

tu tuong tu tuong
tu tuong tu tuong
tu tuong tu tuong

Tiếng Nói
của
Viện Đại Học
Vạn Hạnh

Bộ Mới
Năm Thứ Ba
Số 2

THÍCH MINH CHÂU • NGUYỄN ĐĂNG THỰC
CH NGUYỄN TÁNH • NGÔ TRỌNG ANH
ÔN NGHIÊM • TUỆ SỸ • KIM ĐỊNH
M CÔNG THIỆN • THẠCH TRUNG GIẢ

tu tuong tu tuong
tu tuong tu tuong

GIÀ LAM
K
070



TƯ TƯỞNG[?]

Chủ Nhiệm và Chủ Bút: T.T. THÍCH MINH CHÂU

chủ đề thảo luận:

Kính biếu

ĐÔNG PHƯƠNG
ĐỐI MẶT VỚI
TÂY PHƯƠNG



Bộ Mới Năm thứ Ba

Số 2

Ngày 1 tháng 6 năm 1970

bài vở bản thảo xin gửi:

THÍCH NGUYỄN TÁNH

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

222, Trương Minh Giảng, Saigon — đ. t. 25.946

thư từ giao dịch và ngân phiếu

xin gửi: **Cô Hồ thị Minh Tương**



Chức Nhiệm vụ của Bà: T.T. THÍCH MINH C

Kính b

chức vụ khác

BÔNG PHƯƠNG
BỒI MẬT VỚI
TAY PHƯƠNG

Bà Minh Năm

28 2

Ngày 1 tháng 6



thứ 15 giờ chiều

đặt ra bản thảo

địa chỉ: 68 Hồ Chí

THÍCH NGUYỄN TÂN

VIỆN QUẢN LÝ HỌC VIỆN

Địa chỉ: 68 Hồ Chí Minh



LỜI TOÀN SOẠN

ĐÔNG PHƯƠNG

ĐỐI MẶT VỚI TÂY PHƯƠNG

VÀ TÂY PHƯƠNG ĐỐI MẶT VỚI ĐÔNG PHƯƠNG

1

Vấn đề Đông phương và Tây phương thực ra chỉ là một vấn đề giả tưởng (vì vấn đề vốn là giả tưởng), nhưng chính vấn đề này lại là một trong những vấn đề được thảo luận nhiều nhất đến nỗi nó trở thành sáo, cũ, nhàm. Đứng ngay tại nguồn suối thì không có sự phân chia gì cả, nhưng xa nguồn thì phát hiện lên đủ loại, đủ vật, đủ màu sắc. Sự phân chia «Đông phương và Tây phương» chính là một tác phẩm của Tây phương, vì Đông phương đúng nghĩa là Đông phương thì *một là tất cả* (Đông phương là Tây phương); đồng thời, khi Tây phương xa nguồn thì Tây phương cũng không còn đúng là Tây phương và lúc nào Tây phương thể hiện được bản tính của Tây Phương thì *tất cả chính là một* (Tây phương là Đông phương). Nhưng cách nói «tất cả» và «một» này dễ rơi vào nguyên lý đồng nhất!)

Hiện nay, Tây phương đã xa nguồn và bỏ quên hẳn bản tính của Tây phương («bản tính» ở đây được hiểu theo nghĩa «ousia» của Socrate và Platon), và cả Đông phương thì cũng không hơn gì Tây phương: hiện nay Đông phương cũng đã xa nguồn và bỏ quên hẳn bản tính của Đông phương. Ngay cả những nhà văn hoá thiện chí nhất muốn «làm một cái gì» để phục hồi lại cái gọi là «tinh thần Đông phương» thì việc làm của họ cũng phải thất bại ngay từ bước đầu, vì họ đã tìm hiểu Đông phương và bênh vực Đông phương bằng chính phương tiện ý niệm của Tây phương: Chẳng hạn không ai hiểu Phật giáo cho bằng nhà học giả D.T. Suzuki và cũng không ai hiểu đạo học Ấn độ cho bằng S.Radhakrishnan, thế mà dù hai nhà học giả này có uyên bác đến đâu đi nữa thì ngôn ngữ và tư tưởng của họ cũng bị nô lệ vào phương trình $A = A$, tức là nguyên lý đồng nhất (principe d'identité) của Tây phương: Không có nguyên lý đồng nhất thì Tây phương không có triết lý, không có khoa học và cũng không có kỹ thuật cơ khí khả dĩ lay động toàn thế giới như hiện nay. D. T. Suzuki và S. Radhakrishnan còn bị kẹt một cách vô thức như thế, huống chi là những nhà Đông phương học khác mà thế đứng lại còn quá thấp đối với đại bác đàn anh trên?

Chẳng hạn như những ý niệm «tổng hợp», «hòa đồng», «thống nhất» vân vân, mà những vị học giả Đông phương thường đem ra đề nói lên tinh chất của tinh thần Đông phương, thực ra những ý niệm ấy chỉ còn hình thức là Việt Hán mà ý nghĩa thì đã vô tình đồng hoá với những ý niệm

Tây phương, rất Tây phương: người ta chỉ cần học kỹ Hegel một tí thì không còn dám sử dụng mấy chữ «tổng hợp» một cách bừa bãi được, vì dù Đông phương có «tổng hợp» đi nữa thì không thể nào «tổng hợp» theo kiểu Hegel được: người ta có thể ý thức được như vậy, thế mà người ta vô tình lý luận như Hegel, mặc dù không đọc Hegel (càng không đọc Hegel thì lại càng vô tình chịu kẹt chết trong lý luận của Hegel mà không biết!), và dù có đọc Hegel, hiểu Hegel rồi chống lại Hegel (như trường hợp Kierkegaard, Karl Marx và Nietzsche ở bên tả, và trường hợp Saint Simon, Auguste Comte và Julius Stahl ở bên hữu) thì cũng bị kẹt vào Hegel: chỉ có thể nhảy qua bóng Hegel là khi nào mình để cho Hegel được là thế: Hegel thế nào thì được nhìn như thế: chữ nhà Phật gọi là như thực kiến, *Yathātathyadarsana*.

3

Đông phương hiện nay đã nô lệ Tây phương, sự nô lệ này trải qua hai giai đoạn: 1). hình thức vật chất và 2) nội dung tinh thần (ngay cả cách phân chia giai đoạn ở đây cũng nô lệ vào những phạm trù Hy Lạp «bình thức / nội dung» và «vật chất / tinh thần»!). Nô lệ kinh tế, nô lệ chính trị, nô lệ tiện nghi vật chất, nô lệ kỹ thuật cơ khí, tất cả mọi sự nô lệ này đã nguy hiểm thế nào thì ai cũng rõ, nhưng có một thứ nô lệ tinh vi nhất và nguy hiểm nhất là nô lệ tư tưởng Tây phương, nô lệ ý niệm Tây phương, và sự nô lệ này càng nguy hiểm nhất khi đó là một sự nô lệ trong tận nơi tiềm thức và vô thức (ngay cách dùng ý niệm «tiềm thức» và «vô thức» ở đây cũng nô lệ ý niệm Tây phương!)

Đông phương hiện nay chỉ thoát khỏi Tây phương là khi nào Đông phương hiện nay hiểu được sự xa nguồn của Tây phương hiện nay và tìm lại con đường đi về bản tính của Tây phương, *đồng thời*, Đông phương cũng phải hiểu rằng mình đã xa nguồn và cũng tìm lại đường trở về bản tính của Đông phương.

Chỉ có một sự đối mặt có ý nghĩa là sự gặp mặt nhau ở suối nguồn.

4

Đối với chuyện «*đối thoại*», «*cảm thông*», «*trao đổi*», «*đối diện*», «*gặp gỡ*», những tiếng thời thượng mà người ta đã tung ra khắp nơi ở khắp Việt Nam thì không ai hiểu ý nghĩa những tiếng này bằng người cha đã để ra chúng: Martin Buber, tác giả quyển sách nổi tiếng khắp thế giới nhan đề «*Ich und Du*» (Tôi và Anh). Martin Buber là một nhà thần học Do Thái, đã ảnh hưởng sâu đậm tới những nhà thần học Tin lành và Công giáo trong mấy chục năm nay. Trong giới thần học Thiên chúa Giáo, người ta hay dùng chữ «*Dialogue*» và ở Việt Nam thì giới trí thức công giáo dịch lại là «*Đối thoại*».

Người cha đã để ra tinh thần «*đối thoại*» là Martin Buber, nhưng ngay trong quyển «*Ich und Du*», quyển đề cao tinh thần «*tôi và anh*» đề cao tinh thần «*thông cảm đối thoại*» thì nhà thần học hữu thần Martin Buber đã tỏ ra không thông cảm, không đối thoại gì đối với Phật Giáo! (xin đọc «*Ich und Du*», phần III).

Ngay người cha đã khai sinh ra tinh thần «đối thoại» thì còn thế, huống chi là ở Việt Nam, mỗi khi có kẻ nào nói đến «đối thoại» thì chúng ta cũng dễ cảm thấy ngờ vực.

5

Nhà trí thức văn nghệ tiến bộ Arthur Koestler, sau một chuyến đi ngắn hạn qua Nhật bản và Ấn độ để tìm đạo lý khi trở về Tây phương viết một quyển sách mĩa mai nhan đề là *The Lotus and the Robot*. Trong quyển sách ấy, Arthur Koestler đã kể lại sự tìm hiểu đối mặt của ông đối với Đông phương và ông kết luận rằng Đông phương hiện nay cũng tồi tệ và hư nát, còn tồi tệ và hư nát hơn cả Tây phương: ông cho rằng ông không thấy cái gì ra hồn ở Đông phương hiện nay cả và tự an ủi rằng người Tây phương phải về «tắm ở ao nhà» mà ông bày đặt qua một chữ mới là «philousia» (ghép chữ Hy Lạp «philos» là «yêu» với chữ Hy Lạp «ousia» là «bản tính»).

Trường hợp Arthur Koestler cũng đáng cho chúng ta suy nghĩ: mặc dù Arthur Koestler đã tỏ ra chẳng hiểu gì Đông phương cả (người dơ thì thấy cái gì cũng dơ), mặc dù cái óc của Arthur Koestler là một cái óc lý sự hạ cấp và đốn mạt, nhưng người Đông phương cũng phải nhận rằng lời tố cáo của Koestler cũng không phải là không có lý do.

Arthur Koestler, đại diện cho Tây phương xa nguồn, lại đi phê bình chỉ trích Đông phương mà chỉ nhìn thấy bộ mặt xa nguồn của Đông phương hiện nay: *hai cái xa*

nguồn đối mặt nhau thì tất nhiên xảy ra cái xa nguồn nhân cho ba!

Mĩa mai nhất là chính C. G. Jung, người có tiếng là «hiều» Đông phương, lại viết thư ca tụng quyển *The Lotus and the Robot* của Koestler! (Bức thư được Koestler cho in thành lời bạt quyển sách).

6

Những nhà văn hoá Đông phương thường kính phục C. G. Jung vì ông này đã tỏ ra «hiều» được Kinh Dịch, Thiền Tông, Mật Tông, Lão tử, vân vân. Nhưng nếu chúng ta chịu khó tinh ý hơn mà đọc kỹ lại nhiều lần toàn thể tác phẩm tâm lý học của C. G. Jung thì chúng ta thấy rằng C. G. Jung chính là đứa con trung thành của văn hoá Tây phương và toàn thể lý luận C. G. Jung là bị kẹt vào trong truyền thống Tây phương.

Đông phương thường hay bị Tây phương chà đạp, thỉnh thoảng gặp được một người Tây phương «chịu khó» tìm hiểu mình một chút thì mừng lên như trẻ con được kẹo: Ấn độ đã tặng cho C. G. Jung ba bằng cấp tiến sĩ, một của đại học Allahabad và hai cái của trường đại học Bénarès và Calcutta: khi được tặng ba bằng tiến sĩ, C. G. Jung tự nói thảm « hơi quá đấy », rồi sau đó ông bị bệnh kiệt lý (ở đây, chúng ta có thể miã mai dùng «phân tâm học» để giải thích được!), vừa hết bệnh kiệt lý thì C. G. Jung lại nằm mộng, một giấc mộng mà C. G. Jung gọi là là «giấc mộng hoàn toàn có tính cách Âu châu», «giấc mộng bôi sạch hết tất cả ấn

tượng Ấn độ», chính giấc mộng dường như nói với Jung như Jung tự thú nhận: «Mi làm gì ở cái đất Ấn độ này?» (xin đọc *C. G. Jung, ma vie*, trang 322-324)

C. G. Jung, đứa con trung thành của Tây phương, đã lấy giọng trích thượng hàm hồ đề cao Đông phương (thực ra đề cao tâm lý học của chính ông ta) rồi trở về phụng sự cho Tây phương, giải thích uyên bác toán loạn hai chữ «psyché», «logos» và «éros» của Hy Lạp để rồi cuối đường đời thú nhận: «con người chỉ là một thành phần, không bao gồm cái toàn thể... Dù con người có nhu thuận hay có nổi loạn chi nữa, con người vẫn luôn luôn bị vướng kẹt vào cái toàn thể và bị nhốt vào cái toàn thể (...) Nếu con người có được một tí khôn ngoan thì con người hãy bỏ vũ khí xuống và kêu gọi cái *ignotum per ignotius* — cái điều không được biết bởi một điều còn không được biết hơn nữa — tức là cái tên của Thượng Đế» (C. G. Jung, *pensées tardives*)

Có lẽ các nhà văn hoá Đông phương thích mượn những ý niệm của C. G. Jung để giải thích bệnh vực Đông phương phải ý thức rằng giải thích bệnh vực Đông phương bằng những ý niệm C. G. Jung thì chỉ là giải thích bệnh vực C. G. Jung thôi, chứ không có gì là Đông phương cả!

7

Có một người Tây phương vẫn là Tây phương, vẫn giữ đạo Công giáo một cách triệt để hoàn toàn mà vẫn hiểu được Đông phương, đó là linh mục Thomas Merton. Thomas

Merton cũng là một thi sĩ nổi tiếng của nền văn chương Mỹ hiện đại, ông là linh mục thuộc dòng tu khổ hạnh trappiste.

Linh mục Thomas Merton đã đối thoại với D.T. Suzuki, với Phật Giáo, nhất là Phật Giáo Thiền Tông (Zen). Tác phẩm linh mục viết và được xuất bản năm 1968, nhan đề *Zen and the Birds of Appetite*, đây là một tác phẩm mà bất cứ nhà tri thức Công giáo nào cũng cần phải đọc để chiêm ngưỡng tinh thần «đối thoại» đúng ý nghĩa nhất của một tín đồ Công giáo đối với Phật giáo. Linh mục Thomas Merton đã hiểu Phật giáo hơn cả những tín đồ Phật giáo thuần thành nhất! Ngay lời tựa mở đầu quyển *Zen and the Birds of Appetite* Thomas Merton viết như vậy: «Có phải các ngài trờ tới nghiên cứu Thiền tông với ý tưởng rằng có một cái gì khả dĩ thu đạt được?» Rồi Thomas Merton so sánh những người tìm tới nghiên cứu Thiền tông như những con ác điều ăn thịt, rồi linh mục nói tiếp: «Thiền Tông không cung cấp thịt cho ác điều đâu. Không thể tìm được một xác chết ở đâu cả. Những con ác điều có thể bay xa lượn tới lượn lui một chập ở nơi mà chúng tưởng có xác chết. Nhưng rồi chẳng bao lâu chúng sẽ bay nơi khác. Khi chúng bay nơi khác rồi thì *Không tánh* và *Vô tướng* vẫn ở đó bỗng đột nhiên xuất hiện. Đó chính là Thiền, Zen.»

Khi nói đến «những con ác điều», linh mục Thomas Merton muốn nói đến những người Tây phương. Trong lời hậu từ quyển sách (postface), Linh mục viết như vậy: «bất cứ nỗ lực nào để lãnh hội Thiền tông qua ngôn ngữ thần học đều bắt buộc phải thất bại sai lầm» (*any attempt to handle Zen in theological language is bound to miss the point*).

Chính linh mục Thomas Merton đã từng rơi vào sai lầm



ấy, rồi vượt qua được sự sai lầm kia, rồi mới nói được câu trên.

Nhưng không phải ai cũng vượt qua được như Thomas Merton.

8

Maurus Heinrichs, linh mục dòng franciscain người Đức, tác giả quyển *théologie catholique et pensée asiatique* (Casterman x.b. 1965) đã cố gắng chân thành « đối thoại và thông cảm » với Đông phương, mặc dù linh mục Heinrichs đã tỏ rất uyên bác về đạo lý Đông phương (cả cổ lẫn kim), mặc dù ông muốn « hai thái độ nhìn đời của hai bên phải bổ túc hỗ tương lẫn nhau » (*nous pouvons dire que ces deux façons de voir doivent se compléter mutuellement*, trang 159), nhưng rải rác đây đó toàn quyển sách ông không tránh được cách nói như « *malgré cela...* », « *du point de vue purement théologique et simplement chrétien...* » vân vân. Do đó, linh mục Maurus Heinrichs không được như linh mục Thomas Merton, vì Maurus Heinrichs vẫn dùng ngôn ngữ thần học để tìm hiểu Đông phương, thành ra ông mới « đối thoại » một cách kỳ lạ như vậy: « *Du point de vue théologique, nous devons reprocher à l'Orient que, par la négation de la réalité de ce monde, il compromet en même temps la réalité de Dieu...* » (đứng về quan điểm thần học, chúng ta phải trách Đông phương rằng khi phủ nhận thực tại thế gian thì Đông phương đồng thời làm nguy luôn thực tại của Thượng đế).

Thực ra, vấn đề không phải đơn giản như quan điểm

thần học của linh mục Heinrichs vì Đông phương không kẹt vào hai thể *phủ nhận* và *chấp nhận*; Đông phương không nói « có » và cũng không nói « không », không nói « là » mà cũng không nói « không là ».

Khi dùng quan điểm thần học Công giáo để « đối thoại » với Đông phương, Maurus Heinrichs đã rơi vào những lỗi lầm thiên chấp đầy dẫy quyển sách (ví dụ: trang 157, 158, 159, 160,... 173, 174, 175, 176, 177,... 193, 194,... 260, 261,... 269, 270,... 279, 280).

Sự sai lầm của linh mục Maurus Heinrichs chỉ lặp lại sự sai lầm vĩ đại của linh mục nổi tiếng khắp thế giới, Henri de Lubac, S. J., trong một quyển sách quan trọng viết về Phật Giáo rất uyên bác và công phu, Linh mục đã kết luận như vậy: « Đó là lý do tại sao nguyên lý cứu rỗi chúng ta không thể tìm thấy được trong giây phút ưu liệt của sự giác ngộ, Bồ đề; sự cứu thế sẽ đến như là kết quả của hành vi được tự thành trên Thập tự giá ».

Từ Louis de la Vallée-Poussin cho đến Maurus Heinrichs, chúng ta thấy ảnh hưởng của nhà thần học công giáo Henri de Lubac là lớn lao nhất. Ngay đến một nhà tư tưởng đáng kính như là Denis de Rougemont, trong quyển *Les mythes de l'amour* (NRF, 1967), nơi chương mang nhan đề « đối thoại Đông phương-Tây phương » (*la personne, l'ange, et l'absolu ou le dialogue Occident-Orient*), và chương cuối « Giữa không Tánh và Vương Quốc » (*Entre le Vide et le Royaume*), Denis de Rougemont đã cố gắng cởi mở « đối thoại » với Đông phương nhưng rồi cuối cùng đưa « Tình yêu Thiên chúa » lên ngôi trị vì « vương quốc »; nơi trang cuối, trang 288, Denis de Rougemont nói: « Không có Bác ái thì cũng không có cả

Không Tánh». Denis de Rougemont đã hiểu sai ý nghĩa «Không Tánh» và có cần phải nói ngược lại? «*Dĩ hữu không nghĩa cố, nhất thể pháp đắc thành*» Nói ngược lại Denis de Rougemont: «Sans le vide, il n'y aurait pas même l'amour»! Đối thoại đã bế tắc?

9

Một nhà đạo đức nổi danh khắp thế giới, mục sư Tin lành Albert Schweitzer, người đã từng lãnh giải Nobel về hòa bình, thế mà trong quyển *Les Grands penseurs de l'Inde*, ông cũng lấy quan điểm thần học Tin lành để phê phán đạo học Đông phương, thành ra sự đối thoại lại bị bế tắc.

Trái lại nhà thần học Tin lành cũng nổi danh khắp thế giới, Paul Tillich, trong quyển *Christianity and the Encounter of the World Religions* (Columbia university Press, N.Y.) thì lại đúng là một nhà đại tư tưởng gia của nhân loại. Mời đây, nhà Aubier ở Pháp đã dịch quyển sách trên ra chữ Pháp, nhan đề «*Le Christianisme et les Religions*», chúng tôi xin nhiệt tình giới thiệu quyển này với những nhà tôn giáo ở Việt Nam để tìm hiểu tinh thần «đối thoại», «đối diện» thực sự đúng nghĩa mà Paul Tillich đã thể hiện, một cách đáng ca ngợi (về phía Công giáo thì có linh mục Thomas Marton, còn về phía Tin lành thì có mục sư Paul Tillich). Trong quyển *Le Christianisme et les Religions*, trang 138, Paul Tillich viết: «ý nghĩa *esse ipsum*, hữu thể tự tại tối thượng, của giáo lý Thiên chúa giáo về Thượng đế, là một phạm trù siêu việt nhân vị khả dĩ giúp cho người tin đồ Thiên chúa hiểu được ý nghĩa *Không Tánh* của tư tưởng Phật giáo». Paul Tillich đã

tỏ ra hiểu ý nghĩa của *Không Tánh* hơn Denis de Rougemont. Có một điều đáng suy nghĩ nhất là Paul Tillich cho rằng *thái độ tối kỵ cần phải cấm đối với Thiên chúa giáo hiện nay* là tìm cách «kéo người ta theo đạo mình» trong ý nghĩa xấu của chữ «convertir». (op. cit., trang 170).

Paul Tillich có nêu ra vấn đề *đối thoại* và điều kiện tiên khởi của việc *đối thoại* đối với Paul Tillich:

1. mỗi bên phải nhận ra giá trị của niềm xác tín tôn giáo của kẻ khác.
2. mỗi bên phải là những đại diện xác tín cho những vị thế chính yếu của tôn giáo mình để cho cuộc *đối thoại* được là một sự *đối mặt* nghiêm chỉnh.
3. phải có một mảnh đất chung để đứng cùng nhau khả dĩ hai bên cùng đồng ý nhau hoặc bất đồng ý nhau.
4. hai bên cần phải mở cửa đón nhận sự phê bình chống lại vị thế tôn giáo của chính mình.

Chính Paul Tillich đã thể hiện được tinh thần *đối thoại* đúng nghĩa và và mặc dù ông đã hiểu Phật giáo qua nguyên lý đồng nhất (principe de l'identité), nhưng ông cũng cố gắng *đối thoại* một cách chân thành, đứng từ vị thế «tham dự» (*participation*), Paul Tillich cho rằng nguyên lý bản thể luận (principe ontologique) của Thiên chúa giáo là «tham dự nhập cuộc» (*participation*) còn bên Phật giáo thì «đồng nhất tính» (*l'identification*) Dù Paul Tillich đã hiểu sai Phật giáo vì đưa Phật giáo nằm gọn trong «nguyên lý đồng nhất», nhưng tinh thần *đối thoại* của Paul Tillich là một gương mẫu đáng

kính (không thể trách Paul Tillich về điểm này được, vì ngay đến những nhà đạo học Đông phương uyên bác như D. T. Suzuki và S. Radhakrishnan còn bị kẹt vào *phương trình* $A = A$, huống chi là ai?)

Đối thoại không đến nỗi bế tắc?

Bên phía Đông phương, triết gia Nhật bản Yoshinori Takeuchi đã ứng đáp lại lời đối thoại của Paul Tillich, trong một quyển sách nhan đề *Religion and Culture* (Harper, N. Y. 1959) được xuất bản để ca ngợi Paul Tillich (nhan đề phụ quyển sách là « essays in honor of Paul Tillich ») một số tư tưởng gia trên thế giới viết một số vấn đề đặt ra trong tinh thần Paul Tillich, Yoshinori Takeuchi có viết về « Phật Giáo và Thuyết Hiện Sinh, đối thoại giữa tư tưởng Đông phương và Tây phương » (*Buddhism and Existentialism: The Dialogue between Oriental and Occidental Thought*), ông cố gắng đối thoại bằng cách tìm những điểm tương đồng giữa hai bên theo tinh thần « đại đồng tiểu dị ». Chẳng hạn Yoshinori Takeuchi cho rằng mặc dù từ bi Phật giáo và bác ái Thiên chúa giáo không thể hoàn toàn đồng hóa nhau, nhưng cả hai đều đồng nhau ở chỗ *tình thương* đúng như lời Jesus: « Mi hãy yêu thương bạn và thù ». Mặc dù Yoshinori Takeuchi rất giỏi triết lý Tây phương và rất giỏi Phật giáo, nhưng trong bài đối thoại chúng ta vẫn thấy ông kẹt vào phương trình $A = A$, tức là « nguyên lý đồng nhất ».

Nguyên lý Đồng Nhất (principe d'identité) là gì, mà tất cả mọi người đều kẹt vào nặng nề như vậy?

« Bất cứ nơi nào mà chúng ta có tương giao liên hệ nào với bất cứ cái gì thì chúng ta thấy bị đặt dưới tiếng

gọi của đồng nhất tính. Không có tiếng gọi này thì không có cái gì có thể xuất hiện ra trong chân tướng của nó được. Ngay cả khoa học cũng không thể có được nữa. Vì khoa học không thể là khoa học như hiện nay nếu sự đồng nhất với đối tượng của nó không được bảo đảm trước với nó trong bất cứ lúc nào »

« Tư tưởng phải trải qua trên hai ngàn năm mới giải hội được một tương quan đơn giản như là sự trung gian nội tại nơi đồng nhất tính »

Heidegger đã tuyên bố như trên trong bài giảng về « nguyên lý đồng nhất » tại trường đại học Fribourg-en-Brisgau vào ngày 27 tháng 6 năm 1957.

Giống nhau là gì? Khác nhau là gì? Thế nào là đồng nhất? Thế nào là dị biệt? Đồng tính và Như tính khác nhau làm sao? Dị biệt thể và dị biệt tính khác nhau làm sao? Khác là gì? Ngày 24 tháng 2 năm 1957, giảng tại Todtnauberg, Heidegger dạy về luận lý học của Hegel và đưa Hegel đến chỗ bế tắc. Heidegger đã đưa toàn thể truyền thống Tây phương đến chỗ bế tắc qua ý niệm « giống » và « khác »

« Khi mà siêu thể học (Tây phương) suy tư về cái gì đó như thể trong toàn thể của nó thì đó chỉ là dựng lên cái đó trong viễn tượng của cái gì khác trong sự khác mà không nhìn tới sự khác như là khác ».

Muốn đối thoại với Tây phương mà không kẹt vào Tây phương thì chúng ta phải cần đọc kỹ quyển sách nhỏ nhan đề *Identitaet und Differenz* của Heidegger (Pfullingen 1957)

(được André Préau dịch lại chữ Pháp là *Identité et Différence* trong quyển *Questions I*, Gallimard, 1968).

Heidegger, người hiểu bản tính của Tây phương một cách thâm sâu nhất, kẻ đã nói lên sự thất bại của Tây phương và đưa tư tưởng mình cùng chịu sự thất bại với sự thất bại của truyền thống (cru mang thất bại như là thất bại). Heidegger có thể giúp ta đi sâu vào trong lòng sâu thẳm của truyền thống Tây phương để *chúng ta có thể nhảy qua sự thất bại của Tây phương* mà trở về suối nguồn của Đông phương.

Điều mỉa mai nhất cho thế kỷ XX này là người hiểu Đông phương thâm sâu nhất thì không bao giờ nói về Đông phương: Heidegger chỉ nói về Tây phương, về bản tính (thể tính) của Tây phương, nhưng gián tiếp, ông đã nói tất cả cho Đông phương (mặc dù ông không bao giờ viết về Đông phương chỉ trừ ra thỉnh thoảng nhắc đến chữ *ĐẠO* của Đông phương một cách kín đáo). Đó cũng là một cách đối thoại và đối diện một cách thâm sâu nhất của Heidegger đối với *Đạo* của Đông phương, đối với *Không tính* và *Chân như* của Phật Giáo.

Trái lại người Đông phương khi đối mặt với Tây phương thì lại chỉ có thể đối mặt bằng ngôn ngữ ý niệm Tây phương: « nguyên lý đồng nhất » là nguyên lý tối thượng của tư tưởng Tây phương.

