

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 3

THẠCH TRUNG GIẢ • THÍCH MINH CHÂU
LÊ TÔN NGHIÊM • NGÔ TRỌNG ANH
NGUYỄN ĐĂNG THỰC • TÔN THẤT THIÊN
PHẠM CÔNG THIÊN • THÍCH TUỆ SỸ

tu tuong tu tuong
tu tuong tu tuong



TU TƯƠNG

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

chủ đề thảo luận:

PHẬT GIÁO
ĐỐI MẶT VỚI
THẾ GIỚI HIỆN ĐẠI



Bộ Mới Năm thứ Ba

Số 3

Ngày 1 tháng 7 năm 1970

Bài số Năm thảo luận gửi:

THÍCH NGUYỄN TÁNH

VĂN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

111, Trưng Minh Giảng, Saigon -- Đ.T. 13. 94

thư từ giao dịch và ngân phiếu

xin gửi: Cô Hà thị Minh Tương



Tất cả những gì xảy đến trong ta đều xuất phát trong ta, từ trong bản thể sâu kín của ta. Không có gì làm hại ta được chỉ trừ ta đã chứa sẵn mầm móng phá hại ấy trong ta, vậy thì không thể nào sợ hãi bất cứ cái gì xảy ra trong đời này, bạo quyền, bất công, độc tài, chiến tranh; tai họa chỉ xuất hiện khi chúng ta đã chứa sẵn những mầm móng trong tự thân và tự thể. Chiến tranh và bạo quyền là thể hiện bên ngoài của những gì ta chứa đựng, tiềm tàng trong sâu kín tâm hồn. **VÔ ÚY ẢN** là tư thái của một người thản nhiên mỉm cười nhìn thẳng vào tất cả sự khủng khiếp rùng rợn trong đời mà không sợ hãi, vì ý thức rằng không có gì xảy đến cho mình được, chỉ trừ khi mình đã đồng lõa với nó, nuôi dưỡng nó thâm kín trong tâm tư mình.

T.T. THÍCH MINH CHÂU

Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh



PHẬT GIÁO ĐỐI MẶT
VỚI THẾ GIỚI HIỆN ĐẠI

(I)

Ekāsaṇaṃ ekaseyyam
eko caram atandito
eko damayam attānani
vanante ramito siyā (Dhammapada, 306)

*Người ngồi một mình, nằm một mình, đi một mình
không buồn chán; người ấy ưa tìm sự vui thú trong
những rừng sâu.*

Qua tác động của những nhu cầu, đời sống công hay tư hướng đến một nhu cầu nền tảng: một trật tự vững chãi. Trật tự không phải là hiệu quả của một quá trình tích lũy, không phải là sản phẩm đáp ứng cho khát vọng thúc bách; trật tự như một hiện thân của hư vô. Nỗ lực cho một trật tự vững chãi để mọi cái xuất hiện và biến mất đều được phối trí trong một nhất quán mạch lạc; tức là nỗ lực cho một lý tính căn nguyên. Có phải đó là nỗ

lực trước sức thu hút của hư vô? Sự thành tựu ở phía trước, sự hủy diệt ở phía sau; ám ảnh của một vận hành liên tục lôi cuốn mọi hoạt động hướng đến thiết lập một trật tự vững chãi. Quay ngược trở lại; cũng trong ám ảnh của một vận hành liên tục, công trình đã thành tựu tích lũy ở phía sau và sự hủy diệt đang chờ đợi ở phía trước, lại cũng phải nỗ lực cho một trật tự vững chãi. Như vậy, cần phải có trong tay một định luật nào đó như là lý tính căn nguyên và chi phối tất cả. Trước hết, người ta nghĩ đến định luật phối hợp và thứ đến là định luật tham dự. Nếu diễn theo lối luận lý học nhân minh, bằng định luật phối hợp, — do căn cứ trên tương quan nhân quả của những cái xuất hiện và biến mất —, người ta có thể thiết lập chứng cứ cho một tiền đề nhân minh; bằng định luật tham dự, người ta có thể xác định hiệu năng thực tế của tiền đề này. Tiến đến định luật phối hợp bằng phân loại; đây là phương pháp đặc trưng của các hệ phái Phật giáo trực thuộc truyền thống Abhidharmika. Bởi vì, theo họ bản tính của trí tuệ là phân biệt; do bản tính ấy, người ta có thể nhận ra xu hướng của các vận chuyển tâm thức. Những vận chuyển này trông giống như chịu sự chi phối của một bản ngã; đó là khả tính của truy ức quá khứ và khát vọng tương lai. Quan hệ nhân và quả được trực nhận bằng kinh nghiệm sống động của các vận chuyển tâm thức. Nhưng, kinh nghiệm sống thực chỉ là những mảnh vụn rời rạc, mà bản ngã lại cũng chỉ là một hư ảo; người ta phải cố mà hiểu tại sao những mảnh vụn kinh nghiệm có thể tụ tập khi không có một căn bản nào dung chứa chúng cả. Một thí dụ có thể hiểu nhưng hình như không thể giải thích nổi: con người là một gánh nặng, chất đầy những mảnh vụn của kinh nghiệm quá khứ, lang thang

đây đó để tìm nơi yên nghỉ; chính người là gánh nặng hay chỉ là kẻ gánh gánh nặng? Vậy nếu khám phá ra định luật phối hợp, có lẽ người ta sẽ giải thích được. Định luật phối hợp nói rằng, do tự tính tương tự, các mảnh vụn được xếp loại tùy theo đó, và chúng được thống nhất mà không cần có căn nguyên. Gián đoạn nhưng liên tục; biến động nhưng thường hằng; đó là những kết luận của định luật phối hợp. Như vậy, dù tất cả chỉ là tồn tại gián đoạn vì biến động trong từng khoảnh khắc, nhưng nếu phối trí được chúng trong một thường hằng liên tục, thì có thể lấy những kinh nghiệm quá khứ để minh chứng giá trị xác thực của một tiền đề luận lý. Nếu nối kết được nó trong dòng vận chuyển mạch lạc của tâm thức thì có thể xác định hiệu năng của nó; tức là có thể tìm thấy kết luận của định luật tham dự. Bây giờ người ta hy vọng đạt được một trật tự vững chãi; một trật tự trông giống như được thiết lập trên hiện hữu đích thực, nhưng lại là một trật tự không căn nguyên. Trật tự như một hiện thân của hư vô.

Không ai gõ cửa hư vô; tự hư vô lên tiếng. Trong những khu rừng sâu thẳm của Ấn độ, ở đó ban đêm chỉ có tiếng gào thét của những bóng ma, từng thế kỷ này qua thế kỷ khác, biết bao nhiêu người khước trừ tất cả để thử sức với hư vô. Họ muốn đạt đến sự trầm lặng bất động của hư không. Bởi vì, «*Trong hư không, không dấu vết*»; và «*phàm phu ưa thích những hư vọng, mà Như lai làm gì còn hư vọng.*» (Dham. 254). Một khi đức Như lai đến thành phố Rāgagriha thì tất cả đàn bà con gái của thành phố này kéo nhau ra đường phản đối. Vì sa môn Gautama này mà từng đoàn đàn ông và con trai rủ nhau đi vào núi sâu. Gia nghiệp ai thừa kế và ai trông chừng? Sau lưng là

công trình tích lũy; trước mặt là cái hố hủy diệt; không ai gõ cửa hư vô, nhưng tự hư vô lên tiếng. Trước sức thu hút của hư vô, mọi người đều tự động lên đường. Mỗi người đi về một hướng.

Trong rừng sâu là những ai? Là những người ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán; họ là những người lấy hư vô làm trật tự để hủy diệt thế giới. Ta phải tìm họ, và phải bắt gặp tất cả sự cô liêu ở họ, để thương nghị những điều cần thiết; những điều cần thiết cho sự sinh tồn và tiến bộ của nhân loại.

(II)

Yathāpi rahado gambhīro
vippassano anāvilo
evam dhammāni sutvāna
vippasīdanti paṇḥitā (Dham. 82)

Như một hồ nước sâu, trong suốt và yên lặng; kẻ tri sau khi nghe pháp thì cũng trầm lặng sâu xa như vậy.

Mỗi thời đại được biểu trưng bằng một số nhu cầu. Truyền thống là một cái gánh chất chứa những mảnh vụn lưu truyền mà người ta phải cố phối hợp chúng trong những kết luận mới để đưa chúng tham dự và thích ứng với những điều kiện của thời đại. Vì thích ứng, tất cả những gì chúng ta thâu lượm được trong đôi tay đều trở thành phương

tiện hết. Chúng ta có rất nhiều phương tiện, nhưng chưa rõ phải dùng chúng để thực hiện một cứu cánh nào. Nhiều thế kỷ đã trôi qua như những giấc mộng. Rồi một lúc, tất cả mộng tưởng đều biến thành sự thực. Tất cả sự thực đều trở thành phương tiện, hứa hẹn một giấc mộng khác. Giấc mộng này đuổi theo sau những giấc mộng kia. Không có một mảnh đất để Phật giáo đối mặt với thế giới hiện đại, chỉ có những môi trường, những lãnh vực, trong đó Phật giáo làm được gì cho thời đại, và trong đó thời đại mang đến cho Phật giáo một thể diện mới mẻ nào. Nếu Phật giáo có những điều đáng cho thời đại học hỏi; người ta chỉ có thể học để mà hiểu chúng như là tìm tòi những công thức mới hay cũ để chế tạo các vật dụng, các nhu yếu; và người ta cũng chỉ học hiểu chúng như là học cách tiêu thụ hợp lý. Đối với thời đại, không có gì mà không được xem như là phương tiện. Người ta có thể tạo nên một cứu cánh nào đó — một cứu cánh không tưởng — để thống nhất mọi phương tiện trong một chiều hướng. Nhưng đối với thời đại, thì không tưởng cũng là một một thực tế; những gì nhân loại nghĩ ra được đều là thực tế hết. Nhưng, tất cả những thực tế đều chỉ là phương tiện. Người ta không nghĩ ra được một cứu cánh. Công trình tích lũy của truyền thống bất quá chỉ là những mảnh vụn rời rạc; vì chúng không nói lên một ý nghĩa cứu cánh nào cả. Thời đại chúng ta có cần học cách suy tưởng về một cái gì đó tận cùng trong tuyệt đối vô ngôn, cho nhân loại trực nhận mình có một ý nghĩa cứu cánh để mà đeo đuổi?

* * *



«Này các thầy, các thầy hãy lên đường vì sự giải thoát của mọi người, vì hạnh phúc của mọi người... Đừng đi hai người cùng chung một con đường.» Như lai nói như vậy, khi Chánh pháp có người thấu hiểu và chứng ngộ, sau khi ngài vừa giác ngộ.

«Này Ananda, Như lai không nghĩ rằng: «Ta sẽ là vị cầm đầu chúng Tỳ kheo», hay «chúng Tỳ kheo chịu sự giáo huấn của ta» thời, này Ananda, làm sao Như lai có lời đi giáo cho chúng Tỳ kheo... Vậy nên, này Ananda, hãy tự mình là ngọn đèn cho chính mình, hãy tự mình y tựa chính mình, chớ y tựa một gì khác.» Như lai nói như vậy, khi Chánh pháp đã có người thấu hiểu và chứng ngộ; trước khi Ngài tịch diệt.

Qua chủ đề «Phật giáo đối mặt với thế giới hiện đại» chúng ta bắt gặp lại những tranh luận dai dẳng hằng bao thế kỷ của lịch sử tư tưởng Phật giáo. Thế giới hiện đại là tất cả những vấn đề đang đối diện với chúng ta hay phải kể cả những gì đã đi vào quá khứ và những gì chờ đợi ở tương lai? Đối mặt với thế giới hiện đại là nhận chịu sự đè nặng của truy ức quá khứ và chịu sức thu hút của khát vọng tương lai, hay là gì? Người ta hiểu hiện đại như là cập nhật; những gì ta có trong sự đè nặng của truy ức quá khứ và sức thu hút của khát vọng tương lai, ta phải thích ứng chúng với điều kiện hoàn cảnh để sinh tồn và tiến bộ. Ngày nay, người ta hiểu như thế nào về những câu: «vì sự giải thoát của mọi người», «vì hạnh phúc của mọi người»? Chúng chỉ là những khẩu hiệu, nghĩa là phương tiện. Nhưng là phương tiện cho cứu cánh nào, cả đến người sử dụng nó cũng không hiểu rõ. Không có tiếng

nói của thời đại, chỉ có tiếng nói của gió, của ma quái. Đối mặt với thế giới hiện đại giống như đối mặt với những tiếng gào thét rầm rộ; gào thét trong sự im lặng của bóng tối không tài nào chọc thủng nổi. Chính chúng ta không ngớt phải đối mặt với những âm thanh cuồng loạn của những cơn ó biển; chúng đủ sức biến thiên đường thành địa ngục, biến không tưởng thành thực tại, gây ác mộng ngay trong lúc tỉnh. Nhưng chúng không biết nghe và nói tiếng loài người. Chúng ta không thể hiểu rõ, qua những âm thanh cuồng loạn ấy, chúng muốn nói lên một ẩn nghĩa nào của thế giới. Nhưng, đức Như lai, trong đêm Giác ngộ, Ngài đã nghe ra những tiếng gào thét ấy, và Ngài hiểu rõ chúng nói lên những ẩn nghĩa nào. Như lai đi như hư không và đến như hư không; trong hư không làm gì có dấu vết, Ngài còn để lại cho chúng ta những khuyến cáo, những di giáo nào không? Dù vậy, nhiều thế hệ tiếp nối nhau, biết bao người đã lên đường vì sự giải thoát của mọi người, vì hạnh phúc của mọi người.

Người ta tin tưởng rằng giáo lý của Phật giáo có những nguyên lý căn bản của nó. Chúng là những tinh thể bất biến, là cốt tủy của Phật giáo. Thiếu chúng, Phật giáo không còn là Phật giáo nữa. Nhưng, để thích ứng, người ta phải giải thích nó trong những chiều hướng mới và ngôn ngữ mới. Muốn thực hiện điều này, chắc chắn phải học hỏi xem trong quá khứ chúng đã trải qua bao nhiêu lần được giải thích và giải thích như thế nào. Thí dụ, tại sao Phật dạy đời sống của một tăng sĩ tuyệt đối không tham dự bất cứ hoạt động nào của thế sự, nhưng hầu hết ở Á châu, Phật giáo như một thế lực chính trị đã từng đủ sức thiết lập và củng cố vương triều? Trong lãnh vực của tư tưởng chúng ta cũng có nhiều

nghi vấn tương tự. Với những giải thích theo chiều hướng nào mà Sūnya của nguyên thủy — như trong các kinh *Culla-Sunna* và *Mahāsunna* — lại trở thành Sūnyatā như là Biện chứng pháp ở các nhà Đại thừa? Rồi ở Trung hoa, Đại sư Đỗ Thuận của Hoa nghiêm, với câu: *Sắc bất tức không dĩ tức không cố* trong *Pháp giới quán môn* của ông, ông đã giải thích Sūnyatā của tư tưởng Bát nhã ở Ấn như thế nào để cho *tánh không* thành *tánh khởi* của Hoa nghiêm? Trí Khải của Thiên thai tông đã hiểu như thế nào về một đoạn văn của Nāgārjuna trong *Madhyamika-kārika* chương XXIV mà thành lập *nhất tâm tam quán*? Và ngay cả Thiên tông, khi Phật nói ngài không có gì để di giáo, lời nói ấy được giải thích ngay thành *bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền*? Nhưng, những giải thích ấy lại là thể lực sinh động ảnh hưởng không ít trong đời sống gần phân nửa Á châu. Chúng ta phải học cách giải thích những nguyên lý sai nhưng hợp lý. Vì để thích ứng thời đại, trong những *chiều hướng mới* và *ngôn ngữ mới*, những nguyên lý được mang ra giải thích không liên hệ gì với căn nguyên của nó. Chúng ta không hy vọng có trong tay một số nguyên lý *căn bản đích thực* của Phật giáo để mang ra đối diện với thế giới hiện đại, và trả lời cho mọi người biết rằng Phật giáo sẽ làm được những gì cho thời đại. Nhưng, chúng ta sẽ học được cách biến đổi tất cả sai lầm thành chân lý, và biến chân lý ấy thành thể lực sinh động. Lịch sử tư tưởng Phật giáo cung cấp cho chúng ta những kinh nghiệm này. Như vậy, chân lý — nếu chúng ta thành tựu được từ những sai lầm — sẽ là thể lực duy trì đời sống; chúng ta khỏi phải tìm cách bảo vệ chân lý. Chân lý không có đó như một ngai vàng cần phải được bảo vệ với bất cứ bằng giá nào. Tranh chấp tư tưởng là

tranh chấp trong không tưởng. Tranh chấp thực tế là tranh chấp cho không tưởng. Thời đại đủ khả năng biến tất cả mọi thứ không tưởng thành sự thực. Còn cái gì mà không trở thành khẩu hiệu, phương tiện?

TƯ TƯỞNG

CHÂN DUNG CHÀNG NGHỆ SĨ TRẺ

của JAMES JOYCE

ĐỖ KHÁNH HOAN và
NGUYỄN TƯỜNG MINH dịch

Đây là hình ảnh một thiếu niên chán chường mọi quan niệm, luôn luôn bị khát vọng sáng tạo dầy vò, một nghệ sĩ bị đặt vào nghịch cảnh: một buổi thiếu thời buồn thảm dưới mái nội trú âm u, bạn bè quấy phá, thầy giáo khắc nghiệt, kỷ luật học đường bất công cộng thêm lòng hồ nghi về vấn đề tôn giáo, tính kiêu ngạo tò mò của một tâm hồn tự do, nỗi sâu não ê chề của một mối tình đầu tan vỡ... Tất cả như thúc đẩy, như sửa soạn tổng biệt chàng vào cuộc hành trình cô đơn mà bất cứ một nghệ sĩ nào cũng phải qua trên đường sáng tạo: «Chào mừng cuộc sống!»

Đây không phải chỉ là chân dung của Joyce, đây là hình ảnh muôn đời của những CHÀNG NGHỆ SĨ TRẺ qua những lần lột xác đau đớn: «*đề trở thành kẻ sáng tạo, chúng ta cần phải nhiều đau khổ và hóa thân*». — Nietzsche. Chàng đã rút mình ra khỏi giáo hội, chàng còn phải giải thoát khỏi mọi ràng buộc của tình yêu, ra đi với một niềm tin sắt đá rằng mình phải đi trong cô đơn, thực hiện một cuộc lưu đầy với thời gian, xứ sở, đức tin, bạn bè, đề thành đạt tới mức tối thượng của thực tại.

HOÀNG HẠC xuất bản

MỘT CƠ SỞ GIÁO DỤC PHẬT GIÁO VIỆT NAM ĐỐI MẶT VỚI THẾ GIỚI HIỆN ĐẠI (1) (MỘT KHÍA CẠNH CỦA SỰ HƯỚNG ĐẠO ĐẠI HỌC)

THÍCH MINH CHÂU

Kính thưa Ông Chủ Tịch,

Kính thưa quý vị đại biểu và thân hữu.

Chúng tôi cảm thấy vô cùng hân hạnh được đại diện Viện Đại học Vạn Hạnh của chúng tôi trong buổi hội thảo về Hướng Đạo Đại học này trước một cử tọa tôn quý, và giữa nhiều bậc học giả và giáo sư uyên bác của nhiều đại học khác nhau trên thế giới.

Hẳn quý vị cũng đã thừa rõ rằng Việt nam là một xứ sở chìm đắm trong khói lửa chiến tranh ngót hai mươi năm nay. Bởi thế, đa số sinh viên của chúng tôi đã sinh ra giữa

- (1) Diễn văn của T.T. Thích Minh Châu đọc tại Hội nghị về Hướng Đạo Đại học ở thủ đô Mê Tây Cơ (Mexico city) ngày 17 cho đến ngày 20-8-1969, nguyên tác do Thượng tọa viết thẳng bằng Anh ngữ, bản dịch việt văn của Chân Pháp.



lòng chiến tranh, lớn lên giữa lòng chiến tranh và một số cũng đã bỏ mình trong chiến tranh. Tuổi trẻ thì vốn dễ nhạy cảm xúc động với những gì họ đã nhìn thấy xung quanh họ khi họ chứng kiến sự tàn sát sinh linh con người, sự căm thù của phía bên này đối lại với sự căm thù của phía bên kia, và cả hai phía đều là anh em chị em với nhau nhưng chỉ bị chia rẽ nhau vì những ý thức hệ, khi họ phải chạm mặt với mọi hình thức tham nhũng, hỗn loạn, đồi bại xã hội do những cơ sự chiến tranh manh tâm điều động, tất nhiên họ trở nên chán chường, bất cần, nổi loạn hay đánh mất mọi hy vọng vào những giá trị nhân tính và không còn trông mong gì nữa vào tương lai của tổ quốc họ. Viện Đại học Vạn Hạnh chúng tôi chẳng may ra đời giữa lòng cuộc chiến tranh hiện tại vào năm 1964 và đã lớn lên giữa chiến tranh. Nhưng chúng tôi được may mắn hiểu nhận ra tâm lý của những người sinh viên trẻ tuổi đã tìm đến Viện Đại học chúng tôi, và chúng tôi ý thức ngay rằng sự hướng đạo nào cần phải được thực hiện để dẫn dắt cho thế hệ thanh niên này, nạn nhân của một di h hưởng không phải do họ tự tạo nên. Trước hết, chúng tôi ý thức những bồn phận của chúng tôi đối với thế hệ trẻ tuổi này, là làm bất cứ việc gì chúng tôi có thể làm để giúp cho nhẹ bớt gánh nặng hiện tại mà tuổi trẻ đã phải gánh vác. Chúng tôi muốn họ ý thức cảm nhận rằng, giữa sự tàn phá giết người này vẫn hãy còn có những vị giáo sư và những nhà giáo dục luôn luôn sát cánh họ và gần gũi họ, trong ngày mưa dầm hay nắng lửa, và quả thực không thể nào có khoảng cách giữa những thế hệ già và những thế hệ trẻ, khi mà chúng ta được lưu luyến ràng buộc nhau bởi những mối liên hệ thiêng liêng về giáo dục và tình nghĩa huyết thống dân tộc. Chúng tôi biết rằng tuổi trẻ không còn là tuổi trẻ nữa

khi họ đã mất niềm hy vọng của thanh xuân, niềm hy vọng bị giết chết đi vì sự bỉ ổi của cuộc chiến tranh dai dẳng này. Bởi vậy một trong những bồn phận đầu tiên của chúng tôi đối với sinh viên là duy trì và đánh dậy cho bùng cháy lên ngọn lửa hy vọng và hướng thượng trong tâm tư và trí não họ, nếu không thế thì danh từ « thanh niên » trở thành giả tạo nếu không muốn nói là một lời xâm phạm. Không những thế, chúng tôi còn muốn thiết lập Viện Đại học Vạn Hạnh của chúng tôi như một hải đảo kiên cố đứng vững trước những phong ba phá hoại và ngăn chặn lại những ảnh hưởng tai hại do cuộc chiến tranh dai dẳng đem lại. Chiến tranh là sự phủ nhận nhân phẩm con người và giết hại lý tưởng của tuổi trẻ. Chiến tranh có nghĩa là sát hại chẳng cần phân biệt và tàn phá mọi sự không chừa gì lại cả. Đại học nói lên sự tôn trọng những giá trị của con người và vẻ đẹp của sáng tạo và lưu tồn.

Bởi thế Viện Đại học Vạn Hạnh, với những giới hạn riêng của mình và với tất cả khiêm cung, cố gắng hết sức để làm tròn những bồn phận đối với đoàn thể thanh niên và quốc gia. Chúng tôi không những duy trì và kêu bùng ngọn lửa hy vọng trong lòng sinh viên chúng tôi, chúng tôi còn diu dắt họ trở thành những nhà lãnh đạo tương lai của quốc gia. Không những họ không được bị quan và có thái độ phân thê « bất cần đời », mà họ còn phải gắng sức làm việc và chuyên cần tự đào luyện tinh thần, trí thức và tâm linh ngõ hầu thích nghi vào địa vị phụng sự tổ quốc trong tương lai gần gũi. Bốn năm qua, từ buổi ban đầu của Viện Đại học Vạn Hạnh, chúng tôi biết vai trò dạy dỗ và hướng dẫn thanh niên chúng tôi khó khăn và nặng nề ra sao, nhưng chúng tôi cũng được trải qua bao nhiêu

kinh nghiệm của chúng tôi đầy sinh động sôi nổi phấn khởi biết bao, mỗi khi mà chúng tôi nhận thấy rằng sự giáo dục và sự tận tụy của chúng tôi đối với tuổi trẻ không phải là phù phiếm. Chiến tranh ở đây đã kéo dài 20 năm, đó là một thực tế đời sống ở Việt nam. Nhưng thanh niên và giáo dục cũng có mặt ở đây từ hai mươi năm qua, đó cũng là một thực tế đời sống khác ở Việt nam. Bất cứ khi nào có giáo dục đại học là có hy vọng cho thanh niên, có hy vọng cho quốc gia.

Từ kinh nghiệm riêng của chúng tôi trong bốn năm có mặt (Đại học Vạn Hạnh mới chỉ được bốn tuổi), chúng tôi muốn lưu ý quý vị một khía cạnh khác của sự hướng đạo Đại học, đó là sự tương quan giữa thầy và trò, giữa giáo sư và sinh viên. Dường như vì sự bành trướng nhanh chóng của giáo dục, khuynh hướng chuyên môn hoá và sự gia tăng phi thường của số lượng sinh viên và môn học được đem ra giảng dạy, sự tương quan giữa giáo sư và sinh viên có khuynh hướng trở thành sự tương quan giữa những kẻ bán kiến thức và khách hàng đến mua kiến thức. Khuôn mặt thực tính của giáo sư dường như đã mất và giáo sư không có sự liên lạc nào khác với sinh viên ngoài trừ sự hiểu biết của ông ta đem bán cho sinh viên. Sự kiện này có hại hơn là có lợi cho những mục tiêu của giáo dục và có thể là một trong những nguyên nhân sâu xa của sự nổi loạn hiện tại của sinh viên. Quả thực đã quá xa hẳn những mục tiêu giáo dục của Đông phương cổ xưa, trong đó những vị giáo sư không những là kẻ ban phát kiến thức mà còn là một biểu tượng đức lý và một hướng đạo tâm linh cho học viên. Đó là tình nghĩa giữa Đạo sư và môn đệ, giữa cha và con, trong đó sự phụ, ngoài bốn phận trí thức còn có một



bồn phận tinh thần cũng như tâm linh đối với người được dạy dỗ. Đó là điều cần phải thực hiện nếu chúng ta muốn đạt tới ý nghĩa sâu xa của giáo dục Đại học và khai phá mọi khả tính tiềm năng của sự hướng đạo Đại học. Chúng tôi tha thiết hy vọng rằng buổi hội thảo này sẽ khai phá khía cạnh này trong việc hướng đạo Đại học và tìm thấy ở đó một giải pháp nào đó cho những vấn đề hiện tại của sinh viên.

Kính thưa ông Chủ Tịch, quý vị đại biểu và các thân hữu; với lời tỏ bày ngắn ngủi này, tôi xin phép được kết thúc bài diễn văn của tôi với lời cảm ơn gửi tới Ông Chủ tịch và ban tổ chức buổi hội thảo này đã dành cho Viện Đại học của chúng tôi và cá nhân tôi vinh hạnh được dự Đại hội này.

THÍCH MINH CHÂU

TIẾNG NÓI CỦA CON NGƯỜI TRÊN MẶT ĐẤT

THẠCH TRUNG GIẢ

PHẢN QUAN

Năm xưa Hải Giác
Đầu cúi bên đầu
Đầu đá canh trâu
Đầu xanh thủ thi
Ngồi nghe sóng xé
Mà tắt mà vang
Mọc giữa Đại Hoàn
Mênh mang Hải Giác
Chìm chìm tinh lạc
Kiếp kiếp nhào sa
Nghiêng ngả tinh tòa
Xác hoa vô lượng
Triều va trượng trượng
Đầu cúi bên đầu

Còn mấy canh trâu
Lắng nghe Hải Giác
Lập lòe tinh lạc
Xiết lạnh qua đầu
Đầu nhận bóng đầu
Canh trâu có một
Ngồi nghe tiếng bọt
Hô hấp cùng tim
Nghe mình nghe tìm
Với Đêm bốn mặt
Ngồi nghe sóng tắt
Ngồi nghe tai mình
Nghe cái mình mình
Với Đêm bốn mặt.

LĂNG NGHIÊM

Bước chân U Xú
 Hài qua ngập ngừng
 Bước chân cứu trùng
 U cung đáy vực
 Dài canh thao thức
 Đài canh lạnh lùng

Bước chân cứu trùng
 U cung đốm lửa
 Ngoài kia sao vỡ
 Dòng sao hằng hà
 Trong đóa thần hoa
 U cung có một.

