX và đã *tiến bộ* gần như tột đỉnh, nhưng sự tiến bộ ấy là *tiến bộ đến chỗ tự diệt* mà nước Việt Nam hiện nay là thí dụ cụ thể : thế kỷ XX là thế kỷ của những trận chiến tranh đẫm máu, những cuộc cách mạng bạo động tương tàn, những

trại tập trung, những nhà tù, những án tử hình, những sự khủng bố, những máy móc, những óc điện tử, những con người tự động, những con người của khẩu hiệu quần chúng, những trái bom nguyên tử đã rơi và sắp rơi trên đầu nhân loại. Sử gia trứ danh Oswald Spengler gọi nền văn minh hiện đại là « Faustian », một nền văn minh đưa đến sự kiệt quệ điêu tàn của Tây phương (xin đọc Oswald Spengler, *Decline of the west* và *Man and Technique*) (Bản án kết tội nền văn minh này đã được trưng dẫn đầy đủ trong tất cả những tác phẩm của đủ loại óc vĩ đại ở Tây phương hiện nay như những quyển sách của Ortega Y Gasset, Valéry, Aldous Huxley, George Orwell, Faepers, Galerne Marcel, David Rieseman, vân vân). Đang khi tất cả những giá trị thiêng liêng của toàn thể văn minh Tây phương hiện đại đang bị khủng hoảng trầm trọng, bị bế tắc trầm trọng thì tại sao chúng ta lại phải cố gắng biện minh, cố gắng « hiện đại hóa » Phật giáo, nghĩa là thích ứng Phật giáo với những giá trị hiện đại mà chính những con người thông minh nhất của Tây phương đang đặt lại, đánh dấu hỏi trước những giá trị của nền văn hóa họ ? Vấn đề của chúng ta không phải là thích ứng Phật giáo với những giá trị hiện đại mà là phải ý thức tự phá sản của tất mọi giá trị, chẳng những của Tây phương

mà của cả Đông phương. Đạo Phật là đạo như thật, nghĩa là tiêu chuẩn để đánh giá tất cả mọi sự thật: tất cả những giá trị nào không đặt trên sự thật chính là những giá trị phá sản, đưa nhân loại đến chỗ sụp đổ phân hóa. Viện Đại Học Vạn Hạnh đã được xây dựng trên ý thức về sự phá sản của nền văn minh hiện đại, do đó, vấn đề tối trọng của Viện Đại Học Vạn Hạnh không phải là thích ứng vào nền văn minh hiện nay, mà là giúp cho những giá trị căn bản của nền văn minh hiện nay được thích ứng vào chân lý toàn diện; mỗi một bộ môn khoa học chỉ là khám phá một khía cạnh của thực tại, nghĩa là nhận thức một phần tướng trạng của sự vật, mà muốn nhận thức thực tướng của mọi sự vật thì cần phải có sự hiểu biết như thật, tức là ý nghĩa của chữ « yathâbhûtam » mà chúng ta thấy đầy dẫy trong tất cả kinh điển Pâli và Sanskrit của Phật giáo.

Tại sao chúng tôi xây dựng đại học Vạn Hạnh? Tại sao chúng tôi mở ra những phân khoa thế học như khoa học nhân văn và văn khoa, như phân khoa xã hội và trong tương lai có thể mở ra những phân khoa như y khoa, luật khoa, khoa học thuần túy, kỹ thuật,

vân vân ? Đang khi những khoa học này đang bị phá sản ở Tây phương, bị khủng hoảng tận nền tảng, thì không lẽ chúng tôi lại cứ tiếp tục truyền bá những giá trị lung lay của Tây phương cho thế hệ thanh niên Việt Nam để rồi nay mai vào đời họ phải bơ vơ duy trì những giá trị ngoại lai, duy trì sự khủng hoảng của thế giới hiện đại, duy trì chiến tranh, duy trì sự nô lệ vào đời sống vật chất mà không có cách nào thoát khỏi được ? Có phải Viện Đại Học Vạn Hạnh, giống như những viện đại học hiện nay ở khắp thế giới, chỉ được dựng ra để sản xuất những chuyên viên, những nhà trí thức, những nhà học giả, những nhà xã hội học, những chính khách, những kỹ thuật gia ? Có phải Viện Đại Học Vạn Hạnh chỉ nhắm vào việc đào tạo những chuyên viên ? Nếu thế thì Viện Đại Học Vạn Hạnh có cần đáng gọi là đại học Vạn Hạnh ? Có phải là Viện Đại Học Vạn Hạnh đào tạo những chuyên viên để cung ứng cho xã hội, đào tạo những sinh viên để cho họ có nghề nghiệp trong đời, có địa vị trong xã hội, sống một đời được bảo đảm về vật chất, rồi chết đi như những người đã chết ? Không phải thế Có phải Viện Đại Học tạo ra một thế hệ Phật tử, một

thế hệ tu sĩ Phật giáo đã rồi khi vào đời họ tự chận họ là Phật tử, mang nhãn hiệu là Phật tử, sống mâu thuẫn với người khác đạo, cuồng tín với thác ngày đạo Phật, tự nhận là kẻ xuất thế và tự ly khai với đời sống thực tế vì cho rằng mình là *khác người*, « cao cả » hơn người đời và tự cô lập hóa bằng một mớ lý luận tin điều về duy nhất, về niết bàn, về nghiệp này, nghiệp kia, đang khi họ là nguyên nhân của tất cả sự hỗn loạn trên đời này ? Không phải thế. Một người sinh viên tốt nghiệp viện đại học, ra trường với một mảnh bằng, giữ một địa vị xã hội và chết chìm luôn trong đời sống nông cạn thường nhật, với lo âu sợ hãi về gia đình, về xã hội, về tương lai, sợ hãi mọi sự và chết đi héo hắt trong sự sợ hãi. Từ thế hệ này đến thế hệ khác, mọi người đều sống như vậy, nhì loạn nhất thời đang khi còn trẻ và lớn lên lại lim hòa với đời sống nông cạn, tìm đủ mọi cách để củng cố địa vị danh nhận, tranh đua, đố kỵ, hèn nhát, sợ dư luận, sợ mất an ninh, đi tìm bảo đảm qua số tiền ở nhà băng, qua vài bằng cấp đại học để dưới tên, thờ phụng sự thành công, ca tụng và ganh đua với những kẻ thành công, sợ hãi uy quyền thế lực, bắt chước mô

phòng, mất đi hết tất cả sự độc lập tinh thần, đi tìm bao nhiêu cảm giác bén nhạy, tìm những trò tiêu khiển để lấp đầy khoảng trống và tránh mất hết ý chức sáng tạo trước đời sống. Chính những hạng người như vậy đã tạo ra chiến tranh, đã tạo ra sự hiểm họa đau đớn trong đời này, và hầu hết tất cả những trường đại học ở thế giới hiện nay đều sản xuất ra hạng sinh viên như vậy, và ai chịu trách nhiệm cho cơ sự này ? Chính chúng ta, chính những giáo sư đại học. Hầu hết chúng ta coi việc dạy học như một nghề nghiệp sinh sống hoặc xem việc dạy học là việc tiến thân trong địa vị xã hội, chúng ta tranh chấp nhau, đố kỵ, hiềm khích, dèm ngó, lập nhóm, chia bè phái để chao đảo học đường, chúng ta đều bị nô lệ vào danh vọng, vào sự thành công, vào những lý tưởng gọi là « cao đẹp », hoặc chúng ta là những chuyên viên nhà nghề, nhét đầy kiến thức uyên bác để rồi không biết sống thế nào cho trọn vẹn, khô khan, vô tình, ghì giữ lấy sự an ninh, tuân theo khuôn mẫu của xã hội, gián tiếp hay trực tiếp duy trì chiến tranh ngay khi chúng ta rêu rao hòa bình, duy trì sự mê muội ngu xuẩn, dù chúng ta tự nhận là « trí

thức », duy trì sự phân tán chia rẽ, tạo ra mâu thuẫn xung đột khắp nơi, dù mỗi ngày trong giảng đường, chúng ta có thể hăng say giảng về Chân lý, về Công Bằng, về Tình Thương, về Tự do, vân vân. Rồi những thế hệ sinh viên do chúng ta đào tạo ra lại tiếp tục dẫm lên con đường của chúng ta.

Viện Đại Học Vạn Hạnh có phải lại đi trên con đường mê muội thế đó không ? Nếu đi trên con đường ấy thì đóng cửa trường ngay cho rồi. Không, chúng ta nguyện cầu rằng Viện Đại Học Vạn Hạnh sẽ không đi lại con đường phản bội với « như thật đạo ». Viện Đại Học Vạn Hạnh đã mở ra ba phân khoa : Văn khoa và khoa học nhân văn, Xã hội học và khoa học xã hội, Phật học và triết học đông phương. Ba phân khoa ấy có thể coi như ba phương tiện thiện xảo để hướng về sự giải phóng toàn diện của con người : hướng hạ từ *chân thực trí* trú tại với *phương tiện trí* ; hướng thượng thì từ *phương tiện trí* để trở về *chân thực trí*. Ba phân khoa ấy không phải chỉ tạo ra những chuyên viên văn khoa, những chuyên viên xã hội và những chuyên viên Phật học hoặc Đông phương học, mà đồng thời nhằm

đến đào tạo những con người toàn diện, những con người tự do, những con người sáng tạo, tự lập và độc lập, những con người đã tiêu diệt sự ngu muội, tiêu diệt sự sợ hãi với tất cả mọi hình thức, những con người không nô lệ vào những tín điều, dù là tín điều của Phật giáo nếu có, không nô lệ vào những thành kiến của xã hội, không nô lệ vào biên giới của quốc gia, vào giới hạn của chủ nghĩa và ý thức hệ, những con người thấy biết sự thật và sống với sự thật. Đó mới là mục đích căn bản của nền giáo dục trong tinh thần Phật giáo, trong tinh thần *như thật đạo*.

Chỉ khi nào chúng ta hướng thượng như thế, chúng ta mới có thể hướng hạ để tìm hiểu và nhiếp dẫn những giá trị văn hóa của nền văn minh hiện đại, và từ đó chúng ta mới có khả năng đem những giá trị văn hóa của nền văn minh Tây phương đến gần với *như thật đạo* và hòa hợp những giá trị ấy với *như thật đạo* và đó mới là con đường duy nhất mà Việt Nam có thể cung hiến cho Tây phương để giúp mở một lối thoát cho sự

khủng hoảng và sự bế tắc của toàn thể văn hóa Tây phương hiện nay.

Chúng tôi xin đặt lại vấn đề trong tinh thần của Tứ Thánh Đế:

1)- Tất cả những triết lý và tất cả những khoa học của Tây phương hiện nay đang bị khủng hoảng, bế tắc, mâu thuẫn, tác hại đau khổ bồn bạu khắp thế giới (Khổ Đế).

2)- Nguyên nhân của thảm trạng trên đây là xuất phát từ văn minh Hy lạp trong thái độ nhận thức sai lầm về thực tại và con người, sự sai lầm này khởi từ Socrate, thành hình cụ thể với Platon và Aristote và phát triển suốt dòng lịch sử văn hóa Tây phương để rồi chiếm ngự khắp thế giới ở thế kỷ xx này với sự tiến bộ vượt bực của tất cả nền khoa học hiện đại, phân hóa toàn diện tính của con người, quan niệm căn bản của Platon về Eros có thể coi là ý nghĩa của «tanhā» trong Phật giáo (Tập Đế):

3)- Muốn thoát khỏi thảm trạng sụp đổ của văn

minh hiện đại thì mình phải *chấm dứt* sự nô lệ đối với tất cả những ý thức hệ lan tràn ở thế giới hiện nay, *chấm dứt* mọi vọng tưởng vào lý trí vạn năng, vào tất cả những nền khoa học, vào những tín điều tôn giáo, vào những đảng phái chính trị, vào những ý niệm, vì tất cả giá trị văn minh hiện đại đã được gián tiếp hay trực tiếp xây dựng trên « dục ái », « hữu ái » và « đoạn diệt ái », trong sự chấp ngã, chấp nhân, chấp pháp mà thí dụ cụ thể là khoa học về nguyên lý, « epistéme tôn prôton archôn » và khoa học về nguyên thủy, « archê philosophias », hai nguyên tắc này là hai nguyên tắc dẫn đạo, chi phối) chỉ huy tất cả sự hình thành của nền văn minh Tây phương hiện đại (Diệt Đế).

4)- Con đường giải phóng văn minh hiện đại là đưa nền văn minh lên đường hướng về « như thật đạo », tức là « vật chính đạo »: (1) khoa học như thật (chính kiến), (2) triết học như thật (chính tư duy), (3) ngôn ngữ học như thật (chính ngữ), (4) chính trị học như

thật (chính nghiệp), (5) xã hội học như thật (chính mạng), (6) đạo đức học và luật học như thật (chính tinh tiến), (7) đạo học và tâm lý học và phân tâm học như thật (chính niệm), (8) tôn giáo học như thật (chính định). Tất cả tám đường đều hỗ tương liên hệ với nhau, tương dung tương nhiếp, một là tám và tám chính là một, đây là « trung đạo » đưa đến sự giải thoát toàn diện cho cá thể và tập thể, cho con người và xã hội, cho truyền thống và văn minh (Đạo đế)

Vấn đề trên đã được đặt trong tính thần của phương tiện tri (upāyajñāna), nhưng đứng trên tính thần của chân thật tri (tattvajñāna), triết lý về giáo dục Phật giáo chỉ là một sự giả danh (saṁketa), sự giả danh này vừa cần thiết vừa nguy hiểm : nguy hiểm khi mình *chấp danh* và cần thiết khi sự giả danh ấy là *phương tiện* đưa mình tới Thực tại, tức Như Như, nghĩa là chân lý của tất cả mọi chân lý, nền tảng của tất cả mọi khoa học và tất cả mọi triết học nhân loại.

THÍCH MINH CHÂU

tư tưởng có thể giải quyết những vấn đề của chúng ta không?

Tư tưởng chưa giải quyết được những vấn đề chúng ta và tôi nghĩ rằng tư tưởng cũng sẽ không bao giờ giải quyết được những vấn đề chúng ta. Chúng ta đã nương cậy vào trí óc để nhờ trí năng tỏ bày một lối đi cho chúng ta ra ngoài tình trạng phức tạp rắc rối hiện nay. Nhưng khi trí năng càng xảo quyệt, càng xấu xa, càng xảo tuệ thì lại càng có nhiều, càng có đủ loại hệ thống ý thức đủ loại lý thuyết và đủ loại ý tưởng. Những ý tưởng không giải quyết được bất cứ vấn đề nào của con người; những ý tưởng đó không bao giờ và sẽ không bao giờ giải quyết được bất cứ cái gì. Tâm trí không phải

là sự giải đáp : đường lối của tư tưởng hiển nhiên không phải là con đường đưa mình thoát ra ngoài mọi gian nan khó khăn. Đối với tôi, trước tiên chúng ta phải cần hiểu tiến trình của tư tưởng, và có lẽ phải có khả năng vượt qua tiến trình tư tưởng này — vì khi tư tưởng ngừng lại thì có lẽ chúng ta sẽ có thể tìm ra hướng đi khả dĩ giúp mình giải quyết những vấn đề, chẳng những vấn đề cá nhân thôi mà cả vấn đề tập thể.

Tư tưởng chưa giải quyết được những vấn đề chúng ta. Những kẻ tinh ranh, những triết gia, những học giả, những kẻ lãnh đạo chính trị chưa thực sự giải quyết bất cứ vấn đề nào của con người — tức là tương quan giữa các ngài và một kẻ khác, giữa các ngài và tôi. Từ lâu nay, chúng ta đã dùng trí óc, trí năng để mà có thể khảo sát vấn đề và mong mỏi tìm được sự giải đáp. Tư tưởng có bao giờ có thể giải tan những vấn đề của chúng ta ? Chỉ ngoại trừ trường hợp ở phòng khảo nghiệm hay trên tấm bảng kẻ ở tường làm việc, trong tất cả trường hợp khác, tư tưởng vẫn luôn luôn tự bảo vệ, tự tìm cách tiếp diễn liên tục và vẫn bị ràng buộc

qui định ? Phải chăng sinh hoạt của tư tưởng chỉ là vị ngã ? Và tư tưởng vị kỷ có thể nào phân giải được bất cứ vấn đề nào ? Vì tất cả vấn đề ấy đều do chính tư tưởng đã tạo ra ? Trí óc có thể nào giải trừ những vấn đề mà chính những trí óc đã khai sinh, đã tạo tác ra ?

Tư tưởng đại loại như trên chỉ là một phản ứng. Nếu tôi hỏi các ngài một câu hỏi, các ngài liền đáp ứng lập tức — các ngài đáp ứng lại tùy thuộc theo trí nhớ các ngài, theo những thành kiến các ngài, theo hậu cảnh hình thành của đời sống các ngài, theo thời tiết, theo toàn thể bối cảnh của tính cách tất yếu qui định trong tâm thức; các ngài đáp ứng thích ứng theo những sự qui định như vậy, các ngài suy tưởng thích ứng theo như thế. Tâm điểm của tất cả hậu cảnh, bối cảnh tâm tư này chính là cái «tôi» trong diễn trình tác động. Khi mà mình không hiểu được hậu cảnh tâm thức này, khi mà mình không hiểu được diễn trình của tư tưởng, không hiểu được bản ngã đã tạo tác ra vấn đề, mình không thể chấm dứt tất cả những sự vận hành vị kỷ ấy, mình vẫn bắt buộc phải tạo ra xung đột, ở bên trong và bên ngoài, trong tư tưởng

trong cảm xúc, trong hành động. Không có sự giải đáp nào khả dĩ chấm dứt sự xung đột giữa con người và con người, giữa các ngài và tôi, dù sự giải đáp ấy có thể tinh tế đi nữa, có thể chín chắn đến đâu đi nữa thì cũng vẫn bất lực. Khi ý thức được như vậy, khi ý thức được cách xuất phát của tư tưởng, nguồn gốc của tư tưởng, chúng ta đặt câu hỏi «tư tưởng có thể nào chấm dứt không?»

Đây là một trong những vấn đề của chúng ta, phải thế ? Tư tưởng có thể nào giải trừ những vấn đề của chúng ta ? Nghĩ chín chắn về vấn đề, khi tư tưởng kỹ lưỡng như vậy, các ngài có giải quyết được vấn đề ? Bất cứ vấn đề nào, vấn đề kinh tế, xã hội, tôn giáo, có vấn đề nào được thực sự giải quyết bằng tư tưởng không? Trong đời sống thường nhật của các ngài, khi các ngài càng suy nghĩ nhiều về một vấn đề, vấn đề lại càng trở nên rắc rối phức tạp, khó giải quyết, vô định hơn nữa. Phải thế không ? Phải chăng đời sống thực tế, hàng ngày của chúng ta là như vậy ? Khi các ngài suy nghĩ kỹ vài ba khía cạnh nào đó của vấn đề, các ngài có thể trông thấy xa hơn quan điểm của người khác, nhưng tư tưởng

không thể nào thấy được toàn diện, toàn bộ vấn đề — tư tưởng chỉ có thể thấy một cách phiến diện, một lời giải đáp phiến diện không phải là sự giải đáp trọn vẹn, do đó, không phải là một sự giải quyết nào hết.

Chúng ta càng nghĩ chín chắn một vấn đề, chúng ta càng khảo sát, phân tích, thảo luận một vấn đề thì vấn đề ấy lại càng trở nên rối rắm phức tạp thêm lên. Thế thì có thể nào nhìn vấn đề một cách thông suốt, trọn vẹn ? Làm thế nào ? Vì dường như đối với tôi, đó là nỗi khó khăn lớn của chúng ta. Vấn đề chúng ta hiện nay gia tăng gấp bội — nào là nạn nguy cơ chiến tranh cấp bách, nào là đủ mọi nhiễu loạn trong sự tương giao của chúng ta — làm thế nào chúng ta có thể hiểu được tất cả mọi sự này một cách thông suốt một cách trọn vẹn ? Cố nhiên sự việc chỉ có thể giải quyết khi chúng ta có thể nhìn nó một cách toàn diện — chứ không cục bộ, không chia rẽ. Khi nào có thể thực hiện được như thế ? Chắc chắn là điều ấy chỉ có thể thực hiện khi tiến trình tư tưởng đã chấm dứt — tiến trình tư tưởng này xuất nguồn từ cái «tôi», từ bản

ngã, từ bối cảnh của truyền thống, của tâm thức qui định, của thành kiến, của hy vọng và tuyệt vọng. Chúng ta có thể nào hiểu được bản ngã này, không cần phân tích, mà lại chỉ nhìn thấy sự thể đúng như nó đang hiện thể, ý thức về sự thể đúng là một sự kiện, chứ không phải như là một lý thuyết ? — không phải tìm cách giải tan bản ngã để đạt tới một kết quả mà lại nhìn thấy sinh hoạt của cái «tôi» thường xuyên trong hành động ? Chúng ta có thể nào nhìn thấy nó, không cần phải vận dụng tìm cách phá hủy hoặc tìm cách làm phân khối ? Đó mới chính là vấn đề, phải thế không ? Những vấn đề của chúng ta sẽ chấm dứt lập tức, nếu trung tâm điểm của cái «tôi» không hiện hữu trong mỗi người chúng ta, nếu cái «tôi» mất đi cùng lúc với lòng khát vọng quyền thế, địa vị, uy lực, sống dai, duy trì tự ngã !

Tự ngã là một vấn đề mà tư tưởng không thể giải tan được. Ý thức của mình phải không lệ thuộc vào tư tưởng. Ý thức về những sinh hoạt của bản ngã và không phân phân hoặc không biện minh — chỉ ý thức thôi — là

cũng đủ rồi. Nếu các ngài ý thức để mà tìm cách giải quyết vấn đề mà biến chuyển nó, để tạo ra một kết quả, thế thì việc ấy vẫn còn nằm trong lãnh vực của bản ngã, của cái «tôi». Khi mà chúng ta còn tìm kiếm một kết quả như kết quả trong việc phân tích, trong ý thức, sự khảo sát thường xuyên mỗi một ý tưởng thì chúng ta vẫn còn nằm trong lãnh vực của cái «tôi», của bản ngã, hay muốn gọi gì thì gọi.

Khi sinh hoạt của tâm trí còn hiện hữu, chắc chắn không thể nào có tình yêu được. Khi tình yêu, tình thương xuất hiện, chúng ta sẽ không còn những vấn đề xã hội nữa. Nhưng tình yêu không phải là một cái gì có thể sở đắc, thâu đạt được. Tâm trí có thể tìm cách sở đắc, thâu đạt, như thâu đạt một tư tưởng mới, một đồ vật mới, một đường lối suy tư mới, nhưng tâm trí không thể nào đạt tới trạng thái thương yêu, khi mà tư tưởng còn đang thâu đạ ttình yêu. Khi mà tâm trí còn đang tìm cách đạt tới trạng thái không gian tham, chắc chắn là tâm trí ấy vẫn còn gian tham, phải thế không? Cũng như vậy,

khi mà tâm trí ao ước, thèm khát, và vận dụng để đạt tới trạng thái thương yêu, chắc chắn là tâm trí đã phủ nhận trạng thái ấy rồi, phải thế không ?

Khi thấy được vấn đề này, vấn đề rối rắm của đời sống này, khi ý thức được tiến trình của chính tư tưởng mình và biết rõ rằng tiến trình tư tưởng thực ra chẳng đưa ta đi đến đâu cả — khi chúng ta ý thức một cách sâu xa như thế, thì nhất định lúc ấy chúng ta đạt tới một trạng thái minh mẫn, thông suốt, sự thông minh này không thuộc vào cá thể hay tập thể. Lúc ấy, vấn đề tương giao của cá thể đối với xã hội, của cá thể đối với cộng đồng, của cá thể đối với thực tại, sẽ chấm dứt ngay bởi vì lúc ấy chỉ có một trạng thái duy nhất là sự thông suốt minh mẫn sự thông minh này không thuộc vào cá nhân và cũng không là tập thể nhân. Tôi cảm thấy rằng chỉ có sự thông minh này thôi mới có thể giải quyết những vấn đề tối tăm của chúng ta. Sự thông minh ấy không thể là một kết quả; trạng thái này chỉ xuất hiện khi chúng ta hiểu trọn vẹn tiến trình của tư tưởng, chẳng những ở mức độ ý

thức mà cả những mức độ thâm kín, sâu thẳm của ý thức.

Muốn hiểu được bất cứ vấn đề nào, chúng ta phải có một tâm trạng bình thản trầm lặng, một tâm trí thảnh thơi im lặng, để mà trí óc có thể ngắm nhìn vấn đề mà không xen vào những ý tưởng hoặc những lý thuyết, không xao lãng, bối rối, đăng trí. Đây là một trong những sự khó khăn của chúng ta — vì tư tưởng đã trở thành sự tiêu khiển, xao lãng. Khi tôi muốn hiểu, muốn nhìn ngắm một cái gì, tôi không phải nghĩ về nó — tôi *ngắm nhìn* nó. Vừa lúc ấy khi bắt đầu suy nghĩ, có ý tưởng, ý kiến về nó thì tôi đã xao lãng rồi, không còn ngắm nhìn chính sự thể mà mình phải hiểu. Thế là tư tưởng đã trở thành một sự xao lãng, khi các nghĩ đối trị một vấn đề — tư tưởng chính là một ý tưởng, một ý kiến, một lời phán đoán, một sự so sánh — ngăn chặn chúng ta lại, không cho chúng ta ngắm nhìn, hiểu và giải tan vấn đề. Thực là bất hạnh đối với phần đông chúng ta, khi chúng ta làm tư tưởng trở nên quá quan trọng trong đời sống. Các vấn đề mà *Làm thế nào tôi có thể hiện hữu, hiện thể*, mà

không có tư tưởng ? Làm thế nào tôi có thể có được một trí óc trống rỗng ? Một trí óc trống là trạng thái mê mệt trầm trệ, ngu muội, hay muốn gọi gì thì cứ gọi, và phản ứng bản năng của các nghề là xua đuổi trạng thái ấy. Tuy nhiên nhất định là chỉ có một tâm trí rất trầm lặng, không bị tư tưởng làm xao lãng, một tâm trí cởi mở mới có thể ngắm nhìn vấn đề một cách trực tiếp, một cách đơn giản. Và sự giải quyết độc nhất cho mọi vấn đề là có khả năng ngắm nhìn những vấn đề chúng ta mà không bị xao lãng nào quấy rối. Muốn được thế, mình phải có tâm thái trầm tĩnh, trầm mặc, trầm lặng.

Tâm thái ấy không phải là một kết quả, không phải là sản phẩm cuối cùng của sự vận dụng thực hành, của sự tham thiền và của sự tiết chế kiểm soát. Tâm thái này không thể xuất hiện qua bất cứ hình thức nào của kỷ luật, giới luật hay sự cưỡng ép đàn áp hoặc sự cao thượng hóa, lý tưởng hóa ; tâm thái này xuất hiện không cần sự [illegible] của cái «tôi» của tư tưởng ; nó thành hình khi tôi

hiểu được trọn vẹn tiến trình của tư tưởng — khi tôi có thể nhìn thấy một sự kiện mà không xao lãng. Chỉ có trạng thái trầm lặng, thì mới có tình yêu, tình thương. Và chỉ có tình yêu mới có thể giải quyết tất cả vấn đề con người.

KRISHNAMURTI (*)

(*) Trong « *Tự Do Đầu Tiên và Cuối Cùng* », bản dịch Phạm Công Thiện.

luận thuyết

linh thoại
Bồ Đề Đạt Ma

Tổ Đạt Ma cỡi sóng qua Đông Độ.

Tổ Đạt Ma vào đất Ngụy, đường đường như một kiếm khách chốn hải tần.

Tổ Đạt Ma đơn đao trực nhập[1] triều đình Lương Võ Đế, nói pháp như chuyển sóng.

Tổ Đạt Ma chín năm trầm hùng ngồi nhìn vách đá chùa Thiếu Lâm.

Tổ Đạt Ma kỳ diệu bàn phép an tâm.

Tổ Đạt Ma cỡi bè lau về Thiên Trúc.

Tổ Đạt Ma xách một chiếc dép phi hành trên ngọn Thông Lãnh.

Tổ Đạt Ma... và tổ Đạt Ma...

Bao nhiêu là câu chuyện truyền kì kết hào quang đưa nhà sư mắt biếc đất Hồ[1] vào Huyền Sử.

oOo

Từ Tung sơn, sừng sững bên vách đá chùa Thiếu Lâm, bóng Người ngả dài suốt lịch sử đông phương

---

1 — Tích nhân Hồ tăng

như một tượng trưng thuần túy của Đạo. Ngôt mười lăm thế kỉ nay, lòng người còn nghe đồng vọng tiếng Người nói ; chốn già lam còn nghe vang dội bước Người đi.

Người đi qua không gian, hiển hiện như chưa-từng-có.

Người đi qua thời gian, hiển hiện như chưa-từng-không.

Người đi thẳng vào sự thực, dẫm nát dư luận.

Người đi thẳng vào lòng người, không mặt nạ.

oOo

Đối với Người, sự thực là sự thực, không được trả giá. Trả giá với sự thực là kí kết với ma. Con người đang đi xuống quá rồi, thế đạo đang nghiêng ngửa quá rồi giữa sắc tường : cần cấp thời chặn đứng cái đà tuột giốc ; cần vươn mình lên mở lấy một con-đường-không-đường ; cần nhảy thẳng vào tâm điểm của cuộc sống, của giác ngộ. Căn bịnh đã quá trầm trọng, cần bạo tay thọc thẳng mũi dao vào trong ung thư. Trong tinh thần vô úy ấy, Người đã thiết giữa những con người bé nhỏ chúng ta chơn lí tối hậu : hoát nhiên vô thánh.

Từ huyền sử, Người trang nghiêm tô lại khung đời bằng nét đạo tâm kín.

Sống là đạo, ngoài ra không có đạo nào khác. Đạo nào khác đều tạo thành mà bỏ phàm, đều ham ngộ mà ghét mê, đều bỏ đời mà cầu đạo, đều tự trói buộc mình :

*Bất dĩ phàm thánh đồng triền
*Siêu nhiên danh chi viết tổ
(Chẳng cùng phàm thánh sánh vai
Vượt lên mới gọi là tổ)

Cho nên bất cứ phương diện nào của cuộc sống cũng

là đạo. Bắt nguồn tự vách núi Tung Sơn, đạo sống thiền thấm nhuần khắp giải đất Á Đông, mang sanh lực cho mấy ngàn năm văn hóa.

Cho nên uống trà cũng là đạo, trà đạo : trà thiền chất vị.

Võ thuật cũng là đạo, nhu đạo : đạo lấy mềm thắng cứng.

Cắm hoa, viết chữ, bắn cung cũng là đạo : đạo luyện phép vô tâm, để cho sự vật tự nó sắp xếp lấy một cách viên mãn nhứt.

Cho đến xách nước, bửa củi cũng là đạo :

> Bửa củi là diệu dụng
> Xách nước lấy thần thông
>
> (Bàng Uẩn)

Mà rồi im lặng cũng là đạo nốt :

> Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền
> Nói im động tịnh thảy an nhiên
>
> (Huyền Giác)

oOo

Sau khi Tổ viên tịch, "vấn đề" giải thoát được nêu lên với tất cả tinh thành của hàng đệ tử. Người ta tự hỏi nhau : "Tổ truyền gì cho Huệ Khả ? Bí quyết của pháp Phật là gì ? Huyết mạch của đạo thiền là gì ? Thực chất của giác ngộ là gì ? v.v...." Bao nhiêu là câu hỏi nóng hổi đặt dài theo bước chân người cầu đạo suốt mười lăm thế kỉ nay, và có thể đúc kết lại trong câu hỏi độc đáo sau đây của phép tu thiền :

> "Như hà thị Tổ Sư tây lai ý ?"
>
> (ý nghĩa tối yếu của việc Tổ Sư qua Tàu là gì ?)

Người ta mang câu hỏi nóng chết ấy đến gõ cửa các thiền sư.

Đáp lại tấc lòng tinh thành ấy, người ta nhận được những câu trả lời quái dị như sau :

sư Hương Lâm nói : ngồi lâu thấm mệt ;
sư Cửu Phong nói : một tấc lông rùa nặng chín cân ;
sư Triệu Châu nói : cây bách ở trước sân, v.v...

oOo

Lối nói ngược ngạo đó gọi là công án. Trong số 1.700 công án thiền, riêng về câu hỏi trên chiếm tới trên trăm câu, thế đủ biết tổ Đạt Ma luôn luôn có mặt ở khắp nơi thiền. Nên một ông sư Phù Tang nói :

«Người nào lấy hư không làm giấy, lấy sông trùng dương làm mực, lấy núi Tu Di làm bút, viết được năm chữ «Tổ Sư tây lai ý» thì sải tôi xin trải tấm tọa cụ ra mà đảnh lễ dưới chân.»

oOo

Sở dĩ vậy vì người nào hiểu được, chẳng hạn, câu nói «cây bách ở trước sân» (đình tiền bách thụ tử) của Triệu Châu là cùng một lúc hiểu tất cả câu nói khác, tất cả đạo thiền, tất cả pháp Phật. Một công án là một hột bồ đề, xâu chung với vô số hột khác thành một chuỗi bồ đề vô tận ; cho nên tóm bắt một hột bồ đề là toàn xâu chuỗi bung ra ; nắm được một công án là nắm trọn, là thông suốt tâm Phật ý Tổ.

oOo

Tuy nhiên, muốn hiểu được ý nghĩa của Tổ Sư qua Tâm không phải suy luận mà được, mà cần phải sống chết với nó, mang nó trong thịt da như Tôn Hành Giả mang cái niệt kim cô quanh đầu. Khi Tôn về trên xong công quả thì cái niệt đau khổ kia bỗng chốc hóa thành khâm ; cũng vậy, khi người tìm đạo «quán» được một công án thì công án ấy, cũng như vô số công án khác, bỗng hóa thành vô nghĩa, thừa thải, như một trò đùa

rẻ tiền.

oOo

Dầu vậy, suốt thời gian chưa quán được thì công án là một mũi tên oan nghiệt bắn thẳng vào mạng sống, nhổ không ra mà muốn chết quách cũng không chết được. Đó là tâm trạng cùng quẫn, thai nghén cho biến cố ngộ đạo. Tâm trạng ấy được ví như tâm trạng của người

> *leo lên cây cao, miệng cắn vào một cành cây, hai tay buông thõng giữa hư không, hai chơn không bịn được vào đâu hết. Tình cờ dưới gốc cây có người hỏi vọng lên : « Ý của Tổ Sư qua Tây là gì ? » Người trên cây không trả lời thì không được, mà trả lời thì rơi chết hết xương.*
>
> (theo *Vô môn quan*)

Người kể câu chuyện cổ quái trên đặt câu hỏi : Chính trong hoàn cảnh ấy, chính người ấy, phải làm sao ?

oOo

« Phải làm sao ? »

Đó là bí thuật của Thiền Đông Độ, mà Đạt Ma là Sơ Tổ : một linh thoại của muôn đời.

TRÚC THIÊN

đạt ma
huyết mạch luận.

Ba cõi dấy lên cùng về một tâm.
Phật trước Phật sau đều lấy tâm truyền qua tâm, chẳng lập văn tự.

HỎI : Nếu chẳng lập văn tự thì lấy gì làm tâm ?
ĐÁP : Người hỏi ta, tức đó là tâm người.
Ta đáp người, tức đó là tâm ta.
Nếu ta không tâm, nhân đâu mà giải đáp cho người.
Nếu người không tâm, nhân đâu mà thưa hỏi ta.
Hỏi ta, tức là tâm người đó.

Từ vô số kiếp âm u đến nay, tất cả hành vi động tác nào, bất cứ thời nào, bất cứ nơi đâu, đều do nơi bổn tánh của người, đều do nơi bổn Phật của người. Nói tâm là Phật thì cũng như vậy đó.

---

* Trúc Thiên dịch

Trừ tâm ấy ra, quyết không có Phật nào khác chứng được. Lìa tâm ấy ra mà tìm bồ đề niết bàn, không đâu có được.

Cái chân thực của tự tánh chẳng phải nhân chẳng phải quả. Pháp tức là ý nghĩa của tâm.
Tự tâm là bồ đề.
Tự tâm là niết bàn.

Nếu nói ngoài tâm có thể chứng được Phật cùng bồ đề niết bàn, điều ấy không đâu có được.

Phật và bồ đề ở tại đâu chứ ?

Ví như có người dang tay đón bắt hư không, có thể nắm được không ? Hư không chỉ là một tên gọi, tuyệt không tướng mạo, nên nắm chẳng được, buông chẳng được : không thể bắt cái không vậy.
Cũng vậy, trừ tâm ấy ra mà tìm Phật, rốt chẳng tìm được vậy.

Phật là tự tâm tạo nên. Sao lại lìa tâm ấy mà tìm Phật ? Cho nên Phật trước Phật sau chỉ nói đến tâm.

Tâm tức là Phật.
Phật tức là tâm.
Ngoài tâm không Phật.
Ngoài Phật không tâm.
Nếu nói ngoài tâm có Phật, Phật ở nơi nào ?
Ngoài tâm vốn đã không có Phật, sao còn vọng thấy Phật, lại lên lược phỉnh gạt nhau, đã không rõ suốt được tâm mình lại còn bị ngoại vật vô tình chấp nhiếp đến không còn chút tự do phân biệt nữa.
Nếu ngươi vẫn không tin điều ấy, ấy là tự ngươi phỉnh gạt ngươi chứ có ích gì.
Phật không lầm lẫn.
Chỉ vì chúng sanh điên đảo nên không tự giác tự tri được chính tâm mình là Phật.

Nếu biết tâm mình là Phật ắt chẳng nên tìm Phật ngoài tâm.

Phật chẳng độ Phật.
Đem tâm mà tìm Phật tức không hiểu Phật.
Kẻ nào tìm Phật ở ngoài, kẻ ấy hoàn toàn chẳng biết tâm mình là Phật,
Mà cũng đừng đem Phật ra lạy Phật.
Đừng đem tâm ra niệm Phật.

Phật chẳng tụng kinh.
Phật chẳng giữ giới.
Phật chẳng phạm giới.
Phật chẳng giữ chẳng phạm, cũng chẳng tạo lành tạo dữ.

Nếu muốn tìm Phật, hãy cần thấy tánh.
Tánh tức là Phật.
Nếu chẳng thấy tánh thì chạy lạt giữ giới đều vô ích cả.
Niệm Phật thì được nhân tốt .
Tụng kinh thì được thông minh .
Giữ giới thì được sanh lên cõi trời .
Bố thí thì được phước báo .
Nhưng tìm Phật bằng những cách ấy quyết chẳng được vậy.

Nếu tự mình không sáng tỏ được, cần tham vấn các bậc thiện tri thức để thấu rõ nguồn gốc sanh tử .
Nếu không thấy tánh thì chẳng gọi được là thiện tri thức.
Nếu chẳng được vậy thì phỏng có giảng nổi được mười hai bộ kinh vẫn không thoát khỏi vòng sanh tử , vẫn chịu khổ trong ba cõi không hẹn ngày ra .

Xưa có tỉ khưu Thiện Tinh[1] tụng lâu lâu mười hai bộ kinh, nhưng vẫn không thoát khỏi sanh tử luân hồi, ấy chỉ vì không thấy tánh. Thiện Tinh kia còn vậy, huống nữa người đời nay mới giảng được năm ba bộ kinh đã coi đó là pháp Phật thì quả là kẻ ngu vậy .

Nếu không thấu rõ được tự tâm thì tụng đọc kinh sách gì cũng chỉ là hư vãn, không dùng vào đâu được hết.

Nếu cốt tìm Phật, trực tiếp cần thấy tánh.
Tánh tức là Phật.
Phật là người tự tại, là người vô tác.

Nếu không thấy tánh thì suốt ngày lăng xăng cầu cạnh, tìm kiếm Phật ở ngoài, đời nào gặp được, mặc dầu rốt cuộc vẫn không một vật nào có thể có được.

Nếu cầu thông hiểu nên tham vấn bậc thiện tri thức, nên thiết tha mà tu, công khó mà cầu, đem tâm ra hội giải vấn đề lớn về sanh tử, đừng bỏ trôi suông, tự phinh minh vô ích.

Vì châu báu chất cao như núi, bà con nhiều như cát sông Hằng, mở mắt thấy đó, nhắm mắt thấy gì đâu ? Mới hay mọi pháp hữu vi đều là mộng mị. Nếu chẳng gặp tìm thấy, ắt uổng kiếp sống buông xuôi trong khi tánh Phật minh vằn sẵn có đó.

Nếu không nhờ thầy, quyết chẳng sáng tỏ được.
Không thầy mà ngộ, đều ấy hiểm lắm.
Nếu tự mình nhờ cơ duyên tốt mà thông suốt được thánh ý, đó là hàng thắng học, sanh ra đã biết.
Nếu chưa thông rõ nên nương nương chịu khổ học, nương theo giáo phương[2] để chứng ngộ.

---

1) Thiện Tinh (Sunaksatra) là con thứ ba của đức Phật khi Phật chưa xuất gia, còn là bồ tát, học kinh sở uyên bác không ai bằng, chứng được cái định tứ thiền, vui hưởng phước trời, và nhận lầm cõi trời thứ tư ấy là niết bàn. Phước cạn, Thiện Tinh cạnh lại làm kẻ phàm, đánh mất hết lòng tin mà trở thành ông sư xiển đề (icchantika), bài bác niết bàn, đánh đổ nhân quả, và cuối cùng đọa địa ngục ngay trong kiếp sống. (coi kinh Đại Niết Bàn, phẩm Ca Diếp)

2) Giáo, giáo phương, giáo tông, chỉ về lời dạy, chỗ ngài Ca kinh điển của Phật dùng để hiểu hiện chân lí tuyệt đối tức là tâm. Thiền trực tiếp đi thẳng vào tâm, khỏi phải qua giáo, nên Thiền cũng gọi là tâm tông, đối với các pháp môn khác gọi là giáo tông.

Nếu tự minh sáng tỏ được thì chẳng cần học, khác với kẻ mê trắng đen không phân rõ lại còn lếu láo tuyên lời Phật dạy, bảng Phật chê pháp. Các vị ấy nói pháp như mưa : quả đó là ma nói, chẳng phải Phật nói. Thầy là vua ma, học trò là dân ma.

Kẻ mê mặc sức mùa mây theo người, phát chốc đọa vòng sanh tử. Đó là những người không thấy tánh xưng càn là Phật. Hạng chúng sanh ấy phạm tội lớn, phỉnh gạt tất cả chúng sanh đưa vào vòng ma giới.

Nếu không thấy tánh thì dầu giỏi nói mười hai bộ kinh vẫn là ma nói. Đó là hàng bà con của nhà ma, chẳng phải học trò của nhà Phật.
Đã chẳng rõ trắng đen, sao sáng tỏ được lẽ sanh tử ?

Nếu thấy được tánh tức là Phật.
Không thấy tánh tức là chúng sanh.
Nếu lìa tánh chúng sanh thì không thể có tánh Phật nào khác chứng được.
Phật nay tại nơi đâu ?
Tánh chúng sanh tức là tánh Phật vậy.

Ngoài tánh không Phật.
Phật tức là tánh.
Trừ tánh ấy ra, không Phật nào có được.
Ngoài Phật, không tánh nào có được.

oOo

HỎI : Nếu không thấy tánh thì niệm Phật, tụng kinh, bố thí, giữ giới, tinh tiến, cộng ban điều phước lợi có thành Phật được không ?

ĐÁP : Không được.

LẠI HỎI : Sao không được ?

ĐÁP : : Nếu có chút pháp nào chứng được thì đó là pháp hữu vi — pháp nhân quả, pháp thọ báo,

pháp luân hồi. Không sáng tỏ lẽ sống chết, đời thuở nào thành được Phật đạo ?

Thành Phật, cần phải thấy tánh.
Nếu không thấy tánh thì nói gì về nhân quả vẫn chỉ là pháp ngoại đạo.
Nếu là Phật, chớ tập pháp ngoại đạo.

Phật là người không nghiệp, không nhân quả.

Nói có chút pháp nào đó có thể thành được quyết là phỉ báng Phật. Dựa vào đâu mà thành được chứ ? Đó là sự chấp trước ở một «tâm», một «năng», một «giải», một «kiến», điều ấy, Phật có hứa bao giờ đâu.

Phật không giữ không phạm giới.
Tâm tánh vốn không, cũng chẳng dơ sạch.
Các pháp đều không tu không chứng không nhân không quả.

Phật chẳng giữ giới.
Phật chẳng tu lành.
Phật chẳng tạo dữ.

Phật chẳng tính tiến.
Phật chẳng biếng lười.
Phật là người vô tác.
Cho nên đem tâm tạo trước ra mà thấy Phật, không đâu hứa có vậy.

Phật chẳng là Phật.
Chớ nên lầm Phật giải Phật.

Nếu không thấy được nghĩa ấy thì bất cứ lúc nào, bất cứ đâu đâu, đều không tỏ được bổn tâm.
Nếu không thấy tánh thì bất cứ lúc nào, bất cứ nghĩ gì hoặc không nghĩ gì, đều là kẻ đại tội, là người si, đắm giữa cái không vô kí, ngây ngất như người say, chẳng rõ phải tốt xấu.

Nếu muốn tu pháp vô tác, trước cần thấy tánh, sau đó tự nhiên dứt lo.

Nếu không thấy tánh mà thành được Phật đạo, không đâu có được.

Có người phá bỏ lẽ nhân quả, thẳng tay tạo nghiệp dữ, nói càn tất cả là không, tạo ác không gì hơn, hạng người ấy đọa địa ngục vô gián, mãi mãi không hẹn ngày ra.

Nếu là người trí, chớ có lối kiến giải như vậy.

oOo

HỎI : Nếu trong bất cứ lúc nào, bất cứ cử chỉ hành động nào cũng đều là tự tâm cả, sao trong khi mang sắc thân vô thường này tôi không thấy được bổn tâm ?

ĐÁP : Bổn tâm luôn ở trước mắt, tại ngươi không chịu thấy.

HỎI : Tâm ở trước mắt, sao tôi không thấy ?

SƯ HỎI : Ngươi từng nằm mộng chứ ?

ĐÁP : Từng nằm mộng.

HỎI : Trong khi ngươi nằm mộng thì đó là bổn thân ngươi chứ ?

ĐÁP : Đúng là bổn thân tôi.

LẠI HỎI : Lời nói và việc làm của ngươi trong lúc ấy có khác, hay chẳng khác với chính ngươi ?

ĐÁP : Chẳng khác.

SƯ NÓI : Nếu đã chẳng khác thì thân ấy tức là pháp thân ngươi, pháp thân ấy tức là bổn tâm ngươi.

Tâm ấy từ vô số kiếp đến nay vẫn y như hiện giờ, chẳng sai khác, chưa từng có sống chết, chẳng sanh chẳng diệt, chẳng thêm chẳng bớt, chẳng sạch chẳng dơ, chẳng tốt chẳng xấu, chẳng lại chẳng qua, cũng không phải trái, cũng không tướng nam tướng nữ, cũng không tăng tục, già trẻ, không thánh không phàm, cũng không Phật cũng không chúng sanh, cũng không tu chứng, cũng

không nhân quả, cũng không gân cốt, cũng không tướng mạo, giống như hư không, nắm chẳng được bỏ chẳng được, núi sông tường đá không ngăn nổi, ẩn hiện lại qua thần thông tự tại, vượt núi ngũ uẩn, qua dòng sanh tử, không một nghiệp nào trói buộc được pháp thân ấy.

Tâm ấy vi diệu khó thấy.
Tâm ấy chẳng giống sắc tâm.
Chính từ trong ánh sáng của tâm ấy ứng dụng lên tất cả hành động, tay đưa chân bước.
Cũng như hỏi về số cát sông Hằng thì ai mà trả lời được, đành trơ như người gỗ, cũng vậy, tâm là thọ dụng của chính ngươi, sao ngươi không biết lại đi hỏi người khác ?

Phật nói : Tất cả chúng sanh đều là người mê, do đó tạo nghiệp, đọa dòng sanh tử, muốn thoát ra lại chìm xuống, ấy chỉ vì không thấy tánh.
Vì chúng sanh không mê sao lại thắc mắc hỏi làm gì chuyện ấy không một ai giải đáp được ? Tự tay mình đưa, chân mình bước, sao mình không biết ?

Mới hay thánh nhân chẳng sai lầm, chỉ tại người mê không tự sáng tỏ được.

Mới hay lẽ khó tường ấy, chỉ mình Phật mới hiểu nổi, ngoài ra tất cả người, trời và các loại chúng sanh đều không sáng tỏ được.

Nếu trí huệ chiếu sáng tâm ấy, cũng gọi là pháp tánh, cũng gọi là giải thoát, mới hay tâm ấy không bị sanh tử buộc ràng, không một pháp nào trói mắc được, nên gọi là Đại Tự Tại Vương Như Lai, cũng gọi là Bất Tư Nghị, cũng gọi là Thánh Thể, cũng gọi là Trường Sanh Bất Tử, cũng gọi là Đại Tiên : tên gọi tuy khác nhau, bản thể vẫn là một.

Thánh nhân phân biệt tất cả mà vẫn không lìa tự tâm.
Sức chứa rộng lớn của tâm ứng dụng không cùng : ứng vào mắt thì thấy màu, ứng vào tai thì nghe tiếng, ứng vào mũi thì ngửi mùi, ứng vào lưỡi thì biết vị, cho nên bất cứ cử động nào cũng đều là tự tâm cả.

... Cái sắc thân bốn đại tức là phiền não. Phàm là sắc thân phải chịu sanh diệt.
Pháp thân thì thường trụ, nhưng không chỗ trụ. Cái pháp thân Như Lai hằng còn không đổi khác, nên kinh nói : Chúng sanh nên biết tánh Phật vốn sẵn tự có đủ đó.
Ca Diếp chính là người ngộ được bổn tánh ấy.

Bổn tánh tức là tâm.
Tâm tức là tánh.
Tức chung đồng với tâm chư Phật.
Phật trước Phật sau chỉ truyền tâm ấy.
Trừ tâm ấy ra, không Phật nào có thể được.

Chúng sanh điên đảo không biết tự tâm là Phật, cứ hướng ngoài mà gìn giữ cầu cạnh, suốt ngày lăng xăng niệm Phật lạy Phật. Phật tại nơi đâu ? Đừng nên có những lối thấy ấy.
Chỉ cần biết tự tâm
Ngoài tâm, rốt không có Phật nào khác.

Kinh nói : Phàm cái gì có tướng đều là dối trá.
Lại nói : Chính tại nơi đây mới là có Phật.
Tự tâm là Phật.
Đừng nên đem Phật lễ Phật như vậy.
Vì bỗng dưng hiện ra trước mắt tướng mạo Phật cùng bồ tát, quyết cũng đừng nên kinh lạy.
Tâm mình vốn không tịch, không hề có những thứ tướng mạo ấy.
Nếu giữ tướng tức là ma, rơi hẳn vào nẻo tà. Chẳng

qua đó là những bóng dáng do tâm dấy lên, nên đừng lễ lạy.

Người lạy ít không biết.
Người biết ít không lạy.
Lạy ít bị ma bắp. Sợ người học không hiểu nên ta giải rõ như vậy.
Trên thể tánh của chư Phật Như Lai đều không đâu có thứ tướng mạo ấy.

... Tâm minh vốn thanh tịnh : không đâu có thể có những tướng mạo như trên. Cho đến các loại tướng của thiên long, dạ xoa, quỉ thần, đế thích, phạm vương, cũng chớ nên đem lòng kính trọng, cũng chớ sợ sệt.

Tâm minh vốn không tịch. Tất cả tướng mạo đều là vọng tưởng. Chớ nên giữ tướng.

Nếu mống lòng thấy Phật thấy pháp, cùng các thứ tướng mạo của Phật, bồ tát mà sanh lòng kính trọng, đó là tự minh đọa vào địa vị của chúng sanh.

oOo

HỎI : Tại sao không nên bái lạy chư Phật và bồ tát ?
ĐÁP : Các loài thiên ma ba tuần, a tu la cũng có thể dùng phép thần thông tạo ra tướng mạo bồ tát, biến hóa đủ cách, mà toàn là ngoại đạo, nào phải là Phật đâu.

Phật là tự tánh, chớ lầm bái lạy.
Phật là tiếng của nước Tây Thiên Trúc (Ấn Độ), tại đây (Trung Quốc) gọi là giác tánh.
Giác tánh là linh giác : ứng đối với cơ duyên, tiếp xúc với sự vật (ứng cơ tiếp vật). Ngẩng mày nheo mắt, cử động chân tay, đều là do tánh linh giác của chính mình.
Tánh tức là tâm.

Tâm tức là Phật.
Phật tức là đạo.
Đạo tức là thiền.

Chỉ một chữ thiền, thánh và phàm chẳng suy lường nổi.

Thấy thẳng tánh mình thì gọi là thiền.
Nếu chẳng thấy tánh mình, tức không phải thiền vậy.

Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận mà không thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là pháp Phật.

Đạo lớn kín sâu, không thể nói cho hiểu.
Kinh điển dựa vào đâu mà vời tới?

Chỉ cần thấy Tánh thì dầu không biết một chữ vẫn được đạo.
Thấy tánh tức là Phật.

Thánh thể xưa nay vốn thanh tịnh, chẳng có sạch dơ. Sở dĩ có lời nói là vì thánh nhân nương theo tâm mà khởi dụng.
Dụng chỉ là một danh từ trống không. Lời nói kia còn chưa đạt tới được thì mười hai bộ kinh bằng vào đâu mà đạt tới?

Đạo tự nó viên thành, chẳng dùng tu chứng.
Đạo chẳng phải là thanh sắc, nên vì điều khó thấy.
Cũng như người nào uống nước thì lạnh nóng tự mình mình biết.
Cũng vậy là không thể hướng về người khác mà nói ra được.
Chỉ riêng Như Lai là thông suốt, ngoài ra các bậc người và trời đều không hiểu thấu.
Tai mắt của phàm phu vời không đến, do đó mới chấp tướng chẳng biết tâm mình xưa nay vốn là không tịch.
Vọng chấp tướng cũng mọi pháp tức rơi vào ngoại đạo.
Vì biết muôn pháp đều theo tâm mà sanh ra, ắt không nên

chấp như thế. Chấp tức chẳng biết.
Nếu thấy được bổn tánh thì mười hai bộ kinh hóa thành chữ nghĩa suông.
Ngàn kinh muôn luận cốt mở sáng tâm.
Nếu thoát nghe đã hợp nhau rồi thì «giáo» còn dùng làm gì ?
Nói cho cùng lí : giáo là lời nói, thật chẳng phải đạo.

Đạo vốn không lời.
Lời nói là vọng.

. . . Nếu thấy được tánh mình thì chẳng cần đọc kinh niệm Phật.
Học rộng biết nhiều nào có ích gì.

Vì lẽ để chuyển hôn mê cho thần thức nên mới có «giáo», lập ra cốt tiêu biểu cho tâm.
Nếu ý thức được tâm, thì cần giáo làm gì ?

. . . Thánh nhân sống tự tại ngay giữa dòng sanh tử, ẩn hiện vào ra không định trước, không nghiệp nào trói buộc được.
Thánh nhân phá tà ma. Tất cả chúng sanh chỉ cần thấy tánh thì mọi dư tập đều tiêu diệt tức thì, thần thức hết mê ; chỉ cần tiếp nhận thẳng là lĩnh hội ngay : muốn thực lĩnh hội đạo, chỉ cần tại đây, như bây giờ đây, đừng chấp vào một pháp nào, cần dứt nghiệp dưỡng thần, thì dư tập cũng hết theo, và tự nhiên trắng rõ, chẳng cần dụng công phu gì.

Ngoại đạo không lĩnh hội được ý Phật, dụng công nhiều quá, trái với thánh ý, suốt ngày lặng đứng niệm Phật chuyên kinh, làm cho thần tánh mê mờ, chẳng tỏ được hoàn hồi.

Phật là người «không gì hết».

Ích gì bôn ba khắp nơi cầu danh cầu lợi, để sau này dùng

làm gì chứ ? Chỉ những người không thấy tánh mới khư khư lo tụng kinh niệm Phật, tinh tiến học hỏi, đêm ngày hành đạo, ngồi mãi không nằm, học rộng nghe nhiều, lấy đó làm pháp Phật : đó toàn là hạng người chê Phật chê pháp.

Phật trước Phật sau chỉ nói thấy tánh.

Muôn vật đều vô thường.

Nếu không thấy tánh lại nói càn rằng «ta được quả chánh đẳng chánh giác», ấy là kẻ đại tội.

Trong hàng mười đệ tử lớn của Phật, ngài A Nan là «đệ nhất đa văn», ở với Phật mà không thông hiểu gì hết, chỉ cốt học nhiều.

Hạng thanh văn và duyên giác, cùng người đạo cũng không hiểu Phật, chỉ chấp vào mấy từng tu chứng, dựa vào nhân quả, chịu báo chúng sanh, không tỏ sanh tử, đi ngược ý Phật, đó là chê bai Phật, tội không gì hơn.

Kinh nói : Người xiển đề không phát sanh tín tâm tội không gì hơn.

Ai có tín tâm, tức kẻ ấy là Phật ở địa vị người.

Lành dữ tự nhiên, nhân quả phân rõ, thiên đường địa ngục chỉ ở trước mắt.

Người ngu không tin, hiện tại mắc giữa địa ngục tối đen, mà vẫn không hay biết gì hết, ấy vì duyên nghiệp nặng vậy, bởi vì không có tín tâm. Ví như người không mắt không tin có ánh sáng. Vì có ai đến nói cho nghe vẫn không tin, chỉ vì mù mắt vậy, nên còn biết bằng vào đâu mà nhận có ánh sáng mặt trời ? Kẻ ngu cũng y như vậy đó. Hiện tại, họ đọa làm thân súc sanh đủ loại, sanh ở nơi nghèo cùng, hèn thấp, cầu sống không sống được, cầu chết không chết được. Mặc dầu chịu khổ như vậy mà lại đến lại nói là ta nay rất vui khoái lắm, khác gì

ở thiên đường. Mới biết tất cả chúng sanh đều lấy cái sống khổ làm vui mà không hay biết gì hết. Ấy chỉ vì nghiệp chướng nặng nề vậy, nên không thể phát tin tâm, không thể tự mình mà chỉ do người vậy.
Nếu thấy tâm mình là Phật thì không cần cắt tóc cạo râu.
Hàng áo trắng [3] vẫn là Phật.
Nếu không thấy tánh, cắt tóc cạo râu vẫn là ngoại đạo.

oOo

HỎI : Hàng áo trắng có vợ con, dâm dục không trừ, bằng vào đâu mà thành Phật được ?
ĐÁP : Tôi chỉ nói thấy tánh, chẳng nói dâm dục. Chỉ cần thấy được tánh mới vô lo rằng từ vô thỉ dâm dục vẫn là không tịch, chẳng có gì phải giả dối dứt trừ, mà cũng chẳng mắc vào đục lạc. Tại sao vậy ? Vì tánh mình vốn là thanh tịnh vậy, dầu nó trụ ở trong sắc thân năm uẩn. Tánh ấy bổn lai là thanh tịnh, không gì có thể nhuốm dơ được. Pháp thân bổn lai vẫn tự nó có, không do ai ban cho, không đói không khát, không lạnh không nóng, không bệnh, không ân ái, không bà con, không khổ vui, không xấu tốt, không dài ngắn, không mạnh yếu. Bổn lai không một vật nào khả được, chỉ vì chấp có sắc thân nầy nên mới có tướng nóng lạnh, đói khát, chướng bịnh, đủ thứ. Nếu chẳng chấp thì mặc tình đi đứng, được tự tại ngay giữa dòng sống chết, chuyển vận tất cả pháp, cùng với thánh nhân tự tại vô ngại như nhau, không đâu mà chẳng an.
. . . Nếu thấy tánh, chiên đà la [4] cũng thành Phật được.

oOo

3— áo trắng : người tu tại nhà
4— chiên đà la: giai cấp hèn mạt ở Ấn Độ, bị coi như thú vật, ai thấy cũng phải tránh xa sợ nhiễm dơ, chuyên sống về nghề hàng thịt, giết trâu bò, đo thông phẩn.

HỎI : Chiến đã là gây nghiệp giết chóc, sao gọi là thành Phật được ?

ĐÁP : Tôi nói thấy tánh, chẳng nói gây nghiệp. Tuy nghiệp gây ra chẳng đồng nhau, nhưng đều sao vẫn không một nghiệp nào ràng buộc được nổi.. Từ vô lượng kiếp đến nay, chỉ vì không thấy tánh nên đọa vào địa ngục, bởi gây nghiệp sanh tử luân hồi.

Nếu ngộ được bổn tánh, rốt cùng vẫn không có gì gọi là gây nghiệp cả.

Nếu không thấy tánh thì niệm Phật, tổ bảo kia còn chẳng được, huống nữa luận về chuyện giết mạng sống.

Nếu thấy được tánh thì mọi ngờ vực trong tâm phút chốc trừ ngay, thì việc giết mạng sống còn đặt lên làm sao được chứ ?

Trời Tây hàm tâm ấn sư Thiền đến lần lượt truyền tâm ấn cho nhau.

Ta nay đến xứ này cũng chỉ truyền một tâm ấy, không luận về giới thí, tinh tiến, khổ hạnh, cả đến việc vào nước lửa, lên vòng gươm, chạy lạt ngày một lần, nghỉ hoài không nằm, thảy thảy chỉ là pháp hữu vi của ngoại đạo. Vì ý thức được tánh linh giác của chính mình trong mọi cử động hành vi, tức ý thức được tâm Phật.

Phật trước Phật sau chỉ nói pháp truyền tâm, ngoài ra không pháp nào khác. Nếu thấu rõ pháp ấy thì phàm phu ngu dốt không biết một chữ cũng vẫn là Phật.

Nếu không thấu rõ tánh linh giác của chính mình, thì, dù đem thân thể nghiền nát ra thành vô số bụi bặm để cầu tìm Phật, rốt cuộc vẫn chẳng được vậy.

Phật ấy cũng gọi là Pháp thân, cũng gọi là bổn tâm.

Tâm ấy không có hình tướng, không nhân quả, không gần xét, tợ như hư không, không thể nắm được, không chung đồng với vật chất, với ngoại đạo.

Tâm ấy chỉ mình Như Lai lãnh hội được, kẻ dư không sá

sáng tỏ nổi.

Tâm lý không lìa ngoài cái sắc thân bốn đại.

Nếu lìa tâm lý, tức không còn vận động gì được, vì đã là thân vô tri, khác gì cây cỏ ngói gạch.

Thân đã là vô tình, tâm sao vận động được ?

Nếu tự tâm động thì cả đến mọi ngôn ngữ, mọi hành vi cử động, mọi điều thấy nghe cảm biết là đều tâm động.

Tâm động dụng động
Động tức là dụng
Ngoài động không tâm.
Ngoài tâm không động
Động chẳng là tâm
Tâm chẳng là động
Động vốn không tâm
Tâm vốn không động
Động chẳng lìa tâm
Tâm chẳng lìa động
Động không tâm lìa
Tâm không động lìa
Động là tâm dụng
Dụng là tâm động
Dứt động dứt dụng
Chẳng động chẳng dụng
Dụng thể vốn không
Không vốn không động
Động dụng đồng tâm
Tâm vốn không động

Nên kinh nói : Động mà không có sở động.

oOo

Bởi vậy suốt ngày thấy mà vẫn chưa từng thấy,
suốt ngày nghe mà vẫn chưa từng nghe,

suốt ngày cảm mà vẫn chưa từng cảm,
suốt ngày biết mà vẫn chưa từng biết,
suốt ngày đi, ngồi mà vẫn chưa từng đi, ngồi,
suốt ngày hờn vui mà vẫn chưa từng hờn vui.

Nên kinh nói : «Lời nói làm cho đạo dứt, tâm động làm cho giác ngộ tiêu» (ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt).

Thấy nghe cảm biết vốn tự nó viên tịch, cho đến mọi niềm giận vui... cũng vậy.

. . . Nếu biết giận vui vốn là tánh không thì chỉ cần đừng chấp tức giải thoát mọi nghiệp.

Nếu tụng kinh mà không thấy tánh, đó là ý quyết không bằng vào đâu cả, mà nói mấy vẫn không cùng.

Nếu rơ lẽ chánh tà như trên, chẳng qua chỉ một đôi phần thôi vậy.

oOo

Xin nói bài tụng vậy :

I.— Ngô bổn lai tư thổ
Truyền pháp cứu mê tình
Nhất hoa khai ngũ diệp
Kết quả tự nhiên thành

Ta cốt qua Trung thổ
Truyền pháp cứu mê tình
Một hoa năm cánh trổ
Tự nhiên trái kết thành [5]

5— Bài kệ này bảo trước hậu vận của đạo Thiền. Một hoa (hoa Ấn Độ) là Bồ đề Đạt Ma ; 5 cánh (cánh Trung hoa) là 5 vị tổ kế tiếp truyền tâm ấn Phật : Huệ Khả, Tăng Xán Đạo Tín, Hoằng Nhẫn, và Huệ Năng. Sau Huệ Năng là thời kì «tự nhiên trái kết thành», thiền phong lên như vũ bão với các sư Huyền Giác, Thạch Đầu, Đàng Uẩn, Mã Tổ, Lâm Tế v.v... không học mà ngộ, không tu mà chứng.

II.— Giang tra phần ngọc lăng
Quản cự khai kim tỏa
Ngũ khẩu tương cộng hành
Cửu thập vô bì ngã

Bẻ lau rẽ sóng ngọc
Đuốc sáp mở khóa vàng
Năm miệng sẽ cùng bước
Chín mươi không ta người [6]

TRÚC THIÊN
dịch
(trích tác phẩm "Sáu cửa vào đồng Thiếu Thất sắp xuất bản)

6— Bài tụng này bảo trước ngày tổ Đạt Ma viên tịch. Câu 3 chữ tự chữ ngộ, là ta : NGŨ (năm) ● KHẨU (miệng) = NGÔ (ta), ý nói ta sẽ thâu thần vào cõi niết bàn tịch diệt (vô bì ngã) vào ngày 9 (cửu) tháng 10 (thập), phẩm năm bính thìn (536), triều nhà Lương, năm đại thọ thứ 2. Đó là ngày viên của Tổ Đạt Ma.

từ hữu vi tới an vi

1) TỪ HAY KINH

Lão giáo vẫn kể là một trong tam giáo, nhưng đáng khác lại chỉ được gọi là từ mà không được gọi là kinh (theo thứ tự kinh, sử, tử, truyện). Sự sắp đặt như thế có phải tại Nho Giáo nắm quyền chủ tịch văn hóa, nên dành cho Lão giáo phần kém sút hay là tại có một lý do nội tại nào chăng ?

Đây là một câu hỏi rất thích thú ở chỗ sẽ giúp chúng ta hiểu thấu đáo hơn nền Văn-hóa Viễn-Đông.

Để cho sự tra-cứu được khách-quan chúng ta hãy khởi đầu nghe những học giả nổi danh chuyên bàn rộng Lão Trang. Về điểm này thì không sai qua mặt nổi mấy nhà bàn giải Lão Trang thuộc đời Lục triều (từ thế kỷ II đến IV d.L.) tức là Hà-Án và Vương-Bật đối với Lão, và Hướng Tu cùng Quách Tượng đối với Trang. Đó là những người không nói đến Khổng, nhưng chủ trương phóng khoáng vô vi theo Lão Trang và khâm phục Lão tới độ "ba ngày không đọc Đạo đức kinh thì kể là bỏi miệng". Đồng thời họ là những nhà chú giải Lão Trang hay nhất. Vậy ý kiến các Ông như thế nào ?

Trước hết là của Vương Bật.

Trong sách «Thế thuyết tân ngữ» có kể về Ông như sau : «thiếu thời Vương Bật đến thăm Bùi Huy. Huy hỏi : kia *Vô* thật là căn bản của muôn vật, tại sao thánh nhân (Khổng Tử) không thích nói đến, mà Lão Tử nói đến hoài ? Bật nói : Thánh nhân đồng hoà thể với *Vô*, thấy Vô lại không có thể lấy gì mà giảng giải được, cho nên nói ra là phải nói đến *Hữu*. Hiện Hữu Lão Trang chưa thoát ra khỏi được, nên luôn luôn nói đến chỗ minh thiếu» (Triết học Đông Phương, Nguyễn Đăng Thục, q. IV, trg. 159) Đại để đó cũng là ý kiến của Quách, Tú về Trang Tử.

Quách Tượng và Hướng Tú là hai nhà chú giải Trang nổi tiếng nhất thời đại để viết về Trang như sau : «Có thể nói là Trang Chu đã biết đến nên mông nên không chạy đậy những câu nói kỳ dị của mình. Những câu đó không ăn hợp với đời sống thường ngày mà nó chỉ là những lời độc thoại duy tâm. Nếu lời nói đã không thích hợp với đời sống thì vô ích mặc dầu là đúng đi nữa. Cũng như trường hợp những câu tuyên bố ngược với biến cố hay sự vật, dầu có cao thượng không thực hiện được. Chắc chắn là có một bố phận cách giữa người như thế với người đã đạt trạng thái an tĩnh trong nội tâm, nên họ có thể phát xuất được bất cứ cái gì mà không cần có tư ý nào cả. Người kia mới biết có tâm trạng vô vi, nhưng chỉ có thánh nhân không những biết mà còn ở trong trạng thái đó và tùy lúc tùy nơi mà ứng đáp. Vì thế mà người ít nói tới vô vi, vì người đã nhất thể với Đạo rồi, hay nói theo tiếng đời nay là hợp với quá trình tiến hóa rồi, nên người khác với Trang Chu còn đang trong đối thoại, hay đúng hơn là còn đang biện luận với chính mình, chứ chưa ăn nhẫn chi với đời sống. Vì thế tuy sách Trang Tử là những

áng văn triết lý tuyệt tác, nhưng chưa thể kể là Kinh được, vì lời nói tuy có toàn vẹn nhưng Trang Chu chưa «mặc được Đạo vào mình» tuy dù triết thuyết của ông giúp ta hiểu được cơ cấu của trời với đất và đầu vào sự thấu biết vạn vật, làm cho hiểu sự sống sự chết, làm sáng tỏ đạo nội thánh cũng như ngoại vương».(Lược dịch theo The Spirit of Chinese Philosophy. By Fung yu-Lan, p. 136).

Về điểm vô vi của Lão Trang, Quách Tú cũng có sửa lại ít nhiều, thì dụ Lão Trang cho rằng «ngựa trâu có 4 chân là thiên đạo. Nay đóng ách ngựa, xỏ mũi trâu là nhân vi». Gọi là thiên đạo vì nó là tự nhiên hoạt động. Không cần học mà biết làm. Nay đem xỏ giây vào mũi trâu, đóng ách lên cổ ngựa là nhân đạo, là hữu vi, là làm hỏng thiên đạo. Hướng Tú và Quách Tượng chỉnh lại rằng : đời sống con người không thể không nhờ đến sự giúp đỡ của trâu của ngựa. Mà cho được dùng trâu cày hoặc ngựa cỡi, tất phải xỏ mũi trâu, đóng ách ngựa, cho nên trâu bị xỏ mũi, ngựa phải đóng ách là cái phận trời định cho trâu ngựa. Cho nên tuy dầu người đóng ách xỏ mũi mà cũng vẫn là thiên đạo, cũng vẫn là vô vi.

Cả đến việc đặt người hiền cai trị tổ chức xã hội, Quách Tú đều cho là hợp tự nhiên, vì nếu không làm thế thì sẽ loạn, cho nên theo thuyết mới của hai họ Quách Tú thì vô vi không còn có nghĩa là không làm, nhưng là làm không vì tư ý tư lợi v.v... (nên nhớ đó là kiểu giải đến sau).

Một điểm then chốt nữa là vấn đề tình cảm. Theo Trang Chu thì sự để cho cảm xúc nổi dậy trong mình là tại chưa thấu hiểu được sự vật. Bậc thánh nhân đã thấu thấu sự vật thì không để cho tình cảm hỉ, nộ, ai,

lạc xâm nhập vào mình. Thánh nhân phải gột hết cảm tình trở nên như gỗ khô, như gio nguội (tình như cảo mộc, tâm như tử hôi). Muốn tới chân tri cần phải bỏ hết cả yêu ghét, ưa với không ưa, quên hết cả tử sinh đắc thất. (Đại cương Lt.591)*. Vương Bật bảo đó là điều không thể thi hành. Ông cho rằng lý tri có thể tìm hiểu thấu triệt những điều tàng ẩn, nhưng không đủ sức giữ bỏ những tình cảm tự nhiên của con người. Cái chỗ thánh nhân hơn người thường là thông biết như thần nhưng lại giống thường nhân ở chỗ có ngũ tình. Hậu quả của thần tri là thánh nhân có thể đạt thái hòa với cuộc biến hóa, đồng nhất với Vô. Còn sự có ngũ tình thì thánh nhân cũng như thường nhân không thể làm việc mà không có tình cảm, chỉ khác là không bị sai sử do tình cảm. Phùng hữu Lan bàn thêm rằng đối với đạo sĩ tiên Tần thì chỉ có hai đàng : một là có tình cảm và bị sai sử do tình cảm, hai là để không bị tình cảm sai sử thì diệt tình, vô tình. Vương Bật nhận xét có thể hữu tình mà vẫn không bị tình sai sử...

Đó là đại để ý kiến 4 nhà dẫn giải Lão Trang và như thế việc đặt Lão Trang ở hàng Tử không phải là việc riêng của Nho gia, nhưng là việc chung của giới văn sĩ Trung Hoa không phân biệt Nho Lão. Vậy phải có một lý do nào đó. Chưa ai nói ra nên chúng ta thử đi tìm.

2) NHỮNG PHÂN BIỆT CẦN THIẾT.

Thường các học giả quen đem Vô Vi của Lão Trang đối chiếu lại với Hữu Vi của Nho Giáo. Đó là việc làm của văn học : đúng sai lẫn lộn vì còn thiếu minh biện. Triết lý chính tông ngược lại phải luôn luôn phân tách để hiểu rõ rạt đâu Vô Vi là một chủ thuyết đã gây ảnh

* Đại cương Triết học Trung Quốc, Giản Chi và Nguyễn Hiến Lê

hưởng sâu rộng trong tâm hồn người Viễn Đông. Lúc đó chúng ta sẽ nhận ra rằng "Vô Vi" là một thuật ngữ hàm hồ mang theo một nội dung rất mung lung bác tạp : từ những lời nói rất cao quí tới những chủ trương đã lỗi thời chẳng một ai theo kể cả những người sinh nói Vô Vi. Do đó, có rất nhiều mâu thuẫn cần phải một phen phân tích cẩn nghiêm nghị hầu duy trì được cái hay, gạt bỏ đi những yếu tố lỗi thời có thể làm lu mờ lấy cả nền Đạo thuật Đông Phương.

Điều phân biệt trước tiên nếu gọi Vô Vi là tị thế, còn hữu vi là xử thế thì quả thật Lão Trang là Vô Vi, Nho Giáo là hữu vi.

Tuy nhiên khi khảo sát sâu thêm thì bên Vô Vi (hiểu là Tị thế) cũng lại phân ra nhiều khuynh hướng, nhiều giai đoạn. Tại dụ Vô Vi của Dương Chu là không giúp đời, vì cho rằng giúp đời là can thiệp vào việc người khác, thì đó là đầu mối những tệ lậu. Nên Vô Vi là không can thiệp, không giúp đời.

Nhưng tới Lão Tử giúp đời, nhưng theo nghĩa chỉ làm theo thiên nhiên. Như thế về phương diện này Lão gần với Khổng hơn Dương Chu.

Tiếp đến Trang Tử thì Vô Vi không những là tị thế mà còn đẩy đến độ tề vật, cho mọi vật bằng nhau, không phân biệt tị phi, bỉ thỉ, nhĩ ngã, tử sinh v.v...

Đó mới là cái nhìn bao quát ; cùng một chữ Vô Vi ta đã thấy biến hóa lên bằng ấy sắc thái, vậy đối chữ Vô Vi mà định tính Lão học thì bao giờ cũng nên xác định nội dung.

Một trong những nguyên ủy gây nên sự lộn xộn kia là tại chữ Vô Vi của ngay một Lão Tử đã chứa đựng ít gì tới ba nội dung khác nhau.

1 — Vô Vi là không can thiệp. Đợt lý tưởng sẽ là

vô chính phủ để theo tự nhiên hoàn toàn. Đó là vô vi thuộc chính trị.

2— Do đó Vô vi còn nghĩa là trở lại với *phác tố* của thời sơ khai: không học hành, không chế biến dụng cụ tinh xảo, hầu như nối tiếp kiểu sống thái cổ: tự sinh rồi tự diệt như cỏ cây. Đây là ý nghĩa *trở hình* (physique) chống lại với những cái ngày nay ta gọi là văn minh. Theo nghĩa trên vô vi chống với văn minh, tinh xảo.

3— Ý thứ ba thuộc tâm linh, Vô vi là không đem tư ý tư dục vào công việc, nhưng bao giờ cũng cố gắng theo Đạo, theo tự nhiên mà làm. Chỉ có nghĩa thứ ba này mới có giá trị và do đó nó trở nên cao quí. Vì không phân biệt nổi như thế nên hai ý đã lỗi thời nói trên thường vẫn được chủ trương cách lộn xộn. Chủ trương chính vì thiếu phân tách, vì trong đó cũng có một phần sự thật cần chúng ta chắt lọc ra.

Trước hết về ý nghĩa thứ nhất là đừng can thiệp vào đời sống của dân chúng, nhưng cứ để mỗi người tự do tổ chức đời sống của mình thì hết mọi tệ hại sẽ không còn.

Nói chung thì điều này đã lỗi thời vì Lão Tử quan niệm nước theo tỷ xích bộ lạc, hoặc bé hơn bộ lạc, đúng hơn là một thị tộc nghĩa là nước trong ý Lão Tử còn nhỏ hơn một ấp ngày nay, vì nó chỉ trong vùng cha vì tiếng chó sủa, tiếng gà gáy. *Nước gần cùng trông nhau. Tiếng gà chó cũng nghe chung. Dân đến già, chết không qua lại nhau. Đó là phạm vi một nước kiểu vô danh chất phác, ở thời khiến dân đùng lại cách thắt nút dây thay chữ. ĐĐK. LXXX.

Đó là một lý tưởng cho con người, vừa tầm thước mà người có thể nhìn bao trùm được hết nước, nên

bao giờ cũng được lòng người nuôi tiếc. Và do lý do tâm lý ấy, nên Cộng sản hứa sẽ có giai đoạn dân hoàn toàn tự trị không cần Chính Phủ. Giai đoạn đó sẽ đến sau thời «chuyên chế của chính quyền vô sản».

