

TƯ TƯỞNG[?]

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

chủ đề thảo luận :

Kreutler

THẾ NÀO
LÀ
PHÊ BÌNH

18/8/70



Bộ Mới Năm thứ Ba

Số 4

Ngày 1 tháng 8 năm 1970

bài vở bản thảo xin gửi :

THÍCH NGUYỄN TÁNH

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

222, Trương Minh Giảng, Saigon — đ. t. 25. 946

thư từ giao dịch và ngân phiếu

xin gửi : **Cô Hồ thị Minh Tương**



Giáo dục chỉ có nghĩa khi giáo dục giữ sự
mạng đánh thức cá thể và đưa cá thể đi trên con
đường SÁNG TẠO và PHÊ PHÁN; đại học phải
giữ vai trò trọng yếu là nơi đánh thức tất cả
những tiềm lực vô biên của một cá thể sáng tạo;
những cá thể sáng tạo sẽ liên kết nhau thành một
tập thể sáng tạo để giữ cho xã hội luôn luôn sinh
động và không nô lệ vào định thể *Statu quo*, bức
tường chặn lối án ngữ tất cả tinh ba xuất chúng
của con người. (1)

T.T. Thích Minh Châu
Viện Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh

(1) Trước Sự Nô Lệ của Con Người. Đại học Vạn Hạnh tái bản
lần thứ nhất. Saigon 1970 — trang 18.

THỂ NÀO LÀ PHÊ BÌNH?

1. PHÊ BÌNH VÀ CHIẾN TRANH VIỆT NAM

Trong một nước chiến tranh liên tục, những việc làm quan trọng nhất và đáng lưu ý nhất vẫn là những hành động có tính cách thực tiễn hợp thời, những việc gì có tính cách hữu hiệu mang đến những kết quả rõ ràng hữu ích. Tạp chí *Tư tưởng* thường mang tiếng là « quá trí thức », « xa lìa quần chúng », « xa vời », « không thực tiễn », « không đi sát thực tế ». Giọng điệu « phê bình » trên rất hợp lý.

Chúng tôi lại không muốn theo « sự hợp lý » kia, vì chính « sự hợp lý » ấy là hậu quả của « tinh thần duy thực duy nghiệm », cái tinh thần tai hại đã mang chiến tranh đến Việt Nam. Chiến tranh Việt Nam là sự bùng vỡ của hai khuynh hướng duy nghiệm phát xuất từ Tây phương. Chúng tôi không « thực tiễn » theo Tây phương mà cũng không « duy tâm duy niệm ». Kinh nghiệm của Đông phương về « hữu »

và kinh nghiệm của Phật giáo về « thực tế » (Bhutamiti) còn có tính cách toàn triệt « thực tiễn » hơn cả mọi thực tế thực tiễn của Tây phương. Paul Mus, giáo sư ở đại học đường Yale, người đã từng sống ở Đông dương trên 60 năm, đã hiểu nhiều và viết nhiều về Việt Nam, đã phải nhận rằng dân tộc Việt Nam còn có tinh thần « thực dụng » triệt để hơn cả những vị tổ khai sinh ra thuyết thực dụng ở Mỹ như Charles Peirce và William James (Paul Mus, *Cultural Backgrounds of Present Problems*, Asia, No 4, 1966, pp. 10. 21).

Người dân quê Việt Nam là kẻ chịu nhiều thảm kịch tàn nhẫn nhất, nhưng họ không bao giờ phê bình, hoặc họ kiên nhẫn im lặng hoặc họ hành động ngay lập tức. Nhưng hạng trí thức sống ở thành phố thì luôn luôn sẵn sàng « tổ thái độ lập trường » bằng cách « phê bình » và chống đối lại tất cả những gì đi ngược lại nếp tư tưởng nô lệ của họ. Họ không dám làm cách mạng bằng hành động mà ngay đến cách mạng tư tưởng thì họ lại cố tìm đủ mọi cách né tránh. Chúng tôi không dám tự nhận là « những nhà cách mạng tư tưởng », nhưng ít nhất chúng tôi muốn đánh thức và tố cáo rằng phần lớn hạng trí thức thành phố hiện nay đều là hạng người chạy theo Tây phương và ngay đến những kẻ tự nhận là « chống Tây phương » thì cũng lý luận bằng tinh thần và ngôn ngữ Tây phương: Làm gì có thể chống lại cho tuyệt hết cái mà chính cái đó tạo ra sự chống đối? Máu kêu gọi máu, lý luận kêu gọi lý luận.

Chúng tôi không chống Tây phương, vì Tây phương không cần phải chống đối. Chính Tây phương đang tự chống đối, đang tự hủy diệt, đang tự tan rã và sụp đổ. Trái

chín vàng bị sâu đục khoét. Chúng tôi chỉ muốn là một cơn gió nhẹ thoảng qua. *Tư Tưởng* là một ngọn gió nhẹ.

2. CHỐNG ĐỐI CHIẾN TRANH VÀ CHIẾN TRANH CHỐNG ĐỐI

Trong quyển *Trước Sự Nô Lệ Của Con Người* của Thượng Tọa Viện trưởng Thích Minh Châu, một quyển sách được coi như *chỉ nam ý thức* cho tòa soạn *Tư Tưởng*, T. T. Thích Minh Châu có trích dẫn một câu nói của Herbert Marcuse, lý thuyết gia bậc thầy của phong trào nổi loạn sinh viên thế giới:

« Phải chăng sự đe dọa của hiểm họa nguyên tử, hiểm họa khả dĩ quét sạch loài người, phải chăng chính sự đe dọa ấy cũng khiến cho thiên hạ dùng để duy trì chính những thế lực lưu tồn mối hiểm họa này? » (Does not the thread of an atomic catastrophe which could wipe out the human race also serve to protect the very forces which perpetuate this danger?) (Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, tr. IX)

T.T. Thích Minh Châu giải thích câu trên: « Câu hỏi này của Herbert Marcuse thật là bất ngờ và đã đặt ngón tay trở đúng vào trái tim của sự mâu thuẫn cùng tột ở thế kỷ XX. Thiên hạ muốn tẩy trừ hiểm họa diệt vong bằng cách duy trì chính hiểm họa diệt vong ấy, nói như thế cũng không hết nghĩa câu nói của Herbert Marcuse, nói gọn lại cho dễ hiểu hơn: vì sợ chiến tranh cho nên thiên hạ càng duy trì chiến tranh khốc liệt hơn nữa, hay nói một cách

trắng trợn hơn, chính ý chí hòa bình là nguyên nhân của chiến tranh thảm khốc nhất, hay nói một cách tiêu cực toàn triệt hơn: muốn trừ bỏ tất cả mọi ham muốn là một ham muốn khó từ bỏ nhất. Chính Phật giáo đã ý thức lý luận trên một cách triệt để nhất trong việc lập thuyết ly tứ cú tuyệt bách phi để thoát ra ngoài vòng suy luận lẫn lộn của con người. Chính sự suy luận lẫn lộn ấy hiện nay đang thống trị toàn thế giới, thế giới càng lúc càng đen tối hơn khi thiên hạ hăm hở ráo riết tìm kiếm những giải pháp tay đôi, tay ba, tay tư, vân vân. Những giải pháp về hòa bình càng nhiều thì đó lại là nguyên nhân cho chiến tranh càng lúc càng trở nên khốc liệt. Chiến tranh và hòa bình không phải là vấn đề, vấn đề căn bản là tinh thần của con người khi dùng hai danh từ ấy. Tinh thần ấy có phải là tinh thần của con người tự do hay tinh thần của kẻ nô lệ; tinh thần của con người sống bằng sự thật hay tinh thần của kẻ bị nô lệ vào chính ngôn ngữ thời thượng, sáo ngữ của thời đại? Tinh thần thời đại là tinh thần gì? Bây giờ chúng ta hãy tìm hiểu tinh thần thông thường của con người thời đại hiện nay. Tinh thần ấy, chúng tôi gọi là tinh thần ngoại tình, tinh thần ly tính, vọng ngoại» (T.T. Thích Minh Châu, Trước sự nô lệ của con người, tr. 239-240-241)

Cũng theo tinh thần trên của T.T. Viện Trưởng và cùng lập luận theo điệu Herbert Marcuse, chúng tôi muốn nêu lên câu hỏi:

— Làm gì có thể chống lại cho dứt hẳn cái mà chính cái đó tạo ra sự chống đối?

Câu trên có ý nghĩa dứt khoát sau đây:

1. Muốn chống chiến tranh thì chúng ta phải chống đối bằng *tinh thần vượt ra ngoài chiến tranh*, đó là tinh thần căn bản của Đông phương;
2. Chiến tranh là sản phẩm của tinh thần Tây phương, nhất là thứ chiến tranh quốc tế hiện đại lại là hậu quả rõ ràng của sự thống trị Văn hóa Tây phương trên toàn mặt đất;
3. Chống chiến tranh mà chống bằng *tinh thần Tây phương* thì chỉ gián tiếp tiếp lực cho tinh thần Tây phương ngự trị ở Việt Nam một cách nguy hiểm tàn bạo hơn nữa, vì *không có sự nô lệ dễ sợ nào cho bằng sự nô lệ tinh thần và nô lệ tư tưởng*: toàn thể đất nước Việt Nam có thể bị tiêu diệt nhưng khi nào *tinh thần Việt Nam và tư tưởng Việt Nam còn tồn tại thì sự hồi sinh của đất nước nhất định sẽ được thực hiện một cách quyết liệt hơn nữa*;
4. Người ta có thể bài bác: «xác Việt Nam bị tiêu diệt thì tinh thần Việt Nam và tư tưởng Việt Nam cũng bị tiêu diệt theo». Lý luận bài bác này là lý luận bị nô lệ vào tư tưởng Tây phương: vì chỉ có Tây phương mới phân chia: hồn/xác, tinh thần/vật chất; còn đối với Đông phương thì hồn xác và tinh thần vật chất chỉ là một: *khi cái nguyên khí của Việt Nam còn tồn tại thì thể chất Việt Nam vẫn tốt đẹp hình hài*;
5. Người ta có thể bài bác lại: «chiến tranh đang tàn phá dân tộc, điều quan trọng là phải hành động, đừng có lý thuyết và lý luận suông, dù lý luận của các ngài có thần tình đến đâu đi nữa thì các ngài vẫn không thể lý luận vững vàng trước một đũa tre vô tội bị đạn bắn

chết trong một thôn làng quê hương». Chúng tôi không muốn lý luận, nhưng chúng tôi ý thức dứt khoát rằng chính những kẻ gây ra chiến tranh và duy trì chiến tranh ở Việt Nam là những kẻ đã đặt kế hoạch và chính sách của họ bằng một hệ thống lý luận, bằng một thứ luận lý học tối tân của Tây phương, gọi là «*luận lý học biểu tượng*» «*tân luận lý học*», «*luận lý học toán học*»; cả hai ý thức hệ Anh Mỹ Nga Tàu đều sử dụng tinh thần duy nghiệm thực dụng hiệu năng một cách quá đáng và tinh thần này là đứa con trung thành của bước tiến tối thượng của văn hóa Tây phương;

6. Lý luận Tây phương là động cơ phát động chiến tranh; chống lại chiến tranh thì chỉ có hai cách:
 - a). Lý luận theo kiểu Tây phương hơn cả chính lý luận Tây phương và đẩy lý luận Tây phương đến chỗ bế tắc giới hạn của nó: đi sâu vào lòng Tây phương và đánh từ trong ra ngoài;
 - b). Nhảy ra ngoài lý luận Tây phương (nhân mình của Ấn độ và danh lý của Trung hoa là phương tiện mà cứu cánh vẫn là Vô Nhị), đứng vững trên căn cứ địa của mình và đánh từ ngoài vào trong.

Muốn có được điều kiện thứ nhất (a) thì phải ý thức được đâu là những thế lực ý niệm đã chỉ huy bản tính của văn hóa Tây phương khả dĩ giúp cho Tây phương điều động những sức mạnh như chính trị, giáo dục, kinh tế, xã hội, kỹ nghệ, cơ khí, khoa học, luật pháp, tổ chức, vân vân? Đồng thời cũng ý thức rằng những cái gọi là sức mạnh của họ (như chính trị, giáo dục, kinh tế, xã hội, kỹ thuật,

cơ khí, vân vân) hiện đang rơi vào máu thuẫn xung đột khủng hoảng bế tắc (bất cứ một người trí thức nào có trình độ theo dõi sinh hoạt văn hóa Tây phương hiện nay đều thấy ngay rằng một cuộc khủng hoảng đồ sộ hiện đang lay chuyển toàn thể cơ sở ý thức Tây phương. Xin giới thiệu một số sách cho những người muốn đọc. Xem chú thích dưới đây) (1).

- (1) Về Kinh tế học, quyền mới nhất là *The New Industrial State* của John Kenneth Galbraith (trang 304-329, trang 332-349 trang 350-360), về Chủ nghĩa dân chủ, xin đọc *Democracy in Jonesville* của W. Lloyd Warner (xin đọc chương 16, trang 287-298), về Chính trị học, xin đọc *A Nation of Sheep* của William J. Lederer (trang 73-100 và trang 137-142-144), về Xã hội học xin đọc *White Collar* của C. Wright Mills (chương 2 và chương 3), *The New Sociology* do I.L. Horowitz biên tập (trang 3-47, trang 66-75, trang 162-177); về Luật học, xin đọc quyền *The Meeting of East and West* của F.S.C. Northrop (trang 256-261); về Giáo dục, xin đọc *Pourquoi des professeurs* của Georges Gusdorf (trang 118-141, trang 231-238), về Đại học, xin đọc *L'université en question* của Georges Gusdorf (trang 141-157-179), về Trí thức, xin đọc *The House of Intellect* của Jacques Barzun (trang 145-199, trang 216-246), về Tâm lý học và phân tâm học, xin đọc *The Doctor and the Soul* của Viktor E. Frank (trang IX-XXI, trang 3-22), xin đọc quyền *Man's Search for Himself* của Rollo May (trang 13-65) về Đường hướng giáo dục, xin đọc *Two modes of Thought* của James Bryant Conant (trang 89-90, trang 91-95), về Sự tiến bộ của văn minh tân tiến, xin đọc *the Lonely Crowd* của David Riesman (trang 113-129, trang 130-174), về Cơ khí khoa học kỹ nghệ, xin đọc *The Revolution of Hope* của Erich Fromm (trang 26-57), ngoài ra còn vô số sách khác nói lên sự sụp đổ của ý thức Tây phương mà chúng tôi không muốn làm mệt mắt người đọc.

Còn có được điều kiện thứ hai (b) thì như chúng tôi trình bày tạm đầy đủ trong *Lời Tòà Soạn* của tạp chí *Tư Tưởng* bộ mới số 2 (trang 3-22) và chúng tôi khỏi cần lặp lại nơi đây.

3. TỪ PHÊ BÌNH CHIẾN TRANH CỦA NOAM CHOMSKY ĐẾN TINH THẦN THỰC DỤNG CỦA TÂY PHƯƠNG

Chúng tôi vừa đọc quyển *American Power and the New Mandarins* của Noam Chomsky, quyển sách dày đến 404 trang và chúng tôi xin giới thiệu cho những độc giả muốn phê bình chiến tranh Việt Nam, đây là một quyển sách thuộc loại « phản chiến » tích cực triệt để chưa từng thấy trong tất cả sách chống chiến tranh ở thế giới hiện nay. Không có người trí thức nào ở Tây phương mà không biết tên của tác giả, vì Noam Chomsky là một nhà bác học nổi danh đã làm cuộc cách mạng về cơ cấu bác ngữ học, giáo sư tại Viện Cơ khí Massachusetts (M.I.T.), cái lò tạo ra thông thái hạng nặng của nền văn minh hiện đại.

Trong quyển *American Power and the New Mandarins* (trang 271), chúng tôi có đọc một câu rất cảm động như sau :

« Điều quan trọng không phải là những lời những chữ mà là thực chất : trả lại nước Việt Nam cho người Việt Nam »

(What is important is not the words but the substance : the return of Vietnam to the Vietnamese)

Noam Chomsky đã phân tích và lý luận chặt chẽ đủ mọi

sắc thái bình diện về trận chiến tranh Việt Nam, nhất là đặt nặng trách nhiệm vào giới lãnh đạo trí thức của nền văn minh tân tiến. Thề cách và nội dung phê bình của Noam Chomsky làm cho chúng tôi suy nghĩ rất nhiều, nhưng có một điều mà chúng tôi cứ mãi mãi thắc mắc: không biết những tâm hồn chân thành như Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre và Noam Chomsky có bao giờ tự hỏi: *trận chiến tranh hiện nay ở Việt Nam mà họ là những kẻ chống đối chỉ trích quyết liệt nhất lại chính là trận chiến tranh đã đặt nền tảng trong một lẽ lối tư tưởng Tây phương do chính Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre và Noam Chomsky khai sinh tạo dựng ra?*

Bertrand Russell là ông tổ khai sinh ra *luận lý học mới* và tinh thần *phân tích luận lý* và *duy nghiệm luận lý*; còn Jean-Paul Sartre thì là một lãnh tụ hùng hồn phát động lối *phân tích biện chứng pháp hiện sinh* khốc liệt nhất và Noam Chomsky là người đã khai tạo ra *một cơ cấu mới cho lối phân tích ký hiệu* ảnh hưởng lớn lao đối với giới phê bình gia học giả Tây phương. Đằng sau lưng Bertrand Russell, Sartre và Chomsky, người ta thấy bóng dáng của Hume, Leibniz, Hegel và Descartes (một quyển sách của Chomsky có nhan đề là «*Cartesian Linguistics*», 1966).

Lý luận gây ra chiến tranh Việt Nam cũng lại là *cùng một thực chất* với lý luận chống lại chiến tranh Việt Nam: *hai bàn tay lót đường ý thức hệ để gây ra chiến tranh Việt Nam cũng chính là hai bàn tay để viết lên những lời những chữ chống lại chiến tranh Việt Nam.*

Nếu Bertrand Russell, Sartre và Chomsky biết lý luận đến nơi đến chốn, cho đến chỗ hợp lý cuối cùng thì điều có

ý nghĩa quan trọng nhất là họ phải đốt bỏ hết những tác phẩm toán học, triết học, ngôn ngữ học mà họ đã viết ra, vì tất cả những công trình khảo cứu ý thức của họ đều là củng cố sự thống trị của Văn hóa Tây phương trên mặt đất này.

Họ chỉ chống đối chiến tranh Việt Nam nơi ngọn, nơi mặt ngoài, nơi hậu đề, còn riêng đối với tiền đề căn bản thì họ vẫn giữ lại: chỉ có một sự chống đối có ý nghĩa, đó là chống đối ngay gốc rễ, ngay suối nguồn, ngay căn bản, ngay tiền đề: lấy ngón tay trở vào con sâu thực dụng, duy nghiệm, biện chứng đang đục khoét ý thức Tây phương và đang tàn phá toàn thể thế giới với những trận chiến tranh tàn bạo nhất trong lịch sử con người.