BÓNG TRĂNG BÓNG RÁN

Trăm sa nguyệt
 Thăm lòng khe
 Nghiêng mình nghe
 Máy trùng vách
 Tam thiên xích
 Sỡn da gà
 Khí kiếm ra
 Buốt từ đáy
 Trăm sa nguyệt
 Tượng ngân tiền
 Xích tam thiên
 Đứng nhìn xuống
 Mắt trượng trượng
 Hóa khe huyền
 Nguyệt ngân tiền
 Hay nhờn điểm

Mà u hiển
 Ác vân ma
 Xuất đầu ra
 Âm nguyệt nhờn
 Từ đâu đến
 Xuất đầu ra
 Ác vân ma
 Rây rạ khúc
 Để trong hốt
 Nguyệt băng hoàn
 Trên cảnh ngang
 Ác xà mắt
 Xanh xanh ngắt
 Nguyệt băng hoàn
 Buốt thê quang
 Xốc từ đáy.

QUÁN

Quán ra Đại Dương
 Nhập trong cát nọ
 Sốt từ thiên cồ
 Giọt mắt ai xưa
 Đã lên thì thừa
 Đã thừa thì trọn
 Ai trong Đại Hoàng
 Ai tuôn Nhật Quang
 Bàn tay mệnh mang
 Nhiếp thu xú xú
 Ai quán đó
 Toả hà sa
 Kim cương la
 Ra thế giới
 Đạo là Đại
 Đại không là
 Tứ Đế kia
 Huyền diệt huyền

HOÀNG HÔN

Tịch Sầm
 Mặt Lửa
 Hoàng hôn
 Tịch Hoàn
 Vành xe còn nửa Dung Nhan
 Đòai Phương quần quai vào hang một đoàn
 Vào hang lửa, nhập Dung Nhan
 Hải Sa viễn khách quan san mấy lần.

Sách do CA DAO xuất bản

- KRISHNAMURTI VÀ CON NGƯỜI TOÀN DIỆN
của Carlo Suares — Vũ Đình Lưu dịch
- TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG HIỆN ĐẠI
của Bochenski — Tuệ Sỹ dịch
- KIERKEGAARD NGƯỜI CHỨNG CỦA CHÂN LÝ
của Georges Gusdorf — Tôn Thất Hoàng dịch
- ĐI VÀO CÕI THƠ của Bùi Giáng
- THẾ GIỚI TÍNH DỤC
của Henry Miller — Hoài Lãng Tử dịch
- CA KHÚC CỦA QUÁN CÀ PHÊ BUỒN
của Carson McCullers — Hoài Khanh dịch
- LỤC BÁT — thơ Hoài Khanh
- TÂM THỨC LUYẾN ÁI
của Erich Fromm — Tuệ Sỹ dịch
- THI CA TƯ TƯỞNG của Bùi Giáng
- SÓI ĐỒNG HOANG của Hermann Hesse
Chơn Hạnh và Phùng Thăng dịch
- MẶT TRỜI VÀ DÒNG SÔNG
thơ Phạm Nhuận

SẮP PHÁT HÀNH:

- TRÍ NHỚ HOANG VU VÀ KHÔI
tập truyện của Hoài Khanh
- NHÂN SINH QUAN VÀ THƠ VĂN TRUNG HOA
của Lâm Ngữ Đường — Nguyễn Hiến Lê dịch
- GIÓ BẮC TRÈ, NHỎ ĐÓA HỒNG VÀ DỄ
thơ Hoài Khanh
- SỐNG THIỀN
của E. Herrigel — Trí Hải dịch

TIỀM NĂNG CỦA Ý THỨC THẦN THOẠI

LÊ TÔN NGHIÊM

Danh từ *thần thoại* có lẽ là một danh từ tương đối mới được phổ biến trong tiếng Việt. Cơ hội gây ra sự phổ biến ấy là phong trào tư tưởng hiện tượng luận từ Tây phương đưa tới.

Tuy nhiên *nội dung* của thần thoại hình như không phải mới mẻ như thế đối với ý thức cá nhân và dân tộc Việt nam. Thực vậy, danh từ thần thoại thường gợi lên trong đầu óc ta hình ảnh những gì ly kỳ, bí ẩn và thần tiên. Nhưng không riêng gì dân tộc Việt nam, sự kỳ ảo ấy còn là sức ám ảnh phi thường cho trí tưởng tượng của con người nói chung, không phân biệt chủng tộc, giai cấp hay tuổi tác. Nó như thẩm nhập vào nhịp sống thường nhật của con người từ những cuộc giải trí, chơi đùa phóng khoáng cho tới những công việc nghiêm nghị như suy tư, tính toán, làm

ăn hay tin tưởng. Thần thoại còn tiềm tàng dưới địa tầng tâm thức của con người.

Lần giở lại những hầm tiền sử, những bảo tàng viện, những văn khố, những đống tài liệu... đâu đâu cũng còn thấy vết tích của ý thức thần thoại: thần thoại truyền khẩu cũng có mà thần thoại thành văn có lẽ còn nhan nhản hơn nhiều, đến nỗi ngày nay đã có những bộ tự điển vĩ đại về thần thoại học ghi chép, giải thích rất tỉ mỉ về những thần thoại của các dân tộc bán khai hay văn minh cổ xưa như Ai cập, Ấn độ, Hi Lạp v. v... hay xa hơn nữa, người ta còn ghi chép được cả những câu chuyện thần thoại của các dân tộc sơ khai, mà các nhà chuyên môn thường gọi là «*những chuyện Sáng thế sơ khai*» (Grandes Cosmogonies Primitives) do những thầy tư tế và các nhạc sĩ rong thời xưa kể lại.

Đứng trước kho tàng sử liệu vĩ đại ấy, người ta không khỏi liên tưởng đến một «con người thần thoại» (homo mythologicus), bên cạnh những «homo sapiens», «homo faber» hay «homo symbolicus» v.v...

Nói tóm, hình như khuynh hướng thần thoại là một *cấu tính bản năng* của con người và của loài người nói chung.

Chính cấu tính bản năng ấy hình như không cho phép con người suy tư dễ dàng tự cắt đứt mình để nghiên cứu và khảo sát ý thức thần thoại ấy một cách hệ thống, minh bạch. Hơn nữa, có lẽ cũng vì ảnh hưởng những điều kiện khí hậu, xã hội và văn hoá, mà một số dân tộc không những muốn cố thủ trong lối sống bất di dịch của mình mà còn như không có khả năng nhìn thần thoại như một đối tượng khách quan.

Trái lại, một số dân tộc khác đã có thể tự cắt đứt với lối sống thần thoại ấy, ít là theo quan điểm *lịch sử* và *lý thuyết* của họ. Đây là một đặc tính của tư tưởng Tây phương hay đúng hơn có lẽ đây chỉ là *một giai đoạn* tư tưởng của họ.

Thực vậy, ngay từ những buổi sơ khai ít là từ lịch sử thành văn, triết học Hi Lạp đã bắt đầu chú ý tới thần thoại trước tất cả mọi biểu thị tinh thần khác của con người, như ma thuật, tôn giáo, nghệ thuật v.v... Đó là một yêu sách tự nhiên, vì không gì tiện lợi, dễ dàng hơn nhìn những gì đối lập với mình để tự thức chính mình: *thần thoại* là những gì u uẩn, mộng lung; trái lại *tư tưởng* nhất là tư tưởng suy lý là những gì minh nhiên, sáng sủa. Do đó, muốn nhận được chính mình và thiết định được đường tương lai của mình, tư tưởng cũng phải tự so sánh và đối chiếu với thần thoại. Triết học Hi Lạp đã khởi sự bằng sự so sánh, đối chiếu ấy. Với họ, *thần thoại* là những gì còn được truyền tụng qua những biến ngôn, những tin tưởng của dân gian, kết tinh thành một ý thức cộng đồng, không phản tỉnh cá nhân, hay rõ rệt hơn nữa, *thần thoại* còn là những câu chuyện về hình ảnh thần thánh do những người tuyển lọc như Homère và Hésode còn ghi lại, nhưng *triết lý* thiết yếu lại muốn ly khai với những tin tưởng của dân gian, nhất là muốn trở thành một phản tỉnh cá nhân. Tinh thần phân minh, sáng sủa của *Apollon* muốn đẩy sự u tối, say sưa, mơ màng của *Dionysios* vào bóng tối. *Logos* phải thế cho *Muthos*. *Aletheia* đánh đuổi *Doxa*!

Từ đó khởi phát một thái độ chống đối, một cuộc tranh luận giữa các trường phái triết lý khởi thủy với Homère và

các thi sĩ bi kịch. Thoạt tiên, hình như đây chỉ là một cuộc tranh luận vì những lý do ngoại phụ hay đây chỉ là cơ hội cho hai bên thao luyện biện chứng pháp, hay cùng lắm đây chỉ là một cuộc tranh luận với các Ngụy luận gia. Nhưng tựu chung, đây lại là một trận tuyến ác liệt, gây căng hơn cuộc tranh luận với các Ngụy luận gia, vì thực tình các Ngụy luận gia chỉ là hình bóng của triết gia, nghĩa là cũng chủ trương dùng *Logos* như triết gia, nhưng *Logos* của họ lại là một thứ văn chương bay bướm (rhétorique). Nếu xử dụng một cách hợp lý *Logos* của mình, triết gia sẽ phanh phui được bất lực và ảo tưởng của các Ngụy luận gia ảo tưởng kia. Hơn nữa, trong trận tuyến này, triết gia và Ngụy luận gia chỉ tự giới hạn trong khuôn khổ của khái niệm mà thôi. Trái lại, với Homère và các thi sĩ bi kịch, trận tuyến lại thao diễn trên một bình diện rộng lớn và tận căn hơn: ở đây thi sĩ vừa là khán giả, vừa là diễn viên, vừa là thần bí thấu thị trực giác được toàn cục cái «Trò Tào hóa» (Pais paizon), trong đó gồm không những tất cả guồng máy cai trị của thần thánh mà cả những công trạng của các vị anh hùng và những đau khổ của loài người. Thực vậy, trong mỗi bài ca bất hủ của họ, thi sĩ bi kịch hình như muốn tiết lộ cho muôn thế hệ những gì họ đã trực giác được. Đó là những gì một Nietzsche đã muốn hô hào khôi phục lại và ngày nay Heidegger, Fink, Axelos v.v... đang mãnh liệt tiếp tục con đường đó!

Nhưng tai hại thay! giai đoạn tranh đấu chống lại các thi sĩ bi kịch ấy đã mở màn cho trường phái Élée xuất hiện trên sân khấu lịch sử, khi họ đề nghị giải pháp *Hữu thể* và phương pháp *Krisis* đề quan niệm ý tưởng ấy. Rồi cả hai đã được đúc kết thành một công thức thời danh muôn thuở:

hữu thể và tư tưởng về hữu thể là một! Gilson — một triết sử gia người Pháp — gần đây đã ca tụng ý niệm và phương pháp ấy là giải pháp táo bạo nhất, vượt xa giải pháp của các trường phái đi trước như Milet, Pythagorisme và Héraclitéisme. Lý do là vì giải pháp này đã phân định một cách khúc chiết một bên là *hữu* một bên là *vô*, một bên là *thực* một bên là *hư*, một bên là *tất cả*, một bên là *không gì cả*, nhất là đã thành công trong việc hủy diệt những con người như Héraclite mà Nietzsche đã gọi một cách mỉa mai và hình ảnh là «những con người hình như có hai đầu» (des hommes qui semblent avoir deux têtes).

Tuy nhiên, ở đây hình như triết lý chưa sao tự tách rời hoàn toàn với thần thoại như thi ca bi kịch được. Do đó, người ta vẫn còn phải nêu ra quan niệm «arché» để hòa giải triết lý và thi ca. Hơn nữa, ngày nay có người còn đề nghị «cơ cấu hòa lẫn trong tư tưởng Parménide» điều chế tính cách loại trừ quá khích trong ý niệm hữu thể và tư tưởng của Parménide. (Xem N. f. Boussoulas: La structure du mélange dans la Pensée de Parménide. Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier — Mars 1964, pp. 1 — 12).

Nhưng một nhân vật điển hình đã xuất hiện. Đó là Socrate người đã giáng một lát búa thù tử trên đầu tư tưởng thần thoại, kết tinh trong thi ca bi kịch, đến nỗi Nietzsche đã phải gọi biến cố ấy là biến cố tai họa: «Con đại bàng đã chết!» (le grand Pan est mort!) tương đương với biến cố: «Thiên chúa đã chết!» (Dieu est mort!) sau này. Trong quyển «Sự khai sinh ra Bi kịch» (die Geburt der Tragodie), Nietzsche đã đau đớn ghi nhận rằng: «Quả vậy, thần thoại nền tảng cần thiết cho mọi tôn giáo đã bị tẽ liệt

khắp nơi.» (Le mythe, en effet, fondement nécessaire de toute religion est déjà paralysé partout) (Bd. pbáp, Gallimard, trg 93). Nguyên do cũng chỉ vì thái độ mà Nietzsche gọi là « lạc quan » (optimisme) quá ngây thơ của Socrate, khi ông bắt đầu lầm tưởng rằng: có thể dùng lý trí suy lý để nhìn muôn vàn thực tại phức tạp, u uẩn, say sưa triền miên như sức sống của Dionysios. « Và cả trong lãnh vực này nữa — Nietzsche viết tiếp — cái gì tiêu biểu nhất chính là tinh thần « lạc quan » mà ta vừa gọi là mầm mống gây phá hoại cho xã hội của chúng ta. » (sd.)

Từ đó, Socrate bị Nietzsche nguyên rủa là một bàn tay phá hoại ý thức thần thoại để xây dựng căn bản cho lý trí, và do đó, Socrate là một « tiêu biểu cho sự sa đọa » (le décadent — type) của một công trình văn hóa vĩ đại tức là văn hóa Hi Lạp và Tây phương.

Thái độ « lạc quan » nói trên đã đầu thai trong học thuyết Lý tưởng (théorie des Idées) của Platon. Dưới ảnh hưởng của học thuyết này, càng ngày ý thức suy lý càng phát triển mạnh và tìm cách loại bỏ mọi vết tích của thi sĩ bi kịch. Platon tố cáo các thi sĩ đã cả gan trình bày các thần bằng *hình ảnh* (Républiq. 378 tiếp): thi sĩ chỉ nhìn toàn bằng *hình ảnh*, mà hình ảnh chẳng qua chỉ là những *bản sao*, *bất chước* (metexis) những gì thực hữu trên thế giới lý tưởng. Để chống đối và tiêu diệt hoàn toàn ảnh hưởng của thần thoại, Platon đã thiết định ra hai thế giới phân minh, nhưng chính sự phân chia ấy đã làm Platon bối rối suốt một đời trong thế giới « nhị nguyên » (dualisme) mà Nietzsche đã gọi là « một lời nguyên rủa dè nặng trên Tây phương » (une malédiction pesée sur l'Occident).

Chính tinh thần nhị nguyên ấy còn dẫn nền thần học Tây phương sau này đi vào con đường tiêu diệt mất thần bí (mystique) là những gì tinh hoa nhất của một tôn giáo, Aristote, là người mang tội lớn nhất với lịch sử vì đã quyến rũ các nhà thần học vào mê lộ ấy, đến nỗi cô Simone Weil đã phải gọi ông là « kẻ đào mồ chôn mất thần bí » (Aristote est le fossoyeur de la mystique) (trong *Pesanteur et la grâce*)

Trong một viễn tượng tư tưởng mở rộng thiết tưởng thần bí có những liên hệ mật thiết với thần thoại hơn là với lý trí. Do đó, một khi ngôn ngữ luận lý càng ngày càng chiếm chỗ thì ý thức thần thoại càng ngày càng bị diệt. Trong lịch sử tôn giáo đã xảy ra bao cuộc tàn phá thần thoại như thế, nhân danh những ảo tưởng thần học! Thậm chí tôn giáo — một hoạt động rất tự nhiên của thần thoại — và hình như là hai đứa con sinh đôi (Cassirer) của nhân loại, cũng ùa chạy theo luận lý để tiêu diệt thần thoại. Điển hình là cuộc xung đột giữa các nhà tư tưởng Thiên chúa giáo như Aelius Théon, Justin nhất là Origène (thế kỷ thứ 2) một bên và các nhà tư tưởng Docétistes và Gnostiques một bên, khi hai đảng tranh luận nhau về « nhân vật thần thoại » và « nhân vật lịch sử » nơi đáng sáng lập Thiên chúa giáo. Từ đó, tư tưởng trung cổ Tây phương cố thủ lập trường lịch sử để tiêu diệt những giải thích thần thoại của những người bị coi là tà đạo! Cũng vì vậy danh từ thần thoại càng ngày càng mang một giá trị từ ngữ khác, nghĩa là đáng khinh bỉ như « chuyện biển ngôn, viễn vông, hoang đường » v.v...

Nói tóm, quan niệm *Muthos* dần dần coi là thuộc « những

gi không hữu thể thực sự». Tuy nhiên nhiều câu chuyện thần thoại vẫn còn rơi rớt đây đó hay đúng hơn trong tin tưởng quần chúng nhiều hình ảnh thần thoại ngày thơ vẫn còn linh động mạnh mẽ, nhưng lại được giải thích là những sự kiện lịch sử có thực!

Ý thức lịch sử đến duy sử như thế của tôn giáo cộng với với khuynh hướng duy lý của tri não Hi Lạp sa đọa và có lẽ cả tri não pháp lý của La mã đã đẩy suy tư thần học đến mức suy lý cùng độ, quan niệm Thiên chúa của Siêu hình học suy lý, hay một Thiên chúa dưới bộ mặt một đế vương! (Alan Watts trong Nature, Man and Woman).

Hơn nữa, gần đây hình như nhà khoa học còn tiếp tay với triết lý và tôn giáo để triệt hạ cho được ý thức thần thoại. Trường phái Duy kiện của A. Comte với luật tam trạng thời danh và Trường phái Xã hội học của Durkheim, Levy-Bruhl đã đương nhiên liệt những văn hoá và tư tưởng ngoại lai với luận lý nhị giá thông thường của họ, vào loại «tâm trạng tiền luận» (mentalité prélogique) với một thái độ khinh bỉ khó chịu!

Nói tóm, trước những tấn công vũ bão ấy, hầu như ý thức thần thoại phải bó tay đầu hàng hay ít ra đã vắng bóng lâu trong lịch sử tư tưởng Tây phương, trên môi trường nghiên cứu của các nhà bác học.

Nhưng dưới ảnh hưởng của nhiều biến động về tư tưởng, triết lý cũng như khoa học và nghệ thuật, «từ gần một nửa thế kỷ nay — Mircea Eliade viết — các nhà bác học Tây phương đã đặt vấn đề thần thoại vào một viễn tượng đối lập hẳn với viễn tượng của thế kỷ 19. Thực vậy, trước

kia người ta thường coi thần thoại là «những chuyện» biến ngôn», «bịa đặt», «hoang đường», nhưng ngày nay, họ lại công nhận chúng như chính những con người của những xã hội sơ khai quan niệm, nghĩa là như «những chuyện lịch sử có thực». Hơn nữa, những chuyện lịch sử ấy lại có giá trị quý báu vì chúng có tính cách *linh thánh*, *mô phạm* và *đầy ý nghĩa*. Nói tóm, danh từ thần thoại ngày nay đã mang một ý nghĩa từ ngữ mới mẻ hẳn.» (Aspects du Mythe, trg 9).

Từ khuynh hướng trở về này, nhiều nhà chuyên môn về vấn đề nhân chủng học, nhân thể học và tôn giáo sử học v.v... đã thấu thập được nhiều sự kiện thần thoại thành một kho tàng vô tận-trong các bảo tàng viện, trong các tạp chí quốc tế và sách vở của họ. Tất cả đã kết tinh thành một chương dài trong lịch sử tư tưởng hiện đại.

Theo những tài liệu ấy, không một hiện tượng *thiên nhiên* nào hay một biến cố nào trong cuộc đời *con người* đã không được giải thích bằng thần thoại. Có thể nói: có bao nhiêu dân tộc là có bấy nhiêu *Vũ trụ quan* (Weltanschauung) và *Nhân sinh quan* (Menschanschauung). Sự khác biệt ấy phát xuất từ những điều kiện địa lý, lịch sử, xã hội và tâm lý, văn hóa rất khác nhau. Với tinh thần thực nghiệm, khách quan, vô tư, nhiều nhà bác học chỉ làm công việc quan sát, rồi ghi nhận thật tường tận những điều mắt thấy tai nghe. Ngày nay những phương pháp và dụng cụ ghi chép quá tinh vi và tiện lợi đã đẩy mạnh công việc không ít! Hơn nữa, những máy ghi âm và vi phim còn bảo vệ trung thành và truyền bá những tài liệu ấy một cách mau lẹ và rộng rãi phi thường!

Trái lại, không bằng lòng với việc ghi nhận suông, nhiều nhà bác học còn giải thích và giảng nghĩa những tài liệu ấy. Trong lịch sử thần thoại học, người ta nêu ra không biết bao nhiêu những lối giải thích khác nhau như thế!

Trước một mớ tài liệu bao la như vậy, sau đây là tiêu biểu một số những thần thoại về Vũ trụ quan và Nhân sinh quan do sự giải thích của nhà chuyên môn, tiếp đó sẽ trình bày một ít nét đặc trưng về triết lý thần thoại và những vết tích thần thoại trong trí óc của người thời đại chúng ta.

Trước hết, về *Vũ trụ quan thần thoại*: mỗi khi nói tới vũ trụ quan trong tư tưởng hiện đại, thường thường người ta nghĩ ngay đến những phân biệt sau đây:

— Thứ nhất, là những *hình ảnh vũ trụ* (Weltbild). Theo nghĩa *thông thường*, vũ trụ thường được hình dung như chân trời gồm những sự vật rất quen thuộc với ta như nhà cửa, vườn tược, đồng áng, quê cha đất tổ của ta v.v... Hoặc là *rộng hơn nữa*, vũ trụ là cuộc tuần hoàn của thiên nhiên theo tứ thi bát tiết như xuân, hạ, thu, đông.

Nhưng theo nghĩa *suy lý* và *khoa học*, vũ trụ không còn là thế giới thông thường, thân mật hay cuộc tuần hoàn suông nữa, mà lại nhất thiết mang hai ý nghĩa đặc biệt sau đây, và theo đó, ý niệm ấy loại trừ hẳn những gì thần thoại ra ngoài, vì giá trị hữu thể của chúng khác hẳn giá trị hữu thể của thần thoại. Cũng chính vì vậy tư tưởng Tây phương đã đánh mất sợi dây liên lạc tính thể mà Heidegger gọi là « hiện-hữu-tại-thế » (in-der-Welt-sein).

(còn tiếp)

LÊ TÔN NGHIÊM



TU² TU²ỞNG PHẬT GIÁO ĐỐI DIỆN VỚI HU² VÔ

TUỆ SỸ

«Tiết lý; đó là đời sống trong
băng lạnh và trong núi cao»

(NIETZSCHE)

«Nếu dữ kiện kinh nghiệm tất cả là Không, thì không có sự sinh khởi và sự hủy diệt. Như vậy, chắc chắn sẽ không có bốn chân lý cao cả.» (MK. XXIV. 1)

«(Nếu thừa nhận) tánh Không, ngài đầy đi mất hiện hữu đích thực của (nhân) quả, của những đức lý thiện và ác, và tất cả trật tự thực tiễn (Samuyavahārams) của thế gian.» (NK. XXIV. 6)

Nói một cách vắn tắt, tất cả những nan giải được nêu lên cho tánh Không luận là người ta có được quyền coi nó như một *hư vô luận* hay không? Chắc chắn, *tánh Không* và *hư vô* có thể được hiểu như là đồng nghĩa. Như vậy, đến mức độ nào thì thứ *hư vô luận* này được coi như là phương tiện để đạt đến một chân lý tuyệt đối nào đó; và trong một

mức độ nào thì tánh Không là cứu cánh của phương tiện diễn đạt ấy? Chúng ta không thể không lầm lẫn giữa phương tiện và cứu cánh; bởi vì, mối tương quan giữa chúng không gì khác hơn chính là mối quan hệ nhân quả. Nāgārjuna nhắc nhở: «Nhu bắt rắn không đúng cách; như dùng chú thuật sai lạc, tánh Không bị hiểu nhầm là điều tai hại cho kẻ trí năng thấp kém.» (MK. XXIV. 11)

Nhắc nhở ấy hình như chỉ là lấy lệ. Ai cũng có thể viện dẫn lời khuyến cáo ấy để bình vực cho giải thích của mình về tánh Không. Theo giải thích chung của đa số, trong mức độ mà tánh Không luận chỉ là phương tiện diễn đạt về một Tuyệt đối bất khả tri nào đó, thì tánh Không luận cũng đồng với hư vô luận. Ở đây, người ta ưa dùng chữ *Phủ định luận* hơn. Trong mức độ mà tánh Không chính là cứu cánh, người ta sẽ coi nó như một thực nghiệm luận, hay thực hữu luận. Bởi vì, nó thực đến độ người ta phải *nhảy vọt* qua tất cả hàng rào danh lý để diện kiến trực tiếp, vì đây là nơi: «chấm dứt tất cả con đường của ngôn ngữ; hủy diệt tất cả con đường của tư tưởng». Ở đây, người ta ưa gọi tánh Không luận như một thứ *Tuyệt đối luận*. Nếu kết hợp cả hai, tánh Không vừa là phương tiện và vừa là cứu cánh, ta có một danh từ tập hợp để chỉ cho nó: *Tuyệt đối duy danh luận*. Tuyệt đối, vì tánh Không là cứu cánh phải đạt đến. Duy danh, vì tánh Không là phương tiện đáng được thể hiện. Nhưng, hai chữ này, Tuyệt đối và Duy danh (hay giả danh), chống đối lẫn nhau, loại trừ lẫn nhau. Nếu duy danh — như là phương tiện của tánh Không — mà được khai thác đến triệt để, thì nó tiến đến một hư vô luận ở ngay nơi cứu cánh chứ không chỉ ở phương tiện. Chúng ta giả thiết một quá trình lịch sử về tánh Không

luận để giải thích điều này. Trọng tâm của vấn đề là: từ những dữ kiện thực nghiệm, vì những nan giải nào của nhận thức và diễn đạt, mà người ta phải tiến đến một hư vô luận như vậy — bất xét đó là hư vô luận ở phương tiện hay hư vô luận trong cứu cánh. Vấn đề được rút lại trong câu hỏi: « cái gì có và cái gì không »? Để có thể có một trả lời thích ứng, người ta phải xét đến hai trường hợp: khả tính của phức thể và khả tính của nhất thể. Hai khía cạnh này nhằm xác định một điều: Khả tính của đối tượng. Nhận thức về một đối tượng tức là nhận thức về một nhất thể; nhất thể hiểu như là tổng hợp của những phức thể. Thí dụ, vì thế giới của dữ kiện kinh nghiệm là thế giới của tương quan: « một chút màu xanh của biển càng xanh khi máu đỏ càng đỏ » nói như nhà thơ Pháp, Paul Claudel; do đó nhất thể của đối tượng lại được coi như là tổng hợp của những phức thể. Thí dụ khác, vật chất hữu hình mà ta thấy đó là sự kết hợp của vô số cực vi; nhưng lý luận đến kỳ cùng thì sự kết hợp này là điều bất khả: chỉ có tổ hợp hữu hình nhưng không có yếu tố của tổ hợp; giống như một vòng lửa, không có hiện hữu đích thực của nhiều đốm lửa để hợp thành một vòng lửa. Vòng lửa là ảo ảnh về sự liên tục vận chuyển của một đốm lửa. Tất cả mọi tổ hợp đều là rỗng không. Như vậy, do ảo tưởng nào mà người ta hứa hẹn khả tính của nhất thể? Chỉ có nhất thể trong tên gọi, đó là lập trường duy danh luận; trong lập trường này, đã hàm ý một hư vô luận.

Trong lịch sử tư tưởng của tánh Không luận, khởi đầu là sự tranh luận về điểm: có nên thừa nhận có một Bản ngã (Pudgala) hay không? Sự tranh luận này được khởi đầu vì hình như nguyên thủy, Phật từ chối về một Bản ngã, nhưng phái Vātsīputīrya lại chủ trương phải có Bản

ngã và dẫn chứng lời của Phật. Theo lập luận của phái này, nếu không có sự tồn tại của một Bản ngã, làm sao người ta có thể truy ức về những hoài niệm đã qua? Những hoạt động của các tổ chức vật lý và tâm lý phải chịu sự chi phối của định luật vô thường; nếu không có sự tồn tại của một Bản ngã ở ngoài định luật này, cái gì duy trì những hoạt động của các tổ chức vật lý và tâm lý để có thể truy ức về một quá khứ của chúng? Vả lại, nếu căn cứ trên định luật nhân quả, với tính cách phổ quát và thường nghiệm của định luật, người ta bị bắt buộc phải thừa nhận tính cách thường tại của một Bản ngã. Bởi vì, phải có một Bản ngã vừa là tác giả vừa là thọ giả, người ta mới giải thích được mối tương quan và đồng nhất giữa tác dụng và phản ứng của tác dụng.