Tuy nhiên đó chỉ là một nước lý tưởng của thời hoàng kim, có muốn cũng chẳng níu lại được, vì con người sẽ tiến từ gia đình qua thị tộc, rồi bộ lạc, qua quốc gia, và hiện đang đi vào giai đoạn quốc tế. Nho giáo đã cứu vớt lý tưởng vô vi này bằng cách chấp nhận câu nói «thậm ái tất thậm phí: thương nhiều thì tất tốn nhiều» (Đại Cương I,t.611,) nên không bỏ bộ với chữ kiêm ái kiểu Mặc Địch, nhưng đề cao chữ kính. Chữ Kính là một lối can thiệp rất ít. Đó là nói về cá nhân. Đến đợt công thể xã hội thì liệu cho các xã thôn bán các nước Viễn Đông sống tương đối rất độc lập. «Lệnh vua thua phép làng» là do tinh thần kính trọng đó. Và cũng vì thế mà Viễn Đông đã thiết lập được guồng máy chính quyền rất nhẹ, hầu như đạt hết mức độ ô thể của cái chế độ vô chính phủ mà người Cộng sản đặt ở đoạn chót trong tiến trình chính trị.

Tuy xã thôn Viễn Đông đã có hình thái mở lên quốc gia, quốc tế, mà chưa chắc đã đứng nổi trong giai đoạn mới, huống nữa là nước lý tưởng của Lão Trang. Thế giới càng ngày càng đi đến chế độ chỉ huy, nghĩa là can thiệp. Thời để mặc (laisser faire) đã qua rồi, bắt đầu bước vào giai đoạn điều lý không những trong một nước, mà rồi đây cả đến cường khối, trong đó mỗi nước bó buộc phải chuyên môn về một hai công nghệ hợp với khả năng của từng xứ, từng miền, có vậy nhân loại mới tiến bộ. Cho nên lý tưởng không còn phải là bất can thiệp, nhưng là can thiệp cách nhân đạo, can thiệp để điều lý theo như nghĩa của Hoài nam Tử: bắt ép dân theo mình là Hữu Vi, thuận tình của dân là Vô Vi (Đại cương

II, t. 619). Và theo nghĩa này thì Nho giáo là vô vi với nguyên tắc thiệt của lẽ tự nhiên = yêu cái đáng yêu, ghét cái đáng ghét.

Thử đến Vô Vi theo nghĩa *trừ bỏ* lại càng không hợp thời nữa : con đường khoa học đã được mở ra thênh thang, và tuy có gây nên nhiều bất công nhưng lại đem đến khả năng giải thoát con người khỏi những công việc quá mệt nhọc, đồng thời đưa đến một đời sống đầy đủ tiện nghi, không thể giật lùi, cũng chẳng ai chịu giật lùi, mà tại sao lại phải giật lùi ? Cái tố phác ta cần tìm tới không còn là tố phác tuyền dã (Simplicité sauvage) nhưng là cái tố phác được đào tạo vun tưới (Simplicité cultivée).

Cho nên từ khước văn minh cơ khí lấy lẽ rằng «hữu cơ khí tất hữu cơ tâm», là một câu nói chẳng ai thèm nghe theo. Các nước Tây phương hơn ta vì đã thành công trong cơ khí và ta có thể dùng lời Tuân tử mà xưng tụng họ là «đại thần», nghĩa là đầy quyền năng thực tiễn, và hiện nay không một quốc gia nào không rảo riết tiến đến độ cơ giới hóa. Đó không là cái đáng ngại. Bình luận câu «hữu cơ khí tất hữu cơ tâm», nhà khoa học trứ danh Heisenberg có nhận xét về câu đó như sau : «Từ mấy thế kỷ cơ khí mà khối bằng tâm chưa có mất, và nó vẫn còn xuất hiện lúc thì yếu, lúc thì mạnh, và luôn luôn tỏ ra sai mẫn đối đào... Vậy không nên đổ lỗi cho kỹ thuật về việc người ngày nay mất hướng sống...» (La nature dans la physique contemporaine. P.26). Sở dĩ ngày nay con người có cơ tâm thì không hẳn do cơ khí, mà đa thiểu một triết lý nhân chủ đúng tác cho tâm đủ mạnh.

Chính sự thiếu đạo làm người mới là duyên cớ chính cho tai họa ngày nay. Nói ngay cả lúc xưa khi chưa có cơ khí, con người cũng đã có cơ tâm rồi, đó là

hậu quả của triết lý vật bản hơn là do cơ khí vậy.

Vì thế Vô Vi theo nghĩa thứ hai phải thải bỏ để theo lập trường hữu vi của Tuân Tử chủ trương con người cần phải chế ngự thiên nhiên mà dùng. "Nhờ chế ngự được trời đất, nên người xứ này mới có sản vật của những xứ khác để dùng, người ở biển có cây trên núi, người trên núi có cá dưới biển, mạnh như hổ, nhanh như ngựa mà người cũng chế ngự mà dùng được mà cung cấp cho bậc hiền lương nuôi sống trăm dân được an lạc, như vậy gọi là «đại thần», nghĩa là có tài biến hóa như một vị thần rất thiêng. Muốn chế ngự thiên nhiên, con người phải biết hợp quần, vì sức một người rất yếu, không đủ chống với vạn vật, nhưng góp sức của nhiều người lại thì rất mạnh. Mà muốn hợp quần thì phải có lễ nghĩa. Không có lễ nghĩa thì sinh loạn, loạn thì yếu» (Đại cương II, t.231).

Theo những lời kể trên thì hữu vi của Tuân Tử nhằm đi tới Vô Vi. Và Vô Vi tuy là lý tưởng nhưng phải đặt ở điểm tới như hậu quả, còn đoạn đầu phải có hữu vi. Người muốn viết cách tự nhiên như không chú trọng đến bút mực, thì phải khởi đầu bằng tập từng nét phẩy, nét sổ,... Xét thế thì cái phần hay nhất trong vô vi theo nghĩa thứ hai cũng lại có trong Nho Giáo, nên nó rất hợp với thời đại khoa học và cơ khí tiến bộ ngày nay.

3 — Như thế chỉ còn có nghĩa thứ ba của Vô Vi thuộc tâm linh là có giá trị. Theo đó thì «Thánh nhân vô thường tâm, dĩ bách tính vi tâm» tức là thánh nhân không có theo tư ý tư dục, nhưng luôn luôn theo Đạo, theo Đức, theo thiên nhiên, theo Đạo mà làm, theo Đức mà đi, còn xông xáo mà đưa nhân với nghĩa ra làm gì ?

Và đó là ý nghĩa «Vô Vi» cao nhất, và chính là chỗ mà chúng ta nhận Lão như ông thầy để trị tâm, vì nơi

đó nghĩ có những lý bất hủ làm cho chúng ta đọc lên thì say mê. Tôi không bao giờ quên những phút lâng lâng xưa, khi mới đọc mấy chương đầu của Đạo Đức Kinh, cũng như rất nhiều hình ảnh đẹp đẽ vô song trong Trang Tử...

Tóm lại Vô Vi có ba nghĩa mà nghĩa cao nhất, tinh tế nhất là «Hư tâm, thủ tính đốc» để theo tiết điệu thiên nhiên. Nghĩa đó là chính thực và nó sẽ đổi đời giá trị ơn ích. Còn hai nghĩa chính trị và trừ hình thì không thể theo ý nguyện. Đạo đức bàng bạc có thể trở thành trừu tượng; còn đạo đức thấu hóa vào con người thì gọi là nhân nghĩa, tuy danh có khác mà nghĩa thì đồng. Chỉ như truyện nhân nghĩa thấp xuống là tại người thấp. Có thấp mới cần Đạo Đức chiếu dọi vào người để nâng người lên. Đến như nghĩa trừ hình thì con đường tự nhiên chính là tiến từ mộc mạc thô sơ đến tinh vi, từ ăn lông ở lỗ qua thời đại đá mài rồi đá đẽo lần đến thời đúc đồng, đúc sắt cho đến ô tô máy bay hỏa tiễn, nếu gọi đó là hữu vi thì ta nên theo hữu vi. Cứ các điều vừa phân biệt thì xếp Lão Trang vào vô vi là đúng còn xếp hữu vi cho Khổng Tử thì đúng ít sai nhiều. Vì Ông uyển chuyển tùy thời : «Tồn, ích, doanh, hư đỡ thời giai hành» : bớt, thêm, đầy, rỗng cùng với thời mà lưu hành. Và «quân tử chi ư thiên hạ dã, vô thích dã, vô mạc dã, nghĩa chi dữ tỉ» (Luận Ngữ IV.10)

君子之於天下也無適也無莫也義之與比

Quân tử đối với việc đời không gì là không có ý làm, không gì là không có ý bỏ, hễ hợp nghĩa thì làm. Hữu vi, vô vi tùy lúc, nghĩa là ông đã ra khỏi bình diện đối kháng hữu với vô rồi. Cho nên đem tất cả những gì quá khích thuộc pháp trị (can thiệp quá mức, bạo hành, chuyên chế, câu nệ hình thức...) mà gán cho Khổng Tử tài không đúng với căn bản triết lý. Căn bản đó vượt

Hữu vượt Vô nên bao gồm cả hai trong trạng thái thai nghén. Do đó, hễ thấy một nho gia nào chú trọng đến tĩnh, đến hư mà bảo là chịu ảnh hưởng Lão Trang thì có thể đúng cũng có thể không. Có thể chịu ảnh hưởng Lão Trang mà cũng có thể đã tự phát huy ra từ nền tảng Nho Giáo vì nó gồm cả âm dương, động tĩnh, hữu vô.

Đó là mấy phân biệt rất cần thiết cho triết học là khoa khi trung thực thì luôn luôn phân biệt : có vậy mới đủ tế vi, mà tế vi là đặc trưng của triết lý. Vậy để điều này được lưu ý nhiều hơn, chúng ta dành một triệt bàn về Hữu với Vô như hai đối cực của bình diện nhị nguyên. Hễ còn ở trong nhị nguyên thì vẫn còn là một ý hệ, một chủ thuyết, mà hễ đã là chủ thuyết thì kiểu này hay kiểu khác sẽ làm nô lệ cho chủ thuyết. Đã nô lệ thì không là triết lý trung thực là cái ý cứ trọn vẹn trên nền nhân bản tính tuyền nghĩa là an nhiên tự tại, không dựa dẫm (ỷ), không mặc cảm với bất cứ cái chi.

3) TỪ HỮU TỚI VÔ

Khi quan sát toàn bộ diễn trình tiến hóa của tâm thức nhân loại chúng ta có thể nhận ra được 3 chặng tiến : Hữu, Vô, Hữu Vô.

HỮU là giai đoạn tâm thức con người hầu như bị muốt trôi vào sự vật, con người quên mình đi để chỉ chú tâm trọn vẹn vào sự vật để tìm tòi khám phá.

VÔ : nhưng đến một lúc nào đó con người nhận ra có mình nên phản động lại, khi phản động kịch liệt thì cho rằng vạn vật đều là không có : VÔ.

HỮU VÔ : sau lúc phản động kịch liệt và đã lấy lại được an tĩnh thì nhận ra rằng vật cũng có chứ chẳng phải không đâu. Tuy nhiên vật có mà mình cũng có. Vậy thì hòa.

Nếu dùng danh từ ngày nay mà gọi tên thì :

— giai đoạn Hữu là chính đề	Thèse
— giai đoạn Vô là phản đề	Antithèse
— giai đoạn hữu vô là tổng đề	Synthèse

Lấy đại cương mà nói thì trước kia triết Tây nằm trong giai đoạn Hữu. Khoa siêu hình gọi là hữu thể học = Ontologie. Tuy có những triết gia chối sự Hữu của vạn vật như Pyrrhus, hoặc như Berkeley nói «có chẳng qua là thị kiến ra như vậy» : «esse est percipi». Có trời đất, cỏ cây vạn vật là tại có con người xem thấy thế, cứ bỏ hết kiến giả đi thì trời đất vạn vật bị trở về với hư vô. Tuy nhiên Berkeley hay Pyrrhus chỉ là mẹo trừ, còn đại đa số chủ trương «hữu» theo nghĩa đầy đủ khách quan gọi là Objectivation. Nếu muốn định tính hai giai đoạn đó bằng phạm trù triết tây thì Tây Phương sẽ là giai đoạn Objectivisme= duy đối tượng, nghĩa là chú ý đặt trọn vẹn vào các sự vật đối lập với chủ trí. Bất cứ cái gì, từ ý niệm Platon, qua bản thể Aristote cho đến tư duy của Descartes, sự vật tự thân của Kant (noumen) hay tuyệt đối thể của Hegel, và cuối cùng triệt để là hạ tầng cơ sở của K. Marx đều nói đến cái gì ở bên ngoài mình. Chính vì quá chú trọng đến đối tượng, đối vật nên vướng vào cái bệnh mà Trang Tử kêu là «táng mình vào vật» : « táng kỉ vu vật » : Con người tự đồng hoá vào những đối tượng mà họ đã gán cho một sự quan trọng quá đáng, nên họ cảm thấy mình hèn hạ nhiều khi đi tới sự thích tự hành hạ mình, hành hạ tha nhân, tâm lý kêu là Masochisme, là chứng tâm bệnh phát nguyên từ quan niệm tự tí về con người, cho mình là quá yếu đuối ,không làm chủ nổi sự vật phải đầu hàng trước các công thức ước lệ , và giống với bệnh Sadisme cũng do cùng một căn nguyên. Khi người ta thấy mình quá yếu hèn thì sẽ có một phản ứng tìm cách

làm cho mình trở nên mạnh, mà phương thế là làm cho tha nhân nương tựa vào mình, và khai thác rút quyền lợi tha nhân đưa về làm giàu cho mình không những vật chất mà cả tinh thần, cuối cùng đưa đến sự sỉ nhục, hành khổ người khác, và thích nhìn kẻ khác đau khổ dưới tay mình. Điều đó làm cho họ sung sướng vì cảm thấy như quyền lực của mình được nâng lên cao, được tha nhân nhìn nhận một cách chăm chú trong thân xác bẩn. Tất cả bấy nhiêu truy cản ra đều phát xuất từ quan niệm về con người quá bé nhỏ yếu hèn tỉ tiểu, nên phát ra các phản ứng có khi bệnh hoạn kiểu (masochisme hay sadisme) tự hành khổ hay hành khổ tha nhân, hoặc kiểu triết lý là đặt ra chủ thuyết để rồi bắt con người làm nô lệ cho chủ thuyết. Đó là lấy vật đè người. Phần nào thuyết Mặc Địch ở vào loại này; con Cự tử của Mặc gia tên là Phúc Thiệt bị cha giết chết để bảo toàn luật của Mặc Đạo. Đồ đệ họ Mặc tự tử có cả trăm v.v... (Lan Ái t. 66)*. Sự sống coi nhẹ hơn luật pháp như vậy là chủ thể bị hiếp đáp do đối tượng. Đấy là một cực đoan, nó sẽ gây ra phản ứng là bật sang đối cực kia gọi là Subjectivisme đề cao chủ thể đến độ lấn át vạn vật cho tất cả là hư vô, như Âu Châu hiện đang tiến mạnh vào giai đoạn mà Nietzsche gọi là hư vô của Âu Châu (Nihilisme occidental). Tuy nhiên cái hư vô Âu Châu là một kiểu riêng chưa cùng cực. Nếu muốn tìm ra đại diện cắt cản cho giai đoạn hai này thì phải sang Ấn Độ mà siêu hình học đặt trên nền Neti, neti : không, không, hay là Thái hư của nhà Phật. Trạng thái đó được thực thi bằng giải đoạn dứt bỏ thứ tự trong thể chế Ashram gồm bốn giai đoạn là :

1 — đi học
2 — lập gia đình
3 — đi tu
4 — trút bỏ.

---

* *Trung Quốc triết học sử* của Phong hữu Lan, bản dịch Nguyễn hiến Lê

nhiều khi cả đến quần áo, chỉ còn trang phục bằng không khí. Như vậy là đạt độ Vô tuyệt đối diễn tả cả bằng cách thế ở đời. Tuy nhiên ngoại trừ một số trường hợp đặc biệt còn phần đông là thứ Vô đối kháng Hữu, nên cả hai còn ở một bình diện và do đó giống nhau trên những nét chính và rồi cuối cùng gặp nhau, gặp bằng cách xáp lưng (les extrêmes se touchent). Một số thuyết lý hư vô Ấn Độ đề cao Đại Ngã đến độ quá trớn rơi vào bệnh được tâm phân mệnh danh là bệnh «vọng phát vô thức» (inflation de l'inconscient), tức là khi đã quá quan trọng phần vô thức thì những mảnh tiềm thức sẽ xuất hiện trong một sự hữu riêng biệt như dưới những hình thức nói Meru, Tây Phương cực lạc, Âm ty, ác quỉ v.v... cái đó tâm lý kêu là hyperconcrétisme hay là hypostasier tức là bệnh để cho những mảnh tâm thức thoát ra sống một đời sống riêng biệt và lớn mạnh đến độ hiếp đáp chân ngã, làm giảm thiểu đời sống về một khía cạnh nào đó như tục thờ bò cái hiện nay ở Ấn Độ: 400 triệu dân, 200 triệu bò cái, thức ăn không đủ nuôi 600 triệu đơn vị, thành ra đói cả bò lẫn người. Giết bò thì xôn xao trong nước.

Tóm lại quá nghiêng sang chủ thể cũng là một bệnh thần kinh y như sự nghiêng sang đối tượng, nó làm cho con người trở thành yếu đuối, lệ thuộc, cho nên hễ có thiên thì cũng ỷ (nay dựa), lệ thuộc sang đối tượng vật chất là nơi xác định mệnh với đủ hình thức dị biệt, thiên sang chủ thể là thiên mệnh theo nghĩa vận số, cho con người bất lực, thịnh suy hoàn toàn do trời, và không tin tưởng chút vào công việc chính trị, giáo dục, văn hóa, nó dẫn tới những chủ thuyết vô trị, vô giáo, khoanh tay ngồi chờ thời vận đưa thịnh trị đến cho (xem Đại Cương II, t. 358).

Tóm lại hễ đã thiên bất kỳ về bên nào đều làm suy yếu con người, giảm thiểu lòng tin tưởng nơi mình là

vì đã đi trật ra khỏi đường trung dung là nơi giữa trao đổi thông lưu nhất, mà trao đổi thông lưu chính là sự sống, càng thông lưu, nghĩa là không chấp bên nào càng sống mạnh, càng hoạt động mạnh. Do đó cần phải thoát vượt ra khỏi gọng kìm nhị nguyên Hữu với Vô để đi lên độ thứ ba bên ngoài đối kháng. Trong nền văn minh nào cũng có những cố gắng thoát vượt đó. Ở đây ta chỉ nói tới Lão Trang, và ta hỏi hai ông đã đạt đến đâu ?

4) CHẶNG ĐƯỜNG CỦA LÃO TRANG

Xếp Lão Trang vào chặng đường nào ? Thưa Lão Trang cởi lên đoạn ba và hai. Có thể phần nhỏ ở trong đoạn hai, phần lớn đã vào đoạn ba.

Trước hết chúng ta xét những dấu hiệu chứng tỏ Lão Trang còn ở trong Vô Vi như đối với Hữu Vi.

Lý chứng đầu tiên là vì còn đối kháng với hữu vi nên còn nhiều mặc cảm với hữu vi và muốn trở lại giai đoạn «phác tố» của thời kỳ bộ lạc, mà truyền thống quen gọi là địa đường hoặc là hoàng kim thời đại, với chính sách phóng nhiệm muốn giảm thiểu chính quyền đến mức tối đa hay như Trang tử là đi tới vô trị của thời hoàng kim sơ khai lúc «chim chóc làm tổ bên tay, người cùng vật ở với nhau» (Lan Ái t. 166), hồn nhiên đồng nhất. Ai trong chúng ta cũng có những lúc nhớ nhung mơ tưởng «sống nhà bên suối» và «dưới túp lều tranh hai trái tim vàng», nhất là từ lúc đứng tuổi trở đi vì đã dạn dầy với thế gian nghĩa là gian đến thế : lật lọng, hrờng đảo, bội bạc, làm choán lấp chân thành, thì tất nhiên muốn đập tan văn minh để trở về rừng sống cuộc đời thanh thản, bạn với khe suối, chim muông để mắt khỏi xem

thấy con người văn minh bị trăng trói trong những ước định, lệ tục...

Cái khát vọng «phục kỳ sơ» đó ai cũng có lúc cảm được. Nhưng đó chỉ là những nhớ nhung mơ màng chứ không trở thành chủ trương như với Lão Trang.

Nơi đây các ngài tìm ra căn do những tệ đoan đó phát xuất từ hữu vi phân biệt, lìa xa đời Đồng Nhất. Vì thế sự «phục qui phác số» có nền móng triết lý. Lão Tử nói :

— «Tục nhân sát sát
Ngã độc muộn muộn» ĐK. XX
— Người đời xét rạch ròi.
riêng ta hồn độn.
俗人察察
我獨悶悶

Cũng như Trang tử chủ trương tề vật : san bằng nhau, không phân biệt thị phi, sinh tử, hữu vô.! «Tề thị phi, tề sinh tử, tề hữu vô».

Nhưng theo con đường diễn tiến của tâm thức thì phải đi từ đơn tới kép để rồi tổng hợp kép với đơn, do đó nhất định phải trải qua giai đoạn «sát sát», ở đó lại đợt đồng nhất tức là đi ngược thiên nhiên ; bỏ uổng phí các kinh nghiệm thâu lượm được trong tiến trình biện biệt (process de différenciation) cho nên Trung Dung nói «*Hòa* dã giả thiên hạ chi đạt đạo dã» mà không nói *Đồng* dã giả ... là vì vậy.

Thế mà muốn đi tới hòa thì phải kẻ sát : phải phân biệt ngã với vật. Và cả hai lại phân ra nhiều khía cạnh ; nghĩa là cứ chia ra mãi, nhận thức thêm rành mạch. Giai

đoạn này tâm lý kêu là différenciation, có thể dịch là kẻ sát biện biệt. So với giai đoạn mông muội thì kể là thoái hóa phần nào : đang đồng nhất lại hóa ra tách rời tất trở nên hèn yếu. Tuy nhiên đó là những bước thiết yếu không có không vào được Hòa, nên biện biệt tuy là cơn bệnh, nhưng là bệnh sốt rét vỡ da để sửa soạn cho việc lớn lên tiếp. Vì thế kẻ sát, phân tích phải là một chiều kích của con người, nó sẽ thêm vào cho con người sự ý thức, nghĩa là sẽ nhận thức ra thế giới bên ngoài khác với mình, mình khác với tha nhân, tránh nạn trầm không u tịch của Thế Đồng. Cho nên cá nhân hóa cũng là sự cần thiết cho con người trở thành trân đầy viên mãn, tận được kỳ tình. Cá nhân cần cho chữ «kỷ». Và đó là sự đóng góp quan trọng nhất của triết Tây. Cá nhân hóa rất cần thiết để cho có ý thức thì mới tiến tới Hòa. Ở Hòa sẽ gặp lại nhất trí như ở giai đoạn Đồng, nhưng thêm ý thức về từng ngành ngọn chi li. Chính vì Lão Trang quá chán ngán với những cảnh lộn xộn đương thời, hậu quả tất yếu của giai đoạn phân tán, mà lại chưa đạt hẳn giai đoạn hòa, nên lòng chưa bình thản. Do đó chưa hẳn có một tâm trạng thư thái an nhiên, chưa đạt «thủ tính đốc». Rõ rệt nhất là câu chuyện Khổng đến học hỏi với Lão về Lễ liền bị mắng trách nặng lời. Đọc lên ta không khỏi ngạc nhiên tại sao những bậc hiền triết với nhau, mà Lão vẫn chủ trương khiêm nhu lại nói lên những lời gay gắt như vậy. Nhất khi tố cáo Khổng là kiêu khí đa dục... thì càng lạ hơn. Xưa nay học giả nào cũng cho Khổng là khiêm tốn. Ngay một việc lặn lội đang xa đến xin học hỏi đã nói lên điều đó. Đức khiêm tốn cầu học của Ông tỏ ra ngay lúc đi đường cũng tìm người hơn để học với : «tam nhân đồng hành tất hữu ngã

sự tai...»

Và sau khi Ông bị quở nặng vẫn bình thản, nói những lời đề cao Lão cho là con Rồng... Đó là một sự lạ. Theo tâm lý các miền sâu thì những điều Lão gán cho Khổng : kiêu hãnh, đa dục, đa ngôn, lại chính là những điều đang dấy trên trong Lão, Lão đang lo âu đêm ngày để trừ khử nên hễ gặp dịp thì vô thức liền chiếu hắt lên tha nhân cái bóng tối của mình. Ngược lại những điều gán vào miệng Khổng khen Lão là con rồng ẩn hiện khó lường lại chính là hình ảnh lý tưởng mà người đặt truyện nhìn thấy nơi Khổng một cách vô thức, nên gán về cho Lão, nhưng chính Khổng mới là Rồng mà không phải Lão. Lão ở chỗ nào ai cũng biết, Ông nói lên rất nhiều là chỗ vô vi, Rồng phải biến như thần, mà «thần vô phương» không nhất định ở nơi nào như trong quẻ Càn nói, có lúc «tiềm long vô vi» có lúc «hiện long tại điền» hữu vi : «thường hạ vô thường duy biến khả thích» (Hệ từ, VIII). 6 hào chỉ 6 trường hợp trung khác nhau hợp với 6 lối xử sự khác nhau : vô khả và bất khả. Đó là ông thánh tùy thời.

Đành rằng đây chỉ là câu chuyện giả thác, nhưng người đặt chuyện lột được tinh thần Lão hay đúng hơn cùng một tâm trạng với Lão. Tuy tâm trạng chưa hẳn an nhiên bình tĩnh, nay còn trong đối kháng. Chính tâm hồn đối kháng này đưa lại cho tư tưởng Lão Trang một sự hấp dẫn đặc biệt, thứ hấp dẫn gắn liền với phe đối lập. Người đối lập đứng ngoài cuộc xem thấy rõ hơn, cũng như không ý thức hết các khó khăn trong việc xây dựng nên bao giờ cũng thách giả cao hơn phe xử thế phải chịu trách nhiệm. Hãy lấy một câu thông thường làm thí dụ. Lão Tử bảo «đế đức báo oán» khác với «dĩ trực

báo oán» của Khổng. Ngồi trong phòng học, và nhất là khi còn trẻ giầu lòng quảng đại thì câu nói của Lão nhất định cao hơn rồi. Nhưng nếu đứng vào địa vị xử thế, địa vị chính quyền thì câu «đi đức báo oán» trở thành phông nhiệm không xài được. Chẳng hạn nếu mỗi khi bắt được: du đãng quả tang ăn trộm hay làm bậy... thay vì phạt tù tội (đi trực) lại «đi đức» thì dụ thưởng cho vài ba chục ngàn, thì Sàigòn chưa chắc có sống nổi vài ba tháng chăng. Chính vì đứng trong thế kiến thiết nên đã mà làm, Khổng bắt buộc phải nói «đi trực báo oán». Đời sống chung đòi phải như thế mới duy trì nổi trật tự, kỷ luật. Còn khi xét về đời sống tư thì Khổng Lão có ăn như nhau.

Thì dụ khi Công bá Liêu tố cáo học trò Khổng là Tử Lộ với nhà cầm quyền đương thời là Qui Tôn. Cảnh Bá đem chuyện đó mách Khổng Tử và nói thêm mình có thể làm cho Công Bá Liêu bị chết phơi thây ngoài chợ (L.N. XIV 38). Đó là dịp rất tốt để «đi trực báo oán». Ta hãy xem Khổng Tử xử sự ra sao? Ông nói: «Đạo thịnh được là do mạng, Đạo suy đổi công là do mạng. Công bá Liêu có làm chi được mạng đâu?» Trong câu đó ta thấy chữ «đi trực báo oán» rất rộng rãi. Ông đổ cho mạng, mà chính ra Ông rất ít nói tới mạng.

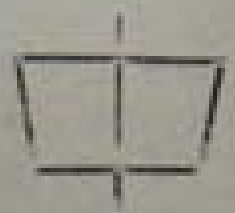
Vậy khi đối chiếu hai học thuyết cần tránh lối duy danh, nghĩa là căn cứ vào lời đã tách biệt ra khỏi toàn bình mà luận, nhưng phải đặt vào đồng văn không những thuộc sách vở mà cả vị trí của người nói cùng với những hậu quả của mỗi câu, mới nhận ra thật chất của nó. Và nếu làm thế thì ta thấy những lời đả kích của Lão Trang cho Nho Giáo là Hữu vi chỉ đúng cho bọn tiểu nhân nho, bọn nho hương nguyện, bọn nho của vua quan chuyên

chế, mà không đúng với quân tử nho của Khổng, Mạnh và những triết gia chính thống. Những bậc này là những hiền triết đã vượt ra khỏi bình diện nhị nguyên đối kháng hữu với vô rồi. Họ đã ra khỏi đợt đức đối chọi với nên để đi lên trực, ra khỏi động chống tĩnh để tới đợt nhất động nhất tĩnh, ra khỏi hữu tình với vô tình để vào tiết tình, thâm tình v.v... Tóm lại họ đã ra khỏi hữu vi cũng như vô vi để lên bình diện an vi.

5) TỪ VÔ VI TỚI AN VI

Thuật ngữ an vi không có trong triết Đông, nhưng chúng ta có thể dùng tài liệu như những câu: «thân lao nhi tâm an, vi chi» (Tuân Tử: thân sắc nhọc mà lòng an thì cứ làm) 身勞而心安為之 để đưa ra thuật ngữ an vi, tương đương với an hành. Tưởng cần một thuật ngữ mới để tránh sự hàm hồ gây ra bởi chữ vô vi. Vô vi sẽ là đối cực với hữu vi, cả hai còn trong bình diện nhị nguyên, còn an vi sẽ chỉ tâm thức nhất nguyên lưỡng cực vượt ra khỏi nhị nguyên không hữu cũng không vô, không chống đối nhưng là thâu hóa. Nói an vi là trong trường hợp đi với hữu vi vô vi. Còn nói cương thì nó là đợt trung dung: «hữu nhược vô, thực nhược hư» (L.N. VIII. 6) 有若無,實若虛 có mà như không, thực mà như giả. Đây là một đợt phải tế vi lắm mới đạt được, vì nó rất mong manh bé nhỏ vô ý một chút là ngã sang hữu hoặc vô. Vô hoặc hữu vi là đối cực nên nổi bật dễ nhận ra, chỉ như hữu nhược vô, vô nhược hữu là đợt rất tinh vi nên cũng gọi được là «chân không, diệu hữu» mà ta có thể

hình dung bằng chữ Trung.



V T H

từ V đến T là vô, hoặc

từ H đến T là Hữu ; cả hai có một diện tích lớn.

Côn Trung Dung là một nét sổ mong manh như lưỡi dao cạo, (The Razor's edge : tên một tiểu thuyết của S.Maugham tả người tu luyện theo Yoga rồi trở lại sống lẫn biến vào xã hội ồn ào). Vì mỏng thế nên trái với ý nghĩ thông thường cho Trung Dung là dễ, kỳ thực khó hơn hai cực bằng cả một bình diện. Nhan Hồi vào cỡ giỏi nhất đi trên đó được 3 tháng, những môn đệ khác 1 tháng, vì nó vượt ra khỏi những gì đối kháng để lên đợt trên, nên rất tế vi lọt ra khỏi con mắt thường nhân ; tuy thế chính nó mới quan trọng chính nó mới chứa tất cả máy huyền vi tạo hóa, số độ âm dương nằm ẩn trong cái đường tơ kẽ tóc đó. Nếu không nhận ra thì nói có nhiều có hay, cũng chỉ là văn học, luân lý, chính trị, nhưng chưa là triết lý khi hiểu là minh triết (sagesse principielle). Nó phải là sợi dây (Kinh) xuyên qua mọi lời của tác giả người gọi là triết gia. Thiếu nó dù có nhiều ý tưởng hay cũng chỉ là nhà tư tưởng, nếu được tổ chức đàng hoàng thì là ý hệ gia (idéologue), hoặc năng nói khuyến thiện thì là luân lý gia, chưa phải triết gia theo nghĩa chân thực. Vậy hỏi rằng Lão Trang đã vào đợt an vi chưa ? Thưa đã vào rồi, nhưng chưa trọn vẹn. Phần chưa trọn vẹn là bàn trên, nên gọi là Tử, còn phần đã vào lớn hơn

nên gọi là một trong Tam Giáo, và do đó cũng là Kinh không phải vì chữ Đạo Đức Kinh, Nam Hoa Chân Kinh, vì cái đó có thể do những người sùng phụng xung tụng mà không được sự ưng chuẩn của giới sĩ phu. Trái lại đây có sự ưng chuẩn, tức là có nội dung chân thực. Vì phần nhiều chữ Vô trong Lão Trang, nhất là Lão, không phải là Vô đối kháng với Hữu, nghĩa là chối bỏ sự vật cho là hư huyễn, mà là hữu, hay là Diệu hữu nghĩa là không còn phải là cái Hữu đối đáp với vô nhưng là Hữu siêu việt. Bởi vậy khi ông nói Vô Vi thì chữ Vô không thuộc Hữu thể (ontologique). Sự vật có thực không bao giờ ông cho là hư huyễn cả, nhưng ông chỉ bảo là vô vi. Hơn thế nữa chữ Vô vi không có nghĩa là vô vi thường với nghĩa không làm gì, nhưng là không làm theo tự ý tự dục trái với thiên nhiên, mà là làm theo thiên nhiên. Vì vậy cần tâm phải hư, phải tĩnh, nghĩa là hầu như lập trường *an hành* của Khổng, tức là một thứ hành động thuần nhiên của thánh nhân vượt xa *cưỡng hành* và *lợi hành* của phàm nhân. Do đó mà Lão Tử xứng danh đứng đầu một trong Tam Giáo, rất đáng được học hỏi nghiên cứu và tôn thờ. Những người như Eiemble tỏ ra lo ngại vì thấy Âu Châu khoái Lão. Ông nhận xét nếu thế kỷ 18 Âu Châu là của Khổng thì thế kỷ 20 thuộc Lão. Điều đó làm ông lo ngại vì cho như thế là Âu Châu đưa nhau đến nạn độc tài của Phát xít hay Cộng sản.

Chúng ta đã có lần nói đến sự khám phá ra chủ tri (xem bài từ Triết lý đến Đạo học trong quyển Triết lý Giáo dục). Tuy nhiên đó mới là một sự khám phá bé nhỏ giới hạn trong chủ tri mà chưa là Chủ thể tức con người toàn diện, chứ không chỉ có lý tri tri thức, cho nên việc khám phá chủ tri mới là bước đầu trong việc

chuộc lại (khắc kỷ) con người, vì thế Âu Châu hiện đang đi mạnh vào giai đoạn phá đổ mọi công lệ, mọi ước định của xã hội để cứu gỡ bản ngã đang bị ngạt thở dưới cả một chiều dầy của đối tượng hiện hình trong muôn trạng thái từ cơ khí đến các công thức, thời gian, đo đếm, cân lường. Chính đó là lý do khiến giới văn sĩ mong mỏi việc giải thoát bản ngã, nhưng chính vì không thành công nên họ đâm ra hoang mang, thao thức, điên loạn, thù ghét văn minh, phẫn nộ với chiến tranh, mang nặng mặc cảm tội lỗi xao xuyến, khắc khoải, dầy tiếng kêu la bi thiết vì cảnh cô đơn, xa lạ của kẻ bơ vơ mất gốc, bị đẩy ải, không chốn, không nhà, nghĩa là đã đánh mất nhân tính, đã đánh mất thăng bằng tâm trí như ta đọc thấy qua các tác phẩm của Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski, Kafka, Joyce, Rimbaud, . nghĩa là hạng thiên tài lầng mạn : tài có mà điên có. Nên nó nguy hiểm gieo vào đầu óc thanh niên ý nghĩ muốn thành tài cần phải điên điên không không cuồng loạn... Những người chuyên đọc mấy tác phẩm đó nhiều quá có thể trở nên tân loạn, khi không phải là thiên tài thì chỉ bắt chước được cái điên, mà không đạt tài sẽ trở thành ếnh ương đòi phồng to bằng con bò : quod licet Jovi, non licet bovi. Nhiều người kết liễu cuộc đời bằng tự tử. Và đó là lý do khiến những người như Eurable ái ngại khi thấy Lão Trang được đề cao. Nhưng lo như thế là chưa nhận ra rằng chữ Vô của Lão Trang không bao giờ có ý nghĩa hữu thực (ontologique) mà chỉ là vô vi với ý nghĩa cao nhất là làm theo thiên nhiên... Do đó đọc Lão Trang thay vì lợi thì có lợi, bởi chưng tâm thức con người tiến theo lối từ hữu vi qua vô vi để đi đến an vi, nếu giai đoạn vô vi rất cần thiết vì nó rút con người ra khỏi những chằng chuộc của

đối tượng, của sự vật, để giải thoát tâm thức khỏi những tay của tục thời-không. Chính vì thế mà khi ta đọc Lão Trang ta thấy tâm hồn như lâng lâng bay bổng. Đấy là ta cảm thấy ơn ích của giai đoạn Vô. Vì thế mà ta kết luận chặng Vô rất quan trọng cho sự triển nở tâm hồn. Tuy nhiên chính vì vô là một chặng tiến hóa, một đòi hỏi của con người nên để lâm cho con người đi quá trớn để rồi lâm vào những tâm bệnh thác loạn, điên khùng kiểu Cynisme (xem Présent et Avenir, Jung, P. 94) không kể chi tới thực tại khi người ta quá ủ bì trong đó.

Làm thế nào để tránh tai nạn này? Thưa phải cho họ một thứ Vô khác, và đó sẽ là vô vi của Lão Trang. Với Vô Vi của Lão Trang người ta vẫn đi qua được chặng tiến bắt buộc của Vô, mà đồng thời tránh được tai nạn điên khùng đập phá như Âu Châu đang trải qua. Vậy miễn là họ hiểu được phần tinh tuý của Lão Trang thì không có chi đáng ngại, nhưng đáng mừng, vì cái vô vi này nó nhẹ nhàng thanh thoát nhẩn, và khi vừa rút linh hồn ra khỏi cái hữu vi nhầy nhụa dầy đặc, liền đặt vào bầu khí thanh tao toát ra từ những huấn giáo về Tâm Đạo, về Trị các Đạo, về nhu đạo rất sâu xa, xứng đáng là một bảo vật trong di sản thiêng liêng của nhân loại. Vì thế tiền nhân đã rất có lý coi Lão Tử là một trong Tam Giáo.

Chính vì muốn đánh tan sự hiểu lầm của những người như Fiemble mà chúng tôi đưa ra một số phân tách trên. Thiết nghĩ những phân biệt đó rất cần thiết mà xưa nay ít được chú trọng. Có lẽ vì thiếu phân tách như thế mà người Tàu đã nhiều lần biến Đạo Giáo thành cái đầu hiệu của tệ loạn; hễ thời nào loạn nhiều thì người Tàu lại chuyên chăm học Lão Trang nhiều. Có

phải tại lối học thô bạo hay là nhịp trời : nhất động nhất tĩnh ?

Dầu sao thì đứng về phương diện học mà nói : nếu để hỗ lẫn thì Lão Trang vào hàng Tử, mà phân biệt rành rẽ thì Lão Trang lại đứng vào hàng Kinh trong Tam Giáo. Những sự tranh luận, bất đồng ý kiến xưa nay có lẽ đều phát nguyên từ sự thiếu những phân biệt trên.

6) HIỆN THỰC AN VI

Có thì có tự mảy may
Không thì cả thế gian này cũng không
Nhìn xem bóng nguyệt giòng sông
Ai hay Không-Có, Có-Không là gì ?

Đó là bốn câu thơ lục bát của thiền sư Huyền Quang tên giả. Chúng ta xin mượn để diễn đạt tư tưởng, tất nhiên nội dung sẽ có một sắc thái khác trong đồng văn mới.

Một công án của Thiền Tông nói :

Trước khi tu thì núi này là núi này
Đang khi tu thì núi này không là núi này
Khi đắc đạo thì Núi này là Núi này.

Giai đoạn thứ nhất thì cái chi cũng có cả, kể cả những dấu cả biệt hóa chỉ thị bằng cái *này*, cũng như những mảnh tâm thức chiếu giải ra cũng gọi là thực, là có, nghĩa là có cách xác thân hình tích, hay là những ý tưởng kết thành ý hệ. Đó là giai đoạn Hữu mà ta nói «Có thì có tự mảy may». Có đến nỗi cả ý niệm cả tinh thần cũng đều có cả theo nghĩa trừu hình (physique)

to lớn đủ tốn ít con người sống trong xương thịt, nghĩa là có hơn cả con người... Đó là giai đoạn Hữu, giai đoạn vọng phát tâm thức (inflation de conscient) đè bẹp phần tiềm thức làm nghẹt thở tâm linh con người. Một lúc nào đó con người nhận ra liền sợ hãi sự vật, tìm cách trốn tránh sự vật và thường là tị thế lên rừng vào núi thanh u để khuất khỏi sự vật bao vây. Tuy thế cũng chưa phải là thoát khỏi đối tượng vì trên núi còn có hùm beo, rắn rết, cóc, muỗi. Vậy thì cố gượng bảo rằng Không : «Không thì cả thế gian này cũng không», không núi, không chén trà, không chi hết : những cái chưng bày kia toàn là bóng là hình là ảo hóa tạo tác. Đó là chính sách đà điểu vùi đầu xuống cát để khỏi thấy sự thực phũ phàng. Nhưng vùi được đầu mà không dấu được đít nên bị sự thực đến nhắc đem đi nghĩa là sẽ bị những phiền hà do «vọng phát của vô thức» dưới các hình thức của Đạo Tiên, phù pháp, ma thuật... Chung qui không bảo tồn nổi độc lập của con người, con người cũng vẫn chưa là chủ thể mà còn là nô thể, tuy kiểu khác với giai đoạn hữu vi. Ở Hữu vi là nô lệ cho sự đối tượng hóa có tính cách trừu tượng cứng cỏi như sự vật đầy bạo lực, thì ở bên vọng phát phần vô thức lại rơi vào sự nhân hình hóa (hypostasier, personnifier) những mảnh tâm-vô-thức để nó đàn áp con người, nên con người cũng còn là nô lệ, chưa là chủ thể theo nghĩa đầy đủ. Muốn được thế cần phải đi lên một nấc nữa bằng mở thêm con mắt thứ ba công gọi là huệ nhãn (Œil de sagesse) để nhìn ra chiều kích mới trong vạn vật bao gồm cả hiện tượng cả linh tượng (archetypes). Và lúc đó sẽ nói : «Núi này là *núi này*». Lần này sự quan trọng đặt lên cả bản thể *núi*, cũng như trên các dấu cá biệt hóa làm nên *núi này*, mọi kia, khác, khiến cho bản thể Núi cũng như hiện

tượng Này quân bình và sẽ gây nên quân bình trong tâm thức con người. Một khi đã quân bình (đã Trung dung) thì khỏi cần cậy dựa bên nào hết, không bên vật đích hóa cũng như không bên nhân hình hóa, nhưng trở nên chủ thể, nghĩa là một thực thể tự làm chủ lấy mình. Vì đó mà nói : quân tử bất thiên bất ỷ, nhưng ung dung trung đạo. Đó là một cảnh giới rất cao : thường nhân chỉ thấy toàn dấu cá biệt mà không thấy bản thể sự vật (le fond de l'être, chỉ thị bằng thập tự nhai), nghĩa là chỉ thấy có những nét tiểu dị rồi dừng lại ở đây gọi là *này*, *nọ*, *kia*, *khác*. Thánh nhân cũng thấy tiểu dị nhưng lại thấy thêm cả tủy cốt, cái lý đồng nhiên của vạn vật gọi là Đại Đồng. Cái đó mới cao hơn tiểu dị nên coi tiểu dị là có mà như không. Còn Đại Đồng đối với phàm nhân là không thì các ngài lại thấy có. Vì thế mà nói "Ai hay Không Có, Có Không là gì ? Ai ? Thưa là hiền triết, là những bậc không đặt ra chủ thuyết, không đặt ra ý hệ để bắt con người làm nô lệ, nhưng đường các ngài đi là Đạo thuật. Chữ thuật nói lên sự uyển chuyển linh động để tìm ra trong mỗi sự mỗi việc một cái mức pha độ lý tuồng giữa Hữu với Vô, nghĩa là giữa động với tĩnh, tĩnh với lý, xuất với nhập, chậm với mau, không thể hình dung trước ra một cái khung, một lượng độ để quyết định tiên thiên thế này hay thế nọ. Hễ Hữu hay Vô sẽ thưa trong Hữu có căn vô, trong Vô có căn Hữu (hễ chi trung Hữu căn dương...). Nếu bám chặt Hữu hay Vô là cốn quá quan trọng hóa đối tượng. Cần đưa sức mạnh đó đặt sang tác động của chính mình để làm cho tinh rõng mẫn tiệp rồi tùy vật tùy hoàn cảnh mà ứng ra với muôn dạng thức như chính sự vật bác tạp man vân gây nên những biến cố không bao giờ giống hệt nhau để có thể nhốt vào phạm trù nhị nguyên Không với Có. Cho nên trọng tâm đặt vào động tác, đặt vào nội tâm để

duy trì mối thái hòa với sự sự vật vật luôn luôn biến dạng. Được như thế sẽ xứng danh là "Ai hay Không-Có Có-Không là gì". Nói theo triết đó là người vượt ra khỏi bình diện chấp có hoặc chấp không để vươn đến giải pháp đệ tam thâu tóm được cái hay của cả Không lẫn Có, cả văn minh cơ khí lẫn phác tố tinh thuần, cả động lẫn tĩnh, cả lý lẫn tình, tùy lúc mà phá độ : «vô khả vô bất khả». không nói trước được, chẳng cần quan trọng hóa Có, nên Có mà như Không. Chẳng cần câu chấp Vô, nên Vô mà lại Hữu : diệu hữu.

Tóm lại thì nếu : "Có thì có tự mảy may" là quá đáng. Cái có đó sẽ đóng gông cùm chủ thể biến thành nô thể. Còn "Không thì cả thế gian này cũng không» cũng lại quá đáng, làm sao sống. Bảo không mà vẫn phải có ăn, có ở, có mặc...

Vì thế mà có lời khuyên : «Kìa xem bóng nguyệt giòng sông». Bóng nguyệt có đấy mà như ẩn như hiện, lấp lánh bên dưới nước hay bên trên ? Trên hay dưới rất linh động và di chuyển như dòng nước có mà trôi đi man mác, chứ không phải cái Có cố định ù lì đóng khung mà phải cố chấp như lúc nào cũng có hoặc lúc nào cũng không. Bài học là thế, rút lấy mà hiện thực vào minh thái độ «Hữu nhược Vô, thực nhược giả». Ai sẽ làm được như thế ?

"Ai hay Không Có, Có Không là gì ?»

Ai ?

Thưa là con người lý tưởng mà mỗi chúng ta đều phải cố gắng học tập tu luyện để trở nên. Và nếu ta gọi Hữu là ta chợ Vô là tu rừng thì ta phải tu cả chợ lẫn rừng.

Tu chợ là cần thiết để ta có óc phân tách tỉ mỉ, biện biệt để gia tăng ý thức. Đó là diễn tiến của tâm trạng :

đi ngược lại là phản thiên nhiên. Viễn Đông từ cuối đời Tống đã hăng hở việc «tu chợ» nên từ thế kỷ 17 mới thua kém Tây Âu. Vậy nay ta nên tránh lối lầm Tống, Minh, Thanh để đi vào tu chợ.

Tuy nhiên đừng quá độ kéo ra hữu vi rồng. Chỉ cần vừa vận đủ, đừng để cho con tuộc Hữu vi tóa lên chụp lấy mình để rút tia hết sinh lực, vì thế lại phải «tu rừng» để thoát ly khỏi đợt Hữu nhầy nhụa, thoát ly khỏi những tiếng ồn ào của cái chợ năm châu đầy ngột ngạt vì danh vì lợi hữu vi, hầu cho tâm hồn được thanh bai cao khiết. Tuy nhiên cũng không ở mãi trên rừng được, nhất là rừng đời mới bị cơ khí khai thác, rút nhỏ mãi diện tích, và tâm hồn thanh cao cũng cần một xác thân đi kèm, mà đã nói tới xác thân là phải ăn, ở, giao liên với tha nhân. Vì thế chúng ta cần tìm ra một lối tu khác giản hòa cả chợ lẫn rừng: cả văn minh cơ khí phân tích, mà cũng vun tưới được khối tâm linh thanh thản. Và lúc đó chúng ta gọi An vi là «tu nhà», và theo tiên nhân ta nói: «Thứ nhất là tu tại gia, thứ nhì tu chợ, thứ ba tu rừng». Tu chợ là hoàn toàn hữu vi có cái nguy bị sự vật sai sử. Tuy nhiên vì thời đại văn minh cơ khí rộn ràng bắt phải như thế. Thế thì phải thế. Thứ ba tu rừng là tu vô vi: lý tưởng thiệt là cao, nhưng so với tiêu chuẩn «học hành» chưa cân xứng. Vả đối với tâm lý thì chủ thể nhờ công sợ đối tượng, còn phải né tránh, trốn lẩn trên núi non rừng vắng, chưa được vững tâm như tu tại gia với mọi trách nhiệm xã hội: chủ thể đã giữ sạch mặc cảm sợ sệt đối tượng, nên an nhiên có chốn có nơi, có địa chỉ, Hữu cũng tiếp mà Vô cũng không từ, lúc cần ra chợ thì ra chợ để thâu tóm mọi tiến bộ văn minh, khi cần an tĩnh dưỡng hậu tinh người thì vẫn có thể rút về nơi «an thổ». Cho nên kẻ là nhất vì gồm được một bên là

"nội thánh" tu thân tâm đến độ vô vi là chỉ công vô tư, bên kia là "ngoại vương" : tức tề gia là bước đầu trong quá trình tề-trị-bình.

Vì thế sau khi ghi công đóng góp của Lão Trang cũng như của các phái Võ khác, chúng ta lại tiếp tục đi nữa trên con đường tìm ra mối quan nhất để thâu hóa các tiến bộ của nhân loại hầu xây nên tổng hợp giúp cho ta chấp nhận trọn vẹn cuộc đời : từ rừng qua chợ đến nhà để kiến tạo một nền triết lý vui sống, làm đầu mối cho một cuộc đời đầy hoạt lực, luôn luôn sáng tạo, liên miên làm một cái gì, không mất một phút cho sự oán thán tha nhân, trách móc trời đất, tống khứ mọi ý nghĩa về sự sống thừa, cuộc đời vô nghĩa. Đó là bí quyết của an vi, làm là làm, không để bị lệ thuộc vào đối tượng, vào hậu quả. Và đó là nguồn tuổi của sự an nhiên, tự tại, hằng say thánh khẩu vậy.

KIM ĐỊNH

tư tưởng hoài nghi và duy vật trong triết học ấn độ

Tôn giáo Vê-đa một khi đã đắm chìm trong những nghi thức tế tự và trở thành một đặc quyền thống trị tâm linh của đẳng cấp tu sĩ Bà La Môn (1) thì không những nó gây nên một phản ứng chống đối càng ngày càng sâu rộng trên bình diện xã hội mà còn chứng tỏ một tình trạng bế tắc, thoái hóa của hoạt động tri thức trên con đường tìm tòi và thực hiện Chân Lý. Tình trạng suy đồi ấy làm phát hiện thái độ hoài nghi và bất mãn nơi các nhà tư tưởng, do đó mở đầu cho thời kỳ phồn thịnh của tư duy triết học. Các đạo sĩ rút vào rừng nghiền ngẫm và xét lại giá trị đích thực của tri thức mặc khải Vê đa, các đệ tử bắt đầu lên tiếng chất vấn về các nghi thức và giáo điều, nhiều vị vua chúa cũng đứng ra tổ chức những cuộc tranh luận về triết học ngay tại triều đình giữa các sư phụ thuộc nhiều môn phái.

(1) Xem «Nhập môn triết học Ấn độ», cùng một tác giả, tr. 82-84.

Thật quả trong lịch sử Ấn Độ chưa có bao giờ sinh hoạt triết lý lại ồn ào sôi nổi cho bằng khoảng thời gian ba bốn trăm năm, từ những bản Upanishad đầu tiên (tr.T.C) đến cuối đời Phật Thích Ca (480 tr.T.C). Do thái độ hoài nghi và bất mãn đối với các nghi thức tôn giáo và đặc quyền của tăng lữ, người ta thấy xuất hiện đủ các khuynh hướng và quan điểm, tích cực cũng như tiêu cực : Hoài nghi, Bất khả tri, Duy vật và Tâm linh truyền thống.

HOÀI NGHI VÀ BẤT KHẢ TRI

Sự thực, mầm mống của tư tưởng hoài nghi đã thấy có ngay trong thánh ca Rig-Véda, pho kinh cổ nhất của Ấn độ. Bản Nasadiya luận về khởi nguyên của vũ trụ đã nêu lên thắc mắc : «Sự sáng tạo này do đâu mà có ? Có hay không có sáng tạo ? Chỉ có Đấng Chủ Tể thế gian này ở trên tầng trời cao nhất là có thể biết được, mà có khi chính Ngài cũng không biết nữa» (a). Nhưng các đạo sĩ thời Vê đa, mặc dầu có vẻ lúng túng và bất lực trước bí nhiệm của vấn đề sáng tạo, vẫn xác nhận có một «Đấng Chủ Tể» và cả một hệ thống thần linh nắm giữ các chức phận điều hành vũ trụ vạn vật. Quan điểm thần học tích cực đó càng ngày càng được vun trồng và củng cố trong sinh hoạt tôn giáo, do đó những hoài nghi triết lý cùng những cố gắng giải đáp của trí tuệ không có dịp nảy nở và trở thành quan trọng như trong thời kỳ «bất mãn» sau này.

Dù sao, tư tưởng hoài nghi cũng không xuất hiện như một môn phái độc lập mà chỉ hiện diện như một thái độ tất nhiên của các triết gia, đặc biệt trước tình trạng suy đồi của tôn giáo Vê đa do sự lạm dụng uy quyền của tập đoàn

(a) Rig-Veda x.129, 6-7.

tăng lữ đương thời gây nên. Người ta bắt đầu nghi ngờ rằng giá trị giải thoát hay hạnh phúc chân thực không phải là nhờ sự mua chuộc các nhà tư tế hay dâng hiến cho thần linh thật nhiều lễ vật mà có thể có được. Trong Chândogya Upanishad, các đạo sĩ triết gia đã nhạo báng nặng nề các nhà tế trong câu chuyện một đàn chó nối đuôi nhau vừa đi vừa cầu nguyện : "Aum, nào ta ăn đi ! Aum, nào ta uống đi ! Aum, cầu xin Thần Varuna, Thần Prajâpati và Savitri ban phát đồ ăn cho chúng tôi". (3)

Thái độ hoài nghi mạnh mẽ dễ phát biểu thành quan điểm bất khả tri (Ajnânavâda). Đây là một quan điểm phủ nhận dứt khoát, chủ trương rằng con người không thể nào tri thức được tuyệt đối. Mọi vật trong vũ trụ đều luôn luôn biến đổi, do đó con người chỉ có thể nhận biết được những ngoại diện của chúng Trong quá trình tư duy, con người cũng luôn luôn phát hiện những mâu thuẫn, ngộ nhận, ảo tưởng và ảo giác; công cuộc tìm tòi chân lý do đó không thể lập cước trên một nền tảng nào chắc chắn. Lý thuyết của hôm nay sẽ không còn là lý thuyết của ngày mai. Mỗi khi thảo luận, tâm hồn chủ quan lại bị giao động và chi phối bởi nhiều động lực tình cảm khác nhau; vui, buồn, giận, ghét ghen, kiêu ngạo v.v... Lý luận này có thể bị bác bỏ bởi lý luận khác, cứ thế thuận nghịch, đối đãi vô cùng tận và làm cho tâm trí càng ngày càng hoang mang rối loạn. Bởi thế, thái độ chính đáng nhất của con người, đúng như triết gia hoài nghi Hy Lạp Pyrrhon (thế kỷ thứ IV tr. T.C) đã chủ trương, là phải từ chối mọi sự phán đoán hay kết luận khẳng định về chân lý, ngược lại phải có thái độ vô niệm (epoche), vô cảm (apathie) để đạt tới trạng thái thanh thản an nhiên (ataraxie).

Đại diện cho quan điểm bất khả tri ở Ấn độ là Sanjaya Belatthiputta, một trong nhóm Lục sư ngoại đạo (Tirthika)

(3) I, 12.

không được triết học Phật Giáo thừa nhận. Theo kinh Digha nikàya (Trường Bộ Kinh) ta được biết Sanjaya Belatthiputt sống đồng thời với Phật Thích Ca.

Một bữa, vua xứ Magadha (Ma Kiệt Đà) là Ajatasattu (A Xà Thế Vương) tới tham vấn ông, có mấy vấn đề sau đây đã được nêu lên : Có một thế giới siêu nghiệm hay không ? Có luân hồi nhân quả hay không ? Linh hồn của bậc đại giác có còn tồn tại sau khi chết hay không ? Mỗi lần, Sanjaya đều cho biết rằng ông không trả lời xác nhận, hoặc phủ nhận, hoặc vừa xác nhận vừa phủ nhận, hoặc vừa không xác nhận vừa không phủ nhận. Lập luận này được mệnh danh là *Catuhvatthàni*, nghĩa là bốn luận chấp vẫn thường được xử dụng bởi một số sa môn và ba la môn chủ trương ngụy biện, khi bị hỏi về vấn đề này hay vấn đề khác, đúng những lời ngụy biện trườn uốn như con lươn. (4).

Trường hợp Phật giáo

Thái độ lặng thinh của Phật Thích Ca trước những vấn đề siêu hình thường cũng được hiểu như một biểu thị của quan điểm bất khả tri. Về điểm này, ta cần phải tìm hiểu kỹ lưỡng và thận trọng hầu có thể nhận định một cách thực sự khách quan.

Quả thật, suốt một đời thuyết pháp, đức Phật không khi nào chịu giải đáp những câu hỏi về khởi nguyên và cứu cánh của vũ trụ, về đời sống của linh hồn sau khi chết. Đã thế, ngài còn chỉ trích những đạo sĩ bà la môn vẫn tự xưng mình đạt được tri thức tuyệt đối, nhưng khi phải giải đáp các nghi vấn siêu hình thì lại «ngụy biện

---

4) Digha-nikàya, I. 23-28 và II. 31-32. Bản dịch của T.T. Thích Minh Châu.

trườn uốn và trơn tuột như lươn"(vācā-vikkhepam āpajjanti amarā vikkhepam), nghĩa là hỏi một đàng thì đáp một nẻo hoặc chỉ trả lời bằng những lời lẽ quanh co bí hiểm khiến cho không ai có thể hiểu được gì cả. Trong một buổi đàm đạo với đệ tử Kevaddha, Phật đã kể một câu chuyện đầy tính chất hài hước trong đó nói đến một đệ tử bà la môn khao khát được giải đáp những thắc mắc siêu hình đã tìm đến cầu học với các thần linh thượng đẳng. Các thần này đều thoái thác khi bị chất vấn, cứ thần này lại giới thiệu sang thần khác. Sau hết, đệ tử kia được diện kiến thần Brahmā, Đại Phạm Thiên, "Đấng Sáng Tạo, chúa tể của chư Thần và vạn vật". Nhưng ngay cả đến Brahmā cũng không trả lời thẳng vào câu hỏi mà chỉ lên tiếng khoe khoang về địa vị và quyền uy to lớn của mình. Cuối cùng khi biết rằng không thể trốn thoát được câu hỏi của đệ tử, Brahmā đành phải thú thật là «không biết gì hết». (5)

Tuy nhiên, thái độ tiêu cực của Phật trước các vấn đề siêu hình không tất nhiên biểu thị cho quan điểm bất khả tri. Hiểu cho đúng, Phật không hoàn toàn phủ nhận những chân lý siêu hình. Chính trong khi nhắc nhở con người phải thực tế nhìn vào thực trạng đau khổ của cuộc nhân sinh mà tìm phương giải thoát thì đồng thời Ngài cũng đã gián tiếp trả lời các nghi vấn siêu hình khi giảng dạy cho con người thuyết nghiệp báo luân hồi và thực nghiệm tâm linh. Glasenapp đã nói rất đúng : «thái độ lặng thinh của Phật trước những vấn đề vĩnh cửu hay vô thường của thế gian, tương quan giữa linh hồn và thân xác, đời sống của linh hồn sau khi chết..., thái độ ấy không thể giải thích là bất khả tri, vì tất cả những

(5) Xem Rhys Davids, Sacred books of the East, Vol.II : Dialogues of the Buddha. Oxford, 1923, 280-2.

vấn đề ấy đều được giải quyết ngay trong khung cảnh toàn thể của hệ thống triết học Phật Giáo. (6). Ngài ra Phật không khi nào nói rằng Ngài không biết gì về những chân lý siêu hình. Phật chỉ nói rằng những chuyện ấy không có ích lợi gì cho nên Ngài không dạy.

Kinh Majjhima-nikàya (Trung bộ kinh) chép một câu chuyện giải thích rõ rệt về tính chất vô dụng của những kiến thức siêu hình so với ích lợi thiết thực của giáo lý Phật Thích Ca. Câu chuyện đại lược như sau :

Một đệ tử của Phật là Malunkyaputta sau nhiều phen thắc mắc và do dự đã mạnh dạn tiến đến nói với Phật rằng : Bạch Đức Thế Tôn, có nhiều điều Ngài còn bỏ qua mà chưa hề giảng dạy, chẳng hạn như thế gian này vĩnh cửu hay vô thường, hữu hạn hay vô hạn, linh hồn và thân xác đồng nhất hay dị biệt, bậc giác ngộ sau khi chết còn tồn tại hay không còn tồn tại ? Thái độ lặng thinh của Ngài khiến cho lòng con không được thỏa mãn. Nay xin Ngài giảng dạy về những điều ấy, nếu không thì con xin bỏ đạo để trở về với cuộc đời thế tục. Bậc sư phụ chân chính là người thẳng thắn nói ra điều gì mình biết và xác nhận điều gì mình không biết. Vậy xin Ngài cứ thẳng thắn nói cho con nghe.

Khi ấy Phật trả lời : Này Malunkyaputta, trước kia có khi nào ta nói rằng nếu con theo ta, ta sẽ giảng dạy cho con những kiến thức siêu hình hay không ?

— Bạch Đức Thế Tôn, không khi nào vậy.

— Hoặc giả trước đây có khi nào con nói với ta rằng

(6) La philosophie indienne, tr. 377.

con chỉ sẵn sàng theo đạo ta nếu ta giảng dạy cho con những kiến thức siêu hình hay không ?

— Bạch Đức Thế Tôn, không khi nào vậy.

— Như thế con còn phiền trách gì được nữa. Con nên biết rằng người nào muốn thấu hiểu tại lí huyền vi của nhân sinh và vũ trụ thì trước khi nghe ta giảng dạy người đó đã chết mất rồi. Chẳng khác gì một người kia bị bắn trúng một mũi tên độc, nhưng thay vì để cho người ta rút mũi tên ra và băng bó vết thương, lại đòi trước hết phải cho y biết tên tuổi, hình dáng, đẳng cấp, xuất xứ... của kẻ sát nhân rồi mới chịu để cho cứu chữa. Này Malunkyaputta, người đó chắc chắn sẽ chết trước khi được nghe lời giải đáp.

Này Malunkyaputta, tuy dù ta không giảng dạy cho con những kiến thức siêu hình vì những điều đó không có ích lợi gì cho sự giải thoát mọi nỗi thống khổ của cuộc đời, trái lại, ta đã giảng dạy cho con chân lý Tứ Diệu Đế vì đó là những điều cần thiết giúp cho con người tận trừ được mọi nỗi đau khổ và đạt được hạnh phúc yên vui hằng cửu (7).

Một câu chuyện khác cũng thường được nhắc đến, không những chỉ nhấn mạnh vào tính chất thực tiễn của đạo Phật mà còn chứng tỏ rằng đạo Phật không phải là một triết học bàn luận.

Khi Ly Phật đang ở Kaushambi, trong rừng Shimshapà. Ngài cầm một nắm lá Shimshapà rồi quay sang hỏi các tỳ kheo : «Các thầy nghĩ sao ? Nắm lá trong

---

(7) Xem The teachings of the Compassionate Buddha, L.A. Burt ed., tr. 33-36.

tay ta nhiều hơn hay là cây trong rừng này nhiều hơn ?» Tất cả các đệ tử đều trả lời: «Bạch Đức Thế Tôn, là cây trong rừng này nhiều hơn».

— «Này các thầy tỳ kheo những điều ta hiểu biết cũng nhiều như là trong rừng, còn những điều ta đã dạy cho các thầy cũng ít như là trong bàn tay. Tuy nhiên, ta không giống như các vị sư phụ nắm chặt bàn tay và giữ riêng cho mình những điều bí mật, là vì ta đã dạy cho các thầy những điều hữu ích, ta đã dạy chân lý Tứ Diệu Đế, chớ ta không hề dạy những điều gì vô ích». (8)

Tóm lại, chúng ta có thể khẳng định rằng Phật Thích Ca tuy không chịu đề cập đến những vấn đề siêu hình, Ngài vẫn không phủ nhận sự hiện hữu của những thực tại và chân lý siêu hình. Chính vì thế mà các nhà tư tưởng Phật Giáo sau này vẫn có lý do để luận giải và hình thành các triết thuyết như Không luận, Duy thức luận hoặc các tông phái như Mật tông, Tịnh độ tông v.v...

Một điều quan trọng cần minh định trong phạm vi siêu hình học là đạo Phật không đề cập tới vấn đề tìm hiểu Thượng đế và vấn đề sáng tạo. Phật giáo không thừa nhận tri thức mặc khải, bởi vậy nhận định rằng tất cả những cố gắng giải thích về hai vấn đề trên đều chỉ là kết quả của dự đoán và tưởng tượng. Các quan điểm trong Luận tạng dầu vô cùng phong phú vẫn không khi nào rời xa truyền thống thực tiễn của giáo lý Phật Thích Ca. Hiểu theo chiều hướng đó, siêu hình học chỉ còn là vấn đề tâm linh và thực chứng, là những cố gắng của tâm thức tự vượt lên khỏi ranh giới cạn hẹp của tri thức thường

---

(8) Louis de la Vallée-Poussin, Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme, tr. 84-85.

nghiệm bằng những phát giác của con đường thực chứng và kinh nghiệm cá nhân.

Trong một dịp khác, chúng ta sẽ nghiên cứu kỹ càng hơn nội dung của các triết thuyết Phật Giáo. Ở đây, ta cần trở về với đề tài và ghi nhận rằng Phật giáo cũng như triết lý Giai na và nhiều khuynh hướng tư tưởng đương thời, là một trong nhiều phản ứng quan trọng chống lại tôn giáo nghi thức và đặc quyền lũng đoạn của tập đoàn tăng lữ ba la môn. Trở về với những phản ứng quan trọng ấy, ta không thể bỏ qua được quan điểm Duy vật luận, mặc dầu bị bài bác kịch liệt và không được thừa nhận như một quan điểm truyền thống, nó vẫn hiện diện như một ý thức cảnh giác nơi các tư tưởng gia, nhờ vậy triết học Ấn Độ không đến nỗi đoạn tuyệt với thực tế nhân sinh để chìm đắm trong đêm tối của siêu hình, phi thực.

QUAN ĐIỂM DUY VẬT —

Quan điểm Duy vật ở Ấn Độ dường như xuất hiện từ lâu lắm vì ngay trong các thiên anh hùng ca và kinh điển đầu tiên của Phật Giáo đã thấy có những nhận định phê phán về tư tưởng duy vật (9). Garbe nói : «Có nhiều vết tích chứng tỏ rằng ngay từ thời kỳ tiền Phật Giáo đã xuất hiện những tư tưởng gia chủ trương các học thuyết thuần túy duy vật» (10). Như trên đã nói, hiện tượng này chính là một hậu quả tất nhiên của phản ứng chống đối sự thống trị độc đoán của tăng lớp tu sĩ ba la môn. Những nghi thức tế tự mê hoặc lòng người, triết lý quá siêu việt của Áo nghĩa thư, những khủng hoảng chính trị và xã hội không thể tránh được của thời kỳ lập quốc sau khi người Aryan du nhập, áp lực thống

(10) The philosophy of Ancient India, tr. 25.

trị nặng nề của tập đoàn tăng lữ và chiến sĩ, tất cả những yếu tố đó đã dọn đường mở lối cho chủ nghĩa duy vật.

Theo Silbura, mầm mống của tư tưởng duy vật đã thấy có trong thánh điển Vê đa, vì có những chỗ cho rằng nước là nguyên lý tối hậu của vũ trụ, lại có chỗ ca ngợi Rohita, mặt trời, là nguyên lý sáng tạo (l'Inde classique, tome II, chap. VII, p.1498). Tôi tưởng nhận xét này chưa được xác đáng và dễ gây nên ngộ nhận, vì căn bản tư tưởng của Vê đa chỉ có thể là hữu thần. Nếu có những thánh ca xưng tụng mặt trời, gió, lửa v.v... như những thực tại tuyệt đối thì đó chính là vì những yếu tố hay hình tượng vật chất ấy thể hiện cho một tuyệt đối tâm linh vô danh sắc, vô phương sở, nguyên nhân và cứu cánh của toàn thể vũ trụ và thế giới thần linh. Trong Atharva Veda (XIII, 1) mặc dầu Rohita được ca ngợi có quyền năng sáng tạo, nhưng lại xuất hiện từ lòng nước (câu 1 và 3). Trong Rig Veda, thi nhân đạo sĩ cho rằng có lẽ nước là thực tại vật chất nguyên thủy (đoạn 1) nhưng lại minh định ngay rằng nước chỉ là môi trường phát hiện của Đấng Một (Tad Ekam) vốn tự sinh tự hữu tự bao giờ (đoạn 2 và 3).

Silbura còn đưa thêm một vết tích của tư tưởng duy vật trong Chandogya Upanishad (VIII 7-12): Quỷ vương Virocana tự lấy làm mãn nguyện với lời dạy của Prajâpati: «Linh hồn hay tự ngã chính là hình ảnh mà ta thấy nơi trông con mắt hay trong tấm gương soi». Y bèn đem lại cho loài quỷ (asura) chủ thuyết duy vật sau đây khiến cho chúng đời đời chìm đắm trong bể khổ và mê muội: «Ta cần phải thỏa mãn, chăm nom chính cái thân xác trần tục này. Nhờ sự chăm nom và thỏa mãn thân xác mà con người đạt được hạnh phúc ở cả hai cõi bên này và bên kia.» Câu chuyện này thực ra chỉ biểu thị một

chủ nghĩa khoái lạc, hoặc có thể kể như một khía cạnh của tư tưởng duy vật thô sơ dùng để đối chiếu với quan điểm tâm linh siêu đẳng trong Upanishad, nhưng tự nó chưa phải là bằng chứng của một môn phái duy vật đã được thành lập trong thời kỳ tiền Phật Giáo.

Tuy nhiên, trong lịch sử triết học Ấn Độ, tư tưởng duy vật chưa bao giờ chiếm được một vị trí quan trọng, ngay cả trong thời kỳ hoạt động mạnh mẽ nhất của nó. Tư tưởng ấy phát hiện do thái độ bất mãn và giới hạn trong phạm vi thường nghiệm, bởi thế nó sớm phải suy tàn trong quá trình tư duy triết học. Mặc dầu nếp sống duy vật và thị hiếu hưởng thụ các thú vui vật chất đã phát sinh từ khi có loài người và sẽ còn tồn tại mãi trong nhân loại, hệ thống tư tưởng duy vật đã sớm bị loại trừ khi nó có tham vọng trở thành một thế lực cạnh tranh với những hệ thống tư tưởng truyền thống khác. Do đó, ta nhận thấy còn có triết học Giai na (11) và triết học Phật Giáo, tuy cũng là những phản ứng chống lại ý thức thống trị của đẳng cấp ba la môn đương thời, nhưng đều bác bỏ quan điểm duy vật để thay thế bằng con đường tâm linh và đạo đức.

CÁC DANH HIỆU KHÁC NHAU —

Tị tổ của hệ phái duy vật tương truyền là Brihaspati. Lời dạy của triết gia này có được ghi chép thành kinh điển (sûtra) nhưng rất tiếc là đã thất truyền. Nội dung kinh điển ấy chỉ còn được biết đến một phần nào qua những lời dẫn chứng và phê phán rải rác trong các tác

(11) Theo sách Hán văn, ta thường phiên âm là Kỳ-na, do tiếng Phạn Jina (thắng thắng), một danh hiệu dùng để chỉ vị giáo chủ của phái này. Ở đây, tôi phiên âm là Giai na, do tiếng Phạn Jaina. Có nghĩa là tôn giáo, triết lý hay môn phái của Jina.»

phiền đối lập. Trong kinh Vê đa, Brihaspati là tên của một vị thần giữ vai trò trưởng giáo (purohita) của chư thần. Có một thời kỳ chư thần (deva) xung đột với loài quỷ (asura). Bọn này vì được đạo sĩ Shukrâchârya hướng dẫn nên thắng thế. Chư thần rất lo sợ nên cầu xin Brihaspati tìm cách chiến thắng. Một bữa, thừa dịp Shukra đi vắng, Brihaspati bèn trá hình thành Shukra, lọt vào thành của loài quỷ và dạy cho chúng thuyết duy vật. Khi Shukra thật trở về, ông không còn được bọn quỷ tôn kính và tuân lời như trước nữa. Shukra tức giận, bỏ đi, nhờ vậy chư thần đánh bại được loài quỷ. Brihaspati cũng được đẳng cấp ba la môn nhìn nhận như một nhà chính trị (nîtikâra) nắm vững khuôn phép trị quốc, giúp cho vua chúa đem lại thịnh vượng mà hạnh phúc cho nhân dân. Bởi thế có thuyết cho rằng ông cũng là tác giả của một bộ Arthashâstra, một bộ luận về kinh tế và chính trị, có khuynh hướng vị nhân sinh, phi tôn giáo (1a). Tính chất thiêng liêng cao cả của Brihaspati mờ nhạt đi và sau này ông chỉ còn được coi là nhà khai sáng của tất cả những quan điểm hoàn toàn nhập thế, chỉ mưu cầu hạnh phúc trần gian. Những người theo chủ trương duy vật vì thế còn được gọi là bârhaspatya, « môn đồ của Brihaspati ».

Một triết gia duy vật khác được nói đến nhiều hơn là Chârvâka. Có thuyết cho rằng ông là môn đệ xuất sắc nhất của Brihaspati và chính ông là người sáng lập ra tư tưởng hệ duy vật mang tên ông là Chârvâka. Lại có những học giả giải thích rằng Chârvâka không phải là một danh hiệu mà chỉ là một danh từ thông thường, có nghĩa là « người tham ăn uống và hưởng lạc » (do tự căn charva nghĩa là ăn) hoặc có nghĩa là « người ăn hết mọi giá trị

(1) Có hai bộ Arthashâstra, một bộ tương truyền của Brihaspati, một bộ của Kautilya.

tâm linh và đạo đức" (charvantepunyapâpâdikam vastufâtam iti chârvâkah), lại cũng có thể hiểu là người "miệng lưỡi ngọt ngào" (Châruvâk) vì thế lý thuyết của y có một bề ngoài vô cùng hấp dẫn. Tác phẩm Sarva darshana samgraha mệnh danh Chârvâka là "chúa tể bọn vô thần", nâstika shiromani. Trong anh hùng ca Râmâyana, họ bị gọi là "những kẻ ngu dại mà cứ tưởng rằng mình khôn ngoan sáng suốt, những kẻ chỉ thành thạo trong việc dẫn dắt loài người đến chỗ hủy diệt". Trong anh hùng ca Mahâbhârata lại có chỗ nói đến chuyện con yêu (râkshasa) Chârvâka bị các pháp sư ba la môn nguyền rủa và tiêu diệt.

Ngoài danh hiệu Bârhaspatya và Chârvâka, các triết gia duy vật và môn đồ của họ còn thường được gọi là nâstika hay lokâyata. Nâstika, "người phủ nhận" là danh từ xưa nhất và phổ thông nhất đã được dùng để chỉ không riêng gì môn phái duy vật vô thần mà còn bao gồm cả tín đồ Phật Giáo. Gai cả cũng tất cả những người "ngoại đạo" phủ nhận uy quyền của Véda. Mahâbhârata mô tả nâstika là con người chủ trương hư vô và hoài nghi. Manu liệt nâstika vào hàng trộm cắp và sát nhân, bọn người ngạo mạn dám miệt thị tri thức mặc khải và truyền thống, đưa ra những lý thuyết chống lại mọi nguyên lý đạo đức và trật tự thế gian (dharma).

Lokâyata có nghĩa là "học thuyết vị nhân sinh hay vị thế gian". Trong Arthashâstra, tác giả Kautilya chia triết học (anvîkshiki) làm ba ngành : Sâmkhya, Yoga và Lokâyata, điều đó chứng tỏ Kautilya đã muốn dành cho Lokâyata một vị trí quan trọng. Trong kinh điển Phật giáo, Lokâyata được kể như một ngành học thuật của đẳng cấp ba la môn, nghiên cứu về vạn vật trong vũ trụ. Khoảng đầu kỷ nguyên Tây lịch, ngành học ấy bị chỉ trích là có nhiều giả thích ngụy biện, và chỉ vài thế kỷ sau, từ ngữ lokâyata chỉ còn dùng để

mệnh danh những hạng người vô thần, chỉ chăm lo hạnh phúc vật chất ở thế gian.

Trong số những từ ngữ và danh hiệu trên đây, Chârvâka có ý nghĩa tiêu biểu nhất. Để tiện cho việc trình bày và lý luận từ đây trở đi, chúng ta sẽ chỉ dùng danh hiệu Chârvâka để nói về môn phái duy vật ở Ấn Độ.

NGUỒN TÀI LIỆU —

Không có một tác phẩm chính truyền nào của phái duy vật còn được lưu lại tới ngày nay. Bởi vậy chúng ta rất khó lòng hiểu biết được chính xác và đầy đủ về triết lý duy vật ở Ấn Độ. Chúng ta chỉ có thể tìm hiểu triết lý ấy phần lớn qua một số tài liệu rải rác trong tác phẩm của các môn phái khác. Nhưng vì đây là những tài liệu được các tác giả cung cấp với mục đích đả phá cho nên triết lý duy vật chắc chắn thế nào cũng bị trình bày phiến diện và xuyên tạc ít nhiều. Ưu điểm không được nói đến mà khuyết điểm thì rất có thể được thêm vào. Nói một cách khác, chúng ta không được xem bức chân dung mà chỉ được xem những nét phác họa về triết học duy vật Ấn Độ.

Trong những tác phẩm có đề cập đến triết lý duy vật, phải nhắc đến Mahâbhârata, Râmâyana, Mânavadharmaśâstra, Kâmasûtra, Sarvasiddhânta-samgraha, Lokatattvanirnaya, Prabodhachandrodaya. Ngoài ra, trong một số tác phẩm cổ điển khác đả kích dữ dội tư tưởng duy vật và đã đâm bài bác tín ngưỡng mặc khải và thuyết nghiệp báo luân hồi, có thể kể : Sâmkhya-tattva Kaumudî của Vâcaspatimishra, Brahmasûtrabhâsya của Shankara, một bản kinh Giai na : Bhagavatî và nhiều kinh điển Phật Giáo, nguyên thủy và đại thừa, như : Dighanikâya (Trường bộ Kinh), Tattasangraha, Saddhar-

mapuṇḍarika (Diệu pháp Liên hoa) v.v... Ngoài những tác phẩm trên đây chỉ cung cấp tài liệu một cách rời rạc hay gián tiếp, bộ sách được coi như trình bày có hệ thống nhứt về tư tưởng duy vật là bộ Sarva-darsana-sangraha do Mādhava biên soạn trong khoảng thế kỷ XIV. Tuy nhiên đây cũng chỉ là một công trình kết tập qui mô những tài liệu rải rác đã kể trên. Trong sách này, ngoài quan điểm duy vật, Mādhava còn trình bày mười bốn triết thuyết khác nữa.