10

Karl Jaspers đã tố cáo rằng điều nói « chỉ có một chân lý duy nhất trong những tôn giáo khác nhau » chỉ đưa đến

chỗ trừu tượng rỗng tuếch « eine leere Abstraktion) và tính chất của đức tin chân thực đã bị đánh mất. Chỉ có chân lý đúng nghĩa là « ở nơi căn đề, căn bản, nơi nối kết chúng ta lại ở suối nguồn, kéo tất cả chúng ta ra khỏi tính cách đa dạng của chúng ta (seinen einen umfassenderen Grund, der uns alle, weil er uns im Ursprung verbindet, aus der Vielfachheit zueinander zieht). Karl Jaspers đã nói lên tinh thần đối thoại và đối diện chân chính nhất: « Cái nhìn với tình thương đối với sự tính xa lạ có thể lôi chúng ta ra ngoài óc thiên cận hẹp hòi. Cái nhìn ấy có thể đem ra ánh sáng những gì mà lòng sâu thẳm của chính căn bản chúng ta đòi hỏi » (Der liebende Blick auf die fremde Geschichtlichkeit vermag uns herauszureissen aus der Enge, an den Tag zu bringen, was aus der Tiefe des eigenen Grundes gefordert ist).

Trong một chương nhan đề « Những tôn giáo phi Ki tô giáo và Tây phương » (die Nichtchristlichen Religionen und das Abendland) ở quyển *Philosophie und Welt* (Piper, Muenchen, 1958, trang 156-166.)

Karl Jaspers đã cho chúng ta thấy được một tinh thần đối thoại cao quý, thể hiện đúng nghĩa tiếng nói giữa con người và con người.

11

Bây giờ chúng ta hãy rút lại đôi ba ý tưởng cần suy nghĩ :

a). *Đông phương đối mặt với Đông phương :*



1. Không thể đối mặt *qua bộ mặt Tây phương* như D.T. Suzuki, S. Radhakrishnan (qua *nguyên lý đồng nhất* của Tây phương), như T.R.V. Murti (qua *biện chứng pháp*, sản phẩm của Tây phương), như Hồ Thích, Phùng Hữu Lan (qua *luận lý học* của Tây phương).
2. Không thể đối mặt *qua sự chối bỏ Tây phương* như những nhà nho thủ cựu, vì dù chúng ta không biết gì về Tây phương đi nữa thì chúng ta cũng phải thở không khí nhiễm độc Tây phương (không khí Tây phương đã xâm lấn tràn lan khắp trái đất).
3. Đi sâu vào Tây phương, cưu mang Tây phương và vớt Tây phương lại đằng sau thì Đông phương sẽ hiện lên.
4. Chỉ có thể hiểu Đông phương là khi nào hiểu được Tây phương.
5. Đông phương đối mặt với Đông phương qua *trò chơi giữa tiếng nói và sự im lặng*.

b). *Đông phương đối mặt với Tây phương:*

1. Phải ý thức triệt để sự khủng hoảng trong mọi lãnh vực của toàn thể ý thức Tây phương.
2. Phải ý thức tác động của *cơ khí kỹ thuật khoa học Tây phương* đối với con người: biến con người trở thành « *homo consumens* » (con người tiêu thụ), nghĩa là kẻ có nhiều và xài nhiều hơn lên.

3. Phải đọc kỹ bản cáo trạng Tây phương gần đây nhất do những nhà văn hóa Tây phương thức tỉnh hiện nay, như quyển *The Revolution of Hope* của Erich Fromm (mới xuất bản năm 1968) và quyển *One dimension man* của Herbert Marcuse (xuất bản năm 1964).
4. Tất cả những ý thức hệ chính trị hiện nay đều là sản phẩm của Tây phương.
5. Tây phương hiện nay đã xa nguồn, mất gốc, bỏ quên bản tính nguyên thủy (kinh nghiệm nguyên thủy của Hy Lạp ban sơ).

c). *Tây phương đối mặt với Tây phương :*

1. Đối mặt với *nihilisme* (tinh thần tàn phá của hư vô).
2. Đối mặt với sự phân tán của ý thức.
3. Đối mặt với sự sụp đổ tất cả mọi giá trị.
4. Đối mặt với kế hoạch, tính toán, thống trị của sự tiến bộ không giới hạn.
5. Đối mặt với thế giới của Aldous Huxley (*Brave New World*) và George Orwell (*Nineteen eighty-four*).

d). *Tây phương đối mặt với Đông phương:*

1. Chối bỏ Đông phương và chết sống với Tây phương

(như Arthur Koestler, Jean-Paul Sartre, Bertrand Russell — dù Sartre và Russell có chống đối chiến tranh Việt Nam đi nữa thì tư tưởng họ chính là nền tảng của ý thức hệ gây ra chiến tranh Việt Nam: biện chứng của Sartre và luận lý học toán học của Russell).

2. Chối bỏ Tây phương hiện nay và ca tụng truyền thống Đông phương (như René Guénon, mặc dù René Guénon chẳng hiểu Phật giáo).
3. Say mê Đông phương ở nơi ngọn, chứ không phải nơi gốc (như nhóm nhà văn mới ở Mỹ, Jack Kerouac, J. D. Salinger, Alan Watts, vân vân)
4. Bệnh vực tìm hiểu Đông phương qua tinh thần Tây phương (C. G. Jung, Henri de Lubac, Keyserling, Conze, Erich Fromm, vân vân).
5. Đối thoại trong tinh thần chân chính (như H. Hesse, Paul Tillich, Karl Jaspers, Merleau-Ponty, vân vân) nhưng chưa sâu thẳm như Nietzsche, Heidegger, Henry Miller, ba người hiểu Đông phương trong chiều sâu thẳm nhất.

Hai mươi ý tưởng trên (phân ra làm 4 phần a, b, c, d) chỉ là những gợi ý đáng cho chúng ta thảo luận suốt bao nhiêu năm trời.

Để mở đầu cuộc thảo luận, chúng ta cũng nên trích lời nói đáng nghe của Krishnamurti tại Saanen vào ngày 25 tháng 7 năm 1965:

« Nếu con người khổ thì con người khổ; nếu con người không có gì để ăn, để mặc và để ở thì con người khổ, dù là ở Đông phương hay ở Tây phương, ở đâu cũng vậy. Ngay giây phút này bao nhiêu kẻ đang bị giết hay bị thương người Việt và người Mỹ — cả hai bên đều khổ. Hiểu được sự đau khổ này — sự đau khổ không thuộc về tôi, không thuộc về anh, không phi nhân, không trừu tượng, mà là một sự đau khổ thực sự và hiện thực mà tất cả chúng ta đều khổ — hiểu được sự khổ này đòi hỏi một sự lãnh hội ngộ nhập sâu thẳm, một kiến quan nội tại sâu thẳm. Và sự chấm dứt nỗi khổ này sẽ đem tới hòa bình một cách tự nhiên, không những chỉ trong chúng ta mà cả ngoại giới ».

Chiến tranh Việt Nam là sự bùng nổ giữa hai cách nhìn đời. Rất nhiều khi chúng ta nhìn mà không thấy, hoặc thấy mà không nhìn. Chỉ khi nào chúng ta đột nhiên nhìn thấy cái gì ra cái đó, Đông được nhìn ra Đông, Tây được nhìn ra Tây, cái này là cái này, cái kia là cái kia, cái kia là cái này, cái này là cái kia, thì chúng ta không còn giết nhau vì cái này, giết nhau vì cái kia.

Sự giết người chỉ có được là vì người này không nhìn thấy được người kia. Có lẽ tất cả tư tưởng cao siêu chỉ giữ lại trong đôi lời đơn giản như vậy.

TƯ TƯỞNG

BẤT BẠO ĐỘNG

CỦA ĐÔNG PHƯƠNG:

SỨC MẠNH CỦA KẺ MẠNH NHẤT (*)

THÍCH MINH CHÂU

Không lúc nào thông điệp của Mahatma Gandhi gởi cho thế giới lại nhu yếu và cấp thiết hơn thời đại bây giờ, khi mà thế giới không ngớt bị chia năm xẻ bảy bởi óc xâm lược, bởi chiến tranh bạo động, hận thù và trên hết, bởi sự mê vọng. Mahatma Gandhi cũng sống trong một thời đại xáo trộn của quốc gia và những rối loạn của thế giới. Ấn độ thời bây giờ đắm chìm trong một tình trạng tuyệt vọng tưởng chừng như không thể tồn tại nổi trừ phi nhờ một phép lạ. Và quả thực là một phép lạ, khi bằng vào sức mạnh tâm linh của một người duy nhất — Mahatma Gandhi — quyết

(*) Diễn Văn của T. T. Thích Minh Châu, Viện trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, đọc trong dịp lễ kỷ niệm một trăm năm của Mahatma Gandhi tại Saigon, ngày 2-10-1969. Nguyên tác bằng Anh văn, do Tuệ Sỹ dịch lại chữ Việt

giữ chặt lấy chân lý và bất bạo động, Ấn độ đã đưa mình ra khỏi sự thống trị của ngoại bang và tái thiết sự hoà hợp chủng tộc Ấn Hồi. Dĩ nhiên Mahatma đã bỏ cả cuộc đời của mình cho sự hoà hợp chủng tộc này, nhưng thế giới bắt buộc phải biết rằng bằng vào những sức mạnh tâm linh của chính mình mà Mahatma Gandhi « đã làm điều mà biết bao sư đoàn binh lính chưa từng làm nổi ».

Nhìn vào cuộc chiến lan rộng này ở Việt Nam, sự bộc phát gần đây của những xáo trộn xã hội ở Ahmedabad và những xung đột tôn giáo ở Belfast, chúng ta phải suy nghĩ nhiều về phương pháp mà Mahatma Gandhi đã ứng dụng để giải quyết những tranh chấp chủng tộc. Một sắc thái nổi bật biện hộ cho tất cả những minh chứng của Ngài là Ngài có một niềm tin mãnh liệt vào tính bản thiện của con người, như đức Phật đã dạy Phật tính bất rã trong mỗi người. Nhu cầu đạo đức — « một mệnh lệnh tuyệt đối » nói theo thành ngữ của Kant — được cắm sâu trong tâm khảm của con người như động lực bản năng nơi các loài vật. Đây là chỗ con người khác với thú vật. Bởi lý do đó, Mahatma Gandhi đã giải quyết những tranh chấp Ấn - Hồi bằng cách cực lực kêu gọi lương tâm nhân loại của mỗi bên, đòi hỏi mỗi phe phái hãy hy sinh cho hạnh phúc của kẻ khác. Ngài kêu gọi mỗi bên hãy hướng lòng tôn trọng về phía kẻ khác hơn là nghĩ đến cách rút tỉa một vài lợi lộc từ một biện giải hoà bình. Như thế tất cả mọi xung đột phải được giải quyết trước hết và trên hết vì nó phản lại luật nhân đạo hơn là vì nó không đem tới lợi lộc.

Để đạt được hoà bình chắc thật và lâu dài, Mahatma Gandhi khuyến cáo bất bạo động như là phương tiện duy nhất phải



được chấp nhận. Chúng ta hãy ghi nhận rằng bất bạo động này hoàn toàn không phải là một sự hèn nhát khiếp nhược. Mahatma Gandhi còn nói ngay rằng nếu Ngài phải chọn giữa sự hèn nhát khiếp nhược và bạo động, thì thà rằng Ngài chọn cái sau. Khi giải quyết những xung đột giữa Ấn và Hồi, Ngài yêu cầu cả hai bên hãy chấp nhận bất bạo động này, như là sự kính trọng cảm thức của kẻ khác. Đây là lời của chính Ngài: «khuất phục theo sự khủng bố hay sự thực dụng của bạo lực là dẫm lên lòng tự trọng và xác tín tôn giáo của mình. Nhưng một người không hề có khuất phục sự khủng bố thì thường làm bớt đi và lại còn tránh khỏi những cơ hội tạo nên sự khiêu khích.» Như thế bất bạo động theo Mahatma Gandhi đòi hỏi nhiều nhẫn nại và hy sinh. «Đây là sức mạnh của kẻ mạnh nhất giữa những kẻ mạnh». Với Mahatma Gandhi, một người bằng đủ cách bảo vệ danh dự và tài sản của mình với ngọn kiếm cũng đáng cao quý, nhưng cao quý hơn là kẻ có thể bảo vệ chúng mà không cần bạo lực xung đột với những kẻ tác hại.» Trong phương diện này, bất bạo động có nghĩa tự nó là một cứu cánh, là một sự phát xuất của tình yêu thuần thiện hơn là một phương tiện đấu tranh. Người thực hành bất bạo động thì không bận tâm đến chuyện thành hay bại, cũng không dùng đến những phương pháp bạo động, ngay cả khi những đối thủ của nó nhất định như ở thế bất lay chuyển. Bất bạo động ở đây thực sự chỉ cho một thứ Satyagraha — giữ vững lấy chân lý — và chỉ người nào được ổn định trong tâm, người nào cứu mạng trong chính mình thì mới thực hành được. Có thể nói rằng người ấy không bị khắc phục, nó đắc thắng từ khởi đầu dù thái độ của những địch thủ thế nào đi nữa và dù sự xung đột chuyển hướng ra sao đi nữa. «Sự chết trong trường hợp này là một sự giải thoát vĩ đại, và

giáo hình đài là một cánh cửa mở rộng cho tự do». Bởi vì có một khu vực vẫn còn nguyên vẹn viên cách, không thể động đến, chống lại mọi thứ khí giới, và đó là khu vực của tâm hồn và đây là chỗ trú ngụ của kẻ giữ vững chân lý. Với Mahatma Gandhi, chân lý song hành với bất bạo động. Ai cứ mang chân lý trong tâm khảm của mình thì không thể là kẻ bạo động. Cũng vậy, bạo lực với mê vọng là một. Chỉ những ai có một tâm thức rối loạn, bị chia xẻ ngay chính trong mình, «những ai không biết mình đang làm gì» thì mới dùng tới phương tiện bạo động.

Không có tưởng niệm thích đáng nào đối với đấng con vĩ đại này của Ấn độ hơn là suy nghĩ sâu xa về thông điệp chân lý, bất bạo động và hòa hợp chủng tộc của Ngài, mà Ngài đã dâng trọn cuộc đời và đã hy sinh cả sự sống của chính mình. Càng trầm tư về thông điệp của Ngài, chúng ta càng thể nhận sự vĩ đại của Mahatma Gandhi, chúng ta càng cảm thấy phải cấp thiết đón nhận nó để chữa trị những ác hại của thế giới ngày nay, nếu chúng ta muốn sống trong hòa bình và duy trì phẩm giá con người.

THÍCH MINH CHÂU

TIẾNG NÓI CỦA CON NGƯỜI TRÊN MẶT ĐẤT

- * Antonio Machado
- * Juan Ramón Jiménez
- * Federico García Lorca

Ba nhà thơ hiện đại của Tây Ban Nha

PHẠM CÔNG THIÊN dịch

ANTONIO MACHADO

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
Caminante, no hay camino,
Se hace camino al andar.
Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
Se ve la senda que nunca
Se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino,
Sino estelas en la mar.

Dịch:

Hỡi kẻ lãng du, những dấu chân mi
là con đường, chứ không có gì hơn nữa;
Hỡi kẻ lãng du, không có con đường nào cả
bước chân đi của mi làm thành con đường như thế
Bước đi làm ra con đường,
Và khi nhìn lại,
mình nhìn thấy lối đi
Sẽ không bao giờ được dẫm lại nữa.
Hỡi kẻ lãng du, không có con đường nào hết
Chỉ còn vết nước rã của đại dương

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

¿ Sostiene la hoja seca
a la luz que la encanta,
o la luz
a la hoja encantada?

Dịch:

Có phải chiếc lá khô nuôi dưỡng
ánh sáng mê hoặc
hay ánh sáng nuôi dưỡng
chiếc lá mê ly?

FEDERICO GARCÍA LORCA

El grito deja en el viento
una sombra de ciprés

(Dejadme en este campo llorando).

Todo se ha roto en el mundo.

No queda más que el silencio.

(Dejadme en este campo

(llorando).

El horizonte sin luz

está mordido de hogueras.

(Ya os he dicho que me dejéis

en este campo

llorando.)

Dịch :

Tiếng la bỏ lại trong gió

một bóng cây trắc bá

(Hãy bỏ tôi ở lại cánh đồng này

để khóc.)

Tất cả mọi sự trên thế giới này đã gãy đổ.

Chỉ còn im lặng ở lại.

(Hãy bỏ tôi ở lại cánh đồng này

để khóc).

Chân trời đen cháy xém với cơn lửa dấy.

(Tôi đã van người hãy bỏ tôi ở

lại cánh đồng này

để khóc).

ENCRUCIJADA

Viento del este :

Un farol

y el puñal

en el corazón.

La calle
 tiene un temblor
 de cuerda
 en tensión.
 un temblor
 de enorme moscardón
 Por todas partes
 yo
 veo el puñal
 en el corazón

Dịch

NGÃ TƯ ĐƯỜNG

*Gió thổi từ Đông phương :
 một ngọn đèn lồng
 và một cái dao
 trong tim
 Con đường
 run rẩy
 như sợi dây
 căng thẳng
 vù vù
 như một con ruồi nặng to lớn
 Ở mọi nơi
 Tôi
 thấy dao găm
 trong tim.*

ROMANCE SONÁMBULO

Verde que te quiero verde.
Verde viento. Verdes ramas.
El barco sobre la mar
y el caballo en la montaña (...)

TÌNH CA MỘNG DU

*Xanh lá cây ta yêu mi xanh lá cây
Xanh lá cây gió. Xanh lá cây cành
Chiếc tàu trên biển cả
và con ngựa trên núi đồi (...)*

(Bài này quá dài chỉ xin trích dịch một đoạn thôi).

GIỚI THIỆU SƠ LƯỢC VỀ TIỂU SỬ :

★ ANTONIO MACHADO (1875-1939).

Sinh tại Seville, lúc 8 tuổi, sống ở Madrid, năm 1903, xuất bản tập đầu *Soledades* (những nỗi cô độc), chịu ảnh hưởng Unamuno, sống đời lãng tử phóng đãng của con người nghệ sĩ cho mãi đến 32 tuổi, thường lang thang ở Paris, la cà những quán cà phê ở Madrid, sau dạy chữ Pháp ở Soria ở bờ sông Duero, năm 1913, Machado viết thư cho Unamuno: «tôi đã học chút ít điều ở Paris, nhưng tôi học được nhiều điều hơn nữa bằng cách đi rong qua những thành phố nhỏ bé tồi tàn». Sau Machado lấy vợ năm 1909, khi hai vợ chồng ở Paris thì

Machado học với Bergson và sau đó, nàng bị bệnh ho ra máu, chết năm 1912. Machado tuyệt vọng cô đơn và muốn tự tử, trong lúc quá cô đơn, Machado có làm một câu thơ «Hỡi Trời, tim tôi và biển cả giờ đây đều cô độc» (*Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar*), sống bơ phờ, mất mát, cảm lạng giữa vùng đá tảng ở Soria, giữa những vườn olive rì rào; năm 1917, Machado sống ở Segovia, trở lại sinh hoạt thường nhật của thiên hạ, ông diễn thuyết đó đây, viết kịch, được dịp gặp gỡ một người đàn bà tên là Guiomar, yêu nhau nồng cháy, một câu thơ của Machado còn ghi lại: «Guiomar và cơn run rẩy của một rặng đông cuồng dại» (*Guiomar, y en el calofrio / de una amanecida lo ca...*): Machado đón nhận nền Cộng hòa Tây ban nha vừa mới ra đời, nhưng khi nước Tây ban nha yêu thương của ông sụp đổ năm 1939 thì ông trốn qua biên giới nước Pháp, và chết trong lưu đày.

★ JUAN RAMÓN JIMÉNEZ (1881-1958).

Sinh tại Moguer, một thành phố nhỏ ở Andalusia, giữa những ngôi nhà sơn trắng của tỉnh lỵ, gần vịnh biển xanh và vườn thông reo. Năm 1900, đến sống ở Madrid, năm 1916 ông sang Huê Kỳ và lấy vợ ở đó, khi băng qua đại dương, ông đã bị xúc động dữ dội và viết tập «Nhật ký của Thi sĩ và Biển cả» (*Diario de poeta y mar*). Năm 1948, khi vượt biển băng qua Buenos Aires, ông viết tập «Thú của đáy sâu» (*Animal de fondo*). Tác phẩm văn xuôi thư mộng nhất của ông là «Con lừa Platero và tôi» (*Platero y yo*). Năm 1956, ông được giải Nobel về văn chương.



★ FEDERICO GARCIA LORCA (1899-1936).

Thi sĩ nổi danh nhất của Tây ban Nha ở thời hiện đại, sinh tại Fuente Vaqueros, một thành phố nhỏ gần Granada. Lên đại học, học Luật, Triết và Văn. Năm 1919, lên sống ở Madrid trong gần 15 năm trời, bỏ học đại học, rồi sống và viết, đọc thơ trước quần chúng, lang thang vùng Castile, năm 1924-27, viết tập thơ *Romancero Gitano* (xuất bản năm 1928), có lần trưng bày tranh vẽ ở Barcelona (năm 1927) và cũng có kịch trình diễn tại Madrid. Năm 1929-30, Garcia Lorca trọ học ở tại nhà John Jay Hall thuộc trường đại học Columbia, thường hay lang thang đến vùng Harlem, chán ghét đời sống U.S.A. yêu thương thánh ca của dân Mỹ da đen. Năm 1930, sau khi nghỉ hè ở Cuba và Mexico, ông trở về Tây ban nha một thời gian ngắn sau khi Cộng hòa Tây ban nha được tuyên bố, ông say sưa với nền Cộng hòa mới năm 1933-34, ông đi vòng quanh Argentina và Uruguay để diễn thuyết, đọc thơ; khi nội chiến Tây ban nha bùng nổ thì ông ở nơi quê hương, tại Callejones de Garcia. Khi viếng thăm người bạn, ông bị lính Franco bắt, sau khi dẫn đi và bị đập bằng bá súng, rồi bị bắn nát cả thân thể. Những tác phẩm của Lorca bị đốt tại công trường Plaza del Carmen ở Granada và ngày nay bị cấm bán ở Tây ban nha của Franco, nhưng thơ nổi tiếng khắp hoàn cầu, đi vào trái tim của nhân loại cho đến muôn đời.

PHẠM CÔNG THIỆN

SÁCH DO NHÀ AN TIÊM XUẤT BẢN

- ★ **Tôn Giáo là gì**
của John Yale
(viết theo lời của Vivekananda)
- ★ **Việt Lý Tổ Nguyên**
của Kim Định
- ★ **Sa Mạc Trường Ca**
thơ của Bùi Giáng
- ★ **Ta Đợi Em Từ Ba Mười Năm**
thơ của Vũ Hoàng Chương
- ★ **Nói chuyện với Krishnamurti**
do Carlo Suarès thực hiện
Nguyễn Minh Tâm dịch

VIỆT LÝ TỔ NGUYÊN

của KIM ĐỊNH

Đây là công trình của một cuộc khảo cổ khác thường, không giương lại ở khảo cổ, ở bác học nhưng phóng tầm mắt ra bên ngoài, bên trên, bên dưới khảo cổ, lịch sử, bác học để cố tìm ra những nét căn bản chạy ngầm xuyên qua lịch sử nước nhà, những tính chất có ngay từ đầu và sẽ còn lại mãi với dân tộc, nên gọi là Tổ theo nghĩa « bản lai cố hữu ».

Độc giả sẽ nhận ra lối khảo cổ như trên chiếu rất nhiều tia sáng kỳ lạ vào con đường chúng ta phải đi để đến đọt văn minh chân thực. Như thế sự quay về học lại nguồn gốc nước nhà dưới mọi khía cạnh văn minh, văn hóa, định chế, sử địa, văn chương... không còn là một việc khảo cổ suông trong thư viện nữa nhưng chính là giúp vào việc kiến quốc, tìm ra và củng cố tinh thần dân tộc, đặt nền tảng vững chắc nhất cho nền quốc học ngày mai vậy.

AN TIÊM XUẤT BẢN



TINH THẦN ĐẠO HỌC ẤN ĐỘ

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

TUỒNG ẢO HÓA VỚI LÝ TƯỞNG GIẢI THOÁT.

Không một tư tưởng của dân tộc nào lại đượm màu giải thoát, tha thiết tự do hơn là tư tưởng Ấn độ. Tự do, giải thoát của con người tâm linh. Tuy cùng chung một tính chất lạc địa với tư tưởng Trung hoa, nhưng tư tưởng Ấn độ so với tư tưởng Trung hoa thì một đằng xu hướng về tự do, một đằng xu hướng về xã hội đại đồng, một đằng đi về Đời, một đằng đi về Đạo, Ấn độ thiên về nội hướng, Trung hoa thiên về ngoại hướng. Tư tưởng Ấn độ thì vô vi, tư tưởng Trung hoa thì hữu vi. Hai trạng thái khác nhau hầu như đối lập ấy, phải chăng là do điều kiện lịch sử khác nhau đã đẻ ra? Tuy cùng tính chất lạc địa, nhưng dân Ấn cổ thời sinh hoạt trong hoàn cảnh lạc địa xanh, giữa núi cao tuyết phủ, tất cả những hiện tượng tự nhiên của nhiệt đới đã biểu hiện ra một cách cực độ dũng mãnh. Còn dân Trung hoa từ

bước đầu lịch sử ở lưu vực Hoàng hà đã gặp hoàn cảnh phù sa thích hợp cho xã hội nông nghiệp định cư. Và ở một xã hội ấy người ta có tinh tình bảo thủ, có khuynh hướng duy trì củng cố đời sống bền vững, khác với dân du mục ở Ấn độ cổ xưa trước khi biến chuyển sang xã hội nông nghiệp định cư còn giữ nghề du mục làm căn bản. Và ngay sau khi đã có những bộ lạc sống thành làng định cư nông nghiệp rồi, dân cư vẫn còn nhiều phần tử sống đời du mục trong rừng rú, trên sườn non vậy.

Thi hào R. Tagore có tả về cuộc sinh hoạt đoàn thể của xã hội Ấn độ thời cổ như sau trong cuốn; «Sadhana»: «Đường thực hiện»;

Khi những di dân «A-ry-an» đầu tiên đột nhập vào đất Ấn, thì xứ này là một xứ đầy rừng rú, sơn lâm. Tuy vậy, những dân mới đến ấy sớm biết lợi dụng hoàn cảnh. Những rừng ấy đã che chở cho họ chống với ánh nắng gay gắt của mặt trời và những trận bão phá hoại của nhiệt đới. Rừng ấy còn đem lại cho họ cỏ để nuôi súc vật, gỗ để đốt lửa thờ, vật liệu để làm nhà cửa. Các bộ lạc A-ry-an do các tộc trưởng lãnh đạo bèn thiết lập cơ sở định cư ở cách miền rừng rú đủ điều kiện che chở họ và có thức ăn nước uống dồi dào.

Vậy ở đất Ấn độ, văn minh của chúng ta bắt nguồn từ trung tâm rừng núi và do hoàn cảnh cùng gốc tích ấy nên nó có một sắc thái riêng biệt. Vì được tạo vật thiên nhiên xanh tốt bao bọc, nuôi mặc cho cho nên chúng ta còn giữ được sự giao dịch mật thiết và bền vững đối với các phương diện của tạo vật thiên nhiên.

Người ta tưởng rằng một cuộc đời như thế tất phải làm nhụt trí thông minh của loài người đi, làm giảm mức độ sinh hoạt và như thế làm sút kém tất cả động cơ tiến bộ. Vậy mà ở Ấn độ xưa, chúng ta nhận thấy những sinh hoạt rùng rú thâm lâm không khuấy phục nổi trí thông minh của loài người và không làm suy giảm nhuệ khí của người ta. Trái lại chúng còn hướng dẫn vào một chiều đặc biệt. Người ta luôn luôn xúc tiếp với sức sống và trưởng thành của tạo vật thiên nhiên, không thấy lòng ham muốn khuếch đại khu vực chiếm cứ của mình và xây tường kín bao bọc lấy những của đã thu hoạch. Mục đích của nó chẳng phải vơ vét ôm đồm mà là thực hiện, mở mang tâm hồn của mình bằng cách cùng tiến hóa với hoàn cảnh. Nó cảm thấy chân lý ở chỗ phải bao quát tất cả. Một sự cô lập tuyệt đối ở đời là không thể có được. Và có một cách độc nhất để đạt ^{đến} chân lý là tự mình tham gia vào với tất cả hiện hữu. Thực hiện cái hòa điệu đại đồng giữa ý thức nhân loại và ý thức vũ trụ, đấy là mục đích của các hiền triết sinh hoạt ở rừng rú trên đất Ấn độ cổ xưa vậy». R. Tagore. (Sadhana),

Như vậy thì ngay từ bước đầu chấp chứng của tư tưởng Ấn độ, chúng ta đã thấy lòng tham vọng, giải thoát ra khỏi cái vòng chật hẹp của cái mình nhỏ bé để trưởng thành cái mình vô hạn, cái mình phổ biến đồng nhất với Tạo hóa.