Biện chứng pháp duy vật và biện chứng pháp hiện sinh cũng chỉ là sản phẩm của Tây phương, dù biện chứng pháp có chống lại duy nghiệm đi nữa thì chính *biện chứng pháp* và *chủ nghĩa thực dụng* chỉ là hai anh em cùng một dòng máu, dòng máu độc tôn của da trắng mà Jacques Derrida đã tố cáo qua hai ý niệm « *logocentrisme* » và « *ethnocentrisme* » trong hai tác phẩm gây chấn động ở Âu Châu: *De la Grammatologie* và *L'Écriture et -la Différence*. Jacques Derrida đã cho chúng ta thấy rằng ngay cả những nhà tri thức Tây phương chống đối lại Tây phương đi nữa thì họ lại bị kẹt vào cái « *écriture* » của chính Tây phương, nghĩa là họ chống lại chính sự chống lại của họ bằng sự « đóng khép » (« *clôture* ») của hình thái văn tự của họ, còn những nhà nhân chủng tiến bộ của Tây phương chống lại sự độc tôn của da trắng thì lại tiếp nhận trở vào cửa hậu những tiền đề của chủ nghĩa độc tôn chủng tộc da trắng (l'ethnologue accueille dans son discours les

prémisses de l'ethnocentrisme au moment même où il le dénonce. L'Écriture et la Différence, tr. 414).

Nói dễ hiểu hơn: Bertrand Russell, Sartre và Chomsky chống đối chiến tranh Việt Nam, thế mà ngay lúc chống đối ấy thì họ lại tiếp nhận lại những tiền đề của việc gây ra chiến tranh Việt Nam.

Nơi trang 6, phần mở đầu quyển *American Power and the New Mandarins*, Noam-Chomsky có trích dẫn lời của Randolph Bourne:

« Những môn đệ của Dewey đã học quá rõ ràng cái thái độ dụng lợi đối với đời sống và vì họ vô cùng thông minh và hăng hái nồng nhiệt, cho nên họ đang tự chuyển dụng thành những dụng cụ hữu hiệu lợi ích cho kỹ thuật chiến tranh.. » (Dewey's disciples have learned all too literally the instrumental attitude toward life, and, being immensely intelligent and energetic, they are making themselves efficient instruments of the War technique...)

Câu trên đã thành sự thật, những người gọi là có « trách nhiệm » đối cuộc chiến tranh Việt Nam hiện nay đều là những môn đệ của John Dewey, ông tổ của chủ nghĩa thực dụng thế giới (đứng cùng với Charles Peirce và William James).

Câu trích dẫn trên nói về Dewey cũng có thể dùng để nói về những môn đệ của Chomsky: chỉ cần đổi từ ngữ « the instrumental attitude » (thái độ dụng lợi, dụng năng) thành ra từ ngữ « the transformational attitude » (thái độ chuyển năng, chuyển hành). Noam Chomsky đã lập ra lý thuyết

gọi là « transformationalism » để chống lại những khuynh hướng duy nghiệm của thế kỷ XX (cf. *Qu'est ce que le Structuralisme*, Du Seuil, trang 90-94), nhưng Noam Chomsky lại sử dụng lại tiền đề của mọi thứ duy nghiệm khi ông dùng lại hệ thống chuyển hành (système de transformations), tức là « cơ cấu toán học » (structure mathématique), gồm những quy luật và có những đặc điểm cố định (như « totalité », « transformation » và « auto-réglage »). (cf. *Diogene* N° 51, 1965, trang 14).

Trở lại câu hỏi của Chomsky trích dẫn ở trên:

« Điều quan trọng không phải là những lời những chữ mà là thực chất: trả lại nước Việt Nam cho người Việt Nam »

(What is important is not the words but the substance: the return of Việt Nam to the Vietnamese)

Câu nói trên rất cảm động, nhưng nếu chúng ta mở tai nghe, lắng nghe tiếng vọng lại từ suốt dòng truyền thống văn minh Tây phương thì câu trên đã tự phản nghĩa: bênh vực cho cái điều mà chính lời lẽ bênh vực kia phá hủy.

« Không phải lời lẽ, chữ nghĩa mà thực chất » (not the words but *the substance*), nhưng đau đớn thay, chính chữ « thực chất » (*SUBSTANCE*) lại là một chữ, một lời, một tiếng (word).

Chính vì cái chữ « thực chất » này đã gây chiến tranh tại Việt Nam, đã đưa nước Việt Nam ra ngoài người Việt Nam, đã đuổi người Việt Nam xa lìa quê hương Việt Nam. Chữ

« thực chất » (thực thể, bản chất, bản thể, chất, chất thể) là chữ dịch từ chữ « substance » mà Chomsky dùng ở đoạn trên. Chữ « substance » là một ý niệm thống trị toàn thể văn hóa Tây phương, chính chữ này đã đưa đến sự thành tựu thể hiện của khoa học cơ khí và tinh thần duy thực, duy nghiệm thực dụng của Tây phương: gốc Hy Lạp của « substance » là « ousia », rồi « ousia » được chuyển hình thành chữ La tinh là « substantia », chữ « substantia » thống trị thời Trung cổ Tây phương và thời cận đại cho mãi đến thời hiện nay và chữ « fonction », « function » (tác dụng, cơ năng, hàm số) chỉ là một hóa thể toán học (mathematical variant) của « substantia » (xin đọc lại Heidegger, *Einfuehrung in die Metaphysik*, trang 148: « Der Haupttitee, d. h. die massgebende Auslegung des Seins des Seienden ist die ousia. Das Wort bedeutet als philosophischer Begriff die staendige Anwesenheit... Als bald begann die Umdeutung der ousia zur substantia. In dieses Bedeutung bleibt siedem Mittelalter und des Neuzeit bis heute gelauefig... »)

Heidegger đã giúp cho chúng ta thấy rằng sự hiểu sai xuyên tạc ý nghĩa — « xuyên tạc đảo lộn từ căn bản nền tảng » (von Grund aus verfaelscht) — những ý niệm Hy Lạp (như hiểu sai ý niệm « ousia » của Hy Lạp thành ra « substantia » của La tinh và Tây phương hiện nay) đã đưa đến sự thịnh trị của cơ khí kỹ thuật và sự sụp đổ của thế giới hiện nay.

Nếu chúng ta chịu có cái nhìn tận nền tảng, tận gốc, tận căn bản (von Grund) thì chúng ta thấy rằng Noam Chomsky đã *bệnh vực cho Việt Nam* (trả nước Việt Nam cho người Việt Nam) *nhưng tận nền tảng chính lời lẽ bệnh vực*

kia đã rước vào cửa hậu tất cả những tiền đề xô đẩy người Việt Nam ra ngoài Việt Nam: «Không phải những lời những chữ mà là thực chất» (not the words but the Substance) nhưng «Thực chất» (Substance) chính là một chữ, một lời và chính chữ ấy lời ấy, đã điều động toàn thể văn hoá Tây phương và đưa đến sự thành tựu của một trận chiến tranh thảm khốc ở Việt Nam.

Ở trang 286 trong quyển *American Power and the New Mandarins* Noam Chomsky có trích dẫn một đoạn văn dài của Heidegger và Chomsky có ý chỉ trích Heidegger đã từng thiên Đức quốc xã (luận điệu chup mũ Heidegger là Đức quốc xã đã được Jean-Michel Palmier phanh phui trong quyển *Les Écrits politiques de Heidegger*, L'Herne, 1968; chính Jean-Michel Palmier đã cho thấy rằng Heidegger tự rút ra khỏi Đức quốc xã và chính Heidegger đã công kích Đức quốc xã và bị những nhà lý thuyết gia Đức quốc xã tấn công bài bác kịch liệt, và kể từ năm 1934, lớp dạy của Heidegger đã bị mật thám Đức quốc xã theo dõi, cf. op. cit, trang 99)

Bây giờ đã trên 80 tuổi, sống cô độc âm thầm ở ngọn đồi Rừng Đen Đức quốc, Heidegger không bao giờ lên tiếng cho Việt Nam, nhưng chính toàn thể sự nghiệp tư tưởng của Heidegger là sự phá vỡ toàn thể văn hóa Tây phương và chỉ nội việc ấy thôi cũng là một sự quyết định trầm trọng tận nền tảng cho hướng đi của lịch sử Việt Nam trong hiện tại và tương lai. Trái lại, những người chân thành như Bertrand Russell, Sartre và Chomsky đã cực lực lên tiếng cho Việt Nam nhưng đằng sau những lời lẽ cảm động trầm thống kia thì lại là cả những tiền đề cố định của ý thức Tây phương, những tiền đề (*prémises*) của một thứ chủ

nghĩa hư vô (nihilisme) khả dĩ xô đẩy toàn thể vận mệnh của Việt Nam đi vào sự diệt vong.

«Không phải những lời lẽ, chữ, tiếng mà phải là *thực chất*», và *thực chất* hiểu theo Chomsky, Sartre, Russell chỉ là *Thực chất* trong ý nghĩa Tây phương!

4. TRẢ LẠI NƯỚC VIỆT NAM CHO NGƯỜI VIỆT NAM

Chính chúng ta, người Việt Nam, phải tự nói câu trên, không phải nói bằng ý nghĩa Tây phương mà bằng ý nghĩa Việt Nam, bằng tinh thần Việt Nam, bằng ý thức Văn hóa Việt Nam.

Trí thức Việt Nam hiện nay đang vong bản, và vong bản nhất là lúc họ kêu gọi «dân tộc tính» bằng ý niệm Tây phương, kêu gọi «quốc hồn» «quốc túy» «dân tộc» «truyền thống» bằng tất cả ý niệm tiền đề của Tây phương. Hạng trí thức ái quốc Việt Nam thì lại ái quốc bằng *tinh thần được nuôi dưỡng bằng ý thức hệ Tây phương* (cái ý thức thực dụng biện chứng, duy nghiệm thực tiễn) đã tàn phá tổ quốc.

Tinh thần Phật giáo Thiền tông đã kiến tạo nên *ý thức quốc gia* căn bản đầu tiên của dân tộc, căn bản tinh thần của đời Lý Trần là *Thiền tông* và chính một sử gia duy vật như giáo sư Lê Thành Khôi cũng phải nhận sự *thành lập nền móng quốc gia Việt Nam* (fondation de L'Etat) là ở đời Lý (cf. Lê thành Khôi, *Le Việt Nam, Histoire et Civilisation*, Les Éditions de Minuit, 1955, trang 135 - 169 : «La dynastie des Ly avait duré 216 ans. Elle avait défin-

itivement constitué L'Etat Vietnamien, assuré son indépendance et inauguré sa marche grandiose vers le Sud »).

Nền móng tinh thần của đời Lý là đạo Phật Thiền tông (Zen của Nhật), chính đời Lý đã tạo ra tất cả cơ sở văn hóa Việt Nam (*cuốn sách in đầu tiên, khoa thi đầu tiên, cái đề đầu tiên, chữ Nôm đầu tiên, chính sách Nam tiến đầu tiên, cơ sở quốc gia đầu tiên vân vân*). Chính đạo Phật Thiền tông đã cung ứng nuôi dưỡng sức sống tinh thần cho toàn thể dân tộc, để rồi từ Lý cho đến Trần và cho mãi đến những triều đại kế tiếp thì đạo Phật Thiền tông thấm nhuộm vào đất đai hào khí của quê hương: bản tính của Thiền là *không để lại dấu vết* (càng tiến về phương Nam thì Thiền lại càng mang tính cách « đốn »), càng tiến mạnh thì Thiền càng ẩn giấu và không lộ liễu và làm thành cái hồn của cả một dân tộc (trong Tam giáo thì chỉ có Thiền tông là hợp chất nhất với tâm hồn người dân Việt Nam, vì *Thiền chối bỏ trí thức uyên bác và thuận theo tính chất tự nhiên, mộc mạc, hồn nhiên, chất phác của dân quê* (giữa một thiền sư Việt Nam và một người dân quê Việt Nam thì khó lòng ai phân biệt nổi, vì suốt trong truyền thống Thiền tông thì *thiền sư vẫn là người dân quê tỉnh thức*). Thiền của Việt Nam mạnh hơn Thiền của Trung hoa và Nhật bản là nhờ nằm ở địa lý phương Nam (Việt Nam vốn là « Nam quốc » ở hướng cực Nam của Tàu Thiền ở Bắc nước Trung Hoa thì tích cực và không hoàn đúng nghĩa Thiền ở phương Nam của Huệ Năng, càng đi về phương Nam thì Thiền càng lộ chất Thiền đúng nghĩa, tức là « vô tướng » « vô tâm » « vô niệm » « không để lại đặc tính, không để lại hình thù, dấu vết gì cả »). Sức mạnh của đạo Phật Việt Nam là tiềm ẩn, Thiền của Việt Nam chỉ hiển lộ cho ta thấy sức mạnh tâm linh phi-thường trong những trường hợp mà chúng ta

tưởng như là đạo Phật Việt Nam yếu thế nghèo nàn nhất. Đạo Phật Việt Nam càng nghèo, càng yếu càng bị chà đạp thì khả tính của đạo Phật càng được tích tụ và nuôi dưỡng và sẽ bùng nổ lúc nào không ai đoán được. Trái lại đạo Phật Việt Nam càng được giàu sang phú quý, càng được «thiên hạ chạy theo» thì đạo Phật Việt Nam càng trở nên mất mát về mặt tâm linh.

Đạo Phật Việt Nam bị chà đạp vào suốt thời gian thực dân Pháp và thời độc tài «nhân vị» nhưng không ai ngờ năm 1963, sức mạnh của Thiền đã tích tụ lại và bùng vỡ lên một ngọn lửa cháy rực cả thế giới (với đại nguyên thành tựu của Hòa thượng Thích Quảng Đức). Đạo Phật Việt Nam năm 1970 bị phân hóa, phân cửa, bị lợi dụng thao túng, bị ngạo báng khinh cười, nhưng hãy coi chừng! lúc đạo Phật Việt Nam có vẻ như là sắp đây chết thì lúc ấy là lúc sức mạnh của Thiền đang tích tụ lại và sẽ bùng vỡ lên những lúc bất ngờ nhất. Khi thế giới bên ngoài càng lúc càng tàn thì sức mạnh của Thiền càng lúc càng tụ.

Khi một người dân quê Việt Nam bỗng nhiên lâm li cảm lặng, thì phải hiểu rằng «sự im lặng như sấm nổ» (mặc như lời) của truyền thống Thiền tông Việt Nam đang nhập vào hồn họ. Và có ai ngờ được lúc nào sấm sẽ nổ? Và khi sấm nổ thì đó là một thứ sấm chẻ! «sấm chẻ», «sấm cắt», «sấm chặt đứt», đó cũng là ý nghĩa chỉ Phạn của kinh *Kim Cang: Vajracchedika sutra*, kinh *Kim Cang* cũng là kinh căn bản của truyền thống Thiền tông Việt Nam)

Trời đất của quê hương Việt Nam đang vẩn vũ mây đen. Chúng ta hãy tiêu diệt mọi sợ hãi và im lặng chờ đợi.

Những làn chớp đang rạch nát cả bầu trời quê hương, và SẤM CHÈ sẽ nổ vào lúc bất ngờ nhất, lúc ấy con Rồng Việt Nam sẽ lượn vòng ngang dọc từ đầu ải Nam Quan cho đến cuối Cà Mau. Có ai trong chúng ta còn đủ tai lắng nghe tiếng nổ âm thầm của sự cự mình từ lòng đất Việt Nam và sự chuẩn bị rạn vỡ của không khí từ trời cao bão tố?

TƯ TƯỞNG

TƯ TƯỞNG**số 5**

ngày 1 tháng 9 năm 1970

Chủ đề thảo luận:

**PHẬT GIÁO và
NIETZSCHE**

PHÊ BÌNH GIÁO DỤC THỰC DỤNG TÂY PHƯƠNG VÀ XÁC ĐỊNH ĐƯỜNG HƯỚNG GIÁO DỤC PHẬT GIÁO

THÍCH MINH CHÂU

I. — GIÁO DỤC HY VỌNG VÀ HY VỌNG GIÁO DỤC

Một nhà giáo dục nổi tiếng ở thế giới, người đã đào tạo được bao nhiêu thế hệ trí thức ở Tây phương đã từng báo động rằng: « Khi tiếng *Giáo dục* phát lên một âm thanh quá lạnh lùng, quá thất vọng thì đó quả là điều bất tường, điềm xấu, một điều có thể coi như trọng tội » (1). Thật thế, ngày nay, nhất là trong hoàn cảnh khốn khó bây giờ, thẳng hoặc có người nào nói đến mấy tiếng « giáo dục » thì thính giả thường khi nghe thấy mấy tiếng ấy phát lên một âm thanh quá lạnh lùng, quá tuyệt vọng. Nhà giáo dục nổi tiếng ấy nói tiếp: « Một quyển sách khảo luận viết về giáo dục, một

(1) Emerson, *Education in the Portable Emerson*, p. 254: « It is ominous, a presumption of crime, that this word Education has so cold, so hopeless a sound »

đại hội bàn về giáo dục, một bài giảng, một hệ thống về giáo dục đều gây cho chúng ta một cảm giác tê liệt nhẹ nề và một cơn ngáp dài nào đó ». (2) Chúng tôi mong rằng buổi đại hội về giáo dục này không đến nỗi phải gây cho chúng ta cái cảm giác tương tự như vậy, vì đó là điều bất tường, một điềm triệu xấu cho cơ đồ văn hóa dân tộc. Chúng ta hãy lắng tai nghe mấy tiếng *Giáo dục*, nghe cái tiếng ấy phát ra như thế nào. Chúng tôi mong rằng mấy tiếng ấy không phát ra âm thanh quá lạnh lùng, quá thất vọng. Tuy nhiên, hệ thống giáo dục của chúng ta hiện nay quả thật sai lạc và hư nát đến nỗi khó còn có người cảm thấy phấn khởi khi nghe một bài giảng về Giáo dục. Sự thất vọng của mọi người hiện nay đối với hệ thống giáo dục cũng xuất phát từ chính hệ thống giáo dục đang thịnh hành. Emerson, nhà giáo dục nổi tiếng mà chúng tôi đã nhắc ở trên, đã nói một câu mà chúng tôi cảm thấy phấn khởi, lúc ông chỉ trích hệ thống giáo dục sai lầm đương thời, ông nói như sau: « Tôi cho rằng hệ thống giáo dục của chúng ta là *một hệ thống giáo dục của sự thất vọng* và tôi thấy rằng tất cả sự sửa đổi, tất cả cuộc cách mạng cần thiết mà những tâm hồn vĩ đại nhất của thời đại này hứa hẹn thì chỉ nằm trong một tiếng, đó là tiếng *Hy vọng* » (3).

(2) Emerson, op. cit, p. 254: « A treatise on education, a convention for education, a lecture, a system, affects us with slight paralysis and a certain yawning of the jaws.

(3) Emerson, op, cit, p. 256: « I call our system a system of despair, and I find all the correction, all the revolution that is needed and that the best spirits of this age promise, in one word, in Hope »

Chúng ta phải ghi nhớ: « Tất cả sự sửa đổi, tất cả cuộc cách mạng giáo dục cần thiết hiện nay chỉ nằm trong tiếng *Hy vọng*.

Mọi sự chưa hẳn là tan nát hoàn toàn. Chúng ta phải *Hy vọng*. Chúng ta hãy cùng nhau xây dựng lên một nền giáo dục của sự *Hy vọng*, được nuôi dưỡng bằng *Hy vọng* và trưởng thành bằng *Hy vọng*. Tương lai của quê hương chỉ nằm trong hai chữ: *Hy vọng*.