Lối lập luận trên đây nếu được nói rộng, ta sẽ đi đến một Nhất thể toàn diện và khép kín. Nhất thể đó sẽ là căn nguyên của tất cả vạn hữu. Nó thỏa mãn câu hỏi: thế nào là khả tính của một đối tượng? câu trả lời có thể là: trong tương quan đối đãi với một Bản ngã thường tại, khả tính của một đối tượng được xác định từ một Nhất thể toàn diện. Nói theo thuật ngữ: *Ngã pháp cấu hữu*; Bản ngã và những yếu tố tập hợp thành Bản ngã đều thực hữu. Nhất thể như là tập hợp của tất cả phức thể: cả hai không đồng nhất cũng không dị biệt. Tập hợp các phức thể thành một Nhất thể: Nhất thể không phải là một bản thể, hay bản ngã, ở ngoài các phức thể. Nhưng ngược lại, do Nhất thể — xét như một bản thể hay bản ngã — mà trật tự của các phức thể được duy trì và chúng có thể tác động theo định luật nhân quả: như vậy, Nhất thể không thể đồng nhất với phức thể. Nhất thể và phức thể không đồng nhất cũng không dị biệt: các

nhà Vātsiputrīyas thành lập một Bản ngã bất khả thuyết.

Chủ trương này bị cực lực phản đối. Lý do chính của sự phản đối này là: bất cứ một chủ trương nào thừa nhận có một Bản ngã thường tại đều đi ngược với Phật pháp. Trong lý tưởng «*tuyệt đối từ khước*» không thể dung dưỡng một Bản ngã như vậy; dù Bản ngã được hiểu, trong phạm vi thường nghiệm như một chủ thể tâm lý, hay trong lãnh vực tâm linh như một nguyên lý siêu hình, như một căn nguyên thực tại.

Ngoài ra chủ trương đòi hỏi có một Bản ngã thường tại để làm căn nguyên cho vạn hữu không giải quyết được gì cả. Trước tiên, nếu coi Bản ngã như một thể tính không chịu chi phối của luật vô thường, nó không thể là căn nguyên của tác dụng nhân quả; vì rằng bất động. Ngược lại, những gì có tác dụng nhân quả đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường. Trong định luật này, không có đồng nhất tính, do đó không có một thể tính bất biến nào để có thể gọi đó là một Bản ngã thường hằng. Những lập luận phản đối chủ trương Bản ngã thường không quên trích dẫn lời này của Phật: «*có tác nghiệp, nhưng không có tác giả và thọ giả.*»

«*Có tác nghiệp, nhưng không có tác giả và thọ giả*»: ở đây, tất nhiên từ khước sự hiện hữu của một bản ngã liên tục thường tại và đồng nhất hay không? Bởi vì, trong tương quan tác dụng, khởi căn có một căn nguyên chung, mà chính do sự giao hỗ của các hiện thể cũng đảm bảo hiệu quả thiết thực của định luật nhân quả và lại không chống trái với định luật vô thường. Nếu thế, phải thừa nhận thể tính của hiện

hữu; mặc dù không thể nhận có bản ngã của hiện hữu. Thể tính đó tức là tính cách thực hữu của hiện hữu trong giới hạn nào đó của thời gian: chỉ thực hữu trong hiện tại, hay cả trong quá khứ và vị lai? Ở đây người ta bộc lộ một vấn đề công khai và quyết liệt: cái gì có và cái gì không?

Chúng ta có hai quan điểm:

Thứ nhất, đặc trưng là phái Sarvāstivāda: «Cái CÓ thì có thấy; cái KHÔNG thì không thấy». Thứ hai, đặc trưng là phái Sautrantika: «cái CÓ thì thấy có; cái KHÔNG thì thấy không».

Cái CÓ thì có thấy; cái KHÔNG thì không thấy; tức là, những gì được xác định là CÓ, chúng phải là đối tượng cho nhận thức hay khả hữu của đối tượng, cái không xuất hiện như một đối tượng hay khả hữu của đối tượng, cái ấy là KHÔNG và không thể nghĩ hay nói về một cái KHÔNG mà không phải là đối tượng như vậy. Trên tổng quát, lập luận của Sarvāstivāda căn cứ ở định thức duyên khởi (Pratitya-samutpāda): có cái này vì có cái kia. Khi định thức này được khai triển, thì bản chất của tri thức là truy nhận đối tượng; do đó, nếu thừa nhận hoạt động của tri thức thì phải thừa nhận sự hiện hữu của đối tượng. Nếu đối tượng hoàn toàn bất thực, nó không đủ khả năng tác động sự truy nhận của tri thức. Nhưng, trong trường hợp đối tượng chỉ là một ảo giác, nó tác động như thế nào?

Để giải quyết nạn vấn này, các nhà Sarvāstivāda theo như trình bày của Sanghabhadra, có hai loại hữu: a) *thật vật hữu* (dravyasat), là tính cách thực hữu đạt được trong nhận thức trực khởi hay trực giác; thí dụ, từng đốm lửa

trong một vòng lửa. b) *giả danh hữu* (prajñaptisat), là ảo giác đạt được do gán ghép những thực vật hữu; thí dụ, vòng lửa. Trong thực vật hữu, người ta đạt được tự tướng của sự hữu. Đó là sự hữu biểu lộ trong từng khoảnh khắc sát na. Ở giả danh hữu, người ta đạt được cộng tướng hay tổng tướng của sự hữu. Đó là sự hữu trong một khoảnh khắc sát na nhưng lại biểu lộ như là tất cả mọi thời; thấy sự hữu bây giờ và ở đây như là thấy nó trong mọi lúc và mọi nơi. Như vậy, dù đối tượng là ảo giác, nhưng ảo giác ấy không phải là vô căn vô cớ. Thí dụ, khi thấy sợi giây nõng là con rắn; ảo giác này căn cứ sự hữu của chính sợi dây. Nếu diễn dịch cho đến kỳ cùng, thì sự hữu xét như thực vật hữu của sợi dây phải là những cực vi kết tụ. Chính cực vi ấy mới là tự tướng, và chỉ có trong nhận thức trực khởi. Giải thích này cũng để trả lời cho những nạn vấn của Sautrantika. Theo những nạn vấn này, tri thức vẫn có thể truy nhận được cái KHÔNG. Vả lại, khi một nhà tu thiền, họ lấy màu xanh làm khởi điểm chẳng hạn; đến một lúc nào đó, đối với ông cả thế giới này đều là màu xanh hết. Màu xanh như vậy cũng không phải là một sự hữu. Lại nữa, hoặc như trong chiêm bao, người ta có thể thấy lông của rùa hay sừng của thỏ. Trên tất cả thí dụ này, Sautrantika đưa ra một nạn vấn tổng quát: nếu cái KHÔNG nhất thiết không thể là đối tượng của nhận thức, tại sao trong ngôn ngữ thường nhật người ta vẫn dùng được những danh từ không chỉ cho một sự hữu nào cả? Đối với những thí dụ như màu xanh phổ biến hay hình ảnh trong chiêm bao mà Sautrantika đề ra, các nhà Sarvāstivāda quả quyết rằng, chính trong dữ kiện kinh nghiệm đã cung cấp cho ta những hình ảnh ấy. Thí dụ, thực sự ta không hề thấy lông của rùa hay sừng của thỏ, nhưng trong dữ kiện

kinh nghiệm, ta đã từng thấy *lông* và *rùa*, *sừng* và *thỏ*. Nói tổng quát, cái *giả* căn cứ trên cái *thực*. Với nạn vấn về những danh từ chỉ trống, họ cho rằng đây chỉ là mặt phủ định của danh từ; mặt kia vẫn là khẳng định.

Với lối lý luận đặc trưng như trên, các nhà Sarvāstivāda đi đến một chủ thuyết về Hữu toàn diện, đúng như tên gọi của nó: *Nhất thiết hữu bộ* (Sarvāstivāda); họ chấp nhận luôn đến cả thực tại tinh của giấc mộng. Trong truyền thống này, nếu ta thành lập một tánh Không luận, phải chăng đó là cưỡng từ đoạt lý? Bởi vì, tánh Không là một phủ định, mà mặt khác chắc chắn là khẳng định. Như vậy, khái niệm về Không chỉ là một giả tưởng. Nếu vậy, ta phải hiểu thế nào với giải thích thông thường về tánh Không luận, rằng «vi Không cho nên Có» để không vướng khỏi cái lưới hữu toàn diện mà Sarvāstivāda đã bủa ra đó?

Bây giờ xét đến chủ trương của Sautrantika: «cái CÓ thì thấy có; cái KHÔNG thì thấy không.» Ở trên chúng ta có nhắc đến một ít nạn vấn mà họ nêu lên cho Sarvāstivāda để buộc phái này phải nhận rằng có thể có nhận thức về KHÔNG. Nạn vấn của họ hình như được giải đáp thoả đáng. Chúng ta không có các văn kiện của Sautrantika để thấy rõ lập luận của họ. Nhưng Harivarma, trong truyền thống của Sautrantika, cũng trả lời lại cho câu giải đáp của Sarvāstivāda. Đối với Harivarma, định thức duyên khởi cố nhiên phải thừa nhận, nhưng bản chất của tri thức là hoạt động liên khởi với đối tượng, thì CÓ thấy rằng CÓ và KHÔNG thấy rằng KHÔNG, có gì trở ngại? Vả lại, căn cứ trên một chút màu xanh mà thấy tất cả đều xanh, thì trong cái thấy ấy, đối tượng trực tiếp của tri thức không phải là

cái «màu xanh một chút» nhưng là cái «màu xanh tất cả»; và màu xanh như vậy là một sự trống không. Khi các nhà Sarvāstivāda diễn dịch đến tự tướng cực vi và đặt biên tế của thực tại hữu ở đây, thì cực vi thực ra cũng chỉ là một giả tướng; nó chỉ là hệ luận có vẻ hợp lý của lý luận diễn dịch. Bởi vì, người ta không thể giải thích được tính cách tập hợp của cực vi. Khi truy nhận về một tập hợp sắc, mà tập hợp ấy lại không có các phần tử cực vi tụ hội lại, thì tập hợp ấy há không phải là một tập hợp trống không? Và như vậy, cái KHÔNG vẫn có thể hiện diện như là đối tượng của nhận thức. Đây là hậu quả hợp lý của một thứ hư vô luận. Nhưng xét cho kỹ cùng, ta vẫn có thể nói ngược lại. Khi các nhà Sarvāstivāda gạt hẳn cái KHÔNG ra ngoài hoạt trường của nhận thức, thì hiển nhiên họ treo một thứ hư vô luận lơ lửng trên đầu. Trong khi đó, các nhà Sautrantika cố tìm cách đặt cái KHÔNG vào hoạt trường của nhận thức, rõ ràng họ đẩy hư vô ra khỏi bóng tối để trở thành một thứ duy thực triệt để.

Đây là *kinh nghiệm* rút ra từ *lịch sử của tư tưởng* — một thứ lịch sử giả thiết: khi nói về cái CÓ thì nói trong sự bao dung của cái KHÔNG; khi nói về cái KHÔNG thì nói trong sự bao dung của cái CÓ. Cái gì có và cái gì không: CÓ và KHÔNG là một song quan luận đã điều động tất cả lịch sử tư tưởng Phật giáo. Đây vẫn là một thứ lịch sử của giả thiết. Bên trong giả thiết là môi trường diễn đạt của ngôn ngữ. Và, bình như bên trên tất cả sự giả thiết ấy, một chân tính nào đó cần phải được thể nghiệm, mà không thể nói bằng lời. Cái chân tính ấy như là căn nguyên. Rõ ràng đây chỉ là một hệ luận hợp lý, vẫn ở trong vòng chi phối của diễn đạt ngôn ngữ:

« Tất cả đều hợp lý vì hợp lý với tánh Không. Tất cả không hợp lý vì không hợp lý với tánh Không. »

(MK. XXIV. 14)

Nếu tánh Không được hiểu như một hư vô luận; thì ở đây mọi cái hợp lý đều không phải là hợp lý do đối chiếu với một căn tính nào đó, mà hợp lý vì tương quan đúng, vì kết hợp được mạch lạc giữa nguyên nhân và hiệu quả. Hợp lý không phải vì mọi sự hữu đều có nguyên nhân hiện hữu, nhưng vì là tương quan hiện hữu. Như thế, tất cả đều là hữu của giả danh, vì bản tính của hữu là Không. Trong phương tiện, trong dữ kiện thường nghiệm, hữu là giả danh. Trong cứu cánh, tính thể của hữu là tánh Không. Ta có kết luận: đây là lý luận đề đưa đến một tánh Không duy danh luận. Trong con mắt của những nhà Yogācāra, thứ tánh Không luận ấy không thể chấp nhận được. Thứ nhất, nếu đặt nó thành một tiền đề luận lý, tiền đề ấy không thể xác định được đúng hay sai, một tiền đề vượt ngoài tương quan nhân quả. Thứ đến, với thứ tánh Không luận ấy, người ta không tạo nổi một nội dung cho giả thiết. Như vậy, mọi luận thuyết sẽ diễn ra như một trò chơi chữ. *Lankavātāra*, với một cố gắng dung hợp hơn, chấp nhận tánh Không luận ấy, nhưng khuyên là đừng nên đặt nó thành một tiền đề của luận lý. Hình như Nāgārjuna bất chấp tất cả những điều ấy. Chúng ta đã biết Nāgārjuna nói gì về những nan giải cho tánh Không luận trong *Vigrahavyāvartanī*. Tại sao các nhà Yogācāra không xét đến, dù họ là những người đi sau Nāgārjuna? Lại nữa, ngay cả Aryadeva, một đồ đệ thân cận nhất của Nāgārjuna, cũng yêu sách tánh Không luận phải hội đủ cả hai phương diện là phá hủy và kiến thiết. Chính Nāgārjuna trong chương XXIV của *Madhyamika-Kārikā*, hình như cũng nói rằng tánh

Không luận gồm đủ cả hai hai phương diện là phá hủy và kiến thiết. Cuối cùng, người ta không thể giải thích khác hơn là nói rằng tánh Không luận chỉ được hiểu như hư vô luận ở mức độ phương tiện mà thôi. Như thế, tận cùng của lịch sử tánh Không luận vẫn là lãnh vực của một « nhất thiết Hữu », Hữu toàn diện. Trong cái lãnh vực Hữu toàn diện này, bất cứ dữ kiện thường nghiệm nào cũng có khả năng dẫn khởi hạt giống Giác ngộ. Nhưng, tất cả dữ kiện thường nghiệm đều phải chịu sự chi phối của định luật vô thường, sự dẫn khởi của hạt giống Giác ngộ lại là sự sáng tạo liên tục; liên tục trong từng ý niệm liên tục.

Trong mọi trường hợp, đối với chúng ta, tánh Không luận chỉ mới được hiểu như là một phương thức tư tưởng, một phương tiện diễn đạt; hay nói gọn, nó chỉ là một pháp thức luận lý nào đó. Nếu ta coi nó như là ngón tay chỉ mặt trăng; thì mặt trăng đang lơ lửng ở phương nào? Trước câu hỏi ấy, ta đối đầu với một hư vô luận nữa. Tánh Không là phương tiện; nhưng tánh không cũng là cứu cánh. Đây là tánh Không duy danh luận trong một lãnh vực Hữu toàn diện? hay đây là một thứ hư vô luận triệt để, từ đầu đến cuối? Mượn trả lời của Nietzsche: « thà chun qua lỗ khóa còn hơn qua những cánh cửa mở rộng ».

TUỆ SỸ



đầu tháng 7 năm 1970

TU THƯ ĐẠI HỌC VĂN HẠNH; Phát hành.

TRƯỚC SỰ NÔ LỆ của CON NGƯỜI

CON ĐƯỜNG THỬ THÁCH của VĂN HÓA VIỆT NAM

của T.T. THÍCH MINH CHÂU.

(tái bản lần thứ nhất, tăng thêm bài).

Nhà xuất bản PHẠM HOÀNG
vừa phát hành một thiên tuyệt bút của,

NIETZSCHE

TÔI LÀ AI

Đây là người mà chúng ta mong đợi!

(ECCE HOMO)

Bản dịch từ nguyên tác chữ Đức của

PHẠM CÔNG THIỆN

175 trang giá 170\$

đã phát hành,

MỘT MÙA TÓC MỘ

thơ Huy Tưởng



VŨ TRỤ NHÂN SINH QUAN TRONG VĂN HỌC HIỆN ĐẠI

THẠCH TRUNG GIẢ

Cái vũ trụ khách quan ở ngoài ta chỉ có một nhưng cái vũ trụ ta quan niệm bao giờ cũng tùy thời tùy chốn mà thay đổi.

Bởi thế cho nên ta phải nói: có hằng hà vũ trụ bởi có hằng hà quan niệm về vũ trụ.

Mặc dầu muốn hay không muốn, có ý thức hay không có ý thức, chúng ta tất cả đều là triết nhân mà tất cả mọi loài có cảm giác đều là triết nhân cả. Một người đàn bà quê mùa quý trước một cây đa đã có một vũ trụ quan mà không biết, người tiền sử sùng bái lửa có một vũ trụ quan mà không biết, con dế con giun nhìn vũ trụ dưới một hình thức nào có một vũ trụ quan mà không biết. Triết nhân chỉ khác chúng sinh là ở chỗ không những cảm giác thực tại mà còn tư tưởng thực tại và biết mình tư tưởng.

Nhưng tất cả đều trông thực tại dưới những hình thức nhất định, đều có những quan niệm về thực tại.

Sống trong một vũ trụ mà chúng ta tạo ra, chúng ta phải tìm một lối sống thích hợp bởi thế cho nên muốn biết nhân sinh quan hãy tìm biết vũ trụ quan, bởi thế cho nên tất cả mọi luân lý đều là những bộ phận trong toàn bộ siêu hình. Ngay đến bây giờ, một nền chính trị, kinh tế như chủ nghĩa Mác cũng suy ra từ một vũ trụ quan duy vật.

Mỗi thời đại, mỗi quần chúng, có một vũ trụ quan của nó. Người Ấn độ sống trong bầu không khí nhất nguyên thần bí, người Do thái sống trong bầu không khí nhất thần, người Hi Lạp sống trong bầu không khí đa thần, người Cộng sản sống trong bầu không khí duy vật.

Vũ trụ quan thoát tưởng không có tác dụng lớn lao trong đời sống nhưng thực ra sâu mạnh vô cùng.

Nếu vũ trụ quan là tác động của tinh thần con người thì dĩ nhiên phải căn cứ vào văn hóa để tìm hiểu một vũ trụ quan, tìm hiểu một thời đại, một lớp người.

Có người nghĩ: Sao không riêng tìm hiểu ở triết học mà ở khắp văn hóa? Nhưng triết học chỉ là kết tinh của một vũ trụ quan chứ không phải bước đầu khi vũ trụ quan đó chưa thành hình rõ rệt. Mà đến khi nó đã thành hình, triết học cũng không gồm tóm được hết sự phong phú linh động. Triết học Ấn độ bắt nguồn tự thi ca Vệ đà, những bài tụng ca mà tình cảm là yếu tố lớn nhất, mà tất cả mọi triết học đều bắt nguồn tự thi ca.

Bởi thi sĩ sống bằng tình cảm mà lẫn vào tình cảm là trực giác, mà trực giác là những lần chớp đầu tiên của mọi triết học. Trong khi diễn tả những xúc động, thi sĩ đã diễn tả cả những nhận thức thần diệu, những nhận thức mà chính thi sĩ cũng không có ý thức. Bởi thế thi ca bao giờ cũng là một mớ phức tạp gồm những tình cảm phi lý và những trực giác hợp lý. Hội họa và âm nhạc cũng vậy. Nhưng hội họa và âm nhạc khác thi ca là chỉ diễn tả được trong một phạm vi nhỏ hẹp.

Thế giới của chúng ta hiện dương trải qua một thời kỳ thay đổi. Biết bao nhiêu đạo lý bị lật nhào, biết bao nhiêu vũ trụ quan sụp đổ hay ít nhất cũng bị đem ra thử thách. Cuộc chiến tranh vĩ đại ở khắp nơi chỉ là phản ảnh nhạt mờ của cuộc chiến tranh trong lòng người, tiếng nổ kinh hoàng của nguyên tử chỉ là tiếng vang yếu ớt của tiếng nổ trong lòng người. Không có một chỗ nào yên ổn.

Người bi quan bảo đó là chiến tranh tận thế, người lạc quan bảo đó là chiến tranh vì tiến bộ nhưng không ai có thể chối cãi được tình cách khủng hoảng chưa từng có trong lịch sử.

Không phải chỉ có cuộc chiến tranh giữa nước này với nước khác mà còn cuộc chiến tranh vì chủ nghĩa. Cuộc chiến tranh này đã gồm tóm nhiều quốc gia ở hai bên phòng tuyến và đã chia xẻ một quốc gia ra làm nhiều mảnh.

Nhưng thế cũng chưa đủ. Cuộc chiến tranh của nhân loại đi tìm một lối sống phức tạp lắm mà những cuộc chiến tranh vì chủng tộc và giai cấp chỉ mới là những khía cạnh, những biểu tượng.

Muốn được biết rõ hơn, hãy nhìn vào văn hóa từ thế kỷ XIX đến bây giờ. Cảm tưởng đầu tiên của chúng ta? Phải chăng đó là một cơn mê sảng? Một thế giới sấm sét, một thế giới tranh tối tranh sáng mà những hình thù biến hiện, hóa sinh ra thiên hình vạn trạng.

Một thế giới đương oằn oại, đương rên xiết, đương khát khao, đương hăn học. Nhân loại cần phải được giải thoát, nhân loại phải tìm thấy một lối sống, nhân loại đương muốn một vũ trụ, nhân loại đương đau khổ, nhân loại đương điên cuồng. Mỗi thời đại mỗi quần chúng có một vũ trụ nhân sinh quan. Nhưng thời đại ta đương sống có rất nhiều vũ trụ nhân sinh quan, những vũ trụ nhân sinh quan chưa sinh mà đã diệt nhưng vẫn còn đương thai nghén không ngừng.

Người trung cổ bên Tây phương có vũ trụ quan của người trung cổ bên Tây phương, người trung cổ bên Ấn độ có vũ trụ quan của người trung cổ bên Ấn độ, người trung cổ Việt nam có vũ trụ quan của người trung cổ Việt nam. Sự nhất trí đã có bên Tây phương, bên Ấn độ, ở Việt nam, ở khắp thế giới mặc dầu nó không phải là một sự nhất trí mà là những sự nhất trí.

Những nghệ sĩ của mỗi thời đại ở trong một cương vực đều có một vũ trụ chung mà chỉ khác ở cách cảm xúc vũ trụ đó.

Nghệ sĩ đời Đường, đời Tống lấy cái hồn của Thiên nhiên làm đối tượng, nghệ sĩ trung cổ bên Tây phương lấy Đấng Cứu Thế làm đối tượng.

Nhưng bây giờ? Có bao nhiêu đối tượng? Mà có bao



nhiều nghệ sĩ trọn đời thờ một đối tượng? Khẩu hiệu của nghệ sĩ là tìm tòi, tìm tòi một lối sống, tìm tòi một kỹ thuật.

Xưa kia, nghệ sĩ sinh ra đã có sẵn một lý tưởng, một vũ trụ mà hẳn chỉ có việc là nhận lấy để phụng sự và sinh tồn. Đến bây giờ hẳn sinh ra với hai bàn tay trắng.

Chưa có một thời nào mà người ta lại chứng kiến một cuộc xung khắc quyết liệt của những lý tưởng, những vũ trụ quan như bây giờ.

Bên những tác phẩm tả thực đến cực đoan của những nhà văn Emile Zola, Maxime Gorki, Vũ trọng Phụng, ta thấy những tác phẩm có khuynh hướng thần bí như của Edgar Poe, Baudelaire. Cái vũ trụ của Emile Zola, Maxime Gorki, Vũ trọng Phụng là cái vũ trụ của quần chúng. Ai cũng trông thấy, cũng nghe thấy, cũng cảm thấy như vậy. Cái vũ trụ của Edgar Poe, Baudelaire, Mallarmé là cái vũ trụ huyền diệu mà tất cả muôn loài từ người cho đến cỏ cây đều có linh hồn, đều cảm thông như chỉ có một linh hồn. Cái thế giới chúng ta đương gọi là thực đây chưa chắc đã là thực mà chỉ là biểu tượng của thế giới huyền diệu. Ở giữa thời đại cơ khí này, Edgar Poe, Baudelaire, Mallarmé đã đẩy chúng ta lùi lại hàng ba mươi thế kỷ đắm chìm trong thế giới của một tinh lực thấm nhuần cả vũ trụ. Cái vũ trụ của Maeterlinck cũng là một vũ trụ thần bí, những nhân vật trong kịch của người chỉ là những bóng khói sương để mặc cho những trận gió phũ phàng của một mãnh lực mà ta không biết rõ là thế nào và từ đâu đến.

Nhưng cái thế giới của Edgar Poe, Baudelaire, Maeterlinck còn có thể hiểu được chứ cái thế giới của Rimbaud thực

khó hiểu. Muốn diễn cái khó hiểu đó Rimbaud đã đi đến chỗ dùng âm thanh của ngôn ngữ chứ không dùng nghĩa của ngôn ngữ, và những hình ảnh phối hợp thông thường. Nghệ sĩ ghê sợ trốn tránh cái thế giới thường vẫn diễn bởi cú pháp thường với những nghĩa thường.

Chớ nên nghĩ họ lập dị. Họ là những người thành thực nhất đời, thành thực quá nên vượt qua biên cương của ý thức. Linh cảm thấy một chân lý sâu xa, họ cố đuổi theo bắt lấy cho kỳ được, đoạn tuyệt với ngôn ngữ thông thường đã che phủ cái tâm trạng thực của mình. Họ thành công hay không đó lại là một chuyện nhưng chúng ta hãy nghiêng mình trước những nhà thám hiểm anh dũng đó. Mà chúng ta cũng nên biết thi ca họ là tiếng sấm báo sinh học thuyết Bergson.

Ảnh hưởng của Edgar Poe, Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé thực vĩ đại. Cùng với ảnh hưởng của tiểu thuyết tâm lý của Dostoïevski, Tolstoi, nó đã bao trùm cả văn học Pháp, văn học Âu châu và văn học thế giới.

Những thi sĩ, tiểu thuyết gia tiêu biểu của thế hệ trước bên Việt nam như Xuân Diệu, Hàn Mặc Tử, Nhất Linh, Thạch Lam đều chịu ơn của những bậc thầy đó. Những bậc thầy đó đã gây được ảnh hưởng như vậy là bởi vì họ sớm có ý thức về những nguyện vọng chung của loài người chứ không phải của riêng họ. Những người công kích họ là những người không chịu cúi xuống lòng mình.

Hội họa không phơi bày được như văn chương bề rộng và bề sâu của cuộc thay đổi lớn lao nhưng lại kích thích ta ngay, khiến ta nhận thấy ngay rằng có sự thay đổi. Như

thế là bởi vì nó đã dùng đến những hình ảnh cụ thể.

Quan niệm về hội họa, đề tài cùng kỹ thuật đều thay đổi. Và mỗi thiên tài xuất hiện là một cuộc khủng bố. Nghệ sĩ đã đi trước quần chúng nên bị cô lập với quần chúng. Trong vòng một thế kỷ không biết bao nhiêu họa phái đã sinh và đã diệt. Cái vũ trụ duy nhất được diễn ra, được giải thích bằng muôn ngàn cách khác. Tất cả, đều là những cuộc phá phách và những cuộc xây dựng kinh hoàng với cái cảm tưởng đau đớn của người xây dựng là chưa đạt được. Còn đâu là cái vững vàng của Giotto, Michel-Ange, Greco và những họa sĩ đời Đường đời Tống. Họ đã tìm thấy lý tưởng và vũ trụ quan của họ.

Có những nghệ sĩ sống bẽ tha truy lạc hoặc tự sát vì không tìm thấy một lối thoát. Người ta bảo đó là vì nghệ thuật. Nhưng nghệ thuật chứa đựng cái gì nếu không phải sự sống? Vậy họ đau khổ vì nghệ thuật tức là cái sự sống vậy.

Phân tích cái hỗn mang của văn hóa hiện đại, ta tìm thấy nét chính:

SỰ BÁ CHỦ CỦA TÌNH CẢM.

Chưa có một thời nào mà tình cảm lại được đề cao như bây giờ. Tình cảm là thước đo giá trị của một tác phẩm. Tình cảm đã thành một hệ thống tư tưởng của nghệ sĩ. Nghệ sĩ không thiện, không ác mà phi thiện ác. Nghệ sĩ lắng nghe tiếng nói của lòng mình, cái gì thâm thiết nhất tức là chân lý. Chân lý đó có thể thiện có thể ác. Điều đó

không quan hệ nhưng nó phải là cái gì thâm thiết nhất để phát huy bản ngã của con người.