Bưng mắt trông ra chung quanh mình, dân Ấn nhận thấy như ở trong cái lưới của Tạo hóa, nào rừng rậm, nào núi cao, nào gió mưa bão táp, mây tuyết, nước đổ. Những hiện tượng thiên nhiên biến ảo mau chóng đã in sâu ấn tượng vào tâm trí nó, làm cho nó đêm ngày nảy ra ý tưởng tìm cách giải thoát. Nhưng giải thoát đi đâu? Lục địa bao

la, mênh mông biển cả, vòi vọi núi Tuyết sơn tuyết phủ lưu niên, đoàn thể A-ry-an càng đi tìm thoát ly lại càng vào sâu trong rừng núi lục địa. Cảnh tượng hãi hùng của nhiệt đới càng xúc động vào tâm hồn nó bao nhiêu, nó càng muốn thấu hiểu cái bí quyết về thế giới sự vật để trước hết lợi dụng những thế lực thiên nhiên vào cuộc sống còn hàng ngày. Nó nghĩ cách tiêu hóa những thế lực thiên nhiên để đổi làm quyền năng của mình. Đây cũng là một đường giải thoát khỏi thế lực uy hiếp của tạo vật thiên nhiên. Ấy là tinh thần chung cho các dân tộc cổ sơ, không riêng gì cho dân tộc A-ry-an. Dân tộc này có chỗ khác với những dân tộc cổ sơ khác là ở tại chỗ nó sớm ý thức nó bị cái tuồng ảo hóa lừa gạt nó, dọa nạt nó, ám ảnh nó vây hãm nó trong vòng tối tăm mù mịt.

Vì sự vật chung quanh biến chuyển mau chóng chớp mắt đã đổi khác, chúng ta khó lòng tin vào giác quan của chúng ta được. Cho nên ta nhìn sự vật, vũ trụ như không phải là thực. Cái gì có thực tất nhiên phải không thay đổi, phải tồn tại. Mà nhìn chung quanh không có cái gì là tồn tại, thực có, để cố bám lấy như kẻ đang đắm đuối dưới nước, cố tìm một cái gì để bám lấy cho khỏi chìm vậy. Tất cả sự vật của giác quan đều thoáng qua trong chớp mắt. Tất cả bày ra trước mắt in như trong giấc mộng, tựa như: «tuồng ảo hóa đã bày ra đấy». Song không phải thấy như thế mà nhân loại đã hết hy vọng đi tìm cái gì thực có, cái gì tồn tại đâu. Hãy xem câu chuyện ngụ ngôn này do Vivekananda trích dẫn ở kinh Upanishads:

«Shvétakétou là con của một đạo sĩ. Aruni, một nhà hiền sĩ. Nó sinh trưởng trong rừng núi. Nhưng một hôm nó

đi ra đô thị Pauchála và đến trình diện trước điện nhà vua Praváhana Jaivali. Nhà vua hỏi nó nhiều điều nó đều không trả lời được. Nó quay về hỏi lại cha về Chân lý. Cha nó bèn giảng dạy nó về nhiều điều và kết luận bảo nó rằng: «Cái Ấy là nguyên nhân tế nhị của tất cả sự vật này, thì chính cái Ấy đã sinh ra có tất cả những cái này. Ấy là toàn thể, ấy là chân lý, con là cái Ấy, hỏi Shvétakétou (Tat tvam Asi). Cũng như con ong, này Shvétakétou, nó hút mật của các thứ hoa khác nhau, và cũng như các thứ mật khác nhau không biết rằng mình xuất ra từ các thứ cây và các thứ hoa khác nhau, tất cả chúng ta cũng thế khi chúng ta bước chân vào cuộc đời này chúng ta cũng đều không biết chi hết. Song cái Ấy là bản chất tế nhị kia, chính ở cái Ấy mà tất cả cái gì hiện hữu đều có cái ngã của mình vậy. Ấy là cái Chân. Ấy là cái Ngã. Và con, hỏi Shvétakétou, con là cái Ấy (Tat tvam Asi).

Cũng ví như những dòng sông khi chúng chảy vào ở bể thì chúng không còn biết được rằng mình đã là những dòng sông khác nhau, thì chúng ta cũng vậy khi chúng ta từ trong cái thực tại kia mà xuất ra, chúng ta không biết được rằng chính chúng ta là cái Ấy; hỏi Shvétakétou, con là cái Ấy» (Tat tvam Asi).

Đấy là lời nói của một nhà đạo sĩ ẩn dật trong sơn lâm, sau khi đã không chú ý vào ngoại vật nữa, mà quay sự chú ý ấy vào bên trong để nội tĩnh. Và từ trong cái thuần túy kinh nghiệm của tinh thần với tinh thần, y đã tìm thấy cái gì là thực thể không thay đổi, tồn tại bất biến. Cái thực thể ấy ở ngoài sự thay đổi, nghĩa là ở ngoài thời gian và không gian, vì không gian và thời gian còn

tùy theo với nhân loại mà thay đổi. Cái thực thể ấy cũng ở trên cả sự giải thích của trí thức vì trí thức là tác dụng của ý thức mà ý thức của nhân loại cũng tùy theo tuổi tác mà thay đổi. Thực thể ấy không thể đem đối đãi so sánh theo cách nhận thức thông thường là chia ra chủ thể năng tri với khách vật sở tri. Nó chỉ có thể tâm truyền cho nhau từ người nọ qua người kia như một luồng từ điện lực vậy. Người ta chỉ phải thấy nó, kiêu nó chứ không có thể thị nhìn nó như đối tượng với mình.

«Ở đâu có đối tính (dualité) cái nọ cảm thấy cái kia, cái nọ nhìn thấy cái kia, cái nọ gọi cái kia, cái nọ suy nghĩ cái kia, cái nọ nghe thấy cái kia, cái nọ biết cái kia. Nhưng kể nào mà tất cả sự vật đối với nó đã trở nên Đại Ngã, thì nó còn có thể cảm giác thấy ai và làm thế nào mà có nó thể cảm giác được? Nó còn có thể nhìn thấy ai và bằng cách nào? Nó còn có thể nhìn nghe ai và bằng cách nào? Nó còn có thể gọi được ai, và bằng cách gì? Nó còn có thể suy nghĩ gì và bằng cách gì? Nó còn có thể biết ai và bằng cách gì? Làm thế nào để nó có thể biết được cái mà nhờ đấy nó mới biết được tất cả hiện hữu? Làm thế nào mà nó có thể biết được cái người biết?» (Upanishads Brhadaranyaka S II; 4).

Cái Ấy là gì? Là tất cả vạn vật vũ trụ không thay đổi, là cái toàn thể là cái Thái Nhất Brahman. Và cái Atman là cái «Người biết» ở ta không biến dịch, tuyệt đối thì tham thuộc vào vũ trụ toàn thể, tức cùng là Brahman vậy. Brahman là tất cả những hành động trong vũ trụ, hơn nữa là động cơ cho tất cả hành động. Động mà không động! Giữa Brahman ở vũ trụ với Atman ở ta đây, vì có cái gì ngăn

che làm cho ta tưởng chúng là hai vật khác nhau, kỳ thực chỉ là một. Bởi thế mà ta thắc mắc, ta khát vọng, ta lo âu sợ hãi, trong lòng không yên, phải chạy ngược chạy xuôi mà tìm kiếm như đánh mất một của báu vô giá. Chỉ khi nào lại tìm thấy cái vật báu ấy thì tâm hồn mới mong bình tĩnh, không còn đòi hỏi. Đến đây là giải thoát vì đã biết thật biết, đã yêu một tình yêu tràn ngập vô biên.

Bức tường mây che phủ ấy, chính là tưởng ảo hóa, cái trò ma thuật khác nào ánh mặt trời chiếu vào đám mây lúc mưa làm cho sắc cầu vồng nổi hiện. Sự thực thì cái thực thể bất biến ấy không ở đâu xa, nó ở ngay tại chính trong tinh thần ta. Chỉ vì thân thể của ta đầy với những cảm giác, tri giác tưởng tượng cũng ở trong cái trường thế lực thiên nhiên luôn luôn biến đổi ảo hóa, luôn luôn lừa gạt ta, đưa ta đi hết xó này xó kia như ma trơi dẫn lối đưa đường. Làm cách nào ra khỏi cái lưới dục vọng của cái tưởng ảo hóa ở chung quanh ta và chính ở bản thân ta được? Làm cách nào ra khỏi khu rừng chằng chịt mà vô tình ta đã sa chân ngã bước lạc vào, càng đi càng thấy như đi vào bụi rậm tối tăm mù mịt? Ai đem lại cho ta ánh sáng để soi đường? Ai sẽ là người có thể dắt ta ra khỏi nơi bụi rậm? May ra có hạng hiền triết là bậc tiên tri Rishis, trong sự trầm tư mặc tưởng đã thực hiện trong thuần túy kinh nghiệm đến chỗ thấy được cái thật không thay đổi, thấy được ánh sáng để soi tỏ lối đi về mục đích giải thoát. Nhưng Rishis là ai? Upanishads giới thiệu:

« Là những bậc người một khi đã tới Linh hồn tối cao thì tràn ngập những hiền đức. Là bậc một khi đã thấy được Linh hồn vũ trụ, Ý thức Đại đồng đầy thể với linh hồn mình

thì hoàn toàn nhập điệu với cái bản ngã nội tại. Là bậc đã thực hiện được Linh hồn Vũ trụ ở tại trong lòng thì được giải thoát khỏi những dục vọng vị kỷ; đã thấu hiểu ở khắp cả mọi hoạt động của thế giới, những bậc người ấy đã đạt tới tâm trạng quân bình. Rishis là những bậc đã vươn tới Thượng đế tối cao ở tất cả mọi nơi, thì đã thấy được sự hòa bình thường tại, đã hoà hợp được với tất cả hiện hữu, đã tham nhập thấu triệt vào tận nguồn sống của đại vũ trụ». (R. Tagore dẫn trong Sadhana).

Vậy tư tưởng Ấn độ từ thời Vệ đà, hơn hai ngàn năm trước kỷ nguyên đã tin có những bậc thánh trí; Sinh nhi tri, trong sự trầm tư mặc tưởng nơi thâm sơn cùng cốc đã thông cảm được với hoàn cảnh rừng thiêng, đã thấu triệt được cái thực tại bất dịch của sự vật, ẩn tàng sau các hiện tượng và ở bên trong cùng thẳm tâm hồn cá nhân nhân loại.

Cái thực thể ấy là nguồn sống bao la, tràn ngập thiên địa, từ tinh tú vận chuyển có tiết điệu đến cầm thú thảo mộc, sông núi, hết thấy đều bao hàm một nguồn sống nội tại.

«Tất cả cái gì hiện hữu ở thế giới đều có Thượng đế bao bọc» (Upanishads). Và ở thời Vệ đà là thời cầu tụng, cúng tế, thì:

«Tôi quì vái trước mặt Ngài. Ngài ngự ở tại ngọn lửa, ở tại dòng nước. Ngài thấm nhuần tất cả thế giới. Ngài ngự ở tại các mùa gặt hàng năm cũng như ở tại cây cỏ thụ» (Upanishads).

Cái ý thức về nguồn sống bao la ấy mà dân A-ry-an đã sùng bái làm Thượng đế thì do hoàn cảnh thảo mộc xương

mậu, cầm thú phồn thịnh, thời tiết nhiệt đới, hoàn cảnh lục địa mà luôn luôn họ tiếp xúc cho nên chúng đã gọi ở tâm hồn họ cái dòng sinh lực bất tuyệt tràn ngập từ cá nhân ra ngoại vật, tràn ngập cả không gian, và thời gian, vượt cả quá khứ, hiện tại lẫn tương lai:

«Tất cả sự vật đã phát xuất từ nguồn sống bất tuyệt và đều do nguồn sống làm linh động». Bởi vì: «Nguồn sống thì vô cùng vô hạn» (Veda). Và nguồn sống ấy là Brahman vậy: «Bản thể tối cao tuyệt đối thấm nhuần tất cả cùng với tất cả cùng sinh sinh» (Upanishads trong Sadhana).

Nguồn sống tràn ngập, nguồn sống miên tục, trôi chảy không ngừng, không biên giới biểu hiện ra thiên si vạn thù, thiên hình vạn trạng, không trạng thái nào giống với trạng thái nào. Có trạng thái sáng sủa như mặt trời mặt trăng, có trạng thái tối tăm như vực thẳm, như đêm dày, có cái vôi vọi như ngọn Hy mã Lạp sơn, có cái bát ngát như mặt biển Ấn độ dương. Có cái nhỏ bé như côn trùng, có cái hùng mạnh như thú dữ. Có cái bỉ ổi, có cái mỹ miều, có cái độc ác, có cái lương thiện, v.v... Cùng một nguồn sống biến hóa ra vô cùng trái nghịch. Thực là một trò ma thuật ảo ảo huyền huyền, sắc sắc không không. Có ai bày ra cái tuồng ảo hoá ấy không? Đây là cả một mớ nghi vấn về cuộc sáng tạo của thế giới, như đã diễn tả trong đoạn văn Upanishads này:

«Ở thừa ấy, chưa có cái gì gọi là Hữu, chưa có cái gì gọi là Vô. Không có không gian, không có nền trời thăm thẳm. Cái gì đã biến động? Ở đâu? Ai đã điều động chỉ huy? Đã có nước sâu sâu chưa, có nước không sâu chưa?

Ở thừa ấy, chưa có chết, chưa có cái không chết, sáng tối hỗn mang chưa phân biệt. Cái Một Hồn Nhất im lặng, tự động: ngoài cái Ấy ra không có chi hết.

Khởi kỳ thủy đem dày bao phủ đem dày, tất cả chỉ là một ba động bất phân. Cái Một Hồn Nhất nằm trong Hư vô đang vươn lên Hiện hữu, bèn nhờ sức phát nhiệt mà sinh ra.

Rồi bắt đầu dục vọng phát triển, là mầm mống đầu tiên cho tư tưởng. Các thánh trí trầm tư mặc tưởng lặn tìm trong nội giới tâm hồn đã thấy được cái thực hữu ở trong cái Hư vô.

Một sợi dây của các Ngài kéo dài một đường ngang: bên nào là trên, bên nào là dưới? Có những vật mang mầm mống, có những đạo đức; ở bên dưới là Tinh khí bột nhiên, ở bên trên có Ân điển.

Ai biết đích xác, ai có thể báo trước: từ đâu xuất hiện, ở đâu sinh ra Tạo vật này? Các thần tiên còn nằm ở trong động tác sáng tạo. Ai biết được từ đâu tạo vật sinh ra? Cuộc tạo hoá này từ đâu xuất hiện, nó đã bị sáng tạo ra hay không phải do sự sáng tạo?

Ai ở trên trời cao vòi vọi, cai quản tất cả có biết được chẳng... hay là chính Ngài cũng chẳng biết được?» (Rg. Veda X. 129).

Cái tâm trạng hoài nghi ấy, đòi có sự giải thích. Từ đâu mà có cái cảnh tượng sáng tối, còn mất, sống chết, thiện ác trà trộn này? Một đấng Toàn Thiện, Toàn Trí, Toàn Năng, nếu có thì đã bày ra những trò mâu thuẫn ấy để làm gì?

Vậy các bậc Rishis đã lặn trong nội giới để tìm câu trả lời. Vũ trụ này từ đâu ra? Nó đứng ở đâu? Nó đi về đâu?

Và câu trả lời là: Vũ trụ này từ chỗ tự do mà ra nó thiết lập ở trong sự tự do. Và nó trở về tự do.

Song nếu tự do là bản chất của Vũ trụ thì làm sao chúng ta lại thấy như là chúng ta bị giam trong cái lưới sắt, bị nô lệ cho cái định mệnh khắc nghiệt:

*Quyền họa phúc Trời tranh mất cả
Món tiện nghi chẳng trả phần ai,
Cái quay búng sẵn trên trời
Mờ mờ nhân ảnh như người đi đêm.*

Ôn Như Hầu

THUYẾT MAYA: TẠI SAO VÔ CỰC ĐI VÀO HỮU CỰC.

Các bậc tiên tri (Rishis) ở Ấn độ thời xưa đã trả lời: Chỉ có một nguồn sống tràn ngập bao la nó biểu hiện ra thiên hình vạn trạng. Nhưng vì những lừa dục vọng ở chúng ta đã nổi lên che lấp mất chân tướng, mà chúng ta đã cố chấp vào cái ngã riêng biệt nhất thời, chúng ta bám chặt vào cái trạng thái hữu hạn để rồi lo mất. Chúng ta đã bị cái ảo ảnh làm bẽ tắc, huyền hoặc, làm cho chúng ta lấy giả làm chân, tưởng không là sắc, tưởng như chúng ta cố bám vào sự sống chẳng hoá ra lại tự giam vào cái vỏ chết, cái vô không gian, thời gian và nhân quả. Ấy là Maya, tuồng Ảo hoá, trò Ma thuật.

Dân A-ry-an từ thương cổ, cầu cúng những thế lực tự nhiên mà họ thần thánh hóa, đã ý niệm cái trò Ma thuật của các thế lực thiên nhiên, biểu diễn trước mắt họ.

« Indra, thần sấm, do cái sức Maya: Ảo hoá của Ngài đã biểu hiện ra ở nhiều trạng thái khác nhau » (Rg. Veda III, 53, 8).

Vậy những hiện tượng biến ảo ấy ở chung quanh ta và ở tại chính bản thân ta làm cho ta không thể thấy được cái bí quyết của Tạo hoá. Chúng ta nói nhiều, chúng ta tự mãn với những vật của giác quan, chúng ta đuổi theo mãi miết những dục vọng hão huyền, bởi tất cả những lẽ ấy mà chúng ta nhìn nhận cái thực tại qua một đám mây mù. Thực tại hiện ra cho chúng ta qua đám mây mù ấy nửa thực nửa hư. Làm sao ra khỏi đám mây mù Maya, đấy là giải thoát, đấy là tự do. Con đường tự do giải thoát chẳng ở đâu xa, ở tại chính nơi tinh thần ta khi chúng ta đã đánh tan được đám mây mù bao phủ. Đến bấy giờ thì Bản ngã Atman ở nhân loại cũng chính là cái Đại ngã Brahman ở Vũ trụ, vì chúng ta đã chinh phục được tuồng ảo hoá ma thuật Maya, ở chính ngay bản thân tâm lý và sinh lý của ta vậy. Cái Ngã này với cái Bản thể Vũ trụ kia vốn là Một, đồng nhất tính, chứ không phải Hai. Đến được đấy là tự do, là giải thoát, là Niết Bàn. Nhưng trước khi đến được mục đích cứu cánh ấy là khát vọng chung của nhân loại, của vạn vật, của tất cả chúng sinh trong vũ trụ, thì tất cả, và riêng con người còn phải phấn đấu với chính mình để làm chủ được trò quỷ thuật ảo hóa Maya. Thoạt sinh ra người ta đã nằm ở trong một con người sinh lý với tất cả tuồng ảo hóa của giác quan, ở trong một con người tâm lý với tất cả tuồng ảo hóa của tình tự, tư tưởng, tưởng tượng về hình

danh sắc tướng (nama rupa). Và chúng ta đã chấp vào đấy coi như là có thật.

*Thoạt mới sinh ra đã khóc chơé,
Trần có vui sao chẳng cười khi?
Khi hỉ, nô, khi ái, ố, lúc sân, si.
Chứa chi lắm một bầu nhân dục*

(Nguyễn Công Trứ)

Một thần thoại Ấn độ kể truyện rằng, một hôm người học đạo tên là Narada hỏi với Sư phụ là thần Krishna hiện lên :

— Xin Thầy chỉ giáo cho con nhận thấy Maya! Cách vài hôm sau, Thần Krishna giắt học trò Narada đi chơi vào trong một bãi sa mạc kia. Đi được một quãng xa, Thần Krishna bèn bảo học trò : « Narada con ơi, Thầy khát nước lắm, con có thể đi kiếm cho Thầy một hớp nước không?

— Con xin đi ngay, thưa Thầy, con sẽ lấy được nước đem về dâng Thầy xơi tức thì. Nói rồi Narada rảo cẳng bước đi. Cách đấy không xa có một cái làng. Narada bèn đi vào đấy để xin nước và đến gõ cửa một ngôi nhà. Ra mở cửa là một cô gái tuyệt đẹp. Nhìn thấy sắc đẹp lạ lùng ấy, Narada quên bẵng mất rằng Thầy mình đang chờ nước uống và có lẽ đang chết khát. Narada quên lú hết và bắt chuyện với mỹ nhân. Suốt buổi hôm ấy nó không nghĩ đến việc trở về. Đến hôm sau nó lại trở lại cái nhà ấy để chuyện trò với người con gái tuyệt thế giai nhân kia. Câu chuyện đưa đến ái tình. Narada hỏi xin với thân sinh ra nàng lấy nàng làm vợ. Rồi làm

lễ cưới ở tại đây, ăn ở với nhau, rồi sinh con đẻ cái. Như thế trong khoảng mười hai năm trường, trong khi ấy thì bố vợ chết đi để lại cho vợ chồng Narada tất cả gia nghiệp. Narada sống một cuộc đời thật sung sướng, như nó đã từng mơ tưởng, vợ con đề huề, ruộng bò sung túc. Rồi bỗng xảy ra một vụ nước lụt. Trong một đêm, nước lũ đã dâng lên phá hủy đê điều và tràn ngập cả làng mạc. Nhà cửa đổ, người và súc vật trôi theo chìm đắm, tất cả đồ đạc đều bị cuốn đi sạch. Narada phải bỏ chạy. Một tay giắt vợ, một tay giắt con, vai công đứ con bé. Nó cố lội qua dòng nước đang chảy xiết, hãi hùng. Đi được vài bước, nó thấy dòng nước chảy mạnh quá. Đứa con bé ở trên vai Narada nhào ngã xuống nước, chớp mắt bị cuốn đi mất tích. Narada chỉ kịp thốt lên một tiếng thất vọng. Trong khi cố vói cứu đứa con ngã, thì một tay giắt con bị tuột, đứa con thứ hai cũng bị chìm lìm mất nốt. Sau cùng đến người vợ mà nó cố giữ chặt thì cũng bị dòng nước cướp đi, và chính nó thì bị ném vạt vào bờ khóc than thảm thiết. Chợt văng vẳng đằng sau tiếng nói êm đềm; « Narada con ơi, nước uống đâu? Con đi kiếm cho Thầy gáo nước uống giải khát, Thầy chờ con mãi, đã hơn nửa giờ rồi ».

— Narada kêu lên: — Một nửa giờ! Mười hai năm dằng dặc đã qua trong tâm trí của Narada, trong khi ấy biết bao nhiêu cảnh tượng biến cố đã diễn ra mà chỉ có trong nửa giờ mà thôi! Và đấy là tuồng Ảo hoá Maya vậy. Bằng cách này hay cách khác chúng ta đều chìm vào trong ấy cả». (Vivekananda-Jñanayoga).

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

(còn tiếp)



TRIẾT LÝ VỚI QUỐC HỌC

KIM ĐỊNH

Bài trên (1) đã nói rằng cần phải có triết thì quốc học mới trọn vẹn. Vậy ở đây chúng ta bàn về triết. Triết là triết, mà triết có hai hướng là triết thượng và triết hạ. Chúng ta sẽ lần lượt bàn về hai loại đó.

I

Xét về phương diện *triết thượng* có thể phân ra 4 yếu tố làm nên một nền quốc học gọi là *dụng*, *từ*, *ý*, *cơ*. Có được cả bốn yếu tố đó thì mới đáng tên là triết thượng.

Dụng là gì?

Thưa *Dụng* là khí dụng theo nghĩa rộng có thể bao

(1) Rút từ quyển «Vấn đề quốc học»

trùm cả hai phía là *thành công lẫn thành nhân*. Thành công là những đồ dùng, khí cụ để sản xuất như các cơ khí máy móc. Thành nhân là những thể chế hay thói tục thí dụ phép tính điền, tục cưới rể hay cưới dâu, và nhiều cái khác làm thành khuôn mặt của một nếp sống chung, Tây kêu là *conduite collective* tức là phong thái của một đời sống tập thể thí dụ mỗi nhân luân là chủ mô, hay là ngũ luân phân phối tài sản là vô sản với hữu sản, hoặc bình sản, giao liên theo tinh thần công thể hay theo óc cá nhân v.v...

Từ là lời nói bao gồm cả những tác phẩm văn chương, văn học, văn nghệ.

Ý là những tư tưởng, cũng như những ý hệ (hệ thống các tư tưởng) căn cứ trên một số ý niệm chính các nền triết lý khác.

Cơ là cái cơ cấu uyên nguyên rất sâu thẳm rất tế vi nhưng lại đóng vai trò quan trọng như lò phát điện đối với các máy chạy điện. Bốn yếu tố trên làm nên cái khung, cái hồn thiêng linh động toàn bộ một nền văn hóa, thiếu nó là thiếu hồn và học vấn chỉ còn là học vấn suông, lạnh lùng tản mát. Vì thế chúng ta cần xét lại từng điểm cách cụ thể.

Trước hết là chữ *Dụng*. Ngày nay khi nghe hai chữ *văn minh* thì thường người ta nghĩ ngay đến đợt *dụng* đầu tiên là khoa học kỹ thuật. Và về điểm này thì người ta quen nói Tây phương có văn minh còn các nơi khác thiếu văn minh và ta có thể nói Tây phương dẫn đầu thế giới trên đường văn minh, điều đó không thể chối cãi ít ra từ thế kỷ 15 về sau. Và thường người ta quen dừng lại ở đấy cho là tận cùng, như hầu hết thế hệ đàn anh chúng ta đã quen làm thế.



Đến nay thì tâm trạng con người đang thay đổi và đó đây đã có người nói đến nền *Minh triết Đông phương* như vậy là người ta đã nghĩ đến đợt *cơ tụy* mới là *mặc nhiên* vì đợt này rất khó trở nên *minh nhiên* bởi nó không có nhiều mà chỉ có một hai nguyên lý trình bày trong một hai tiếng nên thường người ta rất dễ mất ý thức, tuy trong đời sống nó còn giữ được ít nét nhưng cách tiềm thức. Thí dụ cơ trong nền văn hóa Việt Nho là trời đất giao thoa, còn biểu lộ nhiều cách thí dụ tên nước Văn Lang hay Giao Chỉ. Và tất nhiên là người Việt đã mất ý thức trọn vẹn về cơ nên giải nghĩa tầm lum, Giao chỉ là hai ngón chân cái quặp lại hoặc Giao chỉ là miền có nhiều Giao long (xem Việt lý Tổ nguyên c. XIX) tuy giải sai nhưng nhiều người vẫn sống hậu quả trung thực của nó cách vô thức. Hậu quả đó rất lớn lao vì đây là đợt sâu thẳm nên âm vang vô cùng quan trọng, chính ở đợt này mà có sự sai một li đi một dặm. Vì cái cơ quá tế vi nên chúng ta cần xét về cơ cấu của văn hóa chúng ta. Lỗi dễ hơn hết, ít ra giúp dễ nhận thức ra cơ cấu đó là lỗi học đối chiếu với các nền văn minh khác như Ấn độ và Tây âu, vì xin tóm lược hậu quả của ba nền văn minh vào bản sau đây.

	<i>Thân tâm</i>	<i>xã hội</i>
Triết Tây	O	O
Triết Ấn	Thân tâm	O
Triết Việt	Thân tâm	xã hội

Bản trên nói lên rằng triết Tây không biến cải con người tư nhân (thân tâm) cũng như không biến cải xã hội. Triết Ấn biến cải được tư thân nhưng không biến cải xã hội, còn triết Việt thì biến cải được cả hai. Mới đọc bản này nhiều

độc giả sẽ cho là quá khích, so với hiện trạng thì không có như vậy mà trái lại là chính xã hội Tây âu đã biến đổi đời sống vượt xa chúng ta trăm ngàn lần. Điều đó chúng tôi cũng nhận như vậy nhưng cho rằng mới chỉ có như vậy từ hơn một hai trăm năm nay và lý do của sự cải tiến là khoa học cơ khí chứ không do văn hóa nhân văn. Đành rằng trong cuộc cải tổ xã hội như các cuộc cách mạng Pháp hay các tư trào thợ thuyền đều phải có vận động văn hóa nhưng khởi nguyên là do khoa học tạo điều kiện trước hết, còn nhân văn, văn học chỉ là theo sau, chứ không đi trước. Chúng ta chỉ cần đi ngược thời gian về các thế kỷ trước thì liền nhận ra xã hội Tây âu cũng như Ấn độ vẫn nằm trong mối tương quan *chủ nô* về người và *tư bản vô sản* về tài nguyên. Chỉ cần xét hai điểm then chốt đó là đủ hiểu tính chất một xã hội và mức độ hiệu nghiệm của một nền văn hóa. Bởi vì hai điểm này là cột cái trong sự giải phóng con người cách chân thực. Mà đích cùng của triết là giải phóng con người, không phải bằng lý thuyết suông nhưng bằng mấy điểm then chốt kể trên: là phá chế độ nô lệ để thiết lập tinh huynh đệ phổ biến, và hai là thiết lập chế độ bình sản để bảo đảm cho nền tự do có nội dung. Ai cũng biết bên Tây âu vẫn chủ trương quyền tuyệt đối tư sản, một chủ trương đã dẫn tới tư bản. Mà đã là tư bản thì một người có chín người không, không có chi cả nên gọi là vô sản. Đã vô sản thì phải lệ thuộc vào người có của để mà sống, mà đã lệ thuộc trong vấn đề dạ dày thì còn mấy tí tự do. Ai cũng biết những triết gia Tây âu kể cả những vị lẽ ra phải tiến bộ nhất đều chủ trương chế độ nô lệ cần thiết cho đời sống xã hội, thì đủ biết nói triết Tây chưa giải phóng được con người là điều có thật ít ra trong một thể chế lớn lao lâu dài. Như vậy thì trong những phạm vi khác tế vi hơn

đã chắc gì có được giải phóng. Có lẽ vì thế mà bên Âu Mỹ người ta rất hờ hững với triết, phần lớn coi đó là một xa xỉ phẩm, tệ hơn nữa đến chính những người học triết cũng không dám tin vào chính mình. Ngược hẳn với bên Viễn Đông, kẻ sĩ dầu sao vẫn được coi trọng thì điều ấy có thể coi là chứng minh sự thành đạt phần nào của cái học mà nền móng là triết.