NHỮNG NGUYÊN LÝ CĂN BẢN —

Trong hồi thứ hai của vở kịch triết lý Prabodhachandrodaya, tác giả Krishnapati Mishra tóm tắt giáo lý của hệ phái duy vật như sau : "Chỉ có một kinh điển là Lokāyata, chỉ có một khả năng nhận thức là tri giác, chỉ có bốn yếu tố cấu tạo là đất, nước, gió, lửa. Hưởng lạc là cứu cánh duy nhất của đời sống, tinh thần chỉ là một sản phẩm của vật chất. Không làm gì có thế giới khác. Chết là giải thoát".

Đoạn văn sau đây rút trong Sarva darshanasamgraha lại cho ta thấy rõ phản ứng mạnh mẽ của môn phái duy vật đối với giáo lý truyền thống Véda "không có cõi trời, không có cứu cánh giải thoát, cũng không hề có linh hồn ở thế giới bên kia. Hành động của bốn thầy mọi người trong tứ đẳng cấp chẳng tạo nên nghiệp quả gì hết. Phép tế lửa, ba bộ Véda, các giới luật tu hành và tục sức tro của các nhà đạo sĩ đều chỉ là những hoạt động của bọn người ngu xuẩn. Nếu quả thực một vật sinh tế được lên trời thì tại sao tín chủ không đem ngay cha mẹ mình ra làm vật sinh tế ?... Nếu các thần linh ở trên trời ưy lâm hài lòng về các cuộc tế lễ ở trần gian thì tại sao họ không ban phát ngay thực phẩm xuống cho đám người hạ giới ?... Một khi thân xác đã tan thành

tro bụi thì còn làm thế nào mà trở lại trần gian ?... Hết thảy các nghi thức tế tự đều chỉ là những trò kiếm ăn của các thầy tu ba la môn. Tác giả của ba bộ Véda đều chỉ là những tên hề, những phường lừa đảo, là ác quỷ. (13)

Qua những dẫn chứng về kinh điển của Brihaspati, triết lý duy vật có thể tóm lược vào những điểm căn bản sau đây :

1— Không có Thượng đế sáng tạo, cũng không có Thiên lý điều hành vũ trụ.

2— Đất, nước, gió, lửa, là bốn yếu tố cấu thành vũ trụ vạn vật.

3— Vạn vật, thân xác và giác quan là kết quả của vô số hình thái kết hợp ngẫu nhiên giữa các yếu tố.

4— Ý thức phát sinh từ vật chất chẳng khác gì tính chất say trong rượu phát hiện từ nấm men.

5— Linh hồn chẳng phải là một thực thể biệt lập mà chính là thân xác có ý thức.

6— Tri giác là phương tiện nhận thức duy nhất có giá trị.

7— Lạc thú là cứu cánh duy nhất của đời người.

8— Chỉ có sự chết là giải thoát.

TRI THỨC LUẬN —

Tri thức luận của phái Chârvâka chỉ chấp nhận tri giác (pratyaksha) là phương tiện tri thức duy nhất có giá trị. Ngay đến cả suy luận (anumâna) cũng bị gạt bỏ vì

(13) Sarva darsana sangraha, I.

chỉ là « một bước nhảy vào bóng tối ». Do sự suy lý, chúng ta đi từ cái biết đến cái không biết, như thế chẳng có gì là chắc chắn, hiển nhiên, mặc dầu kết quả của suy luận có khi tình cờ đúng với sự thật. Một mệnh đề tổng quát có thể được nghiệm đúng trong những trường hợp tri giác được, nhưng không có gì đảm bảo được rằng nó cũng đúng cả trong những trường hợp không tri giác được. Diễn dịch pháp chỉ là một lối nói quanh vì kết luận đã ẩn sẵn trong tiền đề, mà tiền đề này không chắc đã đúng. Qui nạp pháp được dùng để minh chứng giá trị của tiền đề trong lý luận diễn dịch, nhưng qui nạp pháp cũng không chắc chắn vì nó tiến hành một cách chủ quan từ chỗ biết đến chỗ không biết. Mặc dầu qui nạp pháp đích thực không phải là một suy luận vô đoán hay một sự kết nối bừa bãi vì nó được xây dựng trên một tương quan tịnh lập (concomitance) bất biến và phổ quát giữa các sự kiện hay hiện tượng, giữa mệnh đề nọ với mệnh đề kia, các tư tưởng gia duy vật vẫn bác bỏ qui nạp pháp và chỉ coi nó là một lối dự đoán không hơn không kém. Tương quan tịnh lập tất yếu kia -triết học Ấn độ gọi là Vyapti— không thể tri giác được, lại không có gì chứng tỏ được giá trị phổ quát của nó, vậy mà suy luận phải dựa vào Vyapti để khám phá thì còn đáng tin cậy thế nào được. Bằng chứng (shabda) cũng không giúp ích được gì hơn vì lẽ thứ nhất : bằng chứng tự nó không phải là một phương tiện tri thức đầy đủ, và lẽ thứ hai : nếu bằng chứng chứng minh được Vyapti thì sự suy luận tất sẽ lệ thuộc vào bằng chứng, khi ấy thì không ai có thể tự mình suy luận được gì cả. Bởi những lẽ ấy, suy luận không thể được coi là một phương tiện tri thức hữu hiệu nhất để dùng để khám phá những điều gì chưa được biết. Qui nạp pháp không chắc chắn mà diễn dịch pháp chỉ là lý luận vòng tròn. Bởi thế các nhà luận lý đều « bị sa lầy trong vũng bùn suy luận ».

Tuy nhiên, các tư tưởng gia duy vật cũng không nhất thiết phủ nhận giá trị của suy luận. Theo họ, suy luận là một phương tiện tri thức có ích lợi giới hạn trong phạm vi thế giới hiện tượng, trong cuộc sống thường nhật. Chârvâka phân biệt hai loại suy luận : một loại dùng vào những sự việc tương lai. Họ chỉ chấp nhận loại thứ nhứt vì có thể nghiệm đúng được, còn suy luận về tương lai, về những gì chưa tri giác được thì không thể nào quả quyết là chắc chắn. Mặc dầu vậy, suy luận ít nhất cũng giúp cho con người ý thức được cái gì có thể có (chẳng hạn thấy khói ở nơi nào thì có thể tin là nơi ấy có lửa) và như vậy, theo các triết gia duy vật, phần đóng góp của suy luận trong đời sống hàng ngày xem ra cũng quan trọng lắm rồi.

Quan điểm trên đây của phái Chârvâka đã bị tất cả các hệ thống triết học Ấn Độ đả kích mạnh mẽ. Trước hết, phủ nhận giá trị của suy luận tức là từ chối mọi việc suy nghĩ và thảo luận. Đó là một thái độ kìm hãm tri thức một cách độc đoán và nghịch lý. Mọi tư tưởng, mọi quan điểm, dù khẳng định hay phủ định, đều phát xuất do suy luận. Nếu bác bỏ giá trị của suy luận thì chính quan điểm của phái Chârvâka chỉ thừa nhận tri giác cũng không còn có giá trị, vì lẽ quan điểm ấy, với tất cả mọi lý luận tự bênh vực, chính là một công trình suy luận. Phái duy vật quên mất rằng họ chỉ có thể hiểu được người khác nhờ suy luận và cũng vẫn nhờ suy luận họ mới có thể làm cho người khác hiểu được họ. Suy luận rõ rệt là phương tiện tất yếu—dù không phải là duy nhất và tuyệt đối giá trị—để tìm tòi và đạt tới chân lý. Có nghi ngờ là phải có suy luận, có suy luận mới có triết học. Lập luận là phải Chârvâka phủ nhận tương quan tính hợp hay nhân quả (Vyâpti) cũng chứng tỏ một sự phân đoán nông cạn và sai lầm. Vì nếu muốn phủ nhận tương

quan bất biến ấy thì hãy chứng minh được rằng bất cứ hai sự kiện nào cũng có thể đi đôi được với nhau hay làm nhân quả cho nhau. Cụ thể hơn, nếu bảo rằng khói không tất nhiên đi đôi với lửa chẳng hạn, thì tức là giả thiết rằng khói có thể đi đôi được với sắt, lửa có thể đi đôi được với nước v.v... Nhất định là chẳng có nhà lý luận duy vật nào có thể chứng minh được như vậy. Sau nữa, tư tưởng và ý niệm không phải là đối tượng nhận thức của tri giác vì chúng không phải là những vật cụ thể, chúng chỉ có thể nhận thức được bằng sự suy lý mà thôi. Quan điểm Châvâka quả là một quan điểm tự diệt, không thể nào xây dựng thành một hệ thống triết học được.

Mặt khác, tri giác không phải là bao giờ cũng đúng với sự thật chúng ta tri giác : mặt đất dẹt nhưng sự thật nó vốn cong. Chúng ta tri giác trái đất đứng yên nhưng kỳ thật nó đang quay. Chúng ta tri giác mặt trời nhỏ bé nhưng thật ra nó lớn gấp bao nhiêu triệu lần hình ảnh ấy. Tri giác nhiều khi cũng chỉ đem lại cho ta những nhận thức đại khái, không rõ rệt. Chẳng hạn ta chỉ có thể nhận biết là trời nóng hay trời lạnh, nhiều hay ít, nhưng tri giác không thể cho ta biết đích xác về độ nóng hay lạnh như một ống hàn thử biểu là kết quả của suy luận phát minh. Xem thế đủ biết tri giác thuần túy nhiều khi phải nhờ đến óc suy xét mới có thể trở thành một phương tiện nhận thức có giá trị. Huống hồ Chân lý tương phạm vi ý thức đâu phải là một đối tượng vật chất để có thể tri giác được. Đành rằng óc suy luận có thể có những giới hạn của nó nhưng không thể đánh giá suy luận quá thấp bằng những lý luận nông cạn, tầm thường như các tư tưởng gia duy vật.

SIÊU HÌNH HỌC —

Để giải đáp các vấn đề siêu hình, phái duy vật chủ

trương thuyết tự nhiên (svabhâva-vâda). Vạn vật sanh sản và hiện hữu khác nhau là vì bản tính tự nhiên (svabhâva) của chúng. Mỗi vật đều là nguyên nhân và cứu cánh của chính nó, không lệ thuộc vào một Thượng đế sáng tạo, một Thiên Lý điều hành hay một định luật nào như nhân quả luân hồi chẳng hạn. Phái duy vật cảnh giác ta chớ nên ngộ nhận svabhâva như một nguyên lý vũ trụ, chẳng qua nó là cái tự tính bất biến của mỗi vật, thí dụ như lửa thì phải nóng, băng tuyết thì phải lạnh. Ai làm cho thiên nga có bộ lông màu trắng, tại sao lại có nhiều mắt điểm trên đuôi của con công, ai đã chuốt gai cho nhọn, các loài chim muông do đâu mà có, hình thể núi sông hùng vĩ do tay nào sắp đặt ? Câu trả lời chung sẽ là : «Tự nhiên như vậy».

Châvâka chỉ thừa nhận sự hiện hữu bất diệt của bốn yếu tố vật chất (hay tứ đại) là đất, nước, không khí và lửa. Khí ê te (âkâsha) không được các triết gia duy vật cổ điển thừa nhận vì ê te không thể tri giác được. Toàn thể vạn vật, vô tri hay hữu tình, đều do bốn yếu tố phối hợp một cách ngẫu nhiên (yadricchâ). Đó là thuyết ngẫu nhiên sáng tạo (yadricchâ-vâda). Tứ đại vốn hằng cửu nhưng mọi kết quả phối hợp của nó đều phải chịu sự sinh diệt, biến hóa. Ý thức chỉ là một tính chất của thân xác, do một hình thức và tỉ lệ phối hợp nào đó của vật chất khi tạo thành thân xác. Luôn luôn ý thức phải gắn liền với thân xác, nếu thân xác chết thì ý thức cũng mất luôn. Sự phối hợp kỳ diệu của tứ đại làm thành thân xác có ý thức có thể ví như sự phối hợp giữa lá trầu, hạt cau và vôi làm ra màu đỏ của miếng trầu, hoặc như men làm cho rượu có tính chất say, mặc dầu trong từng yếu tố riêng rẽ không hề có ý thức, màu đỏ hay tính say. Như vậy, ý thức là một quá trình biện chứng, là một phụ tượng (épi-phénomène), một phó sản (by-product) của vật chất.

Đúng như lời dạy của Brihaspati : «Đời sống do vật chất mà có», Và như H. Taine sau này cũng nói một lời tương tự : «vật chất sinh ra tinh thần cũng như gan tiết ra mật».

Quan điểm vật sinh tâm trên đây không thể chấp nhận một thực tại tâm linh hay linh hồn (âtman) làm tác nhân của mọi hoạt động ý thức. Cái mà ta gọi là linh hồn thực ra chỉ là thân xác sống và có ý thức (14). Trong những từ ngữ như «Tôi đen», «Anh mập», «Tôi da trắng» «Anh da vàng» v.v.... Những danh xưng «Tôi» và «Anh» chẳng có nghĩa gì khác hơn là thân xác. Khi thân xác chết, ý thức cũng mất theo và mỗi yếu tố cấu tạo lại trở về trạng thái nguyên thủy của nó. Như vậy những thuyết nói về đời sống và linh hồn sau khi chết, nào nghiệp báo luân hồi, nào thiên đàng địa ngục v.v..., đều chỉ là những lời nói vô nghĩa, sản phẩm của tưởng tượng.

Thuyết ngẫu nhiên sáng tạo (yadrichchâ-vâda) trong duy vật luận cũng không có thể chấp nhận có một Thượng đế sáng tạo và chúa tể của vũ trụ. Thượng đế là hình ảnh của tôn giáo mà tôn giáo là kết quả của suy luận và tưởng tượng, như vậy không còn có giá trị. Nếu quả thật có một Thượng đế toàn năng toàn trí thì tại sao Ngài không thông tri cho chúng sanh được biết sự hiện hữu của Ngài ? Nếu Thượng đế có tính thương vô biên thì tại sao Ngài lại tạo ra con người tội lỗi để rồi phán xét,

(14) Trong bộ Vedântasâra, Sadânanda có nói đến bốn phái duy vật khác nhau : một phái đồng nhất linh hồn hay tự ngã (âtman) với thân xác thô lậu (sthûla sharîra), một phái với các giác quan (indriya), một phái với hơi thở (prâna) và một phái với ý thức (manas). Nhưng dù có phân biệt linh hồn với thân xác làm hai thực tại riêng, tất cả bốn phái đều đồng ý rằng linh hồn hay ý thức chỉ là sản phẩm của vật chất.

thưởng phạt các hành vi thiện, ác của con người ? Với chiều hướng lý luận ấy, các tư tưởng gia duy vật kết luận rằng nếu công nhận có Thượng đế thì chính Nghĩ là nguyên nhân của mọi nỗi nghi ngờ, tội lỗi và đau khổ. Thượng đế chỉ có thể là kẻ thù của nhân loại và như thế thì tốt hơn hết là không nên có Thượng đế nữa.

Quan điểm duy vật về vấn đề siêu hình như đã trình bày trên đây không có gì là vững chắc và đã bị đả kích nặng nề nhất.

Trước hết ý thức của con người không thể nào đồng nhất với thân xác sống được. Loài vật cũng có thân xác sống nhưng chúng không hề có ý thức luận lý. Phái Chârvâka có thể trả lời rằng ý thức luận lý nơi con người là một sự phối hợp đặc biệt của các yếu tố, không giống với những cách phối hợp nơi loài vật, và ý thức phải luôn luôn gắn liền với thân xác sống chớ không thể tách rời ra được. Lập luận này của những nhà duy vật không ngờ đã phản lại họ thật dễ dàng. Nếu nhận rằng ý thức loài người tất nhiên và luôn luôn khác với ý thức loài vật thì tất phải nhìn nhận có một định luật phối hợp nào đó chớ không phải chỉ là sự phối hợp ngẫu nhiên. Còn bảo rằng ý thức phải luôn luôn gắn liền với thân xác thì người ta có thể biết chắc rằng trong những trường hợp bị ngất hay ngủ say, ý thức đã tách rời thân xác sống. Ngoài ra, trong những cơn mộng mị, ý thức cũng hiện hữu đặc lập không cần đến thân xác sống, vì khi người nằm mộng tỉnh giấc, y không còn là thân xác trong mộng nhưng vẫn còn giữ lại cái ý thức trong mộng. Khi tôi nằm mơ thấy bị cọp vồ và giật mình tỉnh giấc thì khi ấy tôi nhận biết rằng con cọp không có thật nhưng sự kiện tôi có gặp cọp ở trong mộng vẫn còn là một sự kiện hiện hữu ngay cả trong

đời sống thực. Điều đó chứng tỏ rằng ý thức luôn luôn hoạt động như một thực thể độc lập trong suốt ba trạng thái thức, mộng và ngủ say, và thân xác vật chất chỉ là nơi trú ngụ của ý thức chứ không thể là nguyên nhân cấu tạo ra ý thức.

Hơn nữa, khi phải duy vật lý luận rằng ý thức không thể thực nghiệm được nếu không có thân xác thì lý luận ấy cũng không chứng tỏ được rằng ý thức chỉ là sản phẩm của thân xác. Sự hiện diện của ý thức trong thân xác không tất nhiên chứng tỏ nó là thuộc tính hay một phần của thân xác. Như nước nóng chẳng hạn thông thường thì ta cho rằng nóng là thuộc tính của nước, nhưng sự thật thì nóng là thuộc tính của lửa. Vậy người ta cũng có thể lý luận rằng ý thức không phải là thuộc tính của thân xác mà là thuộc tính của một thực tại vô hình là linh hồn. Và nếu ý thức là một phần của thân xác thì tất nó cũng phải được tri giác như những bộ phận khác. Nhưng nào có ai nghe, ngửi, nhìn và sờ mó thấy ý thức bao giờ ? Lại nữa, nếu ý thức là một phần của thân xác thì tại sao thân xác lại phải cần đến ý thức mới được kể là một thân xác sống ? Như vậy, phải nói rằng thân xác chỉ là một phương tiện cần thiết cho sự phát hiện của ý thức thì mới đúng.

Một khác, nếu đời sống của linh hồn sau khi chết không thể chứng minh được thì ngược lại cũng không có những lý lẽ nào có thể chứng tỏ rằng không có sự hiện hữu của linh hồn. Vấn đề Thượng đế và những bí nhiệm của sự sáng tạo cũng vậy. Trên phương diện triết học, vấn đề hãy còn y nguyên và đó là lý do khiến cho siêu hình học càng ngày càng phong phú và tôn giáo vẫn có thể tồn tại và phát triển. Đối với thánh-điển Véda và những nghi thức tế tự, những lời công kích ngạo mạn của nhóm

Chârvâka cũng chỉ biểu lộ óc nhận xét thiển cận của họ. Đã đành rằng không thiếu gì những tu-sĩ lạm dụng hình-thức thiêng-liêng để kiếm ăn không lương thiện, nhưng các thánh-điển cũng như các nghi thức tế tự không phải được lập ra vì mục đích thấp kém ấy. Dù có nghi ngờ sự mặc-khải tri thức, ít nhất ta cũng phải nhìn nhận rằng những giải thích thần-học và triết-học trong thánh-điển cùng những nghi thức hành lễ và giới-luật tu hành của bất cứ tôn giáo nào phải là kết quả của bao công trình tu luyện và trầm mặc của những bậc chân tu trọn đời theo đuổi lý tưởng giải thoát và hành động vị tha. Thuốc là dùng để chữa bịnh, ta không thể vì một vài thầy thuốc vô lương tâm mà kết tội thuốc và người tìm ra phương thuốc.

ĐẠO ĐỨC HỌC —

Trong bốn mục đích của đời người là Artha (tài sản) Kâma (lạc thú), Dharma (Đức độ), và Mokaha (giải thoát), các tư tưởng gia duy vật chỉ nhìn nhận Kâma là mục đích duy nhất và Artha là phương tiện để thực hiện mục đích ấy. Vì không có Thượng-Đế hay Thiên-Lý nên không cần đặt ra những nguyên lý đạo đức hay bổn phận phải noi theo. Vì không có thiên đàng hay một trạng thái hạnh phúc nào ở ngoài cõi đời này nên giải thoát chỉ có nghĩa là chết. Cuộc đời thực tế chứng minh rằng chỉ có hai thực tại: lạc thú và đau khổ. Mục đích của con người trong cuộc sống là phải làm sao bớt khổ, thêm vui và muốn vậy phải chuyên chú tìm tòi và tận hưởng khoái lạc. Lạc thú hay Kâma chính là tuyệt đỉnh hạnh phúc, là cứu cánh của đời người vậy.

Theo ý nghĩa đó, các triết gia duy vật là những người lạc quan. Họ không chối cãi rằng cuộc đời này có nhiều đau khổ. Họ cũng nhìn nhận chẳng bao giờ có được

lạc thú thuần túy, hoàn toàn vắng bóng đau khổ. Tuy nhiên các triết gia duy vật cho rằng cuộc đời này không phải chỉ toàn là đau khổ. Trái lại, lạc thú trên đời có nhiều hơn là đau khổ, vì nếu không thì tại sao người ta ai cũng ham sống và sợ chết ? Bởi thế, ta phải biết tận hưởng lạc thú mỗi khi có dịp và cũng chẳng nên bỏ mất lạc thú vì sợ rằng nó kèm theo đau khổ. Lẽ nào ta không ăn cá vì sợ xương ? Lẽ nào ta bỏ gạo vì có trấu ? không hái bông hồng vì sợ gai ? không nấu cơm vì ngại kẻ hành khất ? Ta phải can đảm nhìn thẳng vào thực trạng của cuộc sống, thưởng thức thú vui và sẵn sàng chấp nhận đau khổ nếu không thể tránh được nó. Nếu sống với người vợ ta yêu là hạnh phúc thì khi nàng chết ta đau khổ là chuyện tự nhiên. Chỉ có những người từ chối lạc thú mới là những kẻ chịu thiệt thòi, thật sự đau khổ. Vả lại, hạnh phúc chỉ rõ rệt nhất khi nó đối chiếu với đau khổ, do đó đau khổ cũng làm cho ta thấy rõ ý nghĩa và thực chất của hạnh phúc. Có đói ăn mới thấy ngon, có đau đớn nỗi sầu biệt ly mới tận hưởng được niềm vui xum họp. Nếu trên đời chỉ toàn là thú vui thì ta sẽ thấy nhàm chán và không còn biết hạnh phúc là gì nữa.

Quan điểm nhân sinh trên đây chính là chủ nghĩa khoái lạc, một hệ luận tất yếu của triết lý duy vật. Nói cho đúng, không ai có thể phủ nhận được vai trò quan trọng của lạc thú trong đời sống thế gian và chủ nghĩa khoái lạc có đóng góp một phần tích cực với khuynh hướng yêu đời của nó. Hưởng lạc (kâma) chẳng phải là một trong bốn mục đích phù hợp với quan niệm về cuộc đời toàn diện trong triết học truyền thống Ấn độ là gì ? Tuy nhiên, điểm sai lầm căn bản trong chủ nghĩa khoái lạc là nó đương nhiên phủ nhận những giá trị đạo đức và nhân bản, do đó nếu không hạ thấp con người

xuống hàng thú vật thì cũng làm mất ý nghĩa cao đẹp của đời sống nhân sinh. Lạc thú có nhiều loại và trình độ khác nhau. Lạc thú của một con heo không thể ví với niềm vui của người ngộ đạo. Vì lẽ đó mà sau này phát hiện chủ trương duy vật tế nhị (Sushikshit chârvâka) để phân biệt với chủ trương duy vật thô lỗ (Dhûrta Chârvâka). Có những tác giả như R.N. Sharma hay M. Hiriyanna đã nói đến Vâtsyâyana như nhân vật tiêu biểu cho chủ trương duy vật tế nhị. Trong tác phẩm Kâma-sûtra, Vâtsyâyana ca ngợi lạc thú là mục đích quan trọng của cuộc sống thế gian nhưng vẫn nhìn nhận đạo đức (Dharma) là cứu cánh tối thượng mà con người phải đạt tới (15). Và muốn vậy, lạc thú không được vượt ra ngoài giới hạn của đạo đức và trật tự. Vâtsyâyana chủ trương điều hòa cả ba giá trị của đời sống là đạo đức, tài sản và lạc thú. Ông cho rằng con người chẳng qua cũng là một sinh vật, vì vậy nhu cầu nhục dục cũng tự nhiên và cần được thỏa mãn như những nhu cầu ăn uống. Nhưng con người không phải chỉ có đời sống sinh lý mà còn có đời sống tâm lý và đạo đức, có óc phân đoán và ý thức các giá trị, bởi vậy cần phải sinh hoạt xứng đáng với nhân phẩm, biến đổi lạc thú thấp kém của loài vật thành hạnh phúc thanh cao của loài người.

oOo

Như ta đã biết, quan điểm của hệ phái duy vật ở Ấn độ biểu thị một phản ứng mãnh liệt chống lại áp lực nặng nề

(15) Xem Kâma-sûtra, chap. II. R.N. Sharma hiểu Vâtsyâyana là triết gia thuộc phái duy vật tế nhị (Essentials of Indian philosophy, tr.88). Sự thực, ông nhiệt thành tin tưởng các giá trị tôn giáo và không hề chủ trương duy vật. Ông chỉ nhấn mạnh rằng hưởng lạc là một nhu cầu tự nhiên và quan trọng của đời sống toàn diện.

của tôn giáo nghi thức đương thời đang bóp nghẹt tự do tư tưởng. Quan điểm lý mặc dầu không đứng vững trên phương diện triết học và có thể tai hại trên phương diện xã hội, vẫn không phải là không có phần đóng góp tích cực. Những nghi vấn và lý lẽ phủ nhận của phái duy vật đã đặt ra nhiều vấn đề cho các nhà tư tưởng khác phải suy xét và giải quyết một cách thấu đáo và thận trọng hơn, nhờ đó bớt được tính chất giáo điều chủ quan và độc đoán. Từ nay mỗi triết gia trước khi thiết lập quan điểm của riêng mình đều phải thoả mãn được mọi điều thắc mắc, ngờ vực của phái Chârvâka. Triết học Ấn độ sở dĩ trở nên phong phú và cống hiến được nhiều giải quyết độc đáo và tích cực cũng là nhờ ở lối đặt vấn đề mạnh bạo và rõ rệt của hệ phái Chârvâka một phần rất lớn vậy.

LÊ XUÂN KHOA

TÀI LIỆU THAM KHẢO

D. Bhattacharya: The Chârvâka philosophy, trong History of Philosophy, Eastern and Western, Vol. I, London Allen and Unwin, 1957.

E.A Burt, The Teachings of the Compassionate Buddha, New York, Mentor Book, 1960

W. Durant, Our Oriental Heritage, trong The Story of Civilization, Vol. I, New York, Simon and Schuster, 1954.

H. De Glasenapp, La Philosophie indienne, Paris Payot, 1951.

M.V. Mishra, History of Indian Philosophy, vol. I, Allahabad, Tirabhukti pub., 1957.

L. Renou, Anthologie sanskrite, Paris, Payot 1961.

C. Sharma, Indian philosophy : a Critical survey, London, Barnes and Noble, 1962

R.N. Sharma, Essentials of Indian philosophy Kanpur, Oriental publishing house, 1965.

L. Silburn, Le Matérialisme, trong L'Inde Classique, L. Renou et J. Filliozat éd., Hanoi E.F.E.O. 1953.

Wm Theodore de Bary, Sources of Indian Tradition, New York, Columbia University Press, 1960.

Thích Minh Châu, Trường bộ kinh, bản dịch Dīgha-nikāya, tập I, Saigon, Đại Học Vạn Hạnh, 1965

Thích Minh Châu, Tuồng pháp tập yếu luận, dịch và giải bộ Abhidhammatthasangaha, tập 1, Saigon, Đại Học Vạn Hạnh, 1966.

L. De La Vallée Poussin, Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, 2è éd, Paris, Beauchesne 1930.

Vātsyāyana, Kāma-Sūtra, translated by Dr. B.N. Bani, Calcutta, Medical Book Company, 1960.

Lê văn Khoa, Nhập môn triết học Ấn Độ, Saigon Bộ Quốc Gia Giáo Dục, 1965.

vài ý nghĩ về vấn đề xây dựng lại xã hội việt nam

Xã hội là một tập quần con người, mà con người là một sinh vật. Cũng như tất cả các sinh vật khác, con người ở trong một khung cảnh địa lý thiên nhiên tạo ra, nghĩa là nó có những cá tính gần bất di bất dịch: mỗi địa hạt có địa chất, khí hậu, cây cỏ riêng biệt. Khung cảnh địa lý đó có một ảnh hưởng mạnh mẽ đến sinh vật sống trên địa hạt đó, và nhất là đến cách sinh tồn và tổ chức xã hội nảy nở ở đó.

Nhưng con người cũng là một sinh vật có lý trí, biết tư tưởng, và có lương tri, biết phải, trái. Nhờ đó mà nó vượt hẳn trên các sinh vật khác. Trong khi các sinh vật này thụ động chịu ảnh hưởng của những điều kiện địa lý bao vây mình thì con người biết biến cải địa lý đó để tạo cho mình những điều kiện vừa đáp ứng được những nhu cầu căn bản, vừa thỏa mãn những sự đòi hỏi của lý trí và lương tri khác với súc vật, trên sinh hoạt vật chất,

con người có một sinh hoạt trí thức và tinh thần. Vì xã hội là một tập quần con người, nên trên sinh hoạt vật chất, xã hội cũng có một sinh hoạt trí thức và tinh thần. Thể hiện của sinh hoạt trí thức và tinh thần đó là văn hóa.

Sinh hoạt của xã hội là một sinh hoạt tổng diện : vật chất, trí thức, tinh thần. Ba lãnh vực này liên quan mật thiết với nhau, và nói đến biến chuyển xã hội là nói đến biến chuyển trong cả ba lãnh vực này. Những điều nhận xét trên cho ta thấy những lãnh vực mà những người muốn cải tạo và cải tiến xã hội cần phải lưu ý đến là : 1) lãnh vực vật chất, 2) lãnh vực trí thức, 3) lãnh vực tinh thần. Nhưng vì quốc gia là hình thức xã hội bao gồm tất cả các hình thức khác, và nắm trong tay những quyền hành tối hậu, vấn đề cải tiến xã hội rốt cục đòi hỏi một sự cải tổ chính trị sâu rộng.

CẢI TẠO SINH HOẠT VẬT CHẤT

Nói đến vấn đề cải tổ xã hội, ta không thể gạt bỏ hay xao lãng yếu tố vật chất. Phần vật chất thoạt đầu xem không quan trọng, nhưng thật ra nó là căn bản của sinh hoạt của mọi sinh vật, ta không thể gạt bỏ nó ra ngoài được. Người La-tinh nói: *Primo vivere, deinde philosophare* (Có thực mới vực được đạo). Ta cũng không nên quên rằng Đức Thích Ca, sau một thời gian sống khổ thiết đến ăn uống, bị ngất xỉu và sau đó, Ngài đã nhận thấy sự cần thiết nuôi dưỡng cơ thể nếu muốn có sức để tìm đạo.

Các chương trình cải tiến xã hội được đưa ra trong những năm gần đây đều đề cập đến vấn đề « Nâng cao mực sống của dân chúng ». Dân chúng đây nên hiểu là đại chúng. Ta không cần chấp nhận triết lý và nhất là chính trị của Marx mới thấy sự quan trọng của đại chúng

trong các vấn đề xã hội hiện tại. Đại chúng là một khối người khổng lồ, theo nghĩa chính của nó : *Masse*.

Nếu ta không muốn dùng những khái niệm Mác xít để phân tách vấn đề xã hội, ta có thể mượn quan điểm của một tác giả có một quan niệm « quý phái » (aristocratic) về lịch sử, Ortega Y Gasset. Trong quyển sách *The Revolt of the Masses*, ông mô tả một cách còn bàng hoàng hơn nữa sự xuất hiện của khối đại chúng và hậu quả của sự xuất hiện đó trên trường chính trị và xã hội. Vì vậy ý niệm « Nâng cao mực sống » là một ý niệm hợp hội, vì nó chỉ bao gồm những nhu cầu sinh lý trực tiếp của một phần xã hội (ăn mặc, nhà cửa, điện nước v.v.). Ta phải chọn một ý niệm rộng rãi hơn. Ý niệm này phải *bao gồm tất cả những sinh hoạt có tính cách chế ngự khung cảnh địa lý, sửa đổi khung cảnh đó, và biến nó thành một khung cảnh mới* làm căn bản không những cho sự thỏa mãn nhu cầu vật chất của một số người xấu số mà cả sinh hoạt toàn diện —vật chất, trí thức và tinh thần— của toàn thể xã hội và ở một mực cao hơn, ý niệm đó là ý niệm « Cải tạo căn bản vật chất của sinh hoạt xã hội ».

Đặt vấn đề như vậy, ta thấy cải tổ xã hội, về phương diện vật chất, đòi hỏi không những sự phân phát cho một số người nghèo và thiếu thốn một số vật dụng cần thiết cho đời sống của họ, mà cả một *cách mạng kỹ thuật* để tạo cho xã hội *một khung cảnh vật chất* hoàn toàn mới, rộng rãi hơn và mỹ lệ hơn. Cách mạng kỹ thuật này đòi hỏi một *sự cải tổ triệt để của giáo dục*, và đặc biệt là *đem khoa học vào giáo dục*. Muốn đi sát vào vấn đề hơn nữa, ta phải nói ngay rằng đem khoa học vào giáo dục không phải là dạy thêm nhiều môn hay nhiều giờ khoa học hay kỹ thuật, nhưng đem *tinh thần khoa học* vào giáo dục, thay lối dạy học sinh và sinh viên một số sự kiện hay lý thuyết mà trong

vài năm sẽ lỗi thời bằng cách dạy học sinh và sinh viên cách xử dụng *phương pháp* khoa học: quan sát, suy luận, kiểm điểm, để họ có thể luôn luôn nhận xét biến chuyển của thế giới quanh mình và theo kịp đà tiến của nhân loại. Đây là nhiệm vụ đặc biệt của Đại Học, và nếu Đại Học ngày nay không làm tròn nhiệm vụ này thì giáo dục sẽ đưa nước nhà vào nguy cơ mà Việt Nam đã kinh nghiệm trong thời Nho Học. Vì không chịu hay không kịp thời đem khoa học vào giáo dục mà xã hội Khổng Mạnh, tuy có những điểm đáng để ý (sẽ được đề cập đến dưới đây), đã bị ép vào thế bí và đưa nước nhà vào tình trạng nô lệ ngoại bang, nghèo nàn, và suy đồi. Phần khác, vì chính quyền thuộc địa Pháp không đem khoa học vào giáo dục, chỉ huấn luyện cho Việt Nam những « cán bộ » kỹ thuật (agents techniques - mà ta gọi đùa là agents tát nước) trung cấp và những nhân viên thừa hành, mà nước Việt Nam ngày nay phải lâm vào nguy cơ cộng sản hóa, vì sự cải tổ sinh hoạt vật chất của xã hội ở tình trạng bế tắc.

Vì cộng sản biết rằng xã hội ta đang ở trong tình trạng bế tắc nên họ đã chủ trương cách mạng xã hội bằng bạo động năm 1945 và tiếp tục chiến tranh dưới hình thức này hoặc hình thức khác từ sau Hội nghị Genève đến nay. Họ hiểu rằng một xã hội chưa giải quyết được vấn đề sinh hoạt vật chất mà lại bị thêm áp lực chiến tranh thì không ra khỏi bế tắc được. Trái lại chiến tranh càng tiếp diễn và khốc liệt bao nhiêu thì xã hội đó càng bị bế tắc thêm bấy nhiêu. Vì vậy vấn đề

hòa bình là một vấn đề liên hệ mật thiết đến vấn đề cải tạo xã hội. Tất nhiên ta phải tìm một giải pháp hòa bình nào mà không đồng thời đặt miền Nam Việt Nam dưới quyền cai trị của Cộng Sản. Nếu không, vấn đề cải tổ sinh hoạt vật chất của xã hội ta sẽ được giải quyết theo phương pháp cộng sản, nghĩa là sinh hoạt trí thức và tinh thần sẽ bị hy sinh, đưa đến sự tiêu diệt hoặc hạ thấp trình độ văn hóa, nghĩa là đưa sinh hoạt con người Việt Nam trở lại mực sinh hoạt cầm thú.

CẢI TẠO SINH HOẠT TRÍ THỨC

Không có lúc nào ở Việt Nam trí thức bị xao lãng nếu không nói khinh miệt, bằng lúc này. Từ địa vị rất cao quí, giới trí thức đã bị đẩy xuống địa vị rất thấp, nếu, không nói rằng thấp nhất trong xã hội Việt Nam. Ở vùng Cộng sản họ bị nghi ngờ, hắt hủi, bạc đãi, sỉ nhục. Ở trong vùng quốc gia họ bị ép vào thế phải bán thân hay bán linh hồn để sống trong một xã hội càng ngày càng bị tiền bạc và vũ lực chi phối, trong một xã hội càng ngày càng lùi về tình trạng dã vật và thô lỗ, trong đó văn hóa càng ngày càng trở thành thừa. Xã hội cổ truyền trong đó sĩ đứng trên nông, công, thương đang lâm vào cảnh diệt tiêu. Tình trạng này có nhiều căn nguyên ngoại lai, mà sự lan tràn văn hóa Hoa Kỳ vào Việt Nam là căn nguyên quan trọng nhất. Nhưng nó cũng là hậu quả của nhiều yếu tố quốc nội, và đặc biệt là của nền giáo dục cổ truyền Việt Nam và nền giáo dục thời Pháp thuộc.

Nền giáo dục cổ truyền của ta là nền giáo dục Nho học. Nền giáo dục này đã bị mạt sát, tố cáo là một nền giáo dục «từ chương», bị loại bỏ và nay gần như mất hẳn. Thời cáo chung chính thức của nó là năm 1920, lúc Chính phủ Bảo hộ Pháp chấm dứt hệ thống thi cử cổ điển Việt Nam. Nhưng thực ra nền Nho học đã bị lung lay mạnh sau sự thất bại của phong trào Cần Vương vào cuối thế kỷ trước. Sự thất bại đó đưa đến sự xuất hiện của phong trào Đông Kinh Nghĩa Thục, được thiết lập nhờ sự chấn động của đắc thắng quân đội Nhật trong Nga Nhật chiến tranh nhờ sự canh tân quốc gia Nhật, và sự thúc đẩy của những biến chuyển cách mạng canh tân Trung Hoa của Tôn Dật Tiên. Ta không đủ chỗ để đi vào chi tiết. Ta chỉ cần nhớ rằng tiếp theo Đông Kinh Nghĩa Thục phong trào Duy Tân xuất hiện. Sự chuyển hướng về Tây học càng rõ rệt và sau Thế Chiến Thế Nhất, phong trào Tây học và Tây du càng rõ rệt. Đồng thời chính quyền thuộc địa Pháp cũng bắt đầu thay thế hệ giáo dục Nho học bằng một hệ thống giáo dục «Pháp Việt» và phát triển hệ thống giáo dục Pháp tại Việt Nam.

Những người Pháp sang cai trị Việt Nam đem theo họ một số học giả xã hội. Những người này nghiên cứu rất tỉ mỉ về triết lý, phong tục, tôn giáo và xã hội của ta. Họ hiểu được rằng tổ chức xã hội xuất phát từ Nho giáo duy trì trật tự xã hội và chính trị rất đắc lực. Và cũng vì vậy họ không động chạm đến nó. Trái lại họ tăng bốc nó vì chính quyền Pháp cần có ổn định xã hội chính trị để thực hiện kế hoạch của họ ở Việt Nam. Họ không cải tổ hệ thống đó, đem tinh thần khoa học vào để hướng

nó về một lối mới, hoặc khuyến khích người Việt Nam nghiên cứu và làm sáng tỏ tinh thần khoa học của nó để đưa đến một sự cải tổ và canh tân xã hội Việt Nam.

Kế hoạch của chính quyền thuộc địa Pháp nhằm khuếch trương kinh tế cần dựa trên một tổ chức kỹ thuật (kể cả hành chính) rộng rãi và vững chắc. Đó là mục đích của nền giáo dục "Pháp - Việt" mà chính quyền thuộc địa đặt ra vào đầu thế kỷ xx và đưa đến sự thiết lập những trường Cao đẳng trong những ngành mà họ cần nhân viên trung cấp (Hành chánh, Công chánh, Nông lâm, Nông súc v.v.), trong khi nhân viên thừa hành được đào tạo trong các trường Trung học "Pháp-Việt". Chương trình cũng như tinh thần giảng dạy ở các trường Cao đẳng và Trung học này nhằm huấn luyện nhân viên thừa hành mang lốt tri thức, thay vì những người tri thức thật, nghĩa là tiềm nhiễm tinh thần khoa học và sáng tác.

Tuy vậy, người Pháp có một điểm yếu là muốn đồng hóa người họ cai trị, hay ít nhất một số người trong các thuộc địa của họ. Vì vậy mà họ mở cửa trường riêng cho con em họ, cho một số người Việt Nam vào học. Phần khác, trong những trường "Pháp - Việt" không khỏi có một số sinh viên xuất chúng, vượt qua mọi kìm chế và chen được vào giới tri thức thật. Phần đông hai phần tử nói trên, nhờ vì là con nhà có của, hoặc được học bổng, vào được Đại học ở Pháp, và sau này, ở Việt Nam, lúc chính quyền thuộc địa, một phần vì áp lực sở tại, một phần vì muốn tránh người Việt Nam tiềm nhiễm tinh thần tự do và cách mạng Pháp, hạn chế sự xuất

ngoại của sinh viên Việt Nam bằng cách mở trường Đại học ngay ở Việt Nam.

Những người nói trên là những người sau này đóng một vai trò lãnh đạo quan trọng trong cuộc cạnh tranh xã hội Việt Nam và nhất là tranh đấu dành độc lập. Nhưng họ là một thiểu số, và cũng vì họ là những người vượt được những sự kìm chế của xã hội trong đó họ lớn lên và thành công nhờ sự phủ nhận giá trị và hệ thống xã hội đó (Pháp—Việt) nên phần đông họ lôi kéo một phần quan trọng quần chúng vào con đường này. Đây là một trong những nguyên nhân xáo trộn của xã hội Việt Nam và một nguyên nhân chính của khó khăn người ta gặp phải ngày nay trong sự xây dựng lại xã hội đó trong ổn hòa và trật tự.

Sự quá khích của những phần tử nói trên nhắm vào hai lãnh vực : 1) tranh đấu cho một nền độc lập, tự chủ hoàn toàn, 2) tranh đấu cho một xã hội mở rộng cho những tầng lớp nhân dân bị bạc đãi, không được lãnh hội tinh thần khoa học để được liệt vào cấp lãnh đạo. Vấn đề thứ nhất là vấn đề tinh thần quốc gia, và vấn đề thứ hai là vấn đề lựa chủ thuyết làm căn bản cho cải tạo xã hội. Tất nhiên độc lập Việt Nam càng bị hạn chế bao nhiêu thì cao độ tinh thần quốc gia càng lên bấy nhiêu, và sự nới rộng lãnh đạo càng bị chận bao nhiêu thì chủ thuyết cộng sản càng dễ lan tràn bấy nhiêu. Và trong hai tình trạng này giới trí thức ôn hòa không cộng sản càng bị đặt vào một thế yếu và bị lấn ra khỏi vòng lãnh đạo.

Điểm chung của những phong trào nói trên là sự mất

tin tưởng ở hệ thống Nho học vì hệ thống này bị coi là lỗi thời và bất lực. Hơn nữa, Nho học bị gán cho cái tội là đã đưa nước nhà đến thất bại trước Tây phương và đến tình trạng bị thuộc địa hóa. Rồi đây, vấn đề giá trị của Nho học và vai trò của nó trong sự suy đồi của Việt Nam cần được sử gia và văn nhân của ta xét lại. Nhưng tôi thiết nghĩ nếu chỉ nhìn vấn đề một cách tổng quát ta có thể có những nhận xét tạm thời sau đây.

Tính cách "tử chương" mà người ta thường gán cho Nho giáo không đúng. Nho giáo thành một hệ thống "tử chương" vì Nho gia không thấu hiểu, hay không tìm hiểu. Tinh thần Nho giáo là tinh thần "Cách Vật Trí Tri" và "Giác Tuệ" (Nếu Phật giáo được coi là một phần của Nho giáo). Đổ lỗi cho Nho giáo trách nhiệm về suy đồi của Việt Nam cũng như đổ lỗi cho triết lý Hy Lạp, La Mã, và Thiên chúa giáo trách nhiệm về suy đồi của Âu Châu ở thế kỷ XX.

1) Nho giáo giải quyết vấn đề trật tự và ổn định xã hội, một phần lớn nhờ ý niệm tôn ti trật tự, ý niệm tam cương (quân thần, phu phụ, phụ tử), ngũ thường (nhân, nghĩa, lễ, trí, tín), và ý niệm chính danh (quân quân, thần thần, phụ phụ, tử tử). Nếu ta nghĩ kỹ, ta phải nhận rằng xã hội Việt Nam tránh được tan rã hoàn toàn ngày nay, một phần không nhỏ nhờ ở Nho giáo. Nó như cái vốn tinh thần mà nhiều thế hệ đã dùng, và thế hệ này còn hưởng được chút ít. Những sự tan rã xã hội ta bắt đầu nhanh dần ngày nay vì thế hệ đang lớn lên không còn vốn đó nữa trong khi chưa có vốn nào mới, giữa lúc

xã hội ta va chạm với một văn hóa hoàn toàn mới và có tính cách lan tràn như văn hóa Hoa Kỳ.

2) Sự thất bại của nền Nho học là ở chỗ không nhanh chóng thay đổi *chương trình* và nhất là không đem *tinh thần* khoa học vào giáo dục để cải tổ sinh hoạt vật chất của xã hội Việt Nam, cho xã hội này đủ điều kiện đương đầu với Tây Phương. Nhật Bổn đã kịp thời thực hiện được sự cải tổ đó dưới triều Meji (Minh Trị) và tránh được họa nô lệ ngoại bang và chậm tiến. Thái Lan, nhờ sự sáng suốt của vua Mongkut, cũng thực hiện được một phần nào cải tiến xã hội theo tinh thần khoa học và cũng tránh được nạn thuộc địa hóa.

Ta có thể trách giới trí thức, nghĩa là giới Nho học, đặc biệt vào thời Minh Mạng và Tự Đức, đã mù quáng không canh tân xã hội, để dẫn nổi quốc gia bị thôn tính và dân tộc bị nô lệ. Nhưng ta cũng không nên quên rằng trước năm chúa Nguyễn phúc Ánh lập Triều Nguyễn, nước Việt Nam lâm cảnh chiến tranh liên miên (Nguyễn với Trịnh, Tây Sơn—Trung Quốc, Tây Sơn — Chúa Nguyễn) và sau mấy chục năm trời tàn phá, xáo trộn, dù xã hội và quốc gia Việt Nam có được Hoàng đế Gia Long xây dựng lại được cũng đã kiệt sức và tinh thần uể oải, hết nhuệ khí để tranh đấu. Tư tưởng vấn đề canh tân còn không nổi, khỏi cần phải nói đến vấn đề thực hiện canh tân xã hội Việt Nam. Trong sự mệt mỏi đó, dân chúng cũng như giới trí thức chỉ cầu an, tránh thay đổi và xáo trộn. Riêng về phần trí thức, nghĩa là giới Nho học, cầu an thể hiện trong sự thủ cựu, gạt tàn những gì mới lạ chỉ làm cho họ mệt trí vì phải sửa đổi, uốn nắn

lại tư tưởng. Các Hoàng đế Minh Mạng và Tự Đức, những người có thể đóng vai trò Meji hay Monghut, rồi thay, là những Nho gia được trọng bậc nhất, mà cũng là thủ cựu nhất, hay nói cho đúng, bài tân nhất (một trong những lý do chính của thái độ này là nghi kỵ và sợ Tây Phương thôn tính Việt Nam !) Vấn đề kiệt lực này là một vấn đề rất lớn mà chính thế hệ ngày nay sẽ gặp phải sau khi chiến tranh hiện tại chấm dứt. Nó là mối nguy lớn nhất của Việt Nam ngày nay và trong hai ba thế hệ sắp tới. Nếu một vài giá trị Nho giáo được áp dụng lại, có hy vọng gì cứu vãn một phần tình thế không ?

Như trên, ta thấy Nho học không phải là một hệ thống tư tưởng nên hoàn toàn gạt bỏ, vì nó là một hệ thống tư tưởng phù hợp với địa lý và tánh tình dân ta (nếu không sao nó tồn tại được suốt hai mươi thế kỷ ?). Ta phải cân xét lại vấn đề cho kỹ, xét xem cái gì phải bỏ, cái gì cần giữ. Những ý niệm trong Đại học như Cách Vật Trí Tri, Chí Ư Chí Thiện, Tân Dân, cần phải giữ và thông giải lại (réinterpréter), vì nó là căn bản tính thần khoa học mà ta phải đem vào giáo dục Việt Nam ngày nay. Trong chương XX của *Trung Dung* ta thấy đề cập đến Bác học, Thẩm vấn, Thận tư, Minh biện, Đốc hành. Đó chính là tinh thần khoa học. Về Phật giáo, phép Tam Chỉ hoặc Tam Đoạn cũng là những phép suy luận căn bản của khoa học. Cái ta đã có sao ta còn phải đi tìm nơi xa xôi rồi đem về xử làm như Việt Nam và Á đông là một bãi đất trống rỗng về văn hóa, phải đem cây cối Âu Tây vào trồng để che lấp sự

trống trải của nó. Đặt vấn đề trên là đặt vấn đề TRỞ VỀ NGUỒN.

Tiếng gọi VỀ NGUỒN thật ra không phải là một tiếng gọi mới. Ta đã được nghe nó trong những năm trước khi Thế Giới Chiến Thứ Hai bùng nổ. Nó thể hiện trong phong trào dùng Việt Ngữ, sưu tầm triết lý, văn hóa Việt Nam do người Việt Nam xác tiến (thay vì để cho Ecole Francaise d'Extrême Orient độc quyền). Đó là những năm mà bao nhiêu sáng tác Việt văn có giá trị về mọi loại xuất hiện (văn chương, xã hội, triết lý, khoa học, lịch sử). Đó cũng là những năm mà Phật học phát triển mạnh.

Nhưng trong lúc phong trào VỀ NGUỒN đó đang phát triển mạnh thì Thế giới chiến thứ hai bùng nổ, và những sự xáo trộn Thế giới chiến và Hậu Thế giới chiến gây ra có một ảnh hưởng làm cho nó mất đà. Việc Pháp tái chiếm Việt Nam và cuộc chiến tranh độc lập tiếp theo đó đã làm đình trệ cuộc phát triển tri thức của xã hội Việt Nam gần ba mươi năm nay, vì vấn đề giáo dục phải nhường ưu tiên cho vấn đề quốc phòng, và nhất là không khí chiến tranh không thuận lợi cho hoạt động tri thức. Hậu quả của ba mươi năm chiến tranh ra sao, ta chỉ xét số sinh trình độ học sinh và sinh viên ngày nay với trình độ năm 1945 cũng đủ rõ. Vì thiếu lớp học, thiếu giáo sư, thiếu ngân sách, vì sự xáo trộn xã hội đưa giáo sư xuống một địa vị thấp hèn, và đồng thời vì sự xuất hiện của một lớp người đầu cơ về giáo dục, coi việc mở trường thâu học sinh như một việc mua bán kiếm lời. Kết quả của những sự kiện đó là tinh thần giáo dục—

trong nghĩa chính và cao cả của nó : dạy và nuôi dưỡng trí thức và tinh thần con em cho chúng thành người—mất dần. Trẻ em tiềm nhiễm tinh thần *học là vay xở* cho có cái bằng tú tài (đặc biệt là thi «tú» nhờ những lớp «luyện thi»), và tinh thần đó được học sinh tốt nghiệp tú tài đem vào Đại Học, kéo luôn trình độ Đại Học xuống.

Trong tình trạng phân tán phác họa trên đây, sự cải tổ giáo dục nhằm hai mục tiêu GÂY TINH THẦN KHOA HỌC và TRỞ VỀ NGUỒN tất nhiên rất khó. Nhưng nếu xã hội Việt Nam ngày nay không thực hiện được hai mục tiêu đó thì trong tương lai sinh hoạt trí thức của Việt Nam chỉ đi xuống chứ không thể tiến được. Mà sinh hoạt trí thức lụn bại, vốn trí thức không có thì xã hội khó mà phát triển, cũng như một xí nghiệp thiếu vốn không làm sao khuếch trương được. Đây là một sự thử thách lớn lao đối với toàn thể xã hội Việt Nam, và nhất là với những giới liên hệ đến giáo dục, đặc biệt là Bộ giáo dục và giáo giới, cũng các Đại Học.

CẢI TẠO SINH HOẠT TINH THẦN

Như đã nói ở đoạn đầu muốn cải tạo xã hội, nghĩa là xây dựng một xã hội mới ta phải cải tạo căn bản sinh hoạt vật chất, nghĩa là biến cải khung cảnh vật chất bằng cách áp dụng khoa học và kỹ thuật, và muốn thế, phải đưa khoa học, hay nói cho sát hơn, đưa tinh thần khoa học vào giáo dục, cũng như vào mọi lĩnh vực hoạt động của quốc gia.

Nhưng cải tạo căn bản sinh hoạt vật chất không phải là mục đích tối hậu của xã hội. Nó chỉ là một điều kiện - tuy là điều kiện tiên quyết - của sự cải tạo sinh hoạt tri thức và tinh thần. Sự cải tạo sinh hoạt tri thức, như ta đã thấy ở khoản trên, đòi hỏi sự đem tinh thần khoa học vào tư tưởng của ta và sự áp dụng phương pháp khoa học vào việc cứu xét lại những giá trị tri thức truyền thống của Á đông và của Việt Nam để chọn lọc những gì cần bỏ đi vì lỗi thời và những gì cần giữ lại vì nó có một giá trị siêu thời. Đồng thời ta cũng phải dùng phương pháp khoa học để nghiên cứu và cân nhắc xem trong văn hóa Tây phương nên thâu nhận và gạt bỏ những gì để khỏi sa vào một cái hố mà sau nầy ta thoát ra không được. Cuộc cải tạo sinh hoạt tri thức của ta như vậy nhắm về hai chiều về: Âu-Mỹ và tương lai, về Đông phương và quá khứ. Hướng về tương lai mà không đoạn tuyệt với quá khứ, xuôi giòng xuống biển xong lại ngược VỀ NGUỒN: sinh hoạt tri thức của ta sẽ như một giòng sông có nhiều nhánh. Giòng sông chính vẫn là Việt Nam, nhưng sông nước đổi dào hơn nhờ nước ở các nhánh đổ vào và hòa hợp với nước từ nguồn chảy xuống.

Những điểm vừa nêu ở trên về cải tạo sinh hoạt tri thức cũng là những điểm cần áp dụng vào sinh hoạt tinh thần, nhưng với một sự khác biệt lớn: thái độ của ta đối với khoa học cần được xét rất kỹ lưỡng. Nói vậy không phải là phủ nhận tất cả những tiêu chuẩn đã nêu ra ở trên, nghĩa là phủ nhận giá trị của khoa học và kỹ thuật. Nói vậy chỉ có nghĩa là ta phải dùng tinh thần khoa học mà xét ngay

giá trị của khoa học và sự đóng góp của khoa học vào cải tổ sinh hoạt tinh thần, với mục đích là đem an lạc nội tâm lại cho con người và đưa xã hội vượt lên trên sinh hoạt bị kìm hãm và gò bó trong vật chất, để sau này văn hóa của ta khỏi biến thành một văn minh vật chất thô thiển. Ta cần luôn luôn nhớ rằng khoa học chỉ là công cụ, không phải là cứu cánh của con người. Ta dùng khoa học để thoát khỏi sự chế ngự vật chất và ngoại giới, không phải để làm nô lệ cho những gì khoa học tạo ra.

Trong văn hóa Âu Tây (gồm cả Nga lẫn Mỹ) ta thấy gì ? Sự lan tràn của vật chất, hậu quả của sự tin tưởng mãnh liệt vào khoa học và nhất là kỹ thuật, được tôn lên hàng một tôn giáo, và sự lu mờ của những giá trị khác, nhất là cả giá trị tinh thần. Ở Nga, cũng như ở Hoa Kỳ, sự tôn sùng khoa học và kỹ thuật đưa đến một nền văn minh đại chúng, một hiện tượng xuất hiện song song với tập quyền kinh tế và sản xuất đại qui mô, và tập quyền chính trị với quốc gia khổng lồ bất khả kháng và với sự mất nhân tính của con người bị nhận chìm trong tập quần. Trong khi khung cảnh vật chất của xã hội càng ngày càng đồ sộ mãnh liệt, con người càng bị thâu nhỏ, đê hèn, và bất lực.

Cũng vì con người càng ngày càng biến thành một đơn vị mất nhân tính trong tập quần kinh tế và chính trị, và cảm thấy sự yếu đuối của mình, không biết bấu víu vào đâu, mà bộ máy kinh tế và chính trị khổng lồ, và những người nắm bộ máy đó trong tay, xử dụng những phát minh kỹ thuật mới về thông tin và tuyên truyền, để nắn bóp, lôi cuốn họ vào một sinh hoạt càng ngày càng bị

ngoại lực chi phối. Sự tôn sùng khoa học và kỹ thuật đưa con người đến tình trạng mất nhân tính và nô lệ vật chất và ngoại giới, không có sinh hoạt trí thức và tinh thần, không có một niềm tin mạnh mẽ vào những giá trị gì khác: Xã hội càng ngày càng đi xuống tầng tinh hoạt vật chất như cầm thú.

Như vậy, ta thấy rõ rằng nếu khoa học và kỹ thuật cần để cải tạo khung cảnh vật chất của đời sống, khoa học và kỹ thuật, nếu không được hiểu đúng địa vị và giới hạn của nó, sẽ là một nguy cơ lớn cho xã hội. Khoa học chỉ giải quyết được vấn đề kỹ thuật sống (nghĩa là đáp lại câu hỏi: ta phải làm thế nào ?) mà không giúp cho ta giải quyết được vấn đề giá trị, vấn đề mục đích của đời sống (nghĩa là đáp lại câu hỏi: ta phải làm gì ? đi về đâu ?). Chỉ có triết lý và tôn giáo mới giải đáp được câu hỏi đó. Ta phải bổ khuyết khoa học và kỹ thuật bằng một đời sống tinh thần mạnh mẽ và sâu rộng.

Nhưng nếu văn minh Âu-Tây là một văn minh càng ngày càng bị khoa học và kỹ thuật chế ngự và lôi cuốn vào vật chất thì ta phải đi tìm giá trị tinh thần trong văn hóa cổ truyền của Đông phương. Như ta đã nói ở trên, xã hội ta, vì bị thất bại trước sự tấn công của Tây phương đã đổ lỗi cho văn hóa cổ truyền trách nhiệm về sự thất bại đó, và đã quay lưng lại với văn hóa cổ truyền đó. Nhưng cũng như ta đã nói ở trên, sự đổ lỗi này không hoàn toàn đúng, vì lý do thất bại không phải tại văn hóa ta thấp kém, nhưng vì những thế hệ trước đã chỉ nhìn cái vỏ và không thấu được tinh thần của văn hóa đó. Tinh thần này là tinh thần Cách Vật Trí Tri, Giác Tuệ,

Vấn đề của thế hệ ta là đi tìm lại những giá trị thực của văn hóa cổ truyền, nghĩa là TRỞ VỀ NGUỒN, đi tìm niềm tin trong những giá trị cổ truyền có tính cách siêu thời gian và có thể làm căn bản cho một cuộc sinh hoạt tinh thần phong phú. Nói một cách khác ta phải đi tìm mục đích tối hậu của sự sống trong triết lý, và đặc biệt là trong triết lý Á đông.

Những giá trị cổ truyền của ta một phần lớn do ở Khổng giáo, Phật giáo, và Lão giáo mà ra. Khổng, Phật Lão giáo đã được gọi là «Tam giáo». Nhưng thật ra, nó không phải là « Tam Giáo » mà Tam Triết, ba triết lý đi tìm chân lý ở trong sự AN LẠC của NỘI TÂM. Ta không nên quên rằng Khổng Tử, Thích Ca, và Lão Tử đều dùng chữ ĐẠO (Tu Đạo, Đại Đạo, Trở về Đạo) để tả những điều họ cổ vô, và chữ giáo thường dùng nên được hiểu trong nghĩa giáo huấn thay vì tôn giáo. Khổng triết nhấn mạnh ý niệm Tinh Tâm. Phật triết nhấn mạnh ý niệm An Lạc, Lão triết nhấn mạnh ý niệm Thủ Tịnh.

Ba triết lý đều chủ trương dùng lý trí hoặc trực giác để đạt An Lạc Nội Tâm, giải thoát con người khỏi sự chế ngự của ngoại giới, nghĩa là của vật chất. Khổng triết nhấn mạnh Tri Tri, Phật triết nhấn mạnh Tuệ Giác, Lão triết nhấn mạnh Trực Giác. Đây là ba chủ trương, ba danh từ khác nhau nhưng kỳ thật nội dung vẫn chỉ là một: huyền tri để đi tìm Chân, Thiện, Lạc. Mà vì Chân, Thiện, Mỹ, ở ngay trong ta: quan điểm tiến bộ của triết lý Đông Phương vẫn căn bản trên Tu thân, Tự vấn, Giải thoát nội tâm. Như Khổng tử đã nói: «Đạo bất viễn nhân». Nói một cách khác ta phải dùng phương pháp khoa học để

tìm một căn bản cho sanh hoạt tinh thần, giải thoát cho con người, khỏi bị vật chất và ngoại giới chế ngự, trong khi Tây phương dùng khoa học để tăng áp lực của vật chất và nô lệ hóa con người.

Như trên, ta thấy rõ rằng chủ trương khoa học không mâu thuẫn với chủ trương Trở Về Nguồn. Trái lại hai nguyên tắc này bổ túc cho nhau, và cần thiết cho sự cải tạo toàn diện của xã hội ta, nếu ta biết gạt bỏ cái vỏ và nắm lấy tinh thần của nó. Đây là nhiệm vụ của những ai có trách nhiệm về tương lai của xứ sở, và đặc biệt của các giới lãnh đạo tri thức và tinh thần của Việt Nam.

VẤN ĐỀ CHÍNH TRỊ

Vì quốc gia là tổ chức xã hội bao trùm tất cả các tổ chức xã hội khác, sự cải tổ xã hội tất nhiên đòi hỏi một sự cải tổ chính trị sâu rộng.

Vấn đề chính trị đã được đề cập đến rất nhiều, và cũng là một đề tài gây bao cãi vã, chia rẽ, phân tán, xung đột. Tôi không muốn đem vấn đề đó ra mổ xẻ ở đây. Tôi chỉ muốn đưa ra một vài ý kiến liên quan đến vấn đề xây dựng lại xã hội Việt Nam về ba phương diện vật chất, tri thức và tinh thần, trên căn bản Áp dụng tinh thần Khoa học và Trở Về Nguồn.

Kinh nghiệm lịch sử cho ta thấy rõ rằng sự phát triển vật chất và tri thức các nước tân tiến một phần lớn nhờ áp dụng tinh thần khoa học vào mọi ngành hoạt động.

nhất là sản xuất và học thuật, và nhờ tự do tư tưởng, kể cả tự do báo chí, ngôn luận và xuất bản. Nhờ áp dụng tinh thần khoa học và tự do tư tưởng mà họ cải biến được sinh hoạt vật chất và tri thức của họ và đưa nó lên một mực rất cao. Và cũng nhờ có tự do tư tưởng, và nhất là ngôn luận, mà họ cải tiến được sinh hoạt chính trị, biến chính quyền thành một công vụ cải tổ xã hội, đưa đến một xã hội bình đẳng và công bình hơn. Tự do, bình đẳng và công bình lại thành căn bản cho sự phát triển khoa học, kỹ thuật, tư tưởng, và đưa sinh hoạt vật chất và tri thức lên một tầng cao hơn nữa.

Nhưng sự áp dụng tinh thần khoa học và tự do tư tưởng đi trước và làm nền tảng cho sự cải tổ chính trị và nhất là thể chế chính trị. Nói một cách khác, thể chế chính trị là kết quả của sự cải tổ xã hội trên căn bản áp dụng tinh thần khoa học và tự do tư tưởng, và vì vậy nó phù hợp với tình trạng vật chất và tri thức của một xã hội tân tiến.

Ở Việt Nam ngày nay, cũng như nhiều nước Á phi khác, sự đòi hỏi của dân chúng đưa đến tình trạng trong đó những hình thức chính trị tân tiến được chấp nhận trong khi căn bản đời sống vật chất và tri thức đang lẽo đẽo ở sau xa. Nói một cách khác, thể chế chính trị không ăn khớp với thực trạng vật chất và tri thức, và đồng thời không phù hợp với truyền thống và tính tình của dân Việt. Xã hội ta đang ở tình trạng phong kiến, trong khi thể chế chính trị của ta là thể chế của một xã hội đang ra khỏi giai đoạn dân chủ phóng nhiệm (liberal democracy) và bước vào giai đoạn dân chủ xã hội (social democracy).

Nghĩa là ta đang nhảy một bước dài hơn ba trăm năm, với nguy hiểm là ta có thể té nhào một cách nặng nề.

Muốn tránh mối nguy đó, ta phải xét lại vấn đề cải tổ chính trị, tìm một giải pháp chính trị vừa mở rộng đường tiến của dân tộc vừa hợp với tình trạng vật chất và trí thức của xã hội ta và truyền thống và tinh tình của dân ta. Sự tìm một giải pháp chính trị này, cũng như sự cải tạo sinh hoạt vật chất, trí thức, và tinh thần của xã hội Việt Nam, phải dựa trên hai nguyên tắc Áp dụng tinh thần Khoa học và Trở Về Nguồn. Có Áp dụng tinh thần khoa học mới thấy rõ đường đi hướng về tiến bộ. Có Trở Về Nguồn mới vừa bước tới mà không nghèo nàn hơn vì khỏi phải bắt đầu từ zéro.

Nhưng muốn áp dụng tinh thần khoa học và trở về nguồn một cách hữu hiệu ta phải được tự do tư tưởng và ngôn luận. Có tự do tư tưởng mới có trí thức mới sáng tạo được. Và có tự do ngôn luận sáng tạo mới đổi dào được, nhờ sự trao đổi ý kiến, phê bình, chỉ trích lẫn nhau. Cho nên chính quyền nào thành tâm lo lắng cho tương lai sẽ tỏ phải khuyến khích, thúc đẩy phong trào Áp dụng tinh thần Khoa học và phong trào Trở Về Nguồn, và mạnh dạn thiết lập xiềng xích gò bó Tự do tư tưởng và ngôn luận, để mở đường cho dân tộc phóng tới một đời sống tâm điện – vật chất, trí thức, tinh thần – cao hơn và phong phú hơn.

TÔN THẤT THIỆN
Phó Khoa trưởng Phân Khoa Khoa học Xã hội,
Đại Học Vạn Hạnh

vấn đề cá nhân và xã hội theo quan điểm phật giáo *

Tương quan giữa cá nhân và xã hội là một chấm rất nhỏ đối với tư tưởng bao la của Phật giáo. Còn biết bao nhiêu tương quan khác như giữa cá nhân và thiên nhiên, cá nhân và gia đình, cá nhân và chính ngay nội tâm mình đều được giải quyết chung một lần. Tư tưởng Phật giáo nằm trong truyền thống Á đông không biết giải quyết từng phần nhỏ rạc.

Sở dĩ hôm nay chúng tôi đem ra bàn với qui vị là vì hai lý do :

1) Kể từ ngày Rousseau cho ra bản Xã Ước (Contrat Social) đến nay, vấn đề tương quan giữa cá nhân và xã hội được đặc biệt chú ý, nhất là sau khi lâm vào những mâu thuẫn cùng độ trong thế giới cơ giới hôm ngày nay, tư tưởng Âu châu bị bế tắc, hướng mạnh về giáo lý Nhà Phật và tìm thấy trong Thiền cái bè cứu độ.

(*) Bài diễn thuyết của g.s. Ngô trọng Anh tại Viện Đại học Vạn Hạnh, ngày 26-11-1967.

a) Phật giáo thường bị hiểu lầm là hư vô luận, vì họ đinh ninh rằng một khi đã ly thế gian thì còn đâu tâm trí mà lo cho xã hội.

Chữ *vô chấp* hiểu thành *chấp vô* và tinh thần Bồ tát hạnh của Đại thừa phật giáo không được chú ý nhiều.

Trong khuôn khổ chật hẹp, *cá nhân và xã hội*, quả thật khó lòng mà diễn giải cho rõ ràng được. Thành thử đôi khi tôi đi có hơi xa nhưng đấy là điều cần thiết, mong quí vị với tinh thần vô chấp sẵn có hoan hỷ mà đại xá cho.

Người ta thường cho rằng cá nhân với xã hội cũng như cá với nước có một sự hợp tác chặt chẽ với nhau, keo sơn, gắn bó. Cá nhân không nhờ xã hội mọi tiện nghi sinh sống thì cá nhân chết khô, còn xã hội mà không có sự đóng góp cá nhân thì xã hội tan rã. Đó là một ý niệm duy lý mà chúng ta chấp nhận theo tinh thần Tuyên ngôn Nhân quyền năm 1789, thành lập theo căn bản Xã Ước của Rousseau, một ước pháp rắc rối ngay lúc khởi đầu, cho rằng: « một số đông người hội họp lại thành một thể đoàn thể bảo vệ bằng sức mạnh chung cá nhân và của cải của mỗi đoàn viên, và nhờ đó cá nhân liên kết với đoàn thể mặc dầu chỉ tuân lệnh theo óc mình và vẫn tự do như xưa ». Sống chung để được bảo vệ, nhưng không chịu mất tự do, là hai quan niệm mâu thuẫn của Xã ước mà Fichte đã thấy như sau:

« Một công dân bị thiệt thòi vì một qui ước ký với một công dân khác được lợi theo qui ước, nếu nhận thấy sự bất lợi trên y có quyền tuyệt đối hủy bỏ qui ước ».

Do đó trên thực tế, Xã Ước của Rousseau vì mâu thuẫn nội tại, đem lại sự tan rã hơn là xây dựng xã hội : Bản tánh ích kỷ của cá nhân thường thắng khiếu năng tập thể. Muốn tránh cái bản tánh tai hại ấy người ta cần phải có một lý tưởng cao siêu hay ý niệm đẹp đẽ, càng tộng lớn càng hay để làm móc nối cá nhân thành tập thể. Tư tưởng Nhất nguyên vũ trụ khai mãn với Hegel để giải quyết con Người của lịch sử, của xã hội của vũ trụ trong sự biến hành vĩnh cửu. Marx là môn đệ số một của Hegel chú trọng về phương diện xã hội dưới hình thức tương quan kinh tế, quên hẳn vị trí quan trọng cá nhân trong tổng hợp của Tinh thần vũ trụ (Weltgeist), và chỉ biết có cá nhân, phương tiện của biến hành lịch sử mà thôi. Feuerbach là môn đệ thứ hai lại chú trọng về phương diện cá nhân triệt để, bằng cách chống lại những gì có thể phá hoại con người đại diện cho tổng hợp của Tinh thần vũ trụ. Không nói qui vị cũng thừa hiểu hai con đường ấy trái ngược nhau mặc dầu cùng tôn thờ Nhất nguyên của Hegel. Tinh thần duy lý Hegel và Feuerbach bao giờ cũng phát xuất từ các nguyên lý luận lý và trong đó có hai nguyên lý tai hại cho Nhất nguyên là nguyên lý cấm mâu thuẫn và nguyên lý triệt tam. Có thể nói rằng tinh thần duy lý bắt buộc phải giết chết mọi Nhất nguyên siêu hình. Duy lý Nhị nguyên là khả năng phân biệt hình thức cho nên cái vũ trụ của Hegel xem qua như là số tử vi nhân loại, không thể sống trong đó được. Lý do là nó chỉ có lý thuyết hình thức chớ không có thực tại sống động. Chính hai con đường lý tưởng nói trên đang chi phối thế giới hiện tại và chia rẽ trái đất ra làm hai hệ thống ý thức hệ chết khô : Một bên thích cá nhân hơn và tạo ra chủ nghĩa

tự do (libéralisme), một bên thích xã hội hơn và tạo ra chủ nghĩa độc tài chuyên chế (totalitarisme). Cả hai đều lấy bản Tuyên ngôn Nhân quyền làm vật sở hữu và không ai chịu đi sát vào từ nghĩa luận (Sémantique) để thấy sự mâu thuẫn trầm trọng trong đó. Ví dụ câu: "Mọi người đều được bảo đảm về mặt tự do và bình đẳng" là một câu nói cho yên lòng chứ không đi đến đâu. Trước hết không ai định nghĩa nổi hai chữ trên một cách vẹn toàn mà không mất lòng nhau, thứ đến hai ý niệm tự do và bình đẳng là hai ý niệm mâu thuẫn với nhau trên thực tế và chỉ có thể giải quyết trên phương diện siêu hình mà thôi. Lẽ tất nhiên, không bao giờ siêu hình phản lý mà đi vào xã hội duy lý được cho nên người ta sống với mâu thuẫn mà không biết. Tự do không hạn chế làm mất bình đẳng: Ví dụ như không hạn chế tự do sinh đẻ thì không nước nào có thể bình đẳng với Tàu và Ấn Độ, không hạn chế buôn bán tự do thì mất bình đẳng của cải, có kẻ giàu người nghèo. Trái lại bình đẳng không hạn chế thì lại làm mất tự do. Bình đẳng học vẫn là một bình thức nhồi sọ của thế giới ngày nay. Học một chiều, không có tự do tạo tư tưởng mới. Không được biết nhiều hơn cái bắt buộc là căn bản của văn hóa đại chúng ở các chế độ trọng bình đẳng hơn tự do. Luận lý toán học bị cấm ở Nga trên 30 năm và mới được vào nhà trường bậc trung học cách đây 5 năm. Ở Việt-Nam luận lý toán học lại tệ hơn cấm vì chương trình trung học vẫn còn là chương trình Hoàng xuân Hãn cách đây 22 năm, và lại muốn cho vào cũng không được vì xưa nay có ai lo cho sự đào tạo giáo sư Đại học mà bảo Trung học tiến được. Ở Đài loan 60 % sinh viên học nó 2 chương luận lý biện chứng đang chìm đắm theo tin

thần tam đoạn luận Aristote.

Bản Tuyên ngôn Nhân quyền mặc dầu không đi đến đâu nhưng vẫn được sự thoả thuận của hai khối, vì nó phát xuất từ căn nguyên tâm lý con người thích được bảo đảm, sống an toàn, khỏi lo âu, bớt sợ hãi. Tuy vậy ngoài việc lo sợ hàng ngày như sợ mất miếng cơm manh áo, bệnh tật, tù tội người ta vẫn còn lo sợ mất địa vị xã hội. Cái lo cho tương lai này vô phương cứu chữa với Xã ước dần dà thành một tâm bệnh vô duyên cớ đi đến chỗ đau thần kinh. Món thuốc bán chạy nhất hiện nay là thuốc an thần và những ông lang chuyên trị thần kinh là ăn khách nhất trong xã hội giật gân ngày nay. Có thể nói rằng thế hệ hiện tại là thế hệ mắc bệnh thần kinh kinh niên. Nga sô và Hoa kỳ là hai nước văn minh nhất theo hai con đường lý tưởng của Marx và Feuerbach, mặc dầu họ khác nhau chiều hướng đi nhưng vẫn giống nhau về sự kiện mắc bệnh thần kinh nói trên. Lo cho cá nhân triệt để cũng như lo cho xã hội triệt để làm loạn óc con Người toàn diện. Cả hai bên đều căn cứ trên lý thuyết chính trị, trên những đồng sách vở được suy tôn như Thánh kinh. Cả hai đều chủ trương đem lại bảo đảm diệt trừ lo sợ bằng món thuốc Xã Ước cũ rích " tự do bình đẳng ". Và cả hai đều đem lại những mối lo sợ khủng khiếp hơn vì nó ở chính ngay trong sự mâu thuẫn của những lý thuyết ấy. Ông Anatol Rapoport giáo sư Đại học Chicago trong « *Operational Philosophy* » bảo rằng muốn rõ sự kiện dọa dẫm bằng tự do bình đẳng này, chúng ta cứ đọc những bài xã thuyết của hai báo tượng trưng là Pravda ở Nga và Chicago Tribune ở Mỹ.

Chủ nghĩa tự do cá nhân đem áp dụng vào xã hội sau cách mạng Pháp là cốt để cá nhân tự do cạnh tranh thâu hoạch quyền lợi, địa vị hay của cải. Tư tưởng anh hùng và can đảm cá nhân được nêu ra để che đậy cho mọi mưu mô thủ đoạn ích kỷ trên. Do đó, mâu thuẫn giữa cá nhân và xã hội ấy bắt đầu khi cá nhân tính thành ra một giá trị bất di dịch của đạo đức xã hội. Tự do ký khế ước giữa chủ và thợ chỉ có giá trị khi thiếu nhân công và chính cái tự do này biến thành dọa nạt nếu thừa nhân công. Do đó sự kiện sợ mất chỗ làm đã giết chết tự do cá nhân. Danh từ *can đảm* dần dà có nghĩa là *đảm đang* kiếm ra nổi nhiều tiền, và *tự do* có nghĩa là *thoát khỏi sợ* chứ không phải mình muốn làm gì cũng được: thành thử chủ nghĩa cá nhân đem lại lo sợ nhiều hơn xưa khi danh từ xã hội chưa đi kèm với chữ Xã Ước của Rousseau. Thế giới tự do là tự do lo sợ, lo sợ mất khế ước.

Chủ nghĩa cộng sản cũng đem lại lo sợ kinh niên tàn bạo hơn, vì ở đây xã hội ăn hiếp cá nhân, mạng người chết thay cho cọc người sống làm phương tiện : chân lý là xã hội. Cá tuy ở trong nước nhưng nước có lúc không nuôi cá nếu cá thuộc giai cấp cần khai trừ để nhường chỗ cho giai cấp mạnh hơn. Marx không biết tự do tâm linh, đối với ông tự do là một sản phẩm của xã hội, một món quà gói được cất kỹ để thân tặng cho thế giới đại đồng ngày mai. Tương lai là trọng yếu, còn hiện tại mù mịt, có tự do hay không chủ nghĩa cộng sản không cần biết. Phương pháp hướng về tương lai là điều quan trọng, và chỉ có phương pháp là có giá trị mà thôi. Đạo đức căn cứ trên phương pháp rất dễ thực hiện vì ở đây cá nhân sống không có. Cá

nhân muôn người muôn tánh, rắc rối lôi thôi, nên xã hội tương lai sẽ không có giai cấp, ai cũng như ai, không khôn không dại, không mạnh không yếu, không nam không nữ, không già, không trẻ. Bình đẳng hoàn toàn là bình đẳng với ý niệm «xã nhân.»