Mục đích của tiểu thuyết tâm lý là tìm hiểu con người. Cái tính chất luân lý của những tác phẩm của một Tolstoi cũng vẫn phải rút ra ở tình cảm. Nhân vật của Tolstoi trước khi đạt cái thiện đã trải qua cái ác và cái thiện tìm thấy cũng chỉ là chung cục tất hữu của cuộc tiến triển của tình cảm. Không phải luân lý tự trên trời rơi xuống mà tự trong lòng mọc lên. Lý tính chỉ là sản phẩm của tình cảm.

Thi ca tượng trưng là sự thực hiện quan niệm đó dưới hình thức khác là đã tạo ra — hay đã tìm thấy — một thế giới ngoài phạm vi của lý tính. Mà cái thế giới đó thiện hay ác, không ai có thể nói được bởi nó chỉ là huyền diệu. Cõi huyền diệu đó, quỷ hay thần ngự trị, thi sĩ không cần biết. Chàng chỉ đòi hỏi sự huyền diệu để mê ly ngụp lặn giữa vô cùng.

Mà đến thi ca tượng trưng thì tình cảm không còn là tình cảm. Nó là một cái gì phi-lý-tính tình cảm. Nó là tinh thần trước lý tính và tình cảm hay một thứ tình cảm khác tất cả mọi thứ tình cảm mà ta thường quan niệm.

Độc tôn giáo sử ta thường thấy những chuyện đợi chờ. Trước khi Thích Ca ra đời, dân Ấn độ đã đợi chờ, trước khi Giê-Su ra đời, những nhà tiên tri Do thái đã đêm đêm chờ xuất hiện một vì sao. Chúng ta bây giờ cũng sống trong một tình trạng đợi chờ.

Tại sao mà nghệ sĩ đoạn tuyệt với lý tính để trông vào tình cảm?



Ấy là bởi vì lý tính chỉ là sản phẩm của một tín ngưỡng đã thành và hoá thành một công cụ đúc người ở trong tay xã hội. Cái gì hợp với thành kiến là hợp lý, cái gì trái là phi lý. Trước khi Cơ đốc giáo, Hồi giáo thành hợp lý thì đã có thời phi lý bởi thế đã có bao nhiêu người tử vì đạo.

Nghe theo tình cảm có nghĩa là chống lại những tín ngưỡng hiện hành. Nhưng nghe theo tình cảm tức là lao mình vào một cuộc phiêu lưu nguy hiểm. Tình cảm có thể đưa ta đến một đạo lý cao siêu vi thâm thiết nhất nhưng cũng có thể đưa ta xuống vực sâu của thú dục đê hèn. Biết bao nhiêu Thượng đế đã từ Đại dương của tình cảm mọc lên nhưng cũng biết bao nhiêu ác quỷ mọc lên tự đó. Bởi thế cho nên trong văn hóa hiện đại hay có khi trong một con người có đủ hai mãnh lực. Với André Gide thì phi lý tính là tất cả và đọc tác phẩm của ông người ta đã có nhiều quan niệm khác nhau: Người thì thấy một luân lý, kẻ thấy phi luân lý, sự thực ông chỉ là một kẻ tìm tòi qua tất cả mọi biên thù.

Sang thời hậu chiến thì tính cách phi lý tính đã trở thành một hệ thống tư tưởng lan tràn khắp thế giới với chủ nghĩa Hiện sinh. Trước Đại chiến, tư tưởng Hiện sinh đã được đưa ra nhưng từ 1945 mới thực phổ biến mãnh liệt. Người ta thường cho Hiện sinh khởi từ Nietzsche, chúng tôi thấy từ Goethe. Và Goethe nói tiếng đầu tiên nhưng đến bây giờ, người hiện sinh vẫn chưa tìm được một nửa cái Goethe đã thấy.

Nói hệ thống và chủ nghĩa với Hiện sinh chỉ là mượn danh từ để gởi cái quyết liệt và rộng lớn của một trào lưu vì thực chất của Hiện sinh là vượt ra ngoài mọi hệ thống,

mọi chủ nghĩa, nó là một *thái độ*, một *ngã ba đường*, đến đó người ta có thể đi về tất cả. Có một thứ hiện sinh hữu đạo, có một thứ hiện sinh vô đạo, và mỗi loại lại chia ra làm nhiều tiểu loại như: Khuynh Cơ đốc, khuynh Ấn giáo, khuynh Phật giáo, khuynh Cộng sản, hay khuynh Dân chủ. Ở lãnh vực siêu hình, nó chủ trương cái hiện sinh trước cái bản thể, một vũ trụ quan động mà đối tượng không phải là hòn đá bất di dịch để nhận thức chụp lại, mà nó sáng hóa, biến diện với chủ thể. Ở lãnh vực nhân sinh, nó chủ trương tự tạo luân lý, cá nhân tự do, tự do theo mình, tự do bắt mình theo một cái gì. Tôn giáo được nhìn dưới ánh sáng mới: Thượng Đế thành một phương tiện để kích phát sự sống của cá nhân lên đến tột độ.

Tim tòi, thắc mắc, lo lắng, hi vọng, chán chường là tất cả Hiện-sinh-Thái-độ.

Có những người đi bằng đường lối khác và đến một cứu cánh khác nhưng cùng một chủ trương là thế giới này không thể sống được, như nhà văn Lô mã ni tác giả những cuốn « Giờ thứ 25 », « Dịp may thứ hai » (La seconde chance). Đối với ông Quốc xã, Cộng sản, Tư bản là kết quả tất hữu của một nền văn minh nặng lý trí, nhẹ tình cảm, quên phắt con người, coi người như máy với giá trị năng suất. Nhân loại hiện ở trong « Giờ thứ 25 », không còn là cuối cùng, mà sau cái cuối cùng. Sự thắc mắc tim tòi, hi vọng không còn, chỉ còn một tiếng kêu thảm thiết và bây giờ, thành thực can đảm nhất là những kẻ nhận rằng nhân loại chết rồi.

Không quá bi quan như nhà văn Lô mã ni, có người nhận thấy rằng cái tim tòi hi vọng của Gide trước chiến tranh, của Hiện sinh sau chiến tranh có bề ngoài là sáng

THẠCH TRUNG GIẢ



tạo một cái gì nhưng nhìn sâu chỉ là con đẻ của một nền văn minh đương hết. Nó không sáng tạo một cái gì vì muốn sáng tạo phải vượt lên cái đương hết nhưng mà cái văn minh này sở dĩ phá sản là bởi nó đặt nền tảng trên sự vị kỷ, và phải hiện sinh nhìn tất cả qua lăng kính cá nhân: tôn giáo cũng chỉ có nghĩa khi đưa đến cho cá nhân nhiều sự sống hơn. Và nếu nhân loại muốn còn thì nó phải còn với Tình cảm, với cái Yêu, cái Thương vượt ra khỏi cái tôi hữu hạn, vì những xã hội hiện chỉ là những tổng số của những đơn vị vị kỷ, cá nhân loại chỉ là một khối vị kỷ khổng lồ làm khổ mình, lẫn thán tìm nguyên nhân cái khổ, và luẩn quẩn gỡ cái khổ bằng cách thắt chặt nó vào.

Chúng ta là những kẻ đợi chờ.

Người xưa chờ giáo chủ, chúng ta đương lắng nghe tiếng nói của tâm linh nhưng cũng do một động lực.

Tất cả mọi tôn giáo, mọi luân lý, mọi chế độ đều rung chuyển, tất cả mọi người đều thắc mắc lo âu. Ngày mai đây là Bình minh hay cũng là Tăm tối đời đời?

Điều đó ta có thể mà cũng không có thể. Với lòng tin thì cái gì cũng phải có, với lòng tin thì chân lý nếu chưa có cũng phải ra đời.

Nhưng nếu thiếu lòng tin thì cái đã có cũng hóa ra hư ảo.

THẠCH TRUNG GIẢ



SÁCH DO NHÀ AN TIÊM XUẤT BẢN

- ★ **Tôn Giáo là gì**
của John Yale
(viết theo lời của Vivekananda)
- ★ **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 Suares 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 giừng 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 đợt văn minh chân thực. Như thế sự quay về học lại nguồn gốc nước nhà với 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.

TINH THẦN ĐẠO HỌC ẤN ĐỘ

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

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

(tiếp theo)

Câu truyện thần thoại trên đây mô tả quan niệm của dân tộc A-ry-en về cuộc đời thực tế về sự thực mâu thuẫn, nửa khóc nửa cười, đau khổ với hạnh phúc trà trộn. Và trước sau thái độ của họ như biểu thị trong cái hệ thống triết học là thái độ cầu sự giải thoát ra khỏi cái lưới của Maya, của tuồng ảo hoá. Giải thoát, mà chỉ có giải thoát mới là ý nghĩa đầy đủ của sự sống. Giải thoát khỏi trò Ảo hoá cũng như đi ra khỏi chốn rừng rậm bao la của lục địa xanh, ấy là lý tưởng của nhân loại Ấn từng khao khát.

« Một sự thực kỳ lạ, nó tồn tại bên trong tất cả nỗi vui và nỗi buồn, nỗi sợ hãi và nỗi khổ của chúng ta, trong các vấn đề và các cuộc phấn đấu của chúng ta, ấy là sự chúng ta tiến tới chắc chắn về chân lý. Thực tế mà nói thì vấn đề là: « Vũ trụ này là gì? Tự đâu mà sinh ra,

sẽ đi về đâu? Và câu trả lời là: Tự ở trong tự do nó xuất hiện, nó thiết lập ở trong tự do và nó nhập vào tự do». Cái ý tưởng tự do ấy, chúng ta không có thể bỏ qua được. Không có tự do, thì các hành động của chúng ta, các cuộc đời sống còn của chúng ta cũng sẽ mất hết. Bất cứ ở lúc nào Tạo vật đều xác chứng chúng ta là nô lệ chứ không phải tự do. Vậy mà, cái ý nghĩa cho rằng mặc dầu thế nào chúng ta vẫn tự do, cái ý tưởng ấy đồng thời vẫn xuất hiện. Người ta có thể bảo rằng trên mỗi bước đường chúng ta lại bị trò Ảo hoá Maya đánh ta ngã gục xuống, để tỏ rằng chúng ta là nô lệ của nó. Tuy có sự vấp ngã ấy, tuy chúng ta có cái cảm tưởng bị trói buộc, mà đồng thời chúng ta cũng lại có cảm tưởng là chúng ta có tự do. Một tiếng nói trong nội tại bảo chúng ta rằng chúng ta tự do. Nhưng nếu chúng ta cố thử thực hành cái tự do ấy, cố làm cho nó hiển hiện ra, chúng ta bèn gặp không biết bao nhiêu trở ngại không vượt được. Tuy nhiên, mặc dù có như thế, cái ý tưởng tự do vẫn tồn tại, vẫn lên tiếng trong thâm tâm: «Ta tự do, ta có tự do» (Vivekananda. Yūanayoga).

Tự do, giải thoát, chẳng phải là tự do muốn làm gì thì làm, tùy theo sở thích vì như vậy thì người ta sẽ lệ thuộc vào sự ngông cuồng. Tự do là vượt lên trên giới hạn của thế lực tự nhiên vượt ra ngoài sức chi phối của tuồng Ảo hoá. Tự do tinh thần là thực hiện đến trình độ tinh thần quân bình, không còn bị ngoại vật làm động lòng. Tự do giải thoát tức là có thể thực hiện được cái cao quý nhất ở mình, vượt lên trên con người già cỗi, rửa sạch vòng hệ lụy của tập tục thành kiến, đến được cái tinh thần bình tĩnh an nhiên, như Goethe đã nói: «Meurs et deviens!» «Hãy chết đi và tiến tới».

«Hãy lấy ngay cái hình thức thấp nhất của tôn giáo là tôn giáo tổ tiên hay là thờ phụng quỷ thần dữ tợn, hung ác; cái ý tưởng đặc biệt về quỷ thần hay là về tổ tiên là gì? Là các Ngài cao hơn Thiên nhiên, không bị giới hạn trong vòng thế lực của thiên nhiên. Kẻ sùng tín chắc hẳn quan niệm thiên nhiên với nhiều trình độ. Chính thân nó không thể vượt qua bức tường hay bay bổng nơi không trung, nhưng các vị thần chúng thờ phụng thì có thể làm được như thế dễ dàng. Như thế nghĩa là các thần có tự do và cao siêu hơn cái thiên nhiên mà nó vốn được biết. Đối với người sùng tín các bậc thần cao hơn cũng như thế. Quan niệm thiên nhiên càng tiến triển thì quan niệm về linh hồn có tính cách cao hơn tự nhiên cũng tiến triển theo, cho đến chừng nào chúng ta đi đến cái mà chúng ta gọi là độc thần giáo, nó dạy ta rằng thiên nhiên là Maya (Ảo hoá) và có một Đấng cai quản cái Maya ấy».

Song ở tư tưởng đạo học Ấn độ như ở Vệ đà người ta còn tiến xa hơn những ý tưởng độc thần. Nếu trong tôn giáo độc thần người ta cầu nguyện: «Xin được gần gũi Ngài hơn nữa, hỡi Chúa tôi!», thì ở đạo học Vệ đà người ta cầu: «Hãy gần lại với tôi hỡi Chúa tôi!». Như thế nghĩa là Thượng đế ở trên trời trở nên Thượng đế ở thiên nhiên, Thượng đế là thiên nhiên trở nên Thượng đế trên bàn thờ của thân thể, và Thượng đế trên bàn thờ của thân thể chúng ta trở nên chung cục là chính cái bàn thờ ấy, trở nên Linh hồn và trở nên con Người. Đấng Thượng đế mà các hiền triết đã tìm kiếm ở tất cả khắp nơi thì ở tại chính trong tâm chúng ta. Trước sau vẫn một lý tưởng tự do, nhưng một đằng thì phóng nó ra ngoài xa, một đằng thì thấy nó vẫn ở tại nơi mình, và chính là cái Bản ngã của cái ta. Chính cái Bản ngã

phân biệt ấy mà chúng ta phải thực hiện, vẫn thực hiện, mỗi người tùy theo trình độ và cảnh ngộ của mình, dần dần mắt lưới Maya mở rộng và chúng ta được giải thoát. Dần dần cửa ngục mở rộng, tường ngục phá tung để chúng ta bỗng nhiên thấy mình đứng ở giữa trời vô hạn, tự do.

Trong lịch sử nhân loại, mỗi dân tộc tùy theo cuộc đời sinh hoạt thực tế trong hoàn cảnh địa lý khí hậu của mình đều có tìm cách điều thích với hoàn cảnh thiên nhiên. Trong sự điều hoà thích ứng ấy nó đã tìm thiết lập nên những giả thuyết nền tảng đặc biệt tùy theo cá tính truyền thống của dân tộc và rút trong kinh nghiệm thực tế. Những giả định then chốt ấy nó dùng làm phương pháp luận cho hành động hiệu nghiệm. Dân tộc Trung quốc từ cổ thời đã có giả thuyết Dịch quan về vũ trụ, nhìn vũ trụ sự vật ở quan điểm biến hoá Âm Dương. Dân tộc A-ry-en, tự cổ thời Ấn độ cũng đã thiết lập giả định căn bản của mình là vũ trụ Maya, nhìn sự vật ở quan điểm tương đối, sắc không và đồng nhất.

Thuyết Maya, theo câu chuyện thần thoại trên kia thì có ý nghĩa cho thế giới và đời người là một giấc mộng kê vàng, một cánh sắc không. Nhưng sự thực, thuyết Maya không phải là một giáo lý mà chỉ là một sự xác nhận thực tế về sự vật tương đối, nửa thực nửa hư, trôi chảy thay đổi không ngừng đòi chúng ta muốn hiểu cho thấu đáo phải dấn thân vào chính trong dòng thực tại ấy. Đây là ý nghĩa của Maya trong một câu chuyện thần thoại sau đây; rút ở kinh Purana, do một vị Thánh tên là Vyasa đã kể. Ở đây thì Maya có ý nghĩa pháp thuật đúng với tinh thần ma thuật cổ xưa:

«Có một lần, một hoàng tử trẻ tuổi tên là Kamadama,



nghĩa đen là «người đã thắng phục được dục vọng». Để thực hành đúng như ý nghĩa của tên mình, y bèn sống một cuộc đời khổ hạnh rất mực. Nhưng thân phụ y muốn lập gia thất cho y, mới bảo y rằng: «Kamadamana, con ơi, con sẽ đi về đâu? Tại sao con không lấy vợ? Hôn thú đem lại tất cả thoả mãn cho dục tính của người ta, nó cho ta đạt tới hạnh phúc hoàn toàn. Phụ nữ chính là gốc của hạnh phúc và kiện toàn. Vậy con yêu quý của ta ơi, con hãy lập gia thất đi!

Hoàng tử trẻ tuổi yên lặng, vì cung kính đối với đức vua cha. Nhưng vì vua cha khuyên nhủ và thúc giục nhiều lần, y bèn trả lời:

— «Thưa phụ thân, con thực hành đúng ý nghĩa với chữ tên của con. Sức thiêng nhiên của Thượng Đế (Vishnou) Ngài duy trì và chi phối tất cả sự vật và chúng ta ở thế giới, Ngài đã biểu thị ra cho con như thế».

Đức vua cha lặng yên một lúc để suy nghĩ về câu trả lời, rồi khéo léo ngài đổi luận điệu từ phương diện khoái lạc sang phương diện bổn phận. Ngài bèn truyền phán:

— «Một người nam nhi phải lấy vợ, thành gia thất để nối giới tông đường, để cho linh hồn các tổ tiên ở Cửu thiên khỏi thiếu đồ cúng bái của con cháu và để khỏi sa đọa vào cảnh khốn khó và vô cùng thất vọng!»

Hoàng tử thưa lại:

— «Thưa cha, con đã sống qua hàng ngàn kiếp rồi. Con đã chịu đau khổ vì cảnh chết, cảnh già hàng trăm lần rồi.

Con đã từng trải sự phối hợp với phụ nhân cùng với sự phân ly. Con đã là kiếp cỏ và bụi rậm, dây leo và cỏ thụ. Con đã sống giữa súc vật và thú dữ. Hàng trăm lần con đã là một người Bà la môn, một phụ nữ, một nam nhi. Con đã được san sẻ lạc thú của cảnh thiên đường với Çiva. Con đã sống với hạng bất tử. Sự thực không còn một cảnh nào, cả cảnh siêu phàm, mà con không từng hiện thân vào đấy. Con đã là quỷ sứ, yêu tinh, người gác kho tàng ở trần gian. Con đã là Thần nước và Thần sông. Con đã là Tiên cô trên trời con cũng đã hiện thân làm vua loài sa tăng. Mỗi lần vũ trụ tan đi để nhập vào bản thể vô hình của Thượng đế, con cũng biến đi theo. Và đến khi vũ trụ lại tái hiện ra, con cũng lại tái sinh để sống một tràng kiếp luân hồi. Luôn luôn con bị lầm lạc về ảo hóa của cuộc đời, và như thế mãi mãi bởi vì con đã lấy vợ, để con thành gia thất.

Cha hãy nghe con kể lại cha hay việc đã xảy đến cho con ở một kiếp trước kế ngay với kiếp này của con. Ở kiếp ấy con đã mang tên là Sutapas, nghĩa đen là « kẻ lấy khổ hạnh làm tốt ». Bấy giờ con là nhà tu khổ hạnh. Con nhiệt thành phụng thờ Thần Vishnou vị chúa tể của vũ trụ đáng để con phụng thờ. Thầy con đã làm tròn bao nhiêu lời thệ nguyện rồi, vị Thần này hiện xuống trước mắt trần gian của con, ngự trên mình thiên điều Garuda và bảo con rằng: « Ta cho nhà ngươi một đặc ân này; cái gì ngươi cầu thì sẽ được! »

Con bèn trả lời với đấng Chúa tể vũ trụ ấy: « Nếu Ngài bằng lòng thì tôi xin Ngài cho tôi hiểu bí quyết của Maya là gì? »

Thiên thần trả lời: — « Ngươi sẽ làm gì bằng sự hiểu biết Maya? Ta muốn ban ơn cho nhà ngươi một cuộc đời

đầy đủ, làm tròn bổn phận của người với xã hội, người sẽ giàu có, mạnh khỏe, sung sướng và dòng dõi hiển hách!»

Nhưng con trả lời: — «Chính tôi muốn được giải thoát khỏi những điều kiện ấy để đạt tới cái gì ở bên trên nữa!»

Thiên thần bèn nói: — «Không ai có thể hiểu nổi tuồng ảo hóa Maya của ta. Không ai xưa nay đã hiểu được. Chẳng khi nào có ai đã có thể thấu hiểu hết ý nghĩa thần bí ấy. Ngày xưa có một bậc hiền thánh cùng thần tiên, ấy là Narada, con rể của Phạm thiên Brahma. Ông ta nhiệt thành phụng thờ Ta. Cũng như người lúc này, ông được lòng Ta lắm, và có một hôm Ta hiện ra trước mắt ông ta cũng như bây giờ Ta đang hiện thân trước mắt nhà người. Ta cho phép ông ta một điều cầu ước và ông ta cũng cầu ước điều mà người đang cầu. Tuy rằng Ta đã bảo trước ông ta không nên hỏi han gì hơn về bí quyết Maya của Ta, vậy mà ông ta cứ vật nài cũng như nhà người đang vật nài lúc này vậy. Ta bèn bảo với ông ta: «Người hãy lặn vào trong làn nước kia thì rồi người sẽ thấy được bí quyết Maya. Narada bèn lặn ngay xuống ao nước. Khi ngoi lên ông ta hóa ra một người con gái trẻ.

Narada một khi ra khỏi làn nước thì trở nên nàng Sucila (người có đức hạnh), làm con gái vua thành Bénarès. Khi nàng công chúa này đến tuổi cập kê, vua cha bèn gả cho hoàng tử nước láng giềng Vidarbha. Nhà đạo sĩ khổ hạnh Narada từ đây dưới thân hình nàng công chúa Sucila là vợ một hoàng tử, bấy giờ cảm thấy đời mình đầy đủ lạc thú của ái tình. Đến khi vua Vidarbha già mất đi thì chồng nàng Sucila lên nối ngôi vua. Bà Hoàng hậu xinh

đẹp sinh hạ được nhiều con gái, con trai, và rất mực sung sướng.

Song chẳng bao lâu giữa nước của vua chồng và nước của vua cha của Sucila có sự khởi hấn và biến thành chiến tranh tàn khốc. Trong một trận giao tranh vĩ đại, con cháu, cha và chồng đều bị tử trận. Được tin, ngày làm lễ hoả táng, hoàng hậu bèn dời khỏi kinh đô đến tận bãi chiến trường để được cất tiếng trịnh trọng khóc than. Bà cho dựng một đài củi hoả táng vĩ đại cho chất các tử thi của con, cháu, chồng và cha bên cạnh nhau, và tự tay bà châm lửa vào đài hoả táng. Đến khi ngọn lửa bốc lên cao rồi, bà kêu gào: hỡi con ơi, hỡi con ơi, hỡi chàng ơi, hỡi cha ơi! Khi ngọn lửa reo nổ thì bà nhảy ngay vào đống than hồng đang cháy to. Ngọn lửa bỗng trở nên trong mát và tinh khiết, đài hoả táng biến thành một cái ao nước và ở trong nước thấy có Sucila nhưng tái hiện dưới hình đạo sĩ Narada. Thiên thần Vishnou cầm tay đạo sĩ giắt ra khỏi ao nước trong như thủy tinh.

Khi đạo sĩ và Thiên thần đã lên tới bờ rồi, Thiên thần Vishnou mỉm cười tinh quái mà hỏi đạo sĩ: Chứ người vừa khóc than cái chết của đứa con nào thế? Đạo sĩ Narada lúng túng thẹn thùng. Thiên thần bèn nói: Đây là hình ảnh Maya, tuồng Ảo hoá của Ta đấy, đau khổ u, thảm, đáng nguyên rủa. Cả Phạm thiên Brahma sinh ở nơi sen, cả các thần khác như Indra, cả thần Civa nữa đều không có thể thâm nhập được vào cái vực thẳm không đáy ấy được. Người là thân phận làm người, người làm thế nào mà hiểu nổi cái vật bất khả tri lường ấy được?

Đạo sĩ Narada bèn cúi xin được phép có một lòng tin và một lòng thờ phụng hoàn toàn cũng như có được ân huệ



nhờ lại sự kinh nghiệm ấy mãi mãi về sau. Ông ta còn xin phép cho cái ao trong đó ông đã lặn vào như bước vào một cái suối nhập môn trở nên một chỗ linh thiêng để chiêm ngưỡng. Nước ở trong ao nhờ có sự hiện diện thần bí thường xuyên của Thiên thần đã lặn vào đấy để giặt đạo sĩ ra khỏi pháp thuật thâm sâu, thì trở nên có hiệu lực rửa sạch tất cả tội lỗi. Thiên thần Vishnou bằng lòng ưng thuận cho những điều ước cầu thành tín ấy và tức thì biến đi, trở về cõi Thiên cung của Bể sữa. Và Thần Vishnou, lần này, trước khi từ biệt đạo sĩ khổ hạnh Sutapas, đã kết luận để bảo cho biết rằng bí quyết của tuồng Ảo hoá Maya thì không có thể giải thích được và không có thể để cho người ta đứng ra ngoài mà hiểu nổi. « Nếu người muốn thấu hiểu thì người phải lặn vào trong nước ấy và người sẽ biết tại sao nó lại như thế ».

Đấy cũng là kết luận ở Dịch bên Trung quốc vậy : « Hoá nhi tài chi, tồn hồ biến, thôi nhi hành chi, tồn hồ thông, thần nhi minh chi tồn hồ kỳ nhân. Mạc nhi thành chi, bất ngôn nhi tín, tôn hồ đức hành ». (Hệ từ)

« Hoá đi mà vun vào cho thì ở tại chỗ biến, thúc đẩy mà hành động thì ở tại chỗ thông. Lấy thần thức mà soi thì ở tại người ta. Yên lặng mà thực hiện, không giải thích mà tin thì ở tại đức hạnh ».

Vậy Vũ trụ Dịch ở Trung quốc cũng như vũ trụ Maya ở Ấn Độ hay « Tuồng ảo hóa đã bày ra đấy » ở Việt nam đều cùng một ý nghĩa là không phải một chủ nghĩa trí thức. Duy tâm hay Duy vật, chủ trương lấy một nguyên lý trong nhị nguyên hoặc tâm hoặc vật làm nguyên lý khởi thủy tạo ra thế giới, mà nó chỉ là những nhận định xác thực sự vật

bày ra trước mắt do từng trải kinh nghiệm thực tế mà thấy tình cách tương đối, nửa thực nửa hư. Và trong hoạt động ở cuộc đời thực tế người ta bèn lấy nhận định ấy dựng làm giả định tiêu chuẩn để hướng đạo cho hành động, không có tình cách một chân lý xong rồi chỉ phải khoanh tay chờ đợi như một giáo điều, một chủ nghĩa độc đoán.

Vivekananda, nhà đạo sĩ Ấn độ cận đại có giải thích về Maya trong một bài thuyết pháp ở Luân đôn, nhan đề « Ảo hóa và Sắc không », ý nghĩa trọng yếu như sau :

« Maya không phải là một thuyết lý để giải thích Vũ trụ. Nó chỉ trình bày một cách giản dị sự thực là như thế mà bất cứ ai để ý quan sát đều nhận thấy. Chúng ta như thế nào thì nó là như thế, nó như là cái mà chúng ta nhìn thấy trước mắt và thực nghiệm ở bản thân : chính nền tảng của sự thực tại của chúng ta là mâu thuẫn. Chúng sống trong một cái thế giới đầy mâu thuẫn mà chúng ta không có thể thấu đáo được bằng lợi khí của tinh thần và của giác quan. Giá trị khả năng của lợi khí ấy đáng nghi ngờ. Thế giới này có thực là có thực một cách tương đối với chúng. Nếu chúng thay đổi thì thế giới cũng thay đổi theo. Vậy sự có thực mà chúng ta gán cho thế giới thì không phải là một thực tại cố định, bất dịch, tuyệt đối. Nó phô diễn ra một mớ trà trộn không nhất định vừa thực vừa ảo. Cái này có lẽ đối đãi với cái kia mà có. Và sự mâu thuẫn trái nghịch ấy thì tự cổ lai tất cả các tinh thần sáng suốt về vũ trụ đều đã nhận thấy. Từ Héraclite đến Vê đà và Dịch kinh. Đây chính là vì những điều kiện của tri thức nó hạn chế chúng ta không cho chúng ta giải quyết được các vấn đề then chốt của tri thức, rất cần thiết đối với chúng ta, ví như tình yêu và

cơm gạo. Trí thức của chúng ta tự căn bản không thể vượt khỏi giới hạn nhất định được. Và sự mâu thuẫn thường trực giữa nguyện vọng của chúng ta với bức tường ngăn cản chúng ta, giữa hai loại sự thực mâu thuẫn không có chung một mực thước, giữa thực tế phũ phàng và xác nhiên của cái chết với ý nghĩa chẳng kém phần xác thiết, thực tế không chối cãi của sự sống, giữa mệnh lệnh tuyệt đối của một số định luật của trí thức và tinh thần với dòng trôi chảy không ngừng của tất cả những quan niệm của tinh thần và của tình yêu — những sự thay đổi không ngừng của thiện và ác, chân và ngụy, bên này và bên kia đường biên giới của thời gian và không gian — tất cả cái khúc rần mà tư tưởng nhân loại kể từ đầu đã bị thắt chặt quẩn quanh, và kể từ đầu nó không ngừng gỡ mỗi một đẳng để thấy càng thắt chặt ở một đẳng khác. Tất cả cái thế giới thực tế ấy là một tưởng ảo hoá, là Maya vậy.»