Bây giờ hỏi rằng tại sao lại có sự bất lực nơi hai nền triết học kia thì tôi cho rằng vì cả hai chưa đạt *Cơ*. Nếu ta biểu tượng cá nhân sống trong xã hội bằng nét ngang và cơ bằng nét dọc thì triết Tây mới có nửa nét ngang, triết Ấn mới có một nửa nét ngang và một nửa nét dọc, triết lý Việt có cả hai, tức đã giải phóng cá nhân (phá chế độ nô lệ và lập chế độ bình sản) đồng thời cũng trở thành đường tu thân tâm. Nhưng nếu có người hỏi tại sao triết Việt có đủ cả lại thua triết Tây mới chỉ có nét ngang. Thưa bởi hai lý do; trước hết vì văn minh kỹ thuật quá cao làm lóa mắt người Á châu cũng như tạo điều kiện thuận lợi cho văn hóa Tây lấn át văn hóa Đông phương; hai nữa là hầu hết người ta cho rằng nhờ triết học mà khoa học tiến. Đó là sự tin tưởng chung đến nỗi có người như Heidegger lấy sự thành công của khoa học để chứng minh sự thất bại của triết học. Đây là một sự lầm lẫn tai hại của Heidegger nó giúp vào sự lầm tưởng rằng muốn tiến trong khoa học thì phải thất bại trong triết học, cũng như trước đây nhiều người cho rằng phải vứt bỏ tâm linh mới tiến bộ được trong khoa học cơ khí. Chính vì thế nên giới trí thức Á châu đã đầu hàng quá dễ triết học Tây âu để mong cầu tiến bộ kịp người. Hai nữa người mình đã mất ý thức về cái cơ cấu của nền văn hóa dân tộc mà lại chưa có được một nền triết học mới ít ra trong các lý giải, mạch lạc,

vì thế trước sức tấn công của đối phương văn hóa Việt đã không thể cầm cự. Bởi vì bên văn hóa Tây phương có tư tưởng và ý hệ đó là những xe tăng, mà văn hóa Việt lại chỉ có văn chương thi phú ví được với những chậu cảnh những trang sức tốt cho thời bình, làm sao chống chọi nổi? Tây âu hơn ta ở Ý (ý hệ tư tưởng tôn giáo có tổ chức). Còn ta tuy hơn Tây ở Cơ nhưng đã mất ý thức nên văn hóa ta lùi bước trước văn hóa Tây âu là việc không có gì đáng ngạc nhiên.

Để hiểu rõ hơn hai đợt Cơ và Ý tôi xin mượn một thuyết bí truyền được Thông Thiên học quảng bá. Thuyết đó chia cuộc tiến hóa con người làm 7 giống dân chánh làm như bảy nấc lớn đi lên. Trong mỗi giống dân chánh lại chia ra 7 giống dân phụ.

Giống dân chánh thứ III là dân da đen

Giống dân chánh thứ IV là dân da vàng

Giống dân chánh thứ V là dân da trắng

Da trắng hiện nay mới tới dân phụ thứ 5 như Anh, Đức, Nga, Mỹ, còn Pháp, Ý, Tây ban Nha thuộc dân phụ thứ 4. Dân da vàng trái lại đã đạt đợt dân phụ thứ 7 như Mông Cổ, Tàu, Nhật, Việt... Ở đây tôi không bình luận về thuyết trên là đúng hay sai mà chỉ có ý mượn cái sườn đó để diễn tả cái quan niệm riêng của tôi về quá trình tiến hóa của con người mà tôi đã phác họa sơ sài trong Việt Lý tổ nguyên. Cuộc tiến hóa đó đi theo từng nhịp gồm hai bước *sinh* và *tâm*: sinh đi trước tâm đi sau. Và tôi gọi *sinh* là *ngành* (tương đương với giống dân chính) còn *tâm* là *chi* (tương đương với dân phụ) và tôi cho rằng về *sinh* thì Tây âu hơn ta một bậc: ta bốn



(IV) họ năm (V) nhưng về tâm thì họ mới đạt chi 4 và 5 còn ta đã đạt chi 7. Áp dụng vào trường hợp triết mà nói thì sự tiến bộ của ngành biểu lộ bằng ý (tư tưởng Tây hơn ta) còn *chi* biểu lộ bằng cơ (ta hơn Tây). Nhờ lối phân tích này ta có thể đánh giá khá đúng những chỗ hơn chỗ kém của mình hầu bổ cứu nền quốc học chúng ta.

Vậy về sinh (ý) Tây phương hơn hẳn ta một *ngành* vì thế triết học của họ rất phong phú, có lý giải cách hệ thống. Họ có những nhà tư tưởng lớn, những ý-hệ-gia vĩ đại vượt xa Đông phương, đến nỗi đem so sánh thì ta kể là không có triết học. Và đó là chỗ ta còn thiếu nên cần phải bù đắp. Tuy nhiên đứng về tâm linh thì hầu như Tây âu chưa đạt: họ có linh thiêng tức rất cao, nhưng chưa gắn gũi đi sâu vào tâm hồn để có thể gọi được là tâm linh. Nhưng rồi có ngày họ sẽ bước lên chi 6 và khi lên đến chi 7 thì tâm linh họ đã hơn cả Đông phương. Vì cơ đặt trên ngành V cao hơn cơ đặt trên ngành IV. Lúc ấy triết sẽ có thêm sự phân tích lý giải và nhờ đó nhân loại sẽ có một nền triết tương xứng với trình độ khoa học. Hiện nay khoa học vượt triết vì khoa học đã đạt đợt khí (vi trần) tâm lý đạt tiềm thức thể mà triết lý chưa thoát vượt đợt ý là những cái gì cứng đống. Bởi vậy chưa đạt thân. Và bởi vậy nên ta phải sai dỡ cái cơ của ta, vì nó đã đạt đợt khí (âm dương nhị khí) nên biến chuyển linh động mà không còn đặc sệt như ý niệm. Tuy ý triết Việt kém nhưng ta vẫn phải theo cái Cơ của nó, bởi vì không phải ý qui định nội dung cho những câu nói những ý nghĩ và nhất là đem lại cho chúng một hiệu năng bằng bơm hăng say thần khí vào nhưng chính là cơ, vì Cơ mới giúp cho nhận ra mối tương liên của vạn vật với Toàn Thể, mà bất cứ cái học nào có móc nối.



được với Toàn Thê mới có sống động. Vì thế cần phải bám riết lấy *Cơ* trong khi xây đắp triết lý cho Việt nam. Trong việc xây đắp này tất nhiên là phải học với Tây phương rất nhiều, như đã nói họ hơn ta một ngành, và chính vì chỗ đó mà họ thắng ta. Nay nếu ta muốn chỗi dậy dành lại quyền sống cho nền văn hóa nước nhà thì nhất định phải xây đắp một nền triết mới. Nếu nền triết này hoàn toàn theo Tây thì sẽ thiếu *Cơ* và tôi sẽ gọi là triết học nghĩa là triết đề mà học và tận cùng ở học mà thôi. Còn nền triết này tuy vay mượn chất của Tây hay bắt cứ từ đâu nhưng trung thành với cái *Cơ* của tiền nhân, thì sẽ gọi là triết lý. Chữ triết lý gồm cả *Ý* cả *Cơ* tức vừa *lý giải* mạch lạc như triết Tây vừa có những *cái nhìn trực chỉ* như triết Đông: Một nền triết như vậy phải có tính cách cách mạng và hoàn toàn mới. Là vì tuy cái *Cơ* là của Việt nam nhưng chúng ta đã mất ý thức về nó, nên đã để cho Hán Nho ngự trị trước, rồi đến ý hệ ngoại lai sau này kế vị làm chủ tinh thể trên mảnh đất này. Vì thế, nay đưa triết Việt như kiểu trên ra mà trình bày thì quả là một cái gì có vẻ hoàn toàn mới lạ. Trước hết mới đối với các tư trào đang ngự trị trên giải đất này. Bởi chúng là sản phẩm của Tây nên cũng mang nặng tính chất Tây: là tuy có lý giải rành mạch, hệ thống hóa đàng hoàng nhưng vẫn để người học nguội lạnh nên vẫn chỉ là thuyết với lý, không huy động nổi tình và tâm. Còn đối với triết Đông nền triết Việt cũng sẽ cách mạng ở hai điểm, một là lối lý giải biện chứng cùng nhiều yếu tố mới được thấu hóa, hai là nhận thức ra *cơ*, mà không còn cảm lơ mờ như xưa. Sự nhận thức gây rất nhiều âm vang vào cả toàn bộ khiến cho nền triết lý đó vừa có nét nhất quán khác thường lại vừa hiệu nghiệm hơn xa, và do đấy

tuy thoát gặp nhiều người Việt coi như xa lạ nhưng khi đã vượt qua những bờ ngõ ban đầu sẽ trở nên rất gần gũi với tâm hồn Việt nam, tâm hồn Viễn Đông và có lẽ là với tâm hồn con người nói chung không phân biệt Đông Tây chi hết. Một nền triết như thế chưa biết đã hiện thực được chưa nhưng đó phải là ý tưởng cần đặt ra để hướng tới, để thúc việc làm của chúng ta.

II

Bây giờ bàn đến điểm hai là triết hạ

Triết hạ hơn hết gọi là «*Ở đời*». Tiếng ở đời mới xuất hiện bên triết Tây với Heidegger trong thành ngữ «*in-der-welt-Sein*» = *Etre-au-monde*. Đây là một thành ngữ rất dễ gây hiểu lầm vì chữ «*in*» không có nghĩa là ở kiểu vật thể như kẹo ở trong hộp, nhưng là một lối ở thâm thấu mà ta có thể dịch là «*ở đời*», miễn phải hiểu chữ ở là để phần tinh anh vào nơi nào mãi mãi còn đời phải hiểu là vũ trụ tức là cả thiên lẫn địa cả âm lẫn dương, hiểu như vậy chữ ở đời mới có một ý nghĩa cao rộng đủ để bao hàm sự tuyền vẹn con người. Vì thế đó là nét đặc trưng của nền triết lý Nho Việt nên chỉ với nó mới có thể nói «*ở đời*» còn hai nền triết Âu và Ấn thì không. Về triết Âu thì ta biết nó là nơi ngự trị của nhị nguyên thuyết, tức là thứ triết thuyết chẻ đôi thế giới ra hai: bên kia là *lý giới* bên này là *trần giới* rồi bắt con người hướng tất cả bầu tinh anh nghị lực vào lý giới mà bỏ bê trần giới. Đó không là ở đời mà là ở trời. Vì thế Platon ông tổ của triết thuyết nhị nguyên cho rằng cùng đích triết là nhìn ngắm những ý niệm (*contemplation*

des idées). Cũng dòng triết này khi truyền sang Ấn độ thì đi xa hơn bên coi trần thế là ảo mộng, nghĩa là còn tệ hơn triết của Platon vì Platon mới coi sự vật đời này là bóng là hình, đến triết Ấn thì chỉ còn là «ảo hóa đã bày ra đó» để đánh lừa con người và vì thế con người phải tìm cách vượt ra khỏi trần giới. Vậy cũng không là ở đời mà là trốn đời». Con người dồn trọn vẹn ý chí vào việc tìm giải thoát ra khỏi đời và do đó không còn để dành chi cho thế giới bên này. Đó là lý do giải nghĩa tại sao Tây Âu đầy những nền triết học nguy nga đồ sộ mà lại để cho xã hội nằm chình ình trong bất công, trong nô lệ. Là vì có ở đời đâu mà tác động vào đời. Cũng vì thế mà khi muốn dùng danh từ cho thật chính xác thì không nên áp dụng chữ tâm linh cho các thuyết lý Tây Âu, vì thực ra mới chỉ có duy linh hay thiêng liêng là những yếu tố nằm trong cơ cấu không ở đời tức là tìm cao cả bên ngoài thế giới. Bên ngoài thế giới thì có thể là thiên hay địa, nhưng nét cốt cán là ở xa người và duy có một chiều kích. Hai nét đó đi đôi, vì chữ đời theo nghĩa uyên nguyên là ở trong vũ trụ mà vũ trụ là sự giao thoa của trời cùng đất, cho nên chỉ ở đời thực mới có lưỡng-nghi-tính. Heidegger gọi là nét gấp đôi, còn không ở đời thì gọi là đánh mất nét gấp đôi. Đó là những con người chỉ còn một chiều kích giống như Herbert Marcuse tố cáo: «one dimensional man» và do đó Heidegger mới đưa ra thuyết ở đời là cốt để chống lại các triết học đi trước ít hay nhiều đã ra khỏi đời này, ra khỏi thân tâm, ra khỏi cả gia đình, quốc gia để đi tìm cái cao cả, cái siêu việt thể bên ngoài con người, bên ngoài xã hội, và do đó không cải tạo nổi xã hội, hoặc thân tâm nên gọi được là vong thân. Đây là lý do khiến những người như Heidegger phản đối và đưa ra thuyết Sein und Zeit: Tinh thể và

thời gian tức Tính thể ngay trong thời gian. Đó là điều hợp với cái tôi quen gọi là phi thường (sein) nằm ngay trong cái thường thường (đời: temporel). Muốn hiểu rõ điều này chúng ta hãy trở về phân tách cái cơ cấu của Lạc thư vì nó nói lên cái nghĩa ở đời nếu không hay nhất thì ít ra hợp với tâm trí người Việt chúng ta hơn nhất.

Trước hết là đối với tinh thần Lạc thư thì không có vấn đề triết cho triết, mà chỉ có vấn đề ở đời cách triết, tức là không có vấn đề riêng đặt ra cho triết, nhưng triết chính là bàn về mọi vấn đề con người cách triết để, nghĩa là thấu đến cơ, mà cơ là thần, mà đã thần thì « vô phương » không cần nơi riêng để ở, thì cũng thế không cần đặt ra vấn đề riêng biệt cho triết, vì nó đã thấm vào mọi lối sống, nói khác nó thấu vào *Dụng*. Mà nếu đã thấu *dụng* thì cũng thấu *từ*, *ý* khỏi cần có vấn đề riêng cho nó, vì nếu phải có vấn đề riêng, phải có *ý-hệ* riêng thì là dừng lại giữa đường chưa có đạt cơ vậy. Vì đạt cơ là phải đem được triết vào đời. Đời với triết hòa hợp. Đó là điều triết Việt đã làm được và nó biểu thị như sau. Trong Lạc Thư thập tự nhai đặt giữa còn vòng chu vi làm bằng cả số sinh lẫn số thành. Nếu số sinh chỉ thời gian (biến dịch) thì số thành chỉ không gian (trái dài ra và im lìm) và biểu thị muôn vật đã hiện hình: tất cả các vật đã hiện hình đó đều hiện diện trực tiếp với *Cơ*. *Cơ* biểu thị bằng thập tự nhai chiếu thẳng vào các số chu vi mà không đi qua trung gian nào. Điều đó nói lên mối liên hệ cơ thể giữa vạn vật, vạn vật nào cũng có cơ như nhau: « các hư thái cực » Thái cực hay cơ là một vậy.

Trong phạm vi vầu hóa nó biểu lộ ra trong nhất-quán-tính chạy xuyên qua tự *dụng*, từ đến *cơ*, không một cái gì

nằm bên ngoài. Nhờ đó cơ không còn là cái gì riêng nhưng biến hình theo sự vật, thế mà văn có biến mới hóa nghĩa là mới có sinh lực huy động tâm hồn. Vậy khi nào một nền triết đã trút bỏ được các chữ chuyên môn với những vấn đề riêng biệt của sách vở nhưng khơi dậy nổi những luồng cảm hứng hăng say thì từ lúc ấy mới kể là đã đạt được cơ. Mà đã đạt cơ tức cũng là đạt *Dụng* đạt *từ* và *ý*. Đạt Cơ là đạt được nền triết tương xứng với đà tiến của khoa học hiện đại và lúc ấy khoa học kỹ thuật có tiến bộ đến đâu cũng không làm cho đời sống biến thành chong chóng quay theo bất cứ ngọn gió nào. Vì triết đã đạt khả năng đánh lên các nhịp theo Tiết điệu uyên nguyên cho mọi bước tiến. Đây là lý tưởng có thể coi là cao quá mức nhưng vẫn phải là điểm qui hướng cho nền quốc học mai này của chúng ta.

KIM ĐỊNH



CHÌA KHÓA ĐẠO ĐỨC KINH

THẠCH TRUNG GIẢ

L.T.S. : Từ trước đến giờ, ở Việt nam, người ta đã viết khá nhiều về Đạo Đức Kinh, nhưng dường như khó tìm thấy ai viết độc đáo như nhà văn Thạch Trung Giả. Ông cố gắng trình bày Đạo Đức Kinh nơi tận nguồn suối chảy. Tác giả đã áp dụng phương pháp riêng tư của ông để nhìn Đạo Đức Kinh. Điều này cũng đáng cho chúng ta suy nghĩ về bản tính của phương pháp và tương quan giữa phương pháp và đối tượng, một vấn đề trầm trọng, chứ không phải một vấn đề hiển nhiên đã được giải quyết dễ dãi.

Làm sao nói lên ngôn ngữ chính yếu của Đạo Đức Kinh mà không bị rào trong sự đóng khép của ngôn ngữ thời hiện đại?

Tác giả trao cho chúng ta một chìa khóa. Chìa khóa này có mở được hay không, chúng ta hãy chờ đợi.



CHƯƠNG I

PHÉP ĐỌC VỚI TINH THẦN NGƯỜI ĐỌC.

ĐỊA VỊ ĐẠO ĐỨC KINH. — PHÉP ĐỌC VỚI SÁU ĐIỂM.

NGUYÊN NHÂN CÁI KHÓ TRONG ĐẠO ĐỨC KINH:

NGƯỜI ĐỌC PHẢI XÉT LẠI CHÍNH NÃO TRẠNG CỦA MÌNH.

* * *

Đạo Đức Kinh là một trong những bộ sách uyên áo nhất mà nhân loại được biết, uyên áo nhất mà cũng bí hiểm nhất — bí hiểm nhất nên đã để ra không biết bao lời giải trái ngược. Cái lẽ đầu tiên vì nội dung tư tưởng, cái lẽ thứ hai vì giáo chủ không phải là người tiếp xúc với quần chúng như những Thích Ca, Jésus, Mahomet phải cảm thông, phải lựa giọng, phải thích ứng với lối hiểu của người đời. Thêm nữa, cho đến bây giờ, 25 thế kỷ qua vẫn chưa có một giáo hội Lão Trang, những bình giả chỉ là những người sống lẻ loi, cư sĩ chiếm phần lớn, đạo sĩ lại ẩn hình, không có một đạo thống, không có sự trao đổi thường xuyên, sâu sắc và đầy đủ về lối hiểu. Họ gặp nhau qua những quyển sách, những tri kỷ thường cách nhau hàng thiên cổ. Nhưng cái khó đầu tiên, mà cũng cái khó cuối cùng chính ở nội dung tư tưởng. Nó quyết định tất cả.

Sau nhiều phen suy nghĩ về đạo Lão và theo dõi từng chương của Đạo Đức Kinh cũng như Nam Hoa Kinh, so sánh những lời giải của học giả Đông Tây, thì tôi lại thấy cái khó tăng lên một phần vì những lời giải chẳng khác gì

một pho cổ tượng chim giữa rừng sâu lại bị lưng người xem đứng trước — muốn ngắm tượng, thấy lớp lớp những lưng người.

Đạo Đức Kinh thuộc về loại tác phẩm bí hiểm nhất nhưng cũng cảm dễ nhất — nếu ta nhìn số dịch bản sang tiếng Tây phương, và so sánh với số dịch bản về những bộ kinh luận nổi tiếng nhất của Phật giáo và Ấn giáo.

Bởi lẽ thứ nhất, những quyển gọi là Kinh của Lão giáo không nhiều mà trong số Kinh không nhiều đó, Đạo Đức Kinh lại là mẹ

Bởi lẽ thứ hai, cái giọng văn thâm trầm, kỳ cồ, diêm ảo mà lại mộc mạc, có một chất vị mặn mà khiến cho những người dịch kinh Phật sau này chỉ còn cách vay mượn mới phiên chuyển được tiếng Phạn, tiếng của thiên thần (người Ấn gọi là devavani).

Đọc những câu như

Sắc bất dị không, không bất dị sắc (sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc) Xá lợi tử! Thị chư pháp không tướng: bất sinh bất diệt, bất cấu bất tịnh, bất tăng bất giảm, thị cố không trung vô sắc, vô thụ, tướng, hành, thức.

(Này chàng Xá Lợi! Đây là cái tướng Không của mọi pháp: chẳng sinh chẳng diệt, chẳng như chẳng sạch, chẳng thêm chẳng bớt, bởi thế cho nên trong cái Không, không có sắc, không có thụ, tướng, hành, thức)

Hoặc

Vô vô minh diệt vô vô minh tận, nãi chí vô lão tử diệt vô lão tử tận

(Không có vô minh mà cũng chẳng có vô minh để mà hết, cho đến già chết cũng không mà cũng chẳng có già chết để mà hết).

— Thì không ai chối cãi được vết tích của cái văn Đạo Đức Kinh. Nhưng lẽ quyết định khiến cho áng văn bí hiểm đó thành cảm dỗ chính là sự bí hiểm. Không phải vì người đọc thích trò quái dị, nhưng bởi vì cái tạo nên sự bí hiểm chính là sự cao sâu của tư tưởng không thể nói ra bằng cái giọng tầm thường, nhưng chẳng những sự cao sâu mà lại cả sự mờ tối, lúng túng của chính tác giả.

Cái hay nhất mà cũng cái dở nhất của học thuyết Platon, theo nhận xét chung của những người chuyên khảo về triết gia Hi Lạp thần linh này chính là điểm mờ tối. Chúng tôi cũng nhận thấy điều này ở Platon và chúng tôi lại nhận thấy ở Lão Tử. Vào trong một học thuyết lại phải ra khỏi nó đi, nếu là điều kiện túc mãn của phép nghiên cứu nói chung thì phép nghiên cứu của Đạo Đức Kinh nói riêng lại đòi hỏi điều ấy hơn nữa.

Nói rằng nội dung tư tưởng ấy khó hiểu là nói bao quát, xét kỹ ta thấy 6 yếu tố:

I HỘI THẦN	II RÚT ĐẤT	III ẨN DỤ
IV QUYỀN TẠM	V BIỆN CHỨNG	VI VIỄN CẢM

Một là nhận thức trên căn bản tâm linh; hai là rút đất với những lời hàm súc như hàm số phải giải; ba là ẩn dụ khiến người đọc lấy giả làm thực; bốn là quyền tạm khiến

người đọc chấp là cứu cánh; năm là biện chứng mà quyền tạm là một hình thái; và sáu là linh cảm về một Toàn Chân vượt quá sức tác giả đưa ra một quan niệm hỗn độn như quặng lẫn vàng mà người đọc thực hiểu phải vượt ra ngoài đóng vai nhà giải phẫu.

Như chúng tôi vừa nói, chính những người giải — có lẽ không phải tất cả đã ngăn che tác phẩm. Mà lý do đầu là bởi vì đem não trạng của những thế kỷ sau nhìn tiền nhân, tiền nhân ấy lại là đại diện cuối cùng cho một dòng tư duy, một nền văn minh mà Đạo Đức Kinh là chứng tích, là giọt sáng thừa còn sót lại với đời.

Lão Tử sinh vào thời Xuân Thu Chiến Quốc sáu thế kỷ trước Thiên Chúa giáng sinh đồng thời với Pythagore bên Hi Lạp, Thích Ca bên Ấn độ, mà phép khảo cổ khi còn phôi thai bảo rằng lúc rạng đông của văn minh nhân loại nhưng đến bây giờ, với những khám phá mới mẻ, sâu xa đứng đắn hơn người ta thấy cái đạo của Pythagore làm cái triết của Pythagore chỉ tiếp tục một truyền thống lâu đời, còn đạo Phật chỉ thừa kế dòng tư duy đã có trước Thích Ca nhiều thế kỷ — Điều này Thích Ca đã nói trong Kinh điển Thủy Giáo và cổ vị Phật tức là Ca Tì La (Kapila — cùng quê với Thích Ca nên danh hiệu cũng được đời đặt cho miền đó Kapilavastu — Ca Tì La Vệ). Ngài sáng lập ra phái Số Luận (Samkhya), và hai vị thầy trực truyền cho đức Phật chính là người của phái này.

Cuộc khai quật rộng sâu những cổ tích do hai đoàn Sir John Marshall và Ernest Mackay dọc lưu vực Ấn hà gần đây đã mở một chân trời mới cho khoa khảo cổ là 35 thế kỷ trước Thiên Chúa tức là 55 thế kỷ trước ta đã có một

nền văn minh rực rỡ và nền văn minh ấy đến độ cực thịnh. Sau đó 10 thế kỷ tức là trước Pythagore, Thích Ca, Lão Tử 20 thế kỷ. Nếu những kiến trúc vật chất đã hoàn mỹ ý nghĩa như thế thì phương diện tâm linh lại còn sung mãn hơn vì điều hiển nhiên là cổ nhân chú trọng đến tinh thần hơn vật chất, và tư tưởng Số Luận trước Thích Ca 5 thế kỷ chỉ là sự viên thành của nền văn minh trước Thích Ca 30 thế kỷ. Và trong Đạo Đức Kinh nếu Lão Tử thường nhắc đến *Bạc hiền đức xưa tinh tế nhiệm màu, siêu huyền thông suốt* — thì chúng ta chớ nên nghĩ là nổi u hoài do điều tưởng tượng.

Từ Lão Tử đến bây giờ 25 thế kỷ, và tư tưởng trước Lão Tử cũng vào khoảng 25 thế kỷ — thực rành rành là dư vang một nền cổ văn minh tâm linh của một chu kỳ đã chuyển hết vòng.

Hai thế giới, hai ý thức hệ, hai nhân loại, hai lăng kính khác nhau, và người ta đã đem bóng mình phủ lên cổ giả. Lối hiểu Đạo Đức Kinh thuộc về hai loại chính:

Loại thứ nhất là Duy Thiện

Loại thứ hai, Duy Lợi

Và nhiều khi Thiện và Lợi cũng lẫn vào nhau. Người thấy Thiện là chú trọng đến phương diện luân lý ở Đạo Đức Kinh; người thấy Lợi, coi Đạo Đức Kinh dạy phép dưỡng sinh — thấp nhất là những người phù thủy dùng văn Đạo Đức Kinh để cầu đảo.

Người ta đã coi Đạo Đức Kinh dạy phép tu thân xử

thể tránh cái vòng tương sinh của sự vật, coi Đạo Đức Kinh dạy phép nhu thắng cương nên mình đi để thâu lợi gấp bội. Cũng có người nhấn mạnh vào lẽ vong kỷ vi thiên hạ như Mặc Tử. Một đôi người có chút khuynh hướng coi Đạo Đức Kinh dạy trở về một siêu việt tất cả. Nhưng chỉ một chút khuynh hướng còn thực chất cũng thuộc loại Thiện Lợi nếu ta xét toàn thể lối hiểu.

Nhưng cổ nhân trước Khổng Tử không lấy Thiện Lợi làm tiêu chuẩn, không nhìn sự vật qua lăng kính đó, nếu có nhắc đến mà ta nắm lấy thì không khác gì lữ mù sờ voi hết bảo voi là cái cột lại bảo voi là cái quạt vì chỉ thấy tai với cẳng.

Xem triết sử và đạo đức sử, ta thấy hiển nhiên điều này là những thể kỷ trước Tây lịch, cứu cánh của luân lý không phải là cái Thiện lại càng không phải cái Lợi, mà chính là cái Chân. Những Parménide, Pythagore, Platon đã sống như thế, và Aristote đã tổng hợp, hệ-thống-hóa, phân ngôi thứ các luân lý, đã phản ảnh trung thành cho ý thức hệ Hi Lạp. Ông nói đến phép tu thân xử thế, hay nhân với nghĩa coi là điều sơ đẳng của luân lý, nhưng luân lý tối cao, luân lý đủ và tự đủ là hội Chân bằng trí tuệ, là cảm ứng với cái Tinh Minh bất diệt (Vie contemplative). Cái luân lý trên cơ sở siêu hình đó, được coi là Chí Thiện (Souverain Bien). Vậy thiện thực thiện là siêu thiện, nhìn cái Thiện qua cái Chân trên bình diện cao đẳng là tinh hoa của đạo đức Hi Lạp cũng như Ấn độ vậy.

Từ Tây lịch trở đi, Tây phương cũng như Đông phương là sự bành trướng của ý Thiện với Nhân Nghĩa của Khổng Mạnh, Bác Ái của Cơ Đốc, và đến thế kỷ 17 nổi ý Lợi từ

Anh quốc đã khiến cho giống Đức giàu lý tưởng phải kêu là ghê tởm, là người Anh đã đầu độc văn minh nhân loại.