Mỹ chưởi Nga thiếu tự do thì Nga chưởi Mỹ thiếu bình đẳng, mặc dầu cả hai đều áp dụng Xã ước Tự do Bình đẳng của Rousseau, và làm cho dân thiểu số An nam mừng hết lớn cách đây 22 năm khi nghe Hiến chương Đại tây dương của hai ngài nhắc lại Xã ước Rousseau. Mấy ngài thương tặng chúng tôi Đệ nhị sư đoàn thiết giáp của con cháu Rousseau dưới chính phủ De Gaulle-Thorez sang đây bảo hại chúng tôi 10 năm trời lo sợ. Chúng tôi còn nhớ hồi đó được bình đẳng lãnh bom và tự do chạy trốn Xã Ước Đại tây dương.

Hôm nay chúng tôi vì có kinh nghiệm Xã ước nên thương các ông nay cũng mắc bệnh lo sợ như chúng tôi và chúng ta cùng nhau vui vẻ xét lại những giải quyết Tây âu về bệnh lo âu này để đi kiếm giải pháp chung tiếp tinh thần Thiền Phật giáo.

Kết quả của Xã ước, theo ông Jean Cazeneuve, nhà nhân chủng và xã hội học viết trong quyển *Bonheur et Civilisation*, gồm hai cơ cấu căn bản của xã hội thế kỷ thứ 20 : Xã hội và Xí nghiệp. Thế giới ngày nay, theo ông, chia nhau ảnh hưởng không phải vì lý thuyết mà vì của cải. Ông nói : «Mỹ, Thụy Điển là những xã hội thừa của (sociétés d'abondance); Nga, Nhật là những xã hội kỹ nghệ (sociétés industrielles) : Họ sẵn sàng liên kết với nhau, chỉ

còn những xã hội chậm tiến Á phi là bị bỏ rơi vì nghèo. Hai xã hội trên cùng chung một phương pháp tổ chức, gồm có nhiều xí nghiệp công hay tư, cơ xưởng và hệ thống phân phối mậu dịch. Những cơ cấu trên trả lương và bán hàng cho cá nhân hay đơn vị vừa sản xuất vừa tiêu thụ : Tương quan xã hội là tương quan xã hội, xí nghiệp và cá nhân *. Danh từ chính trị đặt ra là văn chương ru ngủ mị dân : Chủ nghĩa cộng sản có thể gọi là chủ nghĩa đại tư bản quốc gia, và chủ nghĩa tư bản có thể gọi là chủ nghĩa cộng sản vì họ cộng vốn dưới hình thức cổ phần. Ông T.D. Weldon trong *The Vocabulary of politics* cho rằng cộng sản thay vì chống tư bản như xưa nay lại chống dân chủ và dân chủ thay vì chống độc tài lại đi chống cộng sản, làm toàn chuyện tào lao. Bà Ruth Benedict trong *Echantillons de Civilisations* cho rằng : "Chỉ có hai thứ văn minh, văn minh đặt trên nền tảng nông nghiệp thích an nhàn yên tĩnh, còn văn minh đặt trên nền tảng kỹ nghệ thì lại thích xâm lăng, hành động, đam mê phiêu lưu mạo hiểm". Chiến tranh Việt Nam là sản phẩm của kỹ nghệ phiêu lưu mạo hiểm hơn là kết quả đấu tranh lý thuyết. Thế giới kỹ nghệ, đặt nền tảng trên tính chất công hiệu của hành động và ý niệm cạnh tranh sản xuất, đem lại cho cá nhân hai kết quả điên đảo : đó là trạng thái căng thẳng tâm lý và hiện tượng chậm trễ. Ông O. Gélinier trong *Secret des structures compétitives*, một quyển sách thuộc phạm vi chuyên môn, đã ấn định những luật căn bản cho xã hội kỹ nghệ :

1) Cũng như không có máy điện nào mà không có điện năng (tension), xí nghiệp không thể có hiệu quả không có tinh năng (tình trạng căng thẳng).

2) Mỗi cá nhân thực hiện công việc tốt nhất là trong tình trạng căng thẳng.

3) Đời sống là một cuộc thi đua không ngừng nghỉ.

4) Phương pháp hình phạt có nhiệm vụ chính trong việc huấn luyện và lựa chọn.

Xã hội kỹ nghệ đem lại cơm no nhà ở, nhưng giết chết cá nhân bằng một cuộc đời mất ngủ biếng ăn vì lo sợ cho tương lai. Tất cả mọi người kể cả chủ nhân ông đều cùng chung tâm bệnh. Thủ tướng, Tổng thống ngày nay nếu không bị ám sát thì cũng đau tim mà chết sớm, do đó nhiệm kỳ 4 năm là vừa. Ông David Riesman trong *La Foule solitaire* định nghĩa « Con người của xã hội máy móc là vật ngoại định (extro-déterminé), một *vật ngoại định* tùy thuộc vào ảnh hưởng liên tục của trung gian quần chúng (báo chí, radio, télé, quảng cáo v.v.) Vật ngoại định giống hệt nhau, công hiệu trong nhiệm vụ, có tính thích hợp quần sống chung và không có ý định gì khác với ý định đám đông... Phương châm của ý là phù hợp thuyết... Ý là phản ảnh của vật thể xã hội lặp đi lặp lại mãi mãi ». Ông Irving Howe, Đại học Stanford, vừa mới cho tái bản quyển «1984» của Orwell, chú thích và phê bình tác phẩm bất hủ này. Quyển này rùng rợn hơn quyển *Brave new World* của Huxley, xuất bản năm 1932 và quyển « *We* » của Eugene Zamiatin xuất bản năm 1924. Đó là những tác phẩm chỉ trích xã hội máy móc tương lai khủng khiếp. Công an mật vụ là máy thâu thanh, truyền hình dấu khắp mọi nơi, nhà sau, buồng tắm, khe đá, cành cây. Con người mất hết tư tưởng thành

ra máy. Do một sự tình cờ, nhân vật Winston thí nghiệm được cô đơn và nhờ đó dám cả gan suy tư. Winston khám phá ra phương pháp lạ lùng này để thoát khỏi nhà tù máy móc vì thấy rằng mình là một cơ thể có khả năng suy tư. Xã hội Winston sống có một chính phủ lạ lùng tượng trưng bằng Bộ Sự Thật với những câu châm ngôn treo đầy đường như sau: « Chiến tranh là Hòa bình », « Tự do là Nô lệ », « Ngu dốt là Sức mạnh ».

Ông Richard Lowenthal trong quyển *Origins of Totalitarianism* (1951) cho rằng « Những chế độ độc tài chuyên chế chỉ có thể thực hiện nếu cá nhân đang bị khủng hoảng tinh thần đến cực độ, khi ấy họ sẵn sàng chịu đựng mọi lý thuyết chính trị để cho được an thân. Sự thất vọng cực điểm hay một trạng thái bất an dữ dội bao giờ cũng là điềm báo trước của chế độ chuyên chế sắp thành lập ». Ông bảo rằng cộng sản không bao giờ có ở Nga nếu vua Nga đình chiến ngay 1917 và chia ruộng trấn an dân chúng kịp thời. Quốc xã Đức cũng không có nếu phương pháp tạo dụng nhân công Keynes được áp dụng ngay để chặn đứng tuyệt vọng của thợ thuyền cộng hòa Weimar, và Việt Nam sẽ không cộng sản nếu Pháp đừng làm lơ gây tuyệt vọng khốn cùng cho dân Việt bị bỏ buộc kháng chiến. Hiện tại dân Việt thôn quê cũng đang khốn cùng và chắc chắn sẵn sàng chấp nhận bất cứ chính thể nào nếu họ được hứa có thanh bình yên ổn như xưa.

Thế giới máy móc sống với luận lý toán học (logistique) và óc điện tử, hay thế giới lý thuyết một chiều với biện

chứng pháp duy vật coi cá nhân như rơm rác, đã gặp nhiều phản ứng mãnh liệt tự cổ chí kim.

Nietzsche thấy trước tai hại của thế giới máy móc và tư tưởng xã hội Marx ngay từ trong trứng, lúc văn minh vật chất Âu tây đang tràn trề hy vọng thôn tính tư tưởng và đất đai thế giới. Ông cho rằng: « Tiền tài, khoa học, và chính trị đều trái với nguồn sống. Nguồn sống hay khả năng sáng tác sẽ bị văn minh đàn cừu, dễ tiện đám đông, nô lệ kinh tế, đạo đức xu thời và học thức nhồi sọ tràn ngập và tiêu diệt. »

Paul Valéry sau đại chiến lần thứ nhất đã cảnh cáo sự suy sụp của tư tưởng, ông không chấp nhận văn minh vật chất và chỉ thích sống với thế giới tư tưởng. Ông viết trong « *La Crise de l'Esprit* »: « Mọi sự trên đời chỉ quan hệ với tôi trên phương diện tư tưởng, tất cả trên phương diện tư tưởng ». Và ông tiếp tục sáng tác thi ca trong một thế giới tàn bạo và mờ mịt. Heidegger phá tan tư tưởng tính toán (pensée calculante) của thế giới máy móc và đề nghị nên dùng tư tưởng trầm tư (pensée méditante) để đi sâu vào căn nguyên ngôn ngữ, kiếm nguồn suối sống động của con người đã mất và để nối lại song thoại với tư tưởng Á châu, điều mà ông cho rằng trong tình trạng suy tàn văn minh kỹ nghệ hiện tại Âu châu chưa hội đủ điều kiện mong muốn (*Essais et Conférences*).

Văn hào Henry Miller trong « *Books in my Life* » cũng đồng quan điểm khi bàn về học: vấn thanh niên. Ông cho rằng: « Không gì khối hài hơn sự kiện học lý thuyết

bơi trên cạn mà không dám cho sinh viên xuống nước. Học văn chương trong lớp mà không nhìn ra ngoài đời. Học những gì thích hợp với đám đông và tránh xa mọi tư tưởng độc đáo. Học làm kỹ sư hơn là làm văn sĩ, học làm thầu khoán hơn là họa sĩ [1]. Cái giáo dục theo đám đông tôn thờ óc tính toán ấy tạo ra một thứ cá-nhân-xã-hội nguy hiểm mà Paul Valéry đã bảo nguy trước rằng họ sẽ đông đa số mà giết chết khả năng sáng tác của con người. Cá-nhân-xã-hội hay Xã nhân chỉ biết dùng phương tiện thiện xảo của khoa học kỹ thuật mà không bao giờ biết đặt câu hỏi. Họ không biết kinh ngạc, hăng say, vui đời, thưởng thức. Họ quên đi vãng, không thiết tương lai, họ chỉ lo đi làm việc hay sống theo chương trình được ấn định sẵn cho hiện tại. Bom nguyên tử, hỏa tiễn liên lục địa, thám hiểm cung trăng, được họ chấp nhận một cách thản nhiên không thắc mắc: Óc tính toán không bao giờ chống đối những sản phẩm của luận lý được tượng trưng bằng những nhà bác học, nhà phát minh, ông chủ xí nghiệp hay ông chủ công ty. Nhưng họ lại không chấp nhận những gì thuộc về tình thương nhân loại và vì thiếu óc Trầm tư nên họ không biết chia xẻ nỗi niềm vui chung, buồn chung trái lại họ tranh đấu kịch liệt để chiếm địa vị của nhau, không biết thông cảm, không tin bạn bè, tất cả vì tư ích, tất cả vì những thù hằn ghen ghét. Vì không có óc trầm tư nên họ chống đối triệt để những tư tưởng mới lạ mà họ e có thể làm họ bết bẩn đầm, mất an ninh. Óc tính toán là óc sùng bái tôn thờ, óc trầm tư là óc chiêm ngưỡng thường thức.

Những nhận thức của các vị kể trên hoàn toàn trùng hợp với quan điểm Phật giáo. Trước hết, Phật giáo không chủ trương cải tạo xã hội bằng *cách mạng hình thức*, bằng cách đem một mô giáo điều bắt buộc mọi người đều theo, việc thay đổi qui chế, chế độ xã hội không thuộc phạm vi tư tưởng Phật giáo. Kinh Pháp cú (3-5) triệt để cấm tuyệt mọi ý nghĩ thù hận cho nên không bao giờ Phật giáo chủ trương cách mạng xã hội bằng sức mạnh.

Trong suốt lịch sử Phật giáo không bao giờ có cách mạng xã hội, viễn chinh xâm chiếm hay nội chiến chính trị. Những hình thức đấu tranh bằng bất bạo động cũng là một thứ ép bức từ ngữ của ông Gandhi mà ta hiểu lầm là của Phật giáo. Phật giáo chủ trương giải thoát nội tâm làm điểm chính còn ông Gandhi thì lại chú trọng về vấn đề làm chính trị không tật tính mà thôi. Tranh đấu bất bạo động là tranh đấu bằng nội tâm thì giải thoát nội tâm ở chỗ nào ? Vì vậy cho nên quan điểm Phật giáo về vấn đề cá nhân và xã hội là một quan điểm không đem lại căn bản lý thuyết cho một chủ nghĩa chính trị nào hết. Nó không ở *bên ngoài* hình thức, nhưng nó ẩn sâu vào thể tánh của từng người một. Quan điểm Phật giáo không thuộc óc tính toán xã hội nhưng thuộc óc trầm tư cá nhân. Phật giáo chỉ trình bày qua các phương pháp tu như Bát chánh Đạo hay Lục độ rằng chúng ta nên vượt qua óc tính toán, qua luân lý, qua văn tự để đạt được óc trầm tư hay Bát nhã trong sáng, hồn nhiên, đem lại an vui, giải quyết mọi ưu tư và giải quyết hòa bình xã hội bằng một tình thương vô chấp.

Bài *Bát nhã ba la mật đa tâm kinh* là bài kinh tượng trưng cho tư tưởng Phật giáo có thể áp dụng vào vấn đề cá nhân xã hội : vượt qua bên kia bờ sông, lìa lý trí cố chấp để đạt vô chấp của Bát nhã và đạt tình thương của Tâm kinh.

Tinh thần *không chống đối xã hội* theo Phật giáo để cố gắng tìm một cải tổ tư tưởng theo Heidegger đã được tri thức Âu châu hưởng ứng. Và sau đây tôi xin trích vài đoạn trong *Tư tưởng hành tinh*[1] (pensée planétaire) của André Amar, giáo sư Viện chính trị học Paris (Institut d'Etudes politiques) :

«Đối với người Âu Châu ngày nay, mọi nhìn xét hướng về tương lai đều bi quan cả, khác hẳn với sự lạc quan của các cụ ngày xưa khi đang còn tin tưởng rằng khoa học giải thoát được con người. Hôm nay chúng ta sợ mức sinh sản quá đã làm con người thành nô lệ, sợ văn minh máy móc làm điên đảo, sợ thiên nhiên bị tàn phá, sợ các cận bã vô dụng và bất khả hủy chất đống. Một cải tổ tư tưởng theo lối Heidegger? Thưa vâng, sự thật là chúng ta cần thay thế khảo cứu khoa học bằng trầm tư, đổi những ban kỹ sư và kỹ thuật gia thành ra những nghệ sĩ tư tưởng... Nhưng tư tưởng hành tinh không chỉ là một cái nhìn tổng quát giản dị về mọi vấn đề mà thôi, nó phải gây ra một nếp sống... Nếp sống ấy là sự bảo vệ sức sống

(1) Xin nhắc tư tưởng hành tinh là một phong trào tri thức âu châu do tờ Planète chủ trương với mục đích cách mạng tư tưởng

trên hai phương diện : tri thức và đạo đức... Thế hệ chúng ta mặc dầu, hay nói cho đúng hơn, bởi vì bị cơ giới hóa quá mức nên đang lần mò tìm kiếm một bù trừ huyền học. Họ làm gì được thì làm, người thì đi vào sự sợ hãi và sự xao xuyến tâm hồn kiểu Thiên chúa giáo, kẻ thì đi vào sự khôn ngoan trầm lặng của Phật giáo...»

Dầu sao đến đây cái khôn ngoan trầm lặng của Phật giáo đành chia tay với tư tưởng hành tinh cách mạng ấy. Tư tưởng hành tinh vẫn chưa có gan ra khỏi hành tinh trái đất và chỉ biết cái sống của tri thức và đạo đức mà thôi. Huyền học đối với họ vẫn còn xa lạ, tinh thần duy lý không cho phép họ đi vào những gì phản lý trong trời đất. Trầm tư của họ khác thiền định xa chừng, tư tưởng của họ không phải là tư tưởng theo định nghĩa tác dụng phủ định (définition opérationnelle négative) có tính chất Phật giáo nặng nề của Heidegger sau đây :

«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 thế hành xử trong đời sống.

«Tư tưởng không giải quyết bất cứ ẩn ngữ nào của thế giới.

«Tư tưởng không mang đến tức khắc sức mạnh cho hành động.

Tư tưởng đó là Ý (manas) của kinh Lăng già nối liền thế giới cảm giác và thế giới siêu thoát. «Ý» chỉ được biểu

lộ trong thiền định hay trong giây phút sáng tác nghệ thuật. Chính cái «Ý» này giải quyết tất cả mọi mâu thuẫn giữa cá nhân và đối tượng, vì con người ngoài xã hội còn trăm chuyện rắc rối khác. Theo Nicolas Berdiaev một triết gia hiện sinh trong «*Cinq méditations sur l'existence*» thì «Con người là tương phản nhập thể của cá nhân và xã hội, của mô thể và chất thể, của vô hạn và hữu hạn, của tự do và định mệnh.» Tầm quan trọng của con người chỉ có các triết gia hiện sinh mới khám phá nổi, chứ Tư tưởng hành tinh tuy rất nhiều thiện chí nhưng chỉ thấy có con người trong xã hội máy móc.

Con người hiện sinh là kinh nghiệm đã sống (expérience vécue), là thành tựu của tánh chất linh động thực tại, là sự phối hợp không phân biệt chủ thể đối tượng, sự chối từ lý trí trên con đường tìm giải thoát ; và cũng vì tính cách phản lý của con người hiện sinh và tinh thần vô nhị mà người ta đã thấy trong triết lý hiện sinh phản ảnh của tư tưởng vô ngã Phật giáo phần nào. Những chữ vô ngã, vô nhị, vô thường của Phật giáo thường bị hiểu lầm là hư vô chủ nghĩa, do đó mà Phật giáo ngày xưa và Hiện sinh ngày nay thường bị ghép là phá hoại xã hội. Hư vô chủ nghĩa là một thuyết chấp vô bằng luận lý, bằng lý trí, rất chặt chẽ trong sự chứng minh dẫn giải, có thể đi tới hành động bằng vũ lực. Những danh từ vô ngã, vô nhị, vô thường của Phật giáo phải hiểu trên tinh thần phản lý của nó, thực ra chúng nó chỉ là chứng biểu tượng của tinh thần vô chấp mà thôi. Hiện sinh là triết thuyết duy nhất Tây phương có thể móc nối với

tư tưởng phản lý Phật giáo để giải quyết phần nào vấn đề khủng hoảng tinh thần của xã hội điện cơ ngày nay. Hiện sinh chủ trương thi nghiệm thực tại, chịu đựng thực tại để thấy cái mâu thuẫn của cuộc đời, triệt ý nghĩa cái sống, cái chết, cái đau khổ âm thầm, cái hy sinh lặng lẽ. Đạo Phật không phải đạo của cá nhân lúc mới sinh nhưng mà là của bước đường về, của qui y, của hồi hướng, của sự khước từ đấu tranh, không ghen ghét giận hờn, tất cả hướng về tư tưởng thực hiện bồ tát hạnh.

Đến đây phật giáo tách rời thuyết hiện sinh để đi vào hành động, một hành động cứu độ hoàn toàn vị tha, tiếp tục tinh thần phản lý, bất vụ lợi, không phân biệt, vô chấp, thực hiện câu *xuất thế gian bất ly thế gian*. Ở đây không đặt ra vấn đề xã hội ; xã hội dầu thối nát, dầu bất công, dầu tàn ác, đến mấy đi nữa, người thực hành bồ tát hạnh vẫn không chú trọng và chỉ lo cho cá nhân mà thôi. Không có xã hội tốt đẹp với cá nhân xấu. Cá nhân là thể chất của mọi xã hội. Các chế độ thường chỉ lo nâng cao mức sống vật chất và tri thức mà quên hẳn đời sống tâm linh, quên hẳn ý nghĩa cuộc đời. Ông Krisnamurti trong quyển «*De l'Éducation*» viết rằng : «Trên khắp thế giới, giáo dục học đường đang đào tạo, trên một khuôn in nhau, một mẫu người chỉ thích có ăn uống, thích thành nhân vật quan trọng, tiêu khiển thời giờ và suy nghĩ ít chừng nào hay chừng ấy...» Một quan niệm giáo dục như vậy đem lại sự hỗn độn xã hội và đau khổ thế gian, vì nó tạo ra những hàng rào

tâm lý ngăn cản nhau. Phá tan những hàng rào tâm lý ấy là mục tiêu của tâm phân học ngày nay.

Tâm phân học Tây phương hiện đang tìm kiếm trong tư tưởng Phật giáo những phương pháp chữa bệnh tâm lý xã hội và họ đã tìm thấy ở Thiền tông giải pháp độc đáo cho vấn đề cá nhân và xã hội máy móc.

Tâm lý học cũng như Tư tưởng hành tính chỉ thấy Thiền với mục đích cứu chữa bệnh điên đảo loạn ốc xã hội, chứ không phải với mục đích rộng lớn giải thoát siêu hình. Trường hợp này đã xảy ra với Dịch lý qua trung gian khoa châm cứu (acupuncture) do ông Soulié truyền bá. Hi hữu hơn hết là hiện nay có một phong trào nghiên cứu Phật giáo và Lão giáo ở khắp thế giới, nhờ sự phổ biến ăn chay, gạo lức muối mè chữa bá bệnh của ông Nyoiti Sakurazawa (Anh trạch nhất như). Lẽ dĩ nhiên ông này phổ biến kèm với gạo lức tư tưởng Á đông dưới hình thức khôi hài rất thâm nho, trong những tạp chí và tác phẩm lạ lùng của ông. Chính vì nhận thấy khía cạnh thực tế tâm lý này, nên trong *A di đà sớ sao* có câu: Tiên dĩ dục câu khiến, Hậu linh nhập Phật tri. (Tùy thuận mà thỏa mãn thị hiếu chúng sanh để khéo léo đưa họ vào trí Phật).

Rất tiếc rằng phạm vi của buổi nói chuyện hôm nay không cho phép chúng ta đi sâu vào rừng tư tưởng Âu Mỹ về Thiền, Tâm phân học và Thần kinh học hướng theo Thiền, qua vô số tác phẩm có giá trị bắt đầu từ năm 1930 với tác phẩm *Thái ất kim hoa tông chỉ* (The secret of the

Golden flower) do Richard Wilhelm dịch và C.G. Jung chú giải tâm lý, rồi đến quyển *Der Orgamus der Seel* (1932) của G.R. Heyer, quyển *Yoga and Western Psychology* (1934) của Geraldine Coster, quyển *The Legacy of Asia and Western man* và *The Meaning of Happiness* (1937, 1940) của Alan W. Watts cho đến quyển *Zen Buddhism and Psychoanalysis* (1960) của Suzuki, Erich Fromm và De Martino. Ngoài ra trong những tác phẩm của một số đông văn hào hay bác học không thuộc khối tâm phân học như A. Huxley, Martin Buber, Jaspers, Kafka, Korzybski, Heisenberg, Sartre, Kerouac, Oppenheimer và ngay cả Kierkegaard đều có nói về Thiền, họ công nhận rằng Thiền có những nét độc đáo có thể giải quyết được mâu thuẫn lý trí hay tâm lý giữa xã hội và con người. Chính Heidegger khi đọc được những tác phẩm Zen của Suzuki tuyên bố rằng đã thấy trong đó những tư tưởng mà ông có riêng góp phần khai triển.

Trước hết những nhà tâm phân học như Carl Jung, Erich Fromm, Karen Horney và Hubert Benoit thấy mục đích chính của Thiền là tự giác, nghĩa là biết rõ nội tâm mình bằng trực giác phản lý thay vì suy luận lôi thôi và do đó tiến tới trạng thái thoải mái tâm hồn, hết thắc mắc. Họ chỉ trông đợi có bấy nhiêu để chữa bệnh loạn óc thường thường là phản lý, thầy thuốc không phân trần được gì với bệnh nhân. Phương pháp Thiền định, hướng về nội tâm, cái mà tâm phân học gọi là vô thức, bắt buộc phải bỏ cái vỏ ngoài được bao phủ bằng ngôn ngữ luận lý để tiến tới trạng thái không nói, kể cả không

suy nghĩ thầm bằng ngôn ngữ. Cái đó là cái mà ai cũng tưởng là dễ nhưng mà là khó hết sức. Bồ Đề Đạt Ma ngồi Thiền chín năm, quay mặt vào vách, lông mày dài phủ mặt mới đạt được tự giác là một thí dụ tượng trưng cho sự khó khăn ấy. «Sự cách mạng tâm lý ấy, theo lời Krishnamurti, tràn đầy tính chất sáng tác trong đó vắng mặt cái ngã, chỉ thực hiện được khi tư tưởng gia và tư tưởng là một, khi vượt qua được nhị nguyên tính bất tư tưởng gia phải kiểm tra tư tưởng mình. Theo ý tôi, chỉ có kinh nghiệm ấy mới phóng ra năng lực sáng tác, rồi đến lượt năng lực ấy gây ra một cách mạng căn bản, đó là sự nổ tan cái ngã tâm lý.»

Bỏ lớp vỏ luận lý ngôn ngữ và dùng sáng tác nghệ thuật, là hai điểm chính trong phương pháp giải thoát theo Thiền Á đông. Nếu còn luận lý ngôn ngữ thì nghệ thuật chết khô biến thành kỹ thuật cũng như Goethe chê nghệ thuật kiến trúc cứng chết như nước đá và Schopenhauer khen âm nhạc sống động như dòng suối, lý do là vì kiến trúc hướng về xã hội còn âm nhạc hướng về cá nhân, kiến trúc phải hợp lý còn âm nhạc thì phản lý.

Bỏ lớp vỏ luận lý ngôn ngữ thì khó, còn học đòi sáng tác nghệ thuật thì ai cũng ưa, do đó Thiền học đi mạnh vào xã hội bằng con đường nghệ thuật rất dễ dàng. Thiền họa, Thiền thơ, Thiền uống nước trà, Thiền cắm hoa, Thiền múa kiếm, Thiền bắn cung, Thiền nhu thuật, Thiền tưới cây làm vườn. Giải quyết mâu thuẫn cá nhân xã hội bằng Thiền nghệ thuật là phương pháp mà tâm phân học đang áp dụng triệt để. Thiền Tây phương chỉ chú trọng

vào phương pháp trầm tư bỏ lớp sơn luận lý nhưng lại quên phương pháp sáng tác nghệ thuật, nét độc đáo của Á đông.

Ông Alan W. Watts trong *Psychotherapy East and West* đã hiểu rõ tinh thần Đại thừa Phật giáo khi nhận thấy cái Mộng huyễn hay Ảo giác (Maya) không phải là thế giới thực tại, một thực tại mà mình chỉ thấy qua trung gian biểu tượng mà thôi. Chính cái thế giới biểu tượng do tư tưởng và ý niệm tạo ra mới là Maya, mộng huyễn! Nếu xã hội là tổ chức do ý niệm lý tưởng tạo ra, thì xã hội là một tổ chức của mộng huyễn, đặt nền tảng trên ảo tưởng. Ông bảo rằng: «Xã hội đang khuyến cáo cá nhân làm theo ý muốn xã hội bằng cách biến những bổ buộc ấy thành ra ý muốn của chính thâm tâm cá nhân.» Nôm na, có thể hiểu rằng xã hội đang thôi miên cá nhân bằng phương pháp tuyên truyền. Chính thế mà căn cứ trên ảo giác nhiều cần phải có cơ quan tuyên truyền mạnh mới được. Hữu xạ tự nhiên hương, nhưng đâu cũ là trị bá bịnh phải quảng cáo rùm beng mới sống. Trạng thái bị thôi miên cũng như trạng thái nửa mê nửa tỉnh, đầy mâu thuẫn mà theo ông chỉ cần đổi cách nhìn phân hai thế gian ra thành cái *thấy chỉ còn một* là giải thoát y như lúc giác ngộ (satori) thấy ngoại giới là ta, thấy mọi hành động ngoài đời là do ta làm ra cả.

Phần đông chỉ đi tới với Thiền để cầu chữa bệnh rồi trông cho lành bệnh mà về, cái đó không thể thực hiện được vì ở đây không có bệnh mà là ảo bệnh. Ông Erich Fromm trong *Zen Buddhism and Psychoanalysis* nhận

định : "Đối với người mắc bệnh thần kinh, lành bệnh không phải là *sự khiếm diện bệnh* mà là *sự hiện diện của thoải mái tinh thần*"... "Sự thoải mái ấy có nghĩa là *tùy thuận* theo nhân tính." "Tình trạng thoải mái ấy là sự kiện bỏ rơi cái Ngã của mình (to drop one's Ego), bỏ rơi dục vọng, chấm dứt việc chạy theo sự duy trì và phát triển cái Ngã, phải là mình phải tự thí nghiệm mình trong hiện thể (act of being), không phải trong cái chấp hữu, duy trì, ham muốn, sử dụng".

Những nhà tâm phân học như Fromm, Horney hay Jung bắt đầu tiến tới Zen với tinh thần học giả, rồi trở về với tinh thần hành giả. Trong những ngày cuối cùng của đời, Jung đã cho biết mình mơ thấy bay đến một nhà thờ, trong đó có thờ một vị đang ngồi tọa thiền, lúc đến gần ông nhận ra rằng người ấy chính là ông, lúc tỉnh dậy ông không biết rằng ông có phải là vị ngồi thiền nằm mơ thấy mình là Jung nhà tâm phân học chăng ? Kinh nghiệm Trang tử nay đã sang Tây phương với bộ óc vĩ đại Jung, là một triệu chứng đáng mừng cho nhân loại.

Họ đã như Fromm nhận thấy rằng tất cả ý niệm và lý tưởng đều ảo cả, và cũng vì ảo cho nên tranh chấp với nhau. Nếu là chân lý của thực tại thì không có chuyện tranh chấp đấu tranh. Vấn đề cá nhân và xã hội là một vấn đề không có thật, đó là ảo ảnh do mình tranh chấp với mình mà thôi.

Maître Eckhart, một tu sĩ huyền học Thiên chúa giáo mà ông Suzuki mến phục, đi đúng con đường Thiền kể cả

tinh thần hài hước khi ông khuyên con chiên như sau: "Con người có trong nó nhiều lớp da, che kín những lớp sâu kín của nội tâm. Con người biết nhiều chuyện nhưng không biết gì về nó cả. Ba chục hay bốn chục lớp da dày, cứng như da bò hay da gấu, phủ che linh hồn. Hãy lao đầu vào trong bản thân và tập học để biết mình chỉ đã."

Ngày hôm nay, William Barrett cũng thấy như sau:

"Họ sáng chế ra nhiều tiện nghi thực dụng. lối sống Mỹ hay Nga tràn ngập thế giới, kỹ thuật đời sống càng ngày càng tinh xảo và tiện lợi. Tất cả chuyện ấy chỉ làm tăng thêm mâu thuẫn cho người Tây phương đang điên đầu khổ sở. Chút đính lương tri cũng đã khuyên họ nên quay sơ nhìn vào TRONG." (*Le Zen et l'homme occidental*)

Bà Nancy Wilson Ross thì thấy trong công án Thiền phương pháp hay nhất để phá tan những mâu thuẫn ấy: "Làm sao mà cá nhân kiếm ra phút an nhàn trong khi luôn luôn bị vướng vào những thuyết chống đối nhau, những vấn đề tổng quát cũng như riêng tư vỡ óc?... Một khi đã bị lâm vào ngõ bí mà không thể ra khỏi bằng tư tưởng gọi là hợp lý, thì công án Thiền xuất hiện như một phát minh tâm linh." (*Le monde du Zen*)

Riêng trong vấn đề xã hội rất hạn chế này, cái hợp lý cũng đủ làm điên óc chúng ta. Xã ước của Rousseau là một hợp đồng giữa cá nhân và xã hội, do đó sau này đẻ ra Hiến Chương, hiến pháp, bầu cử, quốc hội, nghị viện v.v... Tất cả đều dựa trên nguyên tắc dung hòa hai nẻo hợp lý

của cá nhân và xã hội. Sự hợp lý của cá nhân bảo rằng: con người là có lương tri, có tình cảm, có tự do, hay lo sợ, cần được bảo đảm. Sự hợp lý của xã hội bảo rằng: xã hội là một tổ chức cần phải có kỷ luật, pháp luật. Ấn định nhiệm vụ cho cá nhân, con người của xã hội phải là cái máy, một bộ phận của cơ thể chung, không tình cảm. Tổ chức xã hội mà theo được lối nhà binh là lý tưởng của những chế độ độc tài chuyên chế.

Họ áp dụng Xã ước khác với lý thuyết, họ không dung hòa hay nói một cách khác, chỉ dung hòa theo lối bắt chẹt.

Khi nói đến bổn phận và nhiệm vụ thì con người được coi như máy với tinh thần hợp lý xã hội. Khi nói đến hình phạt thì con người được coi như có lương tri với tinh thần hợp lý cá nhân. Con người chỉ có lương tri khi lãnh án tù và là cái máy khi làm nhiệm vụ. Các luật sư biện hộ cho cá nhân thường thường đem cái mâu thuẫn này ra để bênh vực bị can và lãnh thú lao.

Ông Alan W. Watts, trong *Psychotherapy East and West*, coi luật lý xã hội như một trò đùa đầy mâu thuẫn:

«Những người trong cuộc chơi được coi như là độc lập, nhưng họ lại không được phép biết luật trò chơi. Minh nhiên luật lệ bảo rằng cá nhân có quyền tự định đoạt lấy, nhưng ám nhiên luật lệ bảo rằng quyền ấy phải phù hợp với luật.»

Nôm na nghĩa là theo ông thì có tự do đấy nhưng chỉ tự do trong nhà tù. Xã hội cộng sản có một danh từ

rất đẹp để dùng bắt chẹt cá nhân : đó là *dân chủ tập trung*. Tập trung vào một người có quyền thì dân chủ đành phải mất nếu người ấy *không có tinh thần dân chủ*. Điểm quan trọng vẫn là cá nhân, theo tinh thần phật giáo. Cá nhân phải dân chủ trước mới hòng có xã hội dân chủ, cá nhân phải hướng vào trong mình để đòi hỏi trước khi đòi hỏi ở tổ chức ngoài đời. Một trăm hiến chương, một ngàn hiến pháp vẫn vô ích nếu cá nhân trong tổ chức không có tinh thần tự giác. Phương pháp tổ chức không quan trọng bằng nội dung cá thể của tổ chức.

Xã hội ngày nay theo mọi qui ước đều cho rằng cá nhân là độc lập có trách nhiệm, nhưng không ai ở ngoài mà lo cho nội dung nó được ngoại trừ *nó phải tự lo lấy*. Triết học Á đông không cũng gì phật giáo đều chủ trương muốn ai vào xã hội phải *tu thân trước*. Tây phương với tinh thần hướng ngoại thích nhờ ở ngoài cho nên lấy phương pháp tổ chức làm căn bản xã hội. Phương pháp học và *cơ cấu* thuyết đang làm chủ đề ở Tây phương thay thế cho luận lý và cơ giới thuyết ngày xưa và gây nên rất nhiều mâu thuẫn và tăng tốc không bờ bến. Hiệu bào chế đang giết chết Y khoa, cũng như Xí nghiệp giết chết Khoa học thuần túy. Thậm chí cho đến ngày hôm nay ông Pierre Macherey trong phái cơ cấu (structuralisme) chủ trương thay thế sáng tác văn chương bằng ý niệm sản xuất văn chương không cần tác giả, đó là một tổ chức khoa học đi tìm sở thích của đám đông mà làm sách kiếm thật nhiều tiền, Butor trong tiểu thuyết, Boulez trong âm nhạc và Jacques Ehrmann trong kịch nghệ cũng theo một chương trình tương tự phương

pháp học dùng lý luận toán học đi vào các khoa học xã hội và nhân văn làm bá chủ ở học đường, và đi vào xã hội kỹ nghệ dưới *hình thức trắc nghiệm* khả năng con người bằng máy. Trắc nghiệm khả năng sinh lý của cơ thể cũng đã đầy sai lầm rồi, họ lại đi vào khả năng trí óc mới là tài. Một số đông lang y chữa bệnh thần kinh cũng dùng phương pháp hại thần kinh này. Ông lang Rorschach ở Thụy sĩ cũng dùng vết mực để chữa bệnh và đoán bệnh thần kinh bị nhà xã hội học danh tiếng Sorokin chống đối kịch liệt. Ông Gobet chống đối trắc nghiệm máy móc bằng cách mở trường dạy ăn gian máy và kết quả là năm 1966, 95% sĩ số đã đậu kiếm được việc. Ông William Whyte, làm thí nghiệm bằng trắc nghiệm cho mười kỹ nghệ gia lớn nhất Hoa kỳ và đi đến kết quả không một ai có đủ khả năng làm cai thợ.

Ông Hubert Benoit, một nhà tâm phân học tu Thiền trong quyển *Lâcher-prise* cho rằng chỉ vì thiếu hiểu biết và thấy sai cho nên tạo ra vấn đề nầy nọ, trên thực tế không bao giờ có gì là vấn đề cả; ông thấy trong công ăn, phương pháp dùng ngôn ngữ phản lý là tiện lợi nhất để phá tan tính thần cố chấp tai hại.

Ngôn ngữ cũng như những gì khác kể cả xã hội đều là phương tiện, cần phải phá vỡ cái tính hay chấp phương tiện đến nỗi quên thân phận con người tại nội ý đi mới hòng giải quyết một lần đầu tiên và cuối cùng (danh từ Krishnamurti) mọi rắc rối thế gian. Cái phương tiện ấy nhường chỗ cho thực tại qua câu thơ sau đây của Masahide :

Nhà tôi bị cháy san bằng,
Giờ đây mới thấy trăng rằm sáng soi.

Xã hội Việt Nam hiện nay đang cháy, biết đâu cũng nhờ đó mà chúng ta sáng mắt sau này, bớt hận thù chia rẽ, bớt đấu tranh giai cấp, bớt ham mê văn minh kỹ nghệ, và nhờ đấy bớt uống thuốc an thần.

NGÔ TRỌNG ANH

chỉ tôn giáo mới xây dựng được công bình thế giới*

Kính thưa qui vị.

Chúng tôi xin chân thành cảm tạ thiện chí của Hội Đồng Tinh Thần Baha'i Quốc Gia Việt Nam. Thiện chí ấy đã được thể hiện liên tục từ bảy năm nay và mỗi năm nối lên một sắc thái mà Hội Đồng Tinh Thần Baha'i Quốc Gia Việt Nam đã cố gắng đóng góp vào công cuộc xây dựng tinh thần nhất trí của đời sống tâm linh nhân loại.

Sắc thái đặc biệt trong ngày họp mặt năm nay là ý niệm về «công bình», một ý niệm quan trọng và có ý nghĩa rất sâu sắc và rộng rãi, chẳng những có ý nghĩa phong phú trong đời sống tôn giáo mà lại là ý nghĩa

---

* Diễn văn của Thượng Tọa THÍCH MINH CHÂU, đọc tại rạp Thống Nhất, vào ngày cử hành lần thứ bảy «Ngày Tôn Giáo Hoàn Cầu» Chúa nhật 14-1-1968.

quyết định đời sống xã hội con người, nhất là xã hội của nước Việt Nam hiện nay. Công Bình là cửa ngõ đi vào đời sống toàn diện của con người ; và quan trọng nhất và đáng để ý nhất, công bình chính là *cửa ngõ để đi vào đời sống tâm linh, cửa ngõ để đi vào Chân lý tâm linh*, mà chữ Ba tư gọi là «Bab». Chữ «Bab» có nghĩa là «cửa ngõ, cổng đi vào» : chữ «Bab» cũng là tên vị tiên tri mở đường cho vị sáng lập đạo Baha'i ; vị tiên tri mở đường ấy được gọi là «Bab» là vì được coi như là cửa ngõ để đi vào Chân lý tâm linh ; hơn ai hết, chính những vị tiên tri và sáng lập đạo Baha'i đã chịu đựng bết mọi bất công tàn nhẫn trong suốt thời gian hành đạo ; đấng Bab và đấng Baha'ullah đã bị giam cầm, hành hạ, tù đầy, chịu đựng tất cả những hình thức bất công của xã hội đương thời, chỉ vì một «tội» duy nhất là muốn mở cửa ngõ đưa con người đến chân lý tâm linh; do đó, ngày hôm nay, Hội Đồng Tinh Thần Baha'i lựa chọn đề tài «Công Bình» để làm chủ đề cho «Ngày Tôn Giáo Hoàn Cầu» thì thực là một việc làm có ý nghĩa vô cùng.

Lần lượt chúng tôi xin trình bày một số cảm tưởng của chúng tôi về ý nghĩa của chủ đề hôm nay. Chúng tôi sẽ trình bày quan niệm của chúng tôi về *Tôn giáo*, rồi đến quan niệm về *Công bình* và sau cùng xin trình bày nhận thức của Phật giáo đối với *Công Bình* như thế nào.

Tất cả chúng ta đều đồng ý rằng «*chỉ có tôn giáo mới xây dựng được Công bình thế giới*»; điều này, không ai có thể phủ nhận được, nhưng một sự kiện đáng buồn

là mọi người có thể đồng ý nhau trong tuyên ngôn, nhưng về nội dung của tuyên ngôn thì mỗi người lại hiểu theo quan niệm riêng của mình, và mỗi quan niệm đều bị qui định trong thái độ nhận thức của riêng mình đối với đời sống và con người. Do đó, chúng ta có thể đồng ý nhau về hình thức của tuyên ngôn; nhưng muốn cho sự đồng ý ấy có căn bản rõ rệt và sâu sắc, chúng ta phải xác định lại nội dung của tuyên ngôn: chính nội dung ý nghĩa của ngôn từ mới làm cho cảm thông sâu sắc hơn và «Ngày Tôn Giáo Hoàn Cầu» hôm nay mới mang ý nghĩa thâm trầm xứng đáng. Riêng về phần chúng tôi, đứng trên cương vị của một tu sĩ đạo Phật, chúng tôi sẽ cố gắng xác định nội dung ý nghĩa về chủ đề hôm nay trong giới hạn của mình.

Trước hết, chúng ta hãy tìm hiểu nội dung ý nghĩa của chữ «tôn giáo». Riêng đối với ý nghĩa của *tôn giáo*, chúng ta cũng đã thấy rằng cũng cần phải đem đến *sự công bình* cho ý nghĩa của danh từ này, vì trong tình trạng sinh hoạt tôn giáo hiện nay, chúng ta đã nhận thấy rằng mọi người đều không *công bình* với nhau ngay trong nhận thức về ý nghĩa của danh từ *tôn giáo*. Sự tương quan giữa một hệ thống xã hội và một hệ thống tín ngưỡng chưa được người ta minh định rõ ràng; đồng thời, người ta cũng vẫn chưa giải thích rõ ràng về sự tác động của công ước xã hội trên thái độ nhận thức của cá nhân trước thực tại, chẳng hạn như *ngôn ngữ* và *biểu tượng*; ngôn ngữ và biểu tượng chính là hai yếu tố quan trọng quyết định hệ thống công ước xã hội, đồng thời quyết định thái độ

nhận thức của cá nhân trước thực tại. Tôi là người theo đạo Phật, nghĩa là theo ngôn ngữ và biểu tượng của đạo Phật; người khác theo đạo Chúa, nghĩa là theo ngôn ngữ và biểu tượng của đạo Chúa; và người thứ ba, đạo Hồi, theo ngôn ngữ và biểu tượng của đạo Hồi; mỗi người đều có một hệ thống ngôn ngữ, một hệ thống biểu tượng riêng, không ai giống ai; do đó, mới xảy ra hiện tượng xung đột giữa hệ thống này với hệ thống kia, vì người theo hệ thống A thì cho rằng hệ thống mình đúng, còn hệ thống B sai và cố gắng thuyết phục kẻ khác theo mình, khi người khác không theo thì xảy ra hiện tượng mâu thuẫn, xung đột, tranh chấp và hậu quả của sự tương tranh lý là sự bất công, sự chà đạp tự do, phá hủy công bình giữa con người; nạn nhân cụ thể nhất của hậu quả này là những vị sáng lập đạo Baha'i, chẳng hạn như đấng Bab đã bị nhốt tù và bị hành hình, vì ngài đã đi ngược lại đạo Hồi chính thống, và bị những người theo Hồi giáo hành quyết, rồi kế đó, nạn nhân cụ thể tiếp theo là vị sáng lập đạo Baha'i, tức là đấng Baha'ullah, ngài bị nhốt tù tại Teheran vào năm 1852 và sau bị lưu đày, vì ngài không chấp nhận hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng của Hồi giáo đương thời.

Thế là chúng ta đã thấy rằng vấn đề *ngôn ngữ* và *biểu tượng* là một vấn đề quan trọng: hiểu được sự tác động của ngôn ngữ và biểu tượng trong đời sống con người là bước đầu đi vào sự giải phóng con người để đạt tới công bình thế giới. Mỗi một tôn giáo đều có một hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng đặc thù của mình; không có tôn giáo nào giống tôn giáo nào trong thái độ

toàn diện trước hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng của tôn giáo mình. Chính *thái độ toàn diện* của con người trước hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng của mình mới quyết định ý nghĩa của *tôn giáo* và ý nghĩa của *công bình*. Khi chúng ta nói rằng "*Chỉ tôn giáo mới xây dựng công bình thế giới*", nhưng ngay trong chính lãnh vực của tôn giáo, ngay trong chính sinh hoạt của những tôn giáo, thực sự đã có *công bình* giữa những tôn giáo chưa ? Sự thực bi đát là hiện nay tín ngưỡng đã chia rẽ con người nhiều nhất, chính "tôn giáo" (tạm gọi là "tôn giáo") đã là nguyên nhân lớn nhất cho sự bất công ở đời này; không có tôn giáo nào không nói đến "đoàn kết", không có tôn giáo nào không nói đến "tình thương", không có tôn giáo nào không nói đến "công bình", nhưng sự thực thì như thế nào ? Bên ngoài, chúng ta có thể cùng nhau đứng chung với nhau để tuyên bố rằng "chỉ có tôn giáo mới xây dựng công bình thế giới", nhưng bên trong thâm sâu vô thức, chúng ta lại chỉ muốn nói rằng "chỉ có tôn giáo của tôi mới xây dựng được công bình thế giới". Đó là sự thực; chúng ta phải dám can đảm nhìn thẳng vào sự thực phũ phàng này. Chúng ta không dám nhìn thực vào sự thực phũ phàng này, bởi vì nhìn sự thực ấy có nghĩa là tự phủ nhận mình, tự bỏ những gì từ lâu làm thành bản thân tâm lý của mình, những phản ứng thường xuyên của mình trước cuộc đời qua những định thức của hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng quen thuộc của mình. Con người đã bị nô lệ vào hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng và chỉ có thể nhìn đời qua hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng ấy. Nhà bác ngữ học Benjamin Lee Whorf đã xác nhận rằng chính cơ cấu của ngôn ngữ (structure of language), tức là dụng cụ tư

tưởng của con người, chính cơ cấu ngôn ngữ lý đã quyết định quan điểm của con người về cơ cấu của thực tại. Cơ cấu ngôn ngữ của Do Thái, Hy Lạp và La Tinh đã quyết định cơ cấu nhận thức của con người về Thực tại tối cao của Thiên Chúa Giáo, cơ cấu ngôn ngữ của Ả rập và Ba Tư đã qui định nhận thức của con người về Thực Tại tiên tri của Hồi giáo; cũng như cơ cấu ngôn ngữ của Pâli và Sanskrit đã quyết định cơ cấu nhận thức của con người về Thực tính. Mỗi một cơ cấu ngôn ngữ giữ một vai trò; tùy vào giá trị ta đặt vào vai trò của cơ cấu hệ thống ngôn ngữ biểu tượng mà ý nghĩa của tôn giáo sẽ biến thể trong những thái độ phức tạp của từng cá nhân. Không có sự công bằng trong việc sử dụng những hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng trong những tôn giáo và chính vì có sự chênh lệch trong việc sử dụng ngôn ngữ và biểu tượng đã cắt nghĩa sự mâu thuẫn xung đột giữa tôn giáo này với tôn giáo khác, khi tôn giáo này cho rằng biểu tượng ngôn ngữ là *cứu cánh* và tôn giáo kia cho rằng ngôn ngữ biểu tượng chỉ là *phương tiện*: tôn giáo được hiểu như cứu cánh của hệ thống biểu tượng ngôn ngữ và tôn giáo được hiểu như phương tiện của hệ thống ngôn ngữ, đó là hai phương diện khác nhau về tôn giáo và chính sự khác nhau lý đã xác định nhận thức của con người về tôn giáo, đồng thời nói lên *sự bất công bình* đối với một ý niệm tôn giáo nền tảng hay nền tảng của bản chất về tôn giáo.

Nền tảng của tôn giáo là gì? Tất nhiên là *đức tin*, không có *đức tin* không có tôn giáo, bất cứ tôn giáo nào cũng được xây dựng trên *đức tin*; nếu chúng ta học triết

lý, chúng ta cũng thấy Kant đã xác nhận nhiều lần như vậy (như trong *Critique de la Raison pratique*, cũng như Hegel cũng xác nhận như thế (trong *Philosophie de l'Histoire*, Intro, 1 phần IV, những vị có học qua thần học Thiên Chúa giáo cũng nhớ rằng chính St Augustin đã định nghĩa như vậy (trong *Cité de Dieu*, quyển XI, chương 23/24-c, trong *Confessions*, Quyển I, quyển VI, cũng như chính Saint Thomas d'Aquin cũng xác nhận như thế (trong *Summa theologica*, phần I, q I, A I, phần II-II, qq. 1-7).

Nền tảng của tôn giáo là *đức tin*, nhưng chính *đức tin* dễ bị người ta đặc chiếm để gây ra sự bất công giữa con người với con người, vì đức tin đã được thể hiện qua phạm trù của ngôn ngữ và biểu tượng và chính ngôn ngữ và biểu tượng là sự mặc khải (révélation), tức là ngôn ngữ của Thượng đế và quyền năng của Thượng đế (xin đọc Pascal trong *Pensées*, 561-566 (422-C.B. 880-881 và đọc Descartes trong *Méditations*, và Thomas D'Aquin trong *Summa Theologica*, phần I, qi 12a, phần I.II, q 91, vân vân).

Khi ngôn ngữ và biểu tượng được xem như là mặc khải thì tất nhiên có người được mặc khải và có người không được mặc khải, có người được mặc khải một phần và có người được mặc khải toàn phần, có người được nhận là thấy chân lý và người không được nhận là thấy chân lý (gọi là «ngoại đạo»); trường hợp này

chúng ta đã thấy xuất hiện ngay từ Platon (xin đọc Platon, *les Lois*, cuốn X, 769d-771b) và Saint Thomas d'Aquin đã đề cập rất minh bạch (xin đọc *Summa Theologica*, phần I, q 17, A4, phần I-II, q.98, A2. Do đó, khi nhận rằng có sự thiên khải thì tất nhiên phải đề cao và bênh vực đức tin của mình; việc bảo vệ đức tin là một việc làm cao quí nhất, không thể nào không làm được (xin đọc Pascal, *Pensées*, 219-241, 289-290, 430-609, 803-858; xin đọc Descartes, *Méditations*, xin đọc Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, phần II-II, q2, A 10, phần III suppl. Q96.

Vì phải bênh vực và đề cao đức tin của tôn giáo mình, cho nên mới xảy ra xung đột mâu thuẫn giữa tôn giáo mình và tôn giáo khác, đó là trường hợp xung đột giữa đạo Hồi Hồi và đạo của đấng Bab, đạo Hồi Hồi và đạo Baha'i, khiến cho đấng Baha'ullah phải chịu tù đầy vì lý do duy nhất là ngài kêu gọi "công bình", trong khi đạo Hồi Hồi lúc bấy giờ lại quan niệm rằng chỉ có "công bình" duy nhất là công bình của đức tin Hồi giáo; đấng Baha'ullah phải chịu tù đầy vì lý do duy nhất là ngài kêu gọi "sự đoàn kết của tôn giáo", trong khi đạo Hồi lại quan niệm rằng chỉ có một "tôn giáo" duy nhất là tôn giáo của Mahomet. Đọc lại lịch sử nhân loại, chúng ta không thể nào làm ngơ trước những sự xung đột đẫm máu xảy ra giữa người theo đạo Do Thái và người theo Công giáo, người theo đạo Tin Lành và người theo đạo Công giáo, người theo Hồi giáo và người theo đạo Thiên Chúa, v.v..

Và hiện nay ở Việt Nam, hiện tượng chia rẽ tôn giáo lại rõ rệt nhất, mặc dù người ta hoa mỹ cố tình che

giấu bằng những khẩu hiệu tốt đẹp nhất. Người theo đạo Phật có phức cảm nào đó đối với người theo đạo Chúa, và người theo đạo Chúa có phức cảm nào đó đối với người theo đạo Phật, vân vân. Như thế, chúng ta thấy rằng tôn giáo lại chính là yếu tố đem lại sự bất công ở thế giới này.

Khi nói thế, không có nghĩa là chúng tôi đề nghị rằng chúng ta phải bỏ tôn giáo đi thì mới có công bình. Trái lại, chúng tôi chỉ muốn đề nghị rằng chúng ta phải xác định lại nền tảng chung cho mọi đời sống tâm linh của con người, không phân biệt ngôn ngữ và biểu tượng.

Muốn xác định *tôn giáo* là gì, thì chúng ta phải xác định nền tảng của bản chất tôn giáo. Nền tảng của một tôn giáo là *đức tin*; nhưng nền tảng của bản chất của tất cả tôn giáo không phải là *đức tin* mà là một Thực tại nào đó mà chúng ta không thể xác định trong một ý niệm nào cả, ngay đến chữ «Thực tại» ở đây cũng không thể là một thực tại hiểu theo nghĩa thông thường, mà là một cái gì không thể giải thích được (chữ Pali gọi là *Avyākata*).

* * *

Muốn diễn tả thực tại ấy, mỗi một tôn giáo giải thích qua hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng của mình và chính hệ thống ngôn ngữ và biểu tượng trở thành quan trọng, vì ngôn ngữ và biểu tượng là *sự cụ thể hóa của đức tin*; do đó, chỉ ngôn ngữ và biểu tượng này *dùng*

và biểu tượng ngôn ngữ kia *sai*, thành ra mới xảy ra nạn độc tôn tôn giáo, tương tranh, mâu thuẫn tôn giáo, vì con người trở thành nô lệ vào cơ cấu ngôn ngữ biểu tượng của mình và hạ thấp chỉ trích những cơ cấu ngôn ngữ biểu tượng khác, không phải của mình. Từ đó, *công bình* đã bị thủ tiêu, và mình bắt nhốt hành hạ, hành hình kẻ nào không theo đạo mình, và ngay đến kẻ cũng theo đạo với mình mà lại diễn tả *thực tại* qua một cơ cấu ngôn ngữ và biểu tượng khác mình thì cũng bị mình hành hạ, giam cầm, xử án ; về trường hợp này, chúng ta đã thấy Dostoïevsky trình bày một cách sống động trong chương nhan đề là *le Grand Inquisiteur* trong tác phẩm *Les Frères Karamazov*.

Công bình chỉ có thể thực hiện được khi nền tảng của sinh hoạt tôn giáo đã được lãnh hội toàn triệt ; nền tảng của sinh hoạt tôn giáo chỉ có thể đạt tới được là khi nào mỗi một tôn giáo riêng biệt tự vượt qua cơ cấu ngôn ngữ và biểu tượng của mình. Trước khi tuyên bố rằng « chỉ tôn giáo mới xây dựng được công bình thế giới », chúng ta phải lãnh hội nền tảng của tất cả mọi tôn giáo để đem lại *công bình* ngay trong sinh hoạt của chính những tôn giáo lớn. Chúng tôi đã xác định rằng chỉ có thể đạt tới *nền tảng* cho tất cả mọi tôn giáo, khi nào chúng ta sử dụng đúng mức cơ cấu ngôn ngữ và biểu tượng của tôn giáo mình và cứu cánh của việc sử dụng ấy là vượt lên trên chính cơ cấu ngôn ngữ biểu tượng của tôn giáo mình để đạt tới nền tảng của thực tại toàn diện. Công bình chỉ có thể thực hiện từ nền tảng ấy thôi.

Công bình là gì ? Sau khi đã trình bày về nền tảng

của tôn giáo, chúng tôi xin để trình bày về ý nghĩa của danh từ *công bình*. Danh từ *công bình* có nhiều ý nghĩa vô cùng rắc rối; chính *công bình* là chủ đề của hai tác phẩm quan trọng của Platon (như *La République* và *Gorgias*). Có thể hiểu *công bình* trong nhiều nghĩa khác nhau: "công bình hiểu như sự điều hòa quân bình trong tâm hồn (như quan niệm của Platon trong *Gorgias*, 282c-285c.286a; trong *La République*, cuốn I 309b-310b; cuốn IV, 346a-355, trong *Les Lois*, cuốn IV, 681b-d; như quan niệm của Aristote trong *Éthique*, cuốn V chương II, như quan niệm của Saint Thomas d'Aquin trong *Summa Theologica*, phần I, qq. 95-96, q. 100,"công bình" được hiểu như một đức hạnh tinh thần, điều động sinh hoạt của mình với kẻ khác và với đoàn thể (như quan niệm của Platon trong *Criton*, 216d-219ac, trong *République*, cuốn IV, 342a-356a, 348d-352a; như quan niệm của Hegel trong *Philosophie de l' histoire*, phần II) "công bình" cũng được hiểu theo nghĩa thể hiện bổn phận có lợi chung cho mọi người (như quan niệm của Kant trong *Critique de la Raison Pure*, như William James trong *The Principles of Psychology*. Những hành động được coi là hành động công bình là làm việc thiện, không phương hại đến ai, đối đãi với nhau đúng mức, đối xử bình đẳng với nhau; từ Platon cho đến Aristote, Montesquieu, Kant, Hegel và James cho đến Freud đều đồng ý nhau về định nghĩa này (cf. Freud, Group Psychology). Đối với tôn giáo "Công bình" đặt nền tảng trên "công bình Thượng đế" như trong quan niệm Thiên chúa giáo, chẳng hạn như Berkeley trong *The Principles of Human Knowledge*, Sect,153-156

Chúng tôi quan niệm rằng tất cả công bình như công bình trong gia đình, công bình kinh tế, công bình chính trị, công bình luật pháp đều phải xuất phát từ *công bình tâm linh*; nếu không có *công bình tâm linh* thì tất cả mọi công bình khác đều có tính cách hời hợt và không giải quyết được gì cả. Chúng tôi muốn nhắc lại đây định nghĩa của Socrate về "công bình" :

« — Công bình không có liên quan gì với con người bên ngoài, mà chỉ có liên quan đến con người nội tâm..., con người nội tâm đặt lại trật tự cho đời sống nội tâm của mình, làm chủ mình, làm lề luật cho chính mình, và trở nên thanh bình tự tại với mình.»

Chúng tôi xin trở lại vấn đề ngôn ngữ và biểu tượng. Chỉ khi nào chúng ta hiểu được sự chi phối của ngôn ngữ và biểu tượng trong đời sống hiện nay, chúng ta mới hiểu "công bình" có nghĩa thực sự là gì: "con người nội tâm" mà Socrate đề cập ở trên có nghĩa là con người sâu thẳm của chúng ta, con người giải thoát ra ngoài mọi sự chi phối của ngôn ngữ và biểu tượng; và "con người bên ngoài" mà Socrate nói đến ở trên, chính là con người của nhãn hiệu, con người của đoàn thể, bè phái, đảng phái, tổ chức. Đối với Socrate, công bình chỉ xuất hiện trong "con người nội tâm", tức là nền tảng của Thực tại mà chúng ta chỉ có thể đạt tới được, khi nào chúng ta vượt qua được mọi sự mâu thuẫn giữa hệ thống biểu tượng này, với hệ thống biểu tượng khác. Công bình có

nghĩa là sử dụng đúng mức giá trị của ngôn ngữ và biểu tượng, hiểu được giới hạn của ngôn ngữ và biểu tượng, không bị nô lệ trong ngôn ngữ và biểu tượng và đạt tới nền tảng căn bản làm tiêu chuẩn để giữ sự bình hành trong toàn diện sinh hoạt của mình.

Con đường dẫn đến tôn giáo là công bình, nhưng chính tôn giáo cũng là con đường dẫn đến công bình: công bình vừa là cứu cánh, vừa là phương tiện. Đối với đạo Phật, con đường dẫn đến Niết Bàn phải là công bình, đặt trọng tâm vào sự tự nguyện và sự tùy thuận của từng cá nhân, không bao giờ dùng áp lực mà bắt buộc (như đại ý của kinh *Kutadanta*), nhưng *công bình* chỉ là một ý niệm, bước đầu trong đời sống tâm linh, khi đời sống tâm linh mình trở nên sâu sắc và đã giải thoát rồi, thì *công bình* tự nhiên xuất phát từ nhất cử nhất động của mình, *công bình* lúc ấy hòa nhập với tri hoạt và đối với Phật giáo, *công bình* không phải xuất hiện giữa hai thực thể (chủ thể và khách thể), mà *công bình* phải bắt đầu ngay trung tâm điểm: trung tâm điểm ấy là tâm thức con người: do đó, phải cách mạng nơi tâm thức con người thì mới có thể đem đến công bình thực sự cho thế giới. Cuộc cách mạng tâm thức chỉ có thể thực hiện, khi mỗi người trong chúng ta không còn ôm giữ lấy cơ cấu ngôn ngữ và biểu tượng của tôn giáo mình và ý thức rằng Thực tại chỉ có thể thực hiện bên trong tự thể của mình thôi (Pāli gọi là pāccattaṃ vedatabbo viññūhi: pratyātmyavedya).

Trong quan niệm của Phật giáo, Phật giáo chỉ là Phật giáo khi Phật giáo vượt qua chính cơ cấu ngôn ngữ và

biểu tượng của Phật giáo, vì Thực tại không thể nào xác định được bằng bất cứ ngôn ngữ hay biểu tượng nào (avyākṛta). Niết Bàn là chấm dứt tất cả mọi vọng tưởng (vikalpa), tức là phá bỏ vô minh (avidyā), phá bỏ chấp trước đeo níu (rāga), ác ý (dveśa) và ảo tưởng (moha). Giới (Sīla), Định (Samādhi) và Tuệ (Prajñā) là công bình trong đức hạnh, công bình trong tâm thức và công bình trong trí huệ: Niết bàn là sự toàn thiện của Giới, Định, Huệ.

Chỉ khi nào chúng ta không còn nô lệ vào ngôn ngữ và biểu tượng, chúng ta mới đạt được sự công bình trong Trí Huệ; công bình trong Trí Huệ cũng chính là Trí Huệ Công bình, tức là Trí Huệ Bình Đẳng; chữ nhà Phật gọi là *Bình Đẳng Tánh Trí*; đó là trí huệ của một người *vượt ra ngoài mọi quan niệm, mọi cơ cấu biểu tượng và ngôn ngữ (nirvikalpajñāna).*

Chỉ khi nào chúng ta quan niệm nền tảng của tôn giáo như là " nirvikalpajñāna ", nghĩa là " trí kiến thuần túy vượt ra ngoài mọi cơ cấu ngôn ngữ ý niệm " thì chúng ta mới có thể đối xử mọi tôn giáo một cách công bình và từ sự công bình của nền tảng tôn giáo, chúng ta mới có thể xây dựng công bình thế giới.

Thượng Tọa THÍCH MINH CHÂU

đưa vào
việc khảo cứu
triết học vasubandhu

Việc khảo cứu một triết học đòi hỏi những trang bị tiên quyết, đấy là trang bị về chính triết gia đó, tức cũng là về hoàn cảnh từ ấy triết học trên sinh xuất, và trang bị về những tác phẩm do triết gia đó viết, nghĩa là trang bị về phản ứng của ông trong tiếp xúc và suy tư về chính hoàn cảnh và bối cảnh của mình. Với giới hạn vừa kể, những ghi chú sau đây nhằm cống hiến một phần nào cho công tác khảo cứu Vasubandhu. Đồng thời, chúng tôi cho in một vài văn phẩm tiêu biểu của Vasubandhu, cũng như bản dịch tiếng Việt của chúng, nhằm chấm dứt tình trạng hàng ngàn năm học đòi nghi mượn theo dịch bản Trung quốc. Việc in song bản như sau đây chứng tỏ rằng, dịch văn là đồ ăn đã bị nhai, như Kumarajiva đã nhận xét, rằng một suy niệm triết học về Vasubandhu phải xuất phát từ chính bản văn của Vasubandhu, và thế, có nghĩa, * Die Sprache andet die Erkenntnis und die Erkenntnis erinnert sich der Sprache *, như Hoelderlin đã viết. Điều

sau này giúp những người đã từng mệnh danh là viết về triết học Ấn Độ, trong khi đó chính họ không bao giờ biết đến ngay cả một ngôn ngữ Ấn Độ, tự kiểm thảo về đạo đức tri thức của mình.

I) Về Vasubandhu :

Có lẽ vì quá bận rộn với cuộc chạy đua của thời gian và tuyệt đối, dân tộc Ấn Độ đã không bao giờ sản xuất được một Lê văn Hưu, một Tư Mã Thiên, hay một Thucydides ; do đó mỗi một khi cần xác định một sự kiện lịch sử, người ta như đi vào rừng, vào một mê lộ của lịch sử. Trong một tình cảnh như thế, Vasubandhu tự nó là một mê lộ.

Hiển nhiên, không phải vì kích thước Vasubandhu quá ngắn ngủi hay đời sống Vasubanbhu quá bí mật, mà lịch sử không biết đến và mô tả với những chi tiết khác nhau. Chỉ cần nhắc những tên như Dignâga (Trần Na), Dharmapâla (Hộ Pháp), Sthiramati (An Huệ), v.v... trong lịch sử Phật giáo Ấn Độ, hay Uddyotakara, Vacaspati,v.v... của lịch sử triết học là đủ thấy Vasubandhu (Thế Thân) đã chi phối lịch sử tư tưởng Ấn độ đến mức nào. Những triết gia vừa kể đã phát triển hay phê bình triết học Vasubandhu, nhưng không một ai thử cố gắng viết một lược sử của chính người mình ca ngợi hay chỉ trích. Tương quan nhân giới cụ thể, như thế, hoàn toàn phải mờ vào bóng tối của thời gian, hay nếu qúa sáng chói, nó chỉ còn cách là phóng hình vào những thiên anh hùng ca, như Bài ca *Người Kinh yêu* (Bhagavadgita), hay *Việc làm của Một*

Người Giác Ngộ (Buddhacarita, Tàu dịch : *Phật Bản Hạnh Kinh*, ĐTK 192) của Asvaghosa (Mã Minh).

Tuy vậy, không có nghĩa người Ấn hoàn toàn mất thị giác lịch sử, hay hoàn toàn đắm chìm vào việc hưởng thụ những anh hùng ca. Bản tiểu sử đầu tiên có thẩm quyền về Vasubandhu chính do một dịch giả nổi tiếng Ấn viết, Paramârtha (Chân đế), mặc dù người ta hiểu rằng nó được viết ra nhằm thỏa mãn tính khát sử của Phật tử Trung quốc thời bấy giờ. Paramârtha được mời đến Trung quốc năm 546, và lần đầu tiên, dịch Abhidharmakośa-śâstra, cùng những tác phẩm đăng chú ý khác của Hệ thống "Chỉ để truy nhận" (Vijñaptimâtravâda), trong số đó quan trọng là Mahâyânasaṃgrahaśâstra (ĐTK 1595), Viṃśatikâ (ĐTK, 1589), Madhyântavibhaṅga (ĐTK, 1599), v.v... Đồng thời, Paramârtha viết về đời sống Vasubandhu dưới nhan đề "*Bà tẩu bàn đậu Pháp sư truyện*" (ĐTK, 2049) và J.Takakusu dịch ra tiếng Anh đăng ở T'oung Pao V, 1904, tr. 269-296.

Ngoài ra, người ta phải kể đến những ý kiến và di ngôn mà Huyền Trang phát biểu trong *Tây du kí* và *Huyền Trang Pháp Sư Truyện* (ĐTK, 2087, và ĐTK, 2053). Trong *Tây du kí* khi mô tả về thành phố Ayodaya, Huyền Trang đã chép thêm vào lược sử của Asanga và Vasubandhu (ĐTK, 2087, t.896 b 27), và sau đó, học trò của Huyền Trang đã lặp lại trong tiểu sử của ông (ĐTK, 2053, t.253 c 16.)

Mặc dù đây là hai thẩm quyền về tiểu sử Vasubandhu,

người ta đã gặp phải những khó khăn trong việc xác định niên đại, và hơn một trăm năm sau W. Vassiljew (1), nhà Phật học nổi tiếng người Nga, vấn đề vẫn chưa đạt đến một kết luận thỏa đáng nào. Điều này phát xuất từ chính những dữ kiện mà Paramārtha cùng học trò của ông và Huyền Trang đã cung hiến. Thứ nhất, Paramārtha và Huệ Khải cho chúng ta hai niên đại khác nhau về Vasubandhu :

1) 1100 năm sau Phật Niết Bàn (viết tắt PN). Niên đại này được nói đến (a) trong bài tựa do Huệ Khải viết cho bản dịch Abhidharmakośa của Paramārtha (ĐTK. 1559, t. 161 a 15 tt) ; (b) trong bài tựa do Đạo-Cơ viết cho bản dịch Mahāyānasaṃgrahabhāṣya cũng của Paramārtha (ĐTK, 1595, t. 152 b 1). Ở đây, Huệ-Khải là môn đệ và người cộng tác của Paramārtha, còn Đạo-Cơ (576-637) chỉ là người đến sau và lặp lại con số do Huệ Khải đóng.

2) 900PN. Niên đại này được nói đến trong (a) trong chính bản tiểu sử của Vasubandhu của Paramārtha (ĐTK ; 2049, t. 189 b 24) (b) *Thành duy thức luận thuật kí*, theo đó Khuy Cơ dẫn lời Minh giải của Parmārtha về Madhyānta-vibhaṅga của Maitreyanātha (Di-Lặc tôn giả) (ĐTK, 1830 231 c 2 tt) ; (c) *Pháp hoa kinh truyền kí* của Huệ Tường, ở đây Huệ-Tường chỉ nói : « Tam tạng Pháp sư Paramārtha nói ... » (ĐTK, 2068, t. 52 c 25).

Còn Huyền Trang, ngược lại, chỉ đề cập đến một niên đại mà thôi, và đấy là 1.000 PN. Niên đại này có thể tìm thấy trong (a) *Đại Đường Tây vực kí* của Huyền Trang

(ĐTK 2087, t.896 b 27) và (b) *Đại Từ Ân Tam tạng Pháp sư truyện* (ĐTK, 2053, t.233 c 16).

Trong một tình cảnh như thế, vấn đề trở thành hoàn toàn phức tạp : Đời sống của Vasubandhu giải dài đến ba thế kỷ. Do đó, vấn đề là phải giải thích và quyết định niên đại nào có cơ sở hơn hết.

A— Giải pháp của Péri (2) :

Trong bài khảo luận «A Propos De La Date De Vasubandhu» đăng ở Bulletin de L'Ecole française d'Extrême Orient (vt. BEFEO, XI, 1911, tr. 339-390), Noel Péri, sau khi tóm tắt những niên đại mà các học giả đi trước đã cho, và phê bình những người này, hoặc không biết đến những tài liệu liên quan đến Vasubandhu, hay cố ý gạt chúng ra ngoài phạm vi của khảo cứu và coi như không đáng tin, đã kết luận là vấn đề cần phải được xét lại. Péri đã chọn niên đại 900PN, mà cả hai trường hợp Paramârtha và Huyền Trang, đều chấp nhận và coi như hữu giá.

(1) Đối với niên đại 1100PN, ông giải thích là (a) niên đại này không được các nhà học giả Trung-quốc chấp nhận (như Khuy Cơ trong *Thành duy thức luận thuật ký*, ĐTK, 1830, t. 3b; hay Huệ Chiểu trong *Thành duy thức luận liễu nghĩa đăng*, ĐTK, 1832, 688 b 5 tt), chỉ trừ một trường hợp duy nhất, đó là Đạo Cơ kể ở trên, (b) Cả Khuy Cơ và Huệ Chiểu trong khi phê bình thuyết 1100PN, đều dẫn Paramârtha làm chứng ; đấy là « *Trung*

biện sở» 1100 Cần nhắc lại ở đây là, Khuy Cơ phê bình thuyết 1100PN của Huệ Khải, và cho rằng, « những trường phái khác nhau có những ý kiến khác nhau (về vấn đề này), theo như người ta cho biết : Theo quan điểm của Đại thừa, thì chính 900 PN, bồ tát Vasubandhu ra đời và viết những thính tiết đó (của Kosa)». Huệ Chiểu thì dẫn trường hợp : «Căn cứ theo *Bồ tát Thiên Thân Truyện*, thì 1100 PN, có một tên ngoại đạo gọi là Vindhyavâsin» và tiếp, «Truyện nói rằng, tên ngoại đạo này ra đời vào 1100 PN, và viết sách «*Thất thập luận*». Khi Vasubandhu xuất thế, ông ta đã chết. Điều này muốn nói là, Vasubandhu cũng xuất hiện vào 1100 PN. (Như thế), Truyện hình như lầm. Tại sao ? Tam tạng pháp sư Parmârtha nói trong bài tựa của *Trung biên sở*...» (c) Vậy nên đại 900 PN được Paramârtha nói đến trong chính bản sở của ông, «œuvre personnelle et expression de ses propres idées», còn niên đại 1100PN thì Paramârtha lấy từ một tác phẩm nào đó ở Ấn Độ, «dont Parmârtha n'adoptait pas personnellement toutes les opinions» (Péri, t.357-8).

(2) Đối với niên đại 1.000PN, Péri cho rằng (a) cả hai tác phẩm đều viết ra bởi những người thiếu «prétentions critiques», và Huyền Trang chỉ kể lại những gì mình đã nghe ở Ấn Độ, (b) do đó nó chỉ có ý nghĩa tiền trí, (c) Huyền Trang đến Ấn Độ du học vào lúc mà Phật giáo gần bất đầu truyền vào Tây tạng (Ở đây, cần đính chính lại quan niệm sai lầm về lịch sử phát triển của Phật giáo Bắc phương, mà đại đức Đức Nhuận đã viết ở báo Vạn Hạnh, số đặc biệt về Thánh Đạo và Xuân Đinh Vị : Không phải «Bắc phương Phật giáo lấy Tây tạng làm cứ

điểm xuất phát qua Népal, Trung Hoa rồi phân tán ra Mông Cổ, Mãn Châu, Triều Tiên, Nhật Bản và Việt Nam...» mà ngược lại, Népal và Trung Hoa là hai cứ điểm từ đó xuất phát qua Tây tạng vào thế kỷ thứ VII sau tây lịch; ở Tây tạng niên đại 900 PN được chấp nhận cho Vasubandhu, và hiển nhiên niên đại này được du nhập từ Ấn Độ, vậy niên đại 1000 PN không có ý nghĩa nào khác hơn là "ý nghĩa tiên tri" (sens prophétique).

B. Giải pháp của Frauwallner. (3)

Frauwallner phê bình những giải thích trên của Péri, cho rằng :

(1) kết luận liên quan đến niên đại 1100PN «rất đáng nghi» (This conclusion is highly doubtful), bởi vì (a) Péri dựa vào một giả thiết không được chứng minh là Paramārtha dịch tiểu sử của Vasubandhu từ một nguyên bản, do đó, Paramārtha phải lấy lại niên đại mà thực ra trái với niềm tin của Parmārtha; (b) Nhưng Huệ Khải chứng minh rằng : niên đại 1100 PN cũng đáng truyền lại cho hậu thế; nếu không, chúng ta phải giả thiết là, Huệ Khải chép lại niên đại của Paramārtha trong dịch bản về Tiểu sử Vasubandhu vào bài tựa của ông ta cho Abhidharmakośa. Với giả thiết này, Frauwallner nói rằng, «there remains unshaken the fact that Paramārtha knew a second date for the life period of Vasubandhu and found it worthy to be handed down». Vậy, chúng ta không thể gạt ra ngoài niên đại này được, chúng ta phải giải thích nó, Frauwallner kết luận.

(2)Kết luận liên quan đến1000PN,Frauwaller phê bình cách thế theo đó Péri cố gắng che đậy niên đại « của Huyền

Tráng » và cho là « less acceptable » (ít có thể thừa nhận được), bởi vì (a) dù trường Huyền Tráng chấp nhận 900PN, Huyền Tráng, người có thẩm quyền nhất, lại cho ta niên đại 1.000 PN ; (b) Thuyết « ý nghĩa tiền trí » không được chống đỡ bởi những bằng cớ đáng giá. (c) Bằng cớ từ Tây tạng thì chỉ là một cách để thoát khỏi con số 1.000 PN mà thôi, không hơn không kém. Do đó, Frauwallner một lần nữa coi những giải thích của Péri là không thỏa đáng.

(3) Để trình bày quan điểm của mình, Frauwallner bắt đầu giải thích chính vấn đề niên đại. Như trên, chúng ta có ba niên đại khác nhau. Trước hết, Frauwallner, theo chân Péri, khẳng định rằng, niên đại 1100 PN nguyên là của Paramārtha, mặc dù Đại tạng kinh hiện tại chỉ có niên đại 900 trong bản tiểu sử Vasubandhu. Từ đó, ông cố gắng giải thích con số 1100PN này. Theo ông, niên đại 1100 PN này và niên đại 1100 PN của Huyền Tráng chỉ nói đến một thế kỷ mà thôi, vì :

(a) Phổ Quang, một đệ tử của Huyền Tráng, trong *A tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận Sớ* (ĐTK 1821, t.282 a1) dẫn lời khẳng định của Paramārtha rằng, 1256 năm đã trôi qua từ khi Phật Niết Bàn đến ngày nay. Như thế, dù chúng ta không biết đích xác Paramārtha nói lúc nào, điều chắc chắn là, nó phải được nói ra trong khi Parmārtha còn sống ở Trung quốc, nghĩa là giữa những năm 546/569, hay đúng hơn, giữa những năm 563/569, thời gian mà Paramārtha dịch và chú giải *Câu Xá luận*. Nếu tính từ những năm 563/569, thì niên đại 1100PN rơi vào khoảng những năm 409-193, nghĩa là, rơi vào khoảng thế kỷ V

tây lịch.