Và đạo sĩ Vivekananda kết luận Maya là một quan niệm tương đối về vũ trụ:

«Thiện và ác không phải hai sự có hiện hữu phân biệt với nhau. Điều thiện của bữa nay có thể là điều ác sớm mai. Lửa có thể đồng thời nuôi sống và đốt chết. Người ta không có thể đình chỉ điều ác mà không đình chỉ cả điều thiện. Người ta không có thể làm ngừng sự chết mà không cắt đứt cả sự sống. Mỗi một trong hai phương diện trái nghịch là một biểu hiện khác nhau của một cái thực tại. Triết lý Vệ đà dạy chúng ta rằng chúng ta sẽ đi đến một lúc mà ngoảnh cổ lại đằng sau, chúng ta sẽ tự cười thầm những lý tưởng mà chúng ta đã cố bám chặt lấy một cách thất vọng, sợ mất cái ngã của chúng ta vậy». «Maya et Illusion» (Jnanayoga-Vivekananda).

Tư tưởng Ấn độ xem như trên đây thì tự cổ sơ đã quan niệm thế giới là một tuồng ảo hoá Maya, đã nhận định sự thực ở ngoại giới và nội giới là một tuồng ảo hoá và đã lấy thuyết Maya rút trong kinh nghiệm thực tế dùng làm kim chỉ nam để hướng dẫn bước đường đi trong rừng rậm của lục địa xanh. Và nhân loại Ấn độ cũng sớm ý thức nguồn sống miên tục thuần nhất luôn luôn khai triển ngấm ngấm đằng sau tuồng ảo hóa, bên trong vạn vật sai thù. Họ ý thức rằng ở tâm hồn nhân loại luôn luôn tự do không bị định luật tự nhiên chi phối, đồng thời họ cũng xác nhận mạnh mẽ cái định luật danh thép của tự nhiên nó chi phối tất cả vũ trụ. Để ứng phó với sự thực hiển nhiên ấy một đằng là tự do một đằng là nô lệ, tư tưởng Ấn độ suốt mấy ngàn năm đã thực nghiệm trong hai thái độ để giải quyết vấn đề mâu thuẫn. Ấy là thái độ của Bà la môn, Ấn độ giáo và thái độ của Phật giáo, hai tiêu biểu lý tưởng của tinh thần tập thể Brahma và Bouddha. Đứng trước tuồng ảo hóa của thế lực thiên nhiên của cuộc đời tương đối Brahma bảo chúng ta hãy cố thực hiện lấy cái chân thật trong cái huyền ảo, lấy cái có trong cái không, lấy cái thực trong cái hư, tuân tự giác ngộ trong cái đau khổ của hành động thực tế. Còn Phật đà lại bảo chúng ta hãy giác ngộ tất cả cái này đều là ảo. Chúng sinh đang mắc trong cái lưới của hiện tượng, mắc lưới chẳng chịt khác nào con cá mắc vào lưới của người đánh cá, giản dị nhất là chúng ta chỉ phải quyết chí, nhất tâm đứng dậy theo con đường của Phật phá tan lưới của hiện tượng, đoạn tuyệt với việc đời, nữa đem trốn khỏi lâu đài phú quý, vinh hoa, khỏi tình nghĩa gia đình, xã hội cha mẹ, vợ con, vào núi tìm quả quyết tuyên bố: « tất cả ấy không có thực ».

(còn tiếp)

NGUYỄN ĐĂNG THỰC



CHÌA KHÓA ĐẠO ĐỨC KINH

THẠCH TRUNG GIẢ

(tiếp theo)

CHƯƠNG II PHÂN TÍCH

CƠ CẤU ĐẠO ĐỨC KINH

Cũng như người mới bước chân vào một thành phố phải xem bản đồ, trông toàn cảnh, ta hãy xét cơ cấu Đạo Đức Kinh.

Đạo Đức Kinh cũng như Kinh điển Đông phương thực trái ngược với sách vở Tây phương. Một triết thư Tây phương cấu tứ như một tấn bi kịch với 3 hồi: đầu, giữa và cuối, người đọc phải chờ hạ màn một mới thấy màn hai, chờ hạ màn hai mới thấy màn ba, còn Kinh điển Đông phương kết cấu lối vòng đồng tâm, đọc phần nào cũng thấy chủ ý, một chủ ý toả ra hàm tất cả ở trong một.

Bởi thế cho nên tất cả Phật giáo gói tròn trong 12 chữ Thập Nhị Nhân Duyên, Phật giáo Đại Thừa kết tinh trong



Bát nhã Tâm Kinh hơn trăm chữ, mà hơn trăm chữ đó rút vào 6 chữ Lục Tự Đại Minh Chân Ngôn, mà nguyên tiếng Phạn chỉ có 4.

Hệ thống Số Luận (Samkhya) nguồn gốc của Phật giáo, gồm có 25 chữ là Nhị Thập Tứ Đế hay 24 nguyên lý cấu tạo nên thế giới đối với nguyên lý bất chuyển là Giác Thể.

Chỉ có một ít chữ thôi, mà đã gói tròn mà đã để ra thiên kinh vạn quyển. Và không gì ý nghĩa bằng trong buổi cuối cùng.

Sắp đến lúc nhập diệt đức Phật hỏi lại các đệ tử từ người già cả đến trẻ thơ về Tứ Đế với Thập Nhị Nhân Duyên, về bài thuyết pháp buổi sơ đầu cách nửa thế kỷ. Phải, tất cả chỉ có vậy, đều nằm trong một như một hạt đa gồm đủ cây đa chẳng chịt như một khu rừng.

Người Tây phương nhiều khi nản vì điệp khúc trong kinh điển Đông phương, trùng ý, trùng lời phản lại kịch tính trong não trạng. Nhưng cũng có người Tây phương nhận thấy rằng Duy tâm chỉ là một lý thuyết trừu tượng trong đầu óc của triết gia Tây phương nhưng họ vẫn cảm vẫn sống như người phạm tục, nhưng triết gia Đông phương chân chính nhất cử nhất động đều phản ảnh cho Đạo vì họ là Đạo hiện thành xác thịt.

Người ta đã so sánh một Hegel thuyết lý Duy tâm mà vẫn đuổi theo danh lợi của thế gian nhờ nhà nước áp bức triết gia đối lập, với một đệ tử của Long Thọ bỏ tất thuyết lý Không đã thể hiện như sau: một kẻ ngoại đạo cuồng tín tuốt gươm chém người xô ruột, đệ tử xô vào, bắt người

ngăn lại, ném cho nó tấm áo cà sa của mình và nói rằng:

Thấy thấy là không, không có bạn, chẳng có thù.

Cùng một tư tưởng nhưng người Đông phương đã sống hết, đã thể nhập, đã rung chuyển từng tế bào, đã nhịp từng hơi thở. Mà một trong những kết quả của sự thâm nhập một tư tưởng cố định là sự trùng điệp, là vòng đồng tâm, là Phi-kịch-tính, hay nguyên nhân cũng vậy. Những bộ thần kinh di động như vượn truyền cành không đi đến đâu cả.

Học giả Max Müller ban đầu trong việc nghiên cứu tư tưởng Đông phương đã nhận xét là người Tây phương — không kể vài người đặc biệt — không thể nào tham thiền bởi tim óc đã bị hư vì điện ảnh với báo chí hiển những cảm giác nhập nhoàng biến hiện.

Nhưng nếu đếm hàng trăm hình ảnh trước mặt thì dễ, mà quan sát được sự vận chuyển ở trong lòng nguyên tử, những cái rung, những cái gợn, những đường phóng xạ vi ti, cực kỳ vi ti là một điều khó, khó hơn không biết bao lần mà phải do chuyên viên hết ngày này sang tháng khác, hết năm này sang năm khác, theo dõi, quan sát, rình mò, nin thở với những dụng cụ tối tân ở bên ngoài, với sự tĩnh lặng sâu sắc ở nội tâm — thì việc ghi những suy tư một điệu của Đông phương cũng như vậy. Những sắc thái, những cái không khác chi ở lý luận nhưng chính là những bề sâu, những tầng lớp của đời sống tâm linh bí ẩn.

Người Tây Phương làm thầy người Đông Phương về khoa học vì vào mãi vào mãi, vào mãi cái vi tế, cái bí ẩn của vật chất đã chịu được cái một điệu khi tìm tòi xoay

tâm tư vào nguyên tử, vào điện tử của nguyên tử, vào những vòng sóng bao quanh những điện tử. Là vật giới đầu óc họ như vượn truyền cành chơi đùa chấp nối những danh từ trừu tượng.

Bốn chương đầu của Đạo Đức Kinh đã gói trọn những tư tưởng sẽ khai triển trong 77 chương sau, nhưng cũng nên nói ngay là nó không phải cái toát yếu nghèo nàn cằn cõi vì như thế người Tây phương cũng làm được. Bài tựa 18 trang trong cuốn *Phê phán Lý tính Thuần túy* của Kant đã gồm tóm những ý tưởng diễn trong 700 trang dư hay mọi cuốn triết sử đã làm liên tiếp những toát yếu như vậy.

Bốn chương đầu trong Đạo Đức Kinh cũng như Bát Nhã Tâm Kinh của Đại Thừa đã kết tinh tất cả bề sâu, sức mạnh, tiềm năng thần lực của không biết bao nhiêu trang kinh luận Bát Nhã. Mà khai triển cũng không hết, khai triển vẫn còn dư nên đọc xong 77 chương trở lại chương đầu vẫn còn thấy chỉ mới chạm bề mặt của một cái mỏ.

PHÂN TÍCH CHƯƠNG I

Đạo khả đạo phi thường Đạo;
 Danh khả danh phi thường Danh.
 Vô danh thiên địa chi thủy;
 Hữu danh vạn vật chi mẫu.
 Cổ,
 Thường vô dục, dĩ quan kỳ diệu;
 Thường hữu dục, dĩ quan kỳ kiêu.
 Thử lưỡng giả đồng,



Xuất nhi dị danh.
 Đồng vị chi Huyền.
 Huyền chi hựu Huyền,
 Chúng diệu chi môn.

Dịch Nghĩa (1)

- A. — Đạo (mà ta) có thể gọi được, không (còn) phải là Đạo «thường»; Danh (mà ta) có thể gọi được, không (còn) phải là Danh «thường».
- B. — Không-tên, là gốc của Trời-đất;
 Có-tên, là mẹ của Vạn-vật.
- C. — Bởi vậy.
 Thường không tư dục, mới nhận được chỗ huyền diệu của Đạo; Thường bị tư dục, nên chỉ thấy chỗ chia lìa của Đạo.
- D. — Hai cái đó, đồng với nhau;
 Cùng một gốc, tên khác nhau.
 Đồng, nên gọi Huyền.
 Huyền rồi lại Huyền,

Đó là cửa ra vào của mọi huyền diệu trong Trời Đất.

*«Đạo khả đạo phi thường Đạo
 Danh khả danh phi thường Danh»*

(1) Chúng tôi dùng bản dịch của học giả Thu Giang Nguyễn Duy Cần — xin cảm ơn tiên sinh và hoan hỉ giới thiệu với độc giả bộ sách đầy đủ 81 chương với tài phiên chuyển linh động do nhà Khai Trí xuất bản.

Thường là bền mãi không sinh diệt, đời đời, *đạo thường* là cái chân lý không ở trong thời gian và không gian bao trên cả thời gian và không gian.

Con người sống trong một khoảng của thời gian và không gian nhìn vũ trụ qua lăng kính của mình, súc sinh sống trong một khoảng của thời gian và không gian nhìn vũ trụ qua lăng kính của mình. Trên một địa cầu, trong một thời đại cùng một giống người đã biết bao nhiêu lối hình dung vũ trụ — mà người chỉ là một loài giữa muôn loài, mà trái đất chỉ là một hành tinh xoay quanh thái dương nhưng có hằng hà sa số thái dương hệ trong vũ trụ, mà vũ trụ này cũng chỉ là một giai đoạn trên quá trình vô chung thủy của Hữu thể. Newton đã so sánh sự hữu hạn của cái biết đối với sự vô cùng của chưa biết, Poincaré đã nói nhiều về tương-đối-tính của trí năng con người trong một thái dương hệ chớ nên tưởng là đã nắm được chân tướng của tất cả.

Cái mà ta nghĩ nếu đã biến diện thực tại thì lời ta nói lại biến diện lần thứ hai. Locke, Leibniz đã nhắc đến một điều khôi hài thê thảm là người ta đã phí không biết bao nhiêu giấy mực để tranh luận vì cùng nói một điều nhưng với 2 danh từ nên cứ tưởng là đối lập sâu sắc lắm. Đảo lại, chúng tôi còn thấy nhiều trường hợp người ta đã hoan hỉ vì cùng chung một danh từ tuy hai hệ thống khác nhau như nước với lửa.

Bởi cái danh chỉ hiện tượng giới, mà lại còn sai tăng thứ hai.

Danh khả danh phi thường Danh
nên

Đạo khả đạo phi thường Đạo



Chẳng những có nghĩa là bản thể của vũ trụ không nói được ra lời mà còn có nghĩa nữa là Đạo đức chân chính không phải là cái đạo đức nói ra được — như nhân, nghĩa, trí, tín của đạo Nho hay mọi tôn giáo xây dựng trên cái Thiện cũng như cái Lợi.

Chân cũng như giả, thiện cũng như ác chỉ là tương đối trong không gian và trong thời gian mà Đạo là vô cực,

*Vô danh vạn vật chi thủy
Hữu danh vạn vật chi mẫu*

Hiểu theo nghĩa thô thì bắt đầu đạo là vô danh về sau này hóa sinh ra vạn vật thì đạo mới có danh. Nhưng hiểu theo nghĩa tế thì *thể* của đạo là vô danh *dụng* của đạo là hữu danh — và trong mọi thời hoặc quá khứ, hoặc hiện tại, hoặc vị lai cũng có đủ thể dụng, chứ không phải có một thời vô danh nhưng sau đó như bây giờ là hữu danh. Nếu thế thì Lão Tử cũng không hy vọng gì thấy Đạo và ứng đạo.

Cố

*Thường vô dục, dĩ quan kỳ diệu
Thường hữu dục, dĩ quan kỳ kiêu*

Tác giả đã dùng gậy sứt đất (1) đã bỏ lý luận mà ta phải tái lập.

Tại sao không thể nghĩ bằng khái niệm, không thể bàn

(1) Xưa Phí Trường Phòng dùng gậy thần rút đường ngàn dặm vào tác gang — thành điển đề nói sự suy luận hay trình bày vút qua trung gian đến thẳng, hay trực giác.

bằng danh ngôn, tại sao khái niệm và danh ngôn lại không chứng được đạo?

Bởi khái niệm và danh ngôn là bã dư của cảm giác về những hình trạng trong hiện tượng giới — những ý nghĩa gọi là trừu tượng nếu đem phân chất cũng vẫn tìm ra cái đáng thực nghiệm ấy. Mà nhắm mắt lại không nhìn những hình trạng ấy thì nó vẫn đuổi theo, nó vẫn làm việc dưới tâm để nói tiếng bây giờ là dưới tiềm thức.

Vậy những câu như *nhắm mắt bưng tai* mà Lão Tử nói rải rắc trong Đạo Đức Kinh chỉ có tính cách bóng bẩy, tính cách ẩn dụ — điều thực muốn nói là giệp cái tư dục.

Đông phương và Tây phương có khác nhau nhưng đồng ở điểm thừa nhận tính chủ quan trong nhận thức mà thực thể, nguyên động lực là cái Dục. Người với dục của người, thú với dục của thú nhưng đều cắt xén, biến diện những yếu tố của thực tại. Một ngư ngôn Ấn độ kể rằng cũng nhìn một cái cây trong đêm, mà tình lang tưởng tình nương, thẳng trộm tưởng linh tuần. Còn cái thừng tưởng con rắn là cái dụ tuyệt diệu đã hóa ra thành ngữ. Nhưng cái lằm của tình lang hay đạo tặc, người bình thường có thể kiểm lại được; chứ cái lằm, cái chủ quan, cái lẳng kính của nhân loại, của chúng sinh muôn đời thì khó lòng kiểm lại được phi những bậc đại trí. Vì nặng tư dục nên cắt xén lựa chọn lấy cái gì cho mình, thuộc về mình phân biệt bỉ thử, ngã tha, phân biệt như thế làm sao thấy được cái gốc Một, cái huyền đồng. Và người ta chẳng khác gì con cú trong đêm chỉ ly đếm từng sợi tóc mà giữa ban ngày không thấy núi Thái sơn lù lù trước mặt.

Vậy tư dục là phân biệt (Thường hữu dục dĩ quan kỳ kiểu). Nhưng nói phân biệt quên gốc Một là nói tạm, là nghĩa đại khái, chứ cái Một đó chỉ là hình bóng xa xa của Đạo, nó vẫn còn bị tư dục ngăn che, bởi thế cái Một đó được Lão Tử gọi là Vô, cái Vô vừa chỉ tự thể của Đạo, vừa chỉ thái độ của nhận thức, giúp cái dục, giúp nó cho đến chỗ cuối cùng, cho đến ngưỡng cửa của cái Một. Chúng ta sẽ trở lại đào sâu điểm này.

*Thử lưỡng giả đồng
Xuất nhi dị danh
Đồng vị chi Huyền
Huyền chi hựu Huyền
Chúng diệu chi môn*

Tổng kết mọi điều đã diễn, vậy cũng không cần giải lại, chỉ cần nhấn mạnh điểm này.

Huyền chi hựu Huyền
(Huyền lại càng Huyền)

Cái Huyền thêm này ở nhận thức chứ không phải ở Đạo. Đạo chỉ có một Huyền, trí năng của ta mới có nông, sâu — vậy biết Một bằng trí chưa đủ mà phải hội thần, phải cảm ứng, phải thể nhập mà đầu tiên là phải vật ngã, gột sạch hết tư dục.

Nếu đem so sánh chương này với bài thuyết pháp đầu tiên của Chúa Jésus gọi là « Bài thuyết pháp trên núi », với chương một trong kinh Coran của nhà tiên tri Mohamet, và bài thuyết pháp đầu tiên của Phật Thích Ca ở Bénarès thì ta thấy nổi bật điều này :

Ba giáo chủ của 3 tôn giáo bao trùm gần khắp địa cầu đều nhấn mạnh vào luân lý, đều muốn phổ cập cho quảng đại quần chúng còn Lão Tử ngược lại với cái giọng thần kỳ bí hiểm nặng chất siêu hình. Nếu không đi sâu vào đạo Phật nếu không xem hệ thống Thiên định gọi là Cứu thiên, người ta sẽ tưởng Thích Ca chỉ là một nhà luân lý thực tiễn. Đó là chiến thuật của giáo chủ Ấn độ giắt người ta đi vào chỗ thâm mật, chỗ bất khả tư nghị.

PHÂN TÍCH CHƯƠNG II

Nếu bản thể của vũ trụ là Đạo, nếu Đạo là tất cả, thì tất cả là Đạo mà tất cả đã là Đạo thì cái mà ta gọi là chân giả, thiện ác, có không, khó dễ, dài ngắn, cao thấp, trước sau chỉ là giả danh do trí phân biệt nặng tư dục. Đó chỉ là những phương diện của một cuộc tuần hoàn, đó là những cái tương sinh — chân sinh giả, thiện sinh ác, có sinh không, khó sinh dễ, dài sinh ngắn, cao sinh thấp và đảo lại.

Muốn một thế giới có thiện không ác, có sướng không khổ chỉ là không tưởng. Có cái này phải có cái kia, bỏ cái này là bỏ cái kia. Nên thánh nhân dùng Vô vi mà xử sự, không ngăn cản sự lưu hành của tự nhiên, sống mà không coi là có mình, thành công mà tâm không trụ, tâm không trụ vào cái được thì đâu còn khổ vì cái mất; xử sự bằng Vô vi, dạy dỗ bằng bất ngôn vì dùng lời nói phải phân biệt chân giả thiện ác — mà mình đã không muốn bước vào vòng tương sinh của sự vật, vào ngục tương đối của tri thức thì làm sao lại đẩy người vào. Nhưng đứng ngoài không có nghĩa là làm một cây khô, mà để sống cái sống tâm linh cao

hơn, thì bất ngôn để truyền cho người ta cái đạo sống, cái chân lý bất khả tư nghị.

Bản Văn

Thiên hạ
 Giai tri mỹ chi vi mỹ,
 tư ác dĩ;
 Giai tri thiện chi vi thiện,
 tư bất thiện dĩ.
 Cổ
 Hữu Vô tương sinh
 Nan Dĩ tương thành,
 Trường Đoản tương hình,
 Cao Hạ tương khuynh,
 Âm Thanh tương hòa
 Tiền Hậu tương tùy.
 Thị dĩ Thánh nhân
 Xử Vô vi chi sự
 Hành bất ngôn chi giáo.
 Vạn vật tác yên nhi bất từ.
 Sinh nhi bất hữu
 Vi nhi bất thị
 Công thành nhi phát củ.
 Phù duy phát củ
 Thị dĩ bất khứ.

Dịch

Thiên hạ đều biết tốt là tốt,
 Thì đã có xấu rồi.

Đều biết lành là lành
 Thi đã có cái chẳng lành rồi.
 Bởi vậy,
 Có với Không cùng sinh
 Khó và Dễ cùng thành,
 Ngắn và Dài cùng sánh,
 Cao và Thấp cùng chiều,
 Giọng và Tiếng cùng họa,
 Trước và Sau cùng theo.
 Vậy nên, Thánh nhân
 Dùng « Vô vi » mà xử sự,
 Dùng « bất ngôn » mà dạy dỗ.
 Để cho vạn vật nên mà không cần,
 Sống mà không chiếm đoạt.
 Làm mà không cậy công;
 Thành công mà không ở lại
 Vì bởi không ở lại
 Nên không bị bỏ đi.

(Lời *giải* của chúng tôi với lời *dịch* của Thu Giang tiên
 sinh ở đây cũng như vài chỗ không hẳn đồng nhau —
 điều đó thường xảy ra giữa những người nghiên cứu Đạo
 Đức Kinh)

(còn tiếp)

THẠCH TRUNG GIẢ



SỰ THẤT BẠI TRONG VIỆC GIẢI THÍCH SCHOPENHAUER

Phê bình luận đề của CLÉMENT ROSSET
về triết lý SCHOPENHAUER

PHẠM CÔNG THIÊN

1. CLÉMENT ROSSET MỞ LẠI MẶT SÁNG SCHOPENHAUER

Người ta thường quen biết mặt tối sâu nã của Schopenhauer, chứ ít ai quay lại nhìn ra mặt sáng Schopenhauer. Schopenhauer có hẳn là một triết gia bi quan không? Không hẳn là thế, mà có thể trái ngược nữa. Clément Rosset, trong một thiên khảo cứu nhan đề « Cảm thức về cái Phi lý trong Triết lý Schopenhauer » (*Le Sentiment de l' Absurde dans la philosophie de Schopenhauer*), đăng trong *Revue de Métaphysique et de Morale*, số 1, tháng I-III, 1964, trang 41-78, đã xác định lại vài suy nghĩ mới mẻ về Schopenhauer, những suy nghĩ này không hẳn là triết đề, nhưng ít ra cũng đưa người đọc bước ra ngoài con đường mòn quen thuộc. Điểm đặc biệt của Clément Rosset là đã nhấn mạnh vào tính cách « vô căn » (*grundlos*) trong triết lý Schopenhauer; chính tính cách « vô

căn» ở đây đã quyết định thế đứng độc đáo của Schopenhauer trong con đường *căn đề* của truyền thống triết lý Tây phương.

2. SỰ NỐI KẾT GIỮA « VÔ » VÀ « HỮU »

Dù nghiêng hẳn về *vô*, nhưng Schopenhauer cũng vẫn cột *vô* với *hữu*. Đó là điểm son phi lý, nhưng chính cái phi lý này đã được Clément Rosset tôn trọng đề cao, đây là chỗ nhược của cái nhìn ở Clément Rosset và cũng chính nơi chỗ nhược này mà tôi cho rằng Clément Rosset thiếu hẳn tính cách *triệt đề*. Nhưng trước khi đề cho ý nghĩ *triệt đề* được *triệt đề* hẳn, chúng ta hãy xem Clément Rosset trình bày về Schopenhauer như thế nào. Chúng ta hãy bắt đầu bằng điểm cuối cùng mà Clément Rosset đã đặt lên, tô đậm nét, để gọi lại chung điểm của triết lý Schopenhauer. Điểm cuối này là ý niệm « tính cách tất yếu không lý do » (*nécessité sans cause*). Sự vật vừa có tính cách tất yếu mà lại vừa không có tính cách tất yếu, nghĩa là tính cách tất yếu điều động thế gian mà vẫn luôn luôn không có lý do để khai giải biện minh thế gian. Đó là điều phi lý. Nói khác đi, *tất yếu tính* (*la nécessité*) là nền tảng của tất cả mọi sự mà đồng thời không có nền tảng gì cả, tức là một nền tảng không nền tảng, khiến cho đời sống trở nên nặng nề, nghẹt thở, bị áp chế ngọt ngào. Ý tính (*le vouloir*) có tính cách cưỡng bức, chính là sự cưỡng bức (*la contrainte même*), hạ tầng cơ thể (*substratum*) tác động chi phối mọi sinh hoạt. Con người không tự do, không thể có ý chí độc lập bên ngoài ý tính đại đồng. Tất cả sinh hoạt của con người từ con người nghệ sĩ sáng tạo cho đến kẻ ngu muội dễ dãi đều bị trói trong *tất yếu tính*. Con người « tự do » thường

nghĩ rằng mình có ý chí độc lập nhưng theo Schopenhauer thì chính ý chí này mới là chỗ nô lệ của con người. Con người thường hay nói «nếu tôi muốn» nhưng nói thế thực ra có nghĩa là gì? «Nếu tôi muốn» có nghĩa là «nếu tình tình tôi muốn thế», mà *tình tình của tôi* chính là tổng cộng lại tất cả ý chí của tôi, thực ra chỉ là thể cách sở thuộc mà ý tính đã thể hiện trong tôi, tình tình tôi chính là nơi mà tất yếu tính đã cột buộc tôi với *ý tính*. Tất cả mọi sự tôi làm đều lệ thuộc vào tình tình tôi. Muốn xác định rõ thêm sự lệ thuộc kín đáo này, Schopenhauer đưa chúng ta đến việc phân tích *lòng ăm năn, hối hận*. Minh tưởng rằng *đáng lẽ ra* mình có thể làm khác đi, *đáng lẽ ra* mình không nên làm thế, *đáng lẽ, đáng lẽ*, nhưng thực ra, dù là đối với quá khứ hay đối với tương lai, sở dĩ những cái *đáng lẽ ra* hiện lên là vì tôi chưa thực sự hiểu bản tính, thực chất, thực tính của mình, tôi chưa hiểu được chân tướng của con người tôi, *vi thế cho nên* mới có *đáng lẽ*. Tôi xin ngừng lại nơi đây một chút để đề cập tính cách độc đáo của ngôn ngữ Việt nam: trong cách nói «*vi thế.., cho nên... đáng lẽ*» đã chứa đựng sự nhất trí liên tục của lý luận: «*vi thế*» có nghĩa là «*vi lẽ ấy*», «*cho nên*» có nghĩa là «*cho nên lẽ ấy*» và «*vi lẽ ấy và nên lẽ ấy*» thành ra mới «*đáng lẽ*»; «*đáng lẽ*» là «*đáng*» cái lẽ ban đầu, nhưng cái lẽ ban đầu là «*cái thưở ban đầu lưu luyến ấy*», thành ra tình luôn luôn đến muộn, *chúng ta vẫn luôn luôn là những kẻ đến sau, những kẻ trễ tàu*. Muôn đời, mình vẫn là người thứ hai, thứ ba, thứ tư, người đến sau. Mỗi tình đầu vẫn muôn đời là *mỗi tình đáng lẽ*. Đối với sự tự do cũng thế, Clément Rosset rập bước theo nhịp chân của Schopenhauer và nói: «con người vẫn luôn luôn sẽ là quá muộn đối với sự tự do» (il sera toujours trop tard pour la liberté).