Đành rằng lợi cũng có nhiều nghĩa, nhiều hạng nhưng bản thể vẫn là một nên đã nhìn cái Thiện qua cái Lợi.

Cái tinh thần thực tiễn thiện cận đến mức độ kinh khủng đó đã được triết gia Đức F. Nietzsche cực tả đến mức độ tinh vi, sâu sắc, gay gắt như tiếng kêu báo nguy của con hổ trước đàn hồ dương sinh sôi nảy nở.

Quá Trình Đạo Đức Toàn Thế Giới

TỪ CHÂN XUỐNG THIỆN, TỪ THIỆN XUỐNG LỢI.

Và cái ý Lợi đó đã thành hình đồ sộ ở thế kỷ 20 mà cuốn tiểu thuyết *Giờ thứ 25* của nhà văn Lỗ mã ni đã cho ta thấy cái thế giới mà giá trị của con người tính bằng năng suất còn ở dưới một cái máy.

Vậy thì mấy chục thế kỷ quen nhìn từ Chân xuống Thiện, từ Thiện xuống Lợi, người ta càng ngày càng xa Đạo Đức Kinh, càng giải thích lại càng hạ thấp. Điều này ta thấy quá nhiều, mà thấy ngay ở con cháu Lão Tử là Phùng Hữu Lan, học giả thừa uy tín, người thông ngôn cho quảng đại trí thức Trung hoa.

Xuất phát điểm của đạo Lão cũng như nhiều triết hệ thượng cổ là Chân, đạt đáo điểm của nó cũng là Chân, nó vút qua Thiện Lợi; bám lấy Thiện Lợi tức là đảo lộn cả

hệ thống, làm sai cả bản thể, làm tê liệt cả sức sống của một luồng tâm linh vùng vẫy như rồng thần mẫn diệu.

Chân không phản Thiện nhưng Chân siêu Thiện, sai một ly đi một dặm, ta sẽ thấy rõ điều này sau khi đã phân tích, đã đi vào những chỗ tế vi của tác phẩm.

THẠCH TRUNG GIÁ

(còn tiếp)

thượng tuần tháng 6, phát hành

MỘT MÙA TÓC MỘ

thơ Huy Tưởng

QUẾ SƠN - VÕ TÁNH

Đã xuất bản

- MÙA HÈ** L'Été của Albert Camus — Bùi Giáng dịch
NGỘ NHẬN Le Malentendu của A. Camus — Bùi Giáng dịch
BẠO CHÚA CALIGULA của Albert Camus — Bùi Giáng dịch
CON NGƯỜI PHẢN KHÁNG L'Homme Révolté—A.C.—Bùi Giáng
MÙA HÈ SA MẠC L'Été-Le Désert-Noces — A.C. — Bùi Giáng dịch
KẺ VÔ LUÂN L'immoraliste của André Gide — Bùi Giáng dịch
SƯƠNG BÌNH NGUYÊN Bùi Giáng dịch và luận
NGƯỜI LÍNH TRỞ VỀ của Ernest Hemingway
Nguyễn Hữu Hiệu dịch
TRĂNG CHÂU THỎ « Vấn đề căn bản Siêu Hình Học »
của Martin Heidegger — Bùi Giáng
THIÊN ĐÀNG ĐÃ MẮT của Ernest Hemingway
Nguyễn Hữu Hiệu dịch
NHÀ SƯ VƯƠNG LUY của Đại sư Man Thu — Bùi Giáng dịch
OPHELIA HAMLET của Shakespeare — Bùi Giáng dịch
MÙA XUÂN TRONG THI CA Bùi Giáng
THÚY VÂN Bùi Giáng
HÒA ẨM ĐIỀN ĐÀ André Gide — Bùi Giáng dịch

Sắp xuất bản

- CÔI NGƯỜI TA** Saint Exupery, — Bùi Giáng dịch
CON ĐƯỜNG SÁNG TẠO — Nguyễn Hữu Hiệu dịch
TÂM TÌNH LIỆP HỘ — Bùi Giáng

CHỈ VÌ MỘT CHỮ «LÝ»

THÁI ĐỘ TRUNG HOA, VIỆT NAM và NHẬT BẢN về
KHÁI NIỆM « CÙNG KỲ LÝ » và KHOA HỌC TÂY PHƯƠNG

TÔN THẮT THIỆN

Tôi đã gặp rất nhiều người, khi bàn về các tác phẩm của Phạm Công Thiện, lấy làm lạ tại sao ông ta lại quá thích «chơi chữ». Thật ra chính tôi lúc ban đầu cũng nhận thấy Phạm Công Thiện đặt vấn đề phân tách danh từ hơi nặng hay có thể nói rằng ông ta có vẻ bị vấn đề đó ám ảnh. Nhưng tôi không ngạc nhiên lắm, vì trong sự học hỏi của tôi, nhất là ở những năm chót, vấn đề định nghĩa danh từ và dùng danh từ cho đúng nghĩa, vẫn là một vấn đề được các giáo sư của tôi lưu ý tôi và các bạn học. Từ ngày ra trường và tự học hỏi thêm, các tác phẩm mà tôi tra cứu, nếu là tác phẩm của những học giả trừ danh, đều nhấn mạnh vấn đề xác định nghĩa của những danh từ được dùng, kể cả những danh từ có vẻ thông thường nhất. Phần khác, trong những hoạt động ở lãnh vực hoặc công, hoặc tư, nhất là về

ngoại giao và hành chánh, tôi phải luôn luôn chú ý đến vấn đề «bút sa gà chết» và thận trọng trong việc dùng danh từ. Nói tóm, trong lãnh vực học cũng như trong lãnh vực hành, dè dặt trong sự dùng danh từ là một việc tôi đã làm rất thường.

Nhưng những năm được may mắn chung đụng với Phạm Công Thiện đã đem lại cho tôi một quan niệm chính xác hơn nhiều, nếu không nói là một ý thức mới, về tầm hệ trọng của vấn đề mở xẻ danh từ, vì những năm đó cũng là những năm tôi đặc biệt nghiên cứu, suy tư về những lý do thịnh suy của Việt nam và những nước Á đông khác nhất là những nước thuộc vùng văn hóa Khổng giáo. Sự nghiên cứu và suy tư đó dần dần đưa tôi từ lãnh vực lịch sử, chính trị, và xã hội vào lãnh vực tư tưởng. Và đặt vấn đề tư tưởng là đặt vấn đề danh từ, và nhất là nội dung của khái niệm chứa đựng trong những danh từ được dùng đến. Những khái niệm đó thuộc đủ loại, nhưng hai loại quan trọng nhất vẫn là khái niệm về người — (trong cương vị cá nhân cũng như đoàn thể — chính trị và xã hội) — và vật. Đặt vấn đề người tất nhiên phải đặt vấn đề giáo dục — hiểu theo nghĩa rộng: tạo thái độ hay luyện tư tưởng, — và đặt vấn đề vật tất nhiên phải đặt vấn đề giải thích hiện tượng thiên nhiên, nghĩa là vấn đề khoa học.

Lúc còn nhỏ, tôi cũng như những trẻ đồng tuổi, thường được nghe cha mẹ hay những người lớn quanh mình nhắc đến những điều «thánh» dạy, hay «cổ nhân» nói. Nhưng những năm tôi bắt đầu cấp sấp đến trường là những năm mà sự cần thiết thuộc lòng «nhân chi sơ tánh bản thiện» không còn nữa, mà mục tiêu gần là cái bảng tiểu học xa

hơn nữa là bằng « primaire », và xa hơn một bước nữa là bằng « dip lôm » hay tú tài, khỏi cần bận trí đến việc bút nghiên, lều chõng. Có thầy đồ trong nhà cũng như không, vì không thuộc bài, không tập viết thì chẳng ai la rầy, trừng phạt nặng. Nhưng nghe nhiều, không nhớ được hết thì cũng nhớ được vài câu căn bản. Sau này, lúc gần hai mươi, sắp thi « bachot » may gặp lúc phong trào chấn hưng Nho học, Phật học đang lên, nên cũng được đọc những sách căn bản. Nhưng đọc thì biết vậy, nhất là vấn đề đạo đức, tu thân, tề gia, quân tử, trung dung, nhân quả, v. v... Tuy rằng những năm đó là những năm mà đàn anh chúng tôi bắt đầu soạn tự điển, dịch sách khoa học v. v... tôi không nhớ có phong trào xét lại Nho học theo tinh thần khoa học, hay vấn đề liên hệ giữa Nho học và khoa học. Vấn đề này đã đến với tôi trong những năm được hun đúc « tinh thần khoa học » và « vô tư » ở các đại học Âu châu, trong những năm chuẩn bị tiến sĩ và nhất là sau khi về nước.

Trong suốt những năm ở ngoại quốc, đi đâu tôi cũng đèo theo ba quyển *Đại Học*, *Trung Dung* và *Luận Ngữ*, đọc đi đọc lại nhiều lần, nhưng chỉ sau khi về nước, và từ lúc vào Đại Học Vạn Hạnh, tôi mới thấy rõ giá trị và sự thâm thúy của tư tưởng Khổng Mạnh và của một số Nho gia khác, nhất là về khía cạnh phương pháp. Từ đó, sưu tầm xem những người đàn anh của thế hệ tôi, hoặc Nho học hoặc Tây học, có đề ý đến vấn đề như tôi không là một việc tự nhiên. Và từ đó, muốn so sánh với các nước khác cũng theo Nho học như Việt nam cũng là một việc tự nhiên khác. Sự sưu tầm này đưa tôi đến sự so sánh thái độ của giới lãnh đạo trí thức của các nước đó, nhất là phản ứng của họ đối với khoa học, đặc biệt là nhận định hay thiếu nhận định

tương quan giữa tinh thần Khổng học và khoa học — trùng hợp hay mâu thuẫn nhau?

Thái độ và nhận định của những Nho gia nói trên xoay quanh vấn đề định nghĩa chữ «Lý» trong khái niệm «cùng kỳ lý» được đề cập đến trong *Đại Học*, chương V, nói về cách vật chí tri. Sự định nghĩa đó rất khác trong giới Nho gia Nhật và giới Nho gia Trung hoa và Việt nam. Sự khác biệt định nghĩa đó đã đưa Nhật bản đến độc lập phú cường, trong khi Trung hoa và Việt nam bị suy vong, lấn áp. Phú cường hay suy vong, chỉ vì một chữ «Lý»: Nho gia Trung hoa (và học trò họ mù quáng của họ là Nho gia Việt nam) quan niệm «lý» là *đạo lý* và dừng lại đó, trong khi Nho gia Nhật quan niệm «lý» vừa là *đạo lý* vừa là *vật lý*. Kết quả là Trung hoa và Việt nam, qua thời gian, đã không thấu nhận được khoa học mà đạo lý cũng mất luôn — vì nhiều lý do, nhưng lý do chính là mất chủ quyền vì không đạt được phú cường — trong khi Nhật bản vừa giữ được đạo lý vừa thấu nhận được khoa học; nhờ đó họ đã đạt được phú cường và tuy bị bại trận trong Thế giới chiến thứ hai, chỉ trong vòng hai mươi năm đã trở thành đại cường quốc thứ ba ngày nay. Nguyên do cũng chỉ vì một chữ «Lý»! Phạm Công Thiện chẻ danh từ làm trăm mảnh: ai dám nói đó là việc của một anh tri thức gàn! Riêng tôi, tôi không dám phê phán như vậy, vì tôi cũng đang bước trên con đường đó, tuy bước chậm hơn — nguyên tử trong óc tôi không bay vùn vụt như nguyên tử trong óc Phạm Công Thiện! — Nhưng xin bàn tiếp về chữ «Lý» và số phận ba xứ Nhật, Hoa, Việt.

* * *



Một trong những sự khác biệt giữa phản ứng của Nhật bản và Trung hoa và Việt nam là trong khi Nhật đặt nặng vấn đề giáo dục — cả đạo lẫn thuật —, thì Trung hoa và Việt nam đặt nặng vấn đề chính trị. Nói một cách khác, một đảng thì chú tâm ở chữ «Lý», một đảng thì chú tâm về chữ «Trị».

Quan niệm «Trị» của Nho giáo đặt nặng vấn đề «Nhân», và do đó, hệ thống giáo dục hướng hoàn toàn về tu thân, theo nghĩa đạo lý. Mục đích của «Giáo» là «Đạo»: Tu đạo chi vị giáo. Quan niệm này là một quan niệm hẹp hòi của Nho gia. Chương V của *Đại Học* nói «chí trị tại cách vật», nhưng Nho gia lại không chú ý ở chữ *vật*, mà chỉ chú ý đến chữ *trị* và suy giải trị chỉ là trị đạo. Cho nên trong khái niệm «cùng kỳ lý» chữ «lý» cũng được hiểu theo nghĩa đạo lý, được coi như căn bản của quốc gia. Về sau, Hàn Phi Tử bác bỏ quan niệm này, nhưng quan niệm của Hàn Phi cũng là một quan điểm chú tâm vào chữ «Trị». Dù là đức trị theo quan niệm của Khổng Mạnh, hay pháp trị theo quan niệm của Hàn Phi, trọng tâm tư tưởng Trung hoa vẫn là chính trị, và dù cả hai quan điểm đều nhấn mạnh nguyên tắc «chính giáo đồng nhất», vấn đề chính trị vẫn là vấn đề chính, nếu không nói là mối ưu tư duy nhất của lớp lãnh đạo trí thức Trung hoa. Nhờ đó mà Trung hoa có một sự ổn định chính trị đã làm cho các học giả Âu châu như Max Weber khâm phục. Nhưng cũng vì vậy mà kỹ thuật của Trung hoa không tiến bước nào trong mấy nghìn năm.

Đến Chu Hy, danh từ «lý» vẫn giữ nguyên nghĩa, và được dành cho đạo lý. Khi đề cập đến vật, đến tạo hóa, thì Chu Hy dùng chữ «khí», nhưng Chu Hy cũng không chú ý

gi lắm đến khía cạnh này. Đến khi Âu châu xâm nhập Trung hoa vào thế kỷ XIX, phe thủ cựu cũng như phe duy tân tiếp tục đặt nặng vấn đề chính trị và duy trì hay thay đổi *thể chế* chính trị, thay vì suy giải lại Khổng giáo thế nào để Trung hoa duy tân được mà vẫn duy trì được căn bản đạo lý của mình. Hai nhân vật chủ trương duy tân có ảnh hưởng nhất của Trung hoa ở cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX Kang Yu Wei (Khang Hữu Vi) và L'iang Ch'i Ch'ao (Lương Khải Siêu) cũng như những nhà cách mạng về sau Sun Yat Sen (Tôn Dật Tiên) đều dồn tâm trí mình vào vấn đề cải tổ chính trị, thay đổi thể chế, thay vì xét lại căn bản tư tưởng Trung hoa về *khía cạnh thấu nhận khoa học*. Mà vì vậy, phe thủ cựu cũng như phe cách mạng xoay quanh vấn đề duy trì hay bãi bỏ chế độ quân chủ chuyên chế xây dựng trên quan niệm Khổng giáo của Tống Nho. Vấn đề thay đổi phương pháp tư tưởng, để đi đến thấu nhận khoa học (nhờ khuyến khích sinh ngữ và thực học) không được đặt lên hàng đầu. Phe thủ cựu thì nhất quyết giữ nguyên tình trạng, đồng thời áp dụng chánh sách bế quan tỏa cảng ngu dân, cho khoa học kỹ thuật Tây âu là «mọi rợ»; phe duy tân thì tìm cách đánh sập chế độ theo Khổng giáo mà không lo cải tổ giáo dục trước. Khi chế độ cũ bị đánh sập, Trung hoa không có gì vững chắc để dựa và dân chúng không có gì để bầu víu. Hệ thống giá trị cũ xây trên quan niệm đạo lý không còn, mà hệ thống giá trị mới xây trên vật lý không có. Rốt cục Trung hoa là một khu đất trống về giá trị. Một nước không có một hệ thống giá trị rõ ràng thì không thể nào có sự ổn định chính trị. Và không có ổn định chính trị thì không thể hùng cường được, vì không xây dựng gì được.

Trung hoa sao thì Việt nam vậy. Vua Gia Long, sau khi thống nhất xứ sở một phần lớn nhờ người và kỹ thuật Âu châu lại triệt để quay theo Tàu. Ba triều kế tiếp đều đẩy mạnh chính sách bế quan tỏa cảng cho đến khi mọi việc đều đổ bể, hết cơ cứu vãn. Vua Minh Mạng để cho năm chiến hạm tối tân hư rết vì không chịu thuê chuyên viên ngoại quốc trông coi hay dạy cho người Việt trông coi; trong khi đó vua chỉ ham Nho học. Vua Tự Đức thì cho người Âu châu là «mọi» và hỏi tại sao ta lại phải đi học với mọi! Cũng như vua Minh Mạng, vua Tự Đức là một ông vua rất bận tâm về đạo lý, nhưng không biết, và không muốn biết gì, về vật lý. Dem người ngoài vào dạy cũng không cho; đưa người trong xứ đi học cũng không cho. Chung quy cũng vì chữ «lý» mang quá nặng chất đạo.

Sau Tự Đức, những nhà Nho của ta cũng vẫn tiếp tục quan niệm cũ. Phong trào Cần Vương là một phong trào theo đạo lý. Phong trào Duy tân, dù là phái Phan Bội Châu hay phái Phan Chu Trinh, cũng đều đặt nặng đạo lý, hoặc Đông hoặc Tây. Điều này cũng không lạ mấy, vì các nhà Nho Việt nam — dù là cách mạng — đều phải đọc Khang Hữu Vi và Lương Khải Siêu vì không biết — và cũng không học — sinh ngữ. Kể cả quốc ngữ các cụ cũng không thấy cần thiết phải học (Cụ Phan Bội Châu quá 40 tuổi mới bắt đầu học quốc ngữ, Cụ Huỳnh Thúc Kháng bị đày ra Côn đảo mới học tiếng Pháp). Đến phong trào cách mạng thanh niên cũng đặt nặng vấn đề chính trị hơn vấn đề giáo dục, nghĩa là nặng vấn đề đạo lý hơn vấn đề vật lý. Nói đúng hơn, không có nhà cách mạng nào đặt vấn đề đạo lý và vật chất đồng đều trong chủ trương canh tân xứ sở. Đồng thời, cho đến ngày nay, tất cả chính phủ Việt nam đều theo đuổi chính sách bế quan

tỏa cảng: vì lý do này hoặc lý do khác, họ vẫn hạn chế sự học hỏi của dân chúng. Riêng phần công sản thì nếu họ đặt nặng vấn đề vật lý thì họ lại quay lưng cho đạo lý; và họ cũng đeo đuổi chính sách bế quan tỏa cảng. Nói tóm, cho đến ngày nay, nếu ta được đạo lý thì lại không có vật lý, và ngược lại. Đó là nguyên do chính của sự suy vong của ta gần hai thế kỷ nay.

* * *

Trong khi Việt nam và Trung hoa sa lầy thì Nhật bản đi một con đường khác, và trên con đường đó họ đã theo đuổi lần đạo lý lẫn vật lý, vì lớp trí thức của họ đã làm được việc kỳ tài là suy giải được danh từ «Lý» để áp dụng khái niệm «cùng kỳ lý» vào *đạo lẫn thuật* và tạo cho xứ sở họ một căn bản vững chắc để tiến đến phú cường. Nhật bản đã len được vào hàng đại cường quốc trong một thời gian kỷ lục nhờ có đạo lý lẫn vật lý.

Vào đầu thế kỷ XVIII, các trí thức Nhật bản, trong sự tiếp xúc với Tây phương, thấy ngay ưu thế của họ về kỹ thuật và hiểu ngay rằng nguyên do của ưu thế đó là khoa học. Đồng thời các nhà trí thức đó cũng tìm xem trong hệ thống Khổng học có những gì tương tự có thể dùng để cải tổ xứ sở họ hay không. Và họ đã tìm thấy trong *Đại Học* khái niệm *cách vật chí tri* và *cùng kỳ lý*. Một trong những người dẫn tiên chú ý đến vấn đề này là Yamagata Bantô. Tìm trong tác phẩm của Chu Hy ông ta ghi nhận Chu Hy có đề cập đến ba khái niệm «cách vật cùng lý» (*kakubutsu kyùri*), «chí tri cùng lý» (*chichi kyùri*) và «sát vật cùng lý» (*sokubutsu*

kyùri). Tuy Yamatago Bantò thấy vấn đề, ông ta vẫn chưa tìm ra lối thoát khỏi sự chi phối của hệ thống tư tưởng Chu Hy. Nhưng qua sự tìm tòi của ông, ta thấy trí thức Nhật đã sớm ý thức rằng đem khoa học Tây phương vào Khổng học là cần, trong khi Trung hoa và Việt nam lại đặt vấn đề *lựa chọn văn hóa Đông hoặc Tây*. Từ sự chấp nhận quan điểm khoa học Tây phương là môn học về «Lý» của vật, trí thức Nhật tiến một bước nữa, và đây cũng là một bước kỳ tài: họ chấp nhận những nhà bác học Tây phương là những nhà đại Nho. Kepler và Galileo được Motoki Ryòei gọi là «những *daiju* (Đại Nho) đã đặt nền móng của môn học *kyùri* (cùng lý)». Linnaeus, học giả trứ danh về thực vật học được gọi là một «hiền nhân» của thế giới. Thay vì coi Tây phương là mọi rợ, người Nhật công nhận Tây phương hơn Đông phương về môn học vật lý, căn bản cho sự hùng cường của họ. Và giới trí thức Nhật bước một bước nữa mà Việt nam và Trung hoa không chịu bước: họ quyết định phải cấp tốc học vật lý với người Tây phương bằng cách 1). học sinh ngữ để đọc được sách Tây phương, 2). dịch sách, 3). mời thầy vào dạy, và 4). cho người đi ngoại quốc để học.

Suy giải được khái niệm «cách vật chí tri» và «cùng kỳ lý» như vừa nói ở trên không phải là một việc thường, mà là một việc kỳ tài, và có một tầm quan trọng rất lớn lao. Nho gia Trung hoa Việt nam chỉ suy giải chương V của *Đại Học* dưới khía cạnh đạo lý, và có đề cập đến *cách vật* cũng chỉ nhìn dưới khía cạnh đạo lý mà thôi, nên không làm sao đem khoa học kỹ thuật vào hệ thống học cổ truyền, hoặc chấp nhận một hệ thống mới và song song với hệ thống cũ được. Nhờ suy giải chữ «Lý» rộng ra

mà người Nhật vừa giữ được hệ thống đạo lý Khổng học (cùng thể chế quân chủ, và, với thể chế quân chủ, sự ổn định chính trị cần thiết cho phát triển quốc gia), vừa ghép thêm vào đó được hệ thống vật lý Tây phương (với nền khoa học, kỹ thuật căn bản cho phú cường tiến bộ, của quốc gia). Trong giai đoạn canh tân cấp tốc, người Nhật đã đặt nặng vấn đề vật lý, nhưng ba mươi năm sau khi Nhật đã đi được một bước dài trên con đường kỹ nghệ hóa, họ lại chú tâm về vấn đề đạo lý, và đi đến một sự quân bình mỹ mãn. Dù phân biệt được hai nghĩa khác nhau của chữ «lý» trong đạo lý (*dòri*) và vật lý (*butsurei*) trí thức Nhật cũng vẫn còn bị Chu Hy ám ảnh thắc mắc về quan trọng tương đối của hai loại lý đó. Sakuma Shòzan, chẳng hạn, tự hỏi tại sao người Âu lại kém về đạo lý và giỏi về vật lý, trong khi «lý» trong đạo đức và khoa học chỉ là một. Mãi đến thời chấn hưng Meiji vấn đề mới được giải quyết dứt khoát bằng cách tách biệt hẳn «lý» của đạo lý Đông phương và «lý» của vật lý Tây phương. Người làm việc đó là Nishi Amane. Ông là người hoàn toàn gạt bỏ quan niệm về «lý» của Chu Hy bằng cách phân tách hai lãnh vực riêng biệt: lãnh vực vật lý (*butsurei*) gồm có người lẫn vạn vật, và lãnh vực thần lý (*shinri*) chỉ áp dụng cho người. Với quan điểm này, người Nhật vẫn giữ được hệ thống giá trị đạo lý Khổng giáo, vừa theo được hệ thống khoa học Tây phương. Thay vì đập đổ cái cũ và không xây dựng được cái mới, như trí thức Trung hoa và Việt nam đã làm, với những hậu quả tai hại mà ngày nay ai cũng thấy rõ, giới trí thức Nhật đã giữ được phần tinh hoa của tư tưởng Khổng Mạnh và bổ túc tư tưởng đó bằng cách ghép thêm vào đó hệ thống tư tưởng khoa học Tây phương. Họ đã không mất cái cũ, lại còn được thêm cái mới, nhờ biến được nghĩa chữ «Lý».

Nhờ biến mà họ thông và cứu được, trong khi Trung hoa và Việt nam, bám chặt vào tinh thần từ chương Tống Nho, thấy cùng mà không chịu biến để phải đi đến bế tắc. Chỉ vì một chữ « Lý » mà Trung hoa và Việt nam suy vong, trong khi Nhật lại hưng thịnh.

Nhưng sau chữ « Lý » đó là hai thái độ: một đảng thành tâm cố gắng học hỏi, tìm hiểu cái hay cái dở của mình và của người, một đảng thì tự cao tự mãn, chỉ lo hào nháng bề ngoài, và chỉ trích, xoi mói, chê bai người để che cái dở cái dốt của mình. Nếu ta không thay đổi thái độ ta sẽ phải suốt đời làm một dân tộc nô lệ, nghèo nàn, và dốt nát, đáng cho người khinh bỉ, chà đạp. Và bắt đầu công cuộc thay đổi thái độ này là đi sâu vào ý nghĩa của danh từ và tránh dùng danh từ một cách bừa bãi như hầu hết mọi người trong mọi giới — chính trị, tôn giáo, báo chí, và ngay cả đại học — đang làm hiện nay.

TÔN THẤT THIỆN



NHÀ XUẤT BẢN

HOÀNG - HẠC

Hân hạnh giới thiệu cùng độc giả:

1 Tuyệt trên đỉnh Kilimandjaro

VÀ NHỮNG TRUYỆN NGẮN KHÁC

« Một trong số những truyện ngắn hay nhất được viết trong thế kỷ này. »

Lewis Gannett, *The New York Herald Tribune*

TẬP TRUYỆN NGẮN THỨ BA CỦA HEMINGWAY
DO NGUYỄN HỮU HIỆU DỊCH.

Đây là những truyện được coi như mang nhiều màu sắc triết lý Hemingway nhất: nỗi ám ảnh của hư vô, của cái chết và nghiệp dĩ.

Đây là tác phẩm cần cho những ai muốn sống đời sống của một nghệ sĩ và đặc biệt, một nhà văn.

2 Quả bong bóng đỏ

TRUYỆN VÀ HÌNH ẢNH CỦA ALBERT LAMORISSE

THIÊN NGA dịch, — VIÊN LINH đề tựa,

NGUYỄN HỮU HIỆU viết bạt

Cuốn truyện và cuốn phim đã làm rung động bao tâm hồn vì vẻ đẹp thần thoại và biểu tượng thâm trầm của nó. Đó là phép lạ của hồn nhiên và nỗi bơ vơ của hạnh phúc. Đó là sự chạy trốn, tan vỡ và bay bổng tuyệt vời của thiên đàng tuổi nhỏ.

Tác phẩm của tất cả mọi lớp tuổi, gồm 36 tấm hình in Offset màu và đen tuyệt đẹp. Giá 50 \$ 00

SỔNG MƠI TỔNG PHÁT HÀNH



DÒNG SÔNG CỦA CÂU CHUYỆN

NGÔ TRỌNG ANH

1). CHÍNH DANH ĐÔNG TÂY.

Danh từ Đông Tây được bày đặt ra để phân định phương hướng cho một số người cùng ở chung một vị trí, một lãnh thổ, khi họ nói chuyện với nhau. Vì trái đất tròn làm mất phương hướng cho nên câu chuyện Đông Tây sinh ra rắc rối nếu những luận sư ở xa cách nhau hơi nhiều: Đông của tôi là Tây của anh và Tây của tôi là Đông của anh. Có thể anh vừa là Đông lẫn Tây đối với tôi hay muốn sang Tây mà bay về Đông cũng được v. v...

Vấn đề địa lý nói trên tuy vậy cũng không khó giải quyết nếu tất cả đều chấp nhận Greenwich làm vị trí phát xuất chung cho nhân loại. Sự khó khăn chỉ xảy ra trong phạm trù tư tưởng vì phát xuất từ những vị trí linh động và do đó gây nhiều ngộ nhận. Ngày xưa Tam Tạng Tây du thỉnh kinh thì ngày nay các học tăng cũng Tây du thỉnh

kiến thức hay tài trí biện thông để về mà phổ biến cho bằng thích. Vì vậy vấn đề Đông Tây cần phải minh định cho chính danh nhất là trong khi một số học giả bậc nhất của Tây phương lại đang hướng về những kinh điển Á đông để tìm đạo.