II. – XÁC ĐỊNH Ý NGHĨA

Nhưng có người sẽ thất vọng hỏi lại « Làm thế nào có thể *hy vọng* được khi mọi sự đều đảo ngược, tất cả đều ảm đạm đen tối? Ai cũng thấy phải cần có *hy vọng*, nhưng làm sao để có *hy vọng*, làm thế nào để *hy vọng* được? Lý thuyết giáo dục thì nghe hay, nhưng thực hành thì vẫn không đúng. Vậy thì phải làm sao? Làm thế nào? ».

Chính chúng tôi cũng nhiều lần tự hỏi như vậy. Cả một đời phục vụ cho giáo dục thanh niên, chính nhiều lần chúng tôi đã gặp nhiều chướng ngại, nhiều khó khăn, nhiều lần chúng tôi cũng tự hỏi: « Phải làm thế nào? Phải làm sao? » Chính câu hỏi ấy đã đưa chúng tôi đến việc xác định ý nghĩa *đường hướng*. Tại sao chúng ta phải cần *đường hướng*? Hiển nhiên ai cũng biết rằng mỗi khi chúng ta không còn biết *đường đi* thì chúng ta hay hỏi: « Làm sao? Làm sao? Làm thế nào? » Nghĩa là chúng ta phải tìm cho ra *đường đi*, đó là việc đầu tiên. Chúng ta đã có sẵn *con đường* mà chúng ta không để ý, đó là *đạo Phật*, và *đạo Phật* thường được gọi là « *con đường* », trong kinh Phật gọi là *Magga*. Có

đường đi rồi, chúng ta cần phải biết *hướng* đi, chữ kinh Phật gọi là *Magganga*; con đường đi là đạo Phật, hướng đi là *Bát chính đạo*. Chúng ta đã có đường hướng rõ rệt là thế, nhưng có lẽ vì quá quen thuộc với những điều dạy sẵn trong kinh điển cho nên chúng ta không chịu áp dụng vào hành động của chúng ta, đến nỗi có nhiều Phật tử cũng lo sợ rằng những chữ nghĩa nhà Phật đã « cũ rích », « lỗi thời », « không thích hợp với thời đại nguyên tử này » và họ vội vã lo lắng « cải tổ lại » Phật giáo, hoặc « canh tân hóa » hay « giải thích lại », vân vân. Đó là một điều sai lầm to lớn. Sự sai lầm ấy xuất hiện vì thiếu kiến thức chính xác về đạo Phật, tức là thiếu « chính kiến ». Đạo Phật bắt đầu bằng CHÍNH KIẾN (Sammā ditthi). Không có nền giáo dục đúng nghĩa nào ở thế giới, từ cổ cho chí kim, mà lại có thể tồn tại được nếu nền giáo dục ấy không đưa con người đến một kiến thức chân chính. Mấy chữ « Chính kiến » của đạo Phật còn mang ý nghĩa sâu rộng toàn diện hơn cả cái « kiến thức chân chính » mà mọi nhà giáo dục nhân loại đều coi như cứu cánh tối thượng.

Để cho bài này được minh bạch trực tiếp, chúng tôi xin xác định lại vài ý nghĩa có liên hệ đến chủ đề thảo luận này. Trước hết chúng tôi xin bàn qua ý nghĩa của mấy chữ « đường hướng ». Chúng ta thường lầm lẫn ý nghĩa của những chữ như « đường hướng », « cứu cánh », « mục đích », « tiêu đích », « đối tượng », « lý tưởng », « phương thức », « phương pháp », « cách thức », vân vân. Việc xác định ý nghĩa là một việc quan trọng, đó cũng là bước đầu của giáo dục, như Aristote đã từng định nghĩa về *tri thức* là « cái mà nhờ nó thì chúng ta mới biết được những ý nghĩa danh từ và những giới hạn » và Emerson đã giải thích rằng « phải giúp

cho trẻ con có được những sự tri nhận chính xác. Hãy dạy cho chúng biết sự khác nhau giữa cái tương tự và cái đồng nhất. Hãy làm cho chúng gọi những sự vật bằng đích danh của những sự vật» (Give a boy accurate perceptions. Teach him the difference between the similar and the same. Make him call things by their right names).

Chính chúng ta, những nhà giáo dục, cũng thường không phân biệt được sự khác nhau giữa cái tương tự (the similar) và cái đồng nhất (the same). Vậy chúng ta hãy phân biệt sự khác nhau giữa những chữ như «đường hướng», «mục đích», «mục tiêu», «cứu cánh», «đối tượng» vân vân...

III. — PHÂN BIỆT Ý NGHĨA

Những chuyên viên giáo dục được huấn luyện bằng những lý thuyết giáo dục thực tiễn của nhà giáo dục nổi tiếng John Dewey, thường hay nhắc đến việc phân biệt ý nghĩa của những chữ trên, vì chính John Dewey cũng đã vạch ra rõ ràng sự sai biệt chữ nghĩa trong hai quyển sách nổi tiếng về giáo dục, quyển *Democracy and Education* và quyển *Experience and Education*.

1. Ý nghĩa của chữ «mục đích»: Chúng tôi muốn dịch chữ «*purpose*» trong Anh ngữ (hay «*but*» trong Pháp ngữ) là «mục đích» mặc dù cách dịch này cũng chưa hẳn là hoàn toàn và chỉ có tính cách tương đối. Trong quyển khảo luận về *Kinh nghiệm và Giáo dục, Experience and Education* (trang 77-85), John Dewey đã dành cả một chương sách quan trọng

đề thảo luận về « ý nghĩa của mục đích » (the meaning of purpose). Ông quan niệm rằng *tự do* đồng nghĩa với *khả năng sắp đặt khuôn định những mục đích và thực hành thể hiện những mục đích ấy cho thành hiệu quả*. (Power to frame purposes and to execute or carry into effect purposes so framed) và ông nhấn mạnh rằng: « song ý nghĩa của mục đích và cứu cánh không phải hiển nhiên dễ hiểu rõ ràng đâu. Sự quan trọng có tính cách giáo dục của chúng càng được nhấn mạnh thì *việc hiểu một mục đích có nghĩa là gì* lại càng quan trọng hơn nữa » (4). John Dewey trình bày sự khởi phát của *mục đích* theo trình tự như vậy: trước hết là *sự xung động* (impulse) phát dậy trong lòng, rồi bị chướng ngại, *sự xung động* biến thành *tham dục* (desire), nhưng cả *sự xung động* lẫn *sự tham dục* đều không phải là một *mục đích* (purpose). Vậy *mục đích* có nghĩa là gì? John Dewey định nghĩa: « Một mục đích là một cái nhìn hướng tới cứu cánh » (A purpose is an end-view), tức là có liên hệ tới « dự kiến », « tiền kiến » (foresight), « cái nhìn thấy trước những hậu quả » (foresight of consequences), mà muốn được thế thì cần phải có *sự quan sát và tìm hiểu ý nghĩa*. Do đó, sự lập thành những mục đích (formation of purposes) là một tác động vận hành trí thức khá phức tạp, gồm ba điều kiện: *thứ nhất là quan sát những điều kiện hoàn cảnh, thứ hai là có được kiến thức về kinh nghiệm tương tự ở quá khứ, và thứ ba là phán đoán về điều quan sát và điều học được ở quá khứ để nhìn thấy ý nghĩa*

- (4) John Dewey, *Experience and Education*, p. 78: « But the meaning of purposes and ends is not self-evident and self-explanatory. The more their education importance is emphasized, the more important it is to understand what a purpose is ».

của chúng. Đối với John Dewey, một mục đích có ý nghĩa khác hẳn một sự xung động nguyên khởi và sự tham dự ở chỗ chúng được chuyển dịch thành ra một kế hoạch (plan) và phương pháp hành động (method of action) được xây dựng trên sự tiên kiến về những hậu quả của tác động dưới những điều kiện cụ thể hạn định. Trật tự vận hành có thể tóm tắt như sau: đầu tiên là có một ý tưởng (idea), rồi ý tưởng trở thành kế hoạch thể hiện, và nguyên động lực cho ý tưởng lại chính là tham dự và sự xung động, vì tham dự làm sức xô đẩy xung kích cho ý tưởng (desire gives idea simipetus and momentum), rồi một ý tưởng lại trở thành một kế hoạch. Nói tóm lại: lòng tham dự có thể được chuyển hóa thành một mục đích và một mục đích có thể được chuyển hóa thành một kế hoạch hành động (5). John Dewey quan niệm rằng nền giáo dục cấp tiến (progressive education) khác hẳn nền giáo dục cổ truyền (traditional education) là không đồng hóa sự xung động tham dự cá nhân với mục đích». Ngay phần mở đầu quyển sách nhan đề «Giáo dục cổ truyền chống nghịch lại với giáo dục cấp tiến» (Traditional and Progressive Education). John Dewey đã nhấn mạnh «Sự khởi phát của nền giáo dục mới và những trường sở cấp tiến chính lại là sản phẩm của việc bất mãn đối với nền giáo dục cổ truyền» (6). Nơi trang 3, John Dewey đồng hóa «mục đích» với «đối tượng» (objection), như ông nói: «mục đích chính hoặc đối tượng

(5) John Dewey; op cit, p. 82: «A desire may be coverted into a purpose and a purpose into a plan of action

(6) John Dewey, op cit, p. 4 «The rise of what is called new education and progressive schools is of itself a product of discontent with traditional education»

chính là chuẩn bị thanh niên sẵn sàng đối với những trách nhiệm tương lai và thành công ở đời» (the main purpose or objective is to prepare the young for future responsibilities and for success in life).

2. Ý nghĩa của chữ «đích»: Chúng tôi muốn dịch chữ «goal» trong Anh ngữ là «đích» (người Pháp chỉ có một chữ «but» cho cả hai chữ Anh: «purpose» và «goal»). Trong chương cuối quyển *Experience and Education*, John Dewey nói đến *kinh nghiệm và phương tiện và cái đích của giáo dục* (*Experience the means and goal of education*). Cái «đích» (goal) này được John Dewey coi như «cứu cánh» (end) mà giáo dục muốn thành tựu *cứu cánh* thì phải được đặt vào «kinh nghiệm» (experience) và ông kêu gọi rằng cần phải có «một nền triết lý vững chắc về kinh nghiệm để đạt tới được một nền giáo dục thuần túy hoàn toàn» (what we want and need is education pure and simple).

3. Ý nghĩa của chữ «mục tiêu»: Chúng tôi muốn dịch chữ «aim» trong Anh ngữ là «mục tiêu» (người Pháp cũng dịch «aim» là «but» hay rõ hơn là «visée» «pointage», «action de viser. Trong quyển *Democracy and Education*, John Dewey định nghĩa «aim» (mục tiêu) là «hàm ngụ một hoạt động được sắp đặt thứ tự và có trật tự, một hoạt động mà trật tự nằm ở việc hoàn thành cấp tiến về một tiến trình» (7) và *một mục tiêu* có nghĩa là *tiên kiến về cứu cánh hoặc sự hoàn toàn tất hữu*» (an aim means foresight in advance of

(7) John Dewey, *Democracy and Education*, p. 102: «An aim implies an orderly and ordered activity, one in which the order consists in the progressive completing of a process».

the end or possible termination) và John Dewey đồng hóa «hoạt động với một mục tiêu» với «hoạt động thông minh» (to identify acting with an aim and intelligent activity) và «có một mục tiêu» có nghĩa là «hoạt động với ý nghĩa», (to have an aim is to act with meaning), nghĩa là không giống như một máy tự động. Có chỗ khác John Dewey định nghĩa rằng «có tâm thức, có tâm trí» (to have a mind) cũng có nghĩa là «tiên kiến một khả tính tương lai» (to foresee a future possibility) vì «tâm trí là khả năng liên hệ qui chiếu những điều kiện hiện tại với những kết quả tương lai và qui chiếu liên hệ những hậu quả tương lai với những điều kiện hiện tại». (Mind is capacity to refer present conditions to future results, and future consequences to present conditions). Rồi John Dewey gọi đó là «việc có một mục tiêu hoặc một mục đích» (having an aim or a purpose). Chúng ta thấy nơi đây John Dewey đã đồng hóa «mục tiêu» (aim) với «mục đích» (purpose) (*Democracy and Education*, p. 103)

Chúng tôi đã cố gắng trình bày sơ lược quan điểm của John Dewey về việc xác định ý nghĩa của những danh từ như: «mục đích», «dịch» và «mục tiêu» (purpose, goal, end, aim), Nơi đây không phải là chỗ để chúng tôi giới thiệu quan niệm giáo dục của John Dewey, việc làm của chúng tôi vừa rồi chỉ muốn nói lên một trường hợp cụ thể của việc phân biệt ý nghĩa của những ý niệm giáo dục, nhất là những ý niệm giáo dục Tây phương, gọi là cấp tiến.

a) Chúng tôi muốn nêu lên một nhận xét là: John Dewey đã dùng lẫn lộn những chữ như «purpose» (mục đích) với «objective» (đối tượng) như trong quyển *Experience and Education* (trang 3), dùng lẫn lộn «goal» (dịch) với «end» (cứu

cánh) như trong cùng quyển sách ấy (trang 113), dùng lẫn lộn chữ «aim» (mục tiêu) với «purpose» (mục đích) như trong quyển *Democracy and Education* (trang 103).

b) Nhận xét trên đưa chúng tôi đến nhận xét thứ hai này: Cách sử dụng lẫn lộn ý nghĩa trên của John Dewey không có gì nguy hiểm đối với *chính quan niệm* của John Dewey, vì ông vẫn chủ trương rằng «sự phân biệt vốn chỉ có tính cách tùy nghi thích dụng» (the distinction being only one of convenience) (*Democracy and Education*, p. 106). Sở dĩ như thế là vì tất cả ý niệm ông dùng đều qui kết với quan niệm căn bản của ông về «kinh nghiệm» (experience) mà đối với ông thì «một lý thuyết tách lia một kinh nghiệm thì nhất định không thể nào được lãnh hội như một lý thuyết nữa» (*Democracy and Education*, p. 144). Ông cho rằng «lý thuyết như vậy chỉ có khuynh hướng trở thành một phương trình hoàn toàn có tính cách chữ nghĩa vô ích mà thôi» (a mere verbal formula).

c) Nhận xét thứ hai trên đưa chúng tôi đến nhận xét thứ ba này: *chữ nghĩa chỉ nên sử dụng như những dụng cụ*, giống như quan niệm của Wittgenstein trong quyển *Philosophical Investigations* (1953) và *ý nghĩa của một tiếng là cách dùng của tiếng ấy trong ngôn ngữ* (the meaning of a word is its use in the language). Những tiếng của John Dewey dùng chỉ có ý nghĩa trong cách sử dụng những tiếng ấy trong ngôn ngữ của John Dewey, bởi thế chính John Dewey cũng xác định rõ ràng nơi chương thứ chín của quyển *Democracy and Education*: «vì việc phát biểu mục đích là một vấn đề có ý nhấn mạnh vào một thời gian nhất định» (for the statement of aim is a matter of emphasis at a

given time) (trang 111) và chính John Dewey cũng tỏ cho chúng ta thấy rằng «cái việc cố gắng thiết lập *mục tiêu xác định duy nhất của giáo dục* quả là vô ích phù phiếm» (we have just pointed out the futility of trying to establish the aim of education — chúng ta hãy để ý John Dewey nhấn mạnh chữ «the» ở đây)

d) Nhận xét thứ ba trên đưa chúng tôi đến nhận xét thứ tư này: việc phân biệt ý nghĩa *dứt khoát* giữa danh từ này với danh từ khác là một việc làm chỉ có giá trị khi mà chúng ta cùng đồng ý nhau về một số *tiền đề* (prémises) nào đó. Khi mà chúng ta chưa đồng ý nhau về *tiền đề* thì không bao giờ có thể định nghĩa sự khác nhau giữa mấy danh từ như «đích» «mục tiêu», «mục đích», vân vân.

e) Nhận xét thứ tư đưa chúng tôi đến nhận xét thứ năm này: những *tiền đề* chính là những ý nghĩa *căn bản*. Chúng ta chỉ có thể phân biệt tất cả mọi ý nghĩa khác nhau là khi nào chúng ta phân biệt được cái ý nghĩa *căn bản*, tức là ý nghĩa *đệ nhất*, «cái vượt lên trên mọi ý nghĩa» mà danh từ Phật giáo gọi là «paramattha» (paramārtha). Việc này đồng nghĩa với kinh nghiệm giác ngộ.

f) Nhận xét thứ năm đưa chúng tôi đến nhận xét thứ sáu này: việc sử dụng những lý thuyết giáo dục Tây phương là một điều vô cùng nguy hiểm. Chẳng hạn như chúng tôi đã nêu ra thí dụ cụ thể là lý thuyết giáo dục của John Dewey, như chính John Dewey đã trình bày rõ ràng rằng *giá trị của lý thuyết giáo dục của ông là nơi kinh nghiệm mà kinh nghiệm ở đây phải được hiểu trong quan niệm đặc thù của John Dewey* rằng «cái thước đo giá trị của một kinh nghiệm nằm ở việc *truy nhận những tương quan hoặc những tình cách*

Kruhan

liên tục mà nó đã hướng dẫn tới « (the measure of the value of an experience lies in the perception of relationships or continuities to which it leads up) (8). Nói như thế có nghĩa là kinh nghiệm theo John Dewey chính là kinh nghiệm nằm ngay trong lòng những tương quan hoặc những tính cách liên tục của văn hóa Tây phương (và việc truy nhận tức là tiêu chuẩn).

g) Nhận xét thứ sáu đưa chúng tôi đến nhận xét thứ bảy : lý thuyết giáo dục Tây phương (dù là lý thuyết cấp tiến nhất) chỉ có giá trị là khi nào chúng ta đồng ý chấp nhận *những tiền đề của văn hóa Tây phương*. Chẳng hạn lý thuyết giáo dục của John Dewey chỉ có giá trị khi nào chúng ta đồng ý chấp nhận *những tiền đề của văn hóa Huê kỳ*.