Tất cả mọi sự đều nằm trong một lẽ duy nhất, lẽ tất yếu. Con người hay nói những cái đáng lẽ là vì con người bị trời buộc vào lẽ tất yếu ấy, nhưng điều khó hiểu là cái đáng lẽ lại không đáng lẽ chút nào, vì cái đáng lẽ mà lại đáng lẽ thì mọi sự quá dễ dãi đi, không còn gì đáng nói. Cái đáng lẽ thực ra không đáng lẽ gì cả, không có lẽ gì cả: chữ Đức gọi là «grundlos» nghĩa «không có lý do, không có căn bản, không có nền tảng, không có cơ sở», nói gọn lại là «vô căn», «vô đề». Tất cả mọi sự đều không có lẽ, không có nguồn gốc, không có nguyên lý, không có thực tại đầu tiên, «grundlos». Tất cả mọi sự đều có lý do, có tính cách tất yếu, nhưng tất yếu tính này lại là «tất yếu tính không lý do» (nécessité sans cause). Có một điều đáng lưu ý nhất: tại sao chúng ta lại mãi miết băn khoăn tìm kiếm lý do, duyên do, lý lẽ của mọi sự? Phải chăng vì muốn trấn áp tính cách vô căn của đời sống, che đậy phủ lấp «cái không nền tảng, cái không lý do» (grundlos)? Clément Rosset nhấn mạnh: «cơn bệnh tác hại găm nhắm trái tim của Schopenhauer chính là cái *grundlos*». Điều ác, đối với Schopenhauer, chính là sự vắng mặt lý do. Một câu khác của Clément Rosset đáng cho chúng ta suy nghĩ: «Cả sự nghiệp trọn đời của Schopenhauer và từ ngay tác phẩm đầu tiên, Schopenhauer vẫn là kẻ bị ám ảnh bởi ý tưởng về lý do, nguyên do». Mọi sự ở đời này có thể là vô ích, nhưng nếu sự vô ích này có lý do thì mọi sự vẫn chưa hẳn là ngột ngạt. Sự nhục nhã làm mình khó thở cũng vì xuất phát từ cảm thức về sự vắng thiếu duyên do. Bất mãn, chán chường, bất an, ưu tư, xao xuyến, tất cả cảm thức băng hoại đều xuất phát từ tính cách «grundlos» của mọi sự. Con người muôn đời vẫn đói khát, vẫn bất mãn, vẫn đau khổ, không phải

vi không đạt được đối tượng của khát vọng mình mà vi không thể đạt được bản thể tự thể của chính mình, không hiểu được tham vọng ham muốn của mình, giống như Ixion và Tantale trong thần thoại Hy Lạp, những kẻ muốn đời bị quay cuồn trong vòng tròn xoay chuyển bất tận, trong sự đói khát trường cửu. Ăn rồi lại đói, uống rồi lại khát; không ăn không uống thì đói khát, mà ăn uống thì rồi cũng đói khát: đó là điều phi lý, khó hiểu, kỳ dị nhất mà con người phải chịu đựng suốt một đời đau khổ.

3. KHÔNG CỨU CÁNH

Diễn qua một bình diện khác, *không nền tảng* cũng có nghĩa là *không mục đích, không cứu cánh*. Tất cả mọi sự đều không đi đến đâu cả mà tất cả mọi sự vẫn phải đi. Vẫn phải đi, đó là điều khó hiểu. Tại sao mọi sự, mọi sự thể trên đời đều làm như, giả vờ như đeo đuổi một mục đích nào đó?

Tận nơi căn đề thì chẳng có cứu cánh gì hết mà mọi sự, mọi việc đều được dọn bày để hướng tới một cứu cánh nào đó. Mâu thuẫn nghịch lý hoàn toàn thì chẳng có gì là mâu thuẫn nghịch lý cả. Chỉ có mâu thuẫn là mâu thuẫn thuận lý, cũng như chỉ có nghịch lý là nghịch lý thuận lý. Nếu mọi sự hoàn toàn không cứu cánh thì không còn vấn đề, chỉ có vấn đề duy nhất là sự không cứu cánh này lại nằm dính liền với một thế giới mà tất cả mọi sự đều đi động không ngừng hướng tới cứu cánh. Điều phi lý chính là, như Clément Rosset giải thích, sự phối hiệp lạ lùng giữa cứu cánh tính và sự ngẫu nhiên mù quáng. Bánh xe quay mòng của Ixion là hình ảnh của thời gian. Sự buồn chán

khòn người chính là mọi sự di động không ngừng mà sự di động này vẫn là dậm lại nơi bước khởi hành. Không có tiến bộ, chỉ có ảo tưởng là tiến bộ, còn thực tại chỉ là sự vận hành trong vòng lẩn quẩn. Con bệnh thời gian là cơn đau đứng lại một chỗ. Cái gì đang xảy ra hay sẽ xảy ra thì *đều đã xảy ra rồi*. Tất cả đều chỉ là lặp lại cái đã lặp lại từ lâu rồi; sáng tạo thực ra chỉ là tạo lại cái đã tạo ra trước rồi. Di động liên tục, nhưng thực ra chỉ là bất động. Chết đi thực ra không là chết hẳn mà chỉ là sống lại bằng cách khác. Con người không phải là chủ nhân ông của ý chí như hắc lâm tưởng, trái lại là kẻ nô lệ của ý chí, đeo đuổi chạy miết săn đón « một mục đích không mục đích ».

4. Ý TÍNH BAO PHỦ

Tận nơi căn để tất cả mọi sự ở đời đều là ý tính. Ý tính, trong ý nghĩa đặc biệt của Schopenhauer, bao phủ hết mọi lãnh vực, cả lãnh vực ý thức, tiềm thức, hạ thức, vô thức. Chữ *Wille* của Schopenhauer không có ý nghĩa như chữ *Volonté* của Pháp ngữ. Dịch *Wille* của Schopenhauer là *ý chí* dễ đưa đến ngộ nhận, vì *chí* đặt căn bản nơi *ý*, chứ *ý* không nằm nơi *chí*; chỉ cần đảo lộn trật tự giữa *ý* và *chí* thì chúng ta đã hiểu sai hoàn toàn triết lý Schopenhauer. Chữ Hán 志 (*chí*) còn có nghĩa là *đích, chuẩn đích, mũi tên* mà chữ *Wille* của Schopenhauer hoàn toàn có nghĩa là *vô chuẩn đích, không hướng, không nhắm vào một cái đích đặc thù nào cả*. Chữ Hán 意 (*ý*) mang một ý nghĩa rộng rãi bao quát. Tất cả những gì có tính cách đặc thù, cá biệt, chỉ là ảo tưởng, mọi sự chỉ là sự phát hiện của một ý

tính duy nhất. Tất cả ý chí, đều nằm trong lòng ý tính. Ý tính không phải là lý do để cắt nghĩa hết mọi sự, mà là cái không lý do. Chính *ý tính* được coi như *cái không lý do* đã lật đổ toàn thể truyền thống triết lý Tây phương từ Platon, Descartes, cho đến Hegel. Schopenhauer vạch ra cho chúng ta thấy rằng con người nô lệ ý tính và ý tính thì vốn không có lý do, lý lẽ, mục đích, cứu cánh. Số phận làm người có tính cách phi lý, vì con người phải nối kết sự tất yếu với điều vô căn, vô lý, vô duyên.

5. MẤT ĐẤT ĐỨNG

Sự ngạc nhiên của Schopenhauer là sự sững sốt của một con người thất thế. Mình sống thoải mái, khoan khoái, vì mọi sự đều có lý do, có lý lẽ, hợp lý, cần thiết. Nhưng khi bỏ mọi tất yếu tính, mọi nhân quả, mọi duyên do lý lẽ, con người không còn nhận ra mặt mày hảnh nữa, mọi sự bỗng trở thành xa lạ. Thế giới quen thuộc là thế giới của lý do và duyên cớ, nhưng thế giới căn đề vẫn là vô căn, xa lạ. Trong *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer viết: «Tất cả mọi nền khoa học đều thiếu sót, không thỏa lý, không phải vì hoàn cảnh bất ngờ mà vì tận nơi bản chất». Mọi giải thích đều là ảo tưởng.

6. SỰ THẤT BẠI CỦA CLÉMENT ROSSET

Clément Rosset đã cố gắng lật ngược lại mọi giải thích từ trước cho đến nay, lật ngược lại mọi giải thích truyền thống về triết lý Schopenhauer. Giải thích truyền thống về

Schopenhauer là dựng lên một nét mặt đen tối bi quan của Schopenhauer, nhưng Clément Rosset *giải thích lại bằng một giải thích mới*: sở dĩ có triết lý bi quan của Schopenhauer là vì có một *trực giác đầu tiên* của Schopenhauer và triết lý bi quan của Schopenhauer chỉ là *hậu quả cuối cùng của hệ thống* Schopenhauer. Clément Rosset bận tâm đến *nguồn gốc* hơn là *hậu quả*. Ông cho rằng muốn đánh giá đúng đắn Schopenhauer thì điều trọng yếu là phải quay trở về *trực giác đầu tiên* của Schopenhauer.

(Mais il est peut-être plus intéressant d'apprécier un philosophe à son *point de départ* qu'à son point d'arrivée.) p. 44. Nhưng tôi muốn đặt lên một câu hỏi: cái việc đi tìm trực giác *đầu tiên* ấy phải chẳng chỉ là hậu quả của sự nô lệ vào tất yếu tính, vào lý lẽ, duyên do, nền tảng? Vì trực giác *đầu tiên* chính là lý do *đầu tiên*. Như vậy sự thất bại của Clément Rosset chính là ở điểm mâu thuẫn này: thể cách đi đến (*méthode d'approche*) Schopenhauer của Clément Rosset đã *đi ngược lại* chính cái điều Clément Rosset muốn hướng đến. Thế là Schopenhauer vẫn mất đất đứng trong mọi sự giải thích. Hay nói khác đi, mọi giải thích về Schopenhauer đều muôn đời vẫn có tính cách « vô căn », « vô đề », nói gọn lại là phải chịu thiếu tính cách « triết đề » (*grundlos*).

PHẠM CÔNG THIÊN

TÔN GIÁO ĐÔNG TÂY :

KHI HAI NGƯỜI QUÂN TỬ VÀ THƯỢNG TRÍ GẶP NHAU

TÔN THẤT THIỆN

*Oh, East is East and West is West, and never the twain
shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great judge-
ment Seat;
But there is neither East nor West, Border nor Breed,
nor Birth,
When two strong men stand face to face, though they come
from the end of the earth!*

(Rudyard Kipling)

*Đông là Đông, Tây là Tây,
Hai đường hai ngã, chẳng tày gặp nhau,
Trước khi cả Đất lẫn Trời
Bên ngôi Thượng để đợi đèn sáng soi;
Nhưng Đông không có mà Tây cũng chẳng,
Như Biên cương, Chủng tộc, lẫn Sang hèn,
Khi hai dũng tri tâm thành đối diện
Tuy ~~ở~~ họ ở chân trời đáy biển!*

(Rudyard Kipling)



Lịch sử bang giao Âu châu và Á châu hai thế kỷ vừa qua là một lịch sử xung đột thù hằn lẫn nhau, và tình trạng đó đang tiếp diễn dưới mắt ta. Lý do chính của sự thù hằn và xung đột đó là Âu và Á đã tiếp xúc qua những người tâm địa nhỏ nhen hoặc trí óc hẹp hòi, chỉ chực lấn áp lường gạt kẻ khác vì lợi, hoặc tự cao tự đại cho người không đồng chủng, đồng tôn giáo, đồng văn hóa với mình là thấp kém không đáng đối thoại với mình.

Lịch sử bang giao Âu và Á ở Việt nam không ra ngoài đại lệ nói trên, ngoại trừ thời Nguyễn Ánh. Một quan niệm sử ký nông nổi được phổ cập rộng rãi đã gán cho vua Gia Long tội « công rắn về nhà », làm cho Việt nam mất độc lập vì đã dùng người Pháp để thu hồi lãnh thổ và quyền hành của họ Nguyễn đã bị Trịnh và Tây sơn chiếm đoạt trong ba mươi năm trời. Tôi đã có dịp đề cập đến những lý do sâu xa của sự mất độc lập nước nhà và bị ngoại bang đô hộ. Trong bài nói về Cụ Phan Chu Trinh tôi đã nhấn mạnh rằng, như Cụ Phan đã nói, « đạo mất trước rồi nước mới mất sau ».

Nhân dịp sưu tầm tài liệu về Phật giáo thời các vua chúa nhà Nguyễn, tôi được đọc lại một số văn kiện cho ta thấy một khía cạnh khác của vấn đề: nếu chính sách tôn giáo khôn khéo của vua Gia Long được sáng suốt tiếp tục dưới ba triều kế tiếp thì Việt nam rất nhiều hy vọng tránh được sự xung đột với Pháp và giữ nguyên chủ quyền như Xiêm hoặc Nhật bản. Nguyên do của sự đắc thắng của vua Gia Long khi còn là chúa Nguyễn là ông ta đã thu phục được nhân tâm trong toàn thể ba giới Khổng giáo, Phật giáo và Công giáo, trong khi Tây sơn bị cả ba giới đó chống đối (vì diệt Lê, phá chùa, và ngược đãi Công giáo). Sự đắc thắng của Nguyễn Ánh do

ưu thế quân sự: chuyện đó đã đành. Nhưng lực lượng quân sự hai bên còn rất thăng bằng trước khi quân Nguyễn đại phá quân Tây sơn ở Bình định. Hơn nữa, ta có thể nói lực lượng của Nguyễn Ánh do dự không chịu đại tấn công trước năm 1798, làm cho những người Pháp giúp ông phải bực mình và muốn bỏ ông vì cho ông ta là nhút nhát.

Sau khi lên ngôi, Nguyễn Ánh tiếp tục duy trì quân binh giữa các giới Khổng, Phật và Công giáo. Tuy vua theo Khổng giáo, ông ta vẫn có thái độ ưu ái với Phật giáo, và khoan dung với Công giáo. Vua không dấu sự thiếu cảm tình với Công giáo, nhưng vua cũng không làm gì có tính cách đàn áp hay kìm chế các linh mục cũng như con chiên Công giáo, một phần vì vua nhớ ơn giám mục Bá Đa Lộc đã cố tình giúp đỡ mình trong những năm nguy biến, nhưng một phần cũng vì vua có thái độ khoan dung về vấn đề tín ngưỡng. Vua đã đối với Công giáo và nhất là giám mục Bá Đa Lộc rất quân tử. Điều rất đáng chú ý là dưới triều Gia Long, tuy không áp dụng chính sách cấm và đàn áp tôn giáo Âu tây nhưng số người theo đạo Gia tô lại sụt đi.

Nhà vua không những rất quân tử với giám mục trong lãnh vực tôn giáo, mà trong lãnh vực chính trị cũng vậy. Năm 1784 vua giao con trưởng là Hoàng tử Cảnh cho giám mục đi cầu viện nước Pháp trong lúc vua không còn giải pháp nào khác. Nhưng năm 1786, lúc Bồ đào nha đề nghị đưa một lực lượng hùng hậu giúp vua, thì vua lại từ chối vì đã trao việc vận động ngoại viện cho Giám mục rồi. Ngược lại, giám mục Bá Đa Lộc cũng xử trí với vua Gia Long rất đàng hoàng. Giám mục đã hết mình, và có thể nói bỏ mình

giúp vua gây lại sự nghiệp, mà còn rất trung thành với vua. Được trao toàn quyền ký hiệp ước thay vua, Giám mục đã không lợi dụng để vận động cho tôn giáo của mình: hoà ước Versailles ngày 28 tháng 11 năm 1787 không có khoản nào nói về quyền lợi của đạo Gia tô trên lãnh thổ Việt nam cả. Phần khác, trong lúc Giám mục rất được vua tin cần và có thể lợi dụng sự tin cần đó để đem lại nhiều quyền lợi hay gia tăng uy thế cho Công giáo hoặc cho bản thân thì Giám mục lại rất thông cảm sự khó khăn của nhà vua và rất kín đáo. Một trong những điều làm cho vua Gia Long không chấp nhận đạo Gia tô là đạo đó không cho phép con chiên của mình thờ cúng tổ tiên và thánh thần. Vua coi việc cúng tế như một cử chỉ cung kính và biết ơn cha mẹ và tiền nhân mà thôi, và nếu được nhượng bộ điều đó vua không cố chấp vấn đề đạo Gia tô cấm đa thê. Ngược lại, Giám mục đồng ý với vua về tính cách cúng tế, và hiểu rằng nếu vua không duy trì việc thờ cúng tổ tiên thì triều đình và dân chúng có thể chống đối vua, và ủng hộ một người khác, một mối nguy mà Nguyễn Ánh, đã bị điều đình trong ba mươi năm vừa qua, không thể ra ngoài tâm trí được.

Sau Gia Long, vua Minh Mạng đã không có thái độ khoan dung như cha, mà lại còn đề cho mất quân bình giữa tôn giáo. Vua Minh Mạng sùng đạo Khổng hơn đạo Phật và đối với đạo Gia tô thì vua lại rất ác cảm. Một thí dụ cụ thể của thái độ vua đối với Phật giáo là sự từ chối không cho công chúa Ngọc Tú (chị vua Gia Long và vợ của Lê phúc Điền) được cạo đầu và mặc áo cà sa sau khi công chúa mất, tuy công chúa đã có ngô như vậy lúc còn sống. Lý do của sự từ chối của vua là yêu cầu của công chúa trái với Khổng



giáo. Đối với đạo Gia tô, triều Minh Mạng là triều khởi đầu cấm và giết đạo. Mất sự ủng hộ của Phật giáo và Công giáo vua bị áp lực của giới quan lại theo Nho giáo rất nặng, nhất là tuy vua được vua Gia Long lựa để kế vị, Triều đình không được nhất ý, và ngoài vua (hoàng tử Đam) còn có giòng Hoàng tử Cảnh rất được mến chuộng. Áp lực của giới Nho quan sẽ đưa ngoại giao của ta với Pháp vào đường bế tắc: chiến không thắng, thủ không được, hòa không chịu.

Qua triều Thiệu Trị, thì ngược lại: Phật giáo được nâng lên, trong khi đạo Gia tô bị đàn áp mạnh hơn nữa vì cộng vào áp lực của giới Nho quan còn thêm ảnh hưởng của giới Phật giáo tại triều đình. Vua lại ở vào một địa vị rất bất bênh vì ngoài vua còn ba người nữa mà tên đã được đưa ra khi vấn đề kế vị vua Minh Mạng được đặt ra. Cho nên dù vua muốn theo một chính sách khoan dung với đạo Gia tô cũng không được. Cũng như cha và ông mình, vua Thiệu Trị không thể quên cuộc rối loạn thời Tây sơn được. Vua Tự Đức cũng ở trong một tình trạng tương tự: vua là hoàng tử thứ hai (sau hoàng tử Bảo) và được lựa chọn vì triều đình muốn có một ông vua trẻ tuổi để dễ chi phối. Vua lại càng nghi kỵ Công giáo sau khi hoàng tử Bảo trốn khỏi kinh đô và hy vọng lật đổ anh với sự yểm trợ của giới Công giáo.

Phần lớn các sự kiện trên đây được nêu ra trong một sử liệu rất quan trọng về Việt nam là quyển *La Geste Française en Indochine* do Georges Taboulet soạn (Paris, Adrien Maisonneuve, 1955)

* * *



Giám mục Bá Đa Lộc (Pigneau de Béhaine Evêque d'Adran) là người của Hội Truyền giáo Ngoại quốc (Société des Missions étrangères) tất nhiên có nhiệm vụ gia tăng số người theo đạo Gia tô ở nơi mình hành sự, theo một trong hai phương pháp: đi từ dưới lên (cải giáo thường dân), hoặc đi từ trên xuống (cải giáo những phần tử lãnh đạo). Bá Đa Lộc lựa phương pháp thứ hai. Địa vị của ông tại triều đình và ảnh hưởng riêng của ông đối với Nguyễn Ánh cho ông ta một tư thế hoạt động lý tưởng. Và một dịp may rất lớn đến với ông khi Nguyễn Ánh, lâm vào thế bí, phải nhờ ông đi cầu viện ngoại quốc. Nguyễn Ánh giao cho ông hai bửu vật: quốc ấn và thế tử tượng trưng cho số phận của Việt nam và họ Nguyễn trong hiện tại và tương lai. Sau khi Hoàng tử Cảnh đi Pháp về, và sau khi toàn thắng Tây sơn (một phần quan trọng nhờ sự tận lực giúp đỡ của Bá Đa Lộc), Nguyễn Ánh lại càng tin dùng Giám mục hơn nữa và tiếp tục giao phó nhiệm vụ dạy dỗ thế tử. Nhưng giới quan chức theo Khổng giáo và giới phụ nữ theo Phật giáo ở triều đình rất lo lắng thế tử Cảnh bỏ tôn giáo phong tục xứ sở để theo tôn giáo ngoại lai. Vì vậy họ hết sức tranh đấu để tránh được mối nguy đó. Cuộc tranh dành tâm trí của Hoàng tử Cảnh là một trang sử rất hấp dẫn của thời Nguyễn Ánh.

Ban đầu, Bá Đa Lộc thắng và có lúc Hoàng tử Cảnh đã công khai quay lưng cho tôn giáo và phong tục xứ sở. Việc này xảy ra năm 1792 lúc hoàng tử được lập làm đông cung. Nguyễn Ánh rất phiền muộn. Nhưng sau Hoàng tử lại trở lại với tín ngưỡng nước nhà, một phần do ảnh hưởng của giới phụ nữ. Thái độ khinh miệt tín ngưỡng cổ truyền của Hoàng tử Cảnh là một dịp đối thoại rất lý thú giữa vua và giám mục về tôn giáo Đông và Tây. Một điểm khác đáng chú



ý là Bá Đa Lộc đã không đẩy cuộc tranh đấu đến cùng như những nhà truyền giáo sau này, nhất là dưới triều Tự Đức, vì ông ta nhận rõ nguy cơ cho Nguyễn Ánh và cho đạo Gia tô: nếu Nguyễn Ánh đi ngược tín ngưỡng của dân chúng thì địa vị của ông ta có thể bị lung lay, và nếu Bá Đa Lộc tranh chấp mạnh với giới Khổng giáo và Phật giáo ở triều đình thì có thể phương hại cho đạo Gia tô về sau. Phần khác, thay vì cho rằng sự thờ cúng tổ tiên của người Việt là một điều « dị đoan » và « sùng bái hình tượng » (idolatrie) của những « kẻ theo tà giáo » (paiens), ông ta đồng ý với Nguyễn Ánh là thờ cúng như vậy chỉ là một cuộc lễ dân sự có mục đích biểu lộ sự biết ơn với tổ tiên. Nhưng quan điểm của Bá Đa Lộc không được Vatican chấp nhận. Sang thế kỷ XX Vatican mới thay đổi thái độ. Nếu quan điểm của Bá Đa Lộc được chấp nhận ngay thời Nguyễn Ánh thì lịch sử Việt nam ngày nay sẽ khác hẳn. Ngược lại, nếu những vua kế vị Nguyễn Ánh tiếp tục chính sách tôn giáo khôn khéo của ông thì chưa chắc Việt nam đã mất độc lập. Nhưng tưởng cũng cần nhấn mạnh là Nguyễn Ánh có đủ uy thế để đối phó với những phần tử Khổng giáo và Phật giáo có quan điểm hẹp hòi, mà ngày nay ta gọi là « thủ cựu » còn các vua về sau vì địa vị không được vững nên phải ngả theo họ và đưa nước nhà đến chỗ suy vong. Trách nhiệm suy vong này không phải vì vua hời hợt chuyên chế mà vì vua không làm đúng vai trò lãnh đạo của mình, chỉ hành động a dua theo tín ngưỡng của dân chúng và đòi hỏi của dư luận. Sau đây là những đoạn của những văn kiện làm sáng tỏ những điểm nêu trên.

BÁ ĐA LỘC VÀ VẤN ĐỀ CẢI GIÁO HOÀNG TỬ CẢNH

* « Tôi cần quý vị giúp tôi trong một việc, đó là việc

giáo dục của ông hoàng trẻ mà trách nhiệm đã được giao cho tôi. Dù tình hình có biến chuyển thế nào, tôi muốn rằng ông hoàng đó sẽ được dạy dỗ theo Thiên chúa giáo để bù lại sự mất địa vị thế tục của ông ta bằng một địa vị khác quý báu và vững chãi hơn. Chỉ có quý vị là giúp tôi được và giữ cho ông hoàng khỏi bị lây (các tín ngưỡng không hay) đang lan tràn khắp nơi... Ông ta mới sáu tuổi mà đã thuộc kinh. Ông ta rất có tinh thần và rất sốt sắng về tất cả những gì liên hệ đến đạo (Thiên chúa). Có một điều mà nhiều người không quan niệm được, là ông ta rất quyến luyến tôi, chẳng tiếc gì cha, mẹ, bà nội, mấy bà vú, và hơn 500 người đã khóc rờn khi ông ta từ giã họ. Những người theo đạo Thiên chúa cho đó là một sự ban ơn đặc biệt của Chúa, còn những người ngoại đạo kém hiểu cho rằng tôi đã bùa phép ông ta...»

(Thư của giám mục Bá Đa Lộc gửi cho Nhà Chung của Hội Truyền giáo Ngoại quốc, tại Pondichéry ngày 20-3-1785)

La Geste Française en Indochine
(từ đây trở đi sẽ viết tắt là LGFI), tr. 174

* «Đức Vua, trước kia chỉ công nhận có thờ cúng tổ tiên, đã bắt đầu xây những đền rất nguy nga cách đây hai năm để thờ Khổng Tử và, điều làm cho nhiều người rất ngạc nhiên, ông hoàng, từ trước đến nay không chịu được đạo Phật và cho đánh roi những người đã đem hình tượng (Phật) vào phòng của Hoàng hậu và đã cho đánh chảnh tăng một trăm roi vì viên này đã đóng góp việc thờ cúng, ông hoàng đó, tôi nhấn mạnh, bây giờ lại đi chùa, dự lễ của mấy

vị sư, mà ông vẫn ghé tởm và lưng đang còn mang dấu roi của ông ta. Nói cho đúng thì ông chưa có lạy hình tượng (Phật), và tay cũng chưa có cầm hương khăn vải. Nhưng ông ta đã ra lệnh đem sách Phật cho ông ta; ông ta đọc; nhưng với ý định gì? Để châm biếm những điều phi lý mà đạo đó dạy? Điều này chưa rõ: Tôi nghĩ rằng ông ta muốn làm vữa lòng mẹ ông và hoàng hậu, là những người rất sùng đạo đó, và để chấm dứt cảnh khóc lóc của mấy người vợ hầu của ông và các bà ở Triều đình, đã mếu máo và rầu rĩ thấy thân của mình bị ruồng bỏ, và bị những người theo đạo Gia tô khinh miệt, không chịu cho tiền cúng tế mà cũng không chịu thấp hương...

...Thật ra, chúng tôi không bị tù, không bị gông, nhưng chúng tôi vẫn bị ngược đãi, trong khi người ta vẫn tưởng rằng người ta để cho chúng tôi yên thân. Ngược đãi xuất phát từ những ông quan tìm hết cách hại chúng tôi và trả thù: họ cho rằng những người theo Công giáo đã làm nhục hình tượng của họ vì đã không chịu quỳ lạy hình tượng đó. Ngược đãi xuất phát từ cái đám đàn bà thờ Phật, thứ người lữĩ rần, rất tài xoi bói, suốt ngày xúi Triều đình và dân chúng hờn ghét chúng tôi. Ngược đãi xuất phát từ mấy vị sư tìm đủ cách đập đổ tôn giáo chúng tôi để xây tôn giáo của họ lên trên. Ngược đãi xuất phát từ những người Âu, hoặc vì lợi, hoặc vì óc phóng túng, đã mất hết tôn kính đối với đồng xứ của họ và không còn trọng gì nữa. Cuối cùng, ngược đãi xuất phát từ chính Vua luôn luôn tỏ ra rất ghét đạo tôn nghiêm của chúng tôi; ông ta chỉ nương tay vì nể giám mục Bá Đa Lộc đó thôi».

(Thơ của Lelabousse gửi cho ông Boiret ngày 12-7-1796) LGFI, tr. 225-26

* « Năm nay tôi gặp một việc tương đối khó xử. Những người chức trọng trong xứ, vì sốt sắng với tôn giáo của nước họ, đã họp nhau lại. Họ có mười chín người, trong số đó có một người chú vua và một người thân tộc khác, để khuyến cáo vua rằng không nên để tôi tiếp tục trông coi giáo dục của hoàng tử nữa vì tôi là người ngoại quốc và lại thuộc một tôn giáo khác, không thể nào tránh khỏi chuyện tôi truyền giáo cho hoàng tử; họ khẩn khoản xin Vua cắt đứt tất cả các mối liên hệ giữa tôi và hoàng tử và giao cho các quan Nho học dạy cho hoàng tử những điều mà tổ tiên đã học (trong những chuyện xi xồ với nhau họ quyết định sẽ tự xử tôi nếu Vua không nghe lời khuyến cáo của họ).