Câu chuyện Đông Tây trong tư tưởng hoàn toàn vượt ra khỏi khuôn khổ Đông Tây địa dư thông thường. Tư tưởng Đông phương là tư tưởng trong kinh điển với những bộ Đại tạng kinh, Đạo đức kinh hay Ngũ kinh v.v... Tư tưởng Đông phương là tư tưởng tiến đến sự siêu thoát tâm linh, sự an vi tâm hồn và sự vô vi tâm thức. Tư tưởng Đông phương hiểu theo nghĩa từ bi hỷ xả, vô chấp vô trước thì không những nằm trong những Bộ Áo nghĩa hay Vệ đà mà còn rải rác đó đây trong những Thánh kinh của mọi tôn giáo nhất là trong bài *Giảng trên Núi* của Tân Ước. Tư tưởng Đông phương hiểu như vậy thì không ở Á đông một mình mà còn được duy trì trên toàn thế giới với những nhân vật siêu không gian và thời gian như Nietzsche, Krishnamurti, Henry Miller, Heidegger, Rilke v. v... Những nhân vật này, sống ở Âu Tây, có những danh họ Âu Tây nhưng tâm hồn lại quá Tô Đông Pha hay Trang Tử. Khi đề cập những vị nói trên chỉ có những ai mù quáng, nếu không phải là ngu xuẩn, mới bảo rằng họ vẫn theo tư tưởng Tây phương vì họ tên Tây và ở bên Tây!

Tư tưởng Tây phương chính danh là tư tưởng của khoa học kỹ thuật, là tư tưởng của ý thức hệ môn phái. Tư tưởng Tây phương không thoát khỏi chữ *Duy* ngục tù của Duy lý gồm có Duy tâm, Duy vật, Duy linh, Duy sinh, Duy thực, Duy nghiệm, Duy phương pháp v.v... Tư tưởng Tây phương

nằm trọn vẹn trong những bộ bách khoa và những bộ sử ký toàn thư chất đống trong mọi thư viện, rất rõ ràng, minh bạch, hữu hiệu, tiện ích cho đại chúng nhưng không giải quyết được vấn đề tâm linh của con người hiếu chiến. Và chiến tranh tàn khốc vẫn được *Duy* tri với hàng triệu chữ *Duy* (-isme) của những bộ sách nói trên.

Tư tưởng *Vô duy* là tư tưởng Đông phương mà Schopenhauer đã đem dạy ở Đại học Đức quốc đầu thế kỷ thứ 19 nhưng tiếc thay với một thính đường trống không: Tất cả đều hướng theo tư tưởng *Duy lý biện chứng* với Hegel, tất cả đều chen nhau lấn nhau dành chỗ để nghe lý luận linh động của biện chứng Hegel, cũng như đã từng say mê tư tưởng *Duy lý phạm trù* với Kant ở thế kỷ trước. Có thể nói rằng Kant đã *tạo hóa* những quốc gia tư tưởng để cho Hegel hành quân. Hegel không những rất thích hành quân tư tưởng mà đã muốn thực hiện nó bằng hành động khi gọi Nã phá Luân là « *Linh hồn vũ trụ trên yên* ». Ngày hôm nay cái biện chứng của Hegel đã lỗi thời vì sự linh động của bánh xe biện chứng chạy quanh rất đẹp mắt đã không giải quyết nổi những sự phi lý trên hình thức của thực tại đầy mâu thuẫn nội tại. Tư tưởng Tây phương do đó hiện đang tìm lối thoát nhưng vẫn quanh quẩn trong tinh thần *Duy lý* với Cơ cấu thuyết hay *Duy lý cơ cấu* dùng Tân toán học để tượng trưng những cơ cấu ẩn tàng. Xin nhấn mạnh rằng ẩn tàng ở đây không có nghĩa là siêu đẳng huyền học của con đường tu chứng tâm linh, ẩn tàng đây có nghĩa là nếu theo toán học cổ điển và luận lý cổ điển thì không thể nào tượng trưng hay giải thích nổi sự vật, phải khảo cổ bằng phương pháp tân toán học hay luận lý toán học mới được. Có thể nói rằng Lévi Strauss đã nói rộng quốc gia cho Kant và giúp phương tiện hành

quân cho Hegel chứ không có gì là mới lạ trong tư tưởng Duy lý của Tây phương cả. Kant kiếm ra Tân thế giới, Hegel chế máy bay còn Strauss vừa chế ra hỏa tiễn vừa khám phá ra mặt trăng chỉ có thế thôi. Trong thế giới duy lý của những tư tưởng gia siêu phàm nói trên, biết bao nhiêu tư tưởng gia bậc nhì, bậc ba thi đua nhau tạo thuyết và thành lập ý thức hệ, kể cả những tu sĩ say mê lý luận và lý trí.

Thế giới duy lý là thế giới của sự phân hai vì phải phân hai mới có thể phân biệt một cách rõ ràng. Vì tánh chất vô thường vô phạt của toán học nên sự phân hai này được gọi Luận lý Nhị giá (hai giá trị đối lập). Có thể phân ba, phân bốn hay nhiều hơn, nhưng ít nhất là phân hai. Toán học thích nhị giá vì điện có hai cực âm dương cũng nhị giá lạnh như chớp và máy tính điện cơ luận lý mau hơn óc người hàng tỷ lần. Thế giới luận lý là thế giới của máy móc thay người hay của sự huấn luyện con người lý sự nhị giá như vẹt. Máy hay vẹt có cái nguy hiểm là không biết số de nhưng rất có hiệu năng cho nên chính trị thường dùng để đấu tranh hơn thiệt. Trong thế giới chính trị, Nhị giá biến thành: *Chính nghĩa và Ngụy tà*. Chính nghĩa về mình và ngụy tà về người không theo ta. Tranh đấu để đòi tự do dân chủ mà dùng biện pháp duy lý là đi đến chỗ độc tài giết tự do, giết những người không thích dân chủ vì luận lý nhị giá liệt kê họ vào hàng kẻ thù một cách máy móc. Cũng vì vậy cho nên độc tài càng sáng suốt lại càng mau chết vì không gì minh bạch và luôn luôn sáng suốt bằng máy cả. Độc tài như máy chém là nguy to — Độc tài mù mờ tối om là còn phước cho nhân loại.

Những tôn giáo chủ trương thiện ác một cách máy móc theo con đường nhị giá là vô tình nối giáo cho giặc nên thường được chính trị khai thác triệt để khi mà khoa học chưa được suy tôn hơn Thượng đế. Cũng vì vậy cho nên Phật giáo luôn luôn chủ trương con đường Vô nhị (Advaya) hay con đường của Vô Duy.

Tuy nhiên con đường Duy lý của Kant, Hegel và Lévi Strauss đâu phải là con đường xấu vì nó giúp phương tiện cho đời sống hằng ngày. Miễn là chúng ta đừng quá suy tôn nó để cho các triết gia bậc thứ mười lăm khai thác và xô chúng ta vào con đường ý thức hệ chính trị đấu tranh. Cái xấu hay tốt của con đường là do ở chúng ta xấu hay tốt.

Phật giáo ngày hôm nay tuy không thống nhất trên hình thức với Giáo hội nhưng vẫn thống nhất trong nội tâm với những hội Phật học rải rác đó đây cùng với những thiền viện âm thầm trong bóng tối. Sức mạnh của Phật giáo không bao giờ chú trọng vào lượng và hình thức cho nên phá tan hình thức đa đoan là một điều kiện để đưa Phật giáo vào con đường Trung quán. Xa rời mọi tư tưởng phân hai là phương pháp duy nhất để đem lại hòa bình cho đất nước: *Tâm bình thế giới mới bình*. Nếu Phật giáo lo hỷ xả trước khi lo từ bi thì cái từ bi ấy mới có thể khác với cái tình thương của các hội từ thiện. Việc giáo dục quên phần *Nội điển* mà chú trọng nhiều vào *Ngoại điển*, là ham bằng cấp mà quên thiền định, là say mê triết thuyết mà quên trầm tư. Tư tưởng Đông phương tại Việt nam phải nhường bước trước tư tưởng Tây phương cho nên giá trị của Tăng ni thường đặt nặng vào Thế trí biện thông thay vì Vô sanh

pháp nhân. Một số xuất ngoại với thể tri chưa thông vào bậc trung tiểu học, nhưng nhờ chính trị quốc tế xoay xở nên có mảnh bằng Tiến sĩ với luận án mập mờ. Thậm chí có vị không biết ất giáp ngoại ngữ du học vài ba năm lúc trở về cũng tự xưng tiến sĩ không cần luận án.

Có bằng cấp cao mà không kiếm được uy tín trong giáo giới vì thể tri thiếu biện không cho nên phần đông xoay sang Giáo hội tranh dành địa vị và để cho những thế lực chính trị nhiều pháp thuật hơn giật dây sai bảo.

Bất cứ cái gì, kể cả giáo hội, nếu xây dựng trên thể tri biện thông thì phải tan vỡ với lẽ vô thường và nếu đặt nền tảng trên đạo đức tu chứng thì vững bền như bàn thạch.

Đạo đức tu chứng không cần phải ngoại tộ du học, không cần cấp bậc khoa cử, không cần kiến thức kỹ thuật; đạo đức chỉ cần hai chữ *Tâm bình*, luôn luôn hỷ xả khoan hồng, an nhiên tự tại. Đó là nguồn suối mát xoa dịu sự đau khổ của chúng sinh đang quy y hồi hướng chạy trốn thể tri quá biện thông, tài ba quá thất đức.

Nếu chúng sanh theo tu chứng mà Tâm bình được thì kiếm đâu ra sơ hở, để chính trị thủ đoạn len lõi vào mà phá hoại. Chúng tôi không bao giờ cầu mong liệt vị tu sĩ thống nhất hay đoàn kết với nhau mà chỉ lạy xin quý vị *đừng đặt vấn đề đoàn kết hay thống nhất nữa*. Tư tưởng tổng hợp các mâu thuẫn để đem lại thống nhất đoàn kết là một *tư tưởng Tây phương thuộc phạm vi lý trí*. Nghe thì hay ho lắm nhưng danh từ thống nhất suông không giải quyết vấn đề nếu không đặt nặng sự thực thi phương pháp Lục hòa của Đông phương. Phật giáo tám vạn bốn ngàn

pháp môn dẫu cần thống nhất trên bình thức? Đặt vấn đề thống nhất trong lúc không ai nghĩ đến là một thủ đoạn chính trị, và tìm gây chia rẽ bằng cách tạo sự nghi ngờ với một biến cố nguy tạo cũng là một thủ đoạn khác. Xin quý vị coi chừng đề phòng những phần tử chung bằng cấp để làm trung gian môi giới, mồm mép luôn luôn vừa khóc vừa lay kêu gọi sự nhất trí để gieo mầm chia rẽ.

Sự thống nhất hay đoàn kết ngoại cảnh bao giờ cũng chủ trương *tụ hợp để chống lại một cái gì thù địch*, hay để *thực hiện một mục đích khó khăn*. Nếu thất bại trước kẻ thù hay bỏ tay trước gian nan thì sự thống nhất tan vỡ trên thực tế. Còn nếu thành công diệt được thù, đạt được đích thì thống nhất lại càng không còn lý do để tồn tại. Thống nhất trong tinh thần Tây phương bao giờ cũng vô thường. Thống nhất hay đoàn kết nếu cố gắng hiểu theo tinh thần Đông phương thì là *thống nhất và đoàn kết nội tâm với ngay chính mình*. Và đây là cái điểm khó nhất của sự tu hành theo Phật giáo. Vì muốn diệt tan mâu thuẫn nội tại thì lại không bao giờ dùng đến lý trí mà phải nhờ hành trì tu chứng với những phương pháp thiền định hay sáng tác nghệ thuật. Đó là cả một công trình khó khăn và Tây phương hiện nay đang dày công nghiên cứu các kinh điển Đông phương để mong kiếm ra chút ánh sáng. Rất tiếc rằng phần đông còn đang kẹt trong cái thế của *Đông phương học* theo lý trí thay vì *Đông phương hành* theo ngẫu sinh. Do đó hầu hết đang còn lúng túng trong vòng Sở tri chường với những tiếng kêu trong sa mạc lý trí, như giản lược đến chỗ bất khả (reductio ad impossibile), đến chỗ phi tưởng (ad absurdum), đến chỗ vô biên (ad infinitum), hoặc đưa tư tưởng đến sự bế tắc của Không lộ (Via negativa), của Không đây

(Abgrund). Nhưng nếu vượt qua được Sở tri chương thì họ lại lâm vào mê hồn trận của Phiền não chương với những ý thức tự diệt như bi tráng, tuyệt vọng, cô lập, khắc khoải, hư vô, khước từ, thoát ly v.v... (Xem *Ý thức mới* của Phạm công Thiện). Tư tưởng Tây phương trên con đường hướng về Đông phương cần phải bớt học để mà hành, và chỉ có cách đi theo con đường của Tôn Hành Giả ngày xưa mới họa may thoát khỏi sự bế tắc của Văn minh cơ khí và Ý thức hệ chính trị của thế kỷ này.

2). TƯ TƯỞNG ĐÔNG PHƯƠNG TRONG BỘ TÂY DU KÝ

Vì muốn khuấy sàu giải muộn cho quý vị độc giả trước cảnh tang thương của đất nước chúng tôi xin trình bày tư tưởng Đông phương qua bộ Tây du ký thay vì theo kinh điển như thường lệ. Tuy nhiên chúng tôi hạn chế trong phạm vi *Bốn dòng sông của câu chuyện* mà thôi, không thể đi quá xa ra ngoài khuôn khổ của tạp chí. Tất nhiên tư tưởng Tây du ở đây là chánh danh Đông phương, nó ở Tây ngưu hóa châu chứ không phải ở Tây Âu Mỹ châu và Đông phương là Đông thẳng thần châu chứ không phải là Đông kinh Á châu. Ở đây tư tưởng Tây du ký là tư tưởng Duy thức được thi vị hóa cho nên thoát ra khỏi sự chấp kinh của Pháp tướng tông. Nếu Tây du ký có sẵn, thì ngài Ngũ tổ Hoàng Nhãn chắc khỏi phải đem kinh Kim cang (kinh Sấm chẻ) ra để thay thế cho kinh Lăng già, đượm mùi học giả. Kinh nghiệm tâm linh được gò bó vào danh tự là một điều nguy hiểm nếu tu sĩ quên phần hành trì mà chỉ lo phần hiểu biết. Sự chứng ngộ sẽ biến thành tật chứng và ngộ nhận vậy.

Muốn đi vào tư tưởng Duy thức chúng ta phải gạt cái thế trí ra ngoài, xa rời lý trí phân hai. Không chấp nhận và cũng không phủ nhận rằng con người chỉ gồm có hai phần: phần hồn và phần xác theo lối Tây phương. Nhưng lại cho rằng con người có bao nhiêu phần cũng được theo óc vô duy của Á đông xưa, tùy cơ ứng biến, tùy nghi xử dụng. Con người có thể có ba hồn chín vía, vị trí ở bất cứ chỗ nào: Khi vui thì ở tay và mắt, với tay bắt mắt mừng, khi buồn thì ở ruột hay ở gan, với rầu thúi ruột hoặc khô héo lá gan cây đĩnh Ngự, lúc nhẫn nhục thì bụng làm dạ chịu, lúc giận dữ thì tam bành lục tặc, lúc lo sợ thì hồn xiêu phách lạc. Có một đặc điểm là tư tưởng Đông phương ít khi nói đến óc với trí óc như ở Tây phương và nhất là không bao giờ chấp nhận sự phân hai giữa linh hồn và xác thịt một cách triệt để như họ.

Nhờ vậy theo Duy thức người ta có đến những tám thức một cách dễ dàng. Trước hết Nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt và thân gồm năm thức thuộc về cảm giác. Phải hiểu Nhãn thức trong tinh thần Đông phương vô nhị nghĩa là gồm tất cả những gì thuộc về giác quan kể cả ý thức của sự thấy, cùng cảnh vật và ngay cả ánh sáng nữa. Kế đến thức thứ sáu gọi là Ý thức tương đương với Lý trí Tây phương nhưng vẫn phải hiểu theo tinh thần vô nhị, nghĩa là nó không phải ở trong đầu óc mà thôi. Sở trường của nó là thích phân chia giới hạn, hay phạm trù hóa thế giới ra thành từng phần riêng biệt. Trong Tây du ký, nó được tượng trưng bằng những dòng sông như Lưu sa, Hắc hà, Thông thiên và bến Lăng vân. Những nhân vật như Sa tăng và Bát giới là những yêu quái trên con đường hồi hướng qui y nhưng chuyên sống dưới nước nên rất tài ba thủy chiến và thích đấu tranh lý

luận. Đại thánh tuy có thể lặn được nhưng kém hơn vì y không thích Lý trí với Ý thức. Sa tăng là nhân vật được chọn để tượng trưng Ý thức cho nên y đã nằm trong lòng sông Lư sa để chờ thầy dẫn độ. Lý trí chủ trương đấu tranh cho nên phải làm chết người thành thử Sa tăng đi đâu cũng đeo chín cái sọ để tượng trưng khí thế: *Có lý trí tức có chiến tranh*. Chức vụ đương sự xưa kia là Quyện liêm tướng công nghĩa là buông rèm và cuốn rèm cho Ngọc hoàng: Lý trí là trùng phức nghĩa là lo chứng minh cho những gì mình đã chấp nhận ngay từ phút ban đầu, không thoát khỏi vòng lẩn quẩn, tám mươi ngàn danh từ trong tự điển lui tới dùng nhau để giải nghĩa cho nhau, gây biết bao nhiêu ngộ nhận để sinh oán thù. (Cái nạn quây ronéo và đăng báo phổ biến xuyên tạc đã giết chết tư tưởng Đông phương ở Việt nam ngày nay). Khí giới của Sa tăng là Bửu trượng có thể muốn nhỏ muốn to tùy ý và biến dài biến ngắn cũng được, cho nên ngôn ngữ là khí giới của thế trí muốn nói sao cũng xong. Trong thế giới nhị nguyên lưỡi không xương nhiều đường lắc léo: *Muốn chứng minh cho đúng, người ta cứ việc đổi nguyên lý đầu tiên*. Và vì đã là đầu tiên thì có cái đầu tiên nào mà chịu nhường cái đầu tiên nào để thành cái thứ nhì đâu? Chiến tranh là vì vậy. Bát giới cũng vậy, xuất thân ở sông Ngân hà làm đến chức Thiên hà nguyên soái nên cũng lý sự không kém Sa tăng tuy nhiên y được chọn để tượng trưng cho Ngũ câu ý thức vì thân xác con heo hay thích trò cảm giác. Tề thiên đại thánh xuất thân cũng ở động Thủy liêm mà y đi vào bằng cách nhắm mắt nhắm mũi liều xuống suối. Nhưng nước ở đây không phải là nước thật cho nên suối không sâu không cạn nhưng phi thường. Đại thánh tượng trưng cho Thức thứ bảy, một thức Thức không phải Thức. Tổ sư đặt tên cho Đại thánh là

Ngộ không là vì vậy, trong khi Bát giới được Tam tạng đặt tên là Ngộ năng và Sa tăng là Ngộ tịnh. Năng và Tịnh là đang còn trong vòng Ý thức Nhị nguyên, đang còn ham mê hơn thiệt với dòng sông. Thức thứ bảy trong danh từ Phạm không có chữ vijnana (Thức) ở đằng sau như các Thức khác mà chỉ gồm vốn vẹn có chữ Manas (Tur tưởng, hiểu theo Heidegger). Chúng ta dịch Manas bằng chữ Ý cô đơn hay phiên âm thành *Mạt na*. Ý có thể hiểu theo chữ Ideen của Schopenhauer là khoảng giữa nằm ngang Thế giới biểu tượng với Thế giới Ý chí, giữa Chân đế và Tục đế, Niết Bàn và Địa ngục.

Nằm ngang là một cách để mà nói chứ chính thiệt nó lại liên kết Chân với Giả vô phân biệt một cách tài tình. Tánh chất song nhiệm giải thoát và tù đày của *Mạt na* khó lòng mà đến với chúng ta nếu thiếu tính chất vô nhị trong tâm hồn. Tánh chất tù đày của *Mạt na* được kinh Nhiếp đại thừa luận diễn tả một cách hải hùng và được tượng trưng bằng năm ngọn núi Ngũ hành chôn chặt con khỉ đá Ngộ không trong vòng Ngũ uẩn. Tánh chất giải thoát của *Mạt na* thì được trình bày trong Kinh Lăng Già một cách nên thơ và được tượng trưng bằng phép Cân đầu vân thâu đường xa trong chớp mắt. Cân đầu vân của Ngộ không khác phép Đăng vân của Sa tăng, Bát giới ở chỗ không bay từ từ mà lại thâu từng đoạn nhanh như điện: Các Thức khác sống trong *Liên thời* (Thời gian liên tục) còn *Mạt na* sống trong *Gián thời* (Thời gian Sấm chẻ, hiểu theo Krishnamurti). *Mạt na* hướng về giải thoát là nhờ nương tựa vào thức thứ Tám hay là Tạng thức, còn nếu hướng về tù đày thì nương vào Ý thức. Cũng vì vậy cho nên Đại thánh không ham nhảy xuống sông lý trí như Bát giới Sa tăng. Thức thứ Tám tức

là Tam tạng, và chính Đường tăng đã cứu Đại thánh thoát khỏi Ngũ hành. Hai thầy trò không thích sông nhất là thân xác Tam tạng quá nặng bay qua sông không nổi cho nên mỗi khi gặp sông là cả hai đều ngao ngán. Tam tạng ngăn dòng sông là vì Tạng thức ngăn Thế trí biện thông. Tạng thức là thức tại phi thời gian phi không gian, Sự sự vô ngại và Lý sự viên dung, không phân biệt Chân Giả cho nên thường bị yêu ma lừa gạt. Sự bị lừa gạt này tuy vậy không chặn được bước tiến của những bậc chân tu mà lại còn giúp cho họ giải nghiệp là đẳng khác. Biết bao nhiêu là yêu quái đội lốt nhà sư, giả đồ đàn bà con nít, lay lục cục bái để gạt Tam tạng làm ơn mắc oán. Và Tam tạng phải mắc mưu để trả nghiệp tiền kiếp mình, phải lấy ơn đền oán dầu bị lừa, và triệt để đừng đem Thế trí biện thông ra mà đối địch.

Sở dĩ Phật giáo Việt nam tuy trên hình thức thì tan vỡ vì bị ma giáo thế trí biện thông quấy rối nhưng chúng tôi vẫn tin tưởng là Phật giáo vẫn trường tồn. Nước Việt nam hiện vẫn còn nhiều Đường tăng ngây thơ với vô số Thiền sư cô đơn trong các cốc. Họ đang âm thầm cầu siêu cho oau hồn và giải nghiệp binh đao cho thời Nam tiến, diệt Chiêm. Đừng lầm các Đường tăng này với một số sư trẻ bị mối vinh hoa danh lợi dụ dỗ vào cạm bẫy. Đường tăng có lầm chẳng cũng vì vô phân biệt trên con đường giải thoát Đông phương, cái lầm hình thức này tăng phần đạo đức cho nội tâm họ. Sư trẻ lại lầm vì quá phân biệt trên con đường danh tướng Tây phương, cái lầm nội tâm này tạo thêm nghiệp chướng cho hình thức họ.

Tạng thức vô lậu, vô thủy vô chung, vô trú, vô ký, vô



thường, vô phật cho nên Tam tạng an nhiên như trẻ thơ. Nếu Mạt na có tánh chất nghệ sĩ nhiều thì Tạng thức có tánh chất hồn nhiên. Và thế giới tuổi trẻ và thế giới nghệ sĩ bao giờ cũng hòa thuận nếu không là quyến luyến nhau. Đại thánh và Tam tạng không thể rời nhau nếu muốn đi vào giải thoát. Và nghệ sĩ chân chính phải học bài với trẻ con, Đại thánh phải tôn Tam tạng làm sư là vì vậy.

3). LƯU SA HÀ, HẮC HÀ VÀ THÔNG THIÊN HÀ

Ba con sông, ba hình thức của thế giới biểu tượng với cảm giác và lý trí. Cả ba đều chặn đứng được Đại thánh vì đương sự ngán thời gian liên tục của lý trí suy luận. Lưu sa hà nước trong xanh nhưng sóng gió ba đào, lòng ngổng hay bông lau quăng xuống cũng chìm, không có cái gì vượt qua sông được ngoại trừ thể trí biện thông của Sa tăng gồm chín cái sọ người kết lại làm thuyền Bát nhã. Thuyền Bát nhã cũng như thể trí biện thông chỉ là phương tiện thiện xảo chứ không phải chân lý cho nên sang sông là sọ người ra khỏi. Lưu sa hà là dòng lý trí số một cho nên nghệ sĩ Đại thánh không tài nào thắng được Sa tăng pháp sư luận lý dưới nước vậy đành phải nhờ Quan âm viện trợ thêm Huệ ngạn mới thấu phục được luận sư. Sa tăng ra khỏi nước nên hết lý sự đành an phận thủ thường làm đàn em vì trên con đường giải thoát, lý tính phải nhường bước trước cảm tính của Bát giới và Nghệ sĩ tính của Tề thiên.

Thêm được Sa tăng với một bồ mưu lược Đại thánh vẫn đành bó tay trước dòng nước đen sì của Hắc hà, lý trí thiếu ánh sáng không làm sao thấy đường trong đêm

thâu. Sự ngu si của nhân loại và sự vô minh của thế gian đôi khi chặn đứng được sức mạnh của tài trí, nhưng vẫn phải nhường bước trước sự đức độ: Và lần đầu tiên Tam tạng thông dong cỡi ngựa đi bộ sang sông, dòng nước đen như mực đã được Hà thần dẹp sang hai bên. Tất nhiên trong vụ này Đại thánh đốỉ lý phải nhờ tay Tây hải long vương phái Thái tử Ma ngang đến bắt con yêu cù tai hại.

Ngu si mạnh hơn tài trí nhưng vẫn chưa bằng sự thông thiên. Và cả bốn thầy trò đều bị sông Thông thiên chặn đứng không làm sao vượt qua được. Sông Thông thiên khác với Lưu sa và Hắc hà rộng vô cùng, mênh mông đến nỗi mắt Tề thiên nhìn không thấy bờ bên kia. Đây là dòng sông của siêu lý trí, một thứ luận lý toán học mà lý trí người thường không thể nào hiểu thấu. Ấu cũng vì không thấu được cho nên suy tôn nó là thông thiên trong khi nó cũng vẫn trong vòng phạm tục của thời gian liên tục. Nhân vật trấn đóng Thông thiên hà là một nhân vật sống trong nước chuyên môn: Đó là con cá vàng Kim Ngư xưa ở hồ sen với Phật. Cá vàng tượng trưng cho luận lý máy móc khác với luận lý của Sa tăng cho nên ngài Quan Âm phải đan rọ nghĩa là một thứ máy khác để giúp Tề thiên bắt nó.

Vượt qua sông Thông thiên tuy nhiên lại không khó nếu ta biết dùng một nhân vật có tiếng là chậm như rùa bò: Đó là con rùa Thủy nguyên, tức nguồn nước hay căn nguyên của lý trí. Biết được căn nguyên của lý trí với con rùa thì chúng ta có thể thông thiên. Do đó con rùa thắc mắc với Tam tạng nhờ hỏi Phật tổ tại sao y tu mãi không thành người? Lý trí hay căn nguyên của lý trí có thể thông thiên nhưng không phải là nhân tánh hay đặc tánh

của con người cho nên lý trí không thể nào giúp rùa hóa thành người được. Luận lý chỉ biết giúp rùa phương tiện sinh sống một cách máy móc, đôi khi biến rùa thành máy chứ không tạo nhân tánh cho rùa được. Cái tài của rùa vượt được Thông thiên hà mệnh mông muôn dậm đối với trí Bát nhã vô phân biệt thì cũng vẫn là rùa bò, không làm sao thoát xác được. Giá trị của rùa chỉ có bấy nhiêu nếu y còn thích sống với cái máy tính điện cơ Kim ngư. Muốn biết tại sao không thành người, rùa phải ra khỏi dòng nước Thông thiên.

4). DÒNG SÔNG CỦA CÂU CHUYỆN

Trong số đoạn trường Tây du của Tam tạng, Đường tăng phải chịu tám mươi một tai nạn cho đúng với số tám mươi một tòa sen của Phật đài. Đó là cái nghiệp mà nhà tu hành phải trả nợ tiền kiếp. Tu không phải là cầu an nhưng nguyên giải nghiệp đúng theo câu hát của Đào Tấn:

*Lao xao sóng vô ngọn tùng,
Gian nan là nợ anh hùng phải mang.*

Hai tai nạn cuối cùng của Tam tạng đặc biệt cũng xảy ra trên dòng sông, một cái tại bến Lăng vân và một cái trên đường về với Thông thiên hà.

Trước khi đến chùa Lô am để gặp Phật thỉnh kinh thầy trò Tam tạng phải vượt qua con sông cuối cùng của Lý trí. Đó là một con sông cách chân núi Linh sơn sáu dặm không có tên gọi. Cái Lý nội tâm với dòng thời gian

nội tại không hình không tướng cho nên đành phải vô danh. Tuy không tên nhưng sông lại có bến, đó là bến đò Lăng vân. Bến Lăng vân lại không có đò ngang đưa khách mà lại có một cái cầu độc mộc khó lòng đi qua. Cái chướng ngại nội tại không thể nào nhờ ai gỡ giúp cho nên bến không đò mà lại có cầu: Muốn sang bên kia bờ giải thoát phải tự mình bước qua cầu. Và chướng ngại là do mình, cho nên ở đây không còn yêu tinh quấy rối. Kim Đẳng đại tiên trước khi bái biệt có dặn dò Đường tăng:

Qui vị đều thấy cảnh Phật rồi, đường đi tới đó không còn yêu tinh ngăn chặn nữa.