(b) Mặc dù Huyền Trang thừa nhận là, có nhiều ý kiến khác nhau về niên đại Phật Niết bàn tùy từng trường phái (ĐTK, 2087, t. 903b24tt), điều chắc chắn là Huyền Trang, một đồ đệ của Śīlabhadra, tất phải thuộc vào phái "chỉ để truy nhận" của Dharmapāla. Niên đại của Dharmapāla được Huyền Trang đặt vào 1100PN (ĐTK 1830 t.231c4), và theo Hakaju Ui thì nó thuộc vào thế kỷ thứ VI tức là 530-561, vậy niên đại 1000PN phải thuộc vào thế kỷ thứ V. Cần chú ý ở đây là, Frauwallner coi điển ngữ "sau" trong "sau 1100PN" và "trong" trong "trong vòng 1000PN" là đồng nghĩa.

Vậy, niên đại 1100PN của Paramārtha và 1000PN của Huyền Trang chỉ nói đến một thế kỷ mà thôi, chứ không phải là hai thế kỷ.

Vấn đề bây giờ là làm sao giải quyết niên đại 900 PN. Để trả lời, Frauwallner cho rằng kỷ thực nguyên có hai Vasubandhu khác nhau, và Paramārtha đã cột lại làm một, khi viết tiểu sử Vasubandhu. Do đó, tiểu sử của "Vasubandhu", do Paramārtha viết, có thể chia làm ba đoạn khác nhau:

i) Huyền thoại về thành phố Puruṣapura (Peshawar ngày nay), và từ đó, mô tả Bà la môn Kauśika, cha, Asaṅga, anh, và Virińcivatsa, em của Vasubandhu.

ii) Đại hội kết tập Kaśmir, trong đó Mahāvibhāṣa được viết ra, và làm sao nó được truyền đến Ayodya.

Vindhyavāsin, một luận sư của phái Saṃkhya, đến tranh luận với Buddhamitra, thầy của Vasubandhu. Buddhamitra thua cuộc. Vasubandhu viết Paramārthasaptaṭīkā, để bác bẻ Vindhyavāsin. Sau đó, viết Abhidharmakośa, và bị Sanghabhadra thách tranh biện, nhưng Vasubandhu từ chối, nại lý do là già cả.

iii) Avaṅga đưa Vasubandhu về với Đại thừa. Tác phẩm đại thừa của Vasubandhu và những ngày cuối cùng.

Với ba đoạn như thế này, Frauwallner cho rằng, đoạn i và ii nói về Vasubandhu của 300PN, hay của thế kỷ thứ 4, nghĩa là "Vasubandhu Lớn", còn đoạn iii nói về "Vasubandhu Nhỏ" của thế kỷ thứ 5. Để làm hữu giá khẳng định này, Frauwallner dùng đến từ ngữ mơ hồ vṛddhacārya" của Yaśomitra trong *Sphuṭārthā*. Theo ông, thì từ ngữ này có nghĩa Yaśomitra muốn nói đến một Vasubandhu già (vṛddha) hơn là Vasubandhu của Kośa, mà Yaśomitra nói đến như là "ācārya". Thêm vào đó, Frauwallner dẫn trường hợp hai vua Vikrama-āditya và Bala-āditya để biện minh cho thuyết hai Vasubandhu này, cùng một số những huyền thoại khác.

C. Phê bình của P.S. Jaini (1) và A.Wayman (2).

(1) Năm 1958, trong khi khảo cứu để cho in bản Phạn văn Abhidharma-dīpa do Đại Đức Rahula Sāṅkṛtyāyana tìm ra ở tu viện Shalu (Tây Tạng), Jaini khám phá một chi tiết đáng chú ý, đó là, nó được một đệ tử của Vasubandhu viết, và tác giả này gọi Vasubandhu là kẻ phản phái duy thực (sarvāstivāda-vibhrastir), để đi

theo phái "mở rộng" (vaitulika). Hiển nhiên, từ ngữ "vaitulika" ám chỉ đến đại thừa. Chính Asaṅga trong Abhidharma-samuccaya đã định nghĩa "vaitulika" là một cách nói khác của "vaipulya". Điều này muốn nói là tác giả Kośa đã trở thành đại thừa. Tiếp đó, gán cho tác giả Kośa trách nhiệm tạo ra thuyết ba tự hữu (tri-svabhava), và Jaini cho rằng, như thế có nghĩa nhằm nói đến tác phẩm *Tri-svabhava-nirdeśa*, thường được coi như là của Vasubandhu, em Asanga.

Trước phê bình này, Frauwallner (6) trong một bài khảo cứu về luận lý học Ấn Độ (Landmarks in the History of Indian Logic, WZKSO 1961) trả lời là, dữ kiện này không ảnh hưởng gì đến thuyết hai Vasubandhu của ông, bởi vì thuyết này không loại bỏ trường hợp trong đó Vasubandhu của Kośa có thể trở thành đại thừa. Nhưng, như thế thuyết hai Vasubandhu không có gì đặc sắc cho lắm, vì như Wayman viết, không có gì tương phản giữa hai Vasubandhu này hết.

(2) Năm 1959, Wayman trong luận án tiến sĩ của ông cho rằng, những dữ kiện mà Frauwallner dùng để chứng minh hai Vasubandhu không tạo ra một tương phản có ý nghĩa nào (significative contrast). Nói cách khác, nếu ta biết Buddhamitra là thầy học của Vasubandhu của Kośa, nhưng không biết ai là thầy của Vasubandhu, em Asaṅga; hay ngược lại, nếu ta biết Kauśika là cha của Vasubandhu và Asaṅga, nhưng cha của Vasubandhu của Kośa, ta không biết là ai, v.v... Do đó, Wayman quyết định là, tiểu sử của Vasubandhu do Paramārtha viết chỉ nói đến một Vasuban-

dhu mà thôi, đó là Vasubandhu Kośa và em của Asaṅga.

Sau khi phê bình Frauwallner, Wayman lại không đưa ra một khẳng định tối hậu nào, chỉ bằng lòng giả thiết là có hai Vasubandhu, một Vasubandhu tác giả Kośa và em Asaṅga, và một Vasubandhu, tác giả những tác phẩm trung đạo và thuộc về phái Tịnh độ. Và đã là giả thiết, vấn đề chỉ càng trở nên tối tăm hơn trước mà thôi.

(3) Nói tóm, Jaini và Wayman thực ra chỉ nhằm đưa ta những nghi ngờ về thuyết hai Vasubandhu của Frauwallner hơn là nhằm chứng minh thuyết hai Vasubandhu là hoàn toàn bịa đặt, bởi vì họ đã không bàn đến một dữ kiện cốt yếu nhất, đã làm nòng cho luận chứng Frauwallner, đó là : có phải Paramārtha cho chúng ta hai niên đại khác nhau về Vasubandhu không ? Trước khi trả lời câu hỏi này, và như thế, trình bày quan điểm của mình, người viết thấy cần sơ lược những thành quả của học giới Nhật bản trong vấn đề này.

D. Giải pháp của các học giả Nhật bản.

Nhìn chung, người ta thấy người Nhật chia thành bốn nhóm trong việc xác định niên đại Vasubandhu.
(i) 270-330, người đứng đầu là B. Shiio.
(ii) 320-400, người chủ xướng là H. Ui (7), S. Funabashi
(iii) 390-470, của U. Wogihara, và 420-500 của J. Takakusu.
(iv) 413-513 của S. Mochizuki, và 415-515 của G. Ono.

Trong bốn nhóm này, người đáng chú ý hơn cả

là Takakusu. Thực ra, Takakusu được chú ý không phải vì ông đã trình bày một giải pháp hợp lý, ngược lại chỉ vì ông là người có công trong việc đưa ra một số tài liệu liên quan đến Vasubandhu vào đầu thế kỷ này. Năm 1904, Takakusu dịch tiểu sử của Vasubandhu do Paramārtha viết và đăng trong T'oung Pao. Cùng năm đó, ông viết một bài khảo luận về « *Thính Tiết Sô luận* » theo dịch bản Trung quốc. (« La Saṃkhya-kārikā, étudiée à la lumière de sa version chinoise ») và xuất bản ở « Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient ». Sang năm 1905, sau khi sửa soạn đầy đủ trong hai bài khảo cứu vừa kể, ông khởi thảo về niên đại Vasubandhu trong bài báo «A study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the date of Vasubandhu » ở « Journal of the Royal Asiatic Society », và đề nghị niên đại 420-500 cho Vasubandhu.

Péri đã phê bình niên đại này của Takakusu trong bài báo kể trên, và như chúng ta đã viết, Péri cho những học giả trước ông, hoặc đã không để ý đến, hoặc gạt ra ngoài những tài liệu liên quan đến việc xác định niên đại của Vasubandhu, trong số đó hiển nhiên có cả Takakusu.

Gần hai mươi năm sau, Takakusu cố gắng giải quyết vấn đề này bằng cách phê bình Péri. Những phê bình này không đáng cho chúng ta chú ý, và có thể nói như Frauwallner, «... Under such circumstances (nghĩa là, cách chứng minh thiếu khoa học khách quan, thiếu đạo đức tri thức...) the discussion of Takakusu cannot be given the weight to which the fame of this scholar should entitle

it " (Frauwallner, t.33, chú 1). Về điểm này người đọc có thể xem « *The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher* » trong « Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman », hay « *On the Date of the Buddhist Master of Law Vasubandhu* » của Frauwallner. (viết tắt : Frauwallner).

E. Giải pháp đề nghị.

Những học giả trước đây đã bàn nhiều về những tài liệu mà người ta có thể dùng cho việc khảo cứu niên đại của Vasubandhu (như Noel Péri chẳng hạn), do đó, để đưa ra một giải pháp cho vấn đề này, chúng ta sẽ không bận tâm bàn cãi đến chúng mà ngược lại sẽ đi ngay vào hai câu hỏi chính sau đây : (1) Làm sao giải quyết những niên đại khác nhau ? (2) Có bao nhiêu người cùng mang tên Vasubandhu ?

(1) *Vấn đề niên đại* : Dữ kiện cho chúng ta ba niên đại khác nhau về Vasubandhu, xếp hạng từ 900 PN cho đến 1100PN. Péri cố giải thích chúng, và Frauwallner đã chứng minh rằng những giải thích này thất bại. Takakusu thì không bận tâm đến chúng. Jaini và Wayman thì không đối diện thẳng với vấn đề. Chỉ Frauwallner đã nỗ lực làm việc với nó, và kết quả là : niên đại 1100PN tương đương với thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch (401/500AD) Đây cũng là thế kỷ tương đương của niên đại 1000PN của Huyền Trang. Còn niên đại 900PN thì như thế rơi vào thế kỷ thứ 4. Cách tính để đạt đến những tương đương này, chúng tôi đã trình bày ở trên. Vậy câu hỏi

sẽ là, cách tính này của Frauwallner có đáng được thừa nhận hay không ?

Trước hết, chúng ta để yên niên đại 1100PN, và bàn xem, niên đại 1000PN của Huyền Tráng có phải nói đến thế kỷ thứ 5 hay không ?. Nếu theo Huyền Tráng, Dharmapàla sinh sau Phật vào Niết bàn 1100 năm (thiên nhất bách niên *hậu*), và chúng ta tính là rơi vào thế kỷ thứ 6 (530-561, theo cách tính của Hakuju Ui) (10), và Vasubandhu sinh trong khoảng 1000PN (nhất thiên niên *trung*), thì hiển nhiên 1000PN không thể rơi vào thế kỷ thứ 5 được, bởi vì sau 1100PN chúng ta hiểu như thuộc vào thế kỷ thứ 6, thế kỷ thứ 5 như thế phải được nói đến như sau *1000PN*. Nhưng Huyền Tráng đã không dùng điển ngữ đó, trái lại dùng "*trong khoảng 1000PN*". Vậy điển ngữ « trong khoảng 1000PN » phải được hiểu là thuộc vào thế kỷ thứ 4 sau tây lịch. Để dễ thấy, chúng ta có thể hình dung bằng đồ thị sau đây :

Như thế cách tính của Frauwallner không thể chấp nhận được đối với trường hợp của Huyền Tráng. Người ta chỉ cần nhìn vào cái chú thích mà Frauwallner dùng giải thích cách ông hiểu chữ "nhất thiên niên trung" thì đủ rõ. Ở đây Frauwallner bảo là theo Takakusu và hiểu nó như ám chỉ đến những năm giữa 1000 và 1100. Hiển nhiên cách hiểu này hoàn toàn sai lầm, vì người ta bảo, nếu «nhất thiên niên *trung*» chỉ những năm từ 1000 đến 1100, như Takakusu giải thích, vậy thì «nhất thiên niên *hậu*» sẽ phải cắt nghĩa như thế nào ? Có lẽ người ta phải nói là "từ 1100 năm trở về sau, nghĩa là đồng nghĩa

với « thiên nhất niên hậu ». Frauwallner không phải là không ý thức câu hỏi này, do đó ông dẫn cách cắt nghĩa của Péri, theo đó « nhất thiên niên trung » được hiểu như những năm giữa 900 và 1000, như chúng tôi trình bày ở trên. Nhưng điều ngạc nhiên là Frauwallner khẳng định rằng, « no difference is made to our demonstration ». Lý do ? «because as Péri himself admits (Op. cit. p. 385, 46), the expressions «after X years» and «within X years» are employed as synonymous,...» (Frauwallner, t. 9; chú II). Ai cũng thấy là, đứng trước những diễn ngữ khó khăn như «trung hậu» Frauwallner lúc bấy giờ quên những khả năng phê bình sắc bén của chính ông ta. Đấy phải kể là một trường hợp bất thường của Frauwallner. Nếu muốn tìm xem tại sao trường hợp bất thường này xảy ra, người ta chỉ cần nhớ là Frauwallner nhằm chứng minh có hai Vasubandhu khác nhau của hai thế kỷ. Vậy niên đại 1000PN của Huyền Trang phải được hiểu như là niên đại 900PN của Paramârtha, nghĩa là, đều nói đến một thế kỷ, tức thế kỷ thứ 4 sau tây lịch.

Vấn đề niên đại của Vasubandhu đến đây có thể coi như được giải quyết, nếu người ta không gặp phải một niên đại khác. Như trên chúng tôi đã vạch ra là, tất cả khó khăn trong việc xác định niên đại của Vasubandhu xoay quanh niên đại 1100PN. Péri, và sau đó, Frauwallner đã quả quyết niên đại này là của Paramârtha, và do đó, Frauwallner dùng nó như một bằng cớ chính cho việc khẳng định là Paramârtha nói đến hai Vasubandhu khác nhau, và từ đấy, thành lập thuyết « hai Vasubandhu ». Vậy chúng ta có thể coi niên đại 1100PN là của Paramârtha

được không ? Đại tạng kinh ngày nay (ĐTK, 2049, t. 189b24) không cho chúng ta niên đại này trong bản tiểu sử của Vasubandhu do Paramārtha viết. Péri và Frauwallner cho là từ nguyên ủy nó xuất hiện trong tiểu sử của Vasubandhu. Nhưng tất cả dữ kiện cho phép khẳng định này lại là những dữ kiện từ Huệ Chiểu (ĐTK, 1832, t. 688b5 tt.). Điều ngạc nhiên là Huệ Chiểu đã không dẫn « *Bà-tẩu-bàn-đậu Pháp sư truyện* », của Paramārtha, mà ngược lại, lại nói đến « *Thế Thân bồ tát truyện* ». Người ta có thể coi nhan đề vừa dẫu là một cách nói khác của nhan đề trước. Nhưng vấn đề không đơn dị như thế. Huệ Chiểu đã dẫn ra một cách mơ hồ một nguồn tài liệu khác, mà ông ta gọi là « *bản truyện* ». Đồng thời, trong lời tựa cho bản dịch Abhidharma-Kośa, Huệ Khải, người cha của niên đại 1100PN này, lại nói đến một nguồn khác, gọi là « biệt truyện ». Vậy giả thiết đồng hóa nhan đề « *Bà-tẩu-bàn-đậu Pháp sư truyện* » với « *Thế Thân bồ tát truyện* » khó có thể chấp nhận được. Điều này giúp ta trả lời câu hỏi : niên đại 1100PN có phải là của Paramārtha không. Hiển nhiên dữ kiện cho chúng ta biết rằng, niên đại này ngày nay không có mặt trong bản tiểu sử của Vasubandhu do Paramārtha viết, rằng, nó có mặt trong bài tựa cho Adhidharma-kośa của Huệ-Khải, trong « *Thắng Duy thức luận liễu nghĩa đăng* » của Huệ Chiểu, và trong *Thành Duy thức thuật lí* của Khuy Cơ. Như thế có nghĩa tất cả những gì chúng ta có thể nói, sẽ là : niên đại 1100PN là của Huệ-Khải.

Kết luận này làm vấn đề trở nên phức tạp hơn, vì trước hết Huệ-Khải là một đệ tử thân tín của Paramārtha, và làm việc với Paramārtha gần hai mươi năm trời, thế

làm sao Huệ-Khải lại đưa ra một niên đại khác với thầy của mình ? Người ta có thể tạm giải thích trường hợp này, bằng cách nhớ lại rằng có thể Huệ Khải đã sửa niên đại 900 PN của Paramārtha theo cách tính niên đại đức Phật của truyền thống Trung quốc, trong khi đó Paramārtha lại tính theo truyền thống Ấn-Độ. Mà ai cũng biết, truyền thống Trung quốc luôn luôn cho đức Phật một khoảng cách thời gian khá dài, và vì thế, trong lúc tôn trọng niên đại 900 PN mà Paramārtha dùng trong chính bản tiểu sử của Vasubandhu, Huệ-Khải đã tự ý chữa niên đại đó thành 1100PN trong chính bài tựa của mình. Nếu chú ý, người ta thấy ngay cách giải thích mà chúng tôi dùng chỉ là một cách nói khác điều mà trước đây Khuy Cơ viện ra để giải thích niên đại 1100 PN này. Theo Khuy Cơ, thì vì có nhiều cách tính niên đại đức Phật khác nhau, do đó có nhiều niên đại khác nhau cho Vasubandhu. Nói tắt, Huệ-Khải đã dùng một truyền thống niên đại khác với chính thầy của mình, Paramārtha. Do đó, một lần nữa niên đại 1100PN không phải là của Paramārtha, mà là của Huệ Khải.

Kết luận này dẫn ta đến khẳng định là, Paramārtha và Huyền Trang đều nói đến một Vasubandhu của thế kỷ thứ 4 sau tây lịch. Và niên đại 1100PN thực ra chỉ là một niên đại riêng tư của Huệ Khải, và như thế luận chứng của Frauwallner về hai Vasubandhu là hoàn toàn vô bằng. Paramārtha không cho chúng ta hai niên đại khác nhau về Vasubandhu, và do đó không có hai Vasubandhu.

Cần nói thêm một ít ở đây về những viện dẫn « *bản truyền* » và « *biệt truyền* ». Ngày nay chúng ta không có

một « bản truyện » hay « biệt truyện » nào hết ngoài bản tiểu sử do Paramārtha viết về Vasubandhu. Những học giả trước đây đã tìm xem coi thử Kumarajīva có viết một bản tiểu sử nào của Vasubandhu hay không. Chúng ta biết rằng, Thanh Mai trong bản thư tịch *Cổ Kim Dịch Kinh Đồ Ký* (ĐTK, 2151, t. 359bag), viết vào những năm 664.665, có kê ra một bản tiểu sử của Vasubandhu do Kumarajīva viết. Trí Thăng sau đó trong bản *Khai nguyên lục* (ĐTK, 2154, t.51305) cũng lặp lại điều này, và thêm rằng, bản tiểu sử đó vào thời đại ông ta (730) đã bị mất. Frauwallner và Demiéville coi chi tiết này có thể là thực. Nhưng Frauwallner đi xa hơn. Một mặt ông dựa vào chi tiết này, một mặt khác ông dùng thi liệu từ *Bách luận sớ* (ĐTK, 1837, t.234b) của Cát Tạng, người sống vào cuối thế kỷ thứ 6 và đầu thế kỷ thứ 7, để chứng minh rằng ở Trung Quốc lúc bấy giờ có hai bản tiểu sử khác nhau về hai Vasubandhu khác nhau. Lý luận này chỉ có thể đứng vững trong giới hạn, ở đó khẳng định Paramārtha cho chúng ta hai niên đại khác nhau về Vasubandhu ,là hữu giả. Nhưng như chúng tôi đã chứng minh, khẳng định này hoàn toàn sai lầm, và do đó, điều này chỉ làm vững thêm cách tính mà chúng tôi đề nghị ở trên cho niên đại của Vasubandhu, nghĩa là: Vasubandhu, sống vào khoảng thế kỷ thứ tư sau tây lịch.

Đến đây, chúng ta có thể tạm giải quyết vấn đề niên đại của Vasubandhu, và như những chi tiết mà Frauwallner dùng để tính niên đại cho người mà ông gọi là "Vasubandhu Lớn", và trước đó, Péri đã gợi lên, chúng ta có thể đề nghị niên thị tịch của Vasubandhu vào 380, và thế có nghĩa,

niên đại của Vasubandhu nằm giữa những năm 300-380 sau tây lịch.

(2) *Vài chi tiết*: Trước khi kết luận bài này, có một vài chi tiết thời danh liên quan đến Vasubandhu, mà người viết về Vasubandhu khó có thể lờ đi được. Trong Sphutārtha, Yaśomitra, người đồng thời của Paramārtha, đã ba lần dùng từ ngữ «vṛddha-ācārya» cho Vasubandhu, mà theo Frauwallner không phải là Vasubandhu của Kośa người mà Yaśomitra chỉ dùng từ ngữ «ācārya» để gọi. Thêm vào đó, Yaśomitra còn nói vṛddha-ācārya Vasubandhu này là thầy của Manoratha. Vấn đề thực ra không thể dựa vào từ ngữ vṛddha này để có thể kết luận là có hai Vasubandhu. Nếu ai đã từng đọc Mahavastu bản chữ Phạn, thì sẽ thấy ngay tính cách ngụy biện của lý luận này. Ở đây, khi Śariputra và Meggalayayana còn là học trò của Sanjaya, một ngày kia Śariputra gặp một nhà sư trẻ tuổi của đức Phật đi khất thực. Śariputra đã gọi nhà sư này là «āyuṣmān», ngược lại, Śariputra cũng nhận một cách xưng hô tương tự. Sau đó, người ta không còn thấy xuất hiện từ ngữ «āyuṣmān» nữa. Do đó, Yaśomitra có gọi «ācārya Vasubandhu», là «vṛddha-ācārya Vasubandhu» cũng chỉ là một cách gọi nhằm biểu lộ sự tôn kính của Yaśomitra mà thôi. Nói như người bạn của tôi, chúng ta không thể dựa vào từ ngữ vṛddha để khẳng định niên đại của Vasubandhu.

Một chi tiết khác là sự liên lạc giữa vương triều Gupta và Vasubandhu. Theo Paramārtha, Vasubandhu có quen biết với vua Vicrama-āditya, và trở thành giáo sư cho hoàng tử của vua này, mà sau khi lên ngôi xưng hiệu là

Bala-aditya. Người ta đã bàn cãi nhiều về chuyện ai là vị vua và hoàng tử này. Một trong những dữ kiện mà người ta chú ý nhiều nhất ,là hai câu văn trong Kāvya-alaṅkāra-vṛtti của Vāmana:

So' yam sampraṭi Candraguptatanayaḥ candraprakāśo yuvā jāto bhūpatir āśrayaḥ kṛtadhiyaṃ diṣṭyā kṛtārthaśramaḥ,

và để cắt nghĩa chữ « āśrayaḥ kṛtadhiyaṃ », Vāmana viết:

Āśrayaḥ kṛtadhiyam ity asya Vasubandhusaṅcivyopakṣepaparatvāt sābhiprāyatvam.

Để chứng minh tính bất xác của dữ kiện này, Frauwallner nại lý do là, (a) Vāmana sống cách xa Paramārtha gần 300 năm, (b) Vāmana là một nhà bình luận thi ca, do đó không thể biết Vasubandhu hơn Paramārtha, một nhà sư Phật giáo, (c) vương triều Gupta không thể thiên đô từ Pāṭaliputra về Ayodhya trước thế kỷ thứ năm được. Hiển nhiên, những lý do này không phải là không giá trị. Nhưng không vì thế mà những lý do ngược lại hoàn toàn vô giá trị. Có thể có những nhà bình luận Ấn sai lầm, nhưng không vì thế mà tất cả những nhà viết bình luận Ấn đều sai lầm. Những người sinh sau thường không có đủ tất cả những dữ kiện và như vậy có thể sai lầm trong việc xác định niên đại các bậc tiền bối, nhưng không phải vì thế mà những người sinh trước bao giờ cũng đúng. Pāṭaliputra tiếp tục phồn thịnh, nhưng không vì thế mà Ayodhya không thể không là kinh đô của vương triều Gupta. Nói tóm, chính Frauwallner cũng thừa nhận là, «truly, so many scholars, so many opinions». (Frauwall-

ner, t. 27, chú 1).

Chúng tôi đưa ra hai chi tiết này, để thấy rằng những dữ kiện từ Phạn văn liên quan đến Vasubandhu không những ít ỏi, mà còn nguy hiểm. Người dùng đòi hỏi phải có một khả năng phê bình cao, và không thể dựa hoàn toàn vào chúng để suy đoán được.

(3) *Kết luận* : Sau khi đã bàn đến các giải pháp của các học giả đi trước, và đã trình bày những dữ kiện ở trên, chúng ta có thể đi đến những kết luận sau.

a.- Chỉ có một người mang tên Vasubandhu mà thôi, tác giả của các tác phẩm đại cũng như tiểu thừa, sống vào khoảng thế kỷ thứ tư sau tây lịch, và là em của Asaṅga.

b - Kết luận trên đến từ khẳng định : Paramārtha chỉ cho chúng ta một niên đại của Vasubandhu mà thôi, và niên đại này phù hợp với niên đại của Huyền Trang.

Như nhập đề của những ghi chú này nhằm đến, vấn đề xác định niên đại của Vasubandhu thực ra chỉ là một cách để định vị tư tưởng của Vasubandhu, và từ đó, hoàn cảnh của ông, vì triết học là một sót lại sau cùng của diễn trình phản ứng thực tiễn mà con người dùng để phát biểu thái độ trước cuộc đời. Ở đây, chúng tôi không có ý trình bày sự hình thành tư tưởng của Vasubandhu, hay mô tả triết học ông, mà chỉ tìm cách xác định hoàn cảnh, bằng cách giải quyết một trong những vấn đề gay go liên quan đến chính tác giả này, là Vasubandhu sống vào giai đoạn nào của lịch sử, để từ đó triết học của ông hy vọng có thể được diễn tả sau này.

II) Về Tác phẩm :

Trang bị thứ hai là tác phẩm của Vasubandhu. Có thể nói, chưa có học giả nào trình bày một cách tổng hợp toàn bộ tư tưởng của Vasubandhu. Người ta thấy rải rác đó đây một vài bài khảo cứu về một vài tác phẩm của ông, hay một loạt những tác phẩm của cùng một giai đoạn tư tưởng, thường được mệnh danh là « Duy thức của Thế Thân », như *Seshin yuishiki no kenkyu* của Reinon Yuki chẳng hạn. Tình huống này xảy ra, trước hết bởi vì chính vấn đề niên đại của Vasubandhu. Thuyết « hai Vasubandhu » của Frauwallner là một trường hợp điển hình. Sau khi khẳng định là có hai Vasubandhu, Frauwallner cố gắng phân chia các tác phẩm còn sót lại đến ngày nay trong các Đại tạng kinh Trung quốc và Tây tạng cho hai Vasubandhu này. Chính Frauwallner đã bày tỏ sự gần như bất lực của mình đối tác phẩm quan trọng của Vasubandhu là Vimśatikā và Trimśikā vijñāptimātratāsiddhi. Trong *Die Philosophie des Buddhismus*, sau khi đã xếp hai tác phẩm này cho « Vasubandhu der Ältere », ông viết : « Meiner Ansicht nach ist Vasubandhu der Jüngere ihr Verfasser, doch kann diese schwierige Frage hier nicht weiter erörtert werden ». (t.351). Tình trạng này có thể chấm dứt với giải pháp chúng tôi đề nghị ở trên. Nhưng trở ngại lớn nhất là chính vấn đề tác phẩm của Vasubandhu. Hiện nay, Đại tạng kinh Trung quốc còn giữ cho chúng ta 36 dịch bản dưới tên Vasubandhu, mà những bản dịch đầu tiên được thực hiện vào đầu thế kỷ thứ năm sau tây lịch bởi Kumarajiva (DTK,

1569 chẳng hạn). Con số này thu lại còn 27, nếu chúng ta kể chúng theo nhan đề của tác phẩm Vasubandhu. Về phía Tây tạng, 32 bản dịch mang tên Vasubandhu với dịch danh Dbyigs-ñen, và 1 mang chính tên Vasubandhu. Đứng trước số những tác phẩm bàn đến nhiều vấn đề khác nhau này, hiển nhiên người ta thấy ngay tất cả những khó khăn và phức tạp mà việc khảo cứu nhất định phải gặp. Không những thế, người ta không thể cảm thấy đã hiểu một triết học, nếu chỉ đọc một số những dịch bản của triết học đó. Cho đến nay, ngoại trừ một số những thiên tiết của Abhidharmakośa, và hai tác phẩm khác, Viṃśatikā và Trimśikā vijñaptimātratāsiddhi và một số các tác phẩm khác còn tìm được ở Phạn văn, hầu hết các tác phẩm còn lại đều chỉ có thể đọc qua dịch bản. Nói như Hoelderlin, ngôn ngữ hình phạt tri thức, nhưng tri thức bao giờ cũng nhờ nhưng ngôn ngữ. Chính ở điểm này, mà việc nghiên cứu Vasubandhu trở nên rất khó thực hiện. Dẫu thế, không phải việc nghiên cứu sẽ chỉ tỏ cho thất bại. Trong khi chúng ta có dịch bản bằng ý của Trung quốc, dịch bản Tây tạng giữ một mực độ trung thành, mà các học giả đều đồng ý là rất cao và có thể tin cậy được. Để sửa soạn cho việc nghiên cứu này, chúng tôi cho kê ra đây bản tổng hợp các tác phẩm của Vasubandhu hiện còn trong Đại tạng kinh Tây tạng và Trung quốc, nhằm tiện việc tra cứu. Tiếp đến chúng tôi cho in bản Phạn văn của Viṃśatikā vijñaptimātratāsiddhi và Trimśikāvijñaptimātratāsiddhi cùng với bản dịch chữ Hán của Huyền Trang và bản dịch Tây tạng của Jinamitra, Śīlendrabodhi và Ye-śes

Chỉ số thứ 7 : Tổng số các điểm số bộc lộ thái độ và điểm số chấp nhận thái độ giữa từng hai cá nhân với nhau. Trong nhóm gồm 7 người, chỉ có hai cá nhân có sự liên lạc nhất (+2) là I và II, còn các cặp cá nhân khác I—V; III—VI, và III—VII có ít sự liên lạc nhất (—.5).

Chỉ số thứ 8 : Số trung bình của toàn thể điểm số mà mỗi cá nhân có cảo cớ theo toàn cả nhóm. Điểm số trung bình này chỉ mức độ liên kết của cả nhóm là .37. Theo giả thiết ở trước là điểm số đối ta là +1 (nếu mọi cá nhân trong nhóm tỏ ra thái độ chấp nhận hoàn toàn) và điểm số tối thiểu là —1 (nếu mọi người trong nhóm tỏ ra thái độ từ chối hoàn toàn), người ta có thể xác định theo chỉ số này (.37) rằng mức độ đoàn kết của cả nhóm không vững chắc lắm.

Như vậy, qua sự tính toán các chỉ số, chúng ta có thể theo thứ tự phỏng đoán được tính thần thống nhất của cả một nhóm, một đoàn thể nào đó. Chỉ số chỉ có giá trị khi người ta biết đặt chúng trong một lãnh vực so sánh với các chỉ số khác để đạt đến tầm mức chính xác thực nghiệm trong mọi khảo cứu.

Chỉ số Thông số của Hans Zeisel

Vừa rồi chúng ta thấy sự thành lập chỉ số phần lớn đều dựa vào định nghĩa và quy định giá trị của các đối tượng mà các nhà kỹ thuật khảo cứu cần phải có trước hết. Lazarsfeld nêu lên vài điều kiện tổng quát để

aptartha- ṭīkā

b.— Ḥphags pa bcom ldan ḥdas ma śes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod paḥi don bdun gyi rgya cher ḥgrel pa.

c.— Kim cang bát nhã ba la mật kinh luận ĐTK 1510, 1511, 1513

d.— Chú thích về 7 ý nghĩa của Bhagavatiprajñāpāramitāvajracchedikā cao thượng.

4). a.—

b.—

c.— Kim Cang Tiên luận ĐTK 1512

d.— Luận Kim Cang Tiên

5). 3987a.— Buddhānusmṛti-ṭīkā

b.— Saṅs rgyas rjes su dran paḥi rgyas che ḥgral pa

c.—

d.— Chú thích về việc tưởng nhớ người Giác Ngộ.

6). 3988 a.— Ekagāthā-bhāṣya

b.— Tshigs su bcad pa gcig pahi bśad pa

c.—

d.— Bàn về một cơ tiết.

7). 3991 a.— Ārya-Gayāśīrṣa nāma sūtravyākhyāna

b.— Ḥphags pa ga ya mgoḥi ri shes byas baḥi rnam par bśad pa.

c.— Văn thù sư lợi bồ tát vấn bồ đề kinh luận ĐTK 1531

d.— Giải minh kinh tên Gayāśīrṣa cao thượng.

8).—3993a.— Ārya Daśabhūmivyākhyāna

(3998)b.— Ḥphags pasa bcu paḥi rnam par bśad pa

c.— Thập địa kinh luận ĐTK 1522

d.— Giải minh về mười đất đứng.

9). a.—

b.—

c.— Vô lượng thọ kinh ưu bà đề xá ĐTK 1524

d.— Bản rõ kinh vô lượng thọ

10). a.—

b.—

c.— Bảo kiết kinh tử pháp ưu bà đề xá ĐTK 1526

d.— Bản rõ bốn nguyên tắc của kinh Bảo kiết

11). a.—

b.—

c.— Niết bàn luận ĐTK 1527

d.— Luận Niết bàn

12). a.—

b.—

c.— Niết bàn kinh bản hữu kim vô kệ luận ĐTK 1528

d.— Luận về thinh tiết « Bản hữu kim vô » của kinh Niết bàn.

13). a.—

b.—

c.— Di giáo kinh luận ĐTK 1529

d.— Luận về kinh Di giáo

14). a.

b.

c.— Thắng tư duy phạm thiên sở vấn kinh luận ĐTK 1532

d.— Luận về kinh Thắng tư duy phạm thiên sở vấn.

15). a.

b.

c.— Chuyển pháp luân kinh ưu bà đề xá ĐTK 1533

d.— Bản rõ kinh Chuyển Pháp luân

16). 3994 a.— Āryākṣayamatinirdeśa-ṭīkā

b.— Ḥphags pa blo gros mi zad pas bstan paḥi mdhoi rgya cher ḥgrad pa.

c.—

d.— Chú thích về giáo thị của Akṣayamati (Vô tận ý) cao thượng.

17). 3995 a.— Pratītya-samutpādādi-vibhanga-nirdeśa

b.— Rten ciṅ ḥbrel par ḥbyuṅ ba daṅ paḥi rnam par dbye pa bśad pa.

c.

d.— Bày tỏ việc phân biệt sơ khai về duyên khởi.

18). 4015 a.— Ārya-bhadracaryāpraṇidhānaṭīkā

b.— Ḥphags pa bzaṅ po spyod paḥi smon lam gyis ḥgrel pa

c.—

d.— Chú thích về hạnh nguyện của Bhadra cao thượng

19). 4026 a.— Sūtrālaṁkāra-vyākhyā

b.— Mdo sdeḥi rgyan gyi bśad pa

c.— Đại thừa trang nghiêm kinh luận ĐTK 1604

d.— Giải minh về văn uyển kinh điển đại thừa

20). 4027 a.— Madhyāntavibhaṅga-ṭīkā

d.— Dbus daṅ mthaḥ rnam par ḥbyed paḥi ḥgrel pa

c.— Biện trung biên luận ĐTK 1599, 1600

d.— Chú thích việc phân biệt về cực đoan và trung đạo

21) 4028 a.— Dharmadharmatāvibhaṅga-vṛtti

b.— Chos daṅ chos ñid rnam par ḥbyed paḥi ḥgrel pa

c.—

d.— Giải thích việc phân biệt tính hiện thể của hiện thể

22). 4050 a.— Mahāyānasaṁgrahabhāṣya

b.— Theg pa chen po bsdus paḥi ḥgrel pa

c.— Nhiếp đại thừa luận ĐTK 1593, 1596, 1597

d.— Bản về tổng kết đại thừa.

23). 4072 a.— Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā

b.— Don gsaṅ ba rnam par phye ba bsduṅ te bśad pa

c.—

d.— Giải minh về một số được bày tỏ của những ý nghĩa bí mật.

24). 4055 a.— Trimśikā-kārikā
b.— Sum cu paḥi tshig leḥur byas pa
c.— Duy thức tam thập tụng ĐTK 1586, 1587
d.— Ba mươi tạo tiết về chỉ để truy nhận

25). 4056 a.— Vimśatikā-kārikā và Vimśatikāvi jñaptimā-
(4057) tratāsiddhi
(Tây tạng : Vimśaka kārikā và Vimśaka-vṛitti)
b.— Ñi su paḥi tshig leḥur byas pa và Ñi su paḥi ḥgrel pa
c.— Duy thức nhị thập luận ĐTK 1588, 1589, 1590
d.— Chứng minh tính chỉ để truy nhận bằng hai mươi tạo tiết

26). 4058 a.— Trisvabhāva-kārikā và Trisvabhāva-nirdeśa
b.— Raṅ bshin gsum ñes par bstan pa
c.—
d.— Bảy tô về ba tự hữu
a.—
b.—
c.— Tam vô tính luận ĐTK 1617
d.— Luận về ba thứ không tự hữu.

28). 4059 a.— Pañcaskandhaprakaraṇa
b.— Phuṅ po lṅaḥi rab tu byed pa
c.— Đại thừa ngũ uẩn luận ĐTK 1612
d.— Bản rộng về năm tụ sinh

29). 4060 a.— Vyākhyāyuktiśāstracaṇḍaśata.
b.— Rnam par bśad pa rigs paḥi mdo sdaḥi dum bu brgya

c.—

d.— Một trăm chương giải minh Như thật kinh.

30). 40611a.— Vyākhyāyakti

b.— Rnam par bsad pahi rigs pa

c.—

d.— Giải minh như thật

31). 40622a.— Karmasiddhiprakaraṇa

b.— Las grub pahi rab tu byed pa

c.— Đại thừa thành nghiệp luận ĐTK 1608, 1609

d.— Bàn rộng về sự chứng minh hành động

32). 40632a.-

b.— Theg pa chen poḥi chos bcgya-gsal pahi sgoḥi bstan bcos.

c.—Đại thừa bách pháp minh môn luận ĐTK 1614

d.— Luận đưa vào việc làm sáng tỏ một trăm hiện thể theo đại thừa.

33). 40892a.— Abhidharmakośa-kārikā và Abhidharmakośa-
(4090) bhāṣya

b.— Chos mṅon pa mdsod kyi tshig leḥur byas pa (và) Chos mṅon pa mdsos kyi bśad pa.

c.— A tỳ đạt ma Câu xá luận ĐTK 1558, 1559, 1560

d.— Bàn về tập siêu-hiện-thể

34). a.— Śastra

b.—

c.— Bách luận ĐTK 1569

d.— Bách luận

35). a.
b.
c.- Hiển dương thánh giáo luận 1602
d.- Luận về việc nêu rõ lời dạy cao thượng.

36). a.
b.
c.- Lục môn giáo thọ tập định luận ĐTK 1607
d.- Luận về sáu cách dạy thực tập thuyền định

37). a.
b.
c.- Phật tính luận ĐTK 1610
d.- Luận về Phật tính

38). a.-
b.-
c.- Chỉ quán môn luận tụng ĐTK 1655
d.- Tạo tiếu đưa vào chỉ quán

39). a.-
b.-
c.- Phát bồ đề tâm kinh luận ĐTK 1699
d.- Luận về kinh Phát bồ đề tâm

40). 4102a.- Gūthāsaṃgrahaśāstrā nāma
b.- Bstan bcos tshigs su bcad pa bsdus pas shes bya ba
c.-
d.- Luận về tổng kết ca tiết.

41). 4103 a.- Gūthāsaṃgrahaśāstrārtha nāma
b.- Bstan bas tshigs su bcad pa bsdus pas shes bya baḥi bstan bcos.

c.—

d.— Ý nghĩa luận về tổng kết ca tiết.

42). 4163 a.— Saptaguṇaparivadanakathā

(4507) b.— Yon tan bdun yoṅs su brjod paḥi gtam

(4548) c.—

d.— Lời ngợi ca bảy công đức.

43). 4164 a.— Śīlaparikathā

(4508) b.— Tshul khrims kyi gtam

c.—

d.— Lời về giới hạnh

44). 4166 a.— Sambhāraparikathā

(4509) b.— Tshogs kyi gtam

c.—

d.— Lời về hành trang.

45). 4180 a.— Pañcakāmagunopālambha-nirdeśa

(4523) b.— Ḥdod paḥi yon tan lṅaḥi ñes dmigs bśad pa

c.—

d.— Bảy tỏ về sự nhận thấy năm thứ dục đức.

Trong tổng số 45 này, chỉ có 7 tác phẩm còn được tìm thấy bằng Phạn văn, gồm những số 19, 20, 21, 24, 25, 26, 33. Số 20 là bản Phạn văn được Giáo sư G. Nagao của trường học Kyoto cho in ở Tokyo gần đây nhất. Người ta hy vọng một ngày gần đây sẽ được đọc số 33 hoàn toàn bằng Phạn văn, chớ không phải một số những thính tiết do Sylvain Lévi tìm được ở Népal và L. De la Vallée-Poussin cho in trong bản dịch Abhidharmakośa của ông. Số 19 và 21 do S. Lévi xuất bản. Riêng về số 21, Susumu Yamaguchi dựa vào tài liệu của Lévi, khảo cứu nó với

bản dịch Tây tạng, đăng trong Otani gakaho, XVII, 4. Số 26 cũng do Lévi tìm thấy ở Népal vào năm 1928. Và S. Yamaguchi cho in trong Shukyo, VIII, 2. Do đó, như trên chúng tôi đã nói, phần lớn tác phẩm của Vasubandhu chỉ có thể đọc qua dịch bản. Dầu thế, người ta có thể nghĩ, một ngày kia một số các tác phẩm trên sẽ được phát kiến trong chính tiếng nói mẹ đẻ của Vasubandhu.

Sau đây, chúng tôi in những thính tiết của số 24 và 25, kèm theo với những bản dịch của nó. Thủ bản Phạn văn của số 24 và 25 này do S. Lévi tìm ra ở Népal và cho in ở Paris vào năm 1925. Hai thính tiết đầu của số 25 bị mất trong thủ bản, do đó ông đã dựa vào dịch bản tây tạng và trung quốc để tái dịch ra Phạn văn. Khi cho xuất bản bản dịch tiếng Pháp của hai số này, ông đã cho in bản sửa chữa hai thính tiết trên theo đúng với những phát kiến mới. Hai thính tiết sửa chữa trên, chúng tôi cho in như một ghi chú, để tiện việc tra cứu.

Nói cách khác, bản Phạn văn chúng tôi dùng cũng là bản Phạn văn do Lévi xuất bản vào năm 1925. Riêng về những lỗi chính tả, chúng tôi y cứ một phần theo Lévi, và một phần theo Hakuju Ui, và tự mình sửa lấy. Vì không nhằm nghiên cứu hai tác phẩm này, những ghi chú trên đủ để giới thiệu chúng, mặc dù Viṃśatikā và Triṃśikā tự chúng không phải là không nêu ra những vấn đề, và nhiều học giả đã bàn đến.

Về việc dịch, chúng tôi gặp phải trở ngại, và đề nghị những cách tạm giải quyết sau đây. Trở ngại thứ nhất là ngôn từ và ý tưởng. Các dịch giả Âu-Châu trong khoảng 50 năm trở lại đây đã bàn cãi xem nên trung thành với ý

tưởng hay với ngôn từ. Theo chúng tôi thì bản dịch chỉ là một hướng dẫn tạm thời và xấu xa nhất, nhằm đưa vào một ngôn từ. Bản dịch tiếng Việt sau đây chỉ là một hướng dẫn cho những ai muốn đọc ngay Vimśatikā-kārikā bằng tiếng Phạn. Trở ngại thứ hai là nước ta trong liên hệ với ngôn ngữ Trung quốc đã dùng nhiều thuật ngữ và dịch ngữ Trung quốc, do đó khi dịch những tác phẩm như thế này, có nên sử dụng dịch ngữ Trung quốc hay không. Ở đây, kinh nghiệm cho thấy nếu chúng ta càng dùng nhiều dịch ngữ Việt nam càng hay. Chẳng hạn, từ ngữ Vijñapti và vijñana, mà các dịch giả Trung quốc dịch bằng «thức». Điều này không những tạo nên nhiều suy đoán sai lầm, mà chính nó không thuyết giải ngay được sự khác nhau giữa hai từ ngữ đó. Về phương diện văn phạm, vijñapti hiển nhiên là một mô thức của thể chỉ nguyên do (causative) của động từ vi-jñā, trong khi đó vijñāna là một danh động từ, do động từ vi-jñā và tiếp vĩ ngữ chỉ hành động "ana" cấu thành. Do đó, nếu theo dịch bản Trung quốc, chúng ta chỉ chạy theo sự sai lầm của họ một cách mù quáng đáng thương hại. Chúng tôi cho dịch một cách tạm thời là : «để truy nhận» và «việc truy nhận», mặc dù cũng về phương diện văn phạm, một vấn đề mà chúng tôi chưa giải quyết hoàn toàn thỏa mãn, là tiếp đầu ngữ "vi". Giáo sư Wayman (12) đã bàn đến ý nghĩa của chữ vi-jñāna «này trong bài khảo cứu "*Notes on the Sanskrit term Jñāna*", và đề nghị dịch tiếp đầu ngữ «vi» hoặc như một hạn từ nhấn mạnh, nghĩa là sẽ dịch vijñāna như «biết rõ», hay như một hạn từ chỉ sự khiếm khuyết, nghĩa là, vijñāna như "sự không biết" hay «sự thiếu biết». Mùa hè năm ngoái, người viết có dịp nói chuyện với Giáo-sư Nagao, và hỏi ý kiến ông về tiếp đầu

ngữ này. Ở đây, ông cho tiếp đầu ngữ «vi» như tiếp đầu ngữ "ur" của tiếng Đức trong động từ "urteilen" (phán đoán, phân biệt) và dịch ngữ " phân biệt ", của các dịch giả trung quốc là thích hợp. Như thế, vijñāna có nghĩa là, "sự biết một cách phân tích, bằng phân tích phán đoán". Theo người viết giả thiết, tiếp đầu ngữ "vi" nguyên ủy nhằm sự tách rời (Panini, V,ii,27), do đó vijñāna có thể mang ý nghĩa như "sự biết tách rời (đối tượng)". Nhưng vấn đề trở thành phức tạp, vì tiếp đầu ngữ "vi" cũng có nghĩa nhấn mạnh, như chúng tôi nói ở trên. Người viết đang ở giai đoạn khảo cứu, vì thế, cách dịch «sự truy nhận» ở trên và trong bản dịch sau đây chỉ là tạm thời, và đòi hỏi phải sửa đổi. Dầu thế, chữ "truy nhận" theo chỗ chúng tôi hiểu, tạm thời có khả năng diễn đạt cả hai nghĩa trên của tiếp đầu ngữ "vi", vì hiển nhiên chữ «nhận» có nghĩa "biết hiểu" (Đào duy Anh), và chữ «truy» nghĩa là "đuổi theo". Hành động "đuổi theo" này một mặt chỉ sự «tách rời» giữa chủ thể đuổi theo và đối tượng bị đuổi theo, một mặt khác chỉ tình trạng chủ thể đuổi theo nhằm bắt gặp đối tượng bị đuổi theo, nghĩa là, nhìn gặp đối tượng một cách hoàn toàn. Như vậy «đuổi theo" chỉ một hành động nhấn mạnh, ở đây, "sự nhằm biết hiểu rõ", «sự nhằm biết hiểu một cách hoàn toàn". Dầu sao, dịch ngữ chỉ là tạm thời.

Ngoài ra còn một số những từ ngữ khác như rūpa (hiện vật), dharma (hiện thể), nairatmya (tính bất cố),v.v..., mà chúng tôi cho dịch với những thuật ngữ mới đặt trong dấu ngoặc ở đây, thay vì dùng lại một cách nô lệ thuật ngữ "sắc", «pháp", "vô ngã» v.v... của Trung quốc.

Kinh nghiệm nói ở trên là kinh nghiệm mà chúng tôi có được khi đọc hai bản dịch «Trường Bộ Kinh 1» và «Thắng pháp tập yếu luận 1» của Tỳ kheo Thích Minh Châu (13). Ai đọc, cũng thấy ngay bản dịch Trường bộ kinh rất dễ đọc và rất dễ hiểu, ngoại trừ một số những thuật ngữ mà dịch giả lấy lại từ dịch bản Trung quốc. Nhưng số dịch ngữ này tương đối còn nhỏ. Nếu bước qua đọc «Thắng pháp tập yếu luận», người đọc có ngay hai cảm tưởng trái ngược. Một mặt, đây là những thuật ngữ trung quốc xa lạ với ngôn ngữ Việt Nam (dầu chúng ta có thể viết bằng tiếng Việt), mà người đọc khó có thể hiểu được. Một mặt khác, một số những thuật ngữ do dịch giả tự dịch lấy làm nổi bật sự dễ hiểu của tiếng Việt, (dầu những từ ngữ cũng đến từ tiếng Trung quốc). Chẳng hạn khi dịch giả dịch «cittavithi» bằng «lộ trình của tâm», hiển nhiên dầu sao cũng dễ hiểu hơn là nếu dịch nó bằng «tâm lộ» (mà dịch giả có ý muốn). Và nếu cách dịch «cittavithi» được dịch giả áp dụng, câu sau đây "vitakka-vicāra-pītisukhe kaggatāsahitam paṭhamajhānakusalacittam" có thể được dịch "thiện tâm của thiền thứ nhất (hay thiền giới thứ nhất) cùng có với sự suy đoán tìm tòi, vui sướng, khoái lạc và nhất tâm" thay vì dịch = Đệ nhất thiền thiện tâm câu hữu với tầm, tứ, hỷ, lạc và nhứt tâm". (Thích Minh Châu, t. 17).

Hiển nhiên, những bản dịch này là những bản dịch đầu tiên và do đó có tính cách thí nghiệm hơn là hoàn thành. Chúng giúp những người đi sau những cơ hội để tìm cách giải quyết và tránh khỏi những khó khăn và lầm lỗi mà người đi trước gặp phải. Trong tình trạng nước ta

ngày nay, khi mà một Đại tạng kinh Việt Nam chưa hoàn thành, những người có trách nhiệm dịch thuật phải cố gắng tạo ra ít nhất một số thuật ngữ Phật giáo Việt Nam làm cơ sở cho các dịch bản tiếng Việt về sau, thay vì gộp nhặt những dịch ngữ Trung quốc. Lúc đầu, tất nhiên không thể tránh khỏi những hỗn tạp và đa biệt. Nhưng với thời gian, những hỗn tạp này sẽ được tinh lọc, và Việt ngữ nhờ thế sẽ có thêm nhiều thuật ngữ mới.

CHÚ THÍCH

1. W. Wassiljew, *Der Buddhismus*, 1860, St. Petersburg, t. 255tt.

2. Noel Peri, *A propos de la date de Vasubandhu*, trong Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient, XI, 1911, tt. 339-390.

3. E. Frauwallner, *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, 1951, Roma.

4. P.S. Jaini, *On the theory of two Vasubandhu*, trong Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXI, 1958, tt. 48-53.

5. Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, 1961 University of California Press, Berkeley, tt. 19-24.

6. E. Frauwallner, *Landmarks in the History of Indian Logic*, trong Wiener Zaitschrift. fuer die Kunde Suedasiens und Ostasiens, v, 1961, tt. 125-148.

XI. *Die Weltliteratur, biographisches, literarhistorisches und bibliographisch Lexikon*, 1954, Wien, t. 1840.

XI. *Die Philosophie der Buddhismus*, 1956, Berlin, t. 351.

7. Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, 1932, Tokyo, tt. 387-388.

8. Unrai Wogihara, *Asanga's Bodhisattvabhumi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten*, Strassburg Dissertation, 1908, Leipzig.

9. G. Ono, *The date of Vasubandhu, seen from the history of buddhist Philosophy*, Indian Studies in Honor of Charles R. Lanman, Cambridge, Mass. 1929, tt. 93-b.

10. H. Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, V, 1929, Tokyo, tt. 188-230.

11. H. Ui và những người khác, *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canon*, Tohoku Imperial University, Tohoku, 1934.

12. A. Wayman, *Notes on the Sanskrit term* jñāna, Trong Journal of the American Oriental Society, XXV, 1957, t. 255t.

13. Thích Minh Châu, *Trung Bộ kinh I*, 1965, Saigon.
Thắng pháp tập yếu luận I, 1966, Saigon.

Về bản thư tịch đầy đủ của những bài viết trước năm 1957, xem Frauwallner (3) tt. 67-69.

VIMŚATIKĀ VIJÑAPTIMĀTRATASIDDHI

1) vijñaptimātram evaitad asad arthāvabhāsanāt (1)/ yathā taimirikasyāsat keśacandrādidarśanam //

所識生時/如外境現/如有翳眼/見髮月等

ḥdi-dag rnam-par-rig-tsam ñid/ yod-pa ma-yin don-snaṅ phyir/ dper-na rab-rib-can-dag-gis / skra-zla la-sogs med mthoṅ-bahin / /

Vì biểu hiện đối tượng, nó không hiện hữu, mà chỉ để truy nhận/ giống như người đau mắt, trông thấy sợi tóc, mặt trăng, v..v..., không hiện hữu. / /

2). yadi vijñaptir anartha niyamo deśakālayoḥ(2) / santānanānyathāmaś ca yukta kriyākriyā na ca / /

若識無實境/則定時決定/相續不決定/作用不應成

gal-te rnam-rig don-med-na / yul-daṅ dus-la ñes-med-ciṅ / / sems-kyaṅ ñes-med mi-ñid-la / bya-ba byed paḥaṅ mi-rigs-ḥgyur / /

CHÚ THÍCH

(1). vijñaptimātram evedam asad arthāvabhāsanāt / yadvat taimirikasyāsat keśacandrādidarśanam / /

Vì biểu hiện đối tượng, nó không hiện hữu, mà chỉ để truy nhận / giống như người đau mắt trông thấy một lưỡi tóc v..v... không hiện hữu / /

2). na deśakālaniyamaḥ santānānyathā na ca / na ca kriyākriyā yuktā vijñaptir yadi nārthataḥ / /

Sự quyết định về không và thời gian, sự không quyết định của tính liên tục tâm thức, / và tác động phải thực hiện sẽ không hợp lý, nếu " để truy nhận " không đến từ đối tượng / /

(Xem S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*, Paris, 1932, t. 175).

Nếu « để truy nhận » không từ đối tượng, (như thế), sự quyết định về thời gian và không gian, / cũng như sự không quyết định của tính liên tục tâm thức, và tác động phải thực hiện, không thể chứng minh được. / /

3). deśādiniyamaḥ siddhaḥ svapnavat pratyavat punaḥ / saṃtānaniyamaḥ sarvaiḥ pūyanadyādidarśanāt / /
處時定如夢/再不定如鬼/用見膿河等/如夢復等用
yul-la-sogs-pa ñes-bgrub-ste / rmi-bdeybo sems-kyañ ñes-pa med / yi-dags bshin-te thams-cad-kyis / khrañ-la rnag-la-sogs mthoñd bshin / /

Sự quyết định về thời gian và không gian được chứng minh bằng giấc mộng. Một lần nữa, bằng ngạ quỷ / Sự không quyết định của liên tục (được chứng minh), bởi vì tất cả chúng đều thấy một giòng sông đầy mủ v.v... / /

4). svapnopaghātavat kṛtyakriyā narakavat punaḥ / sarvaiḥ narakapālādidarśanāt tais ca bandhanāt / /
一切如夢損用之復等等/能馬處等等/此四義皆成
bya-byed rmi-lam gnod-pa ḥdra / thams-cad sems-can dmyal-ba bshin / dmyal-bahi srun-ma-sogs mthoñ-dañ / de dag-gis-ni gnod-phyir ro / /

Còn các động phải thực hiện, thì giống như sự xuất tinh trong giấc mộng. (Sẩy) giống ở địa ngục / người ta thấy những ngục tốt v.v. / và bị chúng trói tiếp / /

5). dirakāmā sambhavaḥ svarge yathā na narake tathā / na pretānāṃ yatas tajjaṃ duḥkhaṃ nāpnubhavanti te / /
如天上得生/地獄中不有/所以得生處不受此等苦
ñ-lar dud-bgro mtho-ris-su / ḥbyuñ-ba de bar dmyāl-ba-

min / yi dags min-te ḥdi-lta-bur / de yod sdug bsñal des mi-myoñ / /

Như những ngục tốt trên hiện hữu ở thiên đàng, chúng do đó không hiện hữu ở địa ngục / . Vậy, không có những nga quỷ, vì chúng không cảm thức những đau đớn từ địa ngục sinh ra. / /

6). yadi tat'karmabhis tatra bhūtānām sattibhavas tathā / iṣyate parinamaś ca kim vijñānasya neṣyate / /
若許由業力/有如大衆生/趣如是等處/亦復何不許
gal te deḥi las kyis der / ḥbyuñ ba dag ni ḥbyuñ ba daṅ/ de bzhin ḥgyur bar ḥdod na go / rnam par śes par ci ḥdod / /

Nếu vì những hành động của chúng, mà hiện hữu của vật chất / cũng như sự biến chuyển của nó ở địa ngục được thừa nhận, tại sao sự truy nhận lại không được thừa nhận.

7) karmaṇo vāsanāṅnyatra phalam anyatra kalpyate/ tatraiva neṣyate yatra vāsanā kim nu kāraṇam//
業熏習餘處/執如處有異/所熏處有異/不許者何因
gshan na las kyi bag chags la/ ḥbras bu dag ni gshah du rtogs / gaṅ na bag chags yod pa der / ci yi phyir ma ḥbod mi bya //

Ấn tượng của hành động được tưởng tượng ở một nơi, và hậu quả của nó ở một khác / và hậu quả không được thừa nhận ở nơi nào, ở đó có ấn tượng của hành động, nếu như vậy, tại vì lý do gì ?

8) Rupādy-āyatanāstitvam tad vineyajanam prati /

abhipräyavaśād uktam upapādukasattvavat //
依彼所化生/世尊言意趣/譬如有色等處/如化生眾生
gzugs sogs skye mched yod par ni / des ḥdul ba ni
skye bo la / dgoṅs paḥi dbaṅ gis gsuṅs pa ste / rdzus
te ḥbyuṅ baḥi sems can bshin //

Nhằm cho những người phải huấn luyện tính thực hữu của hoạt trường như hiện vật v.v.. /, chính trong ý hướng đó được nói đến, giống như trường hợp những sinh vật hóa sanh. //

9) yataḥ svabījād vijñaptir yad abhāsā pravartate /
dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt //
識從種子生/似境相而現/為六內外處/佛說彼為十
raṅ gis sa bon gaṅ las su/ rnam rig snaṅ ba gaṅ ḥbyuṅ ba/
de dag de yi skye mched ni / rnam pa gñis su thub
pa gsuṅs //

Cái «để truy nhận» vận chuyển từ chính chủng tử của nó, và biểu hiện / Đấy là hai thứ hoạt trường, mà đức Mâu ni đã tuyên bố //.

10) Tathā pudgalanairātmya praveśo hy anyathā punaḥ/ deśanā dharmanairātmya praveśaḥ kalpitātmanā //
依此我見入/數說無我性/所執法無我/復依無我入
de ltar gaṅ zag bdag med par / ḥjug par ḥgyur
ro gshan du yaṅ/ bstan pas chos la bdag med par/
ḥjug ḥgyur brtags paḥi bdag ñid kyis //

Chính đó là ngõ đi vào tính bất-có của con người, và thực ra, đó là một cách khác, / để dạy cửa ngõ đi vào tính bất-có của hiện thể bằng một cố tính tưởng tượng //.

11) na tadekaṃ na cānekam viṣayaḥ paramāṇuṣaḥ / na ca te saṁhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati //
此彼境非一/亦非多極微/又非和合等/極微不成故
de ni gcig naḥaṅ yul min la / phra rab rdul du du maḥaṅ min / de dag ḥdus paḥaṅ ma yin te / ḥdi ltar rdul phran mi ḥgrub phyir.

Về phương diện nguyên tử, đối trường không là đồng nhất, không là đa biệt / và cũng không phải là sự tập hợp của những nguyên tử, do đó nguyên tử không thể chứng minh được / /.

12) ṣaḍkena yugapadyogāt paramanoḥ ṣaḍaṁśatā / ṣaṇṇāṁ samānadeśatvāt piṇḍaḥ syād aṇumātrakaḥ //
極微與六合/一處成六分/若與六同處/聚應如極微
drug gis cig car sbyar ba na / phra rab rdul cha drug tu ḥgyur / drug po dag ni go gcig na / goṅ bu rdul phran tsam du ḥgyur / /

Nếu nguyên tử được kết hợp cùng một lúc bằng sáu mặt, như vậy nó có sáu phần / / Nếu tất cả sáu phần này đều ở trong một vị trí, như vậy khối-vật cũng chỉ là nguyên tử. / /

13). paramāṇor asaṁyoge tatsaṁghāta' iti kasya saḥ/ na cānavayavatvena tatsaṁyogo na sidhyati / /
極微既無合/聚有合者誰/或無合不成/不由無方分
rdul phran sbyor ba med na ni / de ḥdus yod pa de gaṅ gis / cha śas yod pa ma yin pas / de sbyor mi ḥgrub ma zer cig //

Nếu nguyên tử không kết hợp, như vậy thì kết hợp,

nó là cái gì ? / Và đó cũng không phải vì thiếu vị trí, mà sự kết hợp bất thành //

14). digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvaṁ na yujyate/ chāyāvṛtī katham vānyo na piṇḍaś cen na tasya te //
極微有方分/理不應成一/無應別住處/彼不異無二
gaṅ la phyogs cha tha dad yod / de ni gcig tu mi ruṅ ñe/ grib daṅ sgrib par ji ltar ḥgyur/ goṅ bu gshan min de deḥi min/

Đối với cái có sự khác biệt về vị trí và phương điểm,/ tính duy nhất của nó không thể hợp lý được/. Còn về ảnh và vật cách sáng thì sao ? Nếu khối vật không phải là vật khác (cực tử), ảnh và vật cách sáng không phải là đặc chất của khối vật/.

15). ekatve na kramotpattir yugapanna grahāgrahau/ vicchinnānekavṛittiś ca sūkṣmāṇāṁ ca na bhavet//
一應無處行/俱時正未正/處多有間事/微塵見無故
gcig na rim gyis ḥgro ba med/ zin daṅ ma zin cig car med/ ris chad du mar gnas pa daṅ/ mig gis mi gsod phra baḥaṅ med//

Trong duy nhất, nó không có sự tiệm tiến, không có sự tri nhận và không tri nhận cùng một lúc/ nó không có những hành trạng đa biệt đối với những khía cạnh đa biệt, (và cuối cùng) những phần tử nhỏ nhiệm nhất phải được thấy.//

16). pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā sā ca yadā tadā/ na so'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvam kathaṁ matam//
梵笑如夢說/己起現覺時/見及境已無/事非有現量

mṭhon sum bło ni rmi sogs bahin/ de yaṅ gan tshe de yi tshe/ khyod kyis don de mi snaṅ na/ de ni mṭhon sum ji ltar ḥdod//

Còn ý thức về sự hiển nhiên thì giống như trong giấc mộng v.v... Và như ý thức này vừa mới (nảy sinh)/, đối tượng của nó không còn thấy nữa. Như vậy làm sao cho là hiển nhiên? //

17). uktam yathā tadābhāsā vi jñaptiḥ smaraṇam tataḥ/ svapne dṛgviṣayābhavatā nāprabuddho'vagacchati// 如說彼顯識/謂此生憶念/未覺不覺知/夢所見非有
dper na der snaṅ rnam rig bahin/ bsad zin de las dran par zad/ rmi lam mthoṅ ba yul med par/ ma sad par du rtogs ma yin //

Như đã nói «cái để truy nhận» là sự biểu hiện chính nó, và từ đó, mà có hồi niệm/. Bao lâu ta chưa tỉnh dậy, người ta không biết là đối trường được nhìn thấy trong giấc mộng là không hiện hữu //.

18). anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mitḥaḥ/ middhenopahṛtam cittam svapne tenāsamam phalam// 展轉增上力/二識成決定/心由睡惑/夢覺異不同
gcig la gcig gi dbaṅ gis na/ rnam par rig pa phan tshun ñes/ sems ni gñid kyis non pas na/ de phyir rmi daṅ ḥbras mi mtshuṅs //

Chính bởi ảnh hưởng hỗ tương, mà cái «để truy nhận» được quyết định một cách hỗ tương. Tâm thức bị đánh vật bởi hôn mê trong giấc mộng, do đó hậu quả của nó không đồng nhau.

19). maraṇam paravi jñapṭiviśeṣād vikriyā yathā/ smṛtilopādikānyeṣām piśācādimanovaśāt//
由他識轉變/有殺害事生/如死等差別/令他失念等
ḥchi ba gshan gyi rnam rig gis/ bye brag las te dper bya na/ ḥdre la sogs paḥi yid dbaṅ gis/ gshan gyi dran ñams ḥgyur sogs bshin//

Chết chỉ là một biến hành của cái «để truy nhận» đặc thù tha nhân./ Nó giống như sự mất ký ức ở người khác do ảnh hưởng tinh thần của loài qui Piśāca v.v...

20). kathaṁ vā daṇḍakāraṇya-śūnyatvam ṛṣikopataḥ/ manodaṇḍo mahāvadyaḥ katham vā tena sidhyati//
釋宅被等空/云何由仙忿/意罰為大罪/此復云何成
draṅ sroṅ khros pas dante-kaḥi/ dgon pa ji ltar stoṅ par ḥgyur/ yid ñes kha na ma tho cher/ de yis ji ltar ḥgrub par ḥgyur//

Hay làm sao rừng Daṇḍaka trở thành hoang vu vì sự phẫn nộ của đạo sĩ ?/ Hay không làm sao chứng minh bằng điều đó rằng, sự trừng phạt tinh thần là một đại tội//.

21). paracittavidāṁ jñānam ayathārthaṁ katham katham yathā/ svacittajñānam ajñānād yathā buddhasya gocaraḥ//
他心智云何/如境不如實/如如自心智/不如如佛境
gshan sems rig paḥi śes pa ni/ don bshin ma yin ji ltar dper/ raṅ sems śes pas saṅs rgyas kyi/ spyod yul ji bshin ma śes pa yir//,

Đối với những kẻ hiểu ngộ tâm hồn tha nhân, làm sao nhận thức đó không giống như đối tượng ?/ Đây cũng là trường hợp của nhận thức về tâm hồn của chính

minh. Đó là vì không nhận thức giống như sự hành giác của một người giác ngộ.//

22). vijñaptimātratāsiddhiḥ, svaśaktisadṛśī mayā/ kṛteyaṁ sarvathā sā tu cintyā buddhagocarāḥ//
我已護自能/某成唯識義/此中一切種/非思佛所行
rnam rig tsam du grub pa ḥdi/ bdag gis bdag gi mthu ḥdra bar/ byas kyi de yi rnam pa kun/ bsam yas saṅs rgyas spyod yul lo//

Sự chứng minh "tính chỉ để truy nhận" do tôi (làm) theo khả năng của mình/ nhưng tất cả những vấn đề trong đó không thể (nghĩ tới) hết được. Đây chính là sự hành giác của những người giác ngộ.

LÊ MẠNH THÁT dịch

ý niệm về chân như

Chân như hiện diện trong tri thức chúng ta tự nó đã là một tra vấn không có lời giải đáp. Và bởi thế, khi đặt câu hỏi Chân như là gì ? tri thức chúng ta lại bị chồng chất thêm một câu hỏi mới, và đương nhiên, lại càng không có lời giải đáp.

Chân như là gì ? Câu hỏi có thể đưa ta đi như con người đi khắp vũ trụ mà kiếm tìm hư không nhưng chẳng bao giờ thấy được hư không.

Câu hỏi có thể đem tri thức chúng ta đi vào những vòng tròn lý giải để rồi mắc kẹt trong đó. Câu hỏi có thể làm ta trở thành con muỗi nằm trong tủ kính, không có lối ra. Và quả thật, đi tìm chân như bằng lý luận, xây dựng chân như bằng cái tri óc giới hạn, chúng ta chẳng trở thành những hình ảnh đó thì còn gì ? Ngay cái chuyện hư không trước mắt và bao quanh chúng ta, ai đã có thể định nghĩa nó là gì ? ngoài cái định nghĩa vật thể của khoa học ? Đấy là chưa nói tới cái chuyện nắm bắt được chúng. Tri thức con người, nếu là một điều kiện thiết yếu cho

tất cả mọi công trình sáng tạo như ta đã thấy thì tri thức đó, thực sự bất lực trước một kiến giải về bản thể, về chân như. Nói như vậy, thực ra, không phải để phủ nhận hoàn toàn khả năng tri thức của con người trên bước đường đi tìm chân lý. Tri thức đó vẫn có thể đạt đến chân lý nhưng với một điều kiện, một điều kiện hết sức đơn giản nhưng cũng rất khó khăn, rằng là tri thức đó phải được chuyển thành tri độ bất nhĩ.

Phải định nghĩa như thế nào đây về chân như ? Trong những điều kiện của tri thức và ngôn từ, câu hỏi chắc chắn không ai trả lời được. Và nếu thế, phải trở lại đi vào con đường im lặng của ngôn từ bằng một sự mặc khải huyền nhiệm chăng ? Có lẽ đấy là con đường duy nhất để ta có thể thấy rõ hoàn toàn lý thể của chân như : chân như là chân như là chân như — không cần một lời giải thích nào cả. Mọi lời giải thích đều mặc vào những bộ áo làm chân như không còn là chính nó. Nhưng như thế, quả là bổ thẹn cho con người. Con đường đó không phải là con đường mà tri thức con người có thể đi được trong khi con người còn vướng bận vào những lao lung chật hẹp của chính tri thức mình mà chưa thể nào thoát ra được.

Phải thế nào đây ? Có lẽ ta phải mượn lời của Ngài Mã Minh, trong Đại thừa Khởi Tín Luận : "Tất cả ngôn thuyết đều chỉ là giả danh bởi tất cả đều phát xuất từ vọng niệm. Tất cả ngôn thuyết đều vô nghĩa, đều là (những phương tiện) bất khả đắc. Đến như danh từ chân như cũng là không thực. Chẳng qua, gọi chân như vì đó là cùng cực của danh ngôn, nên tạm phải dùng danh ngôn để hủy diệt danh ngôn".

Ở đây, Ngài Mã Minh quả là khôn ngoan — cái khôn ngoan của con người đã chứng ngộ những chỉ nguyện độ sanh khiến Ngài giải bày chân lý mà vẫn sợ — sợ ngay cả ngôn thuyết của mình đi hại cho chúng sanh để phải rào trước đón sau : «tạm phải dùng danh ngôn để hủy diệt danh ngôn». Sự khôn ngoan của Ngài cũng đã giải cứu chúng ta trước ngã đường bế tắc trong khi muốn xây dựng nên một ý niệm về chân như mà đã thấy ngay từ đầu, cái công việc lập ngôn của mình đã phản bội với tinh thần của nó.

Vậy thì, với tri thức của chúng ta và bằng vào cái phương tiện hiện có là ngôn từ, chúng ta vẫn có thể tạo ra một con đường — được coi như là một hệ thống ý niệm để xây dựng nên một kiến giải về chân như mà không sợ là phản bội tinh thần của nó với điều kiện, chúng ta phải từ bỏ ngôn từ để tìm đến ý nghĩa đích thực của chúng như chúng ta vẫn thường nói : «bỏ thuyền để lên bờ», «bỏ ngón tay để thấy trăng» sau khi chúng ta dùng thuyền để đi, đã nương ngón tay để nhìn.

Chân như là gì ? Đấy là giả danh của một thực thể, và đương nhiên — là một thực thể ly tướng. Sự kiện chấp nhận sự kiện ly tướng quả là khó khăn đối với tri thức chúng ta. Nhưng cũng chính cái sự kiện không thể chấp nhận một thực thể ly tướng đã nói lên với chúng ta tất cả tính cách giới hạn, nghèo nàn của tri thức. Tri thức chúng ta nghèo nàn và giới hạn vì tri thức đó luôn luôn bị vô minh giựt dây, bị vô minh phủ lên những vọng kiến. Tri thức chúng ta nghèo nàn và giới hạn nên tri thức đó chỉ có thể thấy được sự vật qua hình tướng

và tác dụng của chúng. Sự vật hiện hữu trước tri thức không còn là một sự vật như chính nó mà chỉ còn có thể hiện hữu qua hình tướng và tác dụng của chúng và con người cũng chỉ có thể diễn đạt sự vật bằng ngôn từ của mình qua hình tướng và tác dụng đó mà thôi. Cho nên, chân như nếu muốn nó hiện hữu trước tri thức chúng ta như thế thì quả là hàm oan và tội cho chân như. Hàm oan và tội cho chân như vì chân như không thể nào hiện hữu như vậy. Điều dễ hiểu nhất là vì khi hiện hữu như thế thì chân như không còn là nó mà nó bị đặt trong chiều hướng sinh diệt. Và khi đặt trong chiều hướng sinh diệt, hiện tượng, thì chân như biến mất trước tri thức chúng ta. Và chúng ta rút lại, cũng chỉ nắm được chân như như nắm mặt trăng dưới giếng. Đó cũng là điều dễ hiểu khi nói rằng :

Chân như là một thực thể lý tưởng. Nó bao trùm tất cả các Pháp và hiện diện trong tất cả các pháp như khi nhìn vào các pháp với con mắt của chúng ta, chúng ta chỉ thấy các pháp trên bình diện sinh diệt, và đương nhiên —với lối nhìn đó, ta không thể nào thấy được chân như. Chân như là một thực thể xa rời tất cả các tướng phân biệt, siêu việt tất cả mọi ngôn thuyết, tất cả mọi lối nhận thức bằng giác quan cũng như bằng tâm duyên.

Cũng vẫn lối nhìn như vậy, vô tình (thật ra là chính do vô minh) ta đã cắt chia chân như (nếu có thể gọi như vậy đối với các pháp mà ta thấy) thành nhiều mảnh, biến đổi theo tác dụng thành, trụ, hoại, diệt trên các pháp-và đương nhiên-ta lại càng không thể thấy chân như vì nó « tuyệt đối bình đẳng, không biến đổi, không thể phá hoại »

(theo Đại thừa Khởi Tín Luận).

Vậy thì, vấn đề đặt ra ở đây không phải là vấn đề đi tìm một định nghĩa thế nào cho chắc thật về chân như để tri thức chúng ta có thể biết (tri) được nó như chính nó, cũng không phải là vấn đề phải diễn đạt thế nào về chân như để chân như hiện hình toàn vẹn dưới con mắt chúng ta. Vấn đề đặt ra ở đây cũng không phải vấn đề quan trọng nhất là làm thế nào để thấy được chân như như chính nó. Vấn đề đó là vấn đề phương pháp, vấn đề đó đòi hỏi ở khả năng của chúng ta và cho chính chúng ta.

Và, ngài Mã Minh, trong Đại thừa Khởi tín luận đã giải quyết cho ta vấn đề đó : " Nếu ai biết các pháp tuy có nói phô nhưng trong sự nói phô không có năng và sở, tuy có tư niệm nhưng trong sự tư niệm ấy không có sự kiện năng và sở khác biệt, người ấy tùy thuận được chân như. Nếu ai lìa bỏ hoàn toàn vọng niệm, người ấy thể nhập được chân như ". Như vậy, cái điều kiện thiết yếu để chúng ta có thể tùy thuận và thể nhập chân như, để nhìn chân như như chính nó là phải tiêu diệt hoàn toàn ý thức phân biệt, chủ thể, khách thể, tiêu diệt luôn cả ý thức về chân như như là đối lập với vô minh — tất cả những cái vốn là lỗi xưa nay của nhận thức do từ vọng niệm. Đây không phải là một điều khó hiểu, vì nếu chúng ta đã nhìn thấy sinh diệt, biến dị qua những lăng kính vọng kiến do vô minh tạo ra — và chỉ có thể nhìn thấy sinh diệt biến dị qua lăng kính này mà thôi — thì chúng ta, muốn nhìn thấy chân như, cũng phải nhìn bằng những phương pháp của chính nó. Phương pháp đó khơi mở đường

cho ta đi đến và đó chính là một đặc điểm trong hệ thống triết học chân như. Đó cũng là một đặc điểm trong tất cả các hệ thống triết học Phật giáo.

Chân như là một thực thể ly tướng, một thực thể — vì vậy không thể định nghĩa và diễn đạt bằng ngôn từ, khái niệm một cách trọn vẹn. Khi nói rằng chân như là một thực thể, ta đã hàm ngụ đó là thực thể của vạn Pháp. Cũng vậy, khi nói rằng chân như là nhất thể, ta cũng hàm ngụ vạn vật không bao giờ nằm ngoài nó, tất cả đều nằm trong Một (chân như). — Một đó không sai biệt, không tăng giảm và, nằm trong tất cả (vạn pháp), điều này giải nghĩa cho ta cái tính chất bình đẳng tuyệt đối, không phân lập của vạn pháp.

Khi đưa ra hai tiêu đề: Chân như, một thực thể ly tướng và chân như thực thể của các Pháp, có người nghi ngay rằng hai tiêu đề đó mâu thuẫn với nhau một cách trầm trọng — đã ly tướng mà còn là các Pháp? Trong khi, các Pháp đã hiện ra trước mắt con người với đầy đủ hình tướng, tác dụng của nó. Đây là một ngộ nhận không phải không có luận cứ vững chắc. Nhưng thật ra, luận cứ đó chỉ vững chắc khi ta đặt các pháp nằm trong bình diện sinh diệt, biến dị, và vì vậy nó sai lạc ngay từ căn bản đối với chân như. Một tai dụ về mặt gương và những ảnh tượng hiện ra trong mặt gương có thể đủ để xác chứng với ta điều này. Khi nhìn vào những ảnh tượng trong mặt gương, ta đã chỉ thấy những ảnh tượng đó mà không thấy được mặt gương. Trong khi, thực ra, những ảnh tượng luôn luôn biến đổi kia nào có thoát ra ngoài mặt gương và hình thành một cách độc lập với mặt

gương đâu, hay chính ra nó chính là mặt gương? Chân như có thể được hiểu như là mặt gương và mặt gương — quả thật đã không được nhìn thấy trên những ảnh tượng với con mắt của chúng ta trong khi, mặt gương vẫn luôn luôn hiện diện ở đó, không sinh không diệt, không tăng, không giảm... Và hơn nữa, không một ảnh tượng nào xa lìa nó, không một ảnh tượng nào không từ nó phát sinh, và như vậy, có nghĩa nó bao trùm tất cả. Đó chính là ý nghĩa của Một nằm trong tất cả, tất cả nằm trong Một, và — đó cũng chính là cái ý nghĩa Chân như vừa là một thực thể ly tướng, vừa là một thực thể của vạn pháp. Ý nghĩa đó, thực sự đã được khơi nguồn từ kinh Hoa nghiêm với câu: «Chân như bản cụ nhất thiết Pháp» (Chân như vốn đầy đủ tất cả pháp).