Nói cho sát vấn đề hơn là lý thuyết giáo dục của John Dewey chỉ có giá trị khi nào chúng ta đồng ý chấp nhận lý tưởng « dân chủ » theo kiểu Mỹ, tức là « dân chủ tư bản » mà John Dewey đã nhận như lý tưởng của lý thuyết giáo dục ông. Chúng ta cũng nên để ý rằng nhà Xã hội học Max Weber đã giúp cho chúng ta thấy rằng *chủ nghĩa tư bản chỉ phát triển được trong khu vực địa cầu theo đạo Tin lành*.

h) Nhận xét thứ bảy đưa chúng tôi đến nhận xét thứ tám này : nước Việt nam chúng ta thuộc vào một khu vực địa cầu theo đạo Phật, Khổng và Lão thì tất nhiên chúng ta có *kinh nghiệm* khác hẳn kinh nghiệm của những nước chịu ảnh hưởng văn hóa Do thái, Hy Lạp, La mã, tức là những nước theo đạo Công giáo và Tin lành. Những tiền đề văn hóa

(8) John Dewey, Democracy and Education, P.140

chúng ta không giống những tiền đề văn hóa Tây phương.

i) Nhận xét thứ tám đưa chúng tôi đến nhận xét thứ chín: thái độ chấp nhận kinh nghiệm của người khác mà bỏ quên kinh nghiệm của chính mình thì chỉ đánh mất mình trong người khác. Kinh nghiệm của giáo dục Tây phương chỉ có ích lợi cho chúng ta là khi nào chúng ta đã có được *kinh nghiệm của giáo dục Đông phương*. Chỉ khi nào chúng ta tự nhìn ra *những tiền đề của giáo dục Đông phương* (nói riêng là giáo dục Phật giáo) thì chúng ta mới không lầm lẫn *hậu đề của giáo dục Tây phương* với *những tương quan* hoặc *những tính cách liên tục của văn hóa Đông phương*.

j) Nhận xét thứ chín đưa chúng ta đến nhận xét thứ mười: đường hướng giáo dục của chúng ta là đường hướng Phật giáo, tức là đường hướng khác hẳn với đường hướng Tây phương, thành ra việc xác định ý nghĩa khác nhau giữa những danh từ như «mục đích», «đích», «mục tiêu», vân vân, chỉ có ích lợi là khi nào chúng ta cùng đồng ý chấp nhận *những tiền đề giống nhau*. Còn khi chúng ta không đồng ý nhau về *tiền đề* mà lại cố gắng tìm sự đồng ý nhau trong *hậu đề* thì đó chỉ là một việc làm phù phiếm vô nghĩa, vì nói đến cái «đích», «mục đích», «mục tiêu», thì có nghĩa là đặt lên vấn đề có liên hệ trực tiếp đến «giá trị». Nói đến «giá trị» thì không thể nói đến khoa học Tây phương được, vì vấn đề của khoa học chỉ chú ý đến «sự kiện» (fact) chứ không chú ý đến «giá trị» (value). Đường hướng giáo dục của Tây phương đi về *sự kiện, sự việc* và Tây phương đã thành công về mặt «sự kiện» mà thất bại về mặt «giá trị», trái lại đường hướng giáo dục của Đông phương lại thành công về mặt «giá trị» mà thất bại về mặt «sự kiện» trong

khía cạnh thực dụng. Thực ra sự thất bại về mặt «sự kiện» này không phải là thất bại mà đúng ra là sự cố ý trừ bỏ «sự kiện» để đạt «sự thật», vì sự thành công về mặt «sự kiện» của Tây phương chỉ đưa xã hội Tây phương đến chỗ khủng hoảng thất tán và bại liệt về mọi bình diện tinh thần. Trong quyển sách nhan đề *Man's search for himself*, bác sĩ Rollo May đã vạch cho ta thấy tâm trạng đau bệnh tinh thần trầm trọng ở xã hội tân tiến Tây phương hiện nay, gồm toàn hạng người mà bác sĩ Rollo May gọi là «hạng người rỗng trống» («the hollow people», mượn chữ của T. S. Eliot), họ cô độc, sợ hãi, mất hết hy vọng, mất hết mọi giá trị, sống như máy móc, đánh mất bản thân trong những tổ chức đại qui mô mà giá trị của con người chỉ còn là một «chức năng» (function), một con số vô nghĩa trong một bài toán vô hạn mà đáp số vẫn phải triển hạn đến vô định.

IV. — ĐƯỜNG HƯỚNG GIÁO DỤC CỦA PHẬT GIÁO.

Nước Việt nam chúng ta hiện nay phải là nạn nhân của những ý thức hệ Tây phương, «*chủ nghĩa quốc gia*» là một sản phẩm của văn hóa Tây phương (những nhà học giả về chính trị học cũng thấy rõ rằng chủ nghĩa quốc gia đã xuất phát và bành trướng tại Tây phương) mà «*chủ nghĩa cộng sản*» cũng là sản phẩm của Tây phương. Giáo sư F.S.C. Northrop đã cho chúng ta thấy rõ: *tiền đề* của ý thức hệ Mỹ là «*chủ nghĩa duy nghiệm Anh trước thời Kant*» (pre-Kantian British empiricism) còn *tiền đề* của ý thức hệ Nga Tàu là «*chủ nghĩa Mác xít sau thời Kant và Hegel*» (post-Kantian and post-Hegelian Marxism) nhận ra được những *tiền đề* trên là một điều quan trọng, vì chúng giúp cho chúng

ta thấy rõ hai phương pháp giáo dục xuất phát từ đường hướng giáo dục Tây phương. Trong quyển *Two modes of Thought* nhà thông thái James Bryant Conant, Viện trưởng viện Đại học Havard, đã cho chúng ta thấy hai phương pháp chi phối đường hướng giáo dục Tây phương: «phương pháp khảo sát có tính cách qui nạp thực nghiệm» (the empirical-inductive method of inquiry) và «phương pháp có tính cách diễn dịch lý thuyết» (the theoretical-deductive approach) và ông cho rằng ở Đức (và ở Âu châu) thì nền giáo dục lại nặng về phương pháp diễn dịch lý thuyết còn ở Mỹ thì nặng về qui nạp thực nghiệm, rồi ông quan niệm rằng nền giáo dục chân chính để đưa đến một xã hội tự do thì phải cần giữ quân bình giữa hai phương pháp giáo dục này, vì ông cho rằng nặng bên này và nhẹ bên kia hay nặng bên kia nhẹ bên này thì đều rất nguy hiểm. Chúng ta thấy sự xung đột giữa hai phương pháp này đã gây ra tình trạng rối loạn ở Tây phương, giống như sự giao tranh giữa chủ nghĩa duy nghiệm (xuất phát từ chủ nghĩa duy nghiệm Anh) và chủ nghĩa duy lý (xuất phát từ chủ nghĩa duy lý của Đức) mà hậu quả là sự giao tranh giữa ý thức hệ Anh Mỹ và ý thức hệ Nga xô.

Đường hướng giáo dục Phật giáo là «trung đạo» nghĩa là đứng ngoài những chủ thuyết, những ý thức hệ, những phương pháp đối nghịch. Đường hướng giáo dục Phật giáo bắt đầu bằng «chính kiến» tức là loại bỏ mọi tà kiến, mọi tà thuyết mà trong kinh *Phạm Võng* (Brāhmaṇasutta) đức Phật đã tóm thâu gọn ghẽ trong 62 tà thuyết, 62 tà thuyết này bao trùm tất cả những lý thuyết, những triết lý, những ý thức hệ, những thái độ lập trường của mọi nền văn hóa nhân loại, chẳng những chỉ

áp dụng vào thời đức Phật mà còn áp dụng triệt để cho thời hiện đại này, (18 luận chấp về quá khứ : 4 thường trú luận, 4 một phần thường trú, một phần vô thường luận, 4 hữu biên vô biên luận, 4 nguy biên luận, 2 vô nhân luận; 44 luận chấp về tương lai : 16 luận chấp có tướng sau khi chết, 8 luận chấp vô tướng sau khi chết, 8 luận chấp không phải có tướng không phải không có tướng sau khi chết, 7 đoạn diệt luận, 5 hiện tại diệt luận). Chúng ta thấy rõ rằng không có nền giáo dục nào ở thế giới hướng đến một lý tưởng nào đó mà không bị vướng vào một trong sáu mươi hai tà thuyết trên. Không có một nền triết học hay ý thức nào ở thế giới mà không bị tóm thâu trong 62 tà thuyết trên. Do *tham ái* chi phối mà 62 tà thuyết này hiện khởi và bành trướng. Nguyên nhân của sự thất bại trong việc giáo dục hiện nay là «tham ái» (tanhà), chính «tham ái» đã gây ra bao nhiêu sự đau khổ đen tối ở Việt nam và thế giới hiện nay, gây ra bao nhiêu sự sợ hãi xao xuyến cho toàn thể nhân loại; kinh *Pháp cú* (Dhammapada) nói lại rất gọn :

tanhàya jàyati soko,

tanhàya jàyati bhayam

tanhàya vippamuttassa

natthi soko, kuto bhayam?

Tham ái sinh ưu tư

Tham ái sinh sợ hãi

Ai giải thoát tham ái

Không ưu không sợ hãi

Mục tiêu của giáo dục đối với Socrate là *chân lý*, đối với Aristote là *hạnh phúc* đối với Platon là *sự toàn thiện*, đối với Rabelais là *đào tạo một con người toàn diện*, đối với Luther là *phục vụ giáo quyền và quốc gia*, đối với Montaigne là *nghệ thuật đào tạo con người đúng nghĩa, chứ không phải những chuyên viên*, đối với Bacon là *chế ngự sự vật*, đối với John Locke là *thể hiện tâm trí lành mạnh, trong một cơ thể*

lành mạnh đối với Pestalozzi là sự phát triển tuần tự đồng nhịp của tất cả mọi khả năng, đối với John Dewey là sự hiệu năng xã hội và sự tự thể hiện, vân vân....

Chúng ta thấy mỗi nhà giáo dục đều có một mục tiêu và mục đích riêng, nhưng tựu chung đúng theo giáo sư Harry S. Broudy, tác giả quyển « Xây dựng một nền triết lý về giáo dục » (Building a philosophy of education), thì « đời sống thiện hảo » vẫn được coi như là « mục tiêu tối thượng của giáo dục » (a vision of the good life as the ultimate aim of education) (9).

Tất cả những lý thuyết giáo dục Tây phương đều đồng ý nhau về « đời sống thiện hảo » nhưng khi xác định ý nghĩa thì lại có sự xung đột mâu thuẫn bất đồng, vì họ vẫn phải đối mặt với hai vấn đề không thể giải quyết được : *vấn đề của sự kiện* (problems of fact) và *vấn đề của giá trị* (problems of value).

Phương pháp khoa học chỉ có thể áp dụng cho vấn đề sự kiện, mà không thể áp dụng cho vấn đề giá trị. Và ngay đến vấn đề sự kiện thì cũng có nhiều phương pháp khoa học khác nhau (phương pháp qui nạp duy nghiệm và phương pháp diễn dịch duy lý) (10)

Đối với Phật giáo thì *giá trị* chính là được *như thực kiến về sự kiện* (pháp); kiến thức của khoa học không phải là

(9) Harry S. Broudy, *Building a philosophy of Education*, p. 49

(10) F.S.C. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities*, trang 35-168

như thực kiện về sự kiện mà chỉ là biểu tượng tương quan của sự kiện và chính biểu tượng thì không thể là giá trị chân thực của thực tại mà chỉ có tính cách giả lập. Chỉ có một giá trị duy nhất là như thực kiện về sự kiện còn tất cả những giá trị khác đều hư ảo. Muốn có như thực kiện về sự kiện thì phải có chính kiến và có được chính kiến là thấy được tứ thánh đế (khổ, tập, diệt, đạo). Đường của đạo Phật là Đạo, hướng của đạo Phật là Bát chính đạo (chính kiến, chính tư duy, chính ngữ, chính nghiệp, chính mạng, chính tinh tấn, chính niệm, chính định).

Đạo Phật là một đạo của giáo dục, bất cứ lời dạy trong kinh Phật nào cũng nói lên phương pháp áp dụng thực tiễn trong những hoàn cảnh cụ thể, như «tứ an lạc hạnh» để tạo hạnh phúc an vui trong sạch, đầy hy vọng tin tưởng (thân an lạc hạnh, khẩu an lạc hạnh, ý an lạc hạnh, thệ nguyện an lạc hạnh), «tứ chánh cần» «tứ niệm xứ» (thân niệm xứ, thọ mạng niệm xứ, tâm niệm xứ, pháp niệm xứ) «tứ nhiếp pháp» (bố thí nhiếp, ái ngữ nhiếp, lợi hành nhiếp, đồng sự nhiếp) «tứ vô lượng» (từ, bi, hỷ, xả) vân vân... ngoài ra còn biết bao nhiêu pháp môn mà mỗi pháp môn đều có ý nghĩa trong mỗi tâm trạng, trong mỗi hoàn cảnh, trong tất cả tâm trạng và đối với tất cả hoàn cảnh.

Bất cứ lý thuyết và đường hướng giáo dục nào ở thế giới cũng đều được tóm thâu trong Phật giáo mà trái lại Phật giáo thì không bị giới hạn trong một lý thuyết đặc thù nào. Vì tất cả lý thuyết đều phải xây dựng từ *kinh nghiệm* mà kinh nghiệm chỉ có thể là *kinh nghiệm chân chính* khi nó được nuôi dưỡng bằng *kinh nghiệm thuần túy* của tâm thức và tâm linh sâu thẳm. Sự tham thiền là một phương pháp hữu hiệu nhất cho việc giáo

dục thể hệ thanh niên trong thời ly loạn xao động đảo điên. Một người không bệnh tật về thân xác và tinh thần là kết quả sơ bộ của việc tham thiền đứng đắn. Đó là kết quả tiêu cực, còn kết quả tích cực là có được khả năng tin tưởng vào mình, tin tưởng vào cuộc đời, tin tưởng vào tình thương cao đẹp. Khi tâm hồn chúng ta không còn dao động, nhờ định lực của sự tham thiền, thì chúng ta mới có thể đón nhận ý tưởng và chuyển hóa ý tưởng cao đẹp thành hành động chín chắn để tác động đổi thay hoàn cảnh xã hội hiện nay.

V. KẾT LUẬN

Năm 1916, khi nhà giáo dục Whitehead, vừa triết gia vừa nhà toán học nổi danh, đọc bài diễn văn trước Hội Toán học ở Anh, ông có xác định «những mục tiêu của giáo dục» (sau này được xuất bản thành sách với nhan đề *The Aims of education*) và ông kết luận rằng: «bản tính của giáo dục thì phải có tính cách tôn giáo» (*The essence of education is that it be religious*).

Giáo dục có tính cách tôn giáo, theo ông có nghĩa là gì? Đó là nền giáo dục đặt vào bốn phận và sự tôn trọng. Còn Emerson thì tin tưởng rằng bí quyết của giáo dục là kính trọng người học trò (*I believe that our own experience instructs us that the secret of Education lies in respecting the pupil*). Rồi Emerson lại nói rõ hơn: Hãy kính trọng học trò, hãy kính trọng cho đến cùng, nhưng cũng tự kính trọng mình nữa. Hãy là người bạn đường của tư tưởng hấn, người thân tình của tình bạn hấn, người yêu thương đức tính hấn nhưng, đừng làm quyến thuộc với tội lỗi hấn» (*Respect the child*

respect him to the end, but also respect yourself. Be the companion of his thought, the friend of his friendship, the lover of his virtue but no kinsman of his sin). *Lý tưởng của Phật giáo là giải thoát, đường hướng của Phật giáo là con đường hướng đến sự giải thoát tức là Bát chính đạo. Mục tiêu là giới (sila), định (samādhi) và tuệ (pañña), phương pháp để thực hiện mục tiêu là: «samādhi» và «vipassanà»; «samādhi» là «cittassa ekaggatà» (nhất tâm chuyên chú) nhờ «tứ niệm xứ» (satipatthàna) và «tứ tinh tấn» (sammappadhàna) và «vipassanà» là quán sát phân biệt ba đặc tính của thế giới: vô thường (aniccu), khổ (dukkha) và vô ngã (anattà).*

Đường hướng giáo dục Phật giáo mang tính cách toàn diện, cứu cánh Phật giáo là «thật tế» (Bhutamoti), ý nghĩa «thực tế» ở đây phải hiểu là nghĩa của chân lý (satya), mục tiêu, kế hoạch và phương pháp thực hiện đã có sẵn trong kinh Phật.

Khi chúng ta thấy rõ đường hướng, cứu cánh và mục tiêu, kế hoạch và phương pháp thể hiện rồi thì chỉ còn một điều là cần phải bước lên đường. Nền giáo dục Phật giáo chỉ có ý nghĩa là khi nào mỗi cá nhân tự quyết định thực hành những gì chứa đựng trong những lời giáo huấn đơn giản của đức Phật và quả quyết tin tưởng rằng chỉ có một đường hướng giáo dục Đông phương chân chính mới đem lại nguyên khí trường cửu cho dân tộc. Còn những ý niệm của tổ chức giáo dục Tây phương chỉ nên coi như những phương tiện giai đoạn, còn cứu cánh vẫn là từng giây phút hội nhập với hơi thở liên tục của huyết thống Á đông.

THÍCH MINH CHÂU



tiếng nói của con người trên mặt đất

- * phạm thiên thư
- * phạm nhuận

* NGUYỄN

Cúng dường kinh tạng thơ hoa
Trải tam thế mộng một tòa sắc hương
Kiếp sau làm chim trong sương
Về bay hóa độ mười phương trời vàng.

* VÀO THƠ VI DIỆU

Răng ngọc lười sen ngâm điệu thơ
Mắt đôi lịnh nguyệt đọng từng chữ
Phiến mai trắng nở thường điệu âm
Thức hiện trầm trắng rọi nghĩa tứ
Trụ thân đá biếc chuyển bồi hồi
Thơ hoa bừng trải khắp phương cõi
Đêm nở sao tâm vời vợi
Mây kết muôn thu nụ cười.

* YAMAKA-VAGGO.

Tâm cõi đất mã não
 Tâm tịch mặc mặt trời
 Đất nở muôn hoa lạ
 Lửa huyết mạch nơi nơi
 Tâm ô nhiễm tạo nghiệp
 Xiềng nhân quả muôn đời
 Vó ngựa kéo phiến não
 Bánh nghiệp thức nào lời.

* * *

Tâm cõi giới lưu ly
 Tâm xuôi giòng tịnh thủy
 Tâm đại định mặt trời
 Rực rỡ thân khau ý
 Diệu trụ vô tường đời.

Trên cồn rừng mùa thu
 Trái đỏ rụng như mưa
 Lòng ôm hoài nỗi nhớ
 Quả nào dứt tiếng thưa
 Ngọn núi vàng trái thu
 Quả rụng mưa lá đỏ
 Lòng chẳng nổi ưu tư
 Biển lặng cơn thịnh nộ

Lửa nào tắt được lửa
Thù nào rửa được thù
Tình thương nguội phiền não
Luật định ngàn ngàn xưa.

Ưu thắng cũng già nua
Người bại gác trắng mồ
Nếu biết mình tự hủy
Nhân thế nào hơn thua

Ý buông theo trần dục
Không câu thúc tình cần
Như bọt dầu sôi bạc
Giông bão cuốn hoa thêm

* * *

Lòng không cầu dục lạc
Vững tin điều ngự căn
Như gió nổi vách đá
Đêm ngọc nở sao trắng

Thân mang giải thoát y
Không gọi bụi cát đỏ
Đạp đờ ngực tham si
Sương treo trắng ngọn cỏ

Lìa khu thành thức tướng
Giữ giới ngọc lưu ly

Chân thành trần ngựa ý
Cầu chi giải thoát y

Phi chân tướng chân thực
Chân thực ngỡ phi chân
Trí huyền vọng điên đảo
Nào đạt đến thực chân

Chân thật nghĩ chân thật
Phi chân biết phi chân
Biển tịnh mặc trí huệ
Bừng ngộ tánh thực chân.

Mái cỏ thơm đầy thưa
Nhà dột mấy dòng mưa
Không luôn sửa tâm tánh
Tham vọng đến tình cờ
Mái lợp đều rạ thơm
Mưa nào qua một giọt
Người điều ngự tâm luôn
Tham dục nào thấm lọt.