Chướng ngại do con sông vô danh tạo ra chiếc cầu độc mộc tượng trưng cho chướng ngại do nội tâm mình tạo ra. Tại đây ngoài sở tri chướng của Lưu sa hà, Hắc hà, Thông thiên hà còn thêm phiền não chướng của Lăng vân độ.

Do đó Tam tạng thất kinh không dám qua cầu.

Qua cầu được là thành Phật vì mình đã chiến thắng xong với bản ngã. Sự kiện này khó khăn vô cùng vì không thể dùng phương tiện của Lý trí. Bát giới bao phen muốn đăng vân nhưng Đại thánh ngăn cản vì con sông nội tâm không thể vượt qua bằng pháp thuật ngoại tại. Đại thánh cũng không Cấn đầu vân đề *lăng vân*, nhưng lại bước qua cầu bằng đi bộ. Sở dĩ Đại thánh qua cầu được vì chính y là Mạt na hay hiện thân của cái cầu móc nối Chân đế với Tục đế. Chính y là độc mộc cầu cho nên y ngang nhiên qua lại dễ dàng, trong khi Sa tăng Bát giới đành bó chân không đăng vân được. Lý trí và Ý thức không làm sao đưa chúng ta vào bờ bên kia, chỉ có Mạt na hình ảnh của

nghệ thuật mới có thể đi vào bờ sông giải thoát, bằng những bước chân hồn nhiên thơ ấu.

Tam tạng leo lên cầu không nổi vì nghiệp còn nặng thân xác chưa thoát xong. Thành thử tất cả thầy trò đành ở lại chờ Đức Bửu tràng quang vương Phật biến thành ông lái đò chèo thuyền Bát nhã đến cứu độ.

Tuy nhiên dầu cho có Phật cứu, bước xuống thuyền vẫn không phải là chuyện dễ vì *thuyền Bát nhã không có đáy*. Đại trí không có căn nguyên cho nên nguồn gốc của tư tưởng là *Hổ thẳm không đáy*.

Muốn xuống thuyền, Tam tạng phải *liều nhắm mắt nhảy đại* và nhờ Đại thánh xô thêm. Đại thánh hay nghệ thuật trí của Mạt na là phương tiện duy nhất để giúp nghệ sĩ siêu thoát thành Phật vượt ra khỏi dòng thời gian lý trí. Căn nguyên của lý trí chính là bước nhảy của lý trí hay *bước nhảy căn bản* của Schopenhauer mà Heidegger đã đề cập trong bộ sách quan trọng bậc nhất của ông (Satz vom Grund. 1957). Tuyệt đỉnh tư tưởng Tây phương gặp đoạn chót Tây du tại bến đò Lãng vân trên dòng sông của *Lãng quên*, không tên gọi.

Đứng trên thuyền Bát nhã Tam tạng thấy xác mình trôi sông và ông hỏi của ai: lý trí Đường tăng chết theo dòng thời gian cho nên đương sự hết phân biệt và hết sợ hãi từ đây. Tam tạng bắt đầu ra đi với Đại bi, sang đò Lãng vân thêm được Đại trí (Vô phân biệt trí) và nhất là Đại hùng (thấy mình chết mà không quan tâm). Thiếu Bi không làm sao có Trí, và thiếu Trí thì cái Hùng biến thành tai hại cho sự giải thoát vô cùng vì nó tạo thêm oan nghiệt.

Với vô phân biệt trí, oan nghiệt không còn tác dụng cho nên khi thuyền qua đến bên kia bờ Tam tạng thấy thân mình nhẹ như bông.

Tuy nhẹ như bông nhưng trên đường về Tam tạng vẫn còn vướng phải một tai nạn chót tại Thông thiên hà. Cái tai nạn này rất quan trọng vì nó dính líu với mấy bộ kinh then chốt, mục đích tối thượng của hành trình.

Vì định ninh rằng thầy trò Tam tạng đã thành Phật cho nên A Nan và Ca Diếp mở kho lấy *kinh vô tự*, không có chữ nghĩa gì hết toàn giấy trắng tinh mà phát cho. Kinh này theo điệp khúc « *Bất thuyết nhất ngữ* » mà Phật dùng để kết luận các buổi thuyết pháp, không thể truyền bá cho đại chúng được cho nên Phật Nhiên đấng thấy thương hại và bảo phải vào đổi lại thành *kinh hữu tự*. Phật Nhiên đấng là Phật của kiếp trước, không rõ trào lưu hiện tại là thích danh từ chữ nghĩa, ham mê bằng cấp, thích đọc báo chí, thêm quây Ronéo phân phát lung tung, cho nên mới tưởng ai cũng có tinh thần « ly danh tự » như mình: đọc kinh nhưng không chấp kinh.

Kinh hữu tự dễ bị xuyên tạc, thêm bớt cắt xén cho hợp quyền lợi riêng tư rất nguy hiểm vì gây chiến tranh tôn giáo. Phật căn dặn kỹ càng Tam tạng trước khi đổi kinh: *Kinh vô tự quý hơn kinh hữu tự*.

Cũng chính vì cái chuyện hữu tự này mà Tam tạng vướng phải một tai nạn chót khi cưỡi rùa vượt sông Thông thiên trên bước đường về. Ngồi trên lưng rùa Thủy nguyên mà quên hỏi với Phật nguyên thủy kiếp rùa nên bị rùa giận hất nhào xuống sông. Mặc dầu không chết đuối vì đã thành Phật

nhưng cái nghiệp mang kinh hữu tự cũng đủ làm cho ngài ướt hết áo quần và bộ kinh cũng ướt luôn. Nhưng cũng nhờ ướt kinh phải phơi kinh nên trang chót dính liền vào đá bóc không ra và bộ *kinh thiếu phần kết*. Thiếu phần kết thành ra tuy hữu tự mà cũng như vô tự cho nên cái nghiệp chấp danh tự được giải quyết xong và thầy trò Tam tạng không gặp tai nạn gì khác nữa.

Sau đó tám vị Kim cang nổi gió đưa phái đoàn đến Tràng an nhẹ nhàng bay qua trong khoảnh khắc mấy dòng sông của câu chuyện.

Dòng sông của câu chuyện chiến tranh Việt nam tiếc thay chưa có ai chịu bắc cầu độc mộc trong nội tâm cho nên cầu Hiền lương vẫn còn đó, Bến hải vẫn còn đó mà không làm sao vượt qua được. Lý trí biện thông quá nhiều, bàng môn tả đạo cũng lắm, lo chuyện hận thù chống nhau cho nên không những dòng sông này càng chảy mạnh mà lại còn tạo thêm những dòng sông khác như cái nạn sông Mékong ngày hôm nay. Và với dòng Mékong hàng triệu chiến sĩ Việt nam sẽ phơi thây thêm một cách say sưa trong lý tưởng. Và đất thiêng của xứ Phật Chùa Tháp biến thành địa ngục trần gian vì chữ Từ bi mà thiếu phần hỷ xả. Đường tăng đâu rồi để cho:

Dòng sông nước chảy không bao giờ ngừng, cũng như vô số ý niệm tuôn mãi không bao giờ dứt.

(Anguttara IV)

NGÔ TRỌNG ANH



Trung tuần tháng 6 năm 1970 nhà Xuất Bản
QUẾ SƠN—VÕ TÁNH, hân hạnh giới thiệu cùng độc giả:

CON ĐƯỜNG SÁNG TẠO

NGUYỄN HỮU HIỆU

giới thiệu

Tư tưởng và quan niệm về sáng tạo của:

NIETZSCHE — RIMBAUD — HENRY MILLER
SCHOPENHAUER — WILLIAM FAULKNER — ANDRÉ
GIDE — GEORGES SIMENON — RAINER MARIA RILKE

Cô đơn, bạn đi theo con đường của kẻ sáng tạo:
bạn muốn tạo ra một thần thánh và bày con quỷ của bạn!

Cô đơn, bạn đi theo con đường của tình nhân: bạn
yêu chính bạn, vì lẽ đó bạn khinh bỉ bạn, như chỉ những
kẻ tình nhân biết khinh bỉ.

Kẻ tình nhân muốn sáng tạo bởi hẳn khinh bỉ! Biết
gì về tình yêu kẻ không biết khinh bỉ chính cái mình
yêu dấu.

Hãy đi vào cô đơn, bạn ơi, với tình yêu của bạn và
sự lao khổ của bạn; vào buổi xế chiều công lý sẽ khắp
khiêng lết lê theo bạn.

Hãy đi vào cô đơn với nước mắt ta, bạn ơi. Ta yêu
kẻ muốn sáng tạo trong khi vượt quá mình và lụn tàn
như vậy.»

Zarathustra đã nói như thế.



SỰ VẬN HÀNH HỆ THỐNG HEGEL

PHẠM CÔNG THIÊN

(Bài giảng mở đầu trọn năm dạy về Hegel cho lớp cử nhân triết học Tây phương của Viện Đại Học Vạn Hạnh niên khóa 1969—1970.)

ĐÔI LỜI ĐẦU

1

Hegel, người mà Schopenhauer gọi là « kẻ có đầu óc của một tên chủ quán bán bia », chết ngày 14 tháng mười một năm 1831; đám táng ông rất trọng thể, ông chết như ông vua và đế quốc ông càng lúc càng bành trướng mạnh. Đứng bên mộ của Hegel, viện trưởng của viện đại học lớn nhất của nước Đức, ông Marheineke, viện trưởng viện đại học Bá linh, trong bài diếu văn, đã so sánh Hegel với Jesus Christ. Thực ra nếu chúng ta ăn nằm với sự nghiệp triết lý của Hegel thì cái lời so sánh ấy không có gì quá lời và còn có vẻ khiêm tốn, chắc chúng ta hãy còn nhớ ở trang cuối cùng quyển *Phaenomenologie des Geistes* (trang 564) Hegel đã cố ý bày tỏ cho chúng ta thấy ông là ai. Nếu chúng ta thông minh hơn, chúng ta mới thấy rằng quyển *Phaenomenologie des Geistes* của Hegel thuộc về một loại máu của quyển

Ecce Homo của Nietzsche: hai quyền đồng nói lên con đường soán ngôi Thượng đế, một bên thì nói theo điệu vũ bão ồn ào mà vẫn giữ được sự im lặng kỳ quặc nào đó, một bên thì nói theo điệu im lặng bình tĩnh mà vẫn giữ được sự ồn ào của cơn dông sắp kéo tới.

2

Trong giai đoạn sống ở Berlin, Hegel nói: *một vĩ nhân đầy đọa người đời phải giải thích mình*» (Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*, Berlin, 1844, tr. 555) Đọc Hegel và hiểu được Hegel quả thực là cực hình. Người đọc là kẻ bị đọa, bị giày vò, bị bắt buộc phải đọc đi đọc lại năm mươi lần, thế mà đất đai dường như vẫn thụt lùi, bàn chân của người đọc dẫm lên đó như dẫm lên đá nhọn, cố tìm cho ra một chỗ bám, nhưng chỗ bám chỉ là gai, lỗ, kẽ hở, đường xẻ, vach đứt. Vừa bước vào quyển *Phaenomenologie des Geistes*, người đọc đã va đầu vào vách đá, đó là lời *Tựa* (Vorrede) của Hegel, khoảng 60 trang. Cái *Tựa* khoảng 60 trang này là phần khó hiểu nhất trong toàn thể khoảng 600 trang của quyển *PhG*. Ít ai đọc qua một lần cái *Tựa* này mà dám tự nhận là hiểu hết những gì Hegel nói trong ấy. Không phải vì triết lý Hegel khó hiểu mà chính vì ý thức của người đọc thường sợ không hiểu nổi Hegel! Chính sự sợ hãi này là sự sai lầm đầu tiên. Đọc Hegel thực ra không phải đọc Hegel mà chính là tự đọc mình, mình như là «con người» tức là «thực thể ý thức» hay «thực thể» (Bewusstsein). Đọc Hegel và hiểu được Hegel là hiểu được tư thái thể hiện «cho chính ý thức» (für das Bewusstsein selbst). Những điều

Hegel nói là những điều « thể hiện » *cho chúng ta* (für uns). Những gì thể hiện « cho chúng ta » chính là « thực hiện », nghĩa là « tự tại » (an sich), được đặt ra theo quan điểm của *Tri Thức Tuyệt Đối*, nghĩa là *cho chúng ta, chính tại nó* (für uns = an sich). Alexandre Kojève, trong *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard, Paris, 1947, trang 577), xác định quan điểm của cái *Tự* (Vorrede) và *Phần Dẫn Nhập* (Einleitung) của quyển PhG là « hoàn toàn được viết ra theo quan điểm của *Tri Thức Tuyệt Đối* ».

Muốn hiểu được cái *Tự* thì phải đứng từ quan điểm ấy để cho những tư thái « thể hiện » cho mình, hay « cho chúng mình » (für uns), « cho chúng ta » (tức là Hegel và người đứng cùng bờ với Hegel). Nói khác đi, muốn hiểu cái *Tự* và phần *Dẫn Nhập* của quyển PhG thì ta phải bị bắt buộc, « bị dày dạn » tự coi mình như là « một vĩ nhân », một kẻ đã đạt tới *Tri Thức Tuyệt Đối*, ngang hàng với Hegel. Người đọc Hegel mà muốn hiểu được Hegel thì không thể nào có thái độ hạ mình, tự ty, « khiêm tốn », nhất là khi Hegel đã đưa mình ngay vào lòng *Tri Thức Tuyệt Đối* (das absolute Wissen) ở nơi ngưỡng cửa: hoặc là vĩnh viễn đứng ngoài cửa hoặc là xông thẳng vào trong nhà. Đi vào nhà là đi vào nhà của thiên tài, chỉ có những thiên tài mới được nhận vào cửa. Người có trí thức lừng khừng manh mún không thể nhập *Tri Thức Tuyệt Đối* được. Một cách kín đáo, qua ý nghĩa tối hậu của sự nghiệp triết lý, Hegel đã tự nhận là « thiên tài độc nhất của nước Đức và của cả nhân loại ». Đứng theo quan điểm của *Tri Thức Tuyệt Đối*, tức là quan điểm « sở tại » (an sich) « cho chúng ta » (für uns), nghĩa là quan điểm của Hegel và người hiểu Hegel thì mình phải là « thiên tài độc nhất » thì mới hiểu « thiên tài độc nhất » được thể

hiện qua Hegel. Do đó, điều kiện tối thiểu cho một người muốn hiểu Hegel thì phải có đủ tự tin để tự nhận là « thiên tài có tầm mức tri thức ít nhất là ngang với tri thức của Hegel ». Còn nếu không dám tự tin như thế thì vẫn phải chịu đứng ngoài, không đi vào được bên trong ý nghĩa sở tại của triết lý Hegel. Như thế có nghĩa là không đặt đúng vào quan điểm của Hegel. Quan điểm của lời *Tựa* và phần *Dẫn Nhập* của quyển PhG là quan điểm của Tri Thức Tuyệt Đối: quyển PhG mở đầu bằng *Tri Thức Tuyệt Đối* và chấm dứt bằng *Tri Thức Tuyệt Đối*. Chương cuối cùng của quyển PhG là chương tám, nhan đề là « Das absolute Wissen » (Tri Thức Tuyệt Đối); chương này cho chúng ta nhìn thấy rõ chân tướng của Hegel, « kẻ đã đạt tới Tri Thức Tuyệt Đối ». Hegel đã tự xây cho mình một ngai vàng tột đỉnh và ông tự ngồi oanh liệt trên đó. Lời nói tối hậu: « Tất cả đều được thành tựu » (es ist vollbracht). Hegel vừa làm Đức Chúa Cha, Đức Chúa Con và Đức Chúa Thánh Thần, ngôi thứ nhất, ngôi thứ hai, ngôi thứ ba. Hegel xuống thế, chịu nạn trên cây thập giá, chết và thăng thiên. Nhiều lúc tôi thắc mắc tự hỏi: không biết người tín đồ Ki tô giáo có bao giờ nhận ra thâm ý của Hegel không? Chính Hegel càng « thâm độc » hơn cả Nietzsche: Hegel đã soạn ngai Thượng Đế một cách kín đáo, một cách tinh táo lạnh lùng. Đoạn cuối cùng ở trang cuối cùng của quyển PhG (trang 564) chấm dứt với thâm ý khó nhận: « beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewissheit seines Thrones, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur — aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit » (Cả hai hợp lại, lịch sử được hội niệm, dựng thành sự tưởng niệm và chỗ đóng đinh của thánh thể tuyệt

đối, sự hiện thực, chân lý và xác tín của ngôi vị thánh thể mà không có ngôi vị ấy thì thánh thể sẽ là nổi cô đơn không có sự sống, chỉ có từ chén ngọc của vương quốc linh thần thì mới sủi bọt lên niềm vô hạn cho chính thánh thể». Đoạn cuối này hoàn toàn tối nghĩa, nhưng có thể hiểu như vậy: ngôi vị Thượng đế đã nằm ở *Tri Thức Tuyệt Đối* của chính Hegel. Nhưng chính sự giải thích này cũng tối nghĩa nữa, vì muốn hiểu được đoạn văn cuối cùng ở trang cuối này thì chúng ta phải hiểu trọn vẹn chương cuối cùng của quyển PhG, tức là chương VIII (das absolute Wissen). Jean Hyppolite trong luận án tiến sĩ nhan đề *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Aubier, Paris, 1946, cuốn II, tr. 553) có nhận xét rằng «Không có chương nào trong quyển PhG mà khó hiểu đến tối cho bằng chương cuối cùng», và để giải thích chương cuối này, Jean Hyppolite đã cầu cứu nơi cái *Tựa* (Vorrede) của quyển PhG, vì đúng như Alexandre Kojève đã trình bày, cái *Tựa* đã nằm trong quan điểm của chương cuối cùng (tức là *Tri Thức Tuyệt Đối*). Hai phần khó nhất của quyển PhG là khoảng 60 trang đầu của quyển sách (*Tựa* = Vorrede) và khoảng 20 trang cuối quyển sách (chương VIII = das absolute Wissen).

A. Ý NGHĨA TIÊN KHỞI CỦA SỰ BẮT ĐẦU TRÌNH BÀY SỰ VẬN HÀNH CỦA HỆ THỐNG HEGEL

1. TÍNH CÁCH KHAI MỞ VẤN ĐỀ

Mở ra vấn đề Hegel thì phải mở như thế nào? Làm thế nào có thể đi ngay vào vấn đề Hegel mà không phải dừng

ngoài Hegel? Triết lý không phải là một loạt những ý kiến chẳng ăn chung với ngay chính vấn đề của triết lý. Làm thế nào cá có thể ở trong nước? Câu hỏi có thể ngờ ngẩn, khi mà người ta chưa thực sự biết hỏi và hỏi cùng với câu hỏi được đặt ra trong từng bước vận hành của tư tưởng chính yếu. Chính Hegel, ngay từ năm 1801, khi Hegel phải hỏi cùng câu hỏi được Fichte và Schelling đặt ra, ngay lúc ấy Hegel đã muốn làm cá bơi trong dòng nước: «Tinh thần sống động trú ngụ trong một nền triết lý, lúc muốn tự hiển bày khai mở, đòi hỏi phải được sinh ra lại nhờ một tinh thần đồng loại. Trước một thái độ có tính cách lịch sử chỉ muốn được biết về những ý kiến, bị thúc đẩy bởi tư lợi nào đó, thì nền triết lý ấy chỉ lướt qua như một hiện tượng kỳ dị và không khai mở ra bề trong của nó». Triết lý Hegel chỉ khai mở bên trong của nó khi nào chúng ta không bận tâm đến những ý kiến, khi nào chúng ta không có một thái độ có tính cách sử học; tính cách khai mở vấn đề của chúng ta chính là để cho vấn đề tinh được khai mở ngay trong bản tính của nó, tức là từ bên trong của vấn đề, đi từ bên trong của vấn đề. Triết lý Hegel có sống được hay không là tùy thuộc vào sự kiện: tinh thần của chúng ta có phải là đồng loại với tinh thần sống động trong triết lý Hegel? Triết lý Hegel là một nền triết lý khô chết, không phải vì triết lý ấy khô chết mà vì cá bị bỏ trên cạn.

2. SỰ VẬN HÀNH CỦA VIỆC PHỦ NHẬN TRIẾT LÝ HEGEL

Phủ nhận Hegel như Kierkegaard là ngộ nhận ý nghĩa chính yếu của sự bắt đầu với Hegel. Chưa bắt đầu với Hegel



và đã phủ nhận Hegel rồi (đây là trường hợp kỳ dị của Kierkegaard và của cả Nietzsche). Thái độ đi ngược lại tư thế của Kierkegaard và Nietzsche đối với Hegel (như thái độ tích cực của Georges Bataille đối với Hegel, cf. *L'expérience intérieure*, NRF, 1954, trang 140) thì cũng chỉ bắt đầu với một cái đã bắt đầu rồi, nói theo Hegel, tức là «chỉ bắt đầu thôi» (*nur sein Anfang ist*)

B. PHÂN TÍCH Ý NIỆM VỀ SỰ BẮT ĐẦU

1. CÁI TRỰC CỦA HEGEL

Viết về Hegel không phải đưa ra một ý kiến nào đó về Hegel. Sự sai lầm của những người dạy triết là chỉ đưa ra những quan điểm, những ý kiến. Hegel nói đi nói lại nhiều lần rằng lịch sử triết học không phải là một kho chứa những ý kiến triết học. Ngày 24 tháng 10 năm 1820, lúc Hegel đến Bá Linh, ông viết: «Còn gì vô ích cho bằng cái việc chỉ biết một loạt những ý kiến? Còn gì chán nữa cho bằng?... Mỗi một ý kiến chỉ là ý kiến của tôi thôi». Hegel chơi chữ: «*Eine Meinung ist mein*». Hegel xác định triết lý: «Triết lý không chứa đựng ý kiến gì cả; không có những ý kiến gọi là ý kiến triết lý». Đưa ý kiến này đối lập với ý kiến kia không phải là triết lý, vì «triết lý là khoa học khách quan của chân lý... mà chân lý là một». Hegel sợ chữ nghĩa trừu tượng, liền xác định rằng câu nói *chân lý là một* không phải là một tư tưởng chỉ có tính cách trừu tượng đơn giản mà lại là một cái gì *cụ thể*. Ý kiến thông thường của người dạy triết vẫn cho rằng Hegel là một triết gia trừu tượng; Hegel gọi ý thức ấy là thứ «ý thức chưa được huấn luyện

về triết lý». Sự mạng của triết lý, đối với Hegel, phải là tỏ bày cho thiên hạ biết rằng sự thực, lý niệm, không phải nằm trong những lời lẽ có tính cách tổng quát rộng tuếch mà phải là một cái gì khái quát mà vẫn nhất thiết có tính cách đặc thù và xác định.

Viết về Hegel không thể đề cập những gì trừu tượng được; phải viết về một cái gì có tính cách xác định cụ thể. Phải tìm cho ra cái trục xoay, trung tâm điểm: đó là phạm trù *Grund* (có nghĩa đại loại là: căn bản, nền tảng, cơ sở, căn thể). Tất cả triết lý Hegel là nằm ngay cái trục này. Tất cả những vấn đề khác nhau đề cập trong quyển này đều được di động xoay chuyển chung quanh tiến trình khai triển của cái trục, cũng như chính Hegel vẫn chủ trương: « như vậy, triết lý là hệ thống trong tiến trình của sự khai triển ».

2. PHẠM TRÙ « GRUND »

Cũng trong ngày 20 tháng 10 năm 1820, Hegel có ghi lại một đoạn quan trọng: « Mệnh đề (A là A) là một nguyên lý đồng nhất... Nhưng khi tôi đi tới phạm trù *Grund* thì điều này đã trở thành một sự xác định hoàn toàn có tính cách cụ thể. Căn bản, những căn bản, điều chính yếu trong những sự vật cũng là điều đồng nhất với chính nó và dừng lại trong chính nó; nhưng đồng thời căn bản (*Grund*) được định nghĩa là một cái gì đi ra ngoài chính nó để tự liên hệ với một cái gì đó mà nó làm căn bản. Vì thế Ý Niệm đơn giản chẳng những chứa đựng cái làm căn bản mà cũng chứa đựng cả cái khác của cái điều mà nó làm căn bản; nhân cũng chứa đựng cả duyên. Cái gì đó được coi như là một

căn bản khi nó được hiểu như không có cái mà nó làm căn bản thì nó không là căn bản, điều này cũng y hệt trong trường hợp nhân mà không duyên... Ý nghĩa của cụ thể chính là thế, nghĩa là: chẳng những chứa đựng một sự xác định trực tiếp thôi mà cũng chứa đựng cả một cái khác nữa... « Ý nghĩa của *cụ thể tính* là thế, Hegel lại tô đậm: « Sự thực có khuynh hướng tự phát triển. Chỉ có sự sống, cái gọi là tâm thức, mới di động và khuấy động đúng nghĩa, mới phát triển. Ý thể, cụ thể ngay tự thể và hiện trường, là một hệ thống sinh động, một toàn thể tính chứa đựng một nguồn tài lợi gồm đầy những chặng đường, những giai đoạn. » Triết lý phải tri nhận sự phát triển này, triết lý phải là sự suy tư bao dung, triết lý chính là sự khai triển, sự phát triển đang suy tư.

3. SỰ KHAI TRIỂN CỦA CÁI TRỰC

Trong đoạn văn trích ở trên của Hegel là một giọt sương phản hiện tất cả mặt trời của tư tưởng Hegel. Toàn thể bài này là xoay hướng vào đoạn văn trích dẫn ở trên và ý nghĩa trọn vẹn của nó chỉ sáng rõ khi chúng ta tiến tới gần mặt trời; trong sự khai triển theo vòng tròn ốc từ giọt sương đến mặt trời rồi từ mặt trời cuộn vòng lại đến giọt sương, chúng ta sẽ di động không ngừng đến ánh sáng tốt đỉnh đẽ rồi quáng mắt trước sự bùng vỡ của bóng tối để rồi chạy trốn bóng tối đi về ánh sáng cô đọng lại trong giọt sương được nhìn thấy lại sau mấy vòng xoay theo những chiều hướng khác nhau của cái trực.

« Grund » được Hegel đề cập rõ rệt nhất trong những

năm 1812-16, những năm hình thành tác phẩm vĩ đại nhất và khó hiểu nhất của Hegel, tức là bộ *Luận Lý Học* (*Wissenschaft der Logik*). «Grund» có ý nghĩa là «căn bản», «nền tảng» (fondement), nhưng Hegel đã xác định rằng căn bản, nền tảng không phải là cái nằm ở đằng sau, nằm ở dưới để nâng đỡ hữu thể: căn bản không phải ở đằng sau, ở dưới những vật thể và có tính cách tách biệt với những vật thể. «Grund» vừa là cái này mà cũng vừa là cái kia, vừa đồng vừa dị với sự thể, vật thể. «Grund» là căn bản trong cái khác nó mà do nó đặt ra. Không có gì ở đằng sau hiện tượng giới cả. Căn bản đưa đến sự vượt đôi: vượt từ hiện tượng đến căn bản của hiện tượng, vượt từ căn bản đến hiện tượng; sự vượt đôi này được nghĩ ra trong sự nhất trí của nó nhờ ý niệm về «trung gian tính» (Henri Niel, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, Paris, 1945, trang 204). Từ giọt sương đến mặt trời, từ mặt trời đến giọt sương nhờ trung gian của ánh sáng. Nhưng ánh sáng phải hiểu như di động và chuyển biến. Sự phát triển của ánh sáng di động cùng với sự phát triển của bóng tối. Ánh sáng và bóng tối tùy thuộc lẫn nhau. Ánh sáng là ánh sáng chỉ nhờ bóng tối. Bóng tối là bóng tối là vì chống lại ánh sáng. Cả hai có tương quan đồng nhất với nhau, cho nên thay đổi lẫn nhau, như âm và dương, như tiêu cực và tích cực, như không và có. Tiêu cực là tích cực, tích cực là tiêu cực; bóng tối là ánh sáng và ánh sáng là bóng tối. Mỗi bên đều là y như nhau, đồng với nhau, hoàn toàn tuyệt đối tùy thuộc lẫn nhau. Sự tùy thuộc tuyệt đối này, sự tùy thuộc lẫn nhau này gọi là «Grund». Vì tiêu cực tùy thuộc hoàn toàn vào tích cực, cho nên tích cực là «căn bản» (Grund) của tiêu cực. Cũng y như thế, tiêu cực là «căn bản» của tích cực. Mỗi bên đều đồng là căn bản, không phân

biệt được. Tính cách đồng nhất của hai bên là «căn bản» (Grund). (W. T. Stace, *The philosophy of Hegel*, Dover, N. Y. 1955, trang 189). Tiến thêm một bước nữa thì «căn bản» đồng thời là sự nhất trí của chính đồng nhất tính và dị biệt tính: «căn bản» trong ý nghĩa của sự tổng hợp của tam tính: đồng nhất tính, dị biệt tính và căn bản tính.