Chân như là một thực thể ly tướng và vì thế, ý niệm về chân như phải là một ý niệm thoát ly Tướng để đi vào bình diện Tâm và đương nhiên Tâm đây là Nhất Tâm. Ở đây cũng cần mở một dấu ngoặc để thêm rằng, khi nói đến Nhất Tâm người ta nghĩ ngay đến chữ Tâm nằm trong hệ thống Tâm lý học Tây phương — được coi như những hiện tượng tinh thần, tâm lý bên cạnh những hiện tượng vật chất. Và Duy nhất tâm, người ta dễ dàng đồng hóa chúng với học thuyết Duy tâm — được coi như là đối lập với duy vật. Đó là một điều không phải xa lạ nhưng quả là một điều sai lầm nguy hiểm. Trước hết, Tâm lý học Tây phương cũng như chủ thuyết Duy Tâm, vốn là những hệ thống triết lý khởi điểm từ một ý thức về tâm lý con người, đối lập với hiện tượng vật chất của thân xác con người và bên ngoài con người — và đương nhiên tâm lý đó hoàn toàn nằm

trong con người. Từ khởi điểm đó, tâm lý học nhằm xác định những mối tương quan ảnh hưởng và những phản ứng độc lập của thân xác và ý thức con người và có thể nhằm đến viễn tượng đưa ra một vài định luật xác định những tính chất thiết yếu đó của chúng. Chủ thuyết Duy Tâm (đối nghĩa với Duy vật), trên bình diện hiện sinh, thấy rằng vật chất chỉ có thể hiện hữu khi ý thức con người mặc cho vật chất đó một ý nghĩa và do đó đưa đến kết luận : tinh thần là nền tảng duy nhất cho mọi cuộc tồn sinh, là căn bản cho tất cả hình hài, vật chất.

Đối với Đạo Phật — dù tất cả những cố gắng đưa đến một kết quả nào đó của Tâm lý học cũng như của chủ thuyết Duy Tâm không phải là sai lầm hoàn toàn và có thể đúng, nhưng tất cả đều chỉ là kết quả một mặt, cục bộ, những kết quả nằm trên bình diện sơ đẳng, tầm thường, nhất là không phải là những kết quả đối với toàn diện con người. Điều dễ hiểu nhất là ngay từ khởi điểm việc đặt Tâm và Vật nằm ở hai vị thế đối lập với nhau trong con người đã là một điều sai lạc căn bản. Tâm và Vật — nếu có thể nói như vậy, đối với đạo Phật vốn là những gì bất tương ly, bất khả phân. Và từ đó, nói đến con người là nói đến toàn diện của nó. Chữ Tâm nằm trong ý nghĩa toàn diện đó. Đấy là một điều mà bất cứ người nào có một chút kiến thức về Phật học cũng đều chấp nhận như thế. Những ý nghĩa toàn diện đó chỉ là để xác định ý nghĩa của Tâm trong đạo Phật đối với những hệ thống tâm lý cũng như đối với những chủ thuyết Duy Tâm, Duy vật của Tây Phương. Đi vào Nhất Tâm, và bởi thế nó không những chỉ bao gồm

toàn diện con người mà còn bao gồm toàn diện tất cả vạn pháp. Đúng ra, toàn diện con người cũng chính là toàn diện của vạn pháp. « Nhất Pháp giới, đại tổng tướng, pháp môn thể », « Nhất tức Nhất thiết, Nhất thiết tức Nhất » chính đó là ý nghĩa của chữ Tâm.

Để có một ý niệm rõ hơn về Nhất Tâm, ta hãy đọc đoạn văn sau đây trong Đại Thừa Chỉ Quán của Ngài Huệ Tư Đại sư, khi giải nghĩa cái tính chất dung nhiếp của vạn pháp — dung nhiếp để cùng hội tụ trong nhất tâm :

« — Ngươi nên nhắm mắt tưởng tượng một sợi lông nơi thân của ngươi. Ngươi đã thấy chưa? — Tôi đã thấy rõ ràng. (Người ấy tưởng tượng một sợi lông nhỏ rồi trả lời).

— Ngươi nhắm mắt nữa, tưởng tượng một châu thành lớn, rộng vài mươi dặm. Ngươi đã thấy chưa? — Tôi đã thấy rõ ràng. (Người ấy tưởng tượng một châu thành lớn rồi trả lời).

— Sợi lông cùng với châu thành lớn nhỏ khác nhau chăng? — Khác.

— Sợi lông cùng với châu thành là do Tâm ngươi tưởng tượng chứ? — Phải, do Tâm tôi tưởng tượng.

— Nhưng Tâm ngươi có lớn nhỏ không? — Tâm không hình tướng làm sao biết lớn nhỏ.

— Khi ngươi tưởng tượng sợi lông là thâu nhỏ tâm lại bằng sợi lông mà tưởng tượng ra, hay là dùng toàn tâm tưởng tượng? — Tâm không hình tướng làm sao thâu nhỏ được, nên tôi dùng toàn tâm, một niệm tưởng tượng ra sợi lông.

— Khi người tưởng tượng châu thành lớn là chỉ dùng một tâm của người tưởng tượng ra, hay còn mượn các tâm của người khác tưởng tượng giúp vào? —Tôi chỉ dùng tâm tôi tưởng tượng châu thành ấy, chứ không có Tâm người nào khác.

— Thế là một tâm người toàn thể làm ra sợi lông nhỏ, rồi lại toàn thể làm châu thành lớn, Tâm chỉ là một không phải lớn nhỏ, mà sợi lông cùng châu thành đều dùng toàn Tâm ấy làm thể, thế thì biết rằng sợi lông cùng châu thành viên dung bình đẳng vậy. Do đạo lý ấy, nếu lấy nhỏ nhiếp lớn, thì không cái lớn nào mà chẳng phải nhỏ, nếu đem lớn nhiếp nhỏ thì không có cái nhỏ nào mà chẳng phải lớn; không có cái nhỏ nào mà chẳng phải lớn, nên lớn vào trong nhỏ mà lớn chẳng bớt, không có cái lớn nào mà chẳng phải nhỏ nên nhỏ thâu dung lớn mà nhỏ chẳng thêm, bởi nhỏ không thêm nên hột cải nguyên hình không đổi, bởi lớn không giảm nên Tu di to lớn như cũ: đó là cứ nghĩa duyên khởi vậy. Còn nếu đem nghĩa Tâm thể bình đẳng ngộ lại nghĩa Tâm thể duyên khởi ấy, thì sự tướng lớn nhỏ bản lai chẳng phải có, chẳng sinh, chẳng diệt; duy một Chân Tâm.

— Ta nay lại hỏi người, người đã từng chiêm bao chưa? — Bạch Đại đức, đã.

— Người từng chiêm bao thấy trải qua những việc mười năm, năm năm không? — Tôi từng chiêm bao thấy trải qua nhiều năm, hoặc một tuần, hoặc một tháng, hoặc có khi một ngày một đêm, không khác gì với lúc thức.

— Nhưng khi người thức dậy thì biết mình ngủ

trong bao lâu ? — Khi thì thức dậy, bỗng thì người khác cho biết ngủ chỉ bằng thời gian một bữa ăn.

— Lạ lùng thay ! Trong khoảng thời gian bằng một bữa ăn mà thấy đủ công việc trong nhiều năm. Nhưng chính vì lẽ đó nên cứ thức để nói chiêm bao thì thời gian dài trong chiêm bao không thật cứ chiêm bao nói thức thì thời gian một bữa ăn của lúc thức cũng chẳng thật gì. Nếu thức và chiêm bao cứ tính mà luận thì dài ngắn khác nhau, bên nào cũng thật, không thể dung nhau, nếu thức và chiêm bao cứ lý mà xét thì dài ngắn nhiếp nhau, thời gian dài là ngắn, thời gian ngắn là dài, mà vẫn không ngại gì dài ngắn khác nhau. Nếu đem Nhất tâm ngó lại với sự khác nhau ấy thì dài ngắn đều không, bản lai bình đẳng đồng là Nhất tâm. Chính vì Tâm thể bình đẳng chẳng phải dài chẳng phải ngắn, nên các sự dài ngắn của Tâu tính duyên khởi ra tức là có sự dài ngắn chắc thật bởi thế nên có sự nhiếp nhau được. Trái lại, nếu thời gian dài tự có bản thể dài, thời gian ngắn tự có bản thể ngắn, mà không phải đồng là toàn thể Nhất Tâm khởi ra thì dài ngắn không thể nhiếp nhau. Lại nữa, tuy đồng Nhất tâm làm thể, nhưng nếu thời gian dài đồng toàn thể Tâm làm ra, còn thời gian ngắn thì thâu ngắn Tâm lại bằng nó mà làm, thế thì dài ngắn cũng không thể nhiếp nhau. Nhưng chính vì Nhất tâm toàn thể làm ra thời gian ngắn, rồi lại toàn thể làm ra thời gian dài, thế nên hai thời gian ấy có thể nhiếp nhau. Bởi đạo lý đó, nên thánh giả căn cứ vào nghĩa bình đẳng thì không thấy có ba đời dài ngắn khác nhau, căn cứ nghĩa duyên khởi thì biết thời gian dài ngắn nhiếp nhau

vô ngại. Lại nữa, thành giả khéo biết Pháp duyên khởi duy giả không thật, đều do Tâm khởi, vì do Tâm khởi nên dùng Tâm tưởng bảy ngày làm một kiếp, vì tất cả Pháp bản lai đều từ Tâm phát sinh nên một kiếp ấy liền tùy Tâm thành tựu, mà bảy ngày kia tùy Tâm liền mất, kéo thời gian ngắn ra đã như thế thời thác thời gian dài lại cũng vậy. Đến như hạng phàm phu chúng ta thì đối với duyên khởi vọng chấp là thật, nên không biết dài ngắn nhiếp nhau, cũng không thể kéo ngắn thác dài được.»

(*Đại thừa Khởi Tín Luận*, Thích Trí Quang dịch, trang 108, 109, 110, 111).

Đoạn văn trên thực đã giải nghĩa rõ ràng cho ta cái ý nghĩa Nhất thể của Chân như. Cái ý nghĩa đó cũng giải nghĩa luôn cho ta chủ đề căn bản của Chân như học: «Vạn pháp duy Nhất Tâm».

Nhất Tâm chứa đựng đầy đủ tất cả vô minh và chân như. Chân như và sinh diệt như vậy chỉ là hai mặt của Nhất Tâm. Nói hai mặt là nói ép, bởi vì thực ra, thực thể chân như và hiện tượng sinh diệt vốn không phải nằm ở hai mặt đối nhau và riêng biệt trong Nhất Tâm. Thí dụ về nước và sóng có thể chứng minh cho ta điều này.

Một khi đã ngăn trừ vô minh, Nhất tâm trở thành thuần nhất bởi chân như — hiểu như một thực tại tuyệt đối. Và, thực thể chân như của vạn pháp hiện ra với đầy đủ đặc tính thiết yếu của nó: bình đẳng tuyệt đối, vô sai biệt, bất sinh diệt, vô tăng giảm... và đó chính là Chân như. Trong Đại thừa Chỉ quán, Ngài Huệ Tư Đại sư nói rằng: «Tại sao Tâm gọi là Chân? Vì tất cả các

Pháp nương Tâm là có, lấy Tâm làm Thể. Nhưng đem các Pháp so với Tâm thì các Pháp là hư vọng, có tức chẳng phải có, vì đối lại với Pháp hư vọng ấy nên gọi Tâm là Chân. Lại các pháp tuy thật chẳng phải có nhưng do nhân duyên hư vọng nên vẫn có tướng sinh diệt. Các pháp vì hư vọng nên sinh diệt nhưng Tâm vẫn không sinh diệt. Vì không sinh nên không tăng, không diệt nên không giảm. Bởi không sinh không diệt, không tăng không giảm nên gọi là Chân. Chư Phật trong ba đời cùng với tất cả chúng sanh cùng do chân tâm duy nhất ấy làm Thể tính. Nhưng các pháp phàm thánh tuy có sai biệt khác nhau chớ Chân tâm vốn không sai biệt nên gọi là Như ».

Bởi vì gọi Chân như trong ý nghĩa đối lại với các pháp hư vọng đó mà ý niệm về chân trong tri thức chúng ta luôn luôn đi liền với ý niệm về vô minh. Vô minh và Chân như trong tương quan đi liền này nhiều khi đã có thể đưa đến những ngộ nhận nguy hiểm và người ta đã nghĩ ngay đến chúng như là hai thực thể xung khắc, riêng biệt và liền khi, Chân như và Vô minh bị đặt vào trong lối lý luận nhị giả : không chân như là vô minh, không vô minh là chân như. Đó là một ngộ nhận ngay từ căn bản. Trước hết Chân như và Vô minh nếu có thể gọi như vậy, vốn hai tên gọi đó đã không cùng biểu thị cho hai ý nghĩa khác nhau hoặc đồng nhất nào. Với lại, nhận thức rằng, vô minh và chân như nằm trong hai lãnh vực riêng biệt và trong khác với nhau là một nhận thức so sánh, một nhận thức xây dựng trên những nguyên tắc thông thường của lý trí. Và bởi thế điều đó nghe ra ta thấy ngay sự hợp lý của chúng. Nhưng ta không ngờ rằng, chính những

nguyên tắc thông thường của lý trí chỉ có thể giúp ta nhận thức về hiện tượng, về tướng và dụng của sự kiện và sự vật là thôi. Chính giữa những tương quan và mâu thuẫn của tướng và dụng mà tri thức chúng ta mới có thể hiểu biết rằng là cái này giống cái kia, rằng là cái kia khác cái nọ. Trong khi, chính những sự vật chúng là như thế và cái như thế đã bị sai lầm của tri thức (vọng kiến) che lấp. Và cũng với nhận thức đó, con người vốn chỉ có thể hiểu vô minh vì có chân như trong tương quan đối lập và hiểu chân như vì có vô minh trong tương quan đối lập. Một khi đi tìm chân như như thế, ta bị ngay một thứ phân biệt trí là bóp méo chân như, đặt chân như nằm trên bình diện tướng và dụng mà không đặt chân như như chính chân như. Chân như không thể hiểu như là không vô minh và vô minh không thể được hiểu như là không có chân như. Nhưng như thế, chân như và vô minh cũng không phải Một. Không phải Một, không phải Khác. Tương quan đó của vô minh và chân như chúng ta sẽ hiểu rõ sau này :

Trong kinh Hoa nghiêm, Phật dạy : « Chân như vô thỉ, vô chung, vô minh vô thỉ hữu chung ». Lời dạy đó xác định tất cả tính chất thiết yếu của vô minh và chân như. Yếu tính đó cho chúng ta thấy rằng, chân như và vô minh đồng vô thỉ, chúng cùng thực hữu trong tâm thể của chúng ta. Chúng không phải phát sinh từ khi con người nhận ra rằng chính mình vô minh hoặc khi đức Phật thấy rõ chân như. Chúng cùng hiện diện trong tất cả pháp giới sinh diệt. Cùng hiện diện nhưng, trong khi Chân như thực hữu và hằng hữu, không biến mất, không

thay đổi, không tăng giảm vì đó là một tổng thể NHƯ, không sinh, không diệt, không phân ly chia cắt thì vô minh chỉ hiện diện trong sinh diệt, tồn tại nhưng luôn luôn thay đổi trong sinh diệt, và đương nhiên, khi đoạn trừ sinh diệt thì vô minh cũng tiêu mất vì đó là đầu dây mối nhợ cho tất cả mọi hiện tượng sinh diệt. Dù hiện diện, nhưng vô minh không phải là một vật có thực, đó chỉ là một lực dụng nương dựa, khởi từ vô thỉ, một lực dụng đưa đẩy chúng ta và tất cả chúng sinh chu lưu trong vòng sinh diệt.

Thế nên, vô minh là căn để cho tất cả mọi biến thiên sinh diệt, và vì vậy, vô minh cũng biến thiên theo sự biến thiên sinh diệt. Vô minh tạo nên bức tường ngăn chặn khả năng tri giác của con người và đặt tri thức con người vào trong những lớp tuồng ảo hóa. Một khi tất cả mọi lớp tuồng ảo hóa biến mất để khả năng tính tri giác con người được thành tựu thì vô minh cũng không còn. Cũng chính bởi vô minh không mang lấy đặc tính thường hữu mà tri thức mỗi người mỗi sai khác. Khi vô minh dần dần được gạn lọc thì tri thức con người dần dần đi đến gần sự thực hơn. Chân như vì mang lấy đặc tính bất sinh bất diệt, bất tăng bất giảm nên chân như vốn là một thực thể — không phải được nhìn ngắm bởi vô minh mà là thực thể thường hữu và hằng hữu nên chân như dù không được nhìn ngắm như chính nó dưới những lớp tuồng ảo hóa do vô minh vọng động nhưng nó vẫn còn đó như chính nó — bất tăng bất giảm, bất sinh bất diệt — và rồi, nó sẽ được nhìn ngắm như chính nó dưới ánh sáng của tri giác.

Vô minh cũng là căn tri giác con người bị đặt vào những cực đoan mâu thuẫn và đối lập và do đó, đưa đến một ý thức nhị nguyên: chủ thể và khách thể, thiện và ác, tốt và xấu, và đương nhiên — cả chân như và vô minh, tất cả đều được hình thành trên hai chiều đối lập. Vì thế, vô minh là căn bản tạo nên tất cả mọi tình huống phân ly bi đát của con người, đưa con người vào trong vòng khổ đau khốn cùng. Mọi cá thể bị tách rời một cách đau đớn giữa cá thể với chính cá thể đó, giữa cá thể với một cá thể khác và giữa cá thể với thế giới vũ trụ.

Chân như không sa vào tình huống đó của vô minh. Chân như không bị tách rời thành những cá thể biệt lập, và do đó, đối với nó không có chủ thể, khách thể, không có thiện ác, tốt xấu, ngay cả không có chân như được xem như là một bản thể đối với hiện tượng. Chân như trong tất cả vạn pháp — thế gian và xuất thế gian — là nhất thể (vạn vật đồng nhất thể). Nhất thể cho nên chân như bao trùm tất cả, to không có gì to hơn nó, nhỏ không có gì nhỏ hơn nó, mà vẫn không bao giờ bị phân ly. Nhất thể cho nên chân như được xem như một thực tại tối hậu, làm cứu cánh cho tri giác con người. Nhất thể cho nên chân như không có thể có đối tượng. Và vì thế, chân như không thể được nhìn ngắm do từ một đối tượng nào. Cũng vì thế, trong khi tri thức chúng ta chỉ có thể biết được cái này vì có cái kia, thì ở đây, chân như là duy nhất tuyệt đối, là nhất thể cho nên chân như siêu việt lên không những là ngôn từ mà còn siêu việt luôn cả tư tưởng, tri thức. Đó không phải là một điều khó hiểu, vì tư

tưởng và tri thức chúng ta chỉ có nhận được sự vật trên hai chiều đối lập và mâu thuẫn như con mắt, tự nó, nó sẽ không thể nào thấy được chính nó, và nó chỉ có thể thấy được bởi một con mắt khác mà thôi. Chân như, trái lại là nhất thể — nó là nó, đây là đây (đương xứ tiền thị) — không thể có một đối tượng thứ hai nào để ta có thể nhìn ngắm bằng tư tưởng và tri thức chúng ta. Từ đó, định đề thiết lập trên những nguyên tắc của lý trí cho rằng vô minh và chân như nằm trong hai vị thế tương khắc, trở thành một sai lầm nghiêm trọng.

Ở đây, ta cũng thấy rõ hơn, trong khi vô minh tạo nên những sai biệt cho tri thức để tri thức thiết lập nên những phạm trù ý nghĩa thì chân như, vì nhất thể, cho nên đối với nó, sự vật không còn được nhìn qua những phạm trù ý nghĩa mà tất cả đều được đặt trong một thực tại duy nhất, vượt bỏ tất cả mọi ý nghĩa được thiết lập do từ tri thức — dĩ nhiên là bị giựt đây.

Chân như là thể tính của tất cả Pháp, là nhất tâm là định tâm cho nên vô minh — để sinh khởi nên những hiện tượng sinh diệt biến hóa — vô minh phải dựa vào chân như. Nhưng dựa vào chân như, chân như vẫn là như nó, không bao giờ bị sinh diệt biến hóa, không chịu hoàn ảnh hưởng của sinh diệt biến hóa. Ngài Mã Minh ví chân như và vô minh như nước với sóng. Ngoài nước không có sóng, cũng như ngoài chân như không có sinh diệt. Vô minh vì thế là một lực dụng nương dựa chứ không phải là một lực dụng độc lập. Danh từ lực dụng, ta phải hiểu rằng nó hàm nghĩa vô minh không có Thể. Đến đây ta

hiểu rõ hơn về ý nghĩa không phải một, không phải khác của vô minh và chân như cũng cái ý nghĩa : trong sinh diệt biến hóa chân như và vô minh « bất tương ly » với nhau. Ta cũng hiểu rõ hơn cái ý nghĩa vô thỉ vô chung của chân như và vô thỉ hữu chung của vô minh.

Tất cả những gì được trình bày ở trên chỉ nhằm đưa ta xác định một vài tính chất thiết yếu của chân như và vô minh.

Chắc chắn những tính chất này không thể nào làm hiển lộ bộ mặt thực sự của chân như, nhưng dù sao, trên con đường xây dựng một ý niệm về chân như bằng những điều kiện khả hữu của tri thức, những tính chất đó không phải là không có tác dụng hữu ích.

Hãy trả chân như lại cho chính nó, có lẽ đấy là điều cuối cùng mà người viết muốn nói trong bài này. Bởi vì, thực ra, gọi chân như là giác tâm để đối lại với bất giác, gọi chân như là bản thể để đối lại với hiện tượng, gọi chân như là tịnh tâm để đối lại với nhiễm tâm ..., tất cả đều là những cách gọi nằm trong tương quan mâu thuẫn, đối lập của tri thức, do từ vọng niệm sai biệt mà ra, và đương nhiên, tất cả những ý niệm về giác tâm, về tịnh tâm, về bản thể ... nằm trong chiều hướng đối lập và mâu thuẫn đó chỉ có thể đem chân như ẩn hiện mờ mờ qua lớp đối lập mâu thuẫn đó mà thôi.

THÍCH MÃN GIÁC

schopenhauer
hay con người vô duy

1. TIỂU SỬ

Arthur Schopenhauer sinh ở Dantzig năm 1788. Lúc trẻ ông được thân phụ cho đi du lịch nhiều nơi ở Anh và Pháp. Trong các tài liệu thư từ di bút còn lại có nhiều đoạn mô tả những chuyến đi này với một số nhận xét căn bản làm nòng cốt cho tư tưởng của ông về sau. Ví dụ lúc ông đến Toulon vào cuối đông năm 1804, lúc đó ông 16 tuổi, cảnh tượng hải hùng sáu ngàn tù nhân khổ sai trong ngục thất của thành phố này đã làm cho ông cảm xúc cực độ. Một lần khác, khi đến Chamonix, hình ảnh bao la núi Mont Blanc trắng tuyết in trên nền trời xanh thẳm đã làm cho ông mất nhiều thì giờ lặng người để suy tư. Triết học của ông sau này tuy được mới Phật giáo nhưng không phải vì ảnh hưởng kinh sách Ấn độ mà chính vì ngay ở những giây phút trở về với nội tâm của một cậu bé ý thức được nỗi niềm đau khổ thế gian hay siêu cảnh không gian miền núi. Chính thi sĩ Wieland đã nói với mẹ Schopenhauer như sau :

« Tôi vừa làm quen được một nhân vật thú vị. Bà biết ai không? Đó là con bà, cậu làm cho tôi vui thích lắm. cậu sẽ làm nên chuyện vĩ đại sau này. »

Sau thời gian tòng học ở các đại học Goettingue và Berlin, ông trình luận án tiến sĩ « *Về bốn cội rễ của nguyên tắc tác lý* » (Sur les quatre racines du principe de raison suffisante) và được đại học Iéna chấp nhận. Ông rời gia đình và sống riêng ở Dresde bốn năm sung sướng nhất và quan trọng nhất trong đời. Ở nơi đây ông tha hồ suy tư và sáng tác. Tác phẩm chính của ông « *Thế giới như ý chí và như biểu tượng* » (Le Monde comme volonté et comme représentation) bắt đầu cuộc phản ứng chống các thuyết duy lý từ Descartes cho đến Hegel qua Kant và Leibnitz. Một công cuộc cách mạng khó khăn và nguy hiểm vì Hegel thời bấy giờ làm chúa tể tư tưởng Âu châu và làm mưa gió ở đại học Berlin. Schopenhauer tuy bị thất bại ở đại học nhưng không bao giờ chịu thua. Ông cũng như Heidegger, Krishnamurti, hay Henry Miller sau này, khinh bỉ tính thần cầu nệ và suy tôn uy quyền và hư danh của các đại học.

Trong bài tựa cho ấn bản lần hai quyển « *Thế giới như ý chí* » ông viết như sau: « ... Cái triết lý học đường chứa đầy những trăm quyền lợi và hàng ngàn chằm chước phức tạp, tiến trên con đường ngoắt nghéo và không bao giờ quên sợ Chúa, quên các ý muốn của Bộ, quên những ao ước của nhà xuất bản, những ái mộ sinh viên, tình đồi đãi tốt của đồng nghiệp ».

Trong quyển « *Ý chí trong thiên nhiên* » (La Volonté dans la nature) ông đã công kích triệt để các triết gia đại

học (1854). Mối chống đối này bắt đầu từ năm 1840 khi Hàn lâm viện Copenhague từ khước tác phẩm « *Về nền tảng Đạo Đức* » (Sur le fondement de la morale) của ông, dựa trên những lý do vu vơ trong đó có việc ông đã phạm tội khinh dể những thần tượng thời bấy giờ như Fichte và Hegel. Ông trả lời lại, mạt sát hàn lâm viện bằng bài tựa cho hai luận án « *Những vấn đề căn bản của Đức lý* » (Problèmes fondamentaux de l'Éthique)

Tất cả các tác phẩm ông đều bán không chạy, tác phẩm ế nhất lại là tác phẩm nòng cốt « *Thế giới như ý chí* ... » Tác phẩm phụ thuộc *Parerga et Paralipomena* bán chạy nhất lại là quyển sách cuối cùng. Người bạn thân của ông là Frauenstadt đã có chạy lăm mối kiếm ra nhà in chịu bỏ tiền cho quyển này (1855).

Ông có lần nói rằng : « Tôi không thể nào làm cho người đồng thời hiểu tư tưởng tôi hơn mà không khỏi chán ; Sự an ủi đem lại cho tôi là ở chỗ tôi không phải là người của thời nay ... Nếu thế kỷ này không hiểu tôi thì có những thế kỷ khác vậy. »

Dầu sao thế kỷ này cũng hiểu kịp ông và danh vọng đã đến với ông trong những năm cuối cùng, mặc dầu bọ hiểu sai.

Suốt cuộc đời 72 tuổi, ông đã phiêu lưu khắp nơi ông sống độc thân không lập gia đình và khước từ bà mẹ vì tư tưởng không hợp : Bà mẹ thích con hành nghề buôn bán như cha, chứ bai luận án tiến sĩ và là mẫng ông : Tác phẩm của mày về bốn cội rễ chỉ là để cho nhà bào chế ý được dùng.

Ông từ trần đúng ngày lập thu 21 tháng 9 năm 1860

một cách nhẹ nhàng sau cơn sưng phổi. Ông chết trong cô độc, trong phòng làm việc, trên ghế dài, dưới chân dung Goethe. Ở một góc tường, một tượng Phật mà lúc sinh thời tác giả của « thế giới như ý chí và như biểu tượng » thường bảo đó là «biểu tượng chính thống với nụ cười». Ngoài chân dung hai vị trên là cả một dãy hình ảnh chó đủ loại. ông cho rằng : «cái thú vị khi sống chung với chó là cái trong trắng của nó. Chó tôi trong trắng như thủy tinh.»

Vì sống một mình nên ông dùng cơm ở khách sạn. Nhờ vậy mà ông Challemel Lacour đã may mắn gặp ông và sau đây là cảm tưởng lạ lùng của Lacour sau khi nghe Schopenhauer nói chuyện : «Giọng nói chậm rãi và trầm đều đến với tôi qua tiếng chạm ly chén và tiếng cười đùa lân cận, đem lại cho tôi một niềm khó chịu man mác, như thể tôi cảm thấy một luồng gió lạnh thổi vào tôi qua cánh cửa của hư vô hé mở..... và sau khi chia tay từ lâu tôi vẫn thấy hình như mình đang bập bềnh trên biển động, sóng gió bất hòa ».

Sống cô đơn, chết cô đơn, viết cô đơn. Danh vọng đến với ông không phải vì họ hiểu ông qua tác phẩm chính « *Thế giới như ý chí* » mà vì các tác phẩm phụ thuộc. Có thể nói lúc sinh thời không ai hiểu ông hết. Ông đã gào thét trong sa mạc vậy.

Ông là người đầu tiên vạch con đường cô độc đi vào im lặng mà kế nối tiếp đầu tiên là Rimbaud và Nietzsche ; nối tiếp bằng cả cuộc đời, nối tiếp bằng một sự điên loạn không giới hạn :

«Không thương, không ghét, đó là phần nửa khôn ngoan nhân loại; không nói, không tin lại là phần nửa kia. Nhưng không gì thích thú hơn việc quay lưng không biết đến cái thế giới đòi hỏi một khôn ngoan như thế.» (Pensées diverses)

2. TƯ TƯỞNG

2.1 *Bốn gốc rễ của Túc lý*

Túc lý là lý do đầy đủ làm căn bản cho sự hiện hữu của một hiện tượng đối với ý thức, hay nói một cách khác một hiện tượng chỉ là hiện tượng khi nào phù hợp với những túc lý ấy. Schopenhauer ấn định bốn túc lý bằng bốn luật như sau:

1) Không có một hiện tượng nào mà không phụ thuộc vào một nguyên nhân hữu hiệu (cause efficiente)

2) Không một điểm không gian nào mà không xác định đối với những điểm khác.

3) Không một phán đoán nào mà không do một lý tính mà ra (raison).

4) Không một quyết ý (volition) nào mà không phát xuất từ một duyên cớ (motif)

Bốn túc lý này, chỉ là bốn trường hợp của một định luật chung mà chúng ta thường gọi là luật Nhân quả (loi de causalité). Luật nhân quả là vấn đề triết học số một của tư tưởng Ấn độ, khởi điểm của những giáo phái lớn trong đó có Phật giáo và Bà la môn. Nguyên lý túc lý (principe de la raison suffisante) lại làm nền tảng cho triết học khái niệm triệt để (conceptualisme radical) của Kant.

2.1.1 *Ảnh hưởng Kant đối với Schopenhauer.*

Schopenhauer chỉ phục có một mình Kant mặc dầu ông chống đối hầu hết sự nghiệp của Kant. Ông khâm phục Kant ở chỗ đặt đúng vấn đề tiền quyết của nguyên lý túc lý : Mọi sự bắt đầu phải có nguyên nhân hay nói một cách khác : Một sự bắt đầu tuyệt đối không thể có được. Theo Kant nguyên lý trên thuộc thành phần của chính ngay trí óc con người, không phải do sự vật mà ra. Cơ cấu tổ chức của bộ óc ta không thể nào thông cảm một sự bắt đầu không nguyên nhân. Nguyên lý túc lý, kèm với thời gian và không gian là ba hình thức (forme) của khách thể do chủ thể tạo ra. Schopenhauer chỉ giữ ba hình thức nói trên và loại bỏ tất cả các khái niệm thuần túy (concept pur) khác trong bản phân loại của Kant. Ảnh hưởng của Kant đối với ông chỉ có bấy nhiêu. Theo ông thì Kant chỉ đặt ra vấn đề mà giải quyết thì không có mạch lạc với những phạm trù (catégories) trung cổ mà ông gọi đó là những cửa sổ giả mạo (fausse fenêtre), với những nghĩa khác nhau của danh từ lý do (raison). Kant đã cứu sống khoa học và trí óc bằng cách cho trí óc ra ngoài phạm vi của thế giới cảm giác và làm chủa của túc lý. Nhưng cũng vì đó mà ta không thể có tri thức về vật tự thể (chose en soi), mặc dầu tại tự nó hiện hữu ngoài phạm vi cảm giác. Do đó những vấn đề về thể tính (être) hoặc sinh mệnh (vie humaine) đều không có giải đáp. Trên bình diện tri thức, siêu hình học bị khai trừ. Ông giải quyết những vấn đề về hiện hữu Thượng đế, trường sinh hoặc tự do bằng những «định đề ý chí» (postulats de la volonté) bằng cái «lý do thực dụng» (raison pratique) hay bằng cái

«tuyệt đối lệnh» mà Schopenhauer gọi là Fitziputzli (Impératif catégorique ou Fitziputzli, il n'importe.) Vượt ra khỏi ý thức hệ của Kant để mở đường cho những tư tưởng phản lý sau này là công của Schopenhauer. Kant đã bao thâu tư tưởng Âu châu từ thế kỷ thứ 19 cho đến ngày nay bằng hai con đường : Con đường thực nghiệm (positivisme) và duy vật, thâu hẹp nhiệm vụ triết học trong phạm vi khoa học tổng hợp thuyết ; và con đường duy tâm, cấu tạo những hệ thống suy diễn hầu giải thích thế giới như sản phẩm của vận hành tư tưởng.

Schopenhauer, mặc dầu chống đối tất cả các tư tưởng duy lý, trong đó có Kant, nhưng chỉ chú trọng đặc biệt đến thuyết duy lý của Hegel. Sở dĩ chống đối Hegel mãnh liệt là vì trước hết Hegel chủ trương thuyết duy lý toàn vẹn (rationalisme intégral) công nhận lý trí là tuyệt đối vượt hẳn Kant đang đứng chân trước thềm siêu hình ; sau lại là vì Hegel chọn con đường lãng mạn nhờ tính chất sống động và biến hóa của biện chứng. Con đường lãng mạn lại là con đường đại lộ của các phái phản lý, không phải của một phái độc đoán duy lý.

2.1.2 *Ảnh hưởng của triết học Ấn độ đối với Schopenhauer.*

Schopenhauer là người đầu tiên đem tư tưởng Phật giáo vào Âu châu một cách có phương pháp. Triết lý Ấn độ đã gặp nơi ông một tâm hồn sẵn sàng đón nhận những quan niệm mới lạ như Hư vô, Vọng tưởng, Giải thoát v.v.

Luận án tiến sĩ về tức lý của ông đã đặt đúng vấn

đề: Luật nhân quả là vấn đề then chốt của tư tưởng Ấn độ.

Luật Nhân quả Ấn độ hay nguyên lý tức lý Kant in nhau ở chỗ cả hai đều đầy mâu thuẫn. Muốn diệt trừ các thuyết duy lý, không gì hay hơn đem luật này ra mà phê bình, chỉ trích những mâu thuẫn nội bộ, những rắc rối do nó gây ra.

Tương quan giữa nhân và quả trong triết học Ấn độ có thể hiểu theo bốn cách:

1) Giữa nhân và quả có tương quan đồng nhất theo thuyết biến hóa nghĩa là kết quả đã có sẵn trong nguyên nhân (Satkāryavāda)

2) Giữa nhân và quả có tương quan sai biệt vì thực tại như lợi hành hay hữu hiệu (efficient) không thể thường còn (permanent), chỉ có giây phút (kṣaṇika) là thực tại.

3) Chấp nhận cả hai đồng nhất cũng như sai biệt theo Kỳ na giáo (utpādavyayadhrauvyayuktam sat)

4) Chối từ cả hai theo thuyết duy vật hay hồ nghi, chỉ công nhận sự ngẫu nhiên (ahetuṭaḥ).

Không có giải đáp nào thích ứng cả: Tất cả đều có mâu thuẫn trong nội bộ. Những tương quan trên đều phản lý vì là căn nguyên của lý trí, thành thử không bắt buộc phải ở trong phạm vi lý trí.

Nếu quả sẵn có trong nhân, quả phải đồng nhất với nhân toàn phần, và đã đồng nhất thì không có sinh sản mới vì

không có gì tạo thêm cả. Như vậy thì nhân chỉ tạo ra nhân mà thôi và luật nhân quả không có.

Trái lại nếu nhân tạo ra quả mới, khác với nhân thì không có liên hệ gì giữa nhân với quả. Không có liên hệ nghĩa là không còn tương quan nhân quả nữa. Như vậy thì luật nhân quả áp dụng cho ai ?

Chấp nhận luật đồng nhất hay luật sai biệt cũng như nhau ; cả hai đều giết chết luật nhân quả.

Nguyên lý túc lý mà Schopenhauer đem ra khảo sát trong luận án *"Bốn cội rễ của nguyên lý túc lý"* cũng đầy mâu thuẫn như vậy :

« ..... trong tất cả biểu tượng của chúng ta, có một tương quan đặt dưới một quy phạm có thể ấn định trên hình thức *tiền nghiệm*, do đó không có gì tự hiện hữu lấy, không có gì độc lập, không có gì đơn độc hay đơn chiếc có thể trở thành khách thể đối với chúng ta. Chính tương quan ấy là cái mà nguyên lý túc lý đã phát biểu một cách phổ biến ».

Muốn thấy sự mâu thuẫn của nguyên lý trên, chúng ta phải đặt lại vấn đề tiền nghiệm, hậu nghiệm của những phán đoán phân tích và tổng hợp (jugements analytiques et synthétiques).

•

Trong phán đoán phân tích chủ từ bao hàm thuộc từ cho nên không đem lại những gì mới lạ cả. Do đó sự thực của phán đoán đã được biết từ trước, biết một cách *tiền nghiệm*. Chúng ta chỉ cần biết ý nghĩa các ngữ từ là thấy chúng hàm ngụ nhau. Ví dụ : Thể tất yếu là vinh cửu, người Việt nam là người Á đông.

Trong phán đoán tổng hợp, thuộc từ đem thêm một cái gì khác không bao hàm trong chủ từ, cái thêm này ta chỉ biết bằng thí nghiệm, biết một cách *hậu nghiệm*. Phải thí nghiệm mới biết phán đoán ấy trúng hay sai. Ví dụ: Loài kiến tổ chức chân mối.

Ông Ayer định nghĩa rõ ràng như sau: Phân đoán là phân tích khi nào giá trị nó chỉ tùy thuộc vào định nghĩa ký hiệu tượng trưng mà thôi, và là tổng hợp khi nào trị giá nó phải được ấn định bằng các sự kiện của thí nghiệm.

Nguyên lý túc lý không phù hợp với loại phán đoán nào cả vì nó là một phán đoán *tổng hợp tiên nghiệm* không ở trong phạm vi tri thức. *Tổng hợp*, vì theo Kant, ý thể không bao hàm lý thể (il n'entre pas dans l'idée d'être d'avoir sa raison d'être). *Tiên nghiệm*, vì tin chắc là đúng mà không thể nào thí nghiệm được.

Nguyên lý túc lý này được trọng dụng là nhờ Hình học Euclide dùng những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm căn cứ vào không gian thiên nhiên. Nhiều Hình học khác làm mất tính chất phổ biến của Euclide và nguyên lý túc lý không còn giá trị tuyệt đối nữa.

Kant đứng chân ở đây, chỉ áp dụng nguyên lý túc lý cho thế giới hiện tượng mà thôi và công nhận bản thể (noumène) ra ngoài túc lý. Hegel lại bất chấp mâu thuẫn, theo duy lý cực đoan, dùng biện chứng luận lý hình thức *thay nội dung*, tạo ra một tổng hợp tiên nghiệm cực đoan không kém. Fichte theo chân Kant triệt để, không những ông đứng chân như Kant trên thêm tương đối, mà

ông lại còn gạt bỏ bản thể (noumène) chỉ biết có cái Ngã: Bỏ Ngã là anh hủy bỏ cả thế giới (Supprimez le Moi et vous supprimez le monde). Ông tiến đến duy tâm cực đoan, tất cả là *biểu tượng kể cả chủ thể* suy tư (sujet pensant). Kant, Hegel và Fichte đều ở trên con đường duy lý.

Ba con đường trên, theo Schopenhauer đều sai cả, ông chọn con đường phản lý, con đường tình cảm, lãng mạn, cô đơn của giải thoát.

2.2 *Thế giới như biểu tượng.*

Schopenhauer quả quyết rằng: Thế giới như biểu tượng nhưng khác với Fichte, không phải tất cả, trong đó có chủ thể suy tư, đều là biểu tượng. Ông cho rằng người duy tâm cực đoan là một người điên bị nhốt trong pháo đài kiên cố (Le solipsiste est un fou enfermé dans un blockhaus imprenable), pháo đài lý chính là lý trí. Fichte đã tỏ ra duy lý hơn Kant khi ông khước từ giá trị thật tại bản thể (réalité nouménale) hay tự thể (chose en soi) và chỉ biết có cái Ngã mà thôi, một cái Ngã biểu tượng, một cái ngã giả tưởng (fiction) trong trật tự hiện tượng. Thuyết duy tâm tuyệt đối không biết con người toàn vẹn. Fichte cố gắng giải thích khách thể bằng chủ thể và, với tinh thần duy lý, gạo ra những thuyết về trật tự đạo đức vũ trụ khô khan mà ông cho là Thượng đế: Ông chỉ lo cho phần "hồn" mà quên phần "xác" con người.

Thuyết duy vật lại giải thích chủ thể bằng khách thể. Khách thể số một là vật chất, điều kiện tiên quyết để nhờ đó mà khoa học khách quan đưa khách thể đến chủ thể

qua những trạng thái thuộc cơ học, hóa học, sinh vật học, tâm lý học v.v.. Tri thức là điều kiện căn bản của chủ thể suy tư, vậy khoa học khách quan liệu có thể bỏ tri thức không ? Nếu bỏ được thì khoa học thành ra phản lý, nếu không thì lại đặt lưỡi cày trước con trâu.

Sự mâu thuẫn trầm trọng của duy tâm hay duy vật là ở chỗ phân chia khách thể, chủ thể, đặt trọng tâm vào một trong hai đối thể mà làm khởi điểm cho triết học mình. Họ không thể làm gì khác được vì triết học của họ đặt trên nền tảng DUY LÝ. Lý trí bắt buộc chúng ta phải phân hai, chia loại, phải có chủ thể, khách thể, không sao tránh khỏi.

Phải theo chân Schopenhauer mạnh bạo tiến trên con đường *phản lý* mới giải quyết sự mâu thuẫn này. Mở đầu quyển « *Thế giới như ý chí và biểu tượng* », ông tuyên bố rằng không có gì chắc chắn bằng sự thực sau đây :

« Tất cả những gì hiện hữu đều hiện hữu đối với tư tưởng, vũ trụ chỉ là khách thể đối với một chủ thể tri cảm được nó ; nói tóm, vũ trụ là biểu tượng của tôi. Đó là chân lý mà Descartes, Berkeley và Kant đã dạy... »

Ông tiếp theo bằng một quan niệm phản lý :

« Thế giới, như biểu tượng, gồm hai phần : khách thể và chủ thể. Hai phần nửa lý không thể chia rời nhau ra được : chúng cùng hiện hữu và cùng hết hiện hữu. »

Tư tưởng quan trọng chủ thể khách thể là một, đã sản ra từ lâu trong huyền học Đông và Tây, trong triết lý Ấn độ và trong giáo lý nhà Phật. Ông Schopenhauer là

người có công đầu đem ý niệm đó vào tư tưởng triết học Tây phương.

Ngày hôm nay vấn đề này không còn xa lạ vì nhiều tư tưởng triết học khác cũng đi tới kết luận trên bằng những con đường khác.

Các thuyết hiện sinh, siêu hình, tâm phân học và ngay cả khoa học vi thể với Heisenberg cũng có những kết luận không khác Schopenhauer bao nhiêu. Quan niệm phản lý này dần dần đi đến chỗ hợp lý với hiện tượng học mà Merleau-Ponty trong quyển «*Hiện tượng học về tri giác*» đã công nhận như sau: (1)

« Thâu hoạch lớn nhất của hiện tượng học chắc phải là sự thành công trong việc nối tiếp thuyết chủ quan cực đoan và thuyết khách quan cực đoan trong nhận thức về thế giới hay về lý tính.»

Việc nối tiếp này là do khái niệm chủ tính giao liên (inter-subjectivité) đó là một câu hỏi với bản thân và với tất cả tri thức mà hiện tượng học phải đeo đuổi mãi mãi vì, theo Husserl, hiện tượng học sẽ là một song thoại hay là một trầm tư vô hạn (elle sera un dialogue ou une méditation infinie).

Schopenhauer đã đi con đường trên bằng phương pháp thiền định mà ông gọi là kinh nghiệm trực tiếp nội tâm (expérience immédiate interne) để đạt ý niệm khách

(1) Merleau-Ponty khai thác quan niệm này trong triết học «khả hữu khả vô» của ông (philosophie de l'ambiguïté), một triết học không có đối lập giữa khách thể/chủ thể, giữa thể/vô thể, tự thể/tha thể, hồn/xác, vv...

thể chủ thể là một. Theo ông, muốn giải quyết đòi hỏi siêu hình cần phải có một năng lực trực giác mạnh mẽ. Chính năng lực trực giác này đã giúp những tổ tiên người Ấn là môn thấu đạt được những quan niệm gần siêu phàm mà sau này người ta ghi chép lại trong những kinh Áo nghĩa hay Vệ đà.

Vì không phân biệt chủ thể khách thể nên trong phần bổ túc tác phẩm « *Thế giới...* » về mục phê bình triết học Kant, ông cho rằng Kant đã tách rời năng trí (entendement) ra khỏi cảm giác một cách sai lầm và Kant cho rằng chỉ có cảm giác mới có năng khiếu trực chỉ. Kant tách rời vì quan niệm năng trí dính liền với chủ thể và cảm giác liên hệ với khách thể nhiều hơn ; do đó trực giác có tính chất bộc phát, gần cảm giác nên trong trực giác ông chỉ thấy có mối cảm giác thôi. Vì không có tư tưởng phân hai nên Schopenhauer cho rằng trực giác là vừa năng trí vừa cảm giác. Chính sự phối hợp của hai tính năng này tạo ra thế giới như biểu tượng, hay nói một cách khác chính trực giác tạo ra thế giới như biểu tượng bằng cách ấn định cho nó dưới hình thức không gian thời gian và nhân quả, căn bản của tác lý. Thế giới như biểu tượng không thời gian, nhân quả, rồi nguyên lý tác lý, là ba tên gọi khác nhau của một thực tại do trực giác con người tạo ra. Nói một cách khác thực tại này chỉ có trực giác mới thấu triệt được, thấu triệt bằng cách không phân hai chủ thể / khách thể. Với lý trí thông thường chúng ta không làm sao thấy được nguyên lý của lý trí. Với tri thức phản tích (connaissance réfléchie) sản phẩm của lý trí, chúng ta không làm sao thấy được thực tại vì lý trí chỉ tạo ra được những khái niệm trừu tượng mà thôi. Nội dung

của những khái niệm này cũng là do trực giác cho mượn. Nhờ những khái niệm trừu tượng này mà con người tổ chức đời sống trong thế giới như biểu tượng, tổ chức một cách phân hai vì lý trí không phải là trực giác. Sự phân hai này tạo ra luận lý đúng sai, tạo ra ngôn ngữ, thương tiếc dĩ vãng, lo lắng tương lai, kiếm nguyên nhân, tìm mục đích, tạo trật tự, pháp luật, phân chia quốc gia và tất cả những gì của thế giới loài người, một thế giới riêng biệt nằm trong thế giới biểu tượng của trực giác. Thế giới loài người là thế giới của trừu tượng, thế giới của ngôn ngữ, một thế giới rỗng tuếch vì theo Schopenhauer, lý trí là một năng khiếu rỗng không, không có nội dung riêng: Một khái niệm trừu tượng chỉ có giá trị khi nào được căn cứ trên trực giác cũng như bạc giấy chỉ có giá trị nhờ hiện kim vậy.

Cũng như Phật giáo từ trước và Heidegger về sau, Schopenhauer triệt để chống đối những thuyết duy lý siêu hình như của Hegel.

Lý trí chưa thoát khỏi thế giới biểu tượng làm sao mà thấu đạt được siêu hình ? Đó là lý do chính khiến đức Thích Ca gạt bỏ không trả lời những câu hỏi về siêu hình. Không làm sao mà trả lời nếu không dùng lý luận hay ngôn ngữ, sản phẩm của lý trí.

Nội dung của lý trí, của thế giới loài người là nằm trong nội dung của thế giới như biểu tượng. Vậy nội dung của thế giới biểu tượng là gì ? Ý nghĩa của trực giác là gì ? Thực tại của biểu tượng là gì ? Đó là những câu hỏi của siêu hình. Theo Schopenhauer, nhu cầu siêu hình (besoin métaphysique) không thể nào gạt bỏ ra ngoài trí óc

loài người được. Thế giới như biểu tượng mà nếu chỉ là biểu tượng suông như giấc mơ thì thật là bi quan, không ai chịu chấp nhận điều đó. Chúng ta cảm thấy thế giới có một thực tại, và muốn được thấy thực tại đó. Schopenhauer cũng nhận thấy rằng khoa học, lý trí không thể từ *phía ngoài* mà tiến vào thực tại ấy được, nhưng khác hẳn Kant, ông cho rằng nhờ trực giác chúng ta có thể từ *phía trong* mà khám phá thực tại. Và đó là nhiệm vụ chính của siêu hình học: nhiệm vụ phối hợp kinh nghiệm nội tâm và kinh nghiệm ngoại cảnh. Ông cho rằng chúng ta có khả năng kinh nghiệm tâm linh để thấu triệt thực tại sâu xa, và lý hội tất cả mọi sự.

Nội dung của thế giới như biểu tượng là nguyên lý của lý trí hay cội rễ nguyên lý tác lý mà Heidegger trong quyển «*Nguyên lý lý trí*» (Satz vom Grund) đã kinh ngạc kết sức khi nhận thấy rằng: *Tất cả đều có lý do ngoại trừ nguyên lý lý trí*. Satz vom Grund lại có nghĩa là *Bước nhảy căn bản*. Theo ông Heidegger muốn chứng Nguyên Lý ta phải nhảy, không lý luận, phải siêu hóa lý trí, vượt qua lý trí. Trong quyển sách nói trên, ông Jean Beaufret, ở câu đầu hết, ngạc nhiên cho biết rằng chính Schopenhauer là người đã dùng Satz vom Grund để dịch chữ nguyên lý lý trí, và đã rõ sự huyền bí đặc biệt của Nguyên Lý ấy.

Cái bước nhảy là lùng vượt lý trí trên, căn cứ trên một ý niệm vô nhị mà Schopenhauer phát biểu bằng một chân lý như sau:

«Không những chúng ta là chủ thể đang nhận biết mà lại còn thuộc vào hạng những vật thể đã bị nhận biết, chính ngay chúng ta là vật tự thể..... Vật tự thể, như vậy,

chỉ nhập vào ý thức một cách trực tiếp, hay nói một cách khác nghĩa là chính nó ý thức lấy nó; tin rằng có thể nhận biết được nó một cách khách quan là muốn thực hiện một mâu thuẫn....

2.3 *Thế giới như ý chí*.

Quan niệm thế giới như biểu tượng tuy là một sự thật hoàn toàn tự nó, nhưng chưa đủ, vì theo ông, đó vẫn là một sự trừu tượng do trí óc có ý tạo ra. Quan niệm trên mới chỉ ở trên bề mặt của sự vật, cần phải có một sự thật bổ túc. Sự thật này, ông bảo trước là rất khắc khổ, đáng được người đời suy nghĩ nếu họ không khiếp sợ :

«Thế giới là ý chí tôi»

Thế giới như biểu tượng là một ý niệm mà chúng ta có thể hình dung được bằng lý trí, từ ngoài nhìn vào chúng ta hiểu biểu tượng theo lối Fichte : Tất cả là giả tưởng. Nếu từ trong nhìn ra thì ta không thể gọi đó là biểu tượng được nữa, phải gọi bằng một danh từ khác có tính cách phản lý, không trừu tượng, không lý tưởng. Theo ông « ...người ta chỉ nhìn thấy có mặt *lý tưởng*. Mặt *thực tại* phải triệt để khác với thế giới như biểu tượng, đó là mặt trong của sự vật *tự nó*..

Theo Carl Jung thì con người có hai cái nhìn : hướng nội và hướng ngoại. Hướng ngoại để nhìn bề mặt thực tại, hướng nội để nhìn bề trong hay kinh nghiệm nội tâm. Chúng ta có thể nói theo Jung rằng Thế giới như biểu tượng là một ý niệm nặng phần hướng ngoại còn Thế giới như ý chí thì nặng phần hướng nội vậy.

Có thể nói một cách khác, biểu tượng là hình thức của ý chí và ý chí là nội dung của biểu tượng.

Định nghĩa *thế giới như ý chí* là một điều không làm được vì đó là một ý niệm phản lý. Định nghĩa theo lối phân loại Aristote là ngây thơ vì siêu hình không phải động vật học. Chúng ta tạm dùng lối định nghĩa tác động (définition opérationnelle) nhờ những ý niệm tương đương của những triết gia phản lý khác và cảm nhận bằng tương quan tư tưởng. Jung đã giúp ta tiến một bước hướng nội (introversion) và hướng ngoại (extraversion) nhưng chưa đủ, chúng ta phải nhờ Heidegger với ý niệm về *vật thể* (Étant, Seiende) và tánh thể (Être, Sein). Tánh thể là cái gì quyết định cho vật thể thành vật thể cũng như ý chí làm nội dung cho biểu tượng vậy. Có một vật thể đặc biệt đó là *Tại thể* (être-là, Dasein). Tại thể là một ý niệm phản lý: nó là một vật thể đặc biệt hàm ngụ luôn tánh thể trong nó. Vì nó mà người ta gán cho Heidgger là triết gia của hiện thể (existence) vì ông đã viết câu: Thể tính (essence) của tại thể của con người thì ở trong hiện thể của nó, chỉ duy con người mới hiện thể, hòn đá có đấy nhưng không hiện thể, con ngựa có đấy nhưng không hiện thể, Thượng đế có đấy nhưng không hiện thể.

Tư tưởng « con người là vật thể duy nhất có hiện thể » và ý niệm «tại thể», Schopenhauer đã nhận thấy như sau:

« Không thể hiểu được thế giới này, không thể

vượt qua biên giới tri thức để ra ngoài vòng biểu tượng nữa, nếu triết gia vẫn chỉ là một chủ thể tri thức thuần túy (đầu thiên thần có cánh, không có xác). Trong khi trên thực tế, họ dính liền cội rễ với thế giới mà họ là thành phần với tư cách cá thể (individu) (. . . .) Chủ thể tri thức (sujet connaissant) đồng nhất với thân xác biến thành Cá thể; thân xác nhập vào cá thể bằng hai cách khác nhau: hoặc như biểu tượng trong tri thức hiện tượng, như vật thể trong các vật thể khác và như chịu luật chung; hoặc đồng thời như cái nguyên lý mà ai cũng trực tiếp nhận thức dưới danh từ Ý CHÍ . . . . »

Cá thể của Schopenhauer là Tại thể của Heidegger, một thực tại trực tiếp phân lý mà theo Schopenhauer hàm ngụ cả biểu tượng và cả ý chí, và theo Heidegger vừa là tại-thế-thể (être-dans-le-monde) vừa là hướng-tất-thể (être-à-la-fin). Thực tại phân lý vi hành động ý chí (acte volontaire) và động tác thân xác theo Schopenhauer không phải hai hiện tượng khách quan khác nhau có tương quan nhân quả nhưng chỉ là một mà thôi. Thân xác là ý chí khách quan hóa (volonté objectivée), ý chí thành biểu tượng. Schopenhauer lại đi mạnh triệt để trên lộ trình tư tưởng: « Ý chí có trong tất cả muôn loài muôn vật, hữu tri cũng vô tri. « Trong con người và thú vật điểm chủ yếu là như nhau, đó là ý chí, còn điểm sai biệt là phụ thuộc mà ta phải tìm trong tri thức, trong khả năng nhận biết. (*Le Fondement de la Morale*).

Ý chí thành biểu tượng là một ý niệm rộng lớn:

ngoài những hiện tượng mà ta trực tiếp nhận thấy ta phải « . . . đi vào những hiện tượng tinh vi, thầm lặng của ý chí mới khai triển ý niệm ấy được ». Ông cho rằng : Ý niệm về ý chí là ý niệm duy nhất không có căn nguyên trong hiện tượng hay trong biểu tượng trực giác thô sơ, mà lại phát xuất từ tận đáy sâu tiềm thức của cá thể, nghĩa là cá thể tự ý thức lấy mình một cách trực tiếp, không dưới một hình thức nào, ngay cả hình thức chủ thể khách thể, bởi vì ở đây năng tri và sở tri là một. . . .

Biểu tượng của ý chí hay ý chí khách thể hóa (la volonté objectivée) là Ý-muốn-sống (le vouloir-vivre) « Ý-muốn-sống » này không phải là một « . . . ý niệm trừu tượng rút trong kinh nghiệm » mà là . . « ham muốn, khát vọng, chối từ, hy vọng, sợ hãi, thương, ghét . . » Nói tóm lại ý-muốn-sống là khuynh hướng tạo ra thế giới này, hay nói như Heidegger là chủ hướng tính khai thế chân trời (intentionalité ouvrant des horizons) của tại thể thể. Tri thức thế gian chỉ thấy một mình biểu tượng nên chỉ nhìn Ý chí qua khía cạnh biểu tượng khách quan, nghĩa là chỉ biết ý-muốn-sống mà thôi. Ý chí thoát khỏi vòng lý trí nên có những đặc tính hoàn toàn phản lý, hoàn toàn khác với ý-muốn-sống. Ý chí và ý-muốn-sống xung khắc nhau, mâu thuẫn nhau. Đó là sự thực mà lần đầu tiên Schopenhauer trình bày với sa mạc Âu châu. Không ai hiểu được ý chí cá vì thời bấy giờ các thuyết Duy lý đang lan bá chủ Tây phương. Họ chỉ biết ý-muốn-sống mà thôi. Vì dụ :

Ý chí tôi là một sức mạnh siêu cơ thể tương thích với một sức kháng sống động (force hyperorganique en rapport avec une résistance vivante) *Maine de Biran*.

Chỉ duy vì ý chí chúng ta muốn đi đạo cho nên chân chúng ta cử động và bước đi. *Descartes*. (Traité des passions).

Ý chí là lòng thèm muốn hợp lý. *Saint Thomas* (Somme théologique).

Quan niệm ý chí theo tinh thần duy lý tồn tại cho đến bây giờ với Pradines : « Ý chí là hai lần lý trí : lý do hành động và lý tính của phương tiện hành động » (Traité de Psychologie); với óc khoa học của James : « Ý chí theo con đường của sự đề kháng mạnh nhất » (la ligne de la plus grande résistance (Précis de Psychologie).

Ý chí vượt ra khỏi lý trí là một chân lý mà óc Tây phương khó lòng chấp nhận. Ý chí không nằm trong vòng kiềm tỏa của nguyên lý tác lý nữa. Ý chí không còn là ý-muốn-sống nữa, ý chí không ở trong khung cảnh chật hẹp của không gian và thời gian nữa : ý chí bỏ triết học nhà trường để đi vào huyền học, đi vào con đường của kinh nghiệm nội tâm. Ý chí không ở lại với ý-muốn-sống để xây dựng tương lai, rút kinh nghiệm dĩ vãng và tôn thờ tác lý. Ý chí hoàn toàn cô độc đi tìm kiếm giải thoát trong thế giới vô nhị, bất sanh, bất diệt, vô thủy vô chung, không thời gian, không không gian. Đừng phí công tìm hiểu cái thế giới kỳ lạ này với bộ óc phân hai của ngôn ngữ luận lý. Không những chúng ta không đi đến đâu

mà lại mắc phải cái bệnh bi quan mà chúng ta thường gán một cách sai lầm cho Schopenhauer. Ở đây không có chuyện phân hai bi quan hay lạc quan mà là một thực tại sâu xa thâm kín, một thực tại mà Schopenhauer đã hé mở cho Nietzsche, với quan niệm siêu nhân hay con người giải thoát khỏi lý trí, con người hoàn toàn người (homme vraiment homme). Triết học phản lý tiếp tục khai thác tư tưởng Ý chí với Ý chí quyền lực (volonté de puissance) của Nietzsche, đà sống (élan vital) của Bergson, đặt nền tảng cho triết học hiện sinh nhận thức được sự mâu thuẫn vô biên giữa Ý chí và ý-muốn-sống, giữa ý chí và biểu tượng, giữa ý chí và lý trí. Tất cả những triết học hiện sinh đều phản lý và nếu bị hiểu lầm, sẽ bị gán tuốt dưới nhãn hiệu điêu không hay bi quan tệ hơn cả Schopenhauer. Kierkegaard khai mãn với thuyết xao xuyến tâm hồn (angoisse), thuyết cô đơn tuyệt đối của con người trước Thượng đế, thuyết bi đát (tragique) của đời người. Lần đầu tiên Kierkegaard làm được tổng hợp trong khoảnh khắc, thời gian và vĩnh cửu, thực hiện câu nói sau đây của Schopenhauer :

« Hiện tại : cái điểm không không gian, chia đôi thời gian vô biên và đứng yên một chỗ, không đổi, như một giữa trưa đài vô hạn không bao giờ hứa hẹn buổi chiều mát dịu. »

Tiếp theo là Merleau-Ponty với triết học phi hữu phi vô mà chúng ta đã biết (philosophie de l'ambiguïté), J. P. Sartre với thuyết mâu thuẫn giữa thể và vô thể (l'être et le néant) và kinh nghiệm buồn nôn, Heidegger với kinh nghiệm cuộc đời như bước vào cõi chết (marche

à la mort), hay Albert Camus với ý niệm đời là phù lý v.v...

Thế giới tri thức không thể hiểu thế giới như biểu tượng vì tri thức nằm trong nguyên lý tác lý: thế giới như biểu tượng không thể nào hiểu thế giới như ý chí vì nó chỉ là sự khách quan hóa của ý chí ấy. Tri thức, biểu tượng và ý chí là ba ý niệm chính của triết học Schopenhauer mà cũng là của ba thế giới của triết học Duy thức, trong Đại thừa Phật giáo. Ba ý niệm chính của ba thế giới ấy là ba *tự tính* (Svabhâvas):

(1) Biến kế sở chấp tự tính tương đương với tri thức, (2) Y tha khởi tự tính tương đương với biểu tượng và (3) Viên thành thật tự tính tương đương với Ý chí.

Biến kế là phân biệt, *y tha* là tương quan, *viên thành thật* là vượt khỏi luật nhân quả, chủ thể và khách thể không còn. Trạng thái không còn khách thể làm cho chúng ta mất điểm tựa cho nên viên thành thật thường bị lầm là chủ trương *vô thể* (néant) hiểu theo nghĩa hư vô luận (nihilisme). Cũng vì vậy cho nên người ta thường cho rằng thuyết thế giới như ý chí của Schopenhauer là hư vô chủ nghĩa hết sức nguy hại và phải khai trừ. Đó là một lầm lẫn chung cho một số học giả nghiên cứu Phật giáo với bộ óc phân hai. Hư vô luận là một sản phẩm luận lý của lý trí được chứng minh bằng phương pháp khoa học. Hư vô luận sinh sống trong không gian và thời gian, chấp nhận tức lý, là một thứ quyết định luận tuyệt đối, và cũng lo cho tương lai, một tương lai

(1) parikalpita. (2) paratantra. (3) parinishpanna

thật đen tối nhưng cũng là tương lai. Trái lại thế giới như ý chí là một bi-hài kịch rộng lớn mà chính soạn giả là diễn viên : mình xem mình như sáng tác, giải thoát khỏi hình thức tục lý không-thời gian, sống trong hiện tại, sống trong «giữa trưa không hẹn chiều»

Muốn từ duy lý mà vào lãnh vực phản lý phải có một cuộc cách mạng nội tâm. Từ thể vào vô thể phải có một biến thể (mutation) theo ngôn ngữ Krisnamurti, tư tưởng gia «hư vô» số một của hiện đại.

Biến thể ấy là một hành động siêu nhân, biến thể Krisnamurti chính là ý chí Schopenhauer vậy. Muốn hiểu số cái «hư vô» của Ý chí ta cần có một định nghĩa tác dụng (définition opérationnelle) bằng song thoại sau đây giữa Krisnamurti và Carlo Suarès :

Krisnamurti : Biến thể là một sự nổ vỡ hoàn toàn trong những tầng lớp thâm kín nội tâm, một nổ vỡ trong chẳng tử, trong cốt nguyên thân phận ràng buộc, một sự phá tan tôn tục.

Carlo Suarès : Nhưng đời sống là thân phận ràng buộc. Làm sao phá tan tôn tục mà không phá luôn chính ngay đời sống ?

K : Ông muốn biết thật không ?

C : Vâng.

K : Ông hãy thoát khỏi tôn tục. Hãy thoát khỏi quan niệm Thời gian toàn diện : khỏi dĩ vãng, khỏi hiện tại và khỏi tương lai. Thoát khỏi ý thức hệ, khỏi biểu tượng, khỏi từ ngữ, vì đó là những yếu tố của

phân tán, thoát khỏi sinh hoạt tâm thần vì đó là tác giả của Thời gian tâm lý học. Thời gian ấy không có thực tại.

C: Nếu vậy thì còn gì đâu, ngoài trừ nỗi thất vọng, niềm xao xuyến, mối lo sợ của một tâm hồn mất hết điểm tựa và mất hết ngay cả khái niệm về thân phận mình?

K: Nếu người nào hỏi tôi câu đó, tôi trả lời rằng họ chưa lên đường, họ sợ sang bên kia bờ sông.

C: Sợ là gì?

K: . . . Sợ là Thời gian và Tư tưởng . . .

(*Entretien avec Krishnamurti*, Carlo Suarès, 1964)

Đừng khiếp sợ Hư vô và Ý chí của siêu nhân trong tác phẩm đang đề « Ý chí quyền lực » (volonté de puissance) của Nietzsche. Hư vô là một ý niệm không tiêu cực mà cũng không tích cực, hư vô là một ý niệm siêu thoát, ý chí là ý chí siêu thoát. Đừng lầm siêu thoát phải là xuất thế gian mới được: không có vấn đề xuất hay nhập ở đây vì thế giới này là thế giới như ý chí và cũng là thế giới như biểu tượng. Ý chí và biểu tượng liên đồng như bóng với hình vì là hai mặt của một thực tại. Trong triết học kinh Lăng già (Lankâvatâra sûtra) có một danh từ để chỉ định ý niệm song đôi ý chí biểu tượng này mà người Tàu dịch là Ý (manas). Ý là trung tâm tương quan, vừa là tri thức phân biệt biểu tượng vừa là cơ quan ý lực trực giác hướng về giải thoát. Giải thoát

không có nghĩa là từ giã thế tục xuất gia nhưng có nghĩa là thoát tồn tục theo lối Krisnamurti. Dòng thời gian của sự biến hành (devenir) chỉ là một « sự hạn chế liên tục của vô hạn » (continuelle limitation de l'illimité) như Pythagore đã nhận thấy. Tồn tục là một ảo ảnh, một giả tưởng của dòng thời gian. Giải thoát là sự phá tan liên tục cái hạn chế ấy.

Quan niệm « song nhiệm của Ý », giải quyết được vấn đề Chân đế, Tục đế và làm nền tảng cho Đại thừa Duy thức, cũng như tư tưởng « Thế giới như ý chí và biểu tượng » đã giải quyết vấn đề tương đối tuyệt đối cho triết học Kant.

Không riêng gì Phật giáo mà Thiên chúa giáo cũng có những ý niệm tương đương nếu ta đi sâu về huyền học thay vì nghiên cứu Thần lý học. Câu « Hãy tìm, sẽ thấy ; hãy gõ, cửa sẽ mở » có thể hiểu với nghĩa « có gan tự mình lên đường sang bên kia bờ » theo ý Krisnamurti. Câu « Thượng đế là ở trong lòng chúng ta » với nghĩa Vô nhị mà linh mục Maître Eckhart đã tìm thấy, hoặc câu « Ý chí của người sẽ được thực hiện » (Que votre volonté soit faite...) tương với Ý (manas) hướng về giải thoát trong sáng tạo.

Schopenhauer có viết : « Muốn tả cảnh hư vô của ý chí không biết làm gì hơn là phải nhờ những vị đã đạt xuất thần (extase), hỷ mộng (ravissement), giác ngộ (illumination), thể nhập vào Thượng đế v.v. nhưng thật ra ta không thể cho đó là một trạng thái tri thức được vì hình thức khách thể và chủ thể không còn ; và hơn nữa đây chỉ là kinh nghiệm cá nhân ; không thể nào

chuyển đạt cái Ý (Idée) ấy cho người ngoại cuộc».

Cái Ý (Manas-Idée) ấy được người Ấn độ dịch là *tư tưởng* mà chúng ta phải thận trọng hiểu theo kiểu Heidegger như sau :

«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 thế hành xử trong đời sống».

«Tư tưởng không giải quyết bất cứ ẩn ngữ nào của thế giới».

«Tư tưởng không mang đến tức khắc những sức mạnh cho hành động».

2.4 *Ý và nghệ thuật.*

Thế giới của Ý đã được Platon thấy trước, theo Schopenhauer là « khoảng giữa Ý chỉ như ẩn nguyên của thể, và sự biểu lộ của Ý chỉ trong thế giới cảm giác ». Ý vượt ra ngoài vòng không gian thời gian và nhân quả. Ý (Idée) là Ý (Manas) của kinh Lăng già. Lần đầu tiên chúng ta gặp trường hợp trùng danh trùng nghĩa của hai ý niệm. Ý (manas) là gạch nối giữa căn bản chỉ tâm thức (alayā-vijñāna) hay tổng thể vũ trụ, và ý thức (mano-vijñāna) hay cá thể tri thức. Ý (manas) nối hẳn thế giới cảm giác và thế giới siêu thoát, là phương tiện thiện xảo của sáng tác nghệ thuật. Khi sáng tác, thời gian, không gian không còn : Nhạc sĩ Mozart nói như sau : « Khi sáng tác tôi đâu có nghe đoạn này tiếp đoạn kia theo thứ tự phải làm ; 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 nhưng rất tỉnh táo. Nhưng cái đẹp nhất lại là sự kiện nghe như vậy, tất cả, đồng trong một lúc ». Khi sáng tác, luật nhân quả cũng không còn: Van Gogh, nhà họa sĩ Hòa lan viết thư cho em có đoạn như sau: « Trong đời và khi họa, tôi có thể không cần đến Thượng đế (nghĩa là không sợ luật nhân quả) 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 ».

Sáng tác nghệ thuật là cả một sự huyền bí phản lý: sáng tác vừa là ý muốn sống mãnh liệt nhất vì đó là cả cuộc đời nghệ sĩ, vừa là phương tiện giải thoát mọi đau khổ tiện lợi nhất vì chỉ có sáng tác mới phá tan nổi sự tồn tục của thời gian một cách thực tiễn. Schopenhauer cho rằng đối tượng của nghệ thuật là Ý, nghệ thuật đặt nền móng trên sự chiêm ngưỡng Ý, hình thức vinh cửu vượt khỏi tục lý, trên không gian, thời gian và nhân quả; ra khỏi giới hạn của cá thể và biến thành chủ thể tri thức thuần túy, tấm gương sáng của vũ trụ. Duy thức học cũng gọi tri thức thuần túy *Ý* là *Đại viên cảnh trí* hay tấm gương lớn phản chiếu không phân biệt mọi pháp thế gian. Schopenhauer lại viết rằng « Chính nhờ sức trực giác huyền diệu ấy mà chủ thể không còn trực thuộc ý chí, không còn bị bó buộc phải lưu lạc trong thế giới hiện tượng để theo dõi những tương quan va chạm giữa sự vật; được cứu khỏi mọi bận tâm lợi ích, chủ thể thành rộng

lớn như vũ trụ, an nghỉ và thoải mái trong thế giới quang tĩnh (radieuse sérénité)».

Nghệ thuật không phải kỹ thuật, nghệ sĩ không phải chuyên viên. Nghệ sĩ là người đạt được khả năng siêu việt chiêm ngưỡng được Ý. Đàn hay vẫn là nhạc công, không biết luật âm nhạc mà lại là nhạc sĩ. Óc nghệ sĩ là điểm quan trọng. Bá nha Tử kỳ đều có óc nghệ sĩ bằng nhau. Đôi khi biết nghe còn khó gấp bội biết đàn, cũng như nghệ thuật đánh trống chầu là cái khó nhất trong thế giới kịch nghệ. Biết chiêm ngưỡng, biết thưởng thức Ý đòi hỏi khả năng siêu việt mà Schopenhauer gọi đó là *thiên tài* (génie). Ông bảo rằng thiên tài nhờ chiêm ngưỡng được Ý nên giải thoát tri thức khỏi ý chí:

«Tri thức người thường là ngọn đèn soi đường, tri thức thiên tài là mặt trời chiếu sáng vũ trụ. Tính chất siêu việt của thiên tài ảnh hưởng rất nặng, quá sức cá thể chịu được; cho nên, trong khi người thường, no bụng, thỏa mãn đời sống tập quán hằng ngày: thì cá thể thiên tài bị tàn phá vì lo lắng vô biên. Vì không sống với tri thức cho nên thiên tài được tri thức cho là điên là khùng». Schopenhauer đã nhấn mạnh điểm này và cảnh cáo trước. Cái thiên tài chiêm ngưỡng Ý ấy được Alan W. Watts mệnh danh là «sự khôn ngoan của trạng thái bất an» *(The Wisdom of Insecurity)* trong quyển sách của ông cùng tên tái bản cả chục lần kể từ 1951.

Cái điên của Schopenhauer như vậy cũng có lắm người hiểu. Tuy nhiên từ hiểu đến đạt được, cần phải có gan lên đường, có gan phản lý, có gan làm siêu nhân. Một điểm quan trọng khác: Làm siêu nhân ở đây rất dễ,

vì siêu nhân không phải là siêu phàm (surnaturel) như người ta thường lầm tưởng. Ý không phải ở đâu xa lạ, Ý ở ngay bản thân ta, ta không biết nó vì khi nó xuất hiện ta không còn tri thức phân biệt ra nó nữa. Nó ở trong ta và trong cảnh vật, man mác như ta với ta trong bài thơ bà huyện Thanh Quan tức cảnh đèo Ngang. Schopenhauer viết rằng: "Trong trạng thái tâm hồn ấy, chúng ta đâu cần phải ở lâu đài hay ngục thất để chiêm ngưỡng mặt trời lặn?..

« Ý » theo ông Govinda trong quyển « *Cao nguyên Huyền học Tây tạng* » là năng lực thần thông (puissance magique) hóa đá ra vàng biến than thành kim cương, biến độc dược thành thuốc trường sinh. Đó là sự chuyển y nội tâm (parâvritti), một thay đổi phương hướng, một « hướng lòng » (orientation du coeur) theo lời của thi sĩ Rilke, một bước vào cõi sống giải thoát. Đó là phép thần thông duy nhất được Phật công nhận" (Les Fondements de la Mystique tibétaine)

« Ý » hay siêu ý chỉ được thiên tài chiêm ngưỡng, theo Schopenhauer cũng là phép thần thông: "Thiên tài tặng chúng ta một tấm gương thần soi sáng tuyệt vời thể tánh và ý nghĩa mọi vật, và loại trừ những gì ngẫu nhiên và ngoại cuộc." Nghệ thuật thiên tài là ở chỗ tri giác được một cách minh bạch vô phân biệt vừa khách thể, vừa tánh thể. Nghệ thuật hiện sinh trong bất họa biểu tượng thực tại một cách vô phân biệt, các nguyên tắc viễn thị (perspective), phép hòa sắc (harmonie des couleurs) v.v đã làm cho ngơ ngẩn những ai thiếu tâm hồn phân lý. Tuy nhiên, trong giới

họa sĩ cũng có những thợ vẽ chuyên môn bắt chước, bởi vì điêu cũng có nhiều hạng: Điêu Biểu hòa và điêu Hàn mạc tử vậy.

Trong thế giới nghệ thuật, Schopenhauer đặc biệt chú trọng đến âm nhạc, nghệ thuật số một vì ở đây theo ông « không như những nghệ thuật khác là bản sao của Ý » hay thể tánh của sự vật nhưng là chính ngay ý chí dưới hình thức Ý, linh động, chuyển tách luôn luôn biến đổi, một sự trở về vô hạn (éternel retour) hiểu theo Nietzsche hay theo triết lý « *bản lai diện mục* » của Phật giáo. Ông cho rằng âm nhạc có ảnh hưởng mạnh mẽ và sâu sắc hơn các nghệ thuật thác vì tất cả đều trình bày vọng bóng của thể trong khi âm nhạc diễn tả chính ngay vật tự thể. Âm nhạc diễn tả ý chí sống động, mở rộng thế giới tình cảm, đón nhận thế giới thâm kín của tánh thể vũ trụ, âm nhạc dùng một thứ ngôn ngữ phản lý nhưng ai cũng hiểu, đó là điểm quan trọng mà Schopenhauer lần đầu tiên tìm thấy ở Tây phương.

Trong thế giới tri giác (perception), tư tưởng Tây phương chỉ chú trọng vào nhãn quan hơn thính quan. Ông Georges Gusdorf nói rằng « Nỗi khổ người điếc tương đương với một thứ tù đày, trong khi người mù được kết nạp vào xã hội. Trên thực tế, người mù ai cũng thương còn người điếc thì ai cũng cười » *(La Parole)*

Vấn đề âm thanh là vấn đề then chốt của luận lý học Ấn độ: Họ bàn về tánh chất thường đoạn của âm thanh quanh năm, suốt tháng. Đặc tính của âm thanh là phản lý nên có thể làm rung động những tiềm thức ẩn

sâu dưới lớp sơn tri thức. Thi ca làm say mê chúng ta cũng căn cứ trên yếu tố phần lý lý, kèm thêm phần tiết điệu và luật gieo vần, thi ca cũng như âm nhạc, lại thỏa mãn luôn phần tri thức duy lý nữa. « Ý » thơ và « Ý » nhạc gồm cả biểu tượng và ý chí, phép gieo vần và luật hòa âm là biểu tượng, còn sáng tác độc đáo là ý chí.