Tay gây dừng gió bão
Lòng héo hắt ăn năn
Sợ hãi bên mình ngủ
Sông xuôi đá trụ mòn

Người xây dừng nghiệp thiện
Nơi hang suối an vui
Hoa lành thơm khắp cõi
Tâm tịnh lạc diệu vời

Ý tạo nghiệp điên đảo
Thân héo úa bi ai
Việc ác như phiến đá
Xây ngục tối hôm mai

Người tu trì phước huệ
Hoan hỷ nở hoa cười
Thiện nghiệp như mưa thấm
Vườn tâm kết trái tươi

Dù trì kinh nghìn tạng
Buông lung dòng nước trôi
Như hoa thơm thả suối
Con trẻ giữ trâu người
Kinh tụng như mưa thu
Tâm thể nghiệm chính pháp
Tìm suối khe trầm mặc
Vui hưởng hạnh công tu.

PHẠM THIÊN THU
(trong Kinh Thơ)

TÍN HIỆU

- I. — Con người là một loài thú lạ kỳ
 Mỗi ngày họ làm dấu cầu an trên đời sống
 Cách làm dấu thật khác nhau ở mỗi người
 Như thể đó là những tín hiệu đặc biệt
 Để nói với kẻ khuất mặt quyền uy
- II. — Mỗi ngày những tín hiệu đó mỗi khần trương
 Tôi nghĩ đến điểm chớp đỏ trên những xe cấp cứu
 Đời sống thường trực báo động
 Tai biến nở ra tín hiệu
 Và con người đối thoại với hư vô
- III. — Con người là một loài thú giàu tưởng tượng
 Họ chứa tột nguyên bằng phép màu
 Nhai định mệnh thay cơm
 Và vồ về đau khổ bằng tín hiệu
 Họ có thể độc ác với người sống
 Nhưng họ từ thiện với kẻ chết
- IV. — Trong đời sống Việt Nam
 Con người làm dấu mọi cách ở mọi nơi
 Có thể trong một căn hầm
 Có thể trong một góc nhà
 Đứng tối cao luôn luôn bất lực
 Hư vô chỉ là kẻ nô lệ của bạo động
 Và những tín hiệu bay đi vô âm

V. — Những tín hiệu thành những cánh chim
Biệt tăm trên vùng đất hứa
Những tín hiệu trở thành chiếc nạng
Chở đời sống tật nguyền
Những tín hiệu trở thành hoa đại
Trên những mồ mã đã xanh
Những tín hiệu là cây Thánh giá
Là chữ Vạn bằng xi măng
Trên khắp cùng nghĩa địa
Những tín hiệu
Là ngôn ngữ của hư vô.

ĐÊM TỪ CỎI KHÁC

Cánh dơi đã mắc vào hồn
Chở tôi đi suốt nỗi buồn thiên thu
Về đây góc phố ao tù
Bỗng thương quay quắt cỏi mù mịt xưa
Đời vui tiếng trẻ nô đùa
Mà sao tôi vẫn lệ thừa đâu rơi
Bên kia bờ nước xanh trời
Giòng sông đi muộn buổi lơ lửng cài
Tôi buồn tôi hỏi tương lai
Quê hương đã nặng tình trai mấy chiều
Mắt nào đồ lệ thương yêu
Đã nghe hồn mỏi dưới triều sông đi

PHẠM NHUẬN
(Mặt Trời Và Giòng Sông)

Nhà Xuất Bản

PHẠM HOÀNG

Đã tái bản :

- MẶT TRỜI KHÔNG BAO GIỜ CÓ THỰC.
(tiểu thuyết) của Phạm Công Thiện.
(tái bản lần II) (192 trang — giá 125\$)
- HỒ THẨM TƯ TƯỞNG.
(suy tưởng về triết lý và văn nghệ) của Phạm Công Thiện.
(tái bản lần III) (244 trang — giá 170\$)
- IM LẶNG HỒ THẨM.
(suy tưởng về triết lý và văn nghệ) của Phạm Công Thiện.
(tái bản lần II) (384 trang — giá 200\$)

Bộ Sách Nhà Thơ, Nhà Văn Nhân Loại đã xuất bản :

- RILKE.
Phạm Công Thiện viết. (132 trang — giá 100\$)
- HENRY MILLER.
Phạm Công Thiện viết. (140 trang — giá 90\$)
- NIKOS KAZANTZAKIS.
Phạm Công Thiện viết. (448 trang — giá 400\$)

Vừa phát hành Một Thiên Tuyệt Bút của NIETZSCHE :

TÔI LÀ AI ?

Đây Là Người Mà Chúng Ta Mong Đợi !

(Ecco Homo)

Bản dịch từ nguyên tác chữ Đức của
Phạm Công Thiện. (175 trang — giá 170\$)

Sẽ phát hành trong tháng 8-1970 :

- BAY ĐI NHỮNG CƠN MƯA PHÙN.
(tiểu thuyết) của Phạm Công Thiện. (trên 200 trang)

Thư từ, tác phẩm, bưu phiếu, và giao dịch phát hành :
Xin gửi về: Bà PHẠM THỊ RỄ
203, Trương Minh Ký, Gia Định.

THIỀN TÔNG ĐỜI LÝ

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

THIỀN VỚI Ý THỨC TAM GIÁO Ở TRẦN THÁI TÔNG

Ý thức Thiền là động nguyên của Tam giáo thực bắt đầu rõ rệt với Trần Thái Tông đầu nhà Trần thế kỷ XIII.

Mở đầu «Thiền tông chỉ nam tự», tác giả viết về căn bản hợp nhất Đạo và Đời, là cái ý thức giác ngộ coi như thực thể đại đồng siêu việt trên thời gian không gian, không lệ thuộc vào phương Nam hay phương Bắc mà tác giả gọi là Phật.

«Trẫm thiết vị Phật vô Nam Bắc, quân khả tu cầu, tính hữu trí ngu đồng tư giác ngộ. Thị dĩ dụ quần mê chi phương tiện, minh sinh tử chi tiếp kính giả, ngã Phật chi đại giáo dã. Nhậm thùy thể chi quyền hành, tác tương lai chi quĩ phạm giả, tiên Thánh chi trọng trách dã. Cổ Lục tổ hữu ngôn vân: «Tiên đại thánh nhân dĩ đại sư vô biệt, tác tri ngã Phật chi giáo hựu giả tiên thánh nhân dĩ truyền ư thế dã». Kim

trầm yên khả bất dĩ tiên thánh chỉ nhiệm vi kỷ nhiệm, ngã Phật chỉ giáo vi kỷ giáo tại?»?

(Thiền tông chỉ nam tự)

«Trầm trộm hảo đạo Phật không có phân chia ra phương Nam phương Bắc, ở đâu cũng có thể tu tỉnh mà cầu được. Tỉnh người có kẻ biết, kẻ ngu, nhưng cùng tư bầm sự giác ngộ. Bởi thế nên đề dạy quần chúng mê lầm cái phương tiện, là con đường tắt để tỏ sáng lẽ sống chết, đây là giáo lý chính của đức Phật ta. Còn như nhiệm vụ đặt ra phép công bằng, vạch đường khuôn mẫu cho tương lai ấy là trọng trách của Thánh Nho đi lên trước. Cho nên Lục tổ có nói: «Thánh Nho đi lên trước với các sư Phật không khác nhau, biết rằng giáo lý của Phật ta lại phải mượn đường Thánh Nho đi lên trước để truyền vào cho đời. Nay Trầm có thể không lấy nhiệm vụ của tiên thánh làm nhiệm vụ của mình, giáo lý của Phật ta làm giáo lý của mình hay sao?».

Khác với Cửu Chỉ (1065) thời nhà Lý chế «Khổng Mặc thiên chấp vào «có», Lão Trang thiên chấp vào «không» cả hai đều là cái học tục thế, không phải phép giải thoát», đề chuyên sùng bái Phật giáo. Ở đây Trần Thái Tông tìm hợp sáng cả hai khuynh hướng tục thế và giải thoát, coi như phương tiện cho cứu cánh giác ngộ. Giải thoát theo Trần Thái Tông chẳng phải giải từ chỗ này sang chỗ khác, «trong núi không có Phật, Phật chỉ tồn tại nơi tâm, tâm yên lặng trong sáng mà biết ấy là có tên chân Phật».

«Sơn bản vô Phật, duy tồn hồ tâm, tâm tịch nhi tri, thị danh chân Phật» (như đã dẫn trên).

Chính cái «tâm tịch nhi tri» ấy là «giác ngộ» vậy. Giác

ngộ là một trạng thái tâm lý đặc biệt do sự tập trung năng lực sinh lý tâm lý đi đến biến hóa khi chất mà thành tựu. Theo Chang Chen Chi (Trương Trình Cơ) thì ngộ 悟 (hay Giác ngộ) là một thực nghiệm trực tiếp của sự thấy, khai mở, hay là thực hiện Tâm thể đầy đủ toàn diện. Cốt yếu của nó là sáng chiếu mà « không hư, bình thản mà hoạt động, siêu nhiên mà nội tại, tự do mà bao hàm tất cả. Thực nghiệm Ngộ hay Giác ngộ là thuần nhất mà cũng là đa thù, thuần nhất vì chúng đồng nhất ở bản tính, đa thù vì chúng khác nhau về trình độ sâu, sáng và đạt...

Ý nghĩa chữ Hán Ngộ 悟, — Ngộ có nghĩa là giác tỉnh về sự thật, hay là hiểu biết. Chữ này dùng trong truyền thống Thiền học ngụ ý những thực nghiệm nội tâm về tỉnh giác nhân lý Bát nhã (Prajna). Nó không giống với Samyaksam bodhi — chính đẳng giác là sự giác ngộ hoàn toàn và kết thúc về Phật tính. Phật giáo Thiền tông ở Trung hoa ít khi nói về Chính giác (Sam-bodhi) hay là nói về thực nghiệm thiền định của họ như là Giác (Bodhi.) Tuy Giác với Ngộ rất gần nhau, nhưng có sự khác nhau ở chỗ là Ngộ trở vào thực nghiệm thức tỉnh bất thình lình, còn Giác tỏ ra một sự thức tỉnh bền lâu và đầy đủ, ví như danh từ Đại giác là chỉ để áp dụng cho Đức Phật mà thôi, ít khi cho các Tổ Thiền tông. »

(The Practice of Zen — Chang Chen Chi
Horper Brothers — New York)

Vậy « Giác ngộ » là một trạng thái tâm lý sinh lý đặc biệt của Thiền định tam muội (Samadhi) nghĩa là của thực nghiệm tâm linh, như một đạo sĩ trừ danh Âu Mỹ hiện đại

đã mô tả thực nghiệm bản thân của mình về ý thức vũ trụ như sau :

« Sur phụ tôi sẽ vỗ vào ngực tôi, bên trên tim một chút. Thân thể tôi hình như tê liệt lại không cưỡng được, hơi thở trong phổi như là bị một tảng đá nam châm hút lấy ; linh hồn và tinh thần bị kéo ra khỏi vị trí không gian của chúng khác gì một luồng sáng từ mỗi lỗ chân lông mà tuôn ra vậy. Tôi không còn cảm giác thấy thân thể tôi, mặc dù những năng khiếu càng sắc bén của tôi chưa từng bao giờ như lúc ấy cho tôi một ý thức về sự sống phong phú nhường ấy. Cái « Tôi » của tôi không còn giam hãm nơi thân thể nữa mà bao hàm lấy những nguyên tử chung quanh. Thiên hạ trong các đường phố xa tít hình như êm đềm đi qua trong thể hữu tôi trở nên vô biên. Những rễ cây lớn nhỏ hiện ra cho tôi trong lòng đất sâu trở nên trong suốt và tôi theo dõi cuộc lưu thông của nhựa cây.

« Cảnh tượng chung quanh trải ra trước mắt tôi xa tít mù tắp. Nhõn giới tôi trở nên toàn nhất cho tôi bao quát tất cả vào nhất lãm. Đằng sau gáy tôi, tôi nhìn thấy những người lên xuống đường phố Rai Ghát và tôi thấy một con bò cái trắng thủng thẳng đến gần tôi. Nó đi tới cổng tùng lâm, nhập vào trong nhõn giới bình thường của tôi. Khi nó bước qua ngưỡng cổng, tôi còn phân biệt được rõ rệt thông suốt bức tường gạch.

« Trong cái nhõn giới toàn nhất nhất quán, những vật đối tượng rung động và lấp lánh như những hình chiếu bóng. Thân thể tôi, và Sur phụ, những cột ở trước sân, những đồ vật, sàn nhà, cây cối, và mặt trời mọc rung động càng ngày

càng mạnh đến tan hòa vào một đại dương độc nhất với làn sóng lân tinh; chẳng khác gì đường miếng tan vào nước người ta quấy. Ánh sáng hợp nhất bị cắt ra thành hình thể vật chất biểu lộ cái bí quyết của định luật nhân quả thiên nhiên qua những biến thể ấy.

Tâm hồn tôi bấy giờ tràn ngập một sự mê say vô tả như là những đợt sóng trong đại dương. Tôi hiểu rằng Tinh thần là lạc thú vô tả, và Thể tướng của Ngài do vô số tia kết lại. Trong bản thể sâu thẳm của tôi tỏa ra một hào quang lan rộng bao trùm thung lũng với đồng bằng, trái đất, mặt trời và tinh tú, hành tinh, vầng sao cho tới ngân hà cùng tột. Cả vũ trụ sáng chiếu dịu dàng như một đô thị nhìn ban đêm đang xa, đã tỏa khắp bản thể vô biên của tôi. Những biên giới rõ rệt tự mờ dần đi ở điểm cực đoan của nhận giới của tôi, nhưng tôi còn tri giác thấy xa hơn, một tia sáng phi chất, quân bình với sự rực rỡ không suy giảm. Một ánh sáng kém phần vi tế hợp nên hình ảnh tinh tú.

Tia sáng thần linh từ nguồn Vĩnh cửu phản chiếu ra, thấu dẹt ngân hà thu về hàng ngàn hào quang rực rỡ vô tả. Tôi lại nhìn mãi mãi những tia sáng sáng tạo ngưng kết thành bầu tinh tú và thu lại thành những ngọn lửa sáng trong. Hàng ức triệu thể giới vận hành nhịp nhàng trong một vầng sáng trong; toàn thể không trung chỉ còn là một bầu sáng ngời vô hạn.

Tôi đã biết rằng trung tâm Thiên đình ở tại một vị trí trong Tâm tôi, nguồn gốc của trực giác. Bao nhiêu là quang diệu từ những tế bào của tôi mà phản chiếu ra, thâm nhập vào cơ cấu thâm trầm của vũ trụ! Cam lộ linh thiêng,

mật thơm bắt tử tiết ra nơi tôi như là mỡ dầu. Chứa Lờ, Lờ sáng tạo, vang dậy trong vắn A U M, ba động cơ của động cơ vũ trụ.

Chợt đâu tôi lại thở. Với nỗi thất vọng khó chịu, tôi nhận ra cái vô hạn mệnh mang đã biến đi. Một lần nữa tôi lại thấy mình bị giam trong thân thể nhà tù, mà tinh thần chỉ có thể thích ứng cách bất đắc dĩ. Tôi đã bỏ mất quê hương vũ trụ để tự giam vào trong cái tiểu vũ trụ chật hẹp vậy.»

(Dịch ở Autobiographie d'un Yogi-Yogananda)

Trên đây là một thực nghiệm tâm linh của một đạo sĩ Ấn hiện thời do một khoa học gia Âu tây giới thiệu. Đây là một ấn chứng lại về cái trạng thái sinh lý tâm lý biến hóa của nhà tập thiền định mà Trần Thái Tông gọi là «giác ngộ» một tác dụng của cái ý thức đại đồng gọi là Phật.

Phật ấy gọi là Giác ngộ một trạng thái tâm lý đặc biệt không phải một hình tượng bên ngoài, mà tất cả chúng sinh đều «tư bàm» khác nhau ở chỗ minh hay vô minh. Ở đây Trần Thái Tông đã lấy trạng thái giác ngộ hay minh của tâm hay ý thức làm động nguyên cho hai đại truyền thống Á đông là Nho và Phật. Hành động chính trị và trí thức siêu hình, hai khuynh hướng ấy vốn là tác dụng tâm lý căn bản nhân loại thường mâu thuẫn xung đột nhau như là tình và lý ở thế giới biểu hiện vậy. Chứng nào còn ở trong hiện tượng tương đối thì còn xung đột làm cho con người đau khổ, lo lắng thậm chí như chính nhà vua đang đêm phải bỏ cung điện để trốn vào núi tìm giải thoát. Nhưng giải thoát không thể thấy ở nơi này nơi khác bên ngoài mà chính phải tìm ở tại trong cái Tâm quân bình.



Đấy là đòi hỏi thiết yếu chính đáng về trực giác siêu hình ở chỗ nhất tâm mà giác ngộ vậy.

Bởi Tâm một khi nhất hay là thuần nhất, quân bình, chưa phân hóa hay là sắp phân hóa ra khuynh hướng khác nhau như tình với lý, còn tập trung cả vào một điểm thì cũng sáng chiếu, « minh » đến cực độ. Do đấy mà cả ba đại truyền thống Á đông đều lấy cái Nguồn sáng làm khởi điểm hay mục đích, như Nho giáo thì khởi điểm là (làm sáng đức sáng) (明明德) (Minh minh đức). Lão giáo cũng đặt lý tưởng « sáng » ở trên cái biết có đối tượng của lý trí (知人者智自知者明) (tri nhân giả trí, tự tri giả minh). Và Phật giáo thì lấy tuệ 慧 là sáng làm trình độ cuối cùng đạt đạo: Giới, Định, Tuệ (戒定慧). Tuệ chính là minh, là « Sáng » thoát khỏi cảnh giới vô minh, mê vọng vậy. Bởi thế nên Trần Thái Tông mới tuyên bố cái triết lý « Tam giáo đồng nguyên » của Ngài hết sức rõ rệt:

« Khởi thức Bồ đề giác tính, cá cá viên thành; Tranh tri Bát nhã thiện căn nhân nhân cụ túc. Mạc vấn đại ần tiền ần, hựu biệt tại gia xuất gia. Bất câu tăng tục nhi chỉ yếu biện tâm, bản vô nam nữ nhi hà tu trước tướng? Vị minh nhân vọng phân tam giáo, liễu đặc đề đồng ngộ nhất tâm. »

(Phổ khuyến phát Bồ đề tâm)

Nghĩa: « Biết chẳng cái bản tính giác ngộ Bồ đề, mỗi người đều thành tựu tròn vẹn, mà hay gốc thiện. Bát nhã ai nấy đầy đủ. Chớ hỏi người này là ần sĩ lớn, ần sĩ nhỏ, đừng phân biệt kẻ xuất gia với kẻ tại gia. Chẳng nên câu chấp bề ngoài tăng với tục, chỉ cốt biện biệt cho rõ bản tâm mình, vốn không có phân chia ra tâm đàn ông hay tâm đàn

bà, thì làm sao còn nên chấp vào hình thức. Chưa sáng người ta lắm phân biệt có ba giáo lý khác nhau, đến khi hiểu thấu đến cùng cực thì cùng một Tâm giác ngộ.