Trong phần nói về «thể tính» (Wesen), phần II thuộc về «Luận lý tính luận» của phần «Luận Lý Học»: «Mệnh đề về căn bản bày tỏ sự việc rằng cái điều được đặt căn bản thì quay trở về lại chính nó, tức là vị trí được hiểu như là bậc ba...». Nhưng quan trọng nhất là ngay nơi phần «thể tính» (Wesen): «nguyên tố thứ ba mà nơi đó những sự xác định được đặt ra đều bị tẩy trừ, đó là thể tính, chính là căn bản. Nguyên lý về căn bản được phát biểu như vậy: Tất cả đều có căn bản tự túc của nó». (theo bản dịch Pháp ngữ của Maurice de Gandillac: «Le principe du fondement s'énonce ainsi: Tout a son fondement suffisant») (Hegel, *Propédeutique philosophique*, Éditions de Minuit, Paris, 1963, trang 114).

Chúng ta phải ghi nhớ sự phát biểu của mệnh đề về căn bản này: mệnh đề về căn bản cũng là mệnh đề căn bản quyết định tất cả những mệnh đề Hegel, tức là nguyên lý căn bản qui định tất cả nguyên lý.

4. Ý NGHĨA SAI BIỆT CỦA MỆNH ĐỀ CĂN BẢN

Nhưng cái trục của Hegel không phải nằm nơi mệnh đề căn bản (Grundsatz). Hegel đã từng nhấn mạnh ý nghĩa

sai biệt này. Chúng ta cần phải đặc biệt để ý điểm này hơn nữa, nhất là trong phần mở đầu của bài viết về Hegel. Thực ra, từ năm 1801, ngay lời mở đầu làm tựa cho quyển *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hegel lưu ý độc giả: «Về những suy tưởng tổng quát mà thiên khảo luận này khởi đầu — về nhu cầu, sự tiên lập đề, những mệnh đề căn bản, vân vân, của triết lý — tất cả những thứ này đều có khuyết điểm là chỉ toàn những suy tưởng tổng quát và chúng được lưu ý bởi một sự kiện là: với những hình thức như là tiên lập, mệnh đề căn bản, vân vân, thì sự đi đến triết lý vẫn còn bị ngăn trở, che đậy...». Ngay từ năm 1801, Hegel đã chối từ cái việc thu gọn sự thực trong một mệnh đề căn bản độc nhất, vì quan niệm độc đáo của Hegel về sự thực như là một hệ thống cũng có nghĩa rằng chủ thể hình thành không bao giờ đóng kín, đóng chặt lại. Trong lời tựa của quyển *Hiện tượng luận về Tâm thể* (*Vorrede zur Phaenomenologie der Geistes*), Hegel bày tỏ rõ ràng hơn nữa: «dass das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist...» (chỉ được hiểu như là khoa học hoặc như là hệ thống thì kiến thức mới hiện thực). Quan niệm của Hegel về Khoa học (hoặc Hệ thống) là khác hẳn quan niệm thông thường về Khoa học: Hegel không tin cậy vào vài ba mệnh đề căn bản: «Bất cứ mệnh đề căn bản hoặc nguyên lý của triết lý, nếu đúng, thì cũng chỉ là sai khi mà nó chỉ là một mệnh đề căn bản hoặc nguyên lý thôi» (*dass ferner ein sogenannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn en wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Prinzip ist*). Vì thế, cái trục của quyển sách này không phải là ở nơi mệnh đề căn bản (*Grundsatz*) mà ở nơi căn bản (*Grund*).

5. CĂN BẢN VÀ SỰ BẮT ĐẦU

Bài này bắt đầu với sự bắt đầu được hiểu như là «căn bản», nhưng căn bản chỉ mới là sự bắt đầu thôi. «Căn bản» (Grund) được coi như là cái trục xoay của sự vận hành, nhưng «căn bản» (Grund) không thể được hiểu như chỉ là «nguyên lý» (Prinzip) thôi; «căn bản» phải là «căn bản nền tảng» nghĩa là «căn bản và nền tảng» (der Grund und Boden).

Sự vận hành của tâm thể, tâm thể tự tri như là tâm thể, chính là khoa học. «Khoa học là hiện thực tính của tâm thể và lãnh vực mà tâm thể xây dựng cho chính nó trong chính nguyên tố của nó» (Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenem Elemente erbaut).

Ý nghĩa của «căn bản nền tảng» (Grund und Boden) được Hegel soi sáng khi đề cập «nguyên tố của tri thức» (Element des Wissens) trong lời tựa của quyển «Hiện tượng luận về Tâm thể»: «Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Aether als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, dass das Bewusstsein sich in diesem Elemente befinde» (Sự tự tri nhận thuần túy nơi tha tính tuyệt đối, nguyên khí như thực, là căn bản và nền tảng của khoa học hoặc tri thức tổng quát. Sự bắt đầu của triết lý đặt tiền lập hoặc đòi hỏi ý thức phải lưu trú nơi trong nguyên tố này). Nhưng nguyên tố (Element) chỉ thành tựu được một cách trong suốt trong sự vận hành biến dịch chuyển thành của nó (durch die Bewegung seines Werdens).

Cá chỉ tìm được nước khi cá không còn bị mắc cạn, triết lý của Hegel chỉ tìm lại được nguyên tố bản hữu của nó (in seinem eigenem Elemente) khi sự tri nhận thuần túy nơi tha tính tuyệt đối được nhìn thấy như là «căn bản và nền tảng» (Grund und Boden) của khoa học hoặc tri thức tổng quát. Sự xoay tròn của cái trực cũng là sự vận hành chuyển dịch biến thành của nguyên tố. Thế là chúng ta đã đi vào *bên trong* triết lý Hegel.

PHẠM CÔNG THIÊN

ĐỌC SÁCH

Hiện tượng học là gì?

của Trần Thái Đĩnh. Hương mới, 1968

(viết tắt: TTĐ).

TUỆ SỸ

Đây là một tác phẩm cỡ nhỏ—nội dung và hình thức — thuộc loại nhập môn, dựa trên bài tựa của Merleau-Ponty viết mở đầu cho luận án tiến sĩ của ông nhan đề *Phénoménologie de la Perception* (v.t. PP).

Hiện tượng học là gì? (*Qu'est-ce que la phénoménologie?*): Câu hỏi này mở đầu cho bài tựa của PP; chắc chắn nó đã làm bối rối không ít các nhà nghiên cứu hiện tượng luận, và chính Merleau-Ponty (MP) trong bài tựa ngắn ấy đã cho thấy sự kỳ dị của một câu hỏi. Kỳ dị như thế nào? TTĐ viết ở mặt bìa sau cuốn sách: « Năm mươi năm sau tác phẩm đầu tiên của Husserl còn đặt ra câu hỏi: Hiện tượng học là gì? thoạt xem có vẻ kỳ lạ. Tuy vậy đối với giới trí thức Pháp, MP đã phải đặt ra câu hỏi, và phải giải đáp. Bởi vì, tuy ai nấy đều nói, đều nghe, đều viết

về Hiện tượng học, nhưng mấy ai nắm vững được cái căn bản của Hiện tượng học?» Giải thích như vậy đã có thể làm nhẹ sức nặng của câu hỏi. Tuy nhiên, với câu hỏi: Hiện tượng học là gì? *thoạt xem*, không có gì lạ hết, như bất cứ một câu hỏi nào được nêu lên trước cái mà người ta muốn biết. Nhưng càng đi sâu vào HTH, đi sâu vào ngay cả bản văn ngắn của PP, người ta mới thấy đây là *một câu hỏi kỳ lạ*. Bởi vì nó là một câu hỏi tính luận (question ontologique); chỉ có thể trả lời thích ứng bằng phương pháp HTH như Heidegger đã làm trong *Sein und Zeit*. Ở đây, theo MP, đối với HTH, «mọi vấn đề đều quy vào việc xác định (định nghĩa) những yếu tính.» Nguyên văn: *et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences* (bản dịch tiếng Anh của Colin Smith: *and according to it, all problems amount to finding definitions of essences*). Tham vọng của HTH, với câu nói này, chính là cố gắng tìm cách trả lời đích đáng cho câu hỏi tính luận. Trở lại câu hỏi; Hiện tượng học là gì? Đó là sự kỳ dị của một câu hỏi: câu hỏi về câu hỏi. Người ta phải giải quyết nó như thế nào? Đoạn sau MP viết: «một triết thuyết không tự định nghĩa được như thế có đáng cho người ta bàn luận sôi nổi như vậy về nó hay không?...» (TTĐ. dịch, tr. 26) Và kể đó, «Chính nơi chúng ta, chúng ta mới tìm thấy sự nhất thể của khoa Hiện tượng học và ý nghĩa đích thực của nó». (TTĐ. tr. 27) Tiếp theo nữa: «Phải nhờ phương pháp Hiện tượng học, chúng ta mới đi tới Hiện tượng học.» (dịch của TTĐ. tr. 27) Với những lời này, MP muốn nói gì? Trong phần giải thích của TTĐ về đoạn này, người ta đọc thấy những câu: «Ai chả có kinh nghiệm sống, vì thế mà nhiều người đã tưởng mình chả cần học với Husserl mà cũng có thể có cái nhìn trung thực về kinh nghiệm sống đó. Cũng như ở Saigon, những năm gần đây đã có người tưởng rằng hề có căn bản

ngoại ngữ, đọc lâu tiếng Pháp hoặc hiểu được tiếng Đức là là có thể viết sách triết...» Với một giải thích đặc trưng khoa bảng như vậy, có lẽ người ta khỏi phải để ý đến những hàm ngụ trong chính bài tựa của PP. Hàm ngụ gì? Chắc chắn, người ta thấy tràn lan trong tác phẩm dang dở của MP, *Le Visible et l'Invisible* (v.t. VI), nhất là ở phần «l'Interrogation et l'Intuition», những tấn công kịch liệt các chủ đề của HTH Husserl, từ khước hẳn phương pháp giảm trừ yếu tính (*réduction eidétique*) của Husserl. Như vậy, có mâu thuẫn nào trong chính các tác phẩm của MP không? Hay nói như chính lời của MP: «Như vậy, mâu thuẫn lại hiện ngay trong chính triết của Husserl?» (dịch của TTĐ. tr. 23). Câu này được TTĐ giải thích: «...có mâu thuẫn ngay trong học thuyết của Husserl? Ông nêu lên vấn nạn này vì có học giả dám quả quyết rằng Husserl duy tâm, hoặc Husserl duy nhiên.» (tr. 25) Husserl duy gì? Đó cũng có thể là điều đáng bận tâm. Nhưng với MP ở đây, ngay trong bài tựa này, đó không phải là những mâu thuẫn đáng được đặt thành vấn đề. Vậy mâu thuẫn chính là gì? Điều gì che lấp không cho ta thấy ngay trong trang (i) của bài tựa của PP những mâu thuẫn mà ta có thể rút gọn: đó là mâu thuẫn giữa tham vọng về «triết học như một khoa học chính xác» và sự «mô tả trực tiếp kinh nghiệm sống thực.» Thêm nữa, HTH là một triết học đặt lại yếu tính nơi hiện hữu. Đó cũng là một mâu thuẫn nan giải. Không ai quên rằng Heidegger, trong *Lettre sur l'Humanisme*, đã từ chối trách nhiệm của mình về một châm ngôn hiện sinh của Sartre: Hiện hữu có trước yếu tính. Những nan giải nơi chính Husserl chưa được giải quyết gì hết. Không thể nói như TTĐ: «theo MP thì những ngộ nhận này cũng như nhiều ngộ nhận khác đều do người ta đọc vội vàng, hoặc chỉ đọc theo thiên kiến». Ở

đây, quả thực, không những TTĐ chỉ đọc vội vàng mà lại còn dịch vội vàng nữa.

Trở lại vấn đề. MP đã *binh vực* cho mâu thuẫn của Husserl như thế nào trong *le Philosophe et son Ombre*? Tại sao, trong VI, MP từ khước hẳn phương pháp căn bản của giảm trừ yếu tính là phương pháp biến thiên hiện tượng luận (*méthode de variation*), và ông gọi những yếu tính đạt được do phương pháp này là những huyền thoại (*mythe*) — huyền thoại chứ không phải huyền nhiệm. Và tại sao tiếp theo đó, MP lại phải nói ngay: đề thiết lập và công bố một cái gì đó, ta cần đến những yếu tính; sự cần thiết của kết luận này cũng là một tất yếu của yếu tính. (VI. tr. 148) Chúng ta có thể tìm thấy những ý tưởng tương tự như thế trong chính bài tựa, đoạn viết về các yếu tính của HTH. MP không ngần ngại cho ta thấy rõ, trong VI, những yếu tính mà HTH muốn đạt đến chưa thay đổi được thứ yếu tính ở nơi Platon. Quả thực, người ta không thể *thanh toán thế giới linh tượng* (chữ của TTĐ) của Platon bằng lối giải thích theo tiến hoá luận. Những *bản chất ngàn đời* — chữ của TTĐ chỉ cho quan niệm về yếu tính của Hy Lạp xưa — phải được hiểu đúng mức theo kiểu nói của Heidegger, là *hiện thể trong toàn thể của nó* hay *hiện thể như là toàn thể*. Thí dụ: nhà 2 mái hay 1 mái; 4 cột hay 1 cột; người tiền sử bò lết hay người bây giờ đi hai chân, trong dòng tiến hoá ấy, CÁI GÌ cho phép ta gọi tất cả đều là nhà, tất cả đều là người? Có thể dựa theo tiến hoá luận một cách ngây ngô đề lên giọng chế diễu như TTĐ không? «Đó, bọn duy tâm — dẫn đầu là Platon — ngủ đứng rồi đó!» Chỉ cần đọc phần mở đầu trong *Logique formelle et Logique transcendantale* của Husserl người ta cũng đủ thấy vị trí của triết gia ngủ đứng Platon như thế nào trong tư tưởng của Husserl.

Quan niệm hiểu theo kiểu *di truyền* lại được TTĐ đẩy đi quá xa: «Chẳng những hết đời ta, mà hết cả trăm đời con cháu chúng ta cũng chưa tát cạn được ý nghĩa của thế giới.» (tr. 113) Người học triết lý, nhất là HTH, có được phép có một lối giải thích như vậy không? Nếu hiểu thế, làm thế nào hiểu được sử tính? Và rồi, trước *khẳng định* ấy của TTĐ, ta phải hiểu thế nào về câu nói bất hủ của MP về HTH: «Chính nơi chúng ta, chúng ta mới tìm thấy nhất thể của Hiện tượng học và ý nghĩa đích thực của nó»?

Dù MP thực sự bác khước hầu hết các phương pháp được ứng dụng ở HTH của Husserl, nhưng với câu nói này, ông đã nêu lên tầm quan trọng của nó. Với tầm quan trọng này, tất nhiên chúng ta không thể đòi hỏi TTĐ một quảng diễn tường tận, vì đây chỉ là một quyển sách nhỏ nhập môn. Nhưng đáng tiếc là lối *diễn dịch* của nó lại được diễn ra trong một chiều hướng vô cùng lệch lạc. Nếu càng *nói rộng* có lẽ lại càng lệch lạc.

Thế nào là lệch lạc? Phải chăng đã không nắm vững cái căn bản của một khái niệm mẫu mực nào đó? Chúng ta có thể nhắc lời của MP: «Bây giờ triết gia phải ý thức rằng mình không còn có thể tự phụ vào một tư tưởng hoàn toàn triệt để, không bám chặt vào sở đắc của sự hiểu biết về thế giới và nghiêm xác của khái niệm.»

Một câu hỏi quan trọng nhất mà những người đọc qua bài tựa của MP đều không thể không nêu lên: tại sao MP không đã động gì đến giảm trừ siêu nghiệm, mà chỉ đặt nặng tầm quan trọng vào giảm trừ yếu tính như một tất yếu của mọi diễn đạt

ngôn ngữ? Chính câu hỏi này mới cho ta thấy hướng đi của PP và vị trí bài tựa của nó. Dĩ nhiên, chúng ta không có quyền đòi hỏi TTĐ phải đặt ra câu hỏi kiểu ấy. Nhưng chắc chắn TTĐ đã bỏ quên một điều, mà chúng ta nói theo một kiểu cách như sau: với bài tựa của PP, mục tiêu của HTH là xác định hay định nghĩa những yếu tính. Từ đó, người ta có quyền đặt câu hỏi với chính MP: có thực đó là mục tiêu tối hậu của Husserl hay không, hay nỗ lực cho thế giới siêu nghiệm mới là mục tiêu cứu cánh của Husserl? hay duy chỉ có PP của MP mới có thể nỗ lực cho một cứu cánh như vậy?

TUỆ SỸ

CÁO LỖI

Vì lý do kỹ thuật, giờ chót chúng tôi bắt buộc phải dời bài TIỀM NĂNG của Ý THỨC THẦN THOẠI của Lê Tôn Nghiêm vào số 3.

Xin cáo lỗi cùng Tác giả và độc giả.

TU TƯỜNG.

PHẠM CÔNG THIÊN TRẢ LỜI LOẠT BÀI CỦA
ÔNG LÊ HẢI VÂN VỀ TRƯỜNG HỢP PHẠM
CÔNG THIÊN đăng liên tục vô tận trong nhật báo
Độc Lập từ hạ tuần tháng 5 năm 1970.

(Xin lỗi độc giả *Tư Tưởng* về bức thư này và xin hãy
xem bức thư này như là một việc đáng lẽ không nên làm ở đây.)

P.C.T

Kính gởi thi sĩ Nguyễn Sa Trần Bích Lan (tức Lê Hải Vân).

Phải chăng thi nhân không còn nói với nhau bằng tiếng nói
của thi sĩ trong cơn lửa dậy? Tiếng chim đã bị những khẩu hiệu
bóp nghẹn rồi sao và chỉ còn lại một thứ ngôn ngữ tối đen đóa
đày trong sự rạn vỡ càng lúc càng rạn vỡ ở đất nước này? Tôi
mong Ông có can đảm nhận thật tên của mình và nếu bút hiệu Lê
hải Vân bị Ông chối bỏ thì tôi xin chịu lỗi và coi bức thư này gửi
riêng cho Lê hải Vân để cho hình ảnh thi sĩ Nguyễn Sa hãy
còn là thi sĩ.

Bài Ông xuất phát từ sự xếp đặt lâu dài mang đầy « ần ý
chính trị pha màu mặt vụ » quá sôi nổi và cần phải được nghe
lại cho đúng tiết nhịp của thời gian vượt ra ngoài mọi tư thế
chính trị, bè nhóm, tập đoàn mà tôi thừa hiểu Ông chỉ là kẻ
thị hành hãnh tiến:

1) Tôi đã có bằng cấp tốt nghiệp trường đại học Yale ở
Hoa kỳ, chứ không phải học hành « ngu dốt » và « bị thi rớt » ở



Hoa kỳ như Ông đã công bố trên mặt báo *Độc Lập*; Ông có thể chịu khó tọc mạch đến tìm thăm tôi để nhìn bằng cấp ấy hay là Ông gửi thư hỏi thẳng Y.F.S.I ở đại học đường Yale tại New Haven (U.S.A) (nhưng tôi khó chịu: một người mang tâm hồn như tôi mà lại có bằng cấp thì đó quả là sự sỉ nhục quá lớn đối với tôi; chỉ có những kẻ không tự tin mới cần bằng cấp để chứng minh và « làm ăn » !)

2) Con người « nghệ sĩ điên gàn » trong tôi đã nổi loạn và khiến tôi tự ý bỏ học bằng ở tại Mỹ chứ không bị ai « cúp » học bằng vì « học dốt » như Ông đã công bố trên mặt báo *Độc Lập*; Ông có thể viết thư hỏi thẳng người trong cuộc, cô Cynthia Fish, địa chỉ: I.I.E. (Institute of International Education) ở United Nations Plaza tại New York City: chính cô Cynthia Fish là nhân viên phụ trách cấp học bằng cho tôi trong thời gian du học ở Hoa kỳ và cô Cynthia Fish đã ân cần mời tôi ăn cơm riêng với cô tại Broadway để tha thiết van xin năn nỉ tôi đừng bỏ học bằng, nhưng tôi trả lời: « Tôi không sống nổi ở nước Mỹ, vì nước Mỹ chỉ toàn là Coca Cola » và cô dịu dàng chần sót khuyên nhủ tôi nên nghỉ ngơi tĩnh dưỡng ở một y viện phân tâm học tại New York, nhưng tôi từ chối và nhất quyết bỏ học bằng.

3). Lúc tôi học ở trường Đại học Columbia thì những bài vở của tôi thường vẫn được điểm A (tức là điểm cao nhất theo lối Mỹ), chứ không phải « học dốt », « học không nổi » như Ông công bố trên mặt báo *Độc Lập*; Ông có thể biên thư hỏi lại giáo sư Faust tại trường đại học Columbia ở New York. Sở dĩ tôi bỏ học Columbia là vì tôi chịu không nổi cái thành phố New York và quá nhớ Paris và thích « làm thẳng Clochard ở Paris hơn là triệu phú ở New York » (Tại sao lại phải cần

nêu ra cái chuyện « học giỏi » của mình, khi tôi khinh bỉ hết tất cả học đường!)

4). Khi tôi nhất quyết bỏ Columbia và bỏ học bằng để đi qua Paris thì chính ông Donald Taylor, nhân viên cao cấp của đại học đường Columbia, đã tận tình giúp đỡ và trực tiếp điện thoại đến Washington để can thiệp cho tôi qua Paris; trường Columbia thì bênh vực tôi (mà đại diện trường là ông Donald Taylor), còn Washington thì phản đối và cho rằng tôi « lợi dụng học bằng ở Mỹ » để đi Paris vì « những ẩn sự chính trị » (nguyên văn: Political implications) mà tôi thì có bao giờ thêm đề ý đến chuyện chính trị. Chính ông Donald Taylor đã buồn rầu hỏi tôi: « Tại sao biết bao nhiêu sinh viên Mỹ muốn có được học bằng như anh mà còn anh thì lại bỏ học bằng? » Rồi ông hỏi tiếp: « Anh sẽ làm gì cho đời anh trong tương lai? » Tôi trả lời: « Thành Phật! » Câu chuyện xảy ra một ngày trước lễ Thanksgiving tháng 11 năm 1965. Ông có thể viết thư hỏi thẳng ông Donald Taylor, assistant director F.S.C., Columbia University, New York City. Tôi muốn Ông hỏi thẳng một nhân viên cao cấp của Columbia để Ông đừng quá tin cậy qua tin tức theo lối « mặt vụ » vu vơ.

5). Về câu « Tôi khinh bỉ tất cả các Thiền sư » chỉ là cách nói theo điệu Thiền sư « Phùng Phật sát Phật » (Gặp Phật thì giết Phật), chắc ông không hề biết rằng mấy Thiền sư gọi tồ sư Bồ Đề Đạt Ma là « tên rợ mắt xanh » (bích nhãn hồ), cái lối nói « ngạo mạn », và « du côn » ấy nằm trong truyền thống ngôn ngữ Thiền tông, giống như cách nói « vô lễ » khác mà mấy Thiền sư nói với đức Phật; tôi không phải là một thiền sư, cho nên tôi không dám bắt chước Thiền sư Vân Môn gọi Phật là « đồ chúi cút khô » (cản thi khuyết). Muốn hiểu được nghĩa sâu

thâm của những lời nói «thô tục» trên thì phải có tâm hồn bốc cháy với Lửa Tam Muội và mới đi vào được tinh thần «Thập Bát Không» của Bát Nhã (ô hay, ông Trần Bích Lan vốn là cựu sinh viên Phật học của Đại học Vạn Hạnh, không lẽ nào ông hiểu đạo Phật hơn tôi, giáo sư dạy về Phật giáo ở Viện Đại học Vạn Hạnh!)

6). Bây giờ tôi muốn đặt lên vài nhận xét về Ông:

- a) Khi phê bình tôi, Ông nên có thái độ liêm sỉ tối thiểu: đừng xén từng câu riêng lẻ và bỏ mất ý nghĩa toàn thể, không có gì khôi hài cho bằng rút tỉa một vài câu lạc lõng rồi tha hồ giải thích theo cái nhìn ngu xuẩn của mình;
- b) Giá trị của tác phẩm tôi và của đời tôi có đứng vững hay không là do sức mạnh nội tại của chính tâm hồn tôi và do ngọn lửa trong tinh thần tôi điều động, chứ không phải chịu lệ thuộc vào những ý kiến của bất cứ ai;
- c) Ông viết về tôi theo giọng điệu «trịch thượng» khôi hài và vô lễ một cách lộ bịch, tất nhiên người nào có đọc sách Ông và đọc sách tôi đều thấy rằng Ông chưa đủ sức đề nói chuyện ngang hàng với tôi: sự trả thù của kẻ yếu tất nhiên là phải giống đàn bà («xoi mói», «tọc mạch», «ba hoa nhảm nhí», «ngồi lê đôi mách»), xin Ông hãy là kẻ trượng phu!
- d) Tất nhiên hạng người tinh tế đều thấy rằng Ông ganh tài đố kỵ tôi đủ cách vì thua sút tôi ở quá nhiều lãnh vực (học thức, văn nghệ, tư tưởng, sáng tác) mai này thanh niên Việt nam sẽ nhớ đến tên Phạm Công Thiện, chứ

khó có người còn nhớ đến tên Ông! Tôi mong Ông sống dai để nhìn thấy sự việc. (Tôi có «kiêu ngạo» lắm không? Thực ra, hãy còn rất khiêm tốn!)

7). Sau cùng tôi xin kêu gọi một chút «thơ mộng» trong tận đáy hồn ông: xin ông đừng đem chuyện riêng tư của đời một người cô độc để làm trò hề đám đông rẻ tiền, nếu ông đủ tư cách và đủ tâm hồn nhạy cảm thì chúng ta hãy nói chuyện nhau trong thế giới phiêu lãng của Tư tưởng. Chỉ khi nào chúng ta chịu đối mặt nhau trong nỗi cô độc của tư tưởng thì tiếng nói của thi nhân mới sống dậy được, chứ không còn những lời ba hoa «đôi co» nhằm nhí nhỏ mọn, hãy để yên cho mây trời muôn thuở vẫn còn lại tiếng vọng của thi nhân.

Đây là lời trả lời đầu tiên, duy nhất, cuối cùng. Còn lại chỉ là im lặng, im lặng, im lặng.

Phải chăng thi ca đã chết? Không còn gì thơ mộng nữa sao?

Kính chào,
Phạm Công Thiện.

T.B. Xin Ông đừng nhắc đến tên Thích Nguyên Tánh, Ông hãy để cho tên ấy sống với khoảng trống cảm lặng nào đó của đời hần. Mong chờ sự lễ độ tối thiểu của Ông đối với thế giới riêng tư của người khác, nhất là của một kẻ chưa từng bao giờ chạm đến đời sống riêng tư của Ông. Và câu hỏi cuối cùng tôi muốn hỏi Ông: Tại sao Ông thù hằn tôi đến độ quá mức tưởng tượng như thế, đang khi đó tôi chưa từng bao giờ có ác cảm với Ông? Ông đang thực hiện một kế hoạch cho một thể lực chính trị nào đây? Người tinh ý sẽ hiểu ngay Ông thuộc khối nào, phái nào, nhóm nào, tập đoàn nào!

MỤC - LỤC

1. ĐÔNG PHƯƠNG ĐỐI MẶT
VỚI TÂY PHƯƠNG. trang
Tu Tướng. 3
2. BẤT BẠO ĐỘNG
của ĐÔNG PHƯƠNG... Thích Minh Châu 23
3. TIẾNG NÓI CỦA CON
NGƯỜI TRÊN MẶT ĐẤT (Ba nhà thơ Tây ban Nha)
Phạm Công Thiện (dịch). 27
4. TINH THẦN
ĐẠO HỌC ÁN ĐỘ Nguyễn Đăng Thục. 35
5. TRIẾT HỌC VỚI QUỐC HỌC Kim Định. 49
6. CHÌA KHÓA ĐẠO ĐỨC KINH Thạch Trung Giả 61
7. CHỈ VÌ MỘT CHỮ « LÝ » Tôn Thất Thiện. 71
8. DÒNG SÔNG
CỦA CÂU CHUYỆN Ngô Trọng Anh 83
9. SỰ VẬN HÀNH
HỆ THỐNG HEGEL Phạm Công Thiện 103
10. HIỆN TƯỢNG HỌC LÀ GÌ?
(Đọc sách) Tuệ Sỹ 117
11. TRẢ LỜI ÔNG LÊ HẢI VÂN Phạm Công Thiện 123

bản đặc biệt

Giấy phép số : 521/BTT/NBC/HCBC cấp ngày 20-4-1970
In tại nhà In **THĂNG-LONG** 20 chợ Trương minh Giảng—Saigon.



TRUNG TÂM DỊCH THUẬT HÁN NÔM
HUẾ QUANG



TU TƯỞNG

SỐ 3

ngày 1 - 7 - 1970

chủ đề thảo luận :

**PHẬT GIÁO
ĐỐI MẶT VỚI
THẾ GIỚI
HIỆN ĐẠI**

QUẢNG I
VV

009