Vua rất phân nộ, và vất tờ khuyến cáo xuống đất. Và Ngài nhắc lại những công trạng của tôi đối với quốc gia, và đặc biệt là đối với Ngài, mẹ ngài, vợ ngài, con ngài, và với toàn thể gia quyến ngài. Và ngài nói thêm: «Lạ lùng thay, họ đã không làm gì đáng kể để tỏ ơn, mà lại còn tỏ ra bất nghĩa». Ngài lại đòi trừng trị nặng những người đứng đầu âm mưu đó. Khi về điện riêng ngài nói cho hoàng hậu biết hành động của mấy ông quan, và cùng với hoàng hậu Ngài quyết định không nói gì với tôi về việc đó cả. Nhưng vài hôm sau, không thấy tôi đến nhà hoàng tử nữa, Ngài biết rằng tôi đã hay sự việc xảy ra. Ngài cho sĩ quan chỉ huy cận vệ của Ngài trao cho tôi tờ khuyến cáo của mấy ông quan và báo cho tôi biết quyết định trừng phạt những tác giả của khuyến cáo đó. Tôi nhờ sĩ quan cảm ơn Ngài và tâu Ngài rằng giải pháp mà Ngài lựa chọn sẽ không làm cho việc được êm dịu, mà chỉ làm cho nó khó khăn, và tốt hơn là Ngài cho tôi rút, lui vì đó

là một điều cần thiết, còn hơn là để cho triều đình chống Ngài và hoàng tử. Vua bằng lòng bỏ qua, nhưng vua buộc tôi phải hứa tiếp tục chăm lo cho hoàng tử cho đến khi Ngài có thì giờ đập tan những tà kiến đã đưa đến khuyến cáo nói trên...

Điều làm cho triều đình e ngại nhất và làm cho họ lo âu về tôn giáo của hoàng tử là sự cải giáo của một quan Nho trước kia là người chống đạo mạnh nhất...

Nếu tôi ở địa vị họ và theo nguyên tắc của họ, thì tôi phải thú nhận rằng họ làm phải. Những người quyền cao chức trọng ở Pháp sẽ nghĩ sao nếu một người ngoại quốc, theo đạo Hồi hồi hay tà giáo, được giao phó trách nhiệm giáo dục đông cung thái tử và đồng thời được vua tin cậy? Chắc chắn là người ta sẽ khuấy trời chọc đất để đẩy người đó đi. Thế thì tình trạng lại còn nguy hiểm gấp mấy đối với mấy vị quan (Việt nam). Tôn giáo ta làm cho họ lo sợ thêm vì nó ngược với những điều họ ham muốn, và buộc họ phải bỏ tất cả những gì mà họ ra công theo đuổi, nếu tôn giáo ta thắng thế trong xứ.

Sự việc đã như vậy, tôi có nên tiếp tục ở lại đây không với nguy cơ làm gia tăng sự nghi kỵ của họ, và làm cho họ càng khó chịu với tôi, với các vị truyền giáo, với giáo dân, và ngay cả tôn giáo (Gia tô) nữa? Nếu cùng thế, có thể họ sẽ tuyên bố hoàng tử không đủ điều kiện để kế vị cha, và có những biện pháp triệt để hơn nữa đối với ông ta và tôi. Có lẽ tốt hơn là tôi tránh tất cả những sự phiền hà đó bằng cách rút lui, và để cho người khác lo sự mạng đó. Có thể rằng, để tránh khó khăn, tôi chỉ cần rút khỏi triều đình, mà

không cần bỏ Hội. Nhưng tôi xin nói rằng tôi có làm như thế họ cũng không yên lòng. Tôi mà còn ở xứ này thì họ vẫn nghĩ rằng tôi chỉ chờ đợi cơ hội để trở lại... Chắc hơn hết là tôi ra đi. Lúc đó Vua và Hoàng tử sẽ rảnh tay hơn. Họ có thể bảo vệ giáo dân mà không phiền lụy cho ai cả. Còn về cái giáo thì họ nên thú thực rằng việc đó còn xa xôi lắm. Sự đa thê (pluralité des femmes) và nhất là sự thờ cúng tổ tiên, mà giới chức La mã cấm đoán quá gắt gao, sẽ là những chướng ngại không thể vượt qua được. Nếu tôi rút lui bây giờ, tôi sẽ giữ được cảm tình của triều đình. Trái lại, nếu tôi ở lại, thì có thể bị mọi người hờn ghét, và làm cho các vị truyền giáo, các giáo dân và tôn giáo (Gia tô) bị hờn ghét lây.

Thưa đồng nghiệp, đó là điều mà từ ba năm nay thúc đẩy tôi rời khỏi Hội...»

(Thư của giám mục Bá Đa Lộc gửi ông Boiret, ngày 30-5-1785). LGFI, tr. 221-23

* « Sau thời gian ở Pháp, Hoàng tử Cảnh trở về xứ mà vẫn không theo đạo Thiên chúa, nhưng ông ta có những quan niệm mới, và không chấp nhận một số phong tục của xứ sở. Vì vậy xảy ra một vài vụ rắc rối, ví dụ hoàng tử không chịu lạy bàn thờ tổ tiên năm 1789, hoàng tử không chịu đi chùa, tháng sáu năm 1792, ngày mà hoàng tử được lập làm đồng cung thái tử.

Nhưng dần dần, hoàng tử bị bối cảnh tà đạo thu hút, với những phong tục phóng túng của các triều đình Đông phương. Trong sự tranh chấp giữa các quan và giám mục

để đoạt linh hồn của con Nguyễn Ánh, tất nhiên giám mục phải thua. Tháng bảy năm 1792, ông ta viết: «Hoàng tử có sức khỏe, nhưng ông ta khác xưa nhiều. Sống giữa đám đàn bà, gương của cha ông ta, nói ra nói vào của các quan, tất cả những điều đó làm cho tâm của ông ta hư hỏng. Các sự ham muốn đến với tuổi, và khó mà đoán trước những gì có thể xảy ra». Hoàng tử không khi nào tỏ vẻ vô ơn đối với giám mục, ông ta rất thương mến và nhớ ơn ông thầy, nhưng giám mục phải bỏ hy vọng cải giáo được hoàng tử, một hy vọng mà giám mục mang trong lòng rất lâu. Một sự cải giáo như thế có thể biến người vua tương lai thành một Constantin hay Clovis Nam Việt».

(Lời bàn của Taboulet)

LGFI, tr. 221

CUỘC ĐỐI THOẠI GIỮA NGUYỄN ÁNH VÀ BÁ ĐA LỘC VỀ TÔN GIÁO ĐÔNG TÂY

* «Biết bao chông gai trên đường truyền đạo! Biết bao thành kiến phải khắc phục, biết bao trở ngại phải vượt qua! Người ta vu khống các vị truyền giáo rất bỉ ổi; họ nói rằng những vị đó móc mắt người bệnh; lấy bông thay vào đó, và dùng mắt để làm bột trãi, hay tô tranh! Thiên chúa giáo bị dị đoan, truyền thống rất mạnh, ác cảm sâu đậm của các cơ quan công quyền ngăn cản. Nguyễn Ánh không có độc kiến đối với một tôn giáo nào; ông ta thờ phụng tổ tiên và theo Khổng giáo; ông ta không thiên về đạo Phật, nhưng chung quanh ông, nhất là giới phụ nữ, tìm cách làm cho ông có thái độ tốt đối với mấy vị sư. Vua hiểu rằng tôn

giáo Âu tây là một thuyết cách mạng có thể lay chuyển căn bản chính trị và xã hội của vương quốc ông. Nguyễn Ánh «tôn kính, mẫn chuộng, kính trọng» ông thầy, giám mục Pierre. Điều đó không ai phủ nhận. Nhưng ông ta «sợ bị quan triều đình bỏ rơi» và quyết định không cho giáo dân một ân huệ gì đặc biệt. Không có gì chứng tỏ rằng sắp có đàn áp, nhưng vua cũng không làm gì để chấm dứt những sự phiền hà, khó chịu mà công chức luôn luôn gây ra cho giáo dân.

Vi vậy, giám mục và các vị truyền giáo của ông cải giáo được rất ít người. Trái lại, số giáo dân lại giảm đi. Hội Truyền giáo miền Nam, mà trước kia giám mục đếm được đến một trăm ngàn giáo dân, năm 1797 chỉ còn có hai mươi lăm nghìn, vì chiến tranh tàn phá xứ này.

Tháng tư năm 1797, linh mục Lelabousse tóm tắt tình trạng của Hội như sau: «Nếu giám mục ra công như vậy đối với một ông hoàng không cảm tình (với đạo Gia tô), chỉ vì ngài muốn các vị giáo sĩ được tự do truyền đạo và tránh những sự tệ hại sẽ xảy ra nếu họ bỏ đi. Dù sao, Vua còn hơn là Tây sơn, và nếu phải đàn áp, tôi sẽ lựa chọn bị vua đàn áp còn hơn là bị Tây sơn. Nhưng chuyện đó sẽ không khi nào xảy ra ngày nào mà giám mục còn ở đây».

(Bình Luận của Taboulet) LGFI, tr. 225

* «Ngày mà hoàng tử không chịu lay bàn thờ tổ tiên, tôi phải đối thoại với Vua rất lâu. Ngài có vẻ rất phiền muộn về thái độ của con Ngài, và Ngài bảo tôi rằng Ngài không

thể quan niệm làm sao đạo Thiên chúa có thể cho phép con chiên của mình quên ông bà tổ tiên của họ. Tôi trả lời rằng tôi rất lấy làm lạ sao Vua có thể nghĩ rằng tôi đồng ý với quan niệm nói trên (cắm thờ phụng tổ tiên) sau bao năm mà vua đã gần tôi... Tôi nói rằng đạo không những không chấp nhận thái độ như vậy mà còn coi sự quên cha mẹ như một tội hạng nhất: nhưng đạo muốn rằng sự tưởng nhớ cha mẹ phải đặt trên sự thật, và gạt bỏ tất cả những gì có thể bị coi như là dị đoan; và vì vậy đạo đã cấm con chiên không được cúng bái tổ tiên...

Vua tỏ vẻ ngạc nhiên và nói rằng ông đồng ý với tôi về những nguyên tắc đó; rằng Ngài tin chắc rằng hồn của cha mẹ đã chết không có trở lui; rằng con cái không tin được gì cả; nhưng Ngài coi đó là một cuộc lễ để chứng tỏ sự biết ơn của con cái đối với tổ tiên... Tôi trả lời vua rằng dân của Vua lại nghĩ rất khác Ngài; và nếu Vua không tin, Vua cứ hỏi bất cứ người nào thì Vua sẽ rõ. Tôi nói thêm: «ngày đầu năm, trong toàn quốc, ai cũng cúng tổ tiên, cho họ ăn, trong tám đến mười ngày, soạn áo quần giấy cho họ, và tin rằng, nhờ một diệu pháp nào đó, người chết dùng được những thứ đó; thế là nghĩa lý gì? Những điều đó không đủ chứng minh rằng phong tục đó là dị đoan hay sao?. Còn cái bài vị mà họ tin là nơi chứa linh hồn và họ thắp hương, đốt nến để cúng vái, thế là nghĩa lý gì? Nếu tất cả dân Nam kỳ cũng sáng suốt như Vua và chỉ coi thờ cúng là một cuộc lễ dân sự, thì giáo dân có thể cũng theo phong tục đó mà không ngược tín ngưỡng mình; nhưng thờ cúng hẳn có tính cách tôn giáo và được mọi người coi như vậy, những người theo đạo Gia tô, biết rằng thờ cúng đó xây dựng trên một căn

bản làm lần, không thể phục theo mà không đi ngược lại nguyên tắc của tôn giáo họ».

Vua trả lời như sau: «Dung hòa thờ cúng đó với đạo Thiên chúa được là một điều đáng mong; vì, theo như tôi nghĩ, không có trở ngại nào ngăn cản toàn dân xứ tôi trở thành tín đồ Thiên chúa giáo. Tôi đã cấm đồng bóng và coi bói để xử kiện; tôi cho rằng cúng bái tượng hình là sai và dị đoan, và nếu tôi chấp nhận mấy vị sư là vì tôi không muốn quá phật ý dân tôi. Chế độ độc thê chúng tôi cũng có thể chấp nhận. Nhưng tôi nhất quyết phải giữ sự thờ cúng tổ tiên, và theo quan niệm mà tôi đã trình bày với giám mục, thờ cúng đó không có gì là đáng cười cả; nó là căn bản của giáo dục chúng tôi. Nó dạy cho trẻ con, ngay từ lúc còn thơ ấu, biết kính trọng cha mẹ, cho cha mẹ uy thế mà họ cần để tránh xáo trộn trong gia đình. Sự kính bái đó thành một phong tục công cộng, lan rộng và đậm rề; cũng như giám mục, tôi muốn nó dựa trên sự thật và tránh những sự sai lầm... Tôi sẵn sàng thay đổi những lễ nghi mà giám mục coi là dị đoan; nhưng nếu tôi bãi bỏ hết thì dân chúng sẽ thêm nghi ngờ về tư tưởng của tôi; có thể họ tin rằng tôi đã theo đạo khác, và họ sẽ bớt mến chuộng tôi. Tôi yêu cầu giám mục nên lưu ý điều đó, và cho phép giáo dân xích lại gần những người khác trong dân tôi hơn nữa. Thái độ đó, đã cần đối với cá nhân, lại cần hơn đối với những người có địa vị rất cao trong quốc gia. Giám mục cũng thấy, mỗi năm nghi thức triều đình đòi hỏi có nhiều buổi lễ mà tôi phải tham dự với tất cả quần thần của tôi. Nếu một số đáng kể theo đạo Gia tô, và tôi không theo họ được, tất nhiên tôi sẽ phải làm lễ hầu như một mình, và như vậy hạ mất giá uy quyền của ngôi vua ...»

Cuộc đối thoại bị công việc khác cắt ngang, không đi xa hơn nữa. Nhưng Vua không quên việc đó. Ngay tối hôm đó, Vua thuật lại cho các quan biết nội dung, và nói với họ rằng ngài muốn đạo Gia tô chấp nhận thờ cúng tổ tiên. Ngài nói thêm rằng, nếu trở ngại đó không còn nữa, thì ngài không nghĩ rằng vấn đề đa thê là một lý do đủ quan trọng để cản những người muốn theo đạo Thiên chúa... »

(Thơ của Bá Đa Lộc gửi ông Letondal, ngày 18-8-1789) LGFI, tr. 227-28

* * *

Lịch sử đổi thay một phần không nhỏ vì những quốc gia lúc gặp khủng hoảng có những người lãnh đạo quân tử và thượng tri. Đó là trường hợp Nguyễn Ánh và Bá Đa Lộc, đã biết đứng trên những sự nhỏ nhen để phục vụ quyền lợi chính đáng của xứ sở họ và bảo vệ lẽ phải. Sau thời Gia Long, Việt nam và Pháp xấu số gặp những người vì trí hẹp hòi, và quá lo cho quyền lợi riêng của mình, đã chà đạp trên lẽ phải, gây va chạm, đổ máu và thù hận giữa quốc gia, tôn giáo, và dân tộc Đông và Tây trên cõi đất Việt. Trong khi các vua Minh Mạng, Thiệu Trị và Tự Đức, tuy không phải thiếu sáng suốt và không muốn cải tổ, nhưng vì quá lo cho ngôi vua của mình và chiều lòng các hoàng hậu và cung nữ, đã để cho các phần tử lạc hậu tại triều đình lôi vào việc cấm đoán, đàn áp đạo Thiên chúa thì những phần tử Công giáo Pháp tồi bại và thực dân

như linh mục Huc và Pellerin (phá vỡ cuộc hoà giải giữa vua Minh Mạng và vua Louis Philippe năm 1840 nhân dịp vua Minh Mạng gửi một phái bộ sang Paris) toa rập với giới tư bản và quân phiệt Pháp lấy cơ bảo vệ Thiên chúa giáo để thôn tính và đô hộ Việt nam.

Tương lai của thế giới, của nhân loại ra sao sẽ tùy Đông và Tây, trên lãnh vực chính trị, cũng như tôn giáo, và nói chung, trên lãnh vực tư tưởng, có đủ quân tử và thượng trí để diu dắt xứ sở họ và để nói chuyện với nhau trên căn bản tôn trọng lẽ phải và nhân phẩm của nhau hay không.

TÔN THẮT THIÊN

Triết học về Tánh Không

của Tuệ Sỹ

AN TIÊM XUẤT BẢN

SA MẠC TRƯỜNG CA

của Bùi Trung Niên Thy Sỹ

Cuốn thơ dành riêng cho lớp người chín mươi tuổi

An Tiêm trân trọng giới thiệu với tuổi chín mươi



THỜI TƯỢNG

LUẬN LÝ THỰC NGHIỆM và
LUẬN LÝ NHÂN MINH
TRONG VẤN ĐỀ NGHỊCH KIẾN

NGÔ TRỌNG ANH

1. « ĐỐI THOẠI VÀ DẪN THÂN »

Phái luận lý thực nghiệm là phái triết học được thế giới khoa học hiện đại tôn sùng, do đó các chính quyền của Đông cũng như Tây, Cộng sản cũng như Tư bản tất cả đều đầu tư hay đầu cơ nó để tổ chức xã hội cơ khí ngày hôm nay. Giá trị của nó được đưa lên cao quá mức tưởng tượng là nhờ ở định kiến: *Con người là con vật có lý trí* được chấp nhận không thắc mắc. Đó là nguyên lý đầu tiên của nền tư tưởng Tây phương. *Con người* dần dà được thay thế bằng *lý trí* thành thử thân phận con người đã bị bỏ quên khi nào không hay, nhất là khi *Chân lý* của con người được thay thế bằng những chân lý của lý trí quá hấp dẫn như: chân lý kiểm chứng (vérité-vérification), chân lý mạch lạc (vérité-cohérence), chân lý hữu hiệu (vérité-efficacité).



Rủi thay những chân lý này lại thất nhân tâm vì con người phức tạp không phải con vật chỉ gồm có lý trí. Một số triết gia Tây phương đã nhận thấy như vậy nhưng phần đông lại thay đổi chêm ngôn trên bằng câu: « *Lý trí con người là quan hệ bậc nhất* » cho nên không giải quyết được vấn đề vì họ cũng đưa đến chỗ suy tôn lý trí tai hại như xưa. Tai hại vì lý trí thường được hiểu là khả năng *phân biệt* thiện-ác, đúng-sai, đen-đỏ, sáng-tối v.v trên con đường phân hai. Phân hai dễ mà *đối thoại*, đối diện, đối địch, kết bè lập phái, gây oán sinh thù. Nếu gặp trở ngại mà không chịu hòa thì quyết *dấn thân* ăn thua đủ vì đã *lựa chọn* con đường lý tưởng hay nhất cho mình, và xấu nhất cho kẻ thù.

Trong thế giới lý trí mà nhà Phật gọi là *Y tha khởi* mọi sự đều tương đối, đó là thế giới của những ý kiến vô thường, vô phạt nhưng lại chống đối hoặc liên kết nhau tùy theo cách sử dụng. Mỗi ý kiến phát ra đều gặp phải một ý kiến trái nghịch tương đương giá trị chống lại, không có vấn đề hơn thiệt ở đây. Thế giới luật sư hiểu rõ vấn đề này hơn ai hết vì họ không mấy khi lựa chọn khách hàng và lý đoán của họ hoàn toàn tùy thuộc theo hoàn cảnh đưa đến, họ không có ý kiến riêng. Tất nhiên khi ra toà họ sẽ viện tất cả lý lẽ để bênh vực cho ý kiến của khách. Nhưng nếu đối phương đến thuê họ trước thì họ lại có những ý kiến trái ngược và cũng không kém phần hùng biện.

2). NGŨ KIẾN

Nhưng trên trường đời thì tất cả chúng ta đều là luật sư, một thứ luật sư không cần pháp luật, bất chấp hình luật.



Và thế giới « đối thoại » sở dĩ gây hận thù chiến tranh là vì y không còn ở trong phạm vi Y tha khởi nữa mà lại ở chốn *Biển kế sở chấp*.

Nếu biển kế đem lại sự « đối thoại » thì sở chấp đem lại sự « dẫn thân » vì theo lý trí con người không có gì quý bằng thân xác.

Trong *Ngũ kiến*, hay năm ý kiến chấp nệ thiên tà của kinh Phật thì *Thân kiến* đứng hàng đầu vì ai cũng chấp vào thân xác trước tiên để rồi nương vào đó mà chấp vào cái có ta và những cái của ta. Nếu những cái của ta gồm có ý kiến thì những ý kiến của ta biến thành *Biên kiến*, hay kiến chấp thứ hai của *Ngũ kiến*. *Biên kiến* là ý kiến một bên, thiên vào một đường, chỉ biết ý kiến của ta mà không chấp nhận ý kiến của người khác và vì chỉ biết có một bên cho nên lâu ngày biên kiến biến thành *Tà kiến*. *Tà kiến* biết một mà không biết hai trong khi biên kiến biết hai mà chấp một. *Biên kiến* là liếc mắt nhìn một bên đường còn *tà kiến* là cận thị chỉ thấy gần mà thôi. *Tà kiến* nặng hơn biên kiến và không thể chữa được vì *tà kiến* đã quá xa vòng « đối thoại ». *Biên kiến* sau khi đối thoại có thể đổi biên, bỏ đảng theo đối lập hay đổi lý tưởng theo thời, nếu thấy làm vậy có ích cho ta và hợp lý hơn. *Biên kiến* là ý kiến giai đoạn còn *tà kiến* là sở kiến suốt đời. *Tà kiến* khư khư giữ lấy ý kiến mình cho đến chết cho nên bệnh *tà kiến* là một chứng nan y. Những bậc tu hành cũng đôi khi mắc phải vào *tà kiến* mà kinh Phật gọi là *Giới thủ kiến*. *Giới luật* là quan trọng bậc nhất đối với kẻ xuất gia cho nên phải giữ giới, nhưng nếu quá chấp vào *Giới thủ* thì cũng là kiến chấp. Muốn thấu triệt thế nào là *Giới thủ kiến* trước hết chúng ta

phải hiểu thế nào là Giới luật theo tinh thần Phật giáo. Giới luật Phật giáo không phải *cấm điều* theo tinh thần *giáo điều*. Giới luật chỉ quan hệ với người giữ giới chứ không quan hệ với Giáo hội nếu rui có. Không ai bắt ta phải giữ giới ngoại trừ ta nguyện theo sở thích. Giới luật Phật giáo là những *giới hạn tu chứng* mà tu sĩ đã đạt và nguyện giữ vì tự lượng sức mình rồi. Ôm đồm nhiều giới quá sức để mà giữ không nổi nên mới có chuyện phá giới hoặc chấp vào giới. Chỉ có những vị tu chưa đến nơi mà đã ham khoát áo cao tăng mới mắc vào *Giới thủ kiến*.

Công án Thiên sau đây chứng tỏ việc này:

« Trên đường về chùa, hai học tăng gặp một thiếu nữ vung vũng nước không bước qua được. Một học tăng « bưng » ngay thiếu nữ và giúp nàng bước qua. Khi về chùa học tăng thứ hai thắc mắc hỏi tại sao không giữ giới. Học tăng kia trả lời: Tôi bồng nàng qua vũng nước rồi thôi, chính anh mới không giữ giới vì đã bồng nàng trong óc hơi lâu. »

Theo tinh thần Phật giáo thí chính học tăng thứ hai đã phạm giới vì đã chấp vào Thủ giới kiến, mặc dầu đương sự trên hình thức không có gì là phạm giới cả. Một số tu sĩ thành cao tăng quá sớm không thể tự ý phá giới vì sợ mất chức tăng nên muốn đánh lạc hướng tinh thần Phật giáo. Họ cho rằng giáo luật tương đương với giáo điều của mấy tôn giáo bần và Tân tăng được thành lập trong tinh thần « giải giới » là vì vậy. Họ muốn nhờ tay Giáo hội Tân tăng giảm giới luật giùm để cho bản thân bớt thắc mắc. Tất nhiên trong thế giới Biến kế sở chấp của Giới thủ kiến này thì mọi sự hợp lý của lý trí đều được đưa ra để bênh vực cho Giáo hội Tân

tăng và ai cũng phải khen là đúng vì Giáo hội Tân tăng rất mạch lạc, rất hiệu năng, và rất khoa học.

Tà kiến là cái thấy lầm của thế gian đầy tội lỗi cho nên mới gọi là tà, còn Giới thủ kiến là cái thấy lầm của tu sĩ quá cao cho nên thế gian không biết gọi như thế nào. Bệnh của thế gian là do vi trùng còn bệnh của tu sĩ là do siêu trùng. Do siêu trùng (virus) nặng hơn vi thầy thuốc mà đau tất bệnh phải nặng lắm. Tô đông Pha một tu sĩ kiêm thi sĩ đã than:

*Cả sa vị trước hiềm đa sự,
Trước đắc cả sa sự cánh đa.*

Cái đa sự khi chưa mặc cả sa là đa sự của thế gian còn cái đa sự khi mặc cả sa rồi là đa sự của tu sĩ, nếu có thì nó nặng hơn cái đa sự của thế gian nhiều lắm.

3). KIẾN THỦ KIẾN

Giới thủ kiến chỉ đến với lý trí thích suy luận của học tăng chấp giới cho nên tu sĩ gặp đa sự là vì bản thân còn đa mang với lý trí trong thế giới Biến kế sở chấp. Kiến thủ kiến là Giới thủ kiến được nới rộng giới hạn không bờ bến. Giới thủ kiến là ý kiến chấp lấy Giới cấm, còn Kiến thủ kiến là ý kiến chấp vào ý kiến về Thủ giới kiến. Đó là kiến chấp thứ năm của Ngũ kiến, một thứ kiến chấp vô cùng tế nhị của lý trí nhân loại mà chúng ta không thể nào mà phân biệt chân tướng nó như thế nào. Khó nhận diện vì nó được mặc bằng nhiều bộ áo triết thuyết cao siêu và triết thuyết là những ý kiến về những ý kiến. Kiến thủ kiến là ý kiến

chấp lấy ý kiến, hay nói một cách khác Kiến thủ kiến là ý kiến chấp lấy Thân kiến, Biên kiến, Tà kiến, Giới thủ kiến và cả... Kiến thủ kiến nữa...

Nếu Thân kiến là chỉ nhìn bản thân không nhìn ai, Biên kiến là nhìn một bên, nhìn phân nửa thế giới, Tà kiến là cận thị *không thể* nào nhìn xa, và Giới thủ kiến là nhắm mắt *không thể* nhìn gì, thì Kiến thủ kiến là nhắm mắt để mà nhìn xuống, nhìn một bên, nhìn gần, sống với chiêm bao. Kiến thủ kiến tuy mạnh hơn và hấp dẫn hơn các kiến chấp khác vì tầm nhìn quá rộng lớn nhưng lại thua ở chỗ *nhắm mắt mà nhìn* thành thử xa rời thực tế để sống với chiêm bao. Lý trí không thích thực tại nhưng lại thích lý tưởng và con người của lý trí là con người lý tưởng chứ không phải con người thực tại. Con người lý tưởng có thể là đạo sĩ khổ hạnh lo hưởng về kiếp sau, là vị anh hùng dân tộc hy sinh con để cháu hưởng, hy sinh cháu để chắt hưởng và hy sinh hoài nên không ai hưởng hết kể cả dương sự. Con người lý tưởng cũng có thể là nhà cách mạng lão thành, nhà chính trị uyên thâm hằng mong cải tạo đời sống tương lai bằng cách phá tan hiện tại và sẽ phá tan tương lai khi tương lai biến thành hiện tại.

Con người thực tại có thể không nhìn được cái gì trong tương lai nhưng được phước ở chỗ y mở mắt nên không say mê lý luận mà thích ca hát, ngâm thơ, ham cầm kỳ thi họa. Họ là những thiên tài và nhờ không đấu tranh hơn thiệt cho nên thông cảm với những gì trong con người mà lý trí bỏ qua vì phi lý. Thiên tài không thể sống với lý tưởng cho nên thần tượng hóa thiên tài là giết chết họ. Cô đơn hóa, cô lập hóa, bôi nhọ thiên tài là giúp cho thiên tài sáng tác.



Ngài Thảo Đường sáng lập ra một tông phái Phật giáo Việt nam đã là một tù nhân đầy nghệ sĩ. Bùi Giáng phước lắm mới được đưa đi Biên hoà và Miên đức Thăng gặp may nên lãnh phải án mặt trập. Phước nhất có lẽ là những văn sĩ nhóm Nhân văn nhỡ «Nhà nước» lưu tâm đầy biệt tăm mất tích ở một nông trường Bắc Việt thời Trăm hoa đua nở. Trong đó có nhà văn Phan Khôi, chuyên viên dùng *nghịch kiến* để hại biện chứng duy vật. Rất tiếc rằng những sáng tác của họ trong lúc đi đầy nay không biết dấu nơi đâu?