Có đạt tới cái Tâm giác ngộ ấy thấy được cái chỗ đồng nguyên của ba giáo lý, đại diện cho ba phương diện cơ bản sinh tồn nhân loại: con người thiên nhiên, con người xã hội, con người tâm lý tức là: Thiên đạo, Nhân đạo và Tâm đạo vậy. Ba vấn đề cổ lai của tư tưởng nhân loại tìm giải quyết, đối với tạo vật thiên nhiên ta tìm hiểu biết đến cùng, làm chủ thiên nhiên hay là để thiên nhiên dịch sử; đối với nhân quần, xã hội ta phải hay là nên như thế nào; và đối với chính ta, đâu là ta thật, có gì tồn tại sau khi thể xác biến đi hay là tất cả chỉ là một trào lưu biến ảo. Và từ cổ lai các bậc đại hiền triết đều giải quyết bằng cách phản tỉnh, quay về tự tìm hiểu mình, xem chính mình là ai trước hết. Bởi thế nên Trần Thái Tông đã sớm tỉnh ngộ mà quay về giải quyết vấn đề xung đột tư tưởng ở tại nơi tâm lý bằng cách tuân theo một kỷ luật tâm lý biến hóa khí chất đến điểm quân bình, giác ngộ.

Về kỷ luật tâm lý và sinh lý của đạo học Đông phương nhà tâm lý học tối tân ngày nay ở Tây phương là Carl Jung đã xưng tụng như sau:

«Tất cả thực hành tôn giáo hay là biết triết học đều giả thiết có một kỷ luật tâm lý, nghĩa là một khoa về sinh tinh thần. Các phương pháp thuần vật lý của khoa «Đạo dẫn» (Yoga) cũng giả thiết một phép về sinh tâm lý cao hơn là môn thể thao và tập thở thông thường, chừng nào nó không phải chỉ máy móc và khoa học, mà còn là triết học nữa. Luyện tập thể thao, khoa Đạo dẫn (Yoga) điều hòa thân thể với tinh thần,

vi như trong sự luyện tập «Pranayama = điều tức», điều ấy đã hiển nhiên, khí Prana là hơi thở, đồng thời cũng là động cơ vũ trụ.

Khi một cử chỉ cá nhân cũng là một sự kiện vũ trụ, hiệu quả do thân thể cảm thụ (cảm ứng thần kinh) hợp với xúc động của tinh thần (ý niệm đại đồng) và kết quả là một tổng hợp thể linh động mà một kỹ thuật khoa học đến mấy cũng không sao sản xuất ra được. Thực hành khoa Đạo dẫn (Yoga) nếu thiếu những quan niệm cơ bản của chính khoa Đạo dẫn (Yoga) thì không có thể tưởng tượng được và không có hiệu quả, vì khoa Đạo dẫn (Yoga) điều hòa vật lý với tinh thần thành một toàn thể đặc biệt hoàn bị.

Ở Đông phương mà những tư tưởng và thực hành ấy đã phát triển, và ở đây, trải qua hàng ngàn năm, một truyền thống liên tục đã tạo nên những cơ bản tinh thần kiên cố tôi tin chắc rằng khoa Đạo dẫn (Yoga) là một phương pháp thích hợp để dung hòa thân thể với tinh thần thành một toàn thể kiên cố. Cái toàn thể này lại sinh ra một trạng thái tâm lý đem cho ý thức khả năng trực giác siêu hình vậy.»

(do Yogananda trích dẫn trong sách «Autobiographie d'un Yogi» Adyar-Paris).

Ở Trần Thái Tông, cái kỷ luật tâm lý nói trên chính là khoa thiền định hay là tọa thiền như Ngài đã viết:

Thích giả Văn Phật nhập vu Tuyết sơn, đoan tọa ~~tục~~ niên, tước sào vu đỉnh thượng, thảo xuyên vu bề thân tâm tự nhược.

«Tử Kỳ ần kỷ nhi tọa, hình như khô mộc, tâm tự tử hoi,

« Nhan Hồi tọa vọng, truy chi thể, chuyết thông minh, ly ngu trí, đồng ư đại đạo.

Thử cổ giả tam giáo Thánh hiền tằng dĩ tọa định nhi thành tự giả.

(Tọa thiền luận)

Nghĩa: Đức Phật Thích Ca vào núi Tuyết sơn, ngồi ngay thẳng sáu năm, chim tước làm tổ trên đầu, cỏ mọc xuyên thủng đùi, thân tâm như một.

Tử Kỳ ngồi tựa ghế, hình như cành cây khô, tâm như than nguội

Nhan Hồi ngồi quên, buông chân tay, nhứt thông minh, dời cả ngu lẫn khôn, đồng nhất với đạo lớn đại đồng.

Đây là cổ xưa cả ba truyền thống giáo lý các bậc Thánh hiền từng đã lấy sự ngồi thiền định để thành tự vậy. »

(còn tiếp)

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

PHAMCONGTHIEN

NIKOS KAZANTZAKIS

PHAMHOANG

TIỀM NĂNG CỦA Ý THỨC THẦN THOẠI

LÊ TÔN NGHIÊM

(tiếp theo)

Ý nghĩa thứ nhất là Vũ trụ được coi như tổng số các sự vật hợp lại (la somme des étants). Trong vũ trụ này, mỗi sự vật được hình dung như những đối tượng mang những đặc tính giống hệt nhau, mà đặc tính căn bản là *trương độ* (resexlensa) như Descartes nói. Nói khác, mỗi sự vật trong cá tính của nó đều có một chỗ đứng trong hệ thống những vị trí xuất hiện trong môi trường tri giác của con người, do đó, mỗi cái đều có tương quan với con người. Nhưng những tương quan ấy lại được quan niệm như «những điểm số không» đồng đều nhau, chỗ nào cũng giống hệt chỗ khác, như trên một không gian mặt phẳng. Rồi trong hệ thống những điểm số không ấy, ta có thể chọn một điểm số không ở bất cứ chỗ nào, nhưng phải chọn một điểm số không, rồi thiết định được vị trí cho mọi sự vật khác trong tương quan với điểm số không cố định đã được chọn lựa.

Nói tóm, một quan niệm vũ trụ như vậy kỳ cùng căn cứ trên không gian trương độ của hình học. Đó chỉ là một quan niệm *tổng cộng* nhiều sự vật giống nhau thành một vũ trụ, như Fink gọi (*conception additionnante du monde*). Từ đó, tự nhiên, vũ trụ được hình dung như một cái khuôn hay một cái thau lớn chứa được vạn vật trong đó. (M. Heidegger: Vom Wessen des Grundes, Bd. Pháp, Questions I, trg 117). Hình ảnh này thường được gọi là *hình ảnh vũ trụ vật lý* hay *hình học*. Một khi tư tưởng căn nguyên bị sa đọa và tư tưởng biểu tượng, luận lý được đề cao thì hình ảnh vũ trụ này cũng được coi là duy nhất và tuyệt đối. Do đó, giá trị hữu thể của nó cũng được coi là giá trị thực tại tuyệt đối, nhưng thực sự đó chỉ là giá trị hữu thể của cái gì đồng tính theo luận lý thuộc từ mà thôi.

Tuy nhiên, đối với tư tưởng Tây phương, đây là hình ảnh vũ trụ quan trọng nhất và bất cứ quan niệm nào về vũ trụ đều phải lấy nó làm nền tảng (*Ce qui fait l'être essentiel du fondement ou raison!*)

Nhưng Kant là người đầu tiên đã đặt hình ảnh vũ trụ ấy thành nghi vấn. Thực vậy, thay vì chấp nhận vũ trụ như tổng số các sự vật hợp lại tức là một thể giới với những chiều kích vĩ đại và năng lượng hùng hậu nhất, Kant đã đề nghị một quan niệm vũ trụ phát xuất từ chủ tri. Tất cả phần 3 quyển *Kiểm thảo lý tính thuần lý* nhan đề là *Biện chứng pháp tiên nghiệm* của ông đã được dành cho việc trình bày ý niệm tiên nghiệm về vũ trụ. Theo đó, vũ trụ không còn được coi là một *đối tượng* hay *tổng số các đối tượng* hợp lại, vì luôn luôn chúng ta chỉ nhìn được vũ trụ trong *một chân trời hạn hẹp*, chứ không bao giờ nhìn được *toàn*

diện. Toàn diện khách quan cho kinh nghiệm thường nghiệm và thực nghiệm cũng không thể có, mà toàn diện cho trí tưởng tượng vô giới hạn cũng không thể có, vì giả tí như ta có thể mở rộng giới hạn không gian hoạt động ta ra xa như những phi thuyền không gian tương lai hay có sống được kinh nghiệm thời gian của tất cả những con người đồng loại hiện tại hay của quá khứ và tương lai. đi nữa, cũng không bao giờ ta có thể có được một toàn diện vũ trụ khách quan. Do đó, vũ trụ không phải một toàn diện sự vật khách quan hợp lại cũng không phải toàn diện ý thức của cả nhân loại hợp lại. Hai tí rưởi con người trong thế giới cũng không sống gần vũ trụ hơn một cá nhân sống trong thế giới của họ.

Nói tóm, theo Kant, hình ảnh vũ trụ như một tổng số sự vật hợp lại không thể là đối tượng cho kinh nghiệm ngoại tại theo không gian và kinh nghiệm nội tại theo thời gian.

Tuy nhiên, số kiếp kỳ quái của thân phận con người chúng ta lại luôn luôn bị ám ảnh và giằng vặt bởi ý tưởng toàn diện về vạn vật. Từ thời khai nguyên tư tưởng, các triết gia trước Socrate cũng đã bắt đầu bị ám ảnh ngay bởi ý tưởng toàn diện ấy! Ra như ý tưởng «toàn diện» không bao giờ buông thả con người. Nó thẩm nhập trong xương tủy con người. Một phần nào tính cách chủ quan trong quan niệm vũ trụ của Kant đã phôi thai từ đó, khi con người triết gia tiên nghiệm cảm thấy bất lực trước toàn diện khách quan của thế giới ngoại tại, khi nhìn «vòm trời đầy sao» trên đầu mình.

Trước sức quyến rũ của toàn diện vũ trụ này, ta có thể tự hỏi: đây có phải một thứ «tình cảm» chủ quan về vũ trụ

hay một khuyến khích « đạo đức » để đi tới *Kiểm thảo lý tính thực tiễn*? Eugen Fink trả lời ta: « Cảm nghĩ này không phải một thứ « tình cảm », cũng không phải một thứ khuyến khích « đạo đức »; mà là một sắc thái của tư tưởng, có lẽ phải nói đây mới là sắc thái đích thực của tư tưởng. » (Cette humeur n'est ni « sentimentalité », ni « édification »; c'est une tonalité de la pensée, peut-être la tonalité de la pensée tout simplement.) (Le Jeu comme symbole du Monde, trg 25)

Thực ra, Kant vẫn chưa đi tới sắc thái tư tưởng mà Eugen Fink muốn nói ở đây, nhưng Kant cũng đã có công trong việc đặt hình ảnh vũ trụ vật lý thành nghi vấn, điều mà từ trước tới ông trong tư tưởng Tây phương chưa một ai đã dám làm. Theo đó, ông mới giải thích ý niệm vũ trụ như toàn diện kia chỉ có thể phát xuất do chủ tri không khác gì những trực giác không gian và thời gian trong *Cảm tính luận tiên nghiệm*. Nhưng ý niệm vũ trụ theo chủ tri ở đây có tính cách chủ qua không như một *nguyên tắc kiến tạo* (principe constitutif) đối tượng tính cho sự vật phù hợp với những quy luật của trí năng, trái lại chủ quan ở đây lại có tính cách như một *nguyên lý điều hành* (principe régulateur), nên Kant thường gọi ý niệm vũ trụ này là một trong những « ý tưởng điều hành » (idée régulatrice), nghĩa là ý niệm vũ trụ không thể nào thực nghiệm được như đã nói trên, nhưng không phải nó không cần thiết cho cơ cấu suy lý của các phạm trù và cho quá trình thực nghiệm theo tiên nghiệm.

Trái lại, ý niệm vũ trụ như ý tưởng điều hành phải được giả thiết thì hệ thống phạm trù và các trực giác tiên thiên suy tư về các khoa toán học và vật lý học mới có tính

cách hợp lý, đúng như khả năng của những phán quyết tổng hợp tiên nghiệm được.

Nói tóm, ý niệm vũ trụ chỉ có thể có tính cách chủ quan, nghĩa là không thể đem ra thực nghiệm được nhưng lại cần thiết cho tất cả quá trình suy tư và thực nghiệm.

Nói khác, quan niệm vũ trụ có tính cách chủ quan của Kant đã được sáng nghĩ ra để chống đối quan niệm vũ trụ khách quan đi trước. Như thế đương nhiên phải quan niệm nó khác; hơn nữa, còn đối lập với quan niệm trên. Tuy nhiên, nếu xét cho kỹ cùng thì đây cũng chỉ là một lối trình bày khác hay đúng hơn là một trả hình của ý niệm vũ trụ vật lý nói trên. Có khác nhau chăng là một đảng suy tư vũ trụ theo hậu nghiệm, một đảng suy tư vũ trụ theo tiên nghiệm. Nhưng tiên nghiệm trên cùng một căn bản hậu nghiệm. Do đó không những ý niệm vũ trụ ở đây mà còn toàn cả triết học tiên nghiệm của Kant đã chỉ thích hợp cho những khoa học và toán học của vũ trụ tĩnh, tức là tinh thần khoa học của Newton, Laplace và hình học của Euclide mà thôi.

Chính vì vậy, giá trị hữu thể của vũ trụ này cũng chỉ là giá trị hữu thể của hình ảnh vũ trụ vật lý. Đó là lý do để Heidegger có thể phê bình Kant rằng: Kant vẫn còn quên lãng quan niệm vũ trụ theo *tại-thể*. (Xem Sein und Zeit, trg 321 và Vom Wesen des Grundes, Bd. Pháp. Questions I, trg 118-125).

Trong cùng đường hướng ấy, Fink cũng đã nhận định một cách tinh vi rằng: «lối đặt vấn đề (của Kant) lại có giá trị thiết yếu hơn «giải đáp» cho vấn đề.» (la position du

problème est plus essentielle que sa «solution») (Le Jeu comme symbole du monde, trg 25).

Nói tóm, cả 2 ý niệm về vũ trụ trên đây chỉ là «hình ảnh vũ trụ» (Weltbild) chưa nói lên được tương quan bản nhiên giữa vũ trụ và con người, vì cả 2 mới quan niệm tương quan ấy như tương quan giữa 2 sự vật. Do đó giá trị tính thể của «hiện-hữu-tại-thế» (in-der-Welt-sein) vẫn còn bị che dấu, trong đó có vũ trụ quan của thần thoại, vì giữa con người và vũ trụ chỉ có tương quan theo vũ trụ mà không có hình ảnh vũ trụ.

Vậy *Vũ trụ quan* là gì?

Định nghĩa Vũ trụ quan của K. Jaspers có thể coi như giải thích trực tiếp vũ trụ quan thần thoại ở đây. Ông viết: «Vũ trụ quan là một cái gì toàn diện và phổ quát (Etwas Ganzes und etwas Universales). Ví dụ trên bình diện tri thức, nó không có nghĩa là một kiến thức đặc biệt, mà lại là tri thức như một toàn diện (als eine Ganzheit), một hoàn vũ (als Kosmos). Nhưng vũ trụ quan lại không phải chỉ là một tri thức, trái lại nó còn đầu thai vào trong những lối thẩm định giá trị (in Wertungen), những cách thái sống (Lebensgestaltung), trong số mệnh (Schicksal) và trong trật tự những giá trị mà cuộc sống ta bị chi phối (in der erlebten Rangordnung der Werte). Một cách khác, mỗi khi nói tới vũ trụ quan, luôn luôn chúng ta nghĩ tới những «ý tưởng» (điều hành), nguyên lý tối hậu và toàn cục của con người, tức là một mặt cả những gì có tính cách chủ thể, như kinh nghiệm sống, năng lực, những khả tính nội tại, và mặt khác cả những gì thuộc khách quan như mô thức thực tại của vũ trụ.»

(Psychologie der Weltanschauungen, Springen, 1960, trg 1).

Một cách cụ thể, vũ trụ quan thần thoại cũng là vũ trụ quan của những giá trị con người gán cho, nghĩa là không hoàn toàn khách quan như vũ trụ vật lý hay chủ quan như vũ trụ theo « ý tưởng điều hành ».

Do đó, từ quan niệm « đối tượng » căn bản cho 2 hình ảnh vũ trụ nói trên, ý thức thần thoại đã gán cho một giá trị hữu thể khác nhau. Mircea Eliade nhận định: « *Đối tượng* xuất hiện như dự trữ một sức mạnh ngoại lai, tách biệt nó với vị trí của nó và đem lại cho nó ý nghĩa và giá trị: sức mạnh ấy có thể ngự trị trong bản thể hay trong hình thức của nó. » (*l'objet apparaît comme un réceptacle d'une force étrangère qui le différencie de son milieu et lui confère sens et valeur*) (*Le mythe de l'éternel retour*, trang 17).

Đối với tâm trạng của người « sơ khai », tất cả những sự vật, những đối tượng của vũ trụ ngoại tại, tự chúng không có một giá trị nội tại, biệt lập: một hòn đá không phải là một đối tượng vô hồn, vật chất bất động, mà là một hòn đá linh thánh, vì hình thức của nó biểu lộ một tượng trưng nào đó. Theo những tin tưởng của các dân tộc Mésopotamie, con sông Tigre là mô phỏng của *linh tượng* (Archétype) là vì sao Anumît, hay con sông Euphrate là mô phỏng của vì sao Hirondelle. Trong chuyện « sáng thế » của Ba tư theo tục truyền zervanite: « mỗi hiện tượng xảy ra dưới đất hoặc là trùu tượng, hoặc là cụ thể, đều có một tương đương với những gì ở trên trời, là những gì siêu việt, vô hình hay với một « lý tưởng » theo nghĩa của Platon. Mỗi sự vật, mỗi ý niệm đều thể hiện dưới hai khía cạnh: một là *ménók*, hai là *gétik*. Nếu có một thể giới hữu hình thì cũng có một thể

giới *mênôk* vô hình. » (H.S. Nyberg: Questions de cosmogonie, II, pp. 35-36)

Mỗi sự vật, mỗi hiện tượng thiên nhiên đều hàm chứa một giá trị hữu thể đặc biệt, huyền bí chứ không phải giá trị hình học, vật lý. Hơn nữa, những đô thị, những đền thờ ở dưới trần này thấy đều mang hình ảnh của những gì ở một thế giới khác: các đô thị cũng có một linh tượng, tất cả mọi đô thị của Babylonies đều có những chòm sao làm linh tượng: Sippar có sao Cancer, Ninive có sao Grande Ourse, Assur có sao Arcturus v. v... Các đền thờ — nơi tế tự đặc biệt — cũng có những mô hình trên trời: trên núi Sinaï, Jéhovah trình bày cho Moïse « hình thức » đền thờ ông phải thiết lập để thờ Ngài: « Người sẽ thiết lập đền thờ với tất cả những đồ vật trong đó, y hệt theo mô hình mà ta sẽ chỉ vẽ cho người. » (Exode, XXV, 8-9)

Hơn nữa, mỗi dân tộc còn công nhận một thắng cảnh đặc biệt nào của mình làm « Trung tâm của hoàn vũ » (Axis Mundi) ví dụ dân Ấn độ coi núi Meru là trung tâm vũ trụ. Dân Palestine thờ núi Thabor (có nghĩa là tatbâr = rốn (nombril) omphalos, hay thờ núi Golgotha v. v... (Eric Burrows: The Labyrinth)

Vì là trung tâm của hoàn vũ, mỗi đền thờ, mỗi đô thị, mỗi thắng cảnh mới luôn luôn được coi là nơi gặp gỡ của 3 địa hạt là Thiên, Địa, Âm phủ.