Trong các nghệ thuật khác, phần biểu tượng quá nặng cho nên ý chí bị lu mờ thành thử không diễn tả một cách hoàn toàn « Ý » thực tại. Khi cảnh đã nhập vào tranh, thể đã biến vào tượng, thực tại đã chết khá nhiều lắm rồi nếu chưa biến thành tinh vật. Bản nhạc dẫu cho có « thiên thu » đi nữa cũng không thể tồn tục được phút nào, nó linh động, sống động, diễm ảo, huyền diệu đúng với thực tại như trong kinh Kim cang: « Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điện, ứng tác như thị quán ». Goethe, bạn thân tư tưởng độc nhất của Schopenhauer cũng đã viết: « Kiến trúc là âm nhạc thành nước đá và luật cân đối là luật tiết điệu đứng yên ». Và khi Schopenhauer cho Goethe biết rằng theo quan niệm thế giới biểu tượng, thì mặt trời không có nếu chúng ta không thấy nó, Goethe trả lời rằng « Trái lại, chính chúng ta sẽ không có nếu mặt trời không thấy chúng ta ». Ở đây Goethe đã thấy thực tại sống động quá mức Schopenhauer: Goethe là đại văn hào số một của Đức quốc đã ảnh hưởng rất nhiều đến Schopenhauer. Quyển *« Khái luận về nhãn quan về màu sắc »* (Sur la vue des couleurs) nữa, ông là kết quả của cộng tác giữa hai người. Ngoài

Goethe, còn có thi sĩ Byron của Anh quốc và Leopardi của Ý quốc được Schopenhauer chú trọng hết sức. Những vị này thuộc phái nghệ sĩ lãng mạn, không phải triết gia chuyên môn. Do đó ta có thể nói rằng Schopenhauer là nghệ sĩ hơn triết gia. Đất dụng võ của ông là cây đàn, bút lông hơn là Đại học, Cao học. Đại học bắt buộc giáo sư phải có một lý tưởng, một triết thuyết theo truyền thống rõ rệt. Cái Thế giới như ý chí và biểu tượng là một thế giới phi tưởng. Ông thành lập một thuyết «Vô thuyết», đem hư vô vào trường học, đem «Ý» sáng tác vào chốn «Lý» kiến tạo, đem «Động» vào nơi «Tĩnh» ông đã chọn sai con đường: Hai lần vào dạy Đại học là hai lần phải rút lui vì không có học trò. Tất cả qua bên giảng đường để nghe lý tưởng Hegel, vô số lý tưởng: trong đó có ba cái sau này đấu tranh nhau tơi bời đó là lý tưởng tinh (idéalité), tự do tính (liberté) và vô hạn tính (infinité). Lý trí Hegel đạt được tuyệt đối, ai mà không ưa ? Phản lý không đặt vấn đề tuyệt đối vì tuyệt đối, tương đối là những danh từ của lý trí đặt ra. Ai cũng ưa tuyệt đối nhưng quên rằng lý tưởng tuyệt đối của trí thức không thực tế. Đời Schopenhauer và đời của Hegel là hình ảnh thảm thúy nhất của Duy lý và Phản lý, của Lý và Ý. Hegel đem Lý ra học đường được lắm người nghe, Schopenhauer đem Ý ra bị bỏ rơi. Hegel theo Lý bỏ trường tổng quân chống Napoléon, Schopenhauer lại vào trường ngồi thảo bốn cội rễ tức lý (1813) khai mãn cho Ý. Năm 1831 dịch tả hoành hành tại Berlin, Hegel và Schopenhauer cùng tản cư nhưng Hegel theo Lý trở lại ngay, ông ky tính vì không muốn bỏ lớp dạy và mắc dịch mà chết thảm thương còn Schopenhauer cao hứng bỏ luôn Berlin đi du du theo Ý. Hegel duy

lý sống và chết với đám đông. Schopenhauer phản lý sống chết một mình. Không biết ai thực tế hơn ai ?. Vấn đề sống, chết và hạnh phúc lẽ tất nhiên cũng được Schopenhauer giải quyết theo đà phản lý với triết học ông. Do đó cho đến ngày hôm nay người ta vẫn tiếp tục gọi nhân sinh quan của ông là một đạo đức học bi quan. Đó là một lầm lẫn bắt buộc của óc phân hai của nhà trường duy lý. Đạo đức học của ông không bi quan mà cũng không lạc quan, nó chỉ là phản ảnh của hai mặt một thực tại sống động trong nội tâm cá thể, nó là phản ảnh của Ý, khoảng giữa ẩn nguyên của thể và thế giới cảm giác.

2.5 *Ý và Ý-muốn-sống.*

Ý-muốn-sống là biểu lộ của ý chí trong thế giới cảm giác và, cũng như ta đã biết, ý chí là ẩn nguyên của thể. Ý hướng về ý chí bằng nghệ thuật sáng tác và hướng về ý-muốn-sống bằng tình yêu truyền chủng. Nghệ thuật và tình yêu là hai khả năng siêu việt chiếm ngưỡng được Ý bằng hai cái nhìn khác nhau.

Lần đầu tiên trong triết học Tây phương, ái tình truyền chủng (acte générateur) được đặt đúng mức quan trọng của nó. Đây là một cuộc cách mạng lớn lao trong nền tư tưởng Âu châu đang thấm nhuần một đạo đức duy lý coi ái tình truyền chủng như một trọng tội, xấu xa, hèn thiu. Schopenhauer đưa ái tình truyền chủng vào địa hạt siêu hình trong phụ bản quyển *Thế giới như ý chí* dưới nhan đề: *Siêu hình học về ái tình* (Métaphysique de l'Amour). Lẽ dĩ nhiên Platon, người khám phá ra Ý đầu tiên, là người duy nhất trước Schopenhauer thấy sự quan trọng của ái tình; nhưng

theo Schopenhauer thì Platon phạm lỗi duy Ý nên tạo ra tình yêu lý tưởng (platonique) mà ông cho là một thứ đồng tính luyến ái kiểu Hy lạp (amour homosexuel grec) sai lầm, đầy thần thoại và điều cợt, trong *Banquet* và *Phèdre*.

Ái tình không phải một trò đùa, ái tình cũng không phải một suy tôn lý tưởng xa vời. Ái tình có thể nói là phương tiện huyền học để hướng về ý muốn sống. Ông viết rằng: «Những tâm hồn cao chượng đa cảm và nhất là những tâm hồn si tình sẽ kêu trời trước sự tầm thực tàn nhẫn của tôi, nhưng họ sai lầm. Vì việc quyết định chính xác sự truyền chủng phải chăng có một mục đích cao qui và cao thượng hơn tình cảm cao siêu và bọt xà bong vô hình của họ?»

Ái tình truyền chủng, thường được gọi là đòi hỏi sinh lý, hướng mạnh về ý muốn sống và, nếu được lý trí «biến thành một khẳng định cả thể hết sức mạnh mẽ, sẽ tiêu diệt tất cả những ai cản trở bước đi...» Sự truyền chủng mạnh đến nỗi ghét nhau mà vẫn có con đầy nhà. Thương nhau mà lấy nhau không được thì tự tử, tự tử vì ý muốn sống chứ không phải vì không «muốn sống» nữa như chúng ta thường hiểu lầm. Thương trong lý tưởng chỉ có với Platon. Albert Camus trong «*le Mythe de Sisyphe*» cho rằng tự tử trước cảnh đời phi lý vì hai lý do: hy vọng sống một tương lai tốt đẹp hơn hay sống theo lý tưởng đòi hỏi cái chết. Cả hai đều cùng một lý do: đòi hỏi nếp sống thích hợp: nói một cách khác, tất cả là do ý muốn sống mà ra.

Mục đích của Schopenhauer khi viết *Siêu hình học về*

Ái tình là cốt lọi những sai lầm về vấn đề truyền chủng do trí khôn tạo ra. Trí khôn tạo ra vấn đề lý tưởng, vấn đề sinh lý v.v. không có thực.» Tình yêu truyền chủng căn cứ trên hai sự thật sau đây :

1) Thể tánh con người bất diệt và tồn tục trong sự truyền chủng ấy.

2) Thể tánh con người nằm trong chủng loại (espèce) hơn là ở trong cá thể. Do đó trong những vụ ái tình (affaire de cœur) cá nhân có thể hy sinh tánh mạng để cứu chủng loại. Tánh thể chung chỉ mọi người chính là ý muốn sống, yếu tố trực tiếp với chúng ta còn hơn cả tâm thức nữa. Âu cũng vì vậy nên tâm thức không hiểu nổi gì về sự luyến ái và sai lầm. Phải trở lại với Ý chúng ta mới có ý niệm rõ ràng được. Chúng ta đã biết Ý nhạc, Ý thơ, Ý tình, nay chúng ta cần hiểu Ý người theo giáo lý Thiên chúa về tội lỗi Adam. Chỉ có huyền học phản lý mới đem lại giải đáp. Theo Schopenhauer thì giáo lý ấy đem chúng ta ra khỏi phạm vi của ánh sáng tức lý, và đặt chúng ta trước Ý người. Ý người là khoảng giữa của hai thực tại nhân tính, Ý người là cá tính tương đương với Adam và với Đấng cứu thế cùng một lần: « Thiên chúa giáo thấy trong mỗi cá thể trước hết sự tương đương với Adam, đại diện cho sự khẳng định đời sống, do đó can dự vào tội lỗi, rồi đau khổ và chết tiếp theo, và cũng nhờ ánh sáng của Ý, thấy tương đương với Đấng cứu thế đại diện cho sự phủ định lòng ham sống, can dự vào đức hy sinh và công quả của đấng cứu thế, rồi được giải thoát khỏi vòng tội lỗi và tử thần, nghĩa là khỏi thế gian.»

Sự phủ định lòng ham muốn sống để giải thoát đau khổ như ánh sáng của Ý người, là một chuyện vượt ra ngoài khả năng tri thức « chúng ta không đủ ý niệm diễn tả ngay cả dữ kiện trực thuộc. Chúng ta chỉ có thể gọi đó là sự tự do muốn sống hay không nếu không thì Phật giáo gọi là Niết bàn. Và đó là điểm mà không bao giờ tri thức con người đạt đến »...

Đến đây chúng ta bắt đầu có một khái niệm minh bạch về Ý của Schopenhauer. Ý nhạc, Ý thơ, Ý người chỉ đạt được bằng sức tự giác (apperception) trực chỉ. Ông viết rằng : « Ý là đơn vị biến hóa ra đa số bằng thời gian và không gian, hình thức của sức tự giác trực chỉ ; ý niệm trái lại là đơn vị rút trong đa số ra bằng cách trừu tượng hóa, một phương sách của tri tuệ. Ý niệm như bình chứa vô tri ; bỏ gì vào thì xếp lớp theo thứ tự như vậy ; nhưng người ta chỉ rút ra (bằng phán đoán phân tích) những gì đã bỏ vào không hơn được (bằng phán đoán tổng hợp). Trái lại, Ý biểu lộ cho người hiểu rõ nó những biểu tượng hoàn toàn mới lạ về phương diện ý niệm đồng một danh hiệu. Ý như một cơ thể sống động, phát triển và nẩy nở rất mau. Ý chỉ đến với những thiên tài hay người có những quan năng thoáng đạt thiên tài tích trong chốc lát ».

Quan niệm Schopenhauer về nhân sinh theo cặp mắt chấp hữu thật là bi quan : Đời là bể khổ, hết khổ thì lại sầu, hết sầu lại khổ, qua lại như « quả lắc đồng hồ » ; thảm kịch đồng thời hài kịch này bạ mãn với cái chết không khiếp kết liễu « những biến cố vô vị lặp đi lặp lại của cuộc đời ». Thế giới đầy

những ích kỷ, bất công, tham lam, họ chống đối tranh đánh nhau. Ích kỷ chống tham lam tạo ra quốc gia. Quốc gia là một thành tựu của ích kỷ cho nên không diệt trừ được bất công. « Nguyên lý cá biệt đã tạo ra ảo tưởng : chúng ta là những cá thể riêng biệt. Ảo tưởng này gây mâu thuẫn, tranh chấp đau khổ. Đau khổ vì không biết rằng chân lý là vô phân biệt : người gây ác và người chịu khổ là một, đao phủ và tử tội không phải hai. Đó là nền tảng của đạo đức Vệ đà với nguyên ngôn : Anh là cái này (Tat tvam asi) ». Đạt được vô phân biệt trí và đạt được khả năng chiêm ngưỡng Ý, vì Ý như đã biết là một thực tại «khoảng giữa» phi hữu phi vô, lưng chừng, siêu lý đến nỗi làm ngơ ngác những luận lý gia Ấn độ nửa cãi nhau hàng bao thế kỷ về thường đoạn của Ý nhạc. Ý người lại càng rắc rối vì chính mình là Ý ! Đến đây, cũng với cặp mắt chấp hữu, chúng ta thấy Schopenhauer lạc quan, lạc quan như « nụ cười chính thống của biểu tượng » khi ông phê bình tượng Phật. Ông viết rằng : « Chúng ta phải công nhận rằng tất cả mọi người đều có khả năng giải thoát Ý cho sự vật, và do đó có khả năng vượt cao khỏi nhân ngã mình ».

Con người có khả năng vượt cao khỏi nhân ngã mình là một quan niệm không bi quan chút nào hết, một quan niệm làm cho Nietzsche đeo đuổi suốt một đời để thực hiện cho kỳ được : giải thoát con người, con người thành siêu nhân. Theo Nietzsche, con người của Schopenhauer là con người của Rousseau và của Goethe, của hai mâu thuẫn. Với Rousseau ta có

con người phản kháng, phá đổ, cách mạng, với Goethe, trái lại ta có con người giải thoát, trầm mặc, suy tư. Con người của Schopenhauer lại có thêm những đức tính khác nữa như thông minh, sáng suốt, linh động, và quả quyết. Con người ấy là con người của tương lai, con người dám cả gan nhìn lại thâm tâm mình, gạt hết ảo tưởng, tập quán chướng ngại. Nói tóm lại một con người rất lạc quan, rất lạc quan vì tin tưởng ở tương lai.

Tuy nhiên sự lạc quan ấy cũng như sự bi quan đều không phải con người vô nhị của Schopenhauer con người biết chiêm ngưỡng Ý người. Nietzsche, trong suy nghĩ của tuổi trẻ khi còn là sinh viên, khi ôm quyển *Thế giới như ý chí* tìm được còn sót trong tiệm sách, khi nghe bên tai « tiếng ma gọi nên đem sách ấy về nhà », Nietzsche đã hiểu lầm thầy lúc viết « *Những nhận xét trái thời* » (Les considérations intempestives). Sau này Nietzsche hối tiếc đã hiểu sai và viết : « Khi nói đến họ (Schopenhauer và Wagner) tôi quên rằng tôi chỉ nói đến tôi và cho tôi mà thôi ». Schopenhauer trái lại, đã đoán trúng trường hợp Nietzsche một cách gián tiếp : « Chỉ những thiên tài chiêm ngưỡng được Ý mới bị gọi là điên.» Vì Nietzsche được điên mười năm trước khi chết. Quyển « *Những nhận xét trái thời* » nói chung Schopenhauer và Wagner không phải là do ngẫu nhiên : Ý người và Ý nhạc là hai ý quan trọng nhất trong triết học Schopenhauer vậy.

2.6 *Triết học của hư vô.*

Triết học Schopenhauer không những bị gán là triết

học bi quan nhất nhân loại mà lại còn bị mang tiếng là triết học của tuyệt vọng, của phá hoại vì ý niệm hư vô thường được nêu ra trong hầu hết tác phẩm của ông.

Chúng ta đã bàn qua về hư vô (2.3) khi nói đến thế giới như ý chí. Chúng ta cũng biết rằng hư vô luận theo kiểu bi quan tuyệt vọng là hư vô của thế giới tục lý, chúng ta chỉ bàn hư vô trên phương diện tư tưởng và kết luận theo kiểu Krisnamurti hay Nietzsche rằng muốn thấu triệt hư vô, chúng ta phải có gan lên đường, có gan thoát khỏi thời gian và tư tưởng.

Ở đây chúng ta chỉ nhìn phương pháp triết học mà Schopenhauer dùng để trình bày hư vô. Lẽ tất nhiên Schopenhauer không thể dùng luận lý để diễn tả một vấn đề phản lý mà không khỏi rơi vào phạm vi của tục lý. Hegel dùng biện chứng pháp xem lý trí như dụng cụ tuyệt đối để đạt chân lý lại càng sai lầm vì Hegel không phải Long Thọ dùng biện chứng pháp (người Tàu gọi là Dịch hóa pháp) để đập tan lý trí. Theo Hegel, vấn đề hư vô là chân lý, không thể nào lý trí ý thức được. Vì vậy nên Schopenhauer đã dùng một phương pháp, mà sau này Husserl hợp thức hóa bằng danh từ hiện tượng học, để trình bày hư vô.

Trước hết hiện tượng học có những đặc điểm của triết học Schopenhauer.

1) Hiện tượng học có tính chất duy lý, tiền lý và phản lý. Trong quyển «*Hiện tượng học*», J. F. Lyotard cho rằng «Husserl đứng vào tiền lý (anté-rationnel) chính vì ý muốn duy lý. Nhưng một biến chuyển vô tình

có thể hóa cái tiền lý lý thành ra phản lý (antirationnel), và hóa hiện tượng học thành ra thành trì của phản lý (bastion de l'irrationalisme) » Vì tính chất ở «khoảng giữa» thế giới duy lý và phản lý như vậy. Hiện tượng học, theo danh từ Schopenhauer có thể tạm gọi là Ý *triết* như Ý người hay Ý nhạc.

2) Ý niệm con người toàn diện (corps propre) không phân biệt trí óc hay thân xác. Ý thức thể *xác* con người là trực tiếp như đời sống vì đời là sống trước khi suy nghĩ về đời. Ý niệm về tính chất trực tiếp, căn bản và trường tồn của con người toàn diện là ý niệm về Ý *người* Schopenhauer; Ý niệm nhưng chưa *chiêm ngưỡng* hay thưởng thức, hiện tượng học khác triết học Schopenhauer tại đây vì đang còn quá chú trọng đến phương diện phương pháp. Hiện tượng học làm giản lược bản thể quá mạnh nên không có gan lên đường, phải chờ Heidegger sau khi thụ hưởng gia tài giản lược (réduction) này rồi phung phí bằng cách phân tỏa bản thể (dispensation de l'être) mới chiêm ngưỡng được Ý người.

Heidegger thấy câu khẳng định căn bản « Ý thức là luôn luôn ý thức cái gì » thiếu sót điểm *minh ý thức minh*, thiếu sót thành thử hiện tượng luận lúng túng không thoát khỏi vòng tri thức. Hiện tượng tình cảm (affectivité) theo Heidegger giữ vai căn bản trong siêu hình học, đó là cảm thức thân phận bị bỏ rơi, lạc loài trong thế gian, rồi đâm ra lo âu xao xuyến trước sự chết, nhưng cũng nhờ cảm thức lý mà tánh thể con người được biểu lộ ra (dévoilement de l'être).

Sự biểu lộ này Heidegger chiêm ngưỡng được, nhưng vì quá phản lý nên Sartre lại thấy buồn nôn (nausée) và Ý người thành ra phi lý. Những sự kiện này Schopenhauer đã tiên đoán từ lâu:

«Chúng ta đừng quên rằng chính bản tính chúng ta đã phản kháng chống lại sự hủy diệt ấy, bản tính chúng ta là Ý muốn sống: Ý muốn sống chính là chúng ta và thế giới chúng ta».

Chính sự thông minh của Sartre đã không cho Sartre «lên đường». Ý người chính là sự hủy diệt kinh khủng ấy, là một phủ định Ý muốn sống hoàn toàn. Muốn «làm tiêu tan cái ấn tượng đen tối do ý niệm hư vô tạo ra», chúng ta phải trầm mặc, chiêm ngưỡng (contemplation), chỉ có chiêm ngưỡng mới an ủi được nỗi niềm đau khổ thế gian. Ý-muốn-sống, tình yêu truyền chủng thắng cái chết với một giá quá đắt: giá luân hồi sanh tử trong vòng đau khổ của thế gian tồn tục. Sự chiêm ngưỡng, thường thức Ý đối hư vô chế ngự được cái chết một cách bình thản. "Niết bàn" Phật giáo hiểu theo nghĩa "thể nhập" (résorption) vào vũ trụ là một "huyền thoại»; dùng để «trấn an gạt gẫm» mà thôi (tromper notre terreur).

Để trình bày hư vô, Schopenhauer dùng hiện tượng học và mở đầu bằng nhận xét căn bản: «Ý niệm hư vô là một ý niệm bản chất tương đối: luôn luôn quan hệ với một khách thể ấn định mà nó tuyên bố phủ nhận»... «Mọi hư vô chỉ mang tiếng hư vô đối với một vật thể; mọi hư vô buộc phải có tương quan, và do đó, một khách thể thực sự (positif)». Khách thể thực sự hay hữu vi pháp hay hữu thể chính là thế giới như biểu tượng. Phủ định

hữu thể là ý niệm hư vô thường được công nhận. Ông nói rằng «chúng ta không thể tri thức được vô thể, hay hư vô vì như Empédocle đã nói: «Chỉ có đồng loại mới hiểu nổi đồng loại». Chúng ta ở trong thế giới biểu tượng thì chỉ có thể hiểu hư vô như ý niệm phủ định mà thôi. Ý niệm không phải là Ý, ý niệm hư vô không phải Ý hư vô. Ông viết rằng: « Ý là kinh nghiệm cá nhân nên không thể nào truyền cho người ngoại cuộc được». Đối với người ngoài ông phải dùng phương pháp triết học: Câu « Hư vô chỉ là hư vô tương đối với một vật thể » đã mở đường cho những câu như: « Ý thức chỉ là ý thức một cái gì » của Husserl, hoặc « Triết học là triết học về cái mà triết học đang đi về. Cái mà triết học đang đi về đó là thể của tánh thể» (Ce vers quoi la philosophie est en chemin, c'est l'être de l'étant) của Heidegger.

Schopenhauer cho rằng ông « đã hết sức thận trọng cố gắng ở trong phương diện triết học cho nên buộc lòng phải dùng ý niệm phủ định, và sung sướng vượt qua khỏi biên giới của tri thức hữu thể ».

Kết luận của triết học ông là một phủ định vì «ngôn ngữ chỉ biết kết luận bằng khẳng định hay phủ định». Phủ định ấy được gọi là hư vô mà chúng ta có thể « an ủi rằng hư vô có tánh cách tương đối thôi chứ không phải tuyệt đối ». Cái mà chúng ta không ý niệm được đâu phải bắt buộc là không có, như vậy «hư vô không có nghĩa là hư vô toàn diện nhưng có nghĩa là tri thức bị kẹt trong thế phủ định mà thôi».

Phải dùng Ý triết để đạt trạng thái chiêm ngưỡng

được Ý hư vô là công cuộc cách mạng tri thức của Heidegger sau này. Do đó chúng ta không lấy gì làm ngạc nhiên khi các triết gia hiện sinh bỏ Descartes duy lý, và câu Cogito ergo sum duy tâm, khước từ tuyệt đối duy ý để theo phương pháp hiện tượng học.

Thuyết Duy Ý của Platon không liên hệ gì với những Ý của Schopenhauer vì Schopenhauer không có thuyết, không duy Ý mà cũng không duy hư vô. Nếu phải gọi bằng thuyết thì chúng ta có thể gọi thuyết của ông là thuyết Vô Duy.

Và ông Vô Duy bằng cả cuộc đời.

André Cresson cho là Schopenhauer « không có tư cách một triết gia mực thước, dấu đo và thận trọng mà ta có thể tin tưởng. Ông là một người mơ mộng giận đời không mấy lý do, rất thâm thúy, rất sôi động, rất quyến rũ, rất quá khích ». Ông bất chấp tất cả mọi tư tưởng của người khác và chính ngay của ông nữa. Ông khuyên cáo nên xử lý nhưng tranh đấu kịch liệt khi gia tài bị khánh tận, bị tịch thu, ông đã thắng kiện trong khi mẹ và chị mất hết. Ông cho rằng khổ hạnh ép xác là để đến giải thoát nhưng riêng ông lại thích ăn ngon. Chlemel-Lucour gặp ông trong tiệm ăn và nghe lời ông nói như hơi gió lạnh lùa qua khe cửa hư vô hé mở, chắc để quên, không để ý những món ăn ông lựa chọn. Ông không khiêm tốn tí nào khi tuyên bố « Chỉ có bọn khùng mới khiêm nhường » và « Tôi không phải là tiểu tánh ». Ông cho rằng thiên tài khỏi cần phải thánh thánh. Nietzsche khâm phục ông sát đất đã phê bình ông là « một trí tuệ dựa trên căn bản minh, một

người và một hiệp sĩ, có cặp mắt ngang tàng, can đảm giữ lập trường mình, biết đi trong cô độc, không cần lãnh tụ, không cần mệnh lệnh từ trên ban xuống ».

Schopenhauer là triết gia đầu tiên mở đường cho song thoại giữa Tây phương và Đông phương, trước cả Oswald Spengler và Heidegger.

Tây phương không chấp nhận ông, nhưng Đông phương sẵn sàng đón nhận ông như một thiên tài có khí phách ngang tàng như một Thiền sư đơn độc, có tâm hồn lãng mạn như một thi sĩ tài hoa, và có phong độ chọc trời như một thám nho hài hước.

Chung qui ông vẫn là cậu bé ý thức được đau khổ nhân loại qui sớm. Chiến tranh tàn khốc đã hủy diệt mọi lý tưởng trong lòng ông: Ông mến Napoléon vì anh hùng chiến thắng của tự do cách mạng, ông ngán Hoàng đế Napoléon độc tài coi mạng người như rơm rác. Đã là cậu bé ông phải sống một đời đầy mâu thuẫn. Mâu thuẫn vì không tập quán hay thành kiến nào chi phối được lòng ông.

Thành thử ông Vô Duy lăng cả cuộc đời.

HUYỀN TRANG TÂM

tìm hiểu chỉ số thông số áp dụng trong khảo cứu xã hội học

Đối tượng của mọi khảo cứu xã hội học là chứng minh các giả thiết qua những dữ kiện quan sát và thâu hoạch được để đúc kết nên những mệnh đề lý thuyết. Đã cách đây gần một thế kỷ, Frederic Le Play và Emile Durkheim [1] tiên phong khảo cứu các hiện tượng xã hội theo tinh thần thực nghiệm. Theo tinh thần khoa học thực nghiệm, chúng tôi muốn nói ở đây rằng mọi khảo cứu được bắt đầu bằng quan sát, chứng nghiệm những giả thiết qua các hình thức đo lường bằng con số.

Nhưng trong giới hạn nào các nhà xã hội học có thể áp dụng phương pháp thực nghiệm hoàn toàn trong việc

1. Tác phẩm khảo cứu xã hội có tinh thần khoa học đầu tiên trong lịch sử khảo cứu xã hội học là *Les Ouvriers Européens* (Paris, 1879) của Frederic Le Play và *De la division du travail social* (1893) và *Le Suicide: Etude de Sociologie* (1897) của E. Durkheim.

khảo cứu ? Câu hỏi này đã được các nhà kỹ thuật khảo cứu xã hội bàn luận từ lâu. Phần lớn họ đều cho rằng mọi khảo cứu của các môn học xã hội (sciences sociales) phải tiến vào lãnh vực thực nghiệm chính xác. Tùy theo đối tượng khảo cứu và dữ kiện thâu hoạch được, người ta có thể áp dụng nhiều phương pháp khác nhau, hoặc thuần túy toán lý, hoặc thuần túy mô tả, hoặc tổng hợp hai hình thức trên. Lối tổng hợp này được xem như phương pháp thích hợp cho phần lớn các nhà kỹ thuật khảo cứu xã hội.

Theo lối thứ ba này chúng tôi có thể tóm lược quá trình khảo cứu như sau : (1) thâu hoạch dữ kiện (bằng quan sát, phỏng vấn và những tài liệu trong các khảo cứu khác); (2) trình bày bằng con số những đặc tính hay ý niệm của dữ kiện; (3) trình bày những ý niệm hay đặc tính của dữ kiện theo chiều hướng thứ tự (tức theo ý niệm không gian thuộc tính); (4) lựa chọn các biểu số liên hệ đến đối tượng khảo cứu; và (5) thành lập chỉ số qua sự phân tích các biểu số. Bốn quá trình sau được xem như là những quá trình cần thiết liên hệ đến thành lập chỉ số thực nghiệm. [2]

Vài Nhận Định Tổng Quát về Ý Nghĩa của Chỉ Số

Phần thành lập chỉ số thực nghiệm trong khảo cứu xã hội học là phần tổng hợp các biểu số. Theo phương

---

2. Paul Lazarsfeld, «Des Concepts aux Indices Empiriques» trong Raymond Boudon, *Le Vocabulaire Des Sciences Sociales «Concepts et Indices»*, Paris : Mouton & Co, 1965, Tome I, p. 28.

diện hình thức, chúng ta có thể phát biểu rằng mọi biểu số đều bao hàm một sự liên hệ với biến số cho phép chúng ta ước tính được mức độ xác thật có thể có trong thực tế.

Một chỉ số bao hàm một tương quan của toàn thể biểu số; do đó, mọi phần tử trong toàn phần vẫn không thay đổi, nếu toàn phần đó thay đổi theo cùng một hướng. Claude Berge trong phương pháp thành lập chỉ số ảnh hưởng sẽ chứng minh rõ câu xác định trên. Danh từ «chỉ số» được dùng trong khảo cứu xã hội học muốn chỉ cho một hình thức đo lường các dữ kiện bằng con số tuyệt đối hay tương đối, đơn thuần hay tổng hợp. Chỉ số có thể được định nghĩa là «một thành phần hay một toàn phần đo lường theo một đơn vị hay một nhóm đơn vị được dùng để đo lường một cách trực tiếp mức độ chính xác của một đặc tính mà chúng ta không thể đo lường một cách trực tiếp được».[3]

Ví dụ (theo tưởng tượng): 90 % dân số ở miền nam Việt Nam là thất học. Con số tương đối này được dùng như một chỉ số tiêu cực để diễn tả trình độ văn hóa tổng quát mà chúng ta không thể đo trực tiếp được. Một ví dụ khác: cuộc bầu cử thượng nghị viện và hạ nghị viện vừa rồi chứng tỏ rằng ở các đơn vị bầu cử khắp toàn quốc con số phần trăm của người Thiên chúa giáo bỏ phiếu cho ứng cử viên Thiên chúa giáo cao hơn số phần trăm của người theo Phật giáo bỏ phiếu cho ứng

3. M.J. Hagood và D.O. Price, *Statistics for Sociologists* (rev. ed.), New York: Holt, Rinehart and Winston, 1952, p. 408.

cử viên Phật giáo. Con số phần trăm xác định chỉ số về trình độ tổ chức cũng như tính thần đoàn kết đồng đạo của mỗi tôn giáo: tích cực về phần Thiên chúa giáo và tiêu cực về phần Phật giáo. Chính những chỉ số cho chúng ta đo lường một cách gián tiếp những đặc tính của mỗi sự kiện xã hội, tôn giáo, tâm lý, v.v. Sự đo lường này có thể đưa các nhà khảo cứu đi đến chỗ chứng minh giả thiết liên hệ đến đối tượng khảo cứu.

Có hai loại chỉ số chính được dùng nhiều trong các khảo cứu xã hội học: chỉ số đơn thuần và chỉ số tổng hợp. Cũng cùng một ý nghĩa phân loại trên, Boudon và Lazarsfeld gọi là: chỉ số đơn số (indice énumératif) và chỉ số thông số (indice paramétrique). [4]

Chỉ số đơn số là một phần hay toàn phần đo lường một cách gián tiếp một đặc tính thuần nhất của các dữ kiện. Chỉ số thông số là một phần hay toàn phần đo lường bao gồm nhiều chỉ số đơn số. Cả hai hình thức chỉ số đều phát xuất từ lối phân giải theo toán học cơ bản.

Chỉ số đơn số gồm nhiều kỹ thuật: chỉ số đơn nhất theo thống kê pháp, chỉ số theo giai bậc đo lường về chủ tính (Q-scales), theo giai bậc đo lường về vật tính (object-scales hay R-scales), theo giai bậc đo lường về thái độ, địa vị của Stouffer (S-scales), theo giai bậc đo lường các biến số thí nghiệm (T-scales), theo giai bậc đo lường của Guttman (Guttman-scales), v.v...

4. Raymond Boudon và P. Lazarsfeld, op. cit., pp. 9-24.

Riêng về chỉ số thông số, đề tài chính thức của bài viết này, chúng tôi có thể nêu lên vài hình thức đại biểu mà chúng tôi sẽ lần lượt xét qua. Đó là chỉ số thông số theo thống kê pháp, chỉ số thông số theo phương pháp chỉ lượng xã hội học, chỉ số thông số của Hans Zeisel, chỉ số thông số ảnh hưởng của Claude Berge, và chỉ số thông số tâm lý của Maucorps và Bassoul.

Khái niệm về chỉ số thông số lẽ dĩ nhiên khác biệt với khái niệm về chỉ số đơn số và hình thức đo lường theo phân loại (typology). Về hai loại sau này, người ta sắp xếp các sự kiện, đặc tính, các thành phần liên quan đến đối tượng khảo cứu, nói chung là các biểu số chỉ định các đặc tính theo một thứ tự của một chiều hướng duy nhất (ordre unidimensionnel). Ngược lại, cách tìm chỉ số thông số cho phép chúng ta xếp các biểu số theo thứ tự đa hướng đối xuyên (multidimension croisée et dichotomique). Mục đích của sự xếp loại này là để chúng ta có thể so sánh được số lượng nội phần (quantité partiale) với số lượng ngoại biên (quantité marginale), cũng như để tính được các hệ số tương quan (coefficient of correlation), chỉ số chỉ các chiều hướng đối hợp của các biến số.

Chỉ Số theo Thống Kê Pháp

Đây là một hình thức chỉ số tổng hợp (thông số) đo lường tầm mức quan trọng của những dữ kiện thuộc cá nhân được xác định theo nhận thức chủ quan hơn là khách

quan. Công thức chỉ số này được mô phỏng từ thống kê pháp, được phần lớn các nhà khảo cứu xã hội học áp dụng.

Chẳng hạn chúng ta có thể đo mức độ giá trị của các trường học ở Saigon. Giả thử chúng ta thâu hoạch được những dữ kiện chính yếu được trình bày tóm lược trong bản sau đây :

Bảng 1. — Các Mục Yếu Chỉ định Mức độ giá trị Trường học của Saigon và Vài Quận Đô thành *

Các Chỉ mục	Giá trị Được Quan sát				Con Số Phần trăm			
	Saigon	Quận I	Quận II	Quận III	Saigon	Quận I	Quận II	Quận III
1	71.7%	73.0%	90.2%	70.6%	100.0%	101.8	125.8	106.9
2	1796	996	2558	1106	100.0	55.4	131.8	61.8
3	4018	1218	5998	2256	100.0	30.2	136.9	56.1
4	59.1%	47.7%	72.0%	75.5%	100.0	80.7	131.5	127.7%

* Bảng ví dụ và con số được giả lập.

* Các chỉ mục như sau : 1. Số học sinh hiện diện ở lớp học hàng ngày; 2. Số chi phí trung bình mỗi học sinh hàng ngày; 3. Số chi phí trung bình của trường hàng ngày; 4. Số giáo sư có bằng cử nhân.

Nếu chúng ta qui định những chỉ mục trên có tầm quan trọng như nhau trong việc đo lường mức độ giá trị các trường trung học ở Saigon và vài quận, chúng ta có thể áp dụng công thức tính chỉ số trung bình cân bằng

(equally weighted index):

$$I = \frac{\Sigma (p_n/p_o)}{N} 100$$

theo đó, I = chỉ số trung bình cân bằng, p_n = giá trị đo lường cá phần (tức thuộc các quận), p_o = giá trị đo lường của toàn phần (tức thuộc Saigon), và N = con số của các chỉ mục. Chỉ số chỉ giá trị các trường trung học ở Quận 1, chẳng hạn, là:

$$\frac{(101.8 + 55.4 + 30.2 + 80.7)}{4} = 67.0$$

Nếu chúng ta cho rằng các chỉ mục ở trên không có tầm quan trọng ngang nhau chúng ta phải cân bằng chúng theo nhận định của chúng ta. Chẳng hạn, nếu chúng ta cho rằng chỉ mục thứ nhất (số học sinh hiện diện ở lớp học hằng ngày) không bao gồm đầy đủ số học sinh tiểu học vì có trường học có những lớp tiểu học và có trường không, nên chỉ mục này xem như 1/3 tầm quan trọng so với ba chỉ mục khác. Chúng ta có công thức cho chỉ số này như sau:

$$I = \frac{\Sigma (p_n W/p_o)}{\Sigma W} 100$$

theo đó, W = con số chỉ định mức độ quan trọng. Áp dụng công thức này chúng ta có thể tính được chỉ số chỉ mức độ giá trị của các trường trung học ở quận 1 theo chủ định như sau:

$$\frac{10(101.8) + 30(55.4) + 30(30.2) + 30(80.7)}{10 + 30 + 30 + 30} = 60.1$$

Chúng ta có một nhận xét chung ở đây rằng dù có thay đổi cách áp dụng công thức như trên, thứ bậc của các chỉ số vẫn không thay đổi.

Chỉ số Thông số theo Phương pháp Chỉ lượng Xã hội học

Chỉ số này, cũng là một hình thức biến thể của công thức chỉ số của phương pháp thống kê học, được phát triển theo phương pháp chỉ lượng xã hội học [5]. Phương pháp này do các nhà khoa học xã hội như J. M. Moreno, L. D. Zeleney, H. Jennings, W. J Neustetter, và nhiều người khác thành lập, có mục đích chung là dùng hình thức trình bày biểu số giải bậc (scaling methods) để chứng minh thái độ, cư xử liên hệ của từng cá nhân trong phạm vi các nhóm nhỏ hẹp, chẳng hạn, một lớp học, một đội bưởng đạo sinh, một nhóm thợ trong một xưởng, một nhóm công hay tư chức làm việc chung một văn phòng, v.v... Người ta có thể hỏi mỗi cá nhân trong một nhóm bộc lộ thái độ của họ đối với một kẻ khác trong cùng một nhóm. Thái độ xác nhận được xếp hai hạng đối cực chính : từ trị số tối đa (+1) cho đến trị số tối thiểu (—1). Chỉ số thành lập theo phương pháp chỉ lượng xã hội học được căn cứ trên những trắc nghiệm tâm lý học, sư phạm học, và xã hội học.

Để có ý niệm rõ ràng về cách tìm chỉ số lập theo phương pháp chỉ lượng xã hội học này, chúng tôi trình

---

5. Tôi tạm dịch danh từ Sociometry là phương pháp chỉ lượng xã hội học.

bày thị độ qua bảng phân phối điểm số chỉ các thái độ của một nhóm gồm 7 người như sau :

Bảng 2. — Thái độ tương quan giữa các cá nhân trong một nhóm gồm bảy người *

(2) Thái độ được chấp nhận bởi các cá nhân :	(1) Thái độ được bộc lộ bởi các cá nhân : I	II	III	IV	V	VI	VII
I	—	1	0	0	0	.5	1
II	1	—	1	1	.5	.5	.5
III	0	0	—	0	0	.5	0
IV	.5	0	.5	—	.5	1	.5
V	.5	-1	0	.5	—	1	0
VI	0	.5	-1	-1	0	—	0
VII	0	0	-.5	0	.5	.5	—

* Tài liệu lấy từ Leslie D. Zeleny, «Status : Its Measurement and Control in Education,» *Sociometry*, Vol. IV (1941), p. 198.

Bảng phân phối biểu số trên diễn tả ý nghĩa rằng mọi cá nhân trong nhóm vừa bộc lộ thái độ phán định 6 kẻ khác, vừa được kẻ khác phán định lại họ. Điểm số tối ta được kẻ khác chấp nhận là +1, điểm số tối thiểu được kẻ khác chấp nhận là —1, và điểm số trung bình là +.5, 0, và —.5. Qua bảng ở trên, người ta có thể đọc, chẳng hạn, cá nhân II tỏ ra thái độ hoàn toàn chấp nhận cá nhân I, nhưng ngược lại, cá nhân I này không được cá nhân III tỏ ra chấp nhận cho lắm. Đến đây, chúng ta có thể tìm chỉ số diễn tả mức độ uy tín của mỗi địa vị xã hội của mỗi cá nhân qua công thức tổng quát :

Chỉ số thứ 1: Điểm số trung bình diễn tả sự chấp nhận. Nếu điểm số này càng cao (tối đa là 1.00, tối thiểu là —1.00) mỗi cá nhân có thể được cả nhóm chấp nhận càng nhiều.

$$\bar{x} = \frac{\Sigma x_i}{n}$$

theo đó, $\bar{x}$ = điểm số trung bình của mức độ chấp nhận, Σx_i = tổng số các biểu số trong bảng cộng theo hàng ngang, và n = con số các cá nhân bày tỏ thái độ chấp nhận. Chỉ số diễn tả mức độ được toàn nhóm chấp nhận của các cá nhân như sau: I (.41), II (.76), III (.08), IV (.50), V (.17), VI (-.25), VII (.08). Cá nhân II được các cá nhân khác trong nhóm chấp nhận nhiều nhất và cá nhân VI được chấp nhận ít nhất.

Chỉ số thứ 2: Điểm số sai lệch trung bình giữa điểm số và chỉ số diễn tả mức độ chấp nhận (tức mức độ nhất trí trong sự chấp nhận của mọi cá nhân), với công thức tổng quát:

$$\bar{d}_i = \frac{\Sigma |x_i - \bar{x}|}{n}$$

Theo đó, chúng ta có các chỉ số sai lệch về sự phán định của các cá nhân trong nhóm như: I (.42), II (.25), III (.14), IV (.17), V (.50), VI (.50), VII (.25). Sự phán định của cả nhóm về người thứ III tương đối nhất trí hơn hết, trong khi đó về người thứ V và VI không được nhất trí cho lắm (tức độ sai lệch trong sự phán định lớn nhất).

Chỉ số thứ 3 : Điểm số trung bình diễn tả mức độ cư xử xã giao (active sociability) của mỗi cá nhân trong nhóm (tức là, mức độ mà mọi cá nhân sẵn sàng chấp nhận kẻ khác trong nhóm), với công thức tổng quát :

$$x_i = \frac{\Sigma x_i}{n}$$

theo đó, Σx_i = tổng số biểu số trong bản tính theo hàng dọc. Chỉ số của mỗi cá nhân đó như sau : I (.33), II (.08), III (0.0), IV (.08), V (.25), VI (.67) VII (.33). Cá nhân VI tỏ ra sẵn sàng chấp nhận 6 người khác trong nhóm nhiều nhất.

Chỉ số thứ 4 : Điểm số sai lệch trung bình giữa biểu số và chỉ số diễn tả mức độ bộc lộ thái độ sẵn sàng chấp nhận kẻ khác, với công thức tổng quát :

$$\bar{d}_i = \frac{\Sigma |x_i - \bar{x}_i|}{n}$$

Theo đấy, chúng ta có các chỉ số của mỗi cá nhân : I (.33), II (.43), III (.50), IV (.43), V (.25), VI (.22), VII (.33). Cá nhân VI ít có sự sai lệch nhất trong sự chấp nhận các bạn bè và cá nhân III, ngược lại, có nhiều sự thiên lệch nhất.

Chỉ số thứ 5 : Hệ số tương quan giữa điểm số diễn tả mức độ cư xử xã giao của mỗi cá nhân đối với kẻ khác trong nhóm và điểm số diễn tả sự chấp nhận thái độ (tức là, chỉ số mức độ theo đó mọi cá nhân trao đổi sự

phán định cho nhau). Chúng ta có thể tính được chỉ số này bằng cách áp dụng công thức tổng quát về hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman :

$$r' = 1 - \frac{6(\Sigma d_i^2)}{n(n^2-1)}$$

Do đó, chúng ta có thể có các hệ số tương quan xếp theo thứ tự của mỗi cá nhân trong nhóm như sau : I (.17), II (.43) III (—.19), IV (—.51), V (.17), VI (.17), VII (—.11). Cá nhân II được xem như có phần chính xác nhất trong việc trao đổi sự phán định đối với các bạn bè khác trong nhóm.

Chỉ số thứ 6 : Hệ số tương quan giữa điểm số diễn tả mức độ cư xử xã giao đối với mọi cá nhân và điểm số trung bình diễn tả mức độ chấp nhận (chỉ số thứ 1) của mỗi cá nhân. Hệ số này chỉ rõ mức độ theo đó các điểm số bộc lộ do mỗi cá nhân thích hợp với ý kiến chung được bày tỏ bởi cả nhóm. Cũng theo công thức tính hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman (coefficient of rank correlation), người ta có thể tìm các hệ số chính xác trong việc phán định thích hợp với ý kiến chung của toàn nhóm do mỗi cá nhân : I (.94), II (.14), III (1.00), IV (.94), V (.69, VI (.71), VII (.83). Cá nhân III có mức độ phán định chính xác nhất đúng hợp với ý kiến chung của cả nhóm; cá nhân II, ngược lại, ít có mức độ phán định chính xác nhất đúng hợp với ý kiến chung của toàn nhóm trong sự phán định kẻ khác.

Chỉ số thứ 7 : Tổng số các điểm số lộc lọ thái độ và điểm số chấp nhận thái độ giữa từng hai cá nhân với nhau. Trong nhóm gồm 7 người, chỉ có hai cá nhân có sự liên lạc nhất (+2) là I và II, còn các cặp cá nhân khác I—V; III—VI, và III—VII có ít sự liên lạc nhất (—.5).

Chỉ số thứ 8 : Số trung bình của toàn thể điểm số mà mỗi cá nhân có căn cứ theo toàn cá nhân. Điểm số trung bình này chỉ mức độ liên kết của cả nhóm là .37. Theo giả thiết ở trước là điểm số đối ta là +1 (nếu mọi cá nhân trong nhóm tỏ ra thái độ chấp nhận hoàn toàn) và điểm số tối thiểu là —1 (nếu mọi người trong nhóm tỏ ra thái độ từ chối hoàn toàn), người ta có thể xác định theo chỉ số này (.37) rằng mức độ đoàn kết của cả nhóm không vững chắc lắm.

Như vậy, qua sự tính toán các chỉ số, chúng ta có thể theo thứ tự phỏng đoán được tính thần thống nhất của cả một nhóm, một đoàn thể nào đó. Chỉ số chỉ có giá trị khi người ta biết đặt chúng trong một lãnh vực so sánh với các chỉ số khác để đạt đến tầm mức chính xác thực nghiệm trong mọi khảo cứu.

Chỉ số Thông số của Hans Zeisel

Vừa rồi chúng ta thấy sự thành lập chỉ số phần lớn đều dựa vào định nghĩa và quy định giá trị của các đối tượng mà các nhà kỹ thuật khảo cứu cần phải có trước hết. Lazarsfeld nêu lên vài điều kiện tổng quát để

thành lập chỉ số :[6] (1) xác định điều kiện theo đó chỉ số có thể bao gồm hai giá trị đối cực, cao nhất và thấp nhất; (2) cân bằng khoảng cách sai biệt, thường giữa 0 và 1 hay giữa 0 và 100, hoặc giữa —1 và +1, với số 0 là điểm giữa; (3) xác định một cách tỉ mỉ các điều kiện để xếp đặt các giá trị theo thứ tự trong giới hạn đã phân định.

Hans Zeisel đưa ra thí dụ thứ nhất về đo lường mức độ độc quyền sở hữu của các cơ quan phổ biến tin tức như đài phát thanh và các nhật báo.[7] Các dữ kiện mà ông nhắm để thành lập chỉ số đo lường mức độc quyền, như :

(1) Con số của các cơ quan phổ biến tin tức (chẳng hạn, đài phát thanh và nhật báo) ở một địa phương nào đó; và

(2) Mức độ hợp tác theo chung một chủ quyền của các cơ quan trên. Muốn thành lập chỉ số, trước hết chúng ta cần thiết lập vài điều kiện. Các điều kiện này phải dựa trên ý niệm về chủ quyền mà chúng ta cần đo lường. Chúng ta có thể nêu lên vài điều kiện căn bản như sau đây:

(1) Chúng ta không cần phải phân biệt sự khác biệt giữa đài phát thanh và nhật báo, vì chúng ta tin rằng những cơ quan này có những cơ hội *tương đương* trong sự phổ biến tin tức :

---

6. Paul Lazarsfeld, *The Usefulness of Indices in Social Research*, p. 26.

7. Hans Zeisel, *Say It With Figures* (re. 4th ed.), New York : Harper & Brothers Publishers, 1957; pp. 120-127.

(2) Chỉ số phải diễn tả hai giá trị đối cực theo hai trường hợp : (a) *không* có chủ quyền sở hữu chung, và (b) có chủ quyền hoàn toàn, nếu tất cả cơ quan trên đều có chung một quyền sở hữu;

(3) Chỉ số phải sai biệt giữa 0 (không có độc quyền) và +1 (hoàn toàn có độc quyền);

(4) Chỉ số phải lớn khi tỉ số hợp tác của các cơ quan đối với toàn thể tổng số các cơ quan trên là lớn và chỉ số phải là nhỏ khi tỉ số hợp tác nhỏ đối với tổng số các cơ quan phổ biến tin tức trên. Chẳng hạn một thành phố có 4 cơ quan nhật báo, chỉ số có thể là +1 khi tất cả 4 cơ quan đó hoàn toàn chung một quyền sở hữu (tức không có sự cạnh tranh), và chúng ta có thể viết ký hiệu diễn tả sự hợp tác đó như o—o—o—o; chỉ số có thể là thấp hơn khi cả 3 cơ quan cạnh tranh quyền ảnh hưởng, và chúng ta có thể diễn tả ký hiệu như o—o, o, o; chỉ số có thể là thấp nhất (0) khi cả 4 cơ quan đều cạnh tranh hoàn toàn, và chúng ta có thể viết ký hiệu như o,o,o,o.

(5) trong trường hợp đủ con số các cơ quan cạnh tranh bằng nhau, chỉ số của phần o—o—o,o phải lớn hơn chỉ số của phần o—o,o—o.

Đến đây chúng ta có thể viết lại công thức tổng quát tính chỉ số hợp tác mà Hans Zeisel và Paul Zisel đã nêu lên :

$$I = 1/N \sqrt{X_1^2 + X_2^2 + \ldots + X_n^2}$$

Theo đó, N = con số các cơ quan (phổ biến tin tức chẳng hạn) và X = con số các cơ quan hợp tác với nhau hay cạnh tranh nhau.

Để rõ ràng hơn qua thí dụ trên, chúng tôi tóm lược 5 chỉ số (vì N+1) trong bản sau đây :

Bảng 3.— Chỉ số Hợp tác của 4 cơ quan Phổ biến Tin tức

Ý nghĩa các chỉ số	Ký hiệu	Chỉ số được tính
1. 4 cơ quan hoàn toàn đồng chủ quyền...	0-0-0-0	$1/4\sqrt{4^2} = 1.00$
2. 3 cơ quan đồng chủ quyền sở hữu	0-0-0,0	$1/4\sqrt{3^2} = .75$
3. 2 cơ quan đồng chủ quyền sở hữu	0-0,0-0	$1/4\sqrt{2^2+2^2} = .71$
4. 3 cơ quan cạnh tranh quyền sở hữu.....	0-0,0,0	$1/4\sqrt{2^2} = .50$
5. 4 cơ quan hoàn toàn cạnh tranh nhau ..	0,0,0,0	$1/4\sqrt{0} = 0.0$

Để tính chỉ số đo lường mức độ giống nhau trong sự xếp hạng, Zeisel mô phỏng công thức tính hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman mà chúng tôi đã trình bày ở trước kia. Ông đưa ra một ví dụ khác, chẳng hạn, có ba nhóm nữ sinh với địa vị kinh tế khác nhau xếp hạng giá trị (theo nghệ thuật) năm địa nhạc.

Bảng 4.- 5 Đĩa nhạc Thâu thanh Được Xếp hạng Theo 3 Nhóm Nữ sinh có Địa vị Kinh tế khác nhau

Cao	*Trung*	*Thấp*
1	2	3
2	1	2
3	3	1
4	5	5
5	4	4

Đặt giả thiết: ba nhóm xếp hạng giá trị có chỉ số giống nhau ($p_1 = p_2 = p_3$). Phản lại giả thiết: ba nhóm không cùng có chỉ số giống nhau ($p_1 \neq p_2 \neq p_3$). Làm sao người ta có thể đo lường được mức độ giống nhau? Theo điều kiện tiên quyết để thành lập chỉ số, người ta cần lập hai điều kiện đối lập ở đây: hoàn toàn giống nhau và hoàn toàn khác nhau (trong sự xếp hạng của ba nhóm nữ sinh đó). Chúng ta, theo đó có thể trình bày theo chủ định như sau:

Bảng 5. Tương quan Thứ tự Được Xếp hạng của Năm Chỉ mục

Hoàn toàn Giống nhau		*Hoàn toàn Khác nhau*	
1	1	1	5
2	2	2	4
3	3	3	3
4	4	4	2
5	5	5	1

Tích số toàn tổng của phần hoàn toàn giống nhau: $(1 \times 1 + 2 \times 2 + \ldots) = 55$ (số tối đa); tích số toàn

tổng của phân xếp hạng hoàn toàn khác biệt = 35 (số tối thiểu). Hiệu số giữa hai số đối cực: (55 — 35) = 20. Theo phân tích toán học trên người ta có thể quyết đoán rằng tích số toàn tổng là 30 và 20 cho hai cặp xếp hạng với 4 con số, là 91 và 56 cho hai cặp xếp hạng với 6 con số, v.v... Cho trị số tối đa tương đương với +1, và trị số tối thiểu tương đương với —1, và nếu 35 tương đương với —1, và 55 tương đương với +1, vậy chúng ta có: 36 → —.9, 37 → —. 8, 38 → —.7 ..., 46 → +.1, 47 → +.2, ..., 54 → +.9 (vì từ —1 đến +1 có 20 khoản vị tương hợp với 20 khoản vị từ 35 đến 55).

Đối với dãy xếp hạng có 4 số, giá trị tối thiểu là 20, tương đương với —1, và giá trị tối đa là 30, tương đương với +1. Do đó, 21 → —.8, 22 → — 6, ..., 25 → 0, 26 → +.2, v.v... (vì từ —1 đến +1 có 20 khoản vị tương hợp với 10 khoản vị từ 20 đến 30).

Người ta có thể tính tỉ mỉ theo thứ tự trên chỉ số đo lường mức độ giống nhau trong sự xếp hạng của ba nhóm. Nhưng muốn giản tiện hơn, chúng ta chỉ cần áp dụng công thức tính hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman để tìm chỉ số chỉ mức độ giống nhau.

Bảng 5. - Chỉ số Đo lường Mức độ Giống nhau Trong Sự xếp hạng của Các nhóm

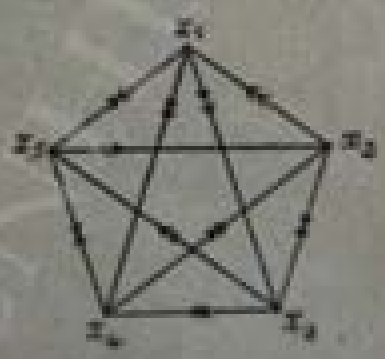
Địa vị Kinh tế	*Chỉ số Giống Nhau*
Cao/Trung	+.8
Cao/Thấp	+.5
Trung/Thấp	+.6

Như vậy chúng ta thấy nhóm có địa vị kinh tế cao và trung bình có sự giống nhau nhất trong việc xếp hạng (+.8), và nhóm có địa vị kinh tế trung bình và thấp lại có sự giống nhau hơn so với hai nhóm đối lập xa nhau.

Chỉ Số Ảnh Hưởng của Claude Berge

Claude Berge đưa ra một phương pháp tìm chỉ số ảnh hưởng của một (hay vài) cá nhân trong một nhóm, một đoàn thể bằng đồ thị biểu diễn. Theo hình vẽ dưới đây, Berge cho rằng hai điểm x_i và x_j (tượng trưng cho a cá nhân) được nối liền bằng một mũi tên đi từ x_i đến x_j, nếu x_i ảnh hưởng lên x_j.[8]

Hình 1



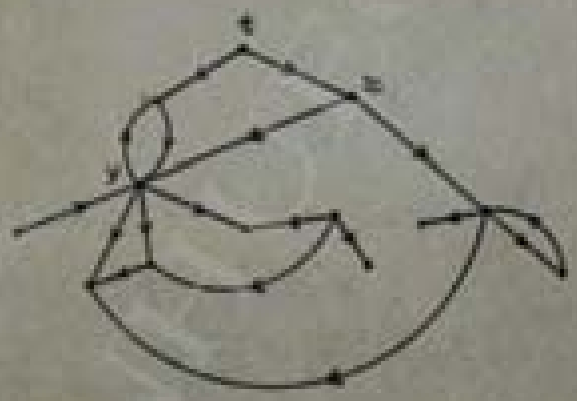
Hình vẽ này diễn tả sự cạnh tranh ảnh hưởng của từng cá nhân trong một nhóm: x_1 đối lập với x_5, x_3 đối lập ảnh hưởng với x_5, và x_4 đối lập ảnh hưởng

8. Claude Berge, *Théorie des graphes et ses applications*, Paris: Dunod, 1958, pp. 118-119 và 131-134.

với x_1. Chúng ta thấy x_1 ảnh hưởng lên x_3 và x_3 lại ảnh hưởng lên x_2, nhưng x_1 không gây ảnh hưởng lên x_2. Hai cá nhân có phần gây ảnh hưởng nhiều nhất lên những cá nhân khác trong nhóm, đó là x_1 và x_3.

Berge đưa ra một đồ biểu khác thường được xem như là một thứ đồ thị cởi mở (khác với đồ thị toàn diện ở trên), rất thường được dùng trong xã hội học (sociogram).

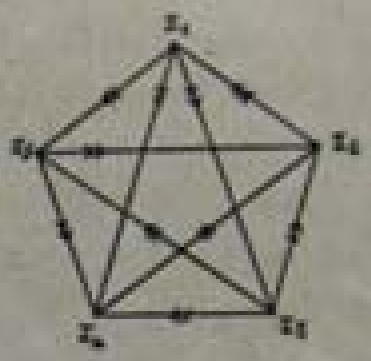
Hình 2



Theo đồ thị này, y là nhân vật có nhiều ảnh hưởng trực tiếp nhất (vì ảnh hưởng lên 5 cá nhân khác trong nhóm) Nhưng thật ra, z là nhân vật có uy lực nhất, vì z ảnh hưởng lên ba nhân vật khác có uy tín đối với nhân vật liên hệ trong nhóm.

Chúng ta có thể tìm được chỉ số ảnh hưởng của các cá nhân trong đồ thị toàn diện biểu diễn như sau:

Hình 3



Gọi n là số cá nhân trong nhóm, và R là chỉ số toàn diện giữa n cá nhân.

Chúng ta có:

$$R = \frac{n(n-1)}{2}$$

Theo hình vẽ trên chúng ta có n = 5 cá nhân, R = 10. Hệ số tổng quát của các vecteurs ở hình trên được tính bằng công thức:

$$p^1(k) = p_1^1(k) + p_2^1(k) + \ldots + p_5^1(k)$$

theo đó, p_i là số vecteurs chỉ sự ảnh hưởng của một điểm, x_i chẳng hạn; (k) là số thứ tự để chúng ta có thể tìm mức độ ảnh hưởng của mỗi cá nhân theo phép trùng lặp. Chẳng hạn (k) có thể theo thứ tự là 1, 2, 3, và v. v... Chúng ta có thể tìm chỉ số ảnh hưởng của từng cá nhân x_i theo thứ tự (k = 1) bậc nhất:

$$P_{x1}^{(1)} = 1 + 0 + 2 + 2 + 1 = 6$$

$$P_{x2}^{(1)} = 2 + 1 + 1 + 0 + 0 = 4$$

$$P_{x3}^{(1)} = 0 + 1 + 1 + 2 + 2 = 6$$

$$P_{x4}^{(1)} = 0 + 2 + 0 + 1 + 1 = 4$$

$$P_{x5}^{(1)} = 1 + 2 + 0 + 1 + 1 = 5$$

Do đó, câu xác định của chúng ta ở đây được chứng minh rõ ràng là: cá nhân x_1 và x_3 có uy lực nhiều nhất trong nhóm.

Chúng ta có thể tính chỉ số ảnh hưởng của mỗi cá nhân trong nhóm theo thứ tự ($k = 2$) bậc hai:

$$P_{x1}(2) = 6 + 0 + (2 \times 6) + (2 \times 4) + 5 = 31$$

$$P_{x2}(2) = (2 \times 6) + 4 + 6 + 0 + 0 = 22$$

$$P_{x3}(2) = 0 + 4 + 6 + (2 \times 4) + (2 \times 5) = 28$$

$$P_{x4}(2) = 0 + (2 \times 4) + 0 + 4 + 5 = 17$$

$$P_{x5}(2) = 0 + (2 \times 4) + 0 + 4 + 5 = 23.$$

Đến đây chúng ta thấy cá nhân x_1 có chỉ số ảnh hưởng lớn nhất trong nhóm. Cũng theo như cách tính trùng lặp ở trên chúng ta có thể tìm chỉ số ảnh hưởng của mỗi cá nhân theo thứ tự ($k = 3$) bậc ba:

$$p_{x1}(3) = 31 + 0 + (2 \times 28) + (2 \times 17) + 23 = 144$$
$$p_{x2}(3) = (2 \times 31) + 22 + 28 + 0 + 0 = 112$$
$$p_{x3}(3) = 0 + 22 + 28 + (2 \times 17) + (2 \times 23) = 133$$
$$p_{x4}(3) = 0 + (2 \times 22) + 0 + 17 + 23 = 84$$
$$p_{x5}(3) = 31 + (2 \times 22) + 0 + 17 + 23 = 115$$

Chúng ta có thể xếp chỉ số ảnh hưởng theo thứ tự của mỗi cá nhân như : x_1, x_3, x_4, x_5, và x_2. Mặc dù chúng ta dùng phép tính trùng lặp theo thứ tự (k) nhiều bậc đến đâu đi nữa, thứ tự của các chỉ số của các cá nhân đó vẫn không thay đổi. Do đó chúng ta có thể đưa ra công thức tổng quát của chỉ số ảnh hưởng của x_i trong toàn nhóm khi (k) tiến đến vô cực :

$$p_{i1}(k) = \frac{p^i(k)}{p_1(k) + p_2(k) + \dots + p_n(k)}$$

Chỉ Số Thông Số của Maucorps và Bassoul

Tùy theo đối tượng mà các nhà khảo cứu có thể dùng nhiều phương pháp tính chỉ số khác nhau. Maucorps và Bassoul chỉ dùng các tổng số số lượng ngoại biên để tính chỉ số của các phần tích cực (+ +) của hai biến số chính X và Y. Chúng ta có thể dùng ví dụ tưởng tượng như sau đây :

		X — %	X + %	
Y	+	10	30	40
	—	30	30	60
		40	60	100

Theo những bảng phân phối số lượng của Maucorps và Bassoul được trình bày sau đây, chúng ta nhận thấy rằng con số phần trăm chỉ các thanh niên lựa chọn đúng theo thực tế (Y), chẳng hạn, là 40% và con số chỉ các thanh niên tin tưởng đã được lựa chọn (X) là 60%. Maucorps và Bassoul từ đó lập nên hai chỉ số: chỉ số thứ nhất diễn tả mức độ tưởng tượng được lựa chọn ($s = 30/60 = .50$), và chỉ số thứ hai diễn tả mức độ nhận thức lựa chọn đúng với thực tế ($r = 30/40 = .75$).

Để có nhận thức rõ ràng về bảng phân phối số lượng liên quan đến khảo cứu tâm lý học xã hội, chúng tôi trình bày theo sự mô phỏng những tác phẩm khảo cứu của hai ông như sau [9]:

Bảng 3.- Thực tại Tương quan của Tâm lý trong Sự lựa chọn hay Bác bỏ

		Thiếu sự lựa chọn —	Có sự lựa chọn +	
Nhận thức	Ước mong lựa chọn +	x_a	x_b	X_y
Thực tại	Thiếu ước mong lựa chọn —	x_c	x_d	X_n
		X_c	X_d	ΣX

X_c = Tổng số chỉ mức tưởng tượng và nhận thức sai lầm trong sự lựa chọn:

9. Mô phỏng từ những tác phẩm khảo cứu của: Maucorps, P.H. và H. Bassoul, *Connaître et Connaissance d'Autrui*, C.N.R.S. Paris, 1966; P.H. Maucorps, « Sympathie et Empathie chez l'Enfant et l'Adolescent,» *Recherches Sociologiques*, Vol. 4, 1967, pp. 25-30.

X_1 = điểm số chỉ mức nhận thức chính xác thực tại trong sự lựa chọn;

X_2 = điểm số chỉ mức thiếu tình cảm mong muốn tham dự vào nhóm với bạn bè;

X_3 = điểm số chỉ mức từ chối nhận định và suy xét trong sự lựa chọn;

$X_a = x_1 + x_2$ = tổng số các điểm số chỉ mức độ tình cảm ước mong lựa chọn;

$X_b = x_3 + x_4$ = tổng số điểm số chỉ mức độ thiếu tình cảm mong ước được lựa chọn;

$X_c = x_1 + x_3$ = tổng số điểm số chỉ mức độ tưởng tượng về sự không được lựa chọn;

$X_d = x_2 + x_4$ = tổng số điểm số chỉ mức độ tưởng tượng được lựa chọn có hiệu quả;

ΣX = tổng số toàn diện của 4 tổng số trong bảng phân phối.

Mauconpe và Raymond nghiên cứu mức độ vô cảm của năm nhóm thanh niên khác nhau về sự lựa chọn và từ chối bạn bè. Chúng tôi đã trình bày lại hai bảng phân phối số lượng trên để làm ví dụ. Theo đó chúng ta thấy rằng hai tác giả đã lập hai công thức tính chỉ số đo mức độ tình cảm tưởng tượng (s) và mức độ nhận thức đúng theo thực tại (r) trong sự lựa chọn như sau:

$$s = \frac{x_2}{X_d}$$

$$r = \frac{x_1}{X_a}$$

Vài Nhận xét về Hình thức Thành lập Chỉ số của Maucorps và Bastoul

Theo phương pháp phân tích dạng thức xuyên đối của bảng phân phối tăng số trên, người ta có thể tính được trị số thông số theo công thức như sau [18]:

$$\Delta = (x_2)(x_3) - (x_1)(x_4) = x_4 - (X_d)(X_a) \quad (1)$$

Do đó, người ta có:

$$x_2 = (X_d)(X_a) + \Delta \text{ và } x_4 = (X_d)(X_b) - \Delta$$
$$x_1 = (X_c)(X_a) - \Delta \text{ và } x_3 = (X_c)(X_b) + \Delta$$

Hiệu số khác biệt của thông số có thể được giải thích như là hậu quả (f) ảnh hưởng của sự lựa chọn theo thực tại trên lựa chọn theo nhận thức đáng với thực tại:

$$f = \frac{x_4}{X_d} - \frac{x_1}{X_c} = \frac{\Delta}{(X_d)(X_c)} \quad (2)$$

Từ đó r và s có thể tìm được theo công thức như sau:

$$s = \frac{x_1}{X_d} = X_a + (f)(X_c)$$
$$(3)$$
$$r = \frac{x_2}{X_a} = X_d + (f)(X_d)(X_c)/X_a$$

Chúng ta cũng có thể có:

$$r - s = X_d - X_a + fX_b(X_d/X_a - 1) = (X_d - X_a)(1 + fX_c/X_a)$$

18. Theo Raymond Boudon và Paul Lazarsfeld, *Vocabulaire des Sciences Sociales*, Paris: Mouton & Co, 1965, pp.224-228.

Theo công thức trên chúng ta thấy dấu hiệu hiệu số $(r - s)$ không khác biệt với dấu hiệu hiệu số $(X_d - X_s)$. Do đó cũng dử công thức trên, chúng ta có thể tìm được hiệu số khác biệt của hai số ngoại biên X_d và X_s đó.

Ở các phần trên chúng ta phân tích dạng thức toán học cũng một bảng phân phối tầng số, và do đó chúng ta có thể tìm được hiệu số khác biệt của hai chỉ số s và r. Nhưng nếu chúng ta có hai bảng phân phối số lượng khác nhau diễn tả hai thành phần khác nhau, chẳng hạn, một bảng chỉ cho nhóm con trai và bảng khác chỉ cho nhóm con gái, thử hỏi chúng ta có thể ước đoán được kết quả ao ước bằng phân tích dạng thức của hai chỉ số như trên không ?

Chúng ta tin chắc rằng không thể được, trừ ra có vài trường hợp đặc biệt như :

(1) khi lượng số X_d ở một bản phân phối này lớn hơn nhiều lượng số X_d ở bảng phân phối kia ;

(2) khi lượng số X_d (số lượng ngoại biên) nhỏ so với lượng số X_e của một trong hai bảng phân phối, nhưng lượng số X_d ở bảng phân phối thứ nhất phải được lớn hơn nhiều so với lượng số X_d ở bảng phân phối thứ hai.

Nếu chúng ta có : r, s, X_d, và X_s trong bảng phân phối thứ nhất, chúng ta có thể gọi : r', s', X'_d, và X'_s cho bảng phân phối thứ hai. Chúng ta có thể tìm

được hiệu số sai biệt của các chỉ số trong hai bảng phân phối đó như sau :

$$r - r' = (X_d - X'_d) + f\,(X_d X_c / X_a - X'_d X'_c / X'_a)$$

(phương trình 4)

	Nhóm *A* Lựa chọn theo thực tại				Nhóm *B* Lựa chọn theo thực tại		
	—	+			—	+	
Theo nhận thức +	x_1	x_2	X_a	Theo nhận thức +	x'_1	x'_2	X'_a
Theo nhận thức —	x_3	x_4	X_b	Theo nhận thức —	x'_3	x'_4	X'_b
	X_c	X_d	1		X'_c	X'_d	1

Theo công thức trên chúng ta có thể đặt giả thiết : $f = f'$. Hơn nữa theo vị định thứ nhất (lượng số ngoại biên X_d của bảng phân phối thứ nhất lớn hơn nhiều lượng số ngoại biên X'_d của bảng phân phối thứ hai), số hạng thứ hai thuộc phần phía bên phải của phương trình (4) phải nhỏ. Và nếu $X_d > X'_d$ do đó chúng ta có $r > r'$.

Theo vị định thứ hai (khi X_d và X'_d đều nhỏ so với X_c và X'_c, nhưng X_d lớn hơn X'_d), số hạng thứ hai ở phần phía phải của phương trình (4) sẽ là số dương hay số không. f phải là số dương, vì chúng ta thấy hiển nhiên rằng thực tại của các phần lựa chọn hay từ chối có « hậu quả » tiêu cực lên phần nhận thức lựa chọn. Riêng về phần các con số

trong dấu ngoặc, các con số sẽ là dương, nếu X_d tiệm cận (aproximately equal) X'_d hay tiệm cận với số không, nếu $X_d > X'_d$. Nếu thế, chúng ta sẽ có $r > r'$ khi $X_d > X'_d$.

Tiếp đến, chúng ta có thể tìm được hiệu số sai biệt của hai chỉ số $(s-s')$ qua phương trình :

$$s-s' = (X_s - X'_s) + f(X_c - X'_c) = (X_s - X'_s) - f(X_d - X'_d) \quad (5)$$

Phần phía phải của phương trình liên hệ đến hiệu số sai biệt giữa hai số hạng. Hai số hạng này có thể tiệm cận với nhau. Do đó, chúng ta không thể ước đoán được giá trị sai biệt giữa $(s-s')$ bằng phân tích dạng thức của phương trình.

Đến đây chúng ta cũng có thể so sánh nhóm người bình thường với nhóm người đặc biệt trong vấn đề lựa chọn, chúng ta chắc chắn có $X_d > X'_d$. Thật thế, theo các bảng biểu số mà Mancorps và Bassoul trình bày ở phần trước, chúng ta thấy nhóm người thông thường có nhiều lựa chọn theo thực tế hơn nhóm người ngoại lệ. Nếu tổng số lựa chọn theo thực tại nhiều hơn so với tổng số lựa chọn theo nhận thức, như thế chúng ta thấy trường hợp này đúng hợp với vị định thứ nhất. Nhưng thật ra số lựa chọn theo thực tại lại ít hơn số lựa chọn theo nhận thức (xem bảng 3). Chúng ta có thể xác nhận rằng trường hợp này đúng theo với vị định thứ hai. Do đó, chúng ta có thể kết luận rằng phân tích dạng thức phương trình (4) có thể cho chúng ta ước đoán rằng số người thông thường có nhiều lựa chọn theo thực tế hơn số người ngoại lệ (xem bảng 8).

Quan sát các bảng phân phối biểu số, chúng ta thấy rằng đối với nhóm người thông thường sự lựa chọn thường xảy ra hơn sự bác bỏ nhưng ít thua số bác bỏ của nhóm người đặc biệt. Theo các dữ kiện thực nghiệm trên (trong các bảng phân phối của hai ông) cũng như theo phương trình (4), chúng ta có thể xác định rằng phần lựa chọn theo thực tại phải lớn hơn phần bác bỏ đối với nhóm người bình thường, và mệnh đề này phải được đảo ngược lại cho trường hợp người đặc biệt.

Việc phân tích để thành lập chỉ số xác định mức độ «autoempathie» của Maucorps và Bastoul thật còn phức tạp. Thật ra kết quả tìm chỉ số của hai ông, nhìn chung, không liên hệ đến những chỉ số và các giả thiết tiềm ẩn của hai ông bằng cách đối lập so sánh giữa hai nhóm người — nhóm người thông thường và nhóm người đặc biệt.

Kỹ thuật khảo cứu thực nghiệm ngày nay trở nên phong phú trong lịch sử khảo cứu của môn xã hội học. Qua phần trình bày vừa rồi chúng tôi chỉ cố gắng giới thiệu một cách tổng quát một trong những kỹ thuật thực nghiệm thường được áp dụng trong khảo cứu xã hội học-chỉ số thông xỉ.

Thật ra, có nhiều cách thành lập và áp dụng công thức chỉ số. Mỗi nhà khảo cứu tùy theo đối tượng của mình mà họ có thể dùng mọi hình thức khác nhau để đo được mức độ chính xác cần phải có. Vì đối tượng của khoa xã hội học thật là rộng rãi, do đó, mãi đến bây giờ người ta vẫn chưa có một hệ thống đo lường thực nghiệm

theo những công thức phổ quát và đồng nhất hẳn hoi. Tuy vậy, các kỹ thuật đo lường được mô phỏng theo khoa học thực nghiệm đã đạt đến tầm mức phổ biến rộng rãi cho đến nỗi không một khảo cứu nào là không áp dụng chúng. Chính nhờ vậy mà các nhà xã hội học càng ngày càng đạt đến mức độ chính xác trong mọi nghiên cứu các hiện tượng xã hội rất phủ động và trừu tượng qua mọi hình thức xã hội và mọi giai đoạn thời gian. Cũng chính nhờ vậy mà các nhà kỹ thuật khảo cứu xã hội học dám nêu lên những mệnh đề định luật về xã hội. Đó cũng là một trong những đối tượng mà hầu hết các nhà xã hội học Tây phương nhắm đến.

LÊ VĂN HÒA

duyên khởi luận, có tức là không có

1. Ý NGHĨA CỦA DUYÊN KHỞI LUẬN

各各自執見　興諍起於諍
若能如此住　是為如正見
不實受此法　是為勇猛人
作是論議者　真是愚癡人
若依自見見　而是諸戲論
若此是淨智　無非淨智者

Tất cả y theo tự kiến chấp
Hý luận vô ích khởi cạnh tranh
Nếu hay biết được kẻ kia quấy
Ấy gọi là người biết chính kiến
Không không dung nạp pháp kẻ khác
Bàn cãi những điều vô ích ấy
Rõ ràng ấy là kẻ ngu si
Nếu y theo tự kiến chấp
Mà sanh các thứ hệ luận
Nếu đó là bậc tịnh trí

Thì không ai là phi tịnh trí.

(Long Thọ, luận Trí độ 1) (1)

Những cố gắng của Nāgārjuna có thể là để thiết lập một nền tảng tư duy trong truyền thống tư duy bắt nguồn từ đức Thích tôn hay chỉ là để hòa giải những xung đột nào đó trong chính bản thân và cuộc sống của Ngài ? Ngày nay, đã quá xa vời, đối với chúng ta, khi muốn trả lời cho câu hỏi đó. Quá xa vời, vì chúng ta khó mà tìm kiếm lại được trọn vẹn dấu vết của cuộc sống đó để xem đã có những xung đột nào, hay không có. Nhưng câu hỏi ấy được đặt ra là chỉ để đánh giá vai trò của Trí tuệ, mà ngày nay, hiển nhiên nó, trí tuệ của chúng ta, chỉ có nhiệm vụ là điều giải một sự khủng hoảng trầm trọng của con người. Khủng hoảng là vì trên 25 thế kỷ văn minh của nhân loại, trước kia, người ta đã suy nghĩ hầu như là quyết định rằng con người có thể giải quyết thân phận con người bằng những hiểu biết, thì ngày nay, mặc dù với sự hiểu biết lớn mà người ta đã có, người ta đã chẳng giải quyết được vấn đề gì cả. Mỗi người đã có một cách nhìn khác nhau và như vậy mỗi người đã có một thứ hiểu biết khác với những người khác. Kết quả, tất cả đều đúng và tất cả đều sai. Tất cả đều đúng, nhưng vì có nhiều cái đúng khác nhau nên tất cả cùng đều là sai. Đúng và sai ấy nằm trong điều mà Nāgārjuna, ở luận Trí độ, gọi là trình độ « có cái cọ » (rajasthāna) của Trí tuệ biện giải. Có hai trình

(1) DTK., n. 1509, tập 25, tr. 60c-61a

độ của Tri tuệ : trình độ « có cái cọ » và trình độ « không có cái cọ » (ara(n)asthāna) (1). Mọi thuyết giải đều nằm ở phạm vi « có cái cọ ». Có cái cọ, cho nên, tất cả đều đúng và tất cũng đều sai. Đúng là vì mỗi một thuyết giải nào đó được đề ra đều có lý do hợp lý của nó. Tất cả những gì nói ra đều hợp lý cả. Không ai có thể nói ra những điều mà, chính tự họ, họ thấy rằng sai. Cũng bởi tất cả đều đúng và cố nhiên có nhiều cái đúng khác nhau, cho nên không có cái nào đúng cả. Lịch sử tư duy của nhân loại đã chứng minh điều đó. Không một thuyết giải nào đưa ra mà không thể bị bác khước. Vì sao ? Trước hết, chúng ta hãy thiết định một lập trường : Người ta đã đặt cho Thực tại một tự tính quyết định. Thuyết duyên khởi (Pratītya-samutpāda) của Trung quán đã dẫn đến chỗ coi Thực tại là Vô tự tính (svabhāva). Nhưng duyên khởi mà là vô tự tính thì chính duyên khởi đã tự hủy diệt lấy chính nó. Bởi vậy, có lẽ chúng ta đã không nhầm lẫn nhiều lắm khi nhận định rằng : kết luận của Nāgārjuna luôn luôn là một kết luận bỏ lửng. Do đó, điều đã xảy ra là không một tông phái Đại thừa nào có thể phủ nhận được lập trường của Nāgārjuna. Lập trường ấy thực sự không là lập trường gì cả, với kết luận bỏ lửng về không tính (śūnyatā). Mỗi một tông phái sẽ kéo ra một kết luận riêng. Cố gắng của họ là kết luận những gì mà Nāgārjuna đã bỏ lửng. Ngay những người được coi như là đệ tử chân truyền của Trung quán về sau cũng đã cố gắng kết luận cho

(1) ĐTK.n.2001, tập 25, tr 62b, chữ phạn được chú theo Lamotte, TS, tr 32

sự bỏ lững lý. Từ những đệ tử đó, sự tranh luận giữa Trung quán và Duy thức đã khởi lên, tranh luận giữa Thanh Biện (Bhāvaviveka) và Hộ Pháp (Dharmapāla).