4. NGHỊCH KIẾN VÀ MẤY CON CHUỘT CỦA BÁC SĨ MAIER.

Bác sĩ N. R. F. Maier giáo sư đại học Michigan có nuôi một bầy chuột trong lồng. Lồng có hai cánh cửa. Muốn mở cửa chuột phải nhảy từ một cái bậc để phóng mình vào cửa. Cửa bên mặt không mở được nên chuột sập mũi và rớt vào một cái lưới. Cửa bên trái thì mở ra dễ dàng và chuột sa vào chính nấp có món ăn. Khi chuột được huấn luyện thuần thục, giáo sư đổi tình trạng. Bên mặt có thức ăn và cửa mở được còn bên trái thì sập mũi và sa lưới. Sự thay đổi này làm cho nhiều chú chuột phân vân và hoảng hốt vì không biết bên nào sập mũi và bên nào có ăn. Các chú chuột hiện đang ở trong tình trạng *nghịch kiến* (paradoxe). Nghịch kiến là ý kiến trái lại với định kiến hay thành kiến mình đã chấp nhận vì thói quen. Trước tình trạng nghịch kiến một số đồng không chịu lựa chọn mà nhất định nhìn đôi, thà chết, đó là tình trạng *buồn nôn* trước cuộc đời chuột phi lý.

Nếu bác sĩ dùng phương pháp độc tài cưỡng chế hay

tuyên truyền chuột phải *lựa chọn* bằng xit hơi cay hay quay điện thì bày chuột liều mình *dấn thân* theo một định kiến được *lựa chọn* nào đó bất chấp thành quả mặc dầu có sự thay đổi bất lợi. Nếu đã *lựa chọn* bên trái có món ăn thì dầu cho bên mặt cửa mở rộng với thức ăn, chuột vẫn nhảy vào cửa trái để sập mũi và sa lưới. Mỗi lần sập mũi là điên tiết thêm, nhảy bậy tứ tung, chửi bới rầm rĩ, nằm lăn chết giấc, không ăn không uống. Cuối cùng chuột ta không thiết tha với bất cứ gì trong trời đất, hoàn toàn vô tri giác, sống như máy.

Thế giới tuyên truyền và cưỡng chế ngày hôm nay đã làm cho nhân loại đảo điên, điên đảo. Biểu tình, đình công, bãi thị, nội chiến đảo chánh, v, v là những trạng thái của chuột: Trước mặt thì bị nghịch kiến chặn, đứng đằng sau thì áp lực máy móc xô đẩy. Bác sĩ Maier của nhân loại là những máy tính điện cơ với những công thức tùy theo một triết thuyết kinh tế chính trị nào đó. Những công thức này là những định kiến được toán học hóa gồm đầy đủ Ngũ kiến của Phật giáo. Thân kiến thì ở Mỹ với những cơ quan thương mại ích kỷ buôn sừng bán xương. Biên kiến thì ở Pháp với sự phân hoá xã hội tự do dân chủ thiên tả thiên hữu lung tung, Tà kiến thì ở Nga Hoa với sự huấn luyện cán bộ hận thù sùng sục, đấu tranh giai cấp. Giới thủ kiến lại ở Nhật với những Giáo hội lạ lùng vừa suy tôn giáo chủ vừa ấn định giáo điều.

Phân chia như vậy cũng là một định kiến vì trong thế giới hiện tại đầy cả nghịch kiến, thì ở đâu cũng có ít nhiều các loại Ngũ kiến. Ví dụ, Do thái là một quốc gia có thể nói là có nếp sống cộng sản hơn cả Nga Hoa mà lại được tư

bản chống cộng Mỹ giúp. Các nước Ả rập thì phong kiến hết mình lại được Nga Hoa tụy bài phong mà vẫn ủng hộ.

Ở Việt nam chiến tranh không dứt được là vì dân chúng nhất là ở Bắc Việt hiện đang ở trong tình trạng bầy chuột bị dồn ép lâu ngày, sập mũi sa lưới quá quen thuộc, nên một số chỉ biết thà chết thì thôi chứ không chịu để ý đến hòa bình. Hòa bình là một danh từ không có trong tự điển Việt nam suốt ba mươi năm nay nên quá xa lạ đối với họ nên họ có thể đâm ra điên dại nếu có hòa bình thật sự. Cánh cửa hòa bình Ba lê để trống nhưng không ai chịu vào và tất cả đều xô nhau vào cánh cửa chiến tranh Kampuchia.

5). NGHỊCH KIẾN THỰC NGHIỆM VÀ NGHỊCH KIẾN LUẬN LÝ

Vì lẽ định kiến có nhiều hạng cho nên nghịch kiến cũng có nhiều thứ. Rắc rối nhất là những nghịch kiến thuộc vào phạm vi luận lý học hay nghịch kiến luận lý hết sức trừu tượng và rất chuyên môn. Còn những nghịch kiến khác chúng tôi xin tạm gọi là *nghịch kiến thực nghiệm* vì phải thực nghiệm quan niệm rằng họ có thể dàn xếp với những biện pháp khoa học thích nghi

Trong khuôn khổ tờ Tư tưởng số 3 tôi chỉ bàn về nghịch lý thực nghiệm này với vài thí dụ khá «*thời tượng*». Chúng tôi xin đề dành vấn đề Nghịch lý luận lý cho Tư tưởng số 4 cùng với những luận sư tên tuổi Tây phương như Russell, Wittgenstein, Carnap, Ayer v,v hay Đông phương.

thế kỷ thứ 9 - 12 với Long Thọ, (Nagarjuna), Pháp Xứng (Dharmakirti), Thượng yết la chủ (Karnakagomin) v.v...

5). 1. NGHỊCH KIẾN THỰC NGHIỆM.

Những nghịch kiến này thường xảy ra trong lĩnh vực xã hội cho nên làm điên đầu một số đông quần chúng rất tai hại cho trật tự và an ninh công cộng. Những nghịch kiến luận lý tuy là then chốt nhưng quá cao siêu thành thử chỉ làm mệt óc những luận sư mà thôi không có ảnh hưởng trực tiếp với đời sống hàng ngày. Nghịch kiến thực nghiệm thành tựu khi một định kiến của toàn thể không đem lại kết quả mong muốn trong khi không thể nào khước từ định kiến ấy. Tình trạng sống với nghịch kiến có thể ví như tình trạng đứng trước sông sâu sau lưng giặc đuổi; đảng nào cũng chết. Tình trạng này cũng như phong trào SVHS Việt nam ngày nay. Ngưng đấu tranh khi chưa thắng là chết tự ái anh hùng cách mạng nhiều lắm, còn tiếp tục đấu tranh bỏ thi đề «nhỏ không học lớn làm CSDC» thi nghĩ cũng kỳ cục. Thanh niên Việt nam từ Bắc chí Nam hiện đang ở trong những tình trạng nghịch kiến, rộng lớn hơn nghịch kiến SVHS nhiều. Ở miền Nam trốn quân dịch phải chạy tránh cảnh sát, quân cảnh có cờ. Trốn quân dịch là chết đói vì không làm ăn gì được. Còn tòng quân thì phải ở tại ngũ quá lâu và chiến tranh lâu thắng hoài cũng vẫn mệt vì nếu không chết nạn thì cũng chết mòn. Con người không phải cái máy, ái quốc dài hạn cũng ngán, anh hùng cả đời cũng nhàm, nhất là binh sinh không phải ai cũng thích làm võ tướng. Mà muốn đi từ binh nhì đến cấp tướng thì dầu cho ở Việt nam cũng vẫn là chuyện khó. Còn muốn miền

dịch bằng khoa bảng thi lại bị ràng buộc vào điều kiện: Thi đâu đậu đó, quá khó cho cái thân già khai sinh gian không được.

Nghịch kiến này dân miền Bắc cũng vương phải nhưng nặng hơn vì ở Bắc không có chuyện trốn khỏi cặp mắt công an của các đảng viên bí mật. Hơn nữa ở nhà cực hơn đi bộ đội nên họ thích chết trận hơn chết đói. Chết đói với hai nghĩa: đói thiếu cơm và đói thiếu tư tưởng. Ở miền Nam dầu sao cũng có thể đấu láo với nhau qua ngày đôi chút thôi chứ ở Bắc nói bậy thì bị đưa đi công trường tầy nã ngay. Tờ Tư Tưởng tuy ra đời một cách khó khăn (bị một ông giám đốc bộ thông tin thời tướng Trị từ khước với một văn thư khôi hài đại khái rằng: *Đại học thiết tưởng không cần tư tưởng trong giai đoạn này...*). Nhưng cũng vẫn ra đời được sau hai năm chờ đợi. Ở Bắc làm gì có Đại học tư mà bàn đến chuyện tư tưởng lời thôi. Cơ quan thông tin nhà nước mạnh chừng nào thì nghịch kiến càng ghệt thở chừng ấy.

Một nghịch kiến khác mà dân Huế hồi trận Mậu thân được chứng kiến một cảnh đau thương như sau. Vì một số quân quốc gia có lẽ ít lương sợ vợ con đói nên khi lâm trận vào nhà đồng bào hay hời của bắt gà. Khi quân cộng sản chiếm đóng thì của còn gà còn nên ai nấy cũng tin tưởng rằng họ là bạn dân. Sau một thời gian hầu hết đều ngã ngựa vì tất cả của cải và số gà đều bị kiểm soát chìm. Dần dà vì mất ăn mất ngủ trong bầu không khí sợ sệt nên của cũng dưng đồng chí và gà cũng cùng đồng chí đề khỏi mang tiếng tư sản mất mạng. Với lính quốc gia mất gà mà được thành nguyên cáo ăn ít ngủ yên,

với linh cọng sản tuy còn gà mà thành ra bị cáo, ăn không vô mà ngủ cũng không yên. Do đó phần đông đành theo phe quốc gia với triết lý tương đối cho rằng trên đời này không có đất nào lý tưởng cả. Nam thiệm bộ châu (Jambudvipa) là tên nhà Phật đặt cho vũ trụ này. Đó là thế giới của sự phân hai và đấu tranh không cùng. Nam thiệm bộ châu là thế giới của nghịch kiến.

Tất cả cái gì cũng biến thành nghịch kiến, sinh đẻ thành nghịch kiến với nạn nhân mãn, tăng thuế thành nghịch kiến với nạn thất thu, khoa bảng cũng thành nghịch kiến với nạn từ chương v.v. Nhưng có hai nghịch kiến quan hệ nhất cho chúng ta là nghịch kiến Hòa bình và nghịch kiến Dân chủ vì hiện nay Cộng hòa dân chủ miền Nam và Dân chủ cộng hòa miền Bắc đang cùng nhau hội đàm hòa bình tại Balé và đang cùng nhau kịch chiến ở Cao mên.

5). 1. a. *Nghịch kiến hòa bình.*

Kỹ nghệ chiến tranh phát triển khủng khiếp và sự tuyên truyền nhồi sọ ý thức hệ quá mạnh trên toàn khắp thế giới đã đi đến chỗ nghịch kiến như sau: *Hòa bình cũng chết mà chiến tranh cũng chết.*

Bên khối tự do thì chú trọng mạnh vào kỹ nghệ sản xuất còn bên khối cộng sản thì lại thích tuyên truyền nhồi sọ nhiều hơn. Nếu rủi ro có một thiên tai tâm lý chặn đứng chiến tranh thì cơ cấu xã hội của hai bên đều sập đổ toàn diện. Bên tự do thì cổ đông và tín phiếu sụt giá, thất nghiệp lung tung. Bên cộng sản thì truyền đơn, học tập vô dụng, chủ nghĩa hết thời. Hòa bình thật sự là loạn to trên khắp thế

giới. Thống chế Boris Chapochnikov, Tham mưu trưởng Hồng quân tuyên bố: «*Hòa bình là tiếp tục chiến tranh với những phương tiện khác.*» cũng với mục đích tránh sự kiện binh sĩ nổi loạn vì thất nghiệp. Theo quyển «*Report from iron mountain on the possibility and desirability of peace*» của Leonard C. Levin thì hòa bình có thể thực hiện được nhưng không đáng mừng vì nó sẽ đem lại những kết quả hết sức tai hại trên mọi phương diện như kinh tế, văn hóa, khoa học, tương sinh học (ecological) và nhất là trong lãnh vực chính trị và xã hội vì không còn lý do để cưỡng chế quần chúng được nữa. Ở trang 89 tác giả có trích lời Hubert Humphrey như sau: «*Những ý niệm mới, đặc biệt những ý niệm tỏ ra đi ngược lại những định kiến thông thường, bao giờ cũng đau đớn cho tâm hồn suy tư*». Nghịch kiến không những đau đớn cho tâm hồn suy tư mà nó còn giết chết dân chúng vì loạn óc. Muốn đi từ chiến tranh đến hòa bình phải có những biện pháp «*thất nhân tâm*» mà dân Việt nam đã bao phen lãnh đủ. Nếu chịu không nổi và chống đối thì biện pháp chiến tranh lại được đem ra xài qua ngày. Kiếm ước và phân suất quân binh làm tăng giá đô la vùn vụt, dân chúng la hoảng, thì chiến tranh Cao mên đã đem lại sự xuống giá mong muốn. Nghịch kiến hòa bình là như vậy đó. Ở đây không có vấn đề lựa chọn trước sự tiến thoái lưỡng nan mà là một vấn đề do sấm Trạng trình: «*mười phần chết bảy còn ba chết hai còn một mới ra con người*». Con người ở đây là con người duy lý. Và con người duy lý sống sót phải chấp nhận những định kiến của tiên tri G. Orwell trong quyển «*Nineteen eighty four*» như sau: *Chiến tranh là hòa bình, Tự do là nô lệ, Ngu dốt là sức mạnh.*

5). 1. b *Nghịch kiến dân chủ.*

Định kiến về nền dân chủ ngày hôm nay cũng phải theo đà Orwell mà biến thành công thức: *Dân chủ là độc tài* cho hợp thời trang. Độc tài thì chết mà dân chủ cũng chết. Tinh thần dân chủ là điểm quan trọng chứ không phải hình thức dân chủ của thể chế. Hơn nữa tinh thần dân chủ phải nằm trong mọi người chứ không riêng gì cấp lãnh đạo, do đó nếu đấu tranh chống độc tài mà hăng say dùng những biện pháp cưỡng chế người khác là đi đến chỗ: *Độc tài là dân chủ*. Thường thường Dân chủ chỉ thực hiện trên hình thức với sự bầu cử. Ai cũng định ninh rằng mình đã làm chủ số phận mình với một lá phiếu dân chủ chứ có biết đâu mình đã hợp pháp hóa độc tài. Dân chủ tập trung theo danh từ cộng sản là độc tài được che đậy với tỷ lệ đặc cử 99 %. Nhưng nếu đặc cử với tỷ lệ tương đối quá nhỏ thì lại mất công bằng vì đa số phiếu thua thiếu số phiếu (trường hợp nhiều liên danh ứng cử) trái với tinh thần dân chủ. Một khi bầu xong thì ai nấy đều sáng mắt: mình chỉ được tự do một cách hạn chế trong khi bầu; bầu xong là *mất tự do*, vì người đại diện đã thay mặt cho mình mà định đoạt số phận mình rồi. Với nền cộng hòa miền Bắc thì nền dân chủ được tập trung vào Bác, Bác chết thì tập trung vào di chúc Bác, khỏi cần bầu bán gì cho nó lồi thối. Với nền cộng hòa miền Nam thì nền dân chủ trên hình thức là vô địch thế giới. Mỹ có Chánh phó Tổng thống không có Thủ tướng. Pháp có Tổng thống không có phó mà lại có Thủ tướng. Việt nam thì vừa Tổng thống vừa Phó tổng thống mà còn có cả Thủ tướng nữa.

Đài loan có Giám sát viện thì mình cũng có không thua,



Đại hàn có Tối cao pháp viện thì mình cũng có cho vui. Thế giới có lưỡng viện thì mình cũng có đầy đủ. Đó là không kể Toà án mặt trận và Tham chánh viện có đã từ lâu. Việt nam thích dân chủ đến nỗi không ai chịu định đoạt cái gì, lui tới có mấy ông Tổng trưởng mà thành lập hàng chục Ủy ban. Đụng cái gì cũng thành lập Ủy ban và Hội đồng. Bốn chục cơ quan tự trị với bốn chục hội đồng quản trị gồm vồn vẹn lui tới có bấy nhiêu ông Tổng giám đốc hay Giám đốc vừa làm chủ tịch và hội viên. Một mình coi trăm chuyện cho nên tình trạng kinh tế được tiến triển mạnh mẽ theo chiều hướng vô định ngày hôm nay. Nền dân chủ Việt nam phải theo *vô định chế* mới phù hợp với máy điện cơ phân phát cấp số bất thường từ Bạch ốc. Nếu ra Bắc thì lại khác hẳn, nền dân chủ được đặt trên *độc hướng chế* mọi sự đều được sắp đặt theo di chúc của Bác và chương trình Đảng do Bắc kinh ấn định từ lâu. Ở Nam cũng chết mà ở Bắc cũng chết, khác nhau chẳng là ở chỗ dân miền Nam không biết mình chết lúc nào nên có ảo tưởng tự do, còn dân miền Bắc thì biết rõ chỗ chết và nơi chết nên có ảo tưởng bình đẳng, hoàn toàn bình đẳng.

5). 1. c *Phái Thực nghiệm Luận lý và Nghịch kiến Thực nghiệm.*

Có một phong trào hiện đang phát triển mạnh mẽ trong giới triết học và khoa học, đó là phong trào ngôn ngữ học. Phái thực nghiệm luận lý đã mở đường cho phong trào này vì cho rằng sở dĩ triết học gặp nhiều ý kiến khác nhau hay nghịch kiến là vì thiếu sự minh bạch trong ngôn ngữ. Nói một cách khác triết học cần phải được khoa học hóa mới

hông tiến lên. Ngôn ngữ học tuy vậy cũng chia ra nhiều môn vì nghịch kiến có nhiều loại. Sau đây là ba môn chính:

— Đối với những vấn đề thuộc về tâm lý rắc rối, hay về sự thông cảm giữa người và người thì có môn *từ nghĩa luận* (sémantique)

— Đối với những vấn đề thuộc về phương pháp lý luận, hay về những điều kiện để các dấu hiệu trở thành hữu nghĩa thì có môn *luận lý toán học* (logique mathématique)

— Đối với những vấn đề về văn phạm và hệ thống dấu hiệu hoàn toàn hình thức thì có môn *từ ngữ học* (linguistique).

Những môn học này tương quan mật thiết nhau cho nên nhiều khi giới hạn giữa các môn ấy khó lòng mà mình định được. Ngôn ngữ học tuy hướng về triết học nhưng đôi khi vì vô tình đã tạo ra nghịch kiến cho các giới chính trị và thương mại và đã có lần bị chống đối kịch liệt. Từ nghĩa luận phân tích quá kỹ giá trị của mỗi danh từ trong sự thông tin đã làm giảm giá trị tuyên truyền chính trị và quảng cáo thương mại, do đó tờ New York Times đăng trên ba cột lớn khẩu hiệu: « *Từ nghĩa luận, một khí giới Cộng sản trong chiến tranh chống Kinh doanh tự do!* (Semantics, a Red weapon in War on Free Enterprise). Luận lý toán học thì lại có những định đề khác với luận lý cổ điển, đã làm khó dễ nền tảng của biện chứng duy vật. Vì vậy mà quyển *Luận lý* của V. F. Asmus bị Nga sô khai trừ bởi « *tính chất vô chính trị và duy khách quan của nó* ». (La philosophie contemporaine en Europe. Bochenski trang 58). Còn từ ngữ học thì trái lại, không ai ngăn cản mà lại còn được nâng đỡ

bành trướng mau lẹ vì tánh chất duy hình thức của nó. Được nhiều cơ quan thuộc hệ thống quốc phòng lo đài thọ ngân sách vì nó là nền tảng của chiến tranh trong bóng tối. Chiến tranh chớp nhoáng cần phải có một ngôn ngữ đặc biệt để dễ truyền tin mau lẹ và an toàn. Thế giới mật mã đã khai thác triệt để những khám phá mới của từ ngữ học để sản tin dịch và dấu tin bặt. Máy tính điện cơ sở dĩ đã giúp rất nhiều trong việc phiên dịch những tài liệu mật viết bằng văn số cũng nhờ ở các công thức rút ở từ ngữ học.

Tuy nhiên Từ ngữ học được phát triển mạnh mẽ chừng nào thì triết học phải lu mờ bấy nhiêu. Hình thức che lấp nội dung là phương pháp hay nhất để giết chết tư tưởng. Tư tưởng không còn thì con người biến thành bầy chuột của bác sĩ Maier trong giai đoạn chót: *Nói như vet đê mà không hiểu gì ráo*. Những tổ chức duy giáo điều rất thích từ ngữ học, nhất là ở Đông Âu.

Một khi con người hóa máy sống với định kiến một chiều thì không còn có nghịch kiến vì nghịch kiến là con người đứng trước hai chiều; (một chiều giải lụa đào, một chiều chén thuốc độc). Tình trạng nghịch kiến làm rối loạn xã hội còn tình trạng định kiến một chiều đem lại an toàn xã hội và trật tự công cộng. Ngôn ngữ học loại trừ được triết học duy lý dễ dàng vì tột đỉnh của duy lý là thực nghiệm luận lý. Ngôn ngữ học khai trừ triết học duy lý bằng cách thâm phục họ nhưng không thể nào nắm được triết học nghịch lý, thủ phạm của sự đem ra ánh sáng những nghịch kiến tai hại. Đố ai mà thâm phục được Schopenhauer khi ông nói: « *Tôi hoàn toàn không có một chút trực giác duy lý* ». Thâm phục không nổi vì tác phẩm: « *Bốn căn nguyên-túc lý* » của

Ông đã nắm được thể tánh của chân lý một cách gián tiếp bằng cách phân tích nhiều loại chân lý khác nhau tùy vào lý trí con người: *Nhiều chân lý quá là không có chân lý nào thật là chân cả.*

5). 1. d *Mười điều Tâm niệm của phái Tổng Từ Nghĩa Luận*

Tổng từ nghĩa luận do Korzybski tạo ra cũng với mục đích loại trừ nghịch kiến nhưng thay vì huấn luyện dân chúng theo định kiến một chiều họ lại tìm cách phá tan mọi định kiến. Do đó phương pháp Korzybski rất gần với nhân minh luận lý Phật giáo trong giai đoạn phá chấp bằng tỷ lượng suy luận.

Mười điều tâm niệm của Tổng từ nghĩa luận là (Theo Language in thought and action của Hayakawa trang 292):

1. — Họa đồ không phải đất ruộng mà là biểu tượng; từ ngữ không phải sự vật.
2. — Ý nghĩa của từ ngữ không ở trong từ ngữ mà ở trong chúng ta.
3. — Văn mạch (contexts) ấn định ý nghĩa.
4. — Coi chừng từ ngữ LÀ đem lại những lầm lẫn ý nghĩa.
5. — Đừng tìm cách qua cầu khi cầu chưa được bắc. Phân biệt giữa những câu hướng dẫn và những câu thông tin. (directive and informative statements).

6. — Phân biệt ít nhất bốn nghĩa cho chữ « đúng » (true) Có một số nắm độc (phức trình này đúng nếu được *chứng nghiệm* đúng) Sally là cô gái tuyệt thế nhất (câu này đúng nếu chúng ta ai cũng *cảm* thấy như vậy)

Mọi người đều sinh ra bình đẳng (câu hướng dẫn này đúng nếu chúng ta *tôn trọng* nó sau khi tin vào nó).

$(x + y)^2 = x^2 + y^2 + 2xy$ là đúng nếu *phù hợp* với một hệ thống ngôn ngữ đặc biệt gọi là đại số học.

7. — Khi muốn thử « dùng lửa để trị lửa » nên nhớ rằng sở cứu hỏa chữa lửa bằng nước.
8. — Sự phân hai là do con người chứ không phải do máy móc điều khiển con người.
9. — Cần thận với định nghĩa, đó là những từ ngữ về từ ngữ. Nên suy luận bằng thí dụ thay thế cho định nghĩa nếu được.
10. — Dùng bản ghi cấp số và ngày tháng để nhắc rằng *không một từ ngữ nào có thể dùng hai lần cùng nghĩa một cách chính xác.*

Mười điều tâm niệm hay ho như vậy áp dụng có thành công hay không lại là một chuyện khác. Hồi đầu năm 1968, trong khi ở Việt nam nạn Mậu thân đang tiếp diễn thì ở Mỹ phong trào nổi loạn của sinh viên hoành hành, mạnh nhất là ở Californie. Ông Hayakawa, tác giả của mười điều tâm niệm nói trên được mời làm Viện trưởng. Từ nghĩa luận của ông

không đem lại kết quả gì cả vì không ai nghe. Phá tan định kiến rất khó nếu thiếu phương pháp thích nghi. Phật giáo tuy cũng chú trọng về sự phá chấp bằng *tỷ lượng nhân minh* nhưng cho rằng suy luận suông không đem lại kết quả. Tu đạo Phật trước hết là hành trì theo phương pháp *tham thiền nhập định kèm với sáng tác nghệ thuật*. Một phương pháp tuy không rõ ràng trước mắt như khoa học nhưng là phương pháp của Đông phương (ngày xưa) để phá tan nghịch kiến (phiền não chướng và sở tri chướng). Muốn theo phương pháp này chúng ta phải bắt chước người đi cầu đời nhà Tấn có vui chân lạc bước đến khe Võ lăng mới biết thế giới thần tiên của dân tránh nạn bạo Tần ngàn năm trước, họ sống không liên lạc gì với thế giới bên ngoài.

Thượng sĩ Huệ Trung có làm hai câu thơ như sau :

Di !

*Nhược giả bất nhân mê địch ngạn
Hồ vi đắc đảo Võ lăng khê ?*

Trúc Thiên dịch :

Ôi !

*Giả chẳng mê theo bờ lau lách
Làm sao đến được bến Võ lăng ?*

Bờ lau lách ở Việt nam hiện có rất nhiều nhưng mấy ai dám liều mình lạc bước để đi mê các cốc cô đơn, chùa hoang, cảnh vắng. Ở đây không còn nghịch kiến mà là *chánh kiến*,

Tất nhiên óc duy lý sẽ chống đối kịch liệt phương pháp này vì họ tự trói mình trong khuôn khổ quá lâu ngày đến nỗi ở tù mà không hay biết. Thế giới của ngôn ngữ học không bao giờ biết thưởng thức thi ca, kịch nghệ. Đó là thế giới của chuyên viên chứ không phải của văn hào. Nếu trong thế giới văn chương nghệ thuật rủi mà có nghịch kiến tranh chấp thì tại vì có chuyên viên trá hình xâm nhập hàng ngũ: Nhạc công phá nhạc sĩ, thợ sơn phá họa sĩ, phối trí nghệ thuật làm quản trí nghệ thuật. Thế giới văn nghệ trung thực nếu đã chánh danh tất phải chánh kiến.

NGŨ TRỌNG ANH

(còn tiếp)

CA DAO đã phát hành,

MẶT TRỜI và DÒNG SÔNG

thơ Phạm Nhuận

TRÍ NHỚ HOANG VU và KHÓI

tập truyện của Hoài Khanh Bìa Định Cường



MỤC - LỤC

- | | trang |
|--|---------------------|
| 1. PHẬT GIÁO ĐỐI MẶT
VỚI THẾ GIỚI HIỆN ĐẠI | Tư Tưởng. 3 |
| 2. MỘT CƠ SỞ GIÁO DỤC
PHẬT GIÁO VN ĐỐI MẶT
VỚI THẾ GIỚI HIỆN ĐẠI | Thích Minh Châu 13 |
| 3. TIẾNG NÓI CỦA
CON NGƯỜI TRÊN MẶT ĐẤT | Thạch Trung Giả 19 |
| 4. TIỀM NĂNG CỦA
Ý THỨC THẦN THOẠI | Lê Tôn Nghiêm 23 |
| 5. TƯ TƯỞNG PHẬT GIÁO
ĐỐI DIỆN VỚI HƯ VÔ | Tuệ Sỹ 33 |
| 6. VỮ TRỤ NHÂN SINH QUAN
TRONG VĂN HÓA HIỆN ĐẠI | Thạch Trung Giả 45 |
| 7. TINH THẦN ĐẠO HỌC ẤN ĐỘ | Nguyễn Đăng Thục 57 |
| 8. CHÌA KHÓA ĐẠO ĐỨC KINH | Thạch Trung Giả 69 |
| 9. SỰ THẤT BẠI TRONG VIỆC
GIẢI THÍCH SCHOPENHAUER | Phạm Công Thiện 81 |
| 10. TÔN GIÁO ĐÔNG TÂY: khi hai
người quân tử và thượng trí gặp nhau | Tôn Thất Thiện 89 |
| 11. LUẬN LÝ THỰC NGHIỆM và
LUẬN LÝ NHÂN MINH... | Ngô Trọng Anh 107 |

giá 70\$

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



TƯ TƯỞNG

SỐ 4

ngày 1 - 8 - 1970

chủ đề thảo luận :

THỂ NÀO

LÀ

PHÊ BÌNH