(Mircea Eliade: Le mythe de l'éternel retour, những trang 17, 21, 23 - 35).

Đó là mấy ví dụ về vũ trụ quan thần thoại.

Về Nhân sinh quan thần thoại cũng vậy, ý thức « sơ khai » cũng không chân nhận rằng : những hành vi hay biến cố xảy ra trong cuộc đời con người có giá trị tự nội, biệt lập, theo kiểu những phản ứng trong một bộ máy hay một cơ thể. Do đó ý nghĩa của những hành vi ấy không phải ở sự kiện vật lý suông của chúng mà là ở sự lập lại một hành vi nguyên thủy, một mô phạm thần thoại tức hành vi của những đấng thiêng liêng xưa kia đã hành động như vậy ví dụ việc ăn uống, dinh dưỡng không phải là tác động thuần túy sinh lý, mà là sự tham dự với sự sống thần linh (communion), rồi những cuộc lễ hôn phối hay những lễ cuồng âm (orgies), cày ruộng đều rập mẫu những hành vi của các thần, của tổ tiên hay của các vị anh hùng : sự hôn phối của loài người là rập mẫu lại sự hôn phối giữa Thần và Người (hiérogamie) nhất là giữa Thiên và Địa. Trong kinh Atharva (Veda XIV, 2, 71), người chồng và người vợ được coi là Thiên và Địa, : rồi trong các kinh khác (Atharva Veda, XIV, 1) mỗi cử chỉ của hôn lễ đều được bảo đảm bởi một mô phạm của nguyên thủy : « Cũng như thần Agni đã nắm bàn tay mặt của trái đất, thì tôi cũng nắm tay nàng như vậy v.v... » Hôn phối của người tín hữu được tượng trưng bằng sự giao hôn giữa Christ và Giáo hội.

Nói tóm, nhân sinh quan thần thoại mang những ý nghĩa và giá trị hữu thể khác biệt hẳn những nghiên cứu nhân thể học thực nghiệm và suy lý. Trong viễn tượng ấy, con người theo ý niệm sinh vật và con người theo ý niệm suy lý của chủ tri hay Ngã tiên nghiệm không thể chấp nhận một cách dễ dàng được.

Đứng trước một kho tàng thần thoại phức tạp như vậy

người ta đã nêu ra không biết bao nhiêu là giải thích khác nhau về ý nghĩa thần thoại. Lý do là vì, tuy rất khác nhau, nhưng những hình ảnh thần thoại kia vẫn để lộ *những tư tưởng sơ đẳng giống nhau* từ dân tộc này đến dân tộc khác. Hơn nữa, hình như tất cả đều phát xuất từ *cùng một khả năng tinh thần nào đó*. Một thắc mắc như vậy tất nhiên phải nảy ra trong đầu óc các nhà nghiên cứu.

Từ đó họ mới đi tìm những giả thuyết để giải thích và mở đường cho một *triết lý về thần thoại*.

(còn tiếp)

LÊ TÔN NGHIÊM

Dành hết Tình Yêu cho Người trong
thơ tình của một thi sỹ việt nam
trên đất mỹ
thơ PHƯƠNG TẤN

*người-trẻ-việt-nam tái bản
liên lạc nơi 220/150/17
trương minh giảng saigon.*

TINH THẦN ĐẠO HỌC ẤN ĐỘ

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

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

(tiếp theo và hết)

Một mỹ dụ rất phổ thông trong triết học Phật giáo cũng như Bà la môn giáo về vấn đề tri thức về thực tại là :

« Cái thùng lấm ra con rắn ! »

Ví thử trong lúc tranh tối tranh sáng, anh đang đi chơi ở vùng quê, anh thấy một khúc thùng nằm ở đất và anh tưởng là một con rắn. Con rắn ấy không phải thực là một con rắn, nó chỉ là ảo ảnh của cái thùng ở trong mắt anh đó thôi. Nhưng nó cũng có một thực tại tương đối ở thế giới hiện tượng và ứng dụng thực tế. Anh cho là thật có một cách chủ quan, nó có thể làm cho lùi sợ, kinh hoảng kêu cứu, tim anh đập mạnh, và nếu anh có bệnh đau tim thì anh có thể chết được, vì nhìn khúc thùng tưởng là con rắn. Nhưng con rắn ấy vẫn chỉ là cái thùng vô tri

vô giác. Anh chỉ cần, biết cái tính chất thật của nó, chỉ cần làm sao cái ảo ảnh, cái huyền tượng, chỉ có ở trong tinh thần anh, mất đi thì tự nhiên con rắn kia sẽ biến khỏi trước mắt anh, con rắn mà trước sau không từng có bao giờ hết. Nhưng thực ra anh không có thể nào đồng thời, cùng một lúc vừa nhìn thấy rắn lẫn thừng. Sự nhìn thấy cái nọ loại trừ sự nhìn thấy cái kia. Và chỉ có cách xét cứu con rắn ấy mà anh có thể làm mất được hiện tượng con rắn để nhìn nhận ra cái thừng mà thôi.

Và theo Shankara thì:

« Maya (ảo hoá) trước hết là huyền tượng do đó mà cái Ta (với ý chí cùng tính tự của nó) tưởng là một cá thể. Vì cái tin tưởng ấy tồn tại sau khi người ta đã hiểu bằng trí thức rằng cái Ta, bản ngã không có thể là cá nhân được cá tính không có vẻ thật hay không, vì nếu cái tin tưởng vào nó mất đi, thì không làm gì còn cái Ta cá nhân để có thể nhận định cá tính không có thật nữa. Vậy nguyên lý cá nhân hoá là cái ý thức của một cá nhân đã có về nó như là một cá nhân và về cái thế giới này như một vật đối tượng của thực nghiệm của nó. Vậy mà sự cá nhân hoá ấy là cái gì không có thể có thật, như thế thì phải coi sự cá nhân hoá ấy, ngã chấp ấy như là nguyên lý ảo hóa của vũ trụ tính (Maya), ảo hoá là nguyên lý của sự ngã chấp hay cá nhân hóa, sự vô thức không có bắt đầu, mà cái Ta cá nhân phải quan niệm như là làm điều kiện tích cực cho cái thực tại cá biệt cũng như cho cái vô thức chủ quan của nó. Trước mắt của cá nhân, có vô số cá nhân, cho nên Maya có thể được coi như thân thể của vô số cá tính không có bắt đầu.

Một đàng khác thì, người ta đã hiểu thế giới như là toàn thể hệ thống kinh nghiệm của cái ta cá nhân. Những kinh nghiệm ấy ngoài cái ta ra chỉ là những sự phân chia sai biệt và những hình danh sắc tướng rỗng tuếch.

Vậy thì Maya có thể coi như vô số hình danh sắc tướng tự chúng không có thực mà tuy vậy người ta không có thể phủ nhận đi được. Cái quan niệm này về Maya chỉ có thể hiểu được qua cái quan niệm trên đây coi Maya như nguyên lý vũ trụ của sự ngã chấp huyền ảo. Coi như vũ trụ tính thì người ta phải hiểu Maya tương quan với cái ngã vô cá tính tức là Phạm (là Đại ngã) và tuy vậy người ta vẫn chỉ hiểu là không phải Đại ngã, Phạm thiên, Đại ngã tuy vậy không tất nhiên có quan hệ với Maya ảo hóa: người ta có thể hiểu Phạm, tuy không phải là cần thiết như là không phải Maya. Phải hiểu tạo vật như biểu hiện trên đất của Maya. Ở một phương diện Brahman: Phạm Đại ngã trở nên thế giới mà không mất siêu tính của nó. Thế giới là một ảo ảnh tuyệt đối, vừa thật vừa hư, thật như Phạm, như nguyên nhân tồn tại ở kết quả, và hư như là khác với Phạm ».

Ngoại giới sự vật hiện ra như một tường ảo hóa mà những điều kiện để khảo sát, khám phá tìm hiểu thì trà trộn lẫn lộn đến nỗi người ta khó lòng phân biệt được cái gì thuộc về sự vật hiện tượng với cái gì là do năng lực đã xuất hiện vì những hiện tượng đã kích khởi.

Chúng ta tham gia một cách mật thiết vào sự cấu tạo nên những tri giác đến nỗi phần lớn những tri giác ấy là sản phẩm của chính chúng ta. Chúng ta là những hoá công mà không biết đấy thôi. Và sự giải thích của tất cả sự vật thì

nằm ở tại nơi chúng ta. Chúng ta khám phá thế giới ở trong bản thân chúng ta như là kết quả của sự cố gắng của ta mà chính ta không biết. Chúng ta đã tô điểm thế giới một cách vô ý thức, chúng ta đã thay đổi cả thế giới đi. Nhưng cái mặt nạ của thế giới chúng ta tạo ra thì chúng ta tạo tùy theo với khả năng tài liệu của chúng ta có. Trong kho tàng của tinh thần chúng ta chỉ kiếm được có hạn những trang sức để có thể tô điểm cho thế giới của ta. Chúng ta khó lòng vượt quá giới hạn của chúng ta được. Cho nên tất cả thế giới cũng như chúng ta đều bị thời gian, không gian và lý luận quá cầm tù, giam hãm. Hẳn là chúng ta đã in vào hình ảnh của thế giới cái dấu hiệu xuất bản của chúng ta, nhưng dấu hiệu ấy có lẽ không thích hợp với quan điểm của Hóa công chủ tể.

Những định luật mà chúng ta tưởng đã cướp được cái bí quyết của Tạo hóa thì sự thực là biểu thị của những phản ứng của chúng ta đối với các hiện tượng vây bọc chúng ta. Quả táo rơi không tất nhiên đã bộc lộ cái định luật hấp dẫn lực của Newton. Định luật ấy không thấy in ở chỗ nào trong sự vật, nhưng tinh thần của Newton đã khám phá ở trong những nếp kín đáo của tinh thần của ông. Định luật ấy đã phát minh ra như là một sự phản ứng kế tiếp cho nhiều sự quan sát đã gây lên ở tinh thần của Newton cái biểu thị thiên tài ấy.

Hình như những vật ở ngoại giới cũng như những định luật đều là hoạt động của tinh thần chúng ta tạo ra cả. Bởi vậy cho nên không lấy gì làm lạ mà chúng ta nhìn thế giới tùy theo với nhu cầu thay đổi cả cái hoạt động ấy vậy: khi thì chúng ta coi con rắn như cái thừng, khi thì coi cái thừng

là con rắn. Sự thực trí thức nằm ở trong bản thân nhân loại. Nó kéo cái trí thức ấy ở chính nó mà ra. Cái trí thức ấy nằm ngủ tại đây như cái mầm nằm trong cái hạt, trong cái mầm ấy ẩn tất cả khí lực cần thiết cho sự phát triển của một gốc cây đa vĩ đại.

Có những tâm hồn chất phác hồn nhiên được thần tiên yêu dấu, đã nghe được tiếng nói bí mật của tạo hoá. Tiếng nói của vạn vật đã nói gì như Duy Tân đã diễn tả. Sự thật những tâm hồn ấy đã nghe thấy tiếng nói ở trong đáy lòng của mình và báo cho biết Chân lý. Thánh Kinh Cơ Đốc cũng viết:

« Benis soit les coeurs purs car ils voient Dieu. »

« Phúc thay tâm hồn thanh khiết, vì chúng thấy được Thượng đế. »

Tuy nhiên, thực ra thì ngoại giới dựng trước mặt ta nhiều chướng ngại để chứng minh sự có thật của nó. Coi điều mà chúng ta áp dụng danh từ « vật thể » cho tất cả các đối tượng đủ tỏ rằng giữa chúng có một phẩm tính chung là thực tại hay tồn tại.

Một vị giáo chủ ở Tây tạng là Tsong Knapa đã có một lời tuyên bố rất đẹp này là: « Thế giới có, nhưng nó không thật ». « Le monde existe, mais il n'est pas réel ». Sự tồn tại chỉ đem lại cho sự vật một tính cách tương đối lệ thuộc, còn như thực tại ngụ ý nghĩa một sự tồn tại có tính cách tuyệt đối, thoát khỏi mọi lý nhân quả.

Sự thiên sai vạn biệt của hiện tượng, tính cách đa nguyên của những ảo ảnh che phủ cái thuần tính trong trẻo

của những quan niệm ví như những nếp sống lẫn lộn đã khuấy rối những hình ảnh dưới nước vây. Sự tìm tòi cái Đồng nhất tính trong cái thiên sai và sự khám phá vũ trụ trong cái vô số vũ trụ cho chúng ta nắm được thực tại.

Chúng ta phải nhất quyết từ bỏ tất cả náo động giả trá lừa lọc và nhìn nhận rằng trong công việc của nhận thức, tinh thần và thế giới bên ngoài thông đồng giao dịch với nhau cùng theo đuổi một cứu cánh duy nhất.

Ramakrishna, một vị thánh thực hiện Ấn độ giáo cận đại giàu tình nhân loại hơn, chẳng kém phần can đảm so với Thích già mâu ni, chủ trương ở lại trong vòng tương đối của hiện tượng, của sự đời, đem cả thân tâm mà thực nghiệm cái tuồng ảo hoá mà tuyên bố: «Chúng có thật như là một tuồng ảo hoá». Và trên con đường đời thực nghiệm, mỗi bước lại một đoạn tuyệt với cái trò ú tim của ánh nắng với bóng dâm, ánh nắng của mặt trời Đại ngã Brahma với bóng dâm của Tạo hoá Thiên nhiên Maya. Thích già mâu ni Phật phủ nhận đời sống thực tế tương đối để sát nhập vào Cực lạc Niết bàn, còn Ramakrishna mượn đời sống thực tế với ý nghĩa tương đối để dần dần thực hiện Thực thể tuyệt đối bên trong thế giới tương đối muôn màu huyền ảo. Cả hai bên đều công nhận không thể lấy cái hữu hạn để đo cái vô hạn và có một lúc con người đồng tình kết luận là phải «hy sinh», phải từ bỏ, hoặc ngay tức khắc, hoặc dần dần, cái tư ngã vị kỷ, nhỏ hẹp của mình đi như Thánh Gandhi đã tuyên bố: «Tôi tiêu trừ cái Tôi đi đến số không». Đến đây là bước đầu của Đạo học chân chính. Đây là con đường duy nhất giắt chúng ta vào Đạo học: Hy sinh, từ bỏ! Tinh thần chúng ta đang

triền miên trong giấc mộng vô minh, đang quay cuồng trong tuồng ảo hóa theo ánh sáng của ngọn lửa ma trời mà luân hồi hết kiếp này sang kiếp khác. Rồi có một lúc tinh thần thức tỉnh giấc mộng buồn tẻ và kéo dài, và đưa con nit là chúng ta bỏ trò chơi của mình để tìm về lòng Mẹ. Bấy giờ nó mới tỉnh ngộ ra chân lý của những lời cách ngôn này: «Người ta không có thể làm người được dục vọng bằng sự làm thoả mãn dục vọng. Người ta chỉ thích nó như lửa cháy lại đổ dầu thêm vậy». Hay là như lời Phật dạy: «Hận thù không dứt được hận thù, tình thương mới giải được hận thù. Đây là chân lý vĩnh cửu». (Dharmapadasutra).

Điều ấy rất đúng với tất cả những khoái lạc về vật chất, về giác quan, về tri thức, đối với tất cả những khoái lạc mà tinh thần nhân loại có thể tìm thấy. Chúng chẳng là gì hết, chúng ở tại trong Ảo hoá (Maya), trong cái lưới vây bọc lấy chúng ta vậy. Giải thoát, tự do, tự mình làm chủ được chính mình, đây là lý tưởng tiêu chuẩn truyền thống của dân tộc Ấn độ, biểu thị một lòng nhiệt thành khao khát tự do của tinh thần vì đã ý thức sâu xa thâm trầm đau khổ của nô lệ. Cho nên dù Ấn độ, Bà la môn giáo hay Phật giáo, hai truyền thống vĩ đại của tư tưởng nhân loại, chẳng khác gì hai dòng Ấn hà và Hằng hà, tuy dòng chảy về Đông nam, dòng chảy chiều Tây bắc, mà tựu trung nước vẫn bắt nguồn từ Hy mã Lạp sơn để hoà đồng tại biển Ấn độ dương bao la bát ngát.

Trong cuộc vận động triệt để giải phóng cho dân tộc Ấn độ khỏi ách đế quốc thực dân, năm 1942 ngày 9 tháng 8, nhà lãnh tụ dân tộc Ấn, buổi sớm bình minh bị bắt. Trước

khi mỉm cười thông dong bước chân vào ngục thất, Gandhi cùng với tin đồ đồng chí đồng thanh tụng câu kinh Veda:

« Từ chốn hư ảo mê vọng hãy giắt con đến cõi chân thật.

« Từ chốn hắc ám tối tăm hãy đưa con ra ánh sáng.

« Từ chỗ tử vong hủy diệt hãy đưa con sang thế giới cực lạc bất diệt bất sinh! »

(Yajur Veda)

Ý nghĩa câu thơ thứ nhất là tinh thần cầu tìm chân lý. Câu thơ thứ hai là cầu tìm ánh sáng quang minh. Câu thơ thứ ba là cầu tìm vĩnh viễn tồn tại. Mục tiêu của tinh thần triết học Ấn độ đều nhằm vào ba đích Chân, Minh, Hằng. Đấy chẳng phải là mục tiêu chung cho tất cả triết học Đông Tây, trên con đường giải quyết lý tưởng nhân sinh hay sao? Sự thực triết học Tây phương truyền thống lấy mục tiêu Chân, Mỹ, Thiện. Song có Minh thì mới có thể Mỹ được, mà có Hằng thì mới gọi được là Thiện. Vậy Chân Minh Hằng cũng tương tự như Chân Mỹ Thiện. Chỗ sai khác giữa tinh thần văn hóa Đông Tây là ở tại Tây phương sở cầu ân điển ở Thượng đế ban cho Chân Mỹ Thiện mà nhân loại không có, còn Ấn độ lại nhận định nhân loại, chúng sinh đều phản chiếu Chân Mỹ Thiện tập trung ở Thượng đế, mà chúng là hóa thân của Chân Mỹ Thiện hay là Chân Minh Hằng.

Ở Ấn độ cổ lai người ta đều nhận định hiện tượng là giả tướng gọi là Maya ở Bà la môn giáo, mê vọng ở Phật giáo. Muốn thấy chân tướng của vũ trụ, người ta phải phá tan, giải thoát khỏi cái lưới Maya, cái vòng mê vọng không

ở đâu xa, ở chính tại bản thân tâm mình, ở mỗi người chúng ta, thì bây giờ chúng ta sẽ thấy chính chúng ta là bản thể tự tại của vũ trụ. Trong bóng tối lơ mờ chúng ta nhận cái thùng là con rắn. Khi ấy chúng ta cũng sợ, cũng run như đứng trước con rắn thực. Đến khi soi sáng thì con rắn hóa ra cái thùng, sự hoảng sợ mới tan dần đi. Chính cái bóng tối lơ mờ của mê vọng, của Maya đã làm cho ta tưởng lầm Bản thể là Ảo hóa, kỳ thực «trong ảo sắc cũng là chân sắc, chính phàm thân hóa thực Pháp thân» (Trần thái Tôn). Đây là kết luận nhất trí chung cho cả tư tưởng Ấn độ, ở Bà la môn triết học cũng như ở Phật giáo triết học vậy.