Duyên khởi hủy diệt duyên khởi, tức là hủy diệt con đường của những hý luận cạnh tranh (Prapañca). Như vậy, với cái nhìn của Trung quán, người ta không thể đặt ra những câu hỏi để tìm lấy một chân lý (artha) từ những lời thuyết giáo (deśana) của đức Phật. Những gì mà đức Thích tôn giảng thuyết, không phải là chân lý tuyệt đối, mà chỉ có giá trị như là phương pháp đối trị. Nāgārjuna đã viết như sau ở luận Trí độ (Mahāprajñāpāramitta śāstra):

有法有法則有實性則無。
譬如生熟正味飲藥等氣味
等於風病中名為藥於餘病
非藥…佛法中法心病亦如是

• *Đối trị thì có mà thật tính thì không.*
• *Cũng như các thứ ẩm thực, dược thảo,*
• *thuốc nóng, nóng, cay, mặn, ..., đối với*
• *chứng phong thì gọi là thuốc, đối với các*
• *thứ bịnh khác không gọi là thuốc.*
• *..... Trong Phật pháp, trị tâm bịnh cũng*
• *vậy...* » (1)

---

(1) DTK.n. 1509, tập 25, tr. 60a

«Đối trị (pratipakṣikaniddhānta) thì có mà thật tính (bhūtasvabhāva) thì không», như vậy, nếu rời khỏi bình điện duyên khởi người ta sẽ bàn cãi nhau về những gì mà đức Phật nói là đúng hay không đúng với một chân lý nào đó được nêu ra làm chuẩn đích cho phê phán. Nhưng tất cả những gì nói ra đều có thể bị bác khước. Ngay cả những lời thuyết giáo của đức Phật. Nhưng. Phậtđã không nói gì cả :

一切法性，一切論議語言，一切是法非法一一門分別此義

«... hết thảy pháp tánh (dharmatā), hết «thảy nói năng luận nghĩa (upadeśabhiḍ-«hana), hết thảy pháp (Dharma) và phi «pháp (Adharma), tất cả đều có thể phân «biệt, đều có thể phá tán.» (Luận Trí độ) (1)

問曰：若一切諸見皆邪者，第一義是何者？答曰：為一切語言道斷心行處滅無所依止，不作諸法，諸法實相無行無中無住不生不滅：一切實一切法實是一切實者非實一切非實非不實是名諸法之實相

«Nếu tất cả các kiến chấp (dṛṣṭi) đều là «sai, thì đệ nhất nghĩa tất đàn (paramār-«thika siddhānta) sơ lại đâng ? — Tất cả

(1) DTK n. 1509, tập 25, tr. 60c, những chữ Phạn được phù chú theo Lamotte. TS, tr. 38.

«nói năng, tâm tưởng đều diệt (Sarvale-«kanātikrāntamarga, cittapravṛittisthitiul-«rolha) không đâu là sở y (anāśraya), «không thị hiện các pháp (dharmānām «anidarśanam), thật tướng của các pháp «(dharmāṇam satyalakṣaṇam) không phải «là khoảng đầu, khoảng giữa hay khoảng «cuối, không chấm dứt, không hoại diệt.»

«Hết thảy thật, hết thảy phi thật,
«Và hết thảy cũng thật cũng phi thật,
«Hết thảy phi thật phi bất thật,
«Ấy là thật tướng của các pháp.»

(Luận trí độ) (1)

Rời khỏi bình diện duyên khởi tức là chỉ chấp nhận đứng ở thế giới của trình độ có bản cái, thế giới của những tự tính hay của những định nghĩa, như kiểu Aristote : *to ti en einai* (2). Ở đó, cố gắng của chúng ta chỉ có giá trị như là cố gắng điều giải những mối xung đột chứ không là cố gắng đi tìm cái chân tính của Thực tại nữa.

---

(1) nt, tr. 61b và TS, tr. 45. Theo Lamotte, bài tụng này tương ứng với một bài tụng của Madh. Vṛitti :

Sarvaṃ tathagaṃ na vā tathagaṃ
tathyam cātathyaṃ eva ca/
naivātathyaṃ naiva tathyam
etad teṇddhānuśāsanam/ (XTS. tr.46 n 1)

(2) xem J. Wahl, *Traité de Métaphysique*, tr. 74 và n. 1.

Và như vậy, mọi cố gắng của chúng ta đều phải bắt đầu bằng thế giới của trình độ cô bản cái ấy. Và khi mà chấp nhận điều giải đó với lập trường duyên khởi luận là chúng ta đem mọi cố gắng của Tri tuệ biện giải (jñāna) trở về với Tri tuệ thực chứng (Prajña). Tri tuệ biện giải là nhắm vào một tự tính nào đó để thuyên giải những gì nó muốn thuyên giải. Tự tính có nghĩa là quyết định tính, tự tại tính, thường tại tính... Với lập trường duyên khởi luận, không có một tự tính độc lập nào cả và mọi mâu thuẫn chỉ là ảo giác của Tri thức (1). Nếu bắt buộc chúng ta phải có một cố gắng nào đó của Nāgārjuna, thì ở đây, chúng ta có thể coi như là cố gắng đem Tri tuệ biện giải đi vào chỗ thể hiện của Tri tuệ thực chứng. Nhưng, khi nghiên cứu về học thuyết của Nāgārjuna, thì điều hiển nhiên là chính tự ở bên trong chúng ta đã có một động lực thúc đẩy, và động lực ấy hẳn là những xung đột giữa ta và những sự thể quanh ta, giữa lý tưởng của ta và thực tại mà ta sống trong đời v.v... Với động lực ấy, chúng ta nói đến cái cố gắng của Nāgārjuna do chính chúng ta dựng lên: đem Tri tuệ biện giải trở về với sự thể hiện của Tri tuệ thực chứng.

Do một chủ ý theo kiểu như trên, đối với ý nghĩa của Duyên khởi luận mà chúng ta nói đến ở đây, hai dòng phản nghịch của Tri tuệ sẽ được trình bày : dòng « lưu chuyển » (pravṛitti) và Tri tuệ biện giải, và dòng

(1) Điều này, sự mâu thuẫn chỉ là ảo giác, được nói đến trong 4 bài tụng tiêu biểu nhất ở Trung luận, DTK. n. 1564, tập 30 tr. 9-10.

« hoàn diệt » (Nivṛitti) và Tri tuệ thực chứng. Dòng lưu chuyển khởi hành từ những mê vọng do những nhu cầu hiểu biết cũng như những tham vọng về cuộc sống. Dòng hoàn diệt là dòng trở về Niết bàn tịch tĩnh. Tớ điệu để được thành lập trên hai dòng lưu chuyển và hoàn diệt ấy. Trước hết, nếu chúng ta chấp nhận khổ não như một sự thực hiển nhiên thì, theo quan điểm Trung quán, chúng ta không thể coi đó như là một hiện tượng đơn độc với tự tính riêng biệt của nó :

苦不從緣生，云何當有苦

Khổ bất tùng duyên sinh
Vân hà đương hữu khổ ?

(Trung luận XXIV) (1)

Như vậy, nếu không hiểu được ý nghĩa của duyên khởi, chúng ta sẽ không thể hiểu được Khổ đế. Tập (Samudaya), nhân duyên (pratitya), v.v..., đều là những tên gọi chỉ chung cùng một ý nghĩa với duyên khởi. Khổ, vì có những nguyên nhân của Khổ — Tập, nghĩa là khổ do duyên sinh. Thực tại khổ hiện hữu bởi vì duyên sinh, đó là ý nghĩa của Khổ đế và Tập đế. Khổ và Tập nằm trên dòng lưu chuyển. Trở về với Niết bàn tịch diệt, không có nghĩa là trở về với một tự thể nào đó, được thiết định để cho chúng ta nhắm đến i

(1) nt. tr. 33b

無得亦無失
不斷亦不常
不生亦不滅
是說為涅槃

Vô đắc diệc vô chứ,
Bất đoạn diệc bất thường,
Bất sinh diệc bất diệt,
Thị thuyết vi Niết bàn (Trung luận, XXIV/3)

(Phạn văn: Aprahīnam asamprāptam anucchinnam aśāśvatam / Anirudham anutpannam etan nirvāṇam ucyate // Madh. XVIV/3). (1)

Đó là ý nghĩa Niết bàn. Và khi coi Khổ và Tập như là Thực tại duyên khởi thì cũng không phải đi ra ngoài Thực tại ấy để đến với Niết bàn. Niết bàn là Thực tại vừa siêu việt và vừa cụ thể. Hiển nhiên đó không phải chỉ là một kiểu nói, kiểu nói: vừa siêu việt và vừa cụ thể. Siêu việt, vì nó không thể được hình dung bằng bất cứ từ nghĩa nào và khái niệm nào cả. Cụ thể, vì không phải ở ngoài Thực tại duyên khởi. Niết bàn được nhìn với một viễn tượng của duyên khởi luận như thế, nó vừa siêu việt và vừa cụ thể, vì chính Thực tại duyên khởi cũng đã là vừa siêu việt và vừa cụ thể. Do đó, con đường đi đến Niết bàn, Đạo đế, không phải là con đường của Tri tuệ biện giải. Vì Tri tuệ biện giải nhất định chỉ nhìn được một trong

(1) ÔTK.n. 1564, tập 30, tr. 346 và n.12.

hai hướng : nhìn lên : Thực tại siêu việt, và nhìn xuống: Thực tại cụ thể. Trí tuệ biện giải cũng có sự cố gắng tạo nên một sự đồng nhất cho hai hướng nhìn ấy. Ở trong sự đồng nhất, vẫn có hai Thực tại mang lấy hai tự tính riêng biệt của chúng. Và Thực tại duyên khởi được nói rằng vừa siêu việt và vừa cụ thể, điều đó không có nghĩa rằng chúng đồng nhất, mà là, chính chúng như thế là như thế (tathata) : « ce n'est pas identique, mais c'est la même chose » (1). Nhắm đến Niết bàn, không phải là nhìn lên hay nhìn xuống mà là nhìn vào khoảng giữa : Trung đạo (Madhyamā pratipad). Nhưng, khoảng giữa là ở đâu ? Khoảng giữa là không đâu cả. Vì, không có ranh giới chia biệt bên trong với bên ngoài, bên trên với bên dưới ; Thực tại duyên khởi là Thực tại vô tự tính, vô tự tính cho nên không có một sự độc lập, không độc lập nên không có đối lập, không có đối lập nên không có mâu thuẫn. Niết bàn, do đó, không nằm trong một quá trình biện chứng. Tuy nhiên, Trí tuệ biện giải bao giờ cũng chỉ có thể nằm trên lịch trình biện chứng mà thôi, ra ngoài biện chứng, Trí tuệ ấy không tìm được một kết luận hợp lý nào cả đối với yêu sách về hiểu biết của con người. Và như vậy, mọi cố gắng của Trí tuệ biện giải chỉ là điều giải cái nhìn bị phân xé, điều giải cái sự đăng co giữa trên và dưới, giữa trong và ngoài, giữa cái này và không phải cái này, v.v... Vấn đề còn lại đối với chúng ta là con đường thể hiện Trí tuệ thực chứng. Đó là con đường giữa.

(1) lời nói của Heidegger, khi ông giải thích về tính chất tương tự. Cf. Qu'appelle-t-on penser ?

Con đường giữa lý được phác họa bằng lập trường duyên khởi, với một bài kệ do Phật thuyết ở A hàm:

此生故彼生　此滅故彼滅
此有故彼有　此無故彼無

Thử sinh cố bỉ sinh
Thử hữu cố bỉ hữu
Thử diệt cố bỉ diệt
Thử vô cố bỉ vô.

Hai câu đầu là nói đến dòng «lưu chuyển» (pravṛtti) bằng con đường giữa của duyên khởi luận. Hai câu sau là nói đến dòng «hoàn diệt» (Nivṛtti) bằng con đường giữa của duyên khởi luận.

Do đó, không thể coi phiền não như một đối tượng hữu ngã, mà phải hiểu những mối liên hệ lúc sinh khởi của chúng, tức là mối liên hệ của những tác dụng tâm lý. Duy thức học hiển nhiên là đã phát triển quan điểm duyên khởi luận của Nāgārjuna. Lẽ tất nhiên ở đó, người ta cũng phải đều bằng cách xác định giá trị của những cái gọi là sự hợp lý của Tri tuệ biện giải. Sự hợp lý ấy, theo những nhà Duy thức, là sự tương quan giữa Thực tại và tên gọi của Thực tại. Do đó, những nhà Duy thức lập nên con đường tu chứng của mình, bắt đầu bằng cách quán xét sự liên hệ ấy:

名事互為客　多性應平論

Danh sự hỗ vi khách
Kỳ tánh ưng tầm tư...

Họ khảo sát sự liên hệ ấy bằng hai cách : hoặc đứng về phía Thực tại, hoặc đứng về phía tên gọi của Thực tại, và nếu cái này chủ thì cái kia khách và ngược lại. Ấy là sự tương quan giữa chủ và khách. Như vậy là họ cố gắng giảm quy lý trí vào Thực tại duyên khởi, giảm quy cảnh vào Thức và sau hết, khám phá ra mối liên hệ giữa các biểu thị, tức là những liên hệ của thực tại duyên khởi, và sự khám phá ấy dẫn đến Chân tính của Thực tại : *Khiến tướng chứng tánh.*

Đó là những nhận định về ý nghĩa của duyên khởi luận, được trình bày theo một viễn tượng Trung quán.

II LẬP TRƯỜNG DUYÊN KHỞI LUẬN

Và với một viễn tượng Trung quán như trên, có hay không có một lập trường của duyên khởi luận ? Duyên khởi tức là hủy diệt duyên khởi. Nhưng ở đây vấn đề quan trọng không phải là với những chữ « duyên khởi », mà là chữ « lập trường ».

Trong bất cứ trình bày và thuyết giải nào, chúng ta đều phải nhắm *đến* một cái gì đó, tất nhiên là ta phải có một vị trí để đứng mà nhắm *đến*. Nhắm *đến*, có nghĩa là chúng ta đang đứng trước một đối tượng. Lẽ cố nhiên, đó là đối tượng hữu ngã. Bởi vì, chúng ta nói : nhắm đến *một* cái gì. Câu nói này đã xác nhận tính cách hữu ngã của « cái gì » ấy. Hay nói : nhắm đến *những* cái gì, thì, ở đây, chúng ta thường hiểu chữ *những* cố nhiên là số nhiều của chữ một. Như vậy đó vẫn là đối tượng hữu ngã.

Duyên khởi tức Không. Vậy, đối tượng nào bất cứ đều là Thực tại rỗng (Śūnyatā):

如諸佛所說　　正法為佛法
真實微妙法　　云何有佛性

Như chư Phật sở thuyết
Chân thật vi diệu pháp
Ư thử vô duyên pháp
Vân hà hữu duyên duyên ? (Trung luận 1/9)

(Phạn văn: Anālambana evāyaṃ san dharma upadiśyate / Athānālambane dharme kuta ālambanaṃ punaḥ// Madh. 1/8). (1)

Đối với Pháp chân thật vi diệu (san dharma), thì không có duyên pháp, nghĩa là các pháp không có, cái gì là đối tượng ? Nếu các pháp là không, chúng không thể là đối tượng cho bất cứ cái nào, vậy người ta sẽ có cái gì để mà thuyết giải ? Mặc dù với nhận định như vậy, sự nhận định ấy không nhất thiết đưa chúng ta đến sự im lặng ngay. Im lặng chỉ là sự chứng tỏ bất lực của thuyết giải. Nhưng thái độ im lặng vẫn là một cách thức phát biểu về tính chất của một đối tượng mà người ta muốn thuyết giải. Một sự im lặng như vậy chỉ là giả tạo. Im lặng theo kiểu đó lại còn nói lên rằng: người ta đang đứng trước một đối tượng, nhất thiết là có đối tượng, mà người ta đã không có cách nào để tìm lấy một biểu thị chính yếu của đối tượng ấy. Duyên khởi

(1) ĐTK. n. 1564, tập 30, tr. 2b và n.c

tức Không, điều đó không có nghĩa rằng Thực tại duyên khởi là thực tại không có biểu thị. Có hai tính cách biểu thị : a/ biểu thị hữu ngã, với bốn trường hợp khẳng định *cái gì* (catuṣ koṭika) ? Khẳng định đối tượng xuất hiện trước Tri thức : có (sat), không (asat), vừa có vừa không (ubhaya), phi có phi không (nobhaya): bốn phạm trù bất quyết lý được gọi là khẳng định, vì từ chối rằng không có vẫn là sự khẳng định rằng không có ; b/ biểu thị vô ngã, tức biểu thị với Thực tại duyên khởi. Thực tại lý chính là : « ly tứ cú, tuyệt bách phi », vượt ngoài mọi trường hợp khẳng định và phủ định. Do đó, Thực tại duyên khởi là Thực tại siêu việt. Siêu việt, vì Thực tại lý vượt ngoài mọi diễn tả. Nhưng nội tại, vì là duyên khởi, duyên khởi tức sinh thành.

Trong hai tính cách biểu thị như trên, tính cách thứ nhất là biểu thị giả tướng, tính cách thứ hai là biểu thị của Thực tướng. Biểu thị sau là biểu thị không biểu thị.

Có một lập trường duyên khởi luận hay không ? Và với một viễn tượng như vừa trình bày ở trên, chúng ta thấy không có một lập trường nào của duyên khởi luận ở Trung quán cả, nghĩa là không có một đối tượng nào được đặt ra để thuyết giải cả.

Tuy nhiên, trong những bản văn của Nāgārjuna và theo những nhà chú giải về học thuyết của Nāgārjuna, vấn đề của duyên khởi luận, trước hết, là « giả tư tánh chấp », phá hủy những cái nhìn hữu ngã, như

Thanh Biện (Bhāvaviveka) đã có nói đến ở trong *Bát nhã đăng luận* (Prajñapradīpa) (1). Tự tính chấp đưa đến những « *hệ luận cạnh tranh* », như một đoạn văn của Trí độ đã được trích dẫn ở phần đầu của bài này làm tiêu biểu. Và đó là lập trường duyên khởi, được nói đến ngay ở bài tụng « tán duyên khởi » của Nāgārjuna, mở đầu tập Trung luận :

能說是因緣　我稽首禮佛
善滅諸戲論　諸說中第一

Năng thuyết thị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận
Ngã khể thủ lễ Phật
Chư thuyết trung đệ nhất

(Phạn văn : Yaḥ pratītyasamutpādaṃ śivaṃ / Deśayāmasa sambuddhastaṃ vande vadatāṃ varaṃ //) (Madh. 1) (2)

Cũng với quan điểm « giả tự tánh chấp » ấy, Vô Trước (Asaṅga) trong bản giải thích về Trung luận, giải thích theo một viễn tượng Bát-nhã, với hai trình độ : « Tương tợ Bát nhã » và « Chân thật Bát nhã ». Chứng lý của Vô Trước được viện dẫn ở một đoạn văn trong *Đại Bát Nhã* :

(1) ĐTK.n.1566, tập 30 tr.32a
(2) ĐTK. 1564, tập 30, tr. 1b và n. 1

憍尸迦！於未來世，若善男子，若善女子，隨自意解為他說此般若波羅蜜，彼人唯說相似般若波羅蜜非說真實般若波羅蜜（…）

«Này Kiều thi ca, trong đời vị lai, nếu có «thiện nam tử hay thiện nữ nhân, giải thích «theo tự ý cho người khác về Bát Nhã ba la «mật này, thì người đó chỉ thuyết về *tương tợ «Bát nhã* chứ không phải là *Chân thật Bát Nhã*.»

Đế Thích hỏi Phật: Thế nào là tương tợ bát nhã, Phật trả lời:

憍尸迦！彼人當說色無常乃至說識無常。如是說苦無我不淨空無相無願。如是乃至說一切智。彼人如是人不心中便有所得故（…）

«Này Kiều thi ca, người ấy sẽ thuyết rằng Sắc «vô thường, cho đến Thức vô thường; cũng «vậy, Khổ, Vô ngã, Bất tịch tĩnh, Không, Vô «tướng, Vô nguyện; cũng vậy, cho đến Nhất «thiết trí. Kẻ ấy không biết phương tiện, vì «có sự chấp trước.»

Vì Đế Thích lại hỏi: thế nào là chân thật Bát Nhã? Phật trả lời:

憍尸迦！諸無有色何處當有常與無常（…）

«Kiều thi ca, Sắc còn chẳng có, sao có thường «hay vô thường» (1)

Và ở đoạn sau, Vô Trước nói do chấp trước nên gọi là *Tương tợ Bát Nhã*. Hiển nhiên, đó là chấp trước vào những định nghĩa "Thế nào là không ?", *Thế nào là . . . ?* Những định nghĩa ấy có thể đặt chân tính của sự vật nào một môi trường cố định nào đó, nhưng sự vật ấy sẽ không được nhìn với chân tính của nó mà chỉ là những ảnh tượng tương tợ mà thôi.

Với giải thích như thế, tất nhiên thuyết duyên khởi của Nâgârjuna cũng không ngoài cố gắng khử trừ chấp trước. Nhưng sự chấp trước ấy bắt nguồn từ một căn đề sâu xa, nếu không chấp Có thì lại chấp Không. Mặc dù chúng ta biết rằng sự chấp trước ấy chỉ xảy ra trong phân biệt ngôn từ mà thôi. Nhưng chúng ta đã khởi hành từ một ý hướng *muốn biết* (2) thì cố nhiên là biết *cái gì*, nghĩa là biết *về* cái gì và *cái gì* đó thiết yếu phải được xác định như thế nào đó. Tình cảnh của chúng ta đã được Nâgârjuna mô tả một cách lý thú trong luận Trí độ, dưới hình ảnh một nhân vật điển hình là nhà Bác học tên là Ma-ha-cu-hi-la (Mahâkauṣṭhila), cậu ruột của Xá-lợi-phất (Śriputra). Nhà bác học này đã để suốt đời làm một công việc duy nhất là học cho kỳ hết tất cả mọi thứ sách vở, quên luôn cả chuyện cắt móng tay, do đó ông lại được mang thêm danh hiệu là «Nhà bác học

(1) BTK. 1565, tập 30, tr.

(2) *Aristote*: «Tự bản chất, mọi người đều khát khao muốn biết» (*Métaph.* tập I, 980a)

móng tay dài" (Dirghanakha). Công trình ấy biến ông thành một con voi dữ trong triết học, vì không một nhà thông thái nào có thể chịu đựng nổi những lập luận công kích của ông. Khi gặp Phật ông nói: "với ông, tất cả mọi lý thuyết luận nghị, mọi yếu tính của chân lý, ông có thể phá hủy và không chấp nhận một thứ nào cả". Phật hỏi: "Vậy ông có chấp nhận cái không chấp nhận ấy không?". Và từ đó, nhà bác học móng tay dài khoác áo cà sa, làm vị Sa-môn để tu tập thiền-định (3)

Trở lại với lập trường duyên khởi, theo Cát Tạng, trong *Trung quán luận sớ*, có hai thứ bịnh: *Chấp tánh* và *mê giả*. Trên bình diện duyên khởi, cái đó có là có do nhân duyên, nó không hiện hữu với tự tính cố định. Và vì đối với tự tính, nên có khái niệm về giả, mà tính đã không cố nhiên giả cũng chẳng có. Tính và giả đều không, đó là thể nhập Thật tướng (4).

Những nhà Duy thức học cũng có cái nhìn tương tự. Họ nói, mê lầm đối với lý duyên khởi, sẽ nảy sinh những chấp trước về tự tính, như luận Nhiếp đại thừa (Mahâyana-saṃgraha) của Vô Trước (Asaṅga) kể đến 16 luận chấp là kết quả của sự mê lầm ấy. Và ở Trung luận, Thanh Mục cũng chú thích với ý kiến tương tự, nhưng lại nhấn mạnh về những chấp trước vô nhân và tà nhân, theo đó, hoặc chấp vạn vật sinh ra từ vị trời Đại Tự tại, hoặc sinh ra từ vi trần, v.v...

(3) ĐTK. 1509, tập 25, tr. 61b.

(4) ĐTK. 1824, tập 42, tr. 62.

«Giả tự tính chấp», như vậy, là không thể chọn một lập trường cố định nào cả ?. Bởi vì, «giả tự tính chấp» hàm ngụ ý nghĩa chủ trương vô-tự-tính, nên vẫn có thể là sự chấp trước vào vô-tự-tính. Chủ trương lý vẫn đủ khả năng khởi lên những «hý luận cạnh tranh» như thường. Lịch sử phát triển của hai khuynh hướng Trung quán và Duy thức ở Ấn độ đã chứng minh điều đó : trường hợp Thanh Biện và Hộ Pháp. Sự tranh luận, theo các nhà Phật giáo Đại thừa Trung hoa, sở dĩ chỉ có ở hai vị đồ đệ của Trung quán và Duy thức mà không có ở hai vị sáng lập là Long Thọ và Vô Trước, vì cả hai Bậc Thầy lý y vào «Cực tương thuận môn» mà thiết định học thuyết do đó không có sự xung đột. Còn hai vị đệ tử, họ y vào «Cực tương vi môn», mỗi người cố gắng làm nổi bật cái đặc sắc riêng của tông phái mình, do đó, đưa đến những mâu thuẫn với nhau. Ở «cực tương thuận» thì Không đã là bao hàm Hữu và không có sự thiên trọng nào, nhưng ở «cực tương vi» thì Không là Không mà Hữu là Hữu. Mâu thuẫn từ đó (1).

Đối với trung quán, đi tìm lập trường cho nó thật là phức tạp. Lập trường của Nāgārjuna hầu như là không có lập trường gì cả. Nāgārjuna nhấn mạnh đến khía cạnh đối cơ của Đức Phật. Lời nói của Phật không nhất thiết là một lập trường Chân lý. Nó như là phương thuốc, đúng ở trường hợp này, và không đúng

(1) Về điểm này, Pháp Tạng phân tích rất rõ trong *Thập nhị môn luận tông nghĩa ký*, BTK. n. 1826, tập 42, tr. 218

ở trường hợp khác. Ý nghĩa đó chúng ta có thể tìm thấy ở Kinh Kim Cang: «Những lời thuyết pháp của ta chỉ như chiếc bè đưa người qua sông mà thôi. Pháp còn phải xả bỏ, hà huống phi pháp».

Như vậy, hiển nhiên con đường mà Nāgārjuna nhắm đến là con đường giữa, con đường dẫn đến Niết bàn. Con đường đó, không có đến cũng không có đi... Nói vậy, không phải dẫn đến một thứ lý luận xa vời và ảo tưởng nào đó. Con đường giữa là con đường không có quãng đường, nó vượt ngoài thời gian và không gian, là những phạm trù của lý luận và ảo tưởng.

Và để tổng kết về lập trường duyên khởi luận của Trung quán, chúng ta lập lại bài tụng «Tán duyên khởi» mở đầu Trung luận đã được trích dẫn ở trên:

能說是因緣　我稽首禮佛
善滅諸戲論　諸說中第一

Năng thuyết thị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận
Ngã khể thủ lễ Phật
Chư thuyết trung đệ nhất

(Yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañco paśamaṃ śivam / Deśayāmāsa sambuddhastaṃ vande vadatāṃ varam //)

Sau đó, muốn qui định cho duyên khởi luận ấy một lập trường như thế nào, chúng ta cứ tự do lựa chọn.

A. BỐN DUYÊN SINH (catvāraḥ pratyayāḥ)

因緣次第緣 四緣生諸法
緣緣增上緣 更無第五緣

Nhân duyên, thứ đệ duyên
Duyên duyên, tăng thượng duyên,
Từ duyên sinh chư pháp,
Cảnh vô đệ ngũ duyên. (1)

Phạn văn :

Catvāraḥ pratyayāḥ hetuścālambanamanantaram/
Tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ // (*Madh.* 1/2.)

Có bốn duyên sinh sinh ra các pháp và không có một duyên sinh thứ năm nào nữa : 1 / *Nhân duyên* (hetu), 2 / *Thứ đệ duyên* (samanantara) 3 / *Sở duyên duyên* (ālambana) và 4 / *Tăng thượng duyên* (ādhipateya). (2)

« Không có một duyên sinh thứ năm nào nữa ». Về điểm này, Thanh Biện, trong *Bát nhã đăng*, đã giải thích như sau : « Không có một duyên sinh thứ năm nào nữa, nghĩa là : hoặc tự tông, hoặc tha tông, hoặc thiên thượng, hoặc nhân gian, hoặc tu đa la (sūtra : Kinh), hoặc A tỉ đàm (Abhidharma) và ở các luận khác, Phật chưa từng nói có duyên sinh thứ năm.

(1) DTK. 1564 tập 30 tr 2b 3c (2) Thứ tự bốn duyên sinh trong bản dịch của La Thập khác với bản Phạn. Bản dịch của Ba la phả mật đa la theo thứ tự Phạn văn.

Lại nữa, như Đại chúng bộ (Mahāsaṇghika) cũng nói như thế này : những duyên mà trước khi sinh chưa có đều thuộc vào bốn duyên này. Do nghĩa đó, bốn duyên sinh này (và chỉ có bốn duyên sinh mà thôi) có khả năng sinh khởi các pháp. » (1)

« Phật chưa từng nói có duyên sinh thứ năm », chủ trương này của Thanh Biện không được tỏ rõ. Các kinh điển về Pāli thuộc Nam phương Phật giáo không nói đến bốn duyên sinh như vậy và không chủ trương duy chỉ có bốn duyên sinh mà thôi. Điều đó đã đành là như vậy, mà ngay như cả kinh điển A hàm của Bắc phương người ta cũng chưa tìm thấy có sự phân loại như vậy. Kimura Teiken, trong sách viết về Tư tưởng của các Bộ phái Tiểu thừa (2), cho rằng sự phân loại bốn duyên sinh ấy đã xuất hiện rất sớm, trong khoảng trên trăm năm Phật lịch, với Thi thiết Túc luận (Prajñaptipādaśāstra : ĐTK. 1538). Ở Nam phương, đặc biệt là Phật Âm (Buddhaghosha), không phân chia chỉ có bốn duyên sinh, mà có tới 24 duyên sinh. Và Xá Lợi Phất A tỉ đàm (Śāriputrābhidharma śāstra. ĐTK. 1548), một tác phẩm được coi như là của Độc tử bộ (Vatsiputrya), phân loại có 10 duyên sinh. Như vậy, bốn duyên sinh có thể là phân loại đặc biệt riêng của những luận sư Hữu bộ (Sarvāstivāda).

Nhưng, lời quyết đoán của Trung luận như trên, và cả của Thanh Biện, đã chứng tỏ rằng, về phương diện phân biệt các duyên sinh, hay nói rộng hơn nữa :

(1) ĐTK. 1566, tập 30, tr. 54a.

(2) Trang 162, bản dịch Hán của Diễn Bồi

phân biệt pháp tướng (dharmalakṣaṇa), Trung quán thừa nhận quan điểm của Hữu bộ. Điều này cũng đã được chứng minh một cách xác quyết ở *Trí độ*:

問曰：若欲廣知四緣義應學阿毘曇云何此中說知四緣義當學般若波羅蜜中說答曰：阿毘曇四緣義初學如得其實來之轉深入於邪見

«Hỏi: Nếu muốn biết nhiều về ý nghĩa của bốn «duyên thì nên học ở A tỉ đàm, tại sao, ở đây (Kinh Bát «nhã) nói muốn biết về ý nghĩa của bốn duyên thì nên «học Bát nhã ba la mật?

Đáp: (Những người học theo) A tỉ đàm, về ý nghĩa «của bốn duyên, khi mới học, như đã được sự thật «của nó, nhưng về sau, càng đi sâu càng rơi vào tà «kiến». (1)

Càng ngày càng đi vào tà kiến, mặc dù Nāgārjuna đã kết án những nhà A tỉ đàm như vậy, nhưng trên đại thể, đối với luật tắc duyên khởi, hiển đhiên là ông vẫn thừa nhận họ, không những chỉ thừa nhận ở cái mô thức mà thôi, lại còn thừa nhận luôn cả lối cắt nghĩa của họ nữa. Và qua điều này, chúng ta tìm thấy sự khác biệt căn bản giữa hai lập trường Pháp tướng của Duy thức và Trung quán. Những nhà Duy thức vẫn thừa nhận

(1) ĐTK. 1509, tập 25, tr. 207b

cái mô thức ấy của những nhà A tỉ đàm nhưng đã đem lại cho cái mô thức ấy một cắt nghĩa mới mẻ.

Với cắt nghĩa của những nhà Duy thức, trước hết chúng ta nên phân biệt hai khía cạnh của Duyên khởi luận mà họ luôn luôn sử dụng để cắt nghĩa sự sinh thành và hoại diệt của các pháp (1). Hai khía cạnh đó là duyên khởi và duyên sinh, mà chúng vẫn nằm trong một ý nghĩa chung là duyên khởi. Duyên khởi nói đến sự sinh thành và duyên sinh nói đến sự tồn tại. Trong bốn duyên sinh, nơi luận Nhiếp đại thừa (Mahāyāna-saṃgraha), Vô Trước (Asaṅga) đặt duyên sinh thứ nhất vào khía cạnh duyên khởi, dưới cái tên là *"đệ nhất duyên khởi"* và ba duyên sinh còn lại được đặt vào khía cạnh duyên sinh, dưới tên là *"đệ nhị duyên khởi"*. Như vậy, nhân duyên (hetu) là sự sinh khởi đi từ chủng tử (bīja) đến hiện hành (samudācāri), chủng tử được chứa đựng ở Tàng thức (Ālayavijñāna). Và sau đó, sự tồn tại của nó được nhận thức như là đối tượng cần thiết bao hàm trong ba duyên sinh còn lại: a/ thứ đệ duyên (samanantara), hiện hành của chủng tử được tồn tại với tính cách tương tục của nó với thời tính; b/ sở duyên duyên (ālambana), và bấy giờ hiện hành ấy, do tính cách tương tục ấy, mới trở thành đối tượng của nhận thức; và c/ tăng thượng duyên (ādhipateya), nhưng hiện hành ấy cũng không phải là đối tượng đơn độc mà phải nhờ vào những duyên phụ thuộc khác, thì tri giác mới đủ điều kiện để nhận ra nó (2).

(1) BTK. 1598, tập 31, tr. 403. Phân biệt này, theo Cát tạng (BTK. 1924), đã có từ luận Tỉ-bà-sa.

(2) BTK. 1597, tập 31, tr. 228c, 230b

Lập trường và lối cắt nghĩa bốn duyên của Duy thức học như trên cho chúng ta thấy tính cách *sơ sơ* của chúng. Sự kiện này cũng nói lên phần nào cho chúng ta hay lý do mà Nāgārjuna thừa nhận chủ trương của A-tỳ-đàm, mặc dù Vô Trước đã mang lại cho chúng một nội dung mới mà Nāgārjuna thì không.

Xa hơn nữa, với An-Huệ (Sthiramati), trong *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma tạp tập luận* (Abhidharmasamuccaya-vyākhyāna) chúng ta sẽ thấy những nhà Duy thức đã cố gắng phát triển quan điểm của Nāgārjuna mà thôi, dù có sự khác biệt căn bản. Cắt nghĩa về bốn duyên sinh của An-Huệ trong *Đại thừa A-tỳ-đạt-ma* hiển nhiên đặt căn bản trên bài tụng thứ nhất của Trung luận :

諸法不自生　不從不共因
亦不從他生　是故知無法

Chư pháp bất tự sinh
Diệc bất từ tha sinh
Bất cộng bất vô nhân
Thị cố tri vô pháp (*Trung luận*, 1/1)

Phạn văn : na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ (1)

Và An-Huệ cắt nghĩa rằng các pháp không sinh ra từ chính nó (svataḥ), vì nếu chúng tử (bīja) mà không có các duyên thì không thể có hiện hành (samudācar), cũng không sinh ra từ cái khác (parataḥ), vì có duyên mà không có chủng tử thì cũng không thể hiện hành, cũng không phải từ cả hai vì tự chúng (dvābhyāṃ), cả

(1) TTK, 1564, tập 30, tr. 2b và n. 2.

hai không có tác dụng gì cả, và cũng không là không từ một nguyên nhân nào cả (ahetuḥ) vì duyên sinh và chúng từ vẫn có công năng trong tính cách tương quan mật thiết (1).

Chúng ta trở lại nội dung của bốn duyên sinh với lập trường của Nāgārjuna. Như đã nói, lập trường ấy không có sự khác biệt chút nào cả đối với Hữu bộ, nhưng Nāgārjuna nhìn chúng theo cái nhìn của Bát nhã, nên nhấn mạnh đến sự chấp trước của những người theo A-tỉ đàm mà thôi.

1/ *Nhân duyên* (hetupratyaya), có hai lối giải thích.

Trong năm nhân. Theo những nhà Hữu bộ, như đã được giải thích của Câu Xá (Abhidharma-kośa) trừ năng tác nhân (kāraṇa-hetu), năm nhân còn lại đều thuộc nhân duyên:

— *Tương ưng nhân* (sahabhū-hetu), tâm pháp do nhân duyên bên trong và bên ngoài hòa hiệp mà sinh khởi, tâm ấy như huyễn, như mộng, hư vọng, không có định tính. Tâm sở pháp (tức tâm sở) cũng thế. Tâm ấy nó cùng sinh khởi với tâm sở là *thọ, tưởng, tư*, chúng đồng tương và đồng duyên một đối tượng. Theo Câu-xá, tương ưng nhân là « quyết định tâm, tâm sở đồng y », và có năm ý nghĩa của tương ưng: *đồng sở y*, tâm và tâm sở cùng y vào một căn mà sinh khởi, *đồng sở duyên*, có cùng một đối tượng, *đồng hành tướng*, có chung khía cạnh sinh hoạt, *đồng thời*, cùng chung thời gian, *đồng sự*, có cùng nhiệm vụ. Trong năm ý nghĩa này, Trí độ giản lược thành chỉ có hai: đồng hành tướng và

(1) DTK. 1606, tập 31, tr. 712c

đồng sở duyên. (Sự giản lược này cũng có thể là chính tay La Thập khi dịch *Trí độ*)

— *Cộng sinh nhân* (Câu xá: câu hữu nhân) (Sahāga-hetu): tất cả các pháp cùng nương vào nhau để sinh khởi; Câu xá gọi là « hỗ tương nhân quả ».

— *Tự chủng nhân* (Câu xá: đồng loại nhân) (Sampayuktahetu): qúa khứ thiện là nhân thiện của hiện tại và vị lai. Câu xá gọi là tương tự, tức là nhân và quả có cùng tính chất.

— *Biến nhân* (Câu xá: biến hành nhân) (Sarvatraga-hetu): Khổ đế và Tập đế là nhân của tất cả các pháp kết sử và cấu nhiễm.

— *Báo nhân* (Câu xá: dị thục nhân) (Vipāka-hetu) do nhân duyên hành nghiệp nên có quả báo thiện ác.

Thanh Biện giải thích nhân duyên theo lối này trong *Bát nhã đăng*, và rất giản lược: « nhân duyên là gồm năm nhân: cộng hữu, tự phần, tương ưng, biến, báo..

Tất cả các pháp hữu vi đều là nhân duyên. Thanh Mục, trong bản chú thích Trung luận, giải thích theo lối này. Cả hai đều được nói đến trong luận Trí độ.

2/ *Thứ đệ duyên* (Samanantara-pratyaya): tâm và tâm sở tương tục tiếp nối không gián đoạn, niệm trước chìm xuống làm duyên cho niệm sau sinh khởi, như làn sóng này chìm xuống để làn sóng khác khởi lên.

Ở Hữu bộ, thứ đệ duyên chỉ giới hạn trong hai thời là quá khứ và hiện tại, vì vị lai thì tâm và tâm sở trong tình trạng tạp loạn chưa có tính cách tiếp nối mạch lạc. Và trong hai thời quá khứ và hiện tại lấy phải trừ ra tâm sát na cuối cùng của vị La hán, vì khi sát na tâm cuối cùng lấy chìm xuống không làm sinh khởi những niệm khác tiếp theo.

3/ *Duyên duyên* (ālambana-pratyaya): tâm và tâm sở do duyên trần cảnh mà khởi lên.

4/ *Tăng thượng duyên* (Adhipati-pratyaya): những gì không làm chướng ngại cho sự sinh khởi.

Bốn duyên sinh được Nāgārjuna thừa nhận trên, thừa nhận nhưng có sự *hậu trở*, lại là điểm phê bình chính yếu của Trung luận. Chương I về Quán Nhân duyên (Pratyaya-parīkṣa) làm công việc phê bình đó, phê bình mà không có một kết luận nào cả. Ở đây, nhận định cần thiết đối với chúng ta là: Trung quán không dẫn đến một kết luận có đóng khung nào cả để từ đó chúng ta có thể xây dựng cho nó một hệ thống nào, dĩ nhiên là hệ thống được đặt trên một trình tự hợp lý của luận lý. Và với thái độ được bày tỏ ở Trí độ đối với bốn duyên sinh, chúng ta có thể nói Long Thọ không có tham vọng tìm thêm bất cứ một vài phương cách suy tưởng nào đó, ngoài những gì mà đức Thích tôn đã giảng thuyết. Cố gắng của Long Thọ, hiển nhiên, là dọn dẹp những gai góc của luận lý, chúng là sở tri chướng (jñeyāvaraṇa) tai hại. Trước hết, sự hợp lý của luận lý thiết yếu được xây dựng trên đồng nhân quả biện chứng. Nói đến biện chứng là phải nói đến đối lập và mâu thuẫn.

Nhưng nếu, với duyên khởi luận, chúng ta nhìn mọi vật trong Thực tại với yếu tính vô tự tính, với cái nhìn vô ngã, thì những đối lập và mâu thuẫn ấy chỉ là mộng huyễn, mộng huyễn được đặt trên dòng thời gian. Như vậy, giải thoát cứu kính không phải nằm ở cuối con đường của quá trình biện chứng, như chúng ta thường hiểu xưa nay, dưới áp lực của luận lý. Vấn đề không phải là có bao nhiêu duyên sinh, nhưng là khảo nghiệm giá trị của hiểu biết :

菩薩行般若波羅蜜多時
觀四緣心無所著雖分別
是法而知其空皆如幻化

« *Bồ tát thực hành Bát nhã ba la mật,*
« *quán bốn duyên sinh, tâm không trụ*
« *trước vào đâu cả, tuy phân biệt pháp ấy,*
« *nhưng biết rằng nó là KHÔNG, tất cả*
« *đều như huyễn hóa...* » (1)

菩薩觀知諸法從緣生
而不正四緣中是相

Và : « *Bồ tát biết rằng các pháp sinh khởi do*
« *bốn duyên sinh, nhưng không bắt nắm*
« *lấy chúng mà coi như là luật tắc quyết*
« *định...* » (*Luận Trí độ*) (2)

Thừa nhận rằng các pháp do duyên sinh, tức cũng đồng thời thừa nhận rằng do duyên sinh mà chúng không có tự thể. Cái gì không có tự thể, không có tự tính, cái đó không là gì cả (Śūnya). Nó không như thế này hay như thế khác, mà nó như thế là như thế (tathāta).

(1) ĐTK. 1509, tập 25, tr.297a. (2) nt

B. MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN (dvādaśaḥ pratityasamutpādāḥ).

Luận *Thập nhị môn* (Dvādaśanikāya śāstra) nói : các pháp do duyên sinh, và duyên sinh có hai loại : nội duyên và ngoại duyên. Ngoại duyên là những duyên mà do đó các pháp sinh khởi. Mặc dù luận ấy không nói rõ, nhưng một khi các duyên sinh ấy được hệ thống hóa, chúng ta vẫn có thể đi đến bốn duyên sinh, tiêu điểm phê bình chính của Chương I của *Trung luận*. Còn nội duyên, thì luận nói rõ : đó là mười hai nhân duyên. Về *Trung luận*, bản giải thích của Thanh Mục, trong phần nói đầu, một đoạn kinh Bát nhã được trích dẫn :

菩薩坐道場時觀十二因
緣如虛空不可盡

« *Bồ tát tọa đạo tràng thời quán Thập* « *nhị nhân duyên như hư không bất khả* « *tận* » (3).

Long Thọ, trong *Trí độ* cũng đã nhấn mạnh đến vai trò của 12 duyên sinh ấy :

若人觀畢竟空多墮斷
或墮心觀有多墮常邊離
是二邊故說十二因緣空
…是二邊故說名為中道

« Nếu người chỉ quán tất cánh KHÔNG thì đọa vào « thiên chấp đoạn diệt (uccheda), và nếu chỉ quán về « HỮU thì đọa vào thiên chấp thường tại (śāśvata). Vì « vượt ra ngoài hai thiên chấp ấy nên (Phật) thuyết « 12 nhân duyên là *Không* ».

(3) *GTK.* 1564, tập 30, tr.1b

«.... Vượt ngoài hai thiên chấp nên giả danh là «Trung đạo, do đó (Phật) thuyết 12 nhân duyên.» «(Phẩm Vô tận) (1)

Như ở trên, chúng ta biết rằng sự thuyết giáo về nhân duyên của Phật đã mở ra hai ngả đường, ngay trong Tứ diệu đế: lưu chuyển (pravṛtti) và hoàn diệt (nivṛtti). Bốn duyên sinh như vừa trình bày chỉ nặng về phương diện lưu chuyển. Mười hai nhân duyên, đặc biệt chú trọng vào sinh mạng tương tục của con người, do đó, tiêu điểm của nó là giải quyết thân phận của con người hơn là *mô tả* những định thuyết siêu hình hay triết lý.

Cát Tạng, trong *Trung quán luận sớ*, cho rằng sự giải thích về 12 nhân duyên của Long Thọ không khác biệt với sự giải thích của những luận sư A tỉ đàm. Sự giải thích của những luận sư này là chia 12 nhân duyên ra làm *ba tế*: quá khứ, hiện tại và vị lai, hay như Cu xá có thêm: *hai tế*, chú trọng vào hai phương diện nhân và quả mà thôi. Trong quá khứ, có hai chi: vô minh (avidyā) và hành (saṃskāra); vị lai có hai: sinh (jāti) và lão tử (jarāmaraṇa); hiện tại gồm tám chi còn lại: thức (vijñāna), danh sắc (nāma-rūpa), lục nhập (ṣaḍāyatana), xúc, (phassa) thọ (vedanā), ái (tṛṣṇā), thủ (upādāna), hữu (bhava). Mười hai chi lý diễn tiến trong một trình tự nhân quả: hoặc — nghiệp (karma) — khổ (dukkha). Do sự ngu muội đưa đến những tác nghiệp và do những tác nghiệp ấy đưa đến khổ.

Giải thích về ý nghĩa của 12 nhân duyên, cả *Lý độ* cũng như cả *Trung luận*, thật sự không mang lại cho A-tỉ đàm những định nghĩa mới, nhưng đã mang lại cho

(1) DTK. 1569, tập 25, tr. 622a

ta nhân duyên lý một nền tảng mới: Bát nhã. Với Trí tuệ bát nhã, mà yếu tính là vượt ngoài mọi chấp trước và thiên kiến, thì:

> 般若相是智慧般若智慧
> 相即是般若般若是相無
> 色清淨如虛空無生無滅
>
> «*Thật tướng (bhuta lakṣaṇa) của vô minh*
> «*tức là Trí tuệ (Prajñā). Chấp trước định*
> «*Tướng của Trí tuệ tức là vô minh. Do đó,*
> «*thật tướng của vô minh là tất cánh thanh*
> «*tịnh, như hư không, không sinh không*
> «*diệt.*» (Phẩm Vô tận). (1)

«Thật tướng của vô minh là tất cánh thanh tịnh, như hư không không sinh không diệt», đó là ý nghĩa của câu kinh Bát nhã: «Bồ tát tọa dưới cây thời quán thập nhị nhân duyên bất sinh bất diệt», như hư không bất khả tận» và cũng là ý nghĩa mà Tri độ nói rằng vượt ngoài những thiên chấp đoạn và thường và cũng chính ý nghĩa của *Tâm kinh*: «vô vô minh diệt, vô vô minh tận, nãi chí vô lão tử diệt, vô lão tử tận».

Giải thích lý có mục đích, bằng lý luận và bằng kinh nghiệm thực tại, dẫn vào *con đường giữa*, để đi đến Niết bàn. Và vì Niết bàn không phải là một *tự thể* độc lập ở trên siêu việt. Nói về giải thoát, ở một đoạn văn của Tri độ, Long thọ đã đưa ra một thí dụ cụ thể: khi người ta bị cùm xích, thì giải thoát có nghĩa là sự cởi bỏ cùm xích ấy; ngoài sự cởi bỏ cùm xích ấy, không có một tự thể tuyệt đối siêu việt nào mang danh là Niết bàn cả. Đó chính là Con đường giữa, con đường mà trên đó thực tại vừa siêu việt và vừa cụ thể.

(1) DKT.1509, tập 25, tr. 622a

Nhấn mạnh vào 12 nhân duyên chính là nhấn mạnh đến một nền tảng đức lý, hay nói cách khác, một nền tảng tu đạo. Và từ đó, đời sống của Đại thừa không phải là một đời sống hoàn toàn phóng túng với ý nghĩa tất cả đều là phương tiện. Giải thoát đặt căn bản trên 12 nhân duyên, vì chính từ 12 nhân duyên đó xuất hiện dòng lưu chuyển, và nếu vô minh diệt, tức hành diệt, cho đến lão tử diệt, v.v...:

以是事滅故
是事則不生

Dĩ thị sự diệt cố
Thị sự tắc bất sinh (*Trung luận* XXVI/9) (1)

Như Ấn Thuận Đại sư, trong bản giải thích về *Trung quán luận tụng*, đã nhận xét: nếu học Trung quán mà không biết đến A hàm và A tỳ đàm thì Trung quán chỉ là một thứ ngụy biện mà thôi. Mà quả thật thế, trong 27 chương của Trung luận, bắt đầu bằng những phê bình và phá hủy các lập thuyết của tất cả các học thuyết kể cả Phật giáo nói chung, Nāgārjuna đã đi đến kết luận theo những nhà Tiểu thừa bằng hai chương cuối: «Quán thập nhị nhân duyên» (Dvādaśāṅga parīkṣa) và «Quán tà kiến» (Dṛṣṭi parīkṣā). Tuy nhiên, lập trường lý không nhất thiết hoàn toàn là Tiểu thừa, vì như Long Thọ đã nói ở Trí độ, có ba trình độ đối với 12 nhân duyên: 1/ Chúng sinh ngu muội 12 nhân duyên, do đó ở trong vòng lưu chuyển; 2/ Hàng nhị thừa, liễu ngộ 12 nhân duyên nên đã ngược dòng sinh tử, nhưng chưa thể ngộ được lý *vô sinh* của 12 nhân duyên và 3/ duy chỉ có Bồ tát khi tọa *đạo tràng*, nghĩa là khi gần thành quả Chính giác (Sambodhi), mới hoàn toàn tỏ ngộ 12 nhân duyên với lý *vô sinh pháp nhẫn* (anutpattika dharmakṣānti).

(1) DTK.1564, tập 30, tr. 36c

IV. BẤT BẤT TRUNG ĐẠO.

Trên cảnh giới tự chứng của Phật đà (pratyâtmagocara), nghĩa là trên phương diện chân lý hay chân tính của thực tại (yathâbhûtam), ở đó, người ta có thể từ chối vai trò của luận lý. Nhưng, nếu chân lý được đặt ra như là mục tiêu cuối cùng của hiểu biết, thì bất cứ bằng cách nào, vấn đề hợp lý của hiểu biết không thể bị từ chối. Một khi vấn đề chân lý được đặt ra trên diễn tiến của luận lý, Chân lý ấy, với ý nghĩa ước lệ thông thường nhất, thiết yếu là vượt ra ngoài mọi hiện tượng đối đãi. Do điều này, vai trò của Bát Bất trong Trung quán thường chỉ được hiểu như là nhiệm vụ phá chấp. Mà tri thức thiết yếu lại là tri thức về một đối tượng nào bất cứ, do đó, từ bỏ cái chấp này người ta lại đi đến một cái chấp khác, và cứ thế sự diễn tiến sẽ diễn ra vô cùng, *ad infinitum*, cố nhiên là diễn ra theo chuỗi dây của luận lý. Sự thể quan trọng sẽ qui tất cả vào vị trí khởi hành, vào khởi điểm để *nhìn ra*, nhìn lên hay nhìn xuống. Từ đó, Bát Bất sẽ mở ra một chiều kích rộng lớn, nó đánh dấu một vòng tròn của tri thức, theo ý nghĩa hệ thống, từ khởi điểm đến đích điểm và nối liền cả hai lại. Vòng tròn của tri thức ấy một khi đã được thiết định thì sẽ tự hủy diệt lấy mình ngay ở lúc đó. Hủy diệt ấy không nhất thiết là chối từ tất cả mọi khía cạnh của luận lý, mà chính từ đó lại nảy ra một nền tảng cho suy tư : *con đường giữa*. Như vậy, « Bát bất » chính nó đã mang lấy hình ảnh của một hệ thống, với ý nghĩa sâu sắc nhất của chữ hệ thống, và dẫn suy tư, mà khởi điểm bao giờ cũng từ bình diện luận lý, qua ba chặng đường : từ *duyên khởi* (pratîtya) đến không (Sûnya), từ Không đến *giả danh* (prajñapti) và sau hết từ giả danh đến *trung đạo* (madhyamâ pratipad).

因緣所生法　我為是似名
我說即是空　亦為中道義

Nhân duyên sở sanh pháp
Ngã thuyết tức thị không
Diệc vi thị giả danh
Diệc vi Trung đạo nghĩa. (Trung luận 18/XXIV)

Phạn văn: *Yaḥ pratītyasamutpādaḥ* Śū**nayata**ṃ *taṃ pracakṣmahe /*
Śū **prajñaptit** *upādāya pratipat saiva* **madhyam**ā (1)

Những gì là duyên sanh (pratītyasamutpāda) tôi nói cái đó là *không* (Śūnayā), và cũng gọi là *giả danh* (prajñapti) và cũng gọi là *Trung đạo* (madhyamā-pratipad). Bắt đầu bằng phủ định, vì chân lý được đặt cứu cánh. Nhưng nếu chân lý độc lập ở cứu cánh, nó sẽ là hình ảnh của một thực tại thường nhiên với ý nghĩa là thực tại chết. Và như vậy, chính ở chỗ phủ định đó nảy ra ý nghĩa khẳng định. Khẳng định đơn độc, khẳng định ấy đưa đến phủ định. Con đường giữa mở ra ở đó. Kinh Bát nhã gọi đó là " Bất hoại giả danh nhi thuyết thật tướng " (2). Hiển nhiên, thực tại nó là nó (tathāta) nhưng không phải là cái nó độc lập và đối lập với những cái không phải nó. " Nó như thế là như thế chứ không là gì cả " cũng không phải là xác định tự tính độc lập (svabhāva) của nó. Thế giới lý tưởng không phải nhất định chỉ có ở *ngoài* thế giới thực tế, cũng không nhất định chỉ có ở *trong* thế giới thực tế, và ngược lại. Trên phương diện luận lý, thế giới lý tưởng tất nhiên là thế giới của chân lý cứu cánh, thế giới tinh. Như vậy, thế giới thực tế không thể đưa vào khung

(1) DTK. 1564, tập 30, tr. 33b và n. 5
(2) Tiểu Phẩm Bát nhã, quyển 1

thể chủ thể là một. Theo ông, muốn giải quyết đối bối siêu hình cần phải có một năng lực trực giác mạnh mẽ. Chính năng lực trực giác này đã giúp những tổ tiên người Ấn là môn thấu đạt được những quan niệm gần siêu phàm mà sau này người ta ghi chép lại trong những kinh Áo nghĩa hay Vệ đà.

Vì không phân biệt chủ thể khách thể nên trong phần bổ túc tác phẩm «*Thế giới...*» về mục phê bình triết học Kant, ông cho rằng Kant đã tách rời năng trí (entendement) ra khỏi cảm giác một cách sai lầm và Kant cho rằng chỉ có cảm giác mới có năng khiếu trực chỉ. Kant tách rời vì quan niệm năng trí dính liền với chủ thể và cảm giác liên hệ với khách thể nhiều hơn ; do đó trực giác có tính chất bộc phát, gần cảm giác nên trong trực giác ông chỉ thấy có mối cảm giác thôi. Vì không có tư tưởng phân ấn nên Schopenhauer cho rằng trực giác là vừa năng trí vừa cảm giác. Chính sự phối hợp của hai tính năng này tạo ra thế giới như biểu tượng, hay nói một cách khác chính trực giác tạo ra thế giới như biểu tượng bằng cách ấn định cho nó dưới hình thức không gian thời gian và nhân quả, căn bản của túc lý. Thế giới như biểu tượng không thời gian, nhân quả, và nguyên lý túc lý, là ba tên gọi khác nhau của một thực tại do trực giác con người tạo ra. Nói một cách khác, thực tại này chỉ có trực giác mới thấu triệt được, thấu triệt bằng cách không phân hai chủ thể/khách thể. Với lý trí thông thường chúng ta không làm sao hiểu được nguyên lý của lý trí. Với tri thức phản tính (connaissance réfléchie) sản phẩm của lý trí, chúng ta không làm sao thấy được thực tại vì lý trí chỉ tạo ra được những khái niệm trừu tượng mà thôi. Nội dung

giữa. Tri tuệ nhìn thẳng vào thật tướng, mà Thật tướng tức là tịch diệt tướng, biểu thị không có biểu thị, biểu thị siêu việt ngoài mọi khả năng diễn tả, nhưng cái siêu việt của Thật tướng ấy được biểu thị bởi Giả danh, nghĩa là biểu thị mà không biểu thị gì cả. Giả danh tức cụ thể, mà cụ thể tức là có thể diễn tả và hiển nhiên là được diễn tả trong ý nghĩa phương tiện.

Tính cách viên dung này được mô tả ở phẩm « Phương tiện » của kinh Pháp hoa, qua bản dịch của La Thập. Khi đức Thích tôn thành đạo dưới gốc cây Bồ đề, ngài nhận thấy rằng cảnh giới tự chứng của Phật đà (pratyâtmagocara) không thể khai biển một cách minh nhiên được, và chỉ có Phật với Phật mới có thể thấu suốt được thật tướng của các pháp:

舍利弗 諸佛世尊 欲令衆生 開佛知見 故出現於世
舍利弗 諸佛世尊 欲示衆生 佛之知見故出現於世
舍利弗 諸佛世尊 欲令衆生 悟佛知見故出現於世
舍利弗 諸佛世尊 欲令衆生 入佛知見道故出現於世
舍利弗 是爲 諸佛以 此事因緣 出現於世

« Nói tóm lại, này Xá lợi phất, các pháp vô lượng vô biên, chưa từng có, Phật đã thành tựu. Này Xá lợi Phất, thôi không cần phải nói nhiều thêm nữa, vì sao? Pháp hy hữu và khó hiểu bậc nhất mà Phật đã thành tựu, chỉ có Phật cùng với Phật mới thấu suốt thật tướng của các pháp. Thật tướng của các Pháp là: Chư pháp như thị tướng, như thị tánh, như thị thể, như thị lực, như thị tác, như thị nhân, như thị duyên, như thị quả,

như thị bảo, như thị cứu cánh bản mạt». (1)

Sự lường lự của đức Thích tôn khi vừa thành đạo và trước khi chuyển pháp luân được mô tả ở phẩm « Phương tiện » (Upāyakauśalyaparivarta) chỉ là một ẩn dụ đối với tính cách thâm ảo không thể diễn tả bằng ngôn ngữ về cảnh giới tự chứng của Phật đà (Svapratyātma-gocara). Mọi diễn tả từ khi Phật quyết định chuyển pháp luân cho đến nhập niết bàn, chỉ là giả danh. Cái Giả danh ấy nói lên Thật tướng. Như vậy, thực tại không được biểu thị bằng giả danh thì nó không có Thật tướng nào cả, và ngược lại, mặc dù Giả danh chỉ là phương tiện và Thật tướng mới chính là Trí tuệ bát nhã. Những gì đang nói chỉ là nói lên cái không thể nói, và chứng tỏ là không nói gì cả. Và chính ở chỗ không nói gì cả mà Thật tướng đang được nói lên. Thật vậy, suốt cả quyển Pháp hoa ngay khi vừa bắt đầu, người đọc chỉ «nghe nói» Phật sẽ diễn thuyết Pháp hoa, cho đến khi gấp sách lại, chẳng biết Phật đã nói ở nơi nào. Điều này hiển nhiên mô tả cho ta một hình ảnh về tính cách viên dung của phương tiện và Trí tuệ Bát nhã :

法法不為相 以言說分別
不可以言宣 為五比丘說

---

(1) DTK. 262, tập 9, tr. 5c. Phạn bản :
Tathāgata eva Śāriputra tathāgatasya dharmān deśayed yān / dharmāṁstathāgato jānāti/ sardharmānapi Śāriputra tathāgata eva deśayati/ sarvadharmānapi tathāgata eva jānāti/ ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yādṛśāśca te dharmāḥ yalakṣaṇāśca te dharmā yatsvabhāvāśca te dharmāḥ/ ye ca yathā ca yādṛśāśca yallakṣaṇāśca yatsvabhāvāśca te dharmā ititeṣu dharmeṣu tathāgata eva pratyakṣaḥ parokṣaḥ Sad-Puṇ. Calcutta, 1953 (Upāyakauśalyaparivartaḥ, tr. 23).
Đoạn văn quan trọng nhất của Phật giáo Trung hoa, Nhựng, Hán văn và phạn văn đi trong hai hướng như khác nhau, do chủ ý của La thập

Chư pháp tịch diệt tướng
Bất khả dĩ ngôn tuyên
Dĩ phương tiện lực cố
Vị ngũ tỉ khéo thuyết (1)

Trong bốn câu kệ đó, hiển nhiên phần nửa là ý riêng của La Thập, nhưng lại nói rõ tính cách viên dung của Trí tuệ và phương tiện.

Viên dung đó chỉ là một cách nói khác đi của Trung đạo. Lộ trình của Trung đạo là lộ trình của duyên khởi qua ba giai đoạn **không, giả, trung**. Như vậy, duyên khởi cũng chính là Trung đạo, do đó Bất Bất duyên khởi cũng tức là Bất Bất trung đạo. Điều này cũng nằm trong ý nghĩa « Bất hoại giả danh nhi thuyết thật tướng » và phương tiện không phải là một thứ phụ thuộc không cần thiết của trí tuệ, như trong bài tựa cho Trung luận, Tăng Duệ đã viết :

實非名不傳此事中以實之
言非理不盡此理故假論以明之

« Cái thật mà không có cái danh (giả danh) thì không thể tỏ ngộ; do đó dựa vào cái Trung để trình bày. (Danh) ngôn mà không được giải thích thì không thể thấu suốt, do đó mượn (giả) Luận để tỏ bày ». (2)

Thật tướng không phải là Giả danh, nhưng không có giả danh thì Thật tướng không có con đường để tỏ ngộ. Do đó, duyên khởi chính là Trung đạo.

---

(1) ĐTK.xt.10a. Phạn bản được phụ chú dưới đây khác nhiều với dịch bản trên, chúng tôi không rõ nó có phải là đoạn chính thức được dịch thoát hay không: Tato hy-aham śrāvaka viditvā vāranasīm prasthito tasmi kāli tahi pāhi akhandīm pravadāmi bhikṣuṇāṃ dhamam upayena pruśuntabhūmim, SP, xt, tr. 44.

(2) ĐTK. 1564, tập 30, tr. 1a

Với một viễn tượng nhận thức về Trung đạo như thế, chúng ta thấy rõ ba khía cạnh của Bát Bất: Không—Giả—Trung.

不生亦不滅　不一亦不異
不常亦不斷　不來亦不出

Bất sinh diệc bất diệt
Bất thường diệc bất đoạn
Bất nhất diệc bất dị
Bất lai diệc bất xuất.

Phạn văn: *Anirodham anutpādam*
Anucchedam aśāśvatam/
Anekārtham anānārtham
Anāgamam anirgamam/ (1)

Ở phương diện phủ định, tức không, Bát bất phá hủy tất cả mọi luật tắc duyên khởi, và luôn cả mọi nguyên lý của nhận thức. Phủ định ấy dựa vào nhân duyên (pratītyasamutpāda) nghĩa là không phủ định gì cả. Nhìn lên thực tại siêu việt, thực tại ấy là Bát Bất. Nhưng nhìn xuống là thực tại cụ thể. Tính cách phủ định của Bát bất vẫn không ra ngoài sự chi phối của duyên khởi. Kết quả, thực tại ấy không là gì cả, nó như thế là như thế, không có giả định thì thật tướng không có biểu thị, nhưng biểu thị giả danh không phải là thật tướng. Bát bất duyên khởi tức là Bát bất trung đạo vậy.

Trước khi tìm hiểu ý nghĩa Bát Bất, chúng ta thử cố gắng đọn dẹp quan điểm về thời gian. Vấn đề chân lý lại

(1) LVTK, tt. tr. 1b. Bản dịch Bát nhã đăng do Ba-la-Phả-mật-đa-la: Bất diệt diệc bất khởi, bất đoạn diệc bất thường, bất nhất bất chẳng chủng, bất lai diệc bất khứ. Thứ tự này đúng với phạn bản được trích ở trên, và theo Thanh Biện, khởi trước diệt sau là muốn nhấn mạnh tính cách tuyệt đối vô cùng và vô thủy vô chung.

chính là vấn đề của thời gian, với chữ *đã là, đang là* và *sẽ là* đó, đích thực cái đó LÀ gì ?

Theo quan điểm của những nhà Hữu bộ, Pháp tuệ (dravyasat) tồn tại trong cả ba thời, mọi biến đổi chỉ là tác dụng ở bên ngoài của nó. Như họ thí dụ về củi. Thanh gỗ, đối với vị lai, nó chưa là gì cả, nhưng tác dụng ở vị lai, dù là hỗn tạp, nó vẫn được chỉ định sẵn, vì theo họ, lửa đã có sẵn nơi thanh gỗ; do đó, khi hiện tại đầy đủ nhân duyên, nó sẽ là củi, và do theo tác dụng sẽ thể hiện ở vị lai, mà hiện tại dù nó chỉ là gỗ vẫn có thể gọi là củi, nếu vị lai ấy nhất định đưa đến hiện tại là gỗ được đốt cháy.

Các nhà Kinh bộ (Sautrantika), trái lại, không thừa nhận hiện hữu của quá khứ và vị lai, bởi những gì hiện hữu đều nhất định có tác dụng, hiện hữu ở quá khứ thì không còn tác dụng nữa, mà hiện hữu ở vị lai thì tác dụng không nhất định. Ngay ở hiện tại, hiện hữu chỉ thực sự trong một sát na mà thôi; trước một sát na là vị lai mà sau sát na là quá khứ và phải là sát na vô vi mới thực sự hiện hữu, bởi vì, nếu sát na ấy mà là hữu vi thì nhất thiết nó phải trải qua ba trạng thái : sinh, trụ và diệt ; trong trạng thái sinh, lại phải qua ba trạng thái : sinh sinh, sinh trụ, sinh diệt; và sinh sinh lại sinh sinh sinh, sinh sinh trụ, sinh sinh diệt; trụ và diệt cũng thế, như vậy là vô cùng (anavasthā).

Với Trung quán, cái đã qua (gata) không phải là qua (gamyate) nữa, và cái chưa qua (agata) cũng không thể gọi là qua, và cái đang qua (gamyamāna) cũng không phải là qua :

乞去無有去　離乞去去去
去去有無去　去時有無去

Dĩ khứ vô hữu khứ
Vị khứ diệt vô khứ
Ly dĩ khứ vị khứ
Vô hữu khứ thời khứ

(Trung luận II/1)

Phạn văn : Gataṃ na gamyate tvād agataṃ naiva gamyate/ Gatāgata-vinirmuktaṃ gamyamānaṃ nagamyate. (1)

Cái đang qua (khứ thời : gamyamāna), Thanh Mục gọi là « nửa qua nửa chưa qua », hiện tại có nghĩa là cái « sắp đến và sắp đi ». Giải thích này có thể khiến ta liên tưởng đến Heidegger. Trong « *Sao gọi là suy tư* », ông phân biệt cái Hiện tại (le Présent) và cái « Bây giờ » (le maintenant). « Bây giờ » chính là cái « sắp đến và sắp đi », nó không phải là hiện tại của chúng ta, có thể nói, đó là cái hiện *tồn* hay hiện *tại (Nunc Stant)*. Chỉ có hiện thể (l'étant) mới là thường trú, còn (Thực thể (l'Etre) là cái *hiện* tại hóa không ngừng (le Présent présente). Hiện thể thường trú, vì nó dừng lại, nó vượt ra ngoài sự tính hóa của thời gian, còn thực thể chính là Thời gian. Do đó, ông đặt cho thời gian cái tên là « kẻ bộ hành » (passager), vì nó luôn luôn đi : thời gian đến tức là thời gian đi. Từ đó, Heidegger đi đến chỗ : sao gọi là suy tư ? Suy tư đích thực là suy tư về Thực thể. Từ lâu, người ta bắt thực tế đứng trong cái bây giờ, do đó, chưa suy tư gì cả. Do đó, suy tư tức là qui tưởng (hay định tưởng (an denken), nghĩa là đối diện với Thực thể trong cái Hiện tại hiện tại hóa không ngừng của nó, và « tập định » ở trong cái hiện tại ấy. Ý nghĩa này cũng diễn tả luôn quan điểm về Đối pháp của những nhà hữu bộ. Theo họ, A

(1) DTK. 1564, t. 25, tr. 3, n. 17

tì đạt ma, tức là « đối pháp » có hai : *đối quán* và *đối hướng* (abhimukha)

Qua ý nghĩa đó chúng trở lại với Bất bất. Sanh diệt chỉ được thừa nhận, khi nào nguyên tắc nhân quả được thừa nhận, và nhân quả chỉ được thừa nhận khi nào người ta thừa nhận có những *điểm cố định* của thời gian, dù là nhân quả đồng thời hay nhân quả dị thời. Không sanh không diệt không phải là thường. Cát Tạng nói, Phật thuyết thường hay vô thường chỉ là ước lệ, dẫn đến Trung đạo là phi thường phi vô thường :

真諦有佛亦佛性相常住
故名為常世諦有法虛假
必歸磨滅故稱為斷如來
說此因緣常無常等令衆
生了悟非常非斷成常故名
為中道

« Chân đế, có Phật hay không có Phật, tánh và tướng thường trú, nên gọi là Thường. Thế đế, Pháp hữu là hư giả, tất cả đều trở về chỗ tiêu diệt, nên gọi là Đoạn. Như lai thuyết về nhân duyên Thường và Vô thường là để chúng sanh tỏ ngộ lẽ phi thường phi vô thường, nên gọi là Trung đạo » (1).

Bất nhất và Bất nhị, cũng theo Cát tạng, được giải thích như sau :

二有為世諦世諦即是無
量別量別故名一異以有
空為真諦真諦是量別無
量別故名異一異一即非
一一異非即異非異非一
名為中道

(1) HTK.1821, tập 42, tr.

« CÓ KHÔNG tức Thế đế, tức cái sai biệt của không sai biệt, nên gọi là cái khác của cái một. KHÔNG CÓ là Chân đế; Chân đế là cái không sai biệt của sai biệt, nên gọi là cái một của cái khác. Cái một của cái khác, tức không phải là một; cái khác của cái một tức không phải là khác. Không phải một, đồng nhất, cũng không phải khác, dị biệt, tức là Trung đạo » (1).

Bởi vì đặc tính của Tri thức là lúc nào cũng vươn tới để bắt nắm một cái gì, xét chỉ đó như là một tự thể, do đó, khi nói bất sanh bất diệt, bất đoạn bất thường, thì nó vươn tới cái nhất thể, cái « nhất tướng »; và nếu từ chối cái một ấy tất nhiên vươn tới cái dị biệt. Trung đạo là không vươn tới để bắt nắm một cái gì cả, do đó, bất sanh cũng là bất diệt bất đoạn bất thường, bất nhất bất dị. Trung đạo là vượt ra ngoài những biên chấp, như vậy là có sự « bỏ đi », bỏ hai biên chấp, đi ra ngoài hai biên chấp để đến Trung đạo. Nhưng Trung đạo, Pháp tánh không phải là ở trong hay ở ngoài hay bất cứ ở nơi đâu, do đó, « không bỏ đi cũng không tìm đến », (bất xuất bất lai). Không bỏ đi cũng không tìm đến cũng tức là Trung đạo không sanh không diệt, vì sanh khởi, không phải từ trong chính nó đi ra hay từ cái khác đến. Như vậy, Bát Bất là hình ảnh vòng tròn của tri thức. Nó thiết lập cho tri thức một vòng tròn hệ thống. Trên cái vòng tròn đó, tất cả những luật tắc duyên khởi được thừa nhận, nhưng thừa nhận ấy chính là phủ nhận. Cái đó là cái đó, không là gì cả. Tượng tại không phải có hay không, lại cũng không phải Chân hay Tục: *Chỉ đạo vị tăng Chân tục* » (1) Cái đó không sẽ là như thế nọ, mà nó như thế là như thế. Như thế là như thế, không những là không sanh không diệt, mà cũng không phải thường tồn hay gián đoạn,

(1) TTK. 1634, tập 42, tr.

lại cũng không phải sống chết hay dị biệt, và Trung đạo cũng không phải là bỏ đi đâu hay tìm đến đâu.

Hý luận (Prapañca) là vì sự vật được mang một ý nghĩa nào đó, hẳn nhiên, ý nghĩa ấy chỉ được qui định trên một điểm cố định của thời gian. Do đó, thâm nhập Bất Bất là thể nhập thật tướng (Dharmatā), mà thật tướng thì « ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt ».

Năng thuyết thị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận.

Thật tướng thì « ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xứ diệt », nhưng không phải như vậy là đưa đến thái độ im lặng. *Bất hoại giả danh nhi thuyết thật tướng*, do đó, phải đi đến cùng đích của Tri tuệ, thể hiện đến tận cùng con *đường giữa*, ở đó, Tri tuệ và Phương tiện cùng phối hợp.

TUỆ SỸ

BẢN CHỮ TẮT VỀ NHỮNG SÁCH ĐƯỢC TRÍCH DẪN

ĐTK. 262 : **DIỆU PHÁP LIÊN HOA KINH** 妙法蓮花經

Diêu Tần Tam tạng pháp sư Cưu-ma-la-thập (Kumarajiva) dịch Hán; Đại tạng kinh tập 9.

Nguyên bản Sanskrit : Saddharmapuṇḍarīkasūtra, ấn bản Devanagari của Nalinaksha *Dutt*; Asiatic Society 1953. Viết tắt: Sad.Puṇ.

ĐTK. 1709 : **ĐẠI TRÍ ĐỘ LUẬN** 大智度論, tác giả LONG THỌ Bồ tát (Nāgārjuna), Cưu ma la thập dịch Hán ; Đại Tạng kinh tập 25.

Bản dịch Pháp : *Le Traité de la Grande vertu de Sagesse* (Mahāprajñāpāramitra-śāstra) của Etienne Lamotte, dịch từ chữ Hán, gồm 20 quyển đầu; Louvain 1944, viết tắt : TS

ĐTK. 1564 : **TRUNG LUẬN** 中論, tác giả LONG THỌ (Nāgārjuna), giải thích của THANH MỤC, Cưu ma la thập dịch Hán; Đại tạng kinh tập 30.

Nguyên bản Sanskrit: Mūla-Madhya—mika-kārikā); một số bài được in ở phần chú thích trong DTK. 1564. Những bài không có ở DTK. 1564, được trích từ ấn bản Devanagari của Nalinaksha *Dutt* gồm 2 tập, từ chương I đến VII; Calcutta, 1957. Viết tắt : Madh.

DTK. 1565: **THUẬN TRUNG LUẬN** 順中論, tác giả LONG THỌ (Nāgārjuna), giải thích của VÔ TRƯỚC (Asaṅga); Nguyên Ngụy, Cù đàm Bát nhã lưu chi (Prajñāruci) dịch Hán: Đại tạng kinh tập 30.

DTK. 1566: **BÁT NHÃ ĐĂNG LUẬN THÍCH** 般若燈論釋 (Prajñāpradīpa), Giải thích Madh. của THANH BIỆN (Bhāvaviveka) tức Phân biệt minh Bồ tát; Đường Ba la phả mật đa la dịch Hán; Đại tạng kinh tập 30.

DTK. 1568: **THẬP NHỊ MÔN LUẬN** 十二門論 (Dvādaśanikāyaśāstra) của LONG THỌ, La Thập dịch Hán: Đại tạng kinh tập 30.

DTK. 1597: **NHIẾP ĐẠI THỪA LUẬN THÍCH**: 攝大乘論釋 (Mahāyānā-Saṃgraha) của VÔ TRƯỚC (Asaṅga), giải thích của Thế Thân (Vasubandhu), bản dịch Hán của Đường HUYỀN TRANG; Đại tạng kinh tập 31.

DTK. 1606: **ĐẠI THỪA A TỲ ĐẠT MA TẠP TẬP LUẬN** 大乘阿毘達磨雜集論 của AN HUỆ (Sthiramati): Đường HUYỀN TRANG dịch Hán; Đại tạp kinh tập 31.

DTK. 1824: **TRUNG QUAN LUẬN SỚ** 中觀論疏 của CÁT TẠNG, đời Tùy; Đại Tạng kinh tập 42

DTK. 1826: **THẬP NHỊ MÔN LUẬN TÔNG TRÌ NGHĨA KÝ** 十二門論宗致義記 của Đường PHÁP TẠNG; Đại tạng kinh tập 42.

Mục Lục

CÁO LỖI

Vì những biến cố liên tiếp, phần chủ đề của Tư Tưởng số 2 là *Husserl và phong trào Hiện tượng học* phải bị cắt ra dành cho Tư Tưởng số tới, để tờ báo có thể đến tay bạn đọc sớm hơn. Và cũng vì lý do chậm trễ đó, Tư Tưởng số 2 được đánh số là Tư Tưởng 2 và 3.

Nhân đây, tòa soạn cũng xin loan báo là từ tháng 7-1968, Tư Tưởng sẽ phát hành định kỳ hai tháng một lần, số trang phỏng định là 240 trang, theo lịch trình sau đây:

Tư Tưởng số 4: Husserl và Phong trào Hiện tượng học (tháng 7-8/68)

Tư Tưởng số 5: Freud và Phong trào Tâm phân học (tháng 9-10/68)

Tư Tưởng số 6: Biện chứng pháp và Dịch hóa pháp (tháng 11-12/68)

TƯ TƯỞNG

Viện Đại Học Vạn Hạnh

Chủ Nhiệm và Chủ Bút :

T. T. Thích Minh Châu

TÀI LIỆU KHẢO CỨU
ĐẠI HỌC VẠN HẠNH

Giá 200$

Giá đặc biệt cho sinh viên 100$