NGUYỄN ĐĂNG THỰC

Cadao vừa phát hành :

— **TRÍ NHỚ HOANG VU VÀ KHÔI**

tập truyện của Hoài Khanh

— **GIÓ BẮC TRẺ NHỎ ĐÓA HỒNG VÀ ĐẾ**

thơ Hoài Khanh, bìa và phụ bản Đình Cường

CADAO

Thư từ giao dịch : Hoài Khanh hộp thư 2287 — Saigon

Sách do CADAO 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 CỐI THƠ của Bùi Giáng
- * — THẾ GIỚI TÍNH DỤC
của Henry Miller — Hoài Lãng Tử dịch
- CA KHÚC CỦA QUÁN CÀ PHÊ BUỒN
của Carson Mc Cullers — 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 GIÒNG SÔNG
thơ Phạm Nhuận
- GIÓ BẮC TRẺ NHỎ ĐÓA HỒNG VÀ DỄ
thơ Hoài Khanh
- TRÍ NHỚ HOANG VU VÀ KHÓI
tập truyện của Hoài Khanh

SẮP PHÁT HÀNH

- NHÂN SINH QUAN VÀ THƠ VĂN TRUNG HOA
của Lâm Ngữ Đường — Nguyễn Hiến Lê dịch
- QUÊ HƯƠNG TAN RÃ của Chinua Achebe
Nguyễn Hiến Lê và Hoài Khanh dịch.
- DẠ KHÚC CHIM của Taha Hussein
Chơn Hạnh dịch, Hoài Khanh giới thiệu

Bàn thêm về chữ «Lý»

LÝ TƯỞNG

CÁI «LÝ» CỦA NGÀY NAY VÀ CÁI «TƯỞNG» CỦA NGÀY MAI

TÔN THẤT THIỆN

Trong một bài trước («Chỉ vì một chữ Lý» *Tư Tưởng* số 2 tháng 6, 1970) tôi đã bàn về chữ «Lý». Trong bài này tôi lại bàn nữa về chữ đó. Ý định này xuất phát từ một câu hỏi của một sinh viên nhân dịp bàn về bài nói trên. Anh ấy hỏi tại sao tôi không bàn về thời sự mà chỉ viết về những vấn đề căn bản. Câu hỏi rất chính đáng. Thanh niên muốn sống trong hiện tại và hướng về tương lai hơn là phải suy nghĩ và học hỏi về những gì có vẻ không cấp dụng và thực tế. Nhưng đồng thời, thanh niên cũng là những phần tử của xã hội còn đủ hăng say, trong trắng, và thơ mộng, đề đòi hỏi con người phải nhắm một cái gì cao cả hơn danh vọng và phú quý. Họ ở trong tuổi đang đi tìm một lý tưởng cho cuộc đời của mình, cho xã hội, cho xứ sở, cho nhân loại.

Hán Việt Tự Điển của Hoàng Thúc Trâm (ấn niên 1951, trang 418) định nghĩa danh từ «lý tưởng» như sau: «Việc

chưa có thực mà tin rằng sẽ có và hi vọng việc ấy sẽ ra sao. Thế là lấy kinh nghiệm đã có làm tài chất, căn cứ vào sự lý để suy lường, liệu định, có cái tính thoả đáng lạc quan, nên có thể cố gắng mà thực hiện, chứ không như không tưởng chỉ viễn vông, không thể thực hiện được». Định nghĩa này rất đầy đủ, không cần giải thích thêm. Chỉ cần nhấn mạnh những đoạn: «Việc chưa có thực mà tin rằng sẽ có», «lấy kinh nghiệm làm tài chất», «lạc quan», «có thể cố gắng mà thực hiện được», «không như không tưởng, viễn vông».

Bàn về các vấn đề căn bản là lo gốc trước ngọn, đầu trước đuôi, *bản* và *thủy* trước *mạt* và *chung*, *tri* trước *hành*, đúng theo tinh thần Khổng giáo. Tư Tưởng có chấn chỉnh, mạch lạc, định hướng thì ngôn ngữ mới minh bạch và hành động mới hữu hiệu. Tư tưởng sai một ly hành động sẽ đi một dặm. Không lo cho tư tưởng vững chắc, trước khi dẫn thân vào hành động, thì không những chỉ phí sức mình mà còn gây tai hại cho người khác và cho xứ sở. Tư tưởng là suy cho cùng lý. Nắm vững cái «lý» của ngày nay sẽ đem lại cho ta cái «tưởng» đúng về ngày mai. Lo cho căn bản là làm một việc lý tưởng.

Vì lẽ vừa nêu ra, nhân dịp câu hỏi của sinh viên nói trên, tôi xin bàn thêm về chữ «Lý». Tôi thú nhận rằng tôi nghĩ chưa suốt vấn đề này và quan điểm tôi đưa ra đây chỉ là một quan điểm còn tạm thời và thiếu sót. Nhưng tôi vẫn đưa nó ra để người khác có dịp bàn thêm, và giúp tôi đào xới những khía cạnh mà tôi chưa thấy, tuy vẫn biết rằng có. Tôi đặt vấn đề chữ «Lý» vì tôi nghĩ rằng nó có thể đưa ta đến một quan niệm toàn vẹn và chấp nhận được để định cho

nền giáo dục xứ sở một hướng đi vừa cho ta giữ được gốc rễ Á đông và Việt nam — rất cần thiết cho đời sống đạo lý và tinh thần —, vừa cho ta thấu nhận khoa học và kỹ thuật Âu Mỹ — rất cần thiết cho đời sống trí thức và vật chất —.

* * *

Trong bài «Chỉ vì một chữ Lý», tôi đã đề cập đến lý của đạo — đạo lý — và lý của vật — vật lý —. Còn một loại lý thứ ba tôi chưa đề cập đến là lý của sự — sự lý —. Lãnh vực của đạo lý là đạo đức và tôn giáo; của sự lý là triết học, khoa học nhân văn và khoa học xã hội; của vật lý là khoa học kỹ thuật. Nắm vững lý về ba lãnh vực đó sẽ cho ta một quan niệm toàn vẹn về những giá trị tinh thần, trí thức và thực tế, về *Trời* — hiểu theo nghĩa những gì thiêng liêng, đáng tôn kính —, *Người* — trong cương vị cá nhân và thành phần xã hội —, và *Vật* theo nghĩa tạo hóa dưới muôn ngàn trạng thái với những định luật chi phối biến chuyển của nó. Ở đây ta có thể nghĩ đến «tam tài» — Thiên, Địa, Nhân — trong Khổng giáo. Nhà triết và sử gia B.Croce đã nói: «Triết lý thực là triết lý mà ta áp dụng trong đời sống hằng ngày» (Die ware Philosophie muss gelebt werden). Học hỏi, sưu tầm, suy tư về «lý» của Thiên, Địa, Nhân, và áp dụng những «lý» đó trong đời sống hằng ngày — Đạo, Triết, Thuật — là mục tiêu của Đại học làm đúng vai trò của nó, cũng như của một nền giáo dục toàn vẹn, vì con đường của đạo lý (Đạo), sự lý (Triết), vật lý (Thuật) là con đường đưa đến chân lý, tự do, nhân tính, đến sự giải thoát con người khỏi dốt nát, đói rách, và xã hội khỏi bất công, áp bức.

Lý của Đạo, Sự, và Vật, tuy ba mà một, (nhất nguyên) : nếu về phương diện chất, đặc tính của lý là nhất, thì về phương diện thể, đặc tính của lý là đa. Lý cũng là đường hướng, là phương pháp, nên ở những lãnh vực khác nhau, muốn đi đến đích phải theo những con đường khác nhau, áp dụng những phương pháp khác nhau. Phần khác, công dụng của lý ở mỗi lãnh vực cũng khác nhau.

Về phương diện mục tiêu, mỗi lãnh vực có hai cấp, một cấp thượng, một cấp hạ. Mục tiêu của Đạo ở cấp thượng là Chân, ở cấp hạ là Chính; mục tiêu của Triết ở cấp thượng là Minh, ở cấp hạ là Tri; mục tiêu của Thuật, ở cấp thượng là Ích, ở cấp hạ là Lợi. Về phương diện tác dụng: tác dụng của đạo lý là Đức, của triết lý là Thông, của vật lý là Dụng. Về phương pháp: phương pháp của đạo lý là Tu (hành), của triết lý là Tư (tưởng), của vật lý là (thực) Nghiệm.

Sơ đồ dưới đây cho ta thấy rõ những tương quan nói trên : (xem sơ đồ trang 83)

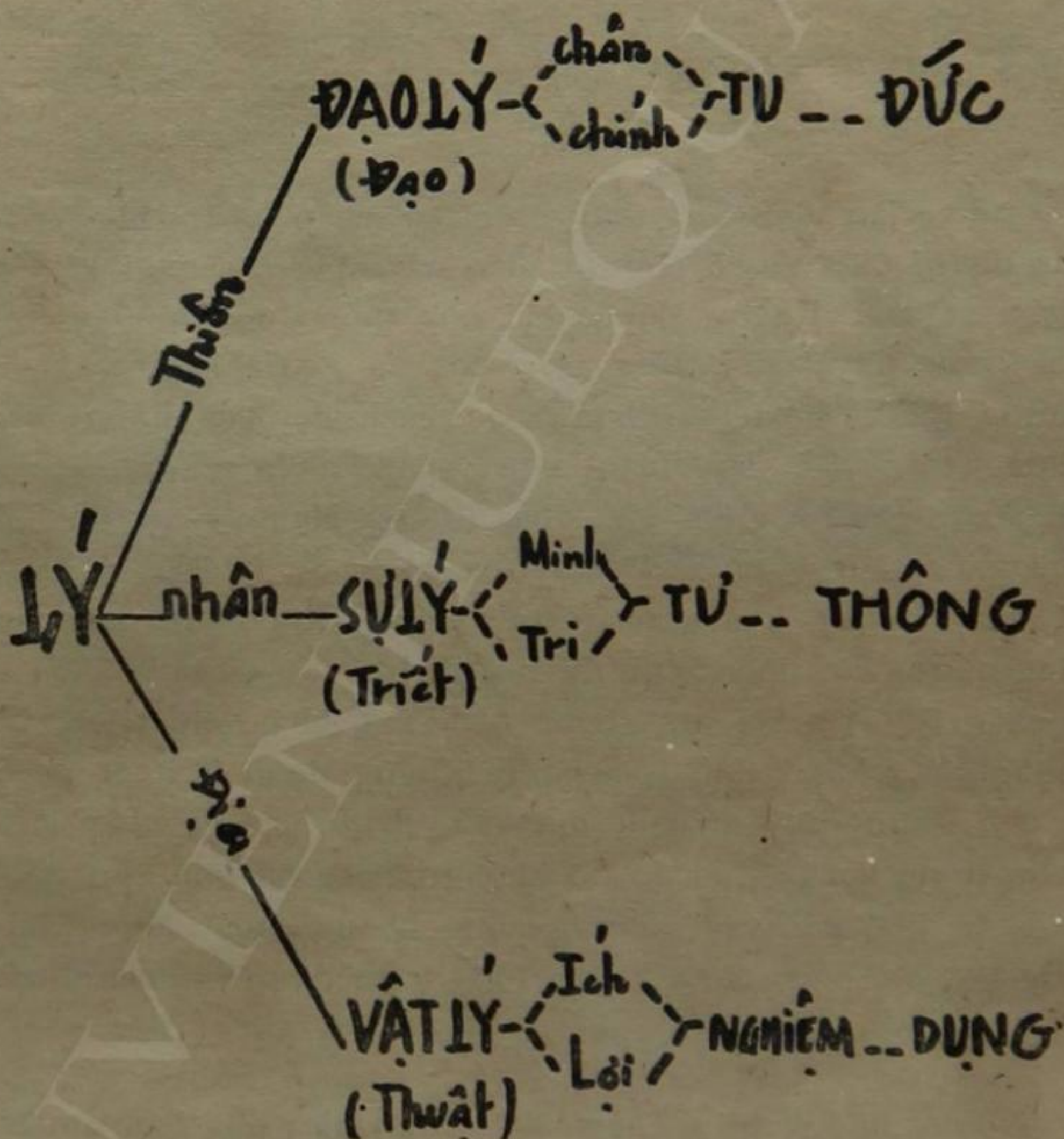
Một nền giáo dục toàn vẹn đòi hỏi sinh viên phải thông suốt lý trong ba lãnh vực Đạo, Triết, và Thuật. Thuật không Triết thì man; Thuật không Đạo thì loạn. Triết mà không Thuật thì vô dụng; Triết mà không Đạo thì vô định. Đạo không Triết thì vô minh; Đạo không Thuật thì vô hiệu.

* * *

Nơi rộng vấn đề, và nhìn nó dưới khía cạnh lịch sử, xã hội và chính trị, chữ « lý » liên hệ mật thiết với chữ « thực »,

(SƠ ĐỒ CHỈ TƯƠNG QUAN GIỮA ĐẠO, SỰ VÀ VẬT LÝ)

Chát Thê Đích Pháp Dụng



Nền giáo dục xưa của ta chỉ chú trọng đến đạo lý. Qua bao nhiêu thế kỷ, đạo lý đó đã thấm nhuần tâm trí người Việt nam và giúp họ gây dựng được một xã hội duy đạo từ lãnh tụ đến dân gian. Vua cũng như quan, quan cũng như lại, lại cũng như dân; thầy cũng như trò, cha mẹ cũng như con cái; ai cũng thông đạo lý và lấy đạo lý làm căn bản trong việc cư xử với nhau hằng ngày. Vì vậy, thực tại xã hội và lý tưởng không có sự khác biệt. Thực trạng ở ngoài phản ảnh trung thực hình ảnh ở trong. Lý và Thực ăn khớp với nhau.

Nền giáo dục xưa xây trên sự chấp nhận phán xét của người trên và về phương diện này, phán xét tối hậu là phán xét của Khổng Mạnh, hai ông thầy được tôn thờ và tin tưởng tuyệt đối. Cho nên, học có nghĩa là học thuộc những lời « Tử viết ». Phần khác, cách dạy của Khổng Tử không theo lối lập luận như ngày nay, mà chỉ theo từng câu rời rạc. Nền giáo dục Khổng Mạnh — được tôn làm quốc giáo — nhằm Đạo lý mà bỏ lơ Sự lý. Do đó, triết lý, văn chương không phát triển được. Khi người học cho rằng những cái thầy mình đã nói là lời của « Thánh hiền », là chân lý tuyệt đối, thì ai mà dám phê phán, chỉ trích, và chống đối, nhất là khi mà giáo lý Khổng Mạnh là quốc giáo, và con đường duy nhất để đạt công danh hay gia nhập giới được trọng vọng. Thái độ đó không những đã làm cho triết lý bị tê liệt, mà văn chương cũng không thoát khỏi hình thức thơ phú: văn xuôi không phát triển được và nghệ thuật bị gò bó trong nhu cầu phục vụ cho lễ.

Nhưng những lời « Thánh hiền » hay thơ phú làm sao tả được thực tại của thế kỷ XIX? Lúc đó, thế giới của Việt

nam không còn là một thế giới chỉ gồm những nước theo văn minh Trung hoa, mà còn có thêm các quốc gia Âu châu. Các quốc gia này xuất hiện dưới hình thức các cố đạo với kinh thánh và «tả thuyết» của họ; các con buôn diện mạo kỳ cục — da trắng, tóc đỏ, mũi lớn, mắt xanh —, theo phong tục «man rợ» — hung hăng, gấp gáp, «vô phép tắc» —, và xử dụng khí cụ lạ lùng — nhất là tàu bè khí giới — trăm ngàn lần hữu hiệu hơn khí cụ của Việt nam. Những sự kiện đó, nhất là sự kiện cuối cùng, đặt triều đình Huế trước một tình trạng vô cùng nguy biến, vì vua cũng như quan, không những từ trước chỉ chuyên về đạo lý, sao lãng sự lý, mà còn tuyệt đối không biết gì về vật lý — sở trường của người Âu. — tuy rằng dưới thời Nguyễn Ánh cấp lãnh đạo Việt nam đã có đủ dịp, nếu không nghiên cứu, thì ít nhất cũng trông thấy, tác dụng của khoa học và kỹ thuật. Dưới thời Minh Mạng, Thiệu Trị, và Tự Đức, triều đình Huế giải quyết khó khăn bằng cách xua đuổi ngoại nhân đi và đóng cửa xứ sở lại. Cái nhân của chính sách bế quan toả cảng này sẽ đưa đến cái quả xâm lăng Pháp vào cuối triều Tự Đức.

Đến giữa triều Tự Đức, ta còn có dịp hướng về sự lý và vật lý. Nhưng các quan lại cho những đề nghị cải cách là «lập dị». Lúc vua Tự Đức giác ngộ — năm 1868 — thì đã quá trễ: toàn thể Nam kỳ đã lọt vào tay người Pháp. Triều đình đã giải quyết vấn đề lý và thực bằng cách coi lý như bất khả biến, và thực như không có. Nhưng làm sao xoá bỏ được thực tại? Ta có thể đổi lý cho thích hợp với thực, nhưng trong giấy lát không thể ép thực phải chịu lý được. Thực tại sẽ làm cho Phan Thanh Giản, Nguyễn Tri Phương, cũng như Phan Đình Phùng và giới nho sĩ Cần

vương điều đứng. Và sau sự tan rã của Cần vương, quốc dân Việt nam mới thật thức tỉnh, thấy cái hố sâu chia rẽ lý và thực. Phong trào Duy tân phát xuất từ sự kiện này, với mục đích lấp hố sâu đó.

Phong trào Duy tân — hay nói cho đúng hơn: phong trào Duy tây — là một phong trào hướng về sự lý và vật lý. Đó là một điều tốt. Nhưng sự học vật lý của những thế hệ mới chỉ là một sự đối trá: những thế hệ gọi là mới này không thực sự hăng say tìm hiểu lý của sự và của vật tận gốc — không nhập cảng phương pháp tư tưởng, khoa học và kỹ thuật — mà chỉ nhập cảng phong tục và hàng hóa của Âu Mỹ. Họ chỉ biết học, không biết tạo; chỉ biết dùng, không biết chế. Triết của họ nằm ý ở cấp trí, và thuật của họ nằm im ở cấp lợi. Vì vậy, dù Việt nam có được độc lập chính trị đi nữa thì cũng vẫn nô lệ ngoại bang về văn hóa và kinh tế. Đã nô lệ văn hóa và kinh tế, nghĩa là ngay về tư tưởng, cũng như về tiếp vận trong mọi lãnh vực — nhất là quốc phòng — thì có độc lập chính trị cũng khó mà duy trì sự độc lập đó được. Không nắm vững lý của sự và lý của vật thì không độc lập được, dù có nhiều đạo lý.

Phần khác, không độc lập chính trị thì cũng khó mà giữ được đạo lý, vì kẻ đô hộ ngoại bang sẽ phải theo đuổi chính sách làm suy yếu Việt nam bằng cách phá hoại các giá trị tinh thần và luân lý của ta, nghĩa là nền móng của quốc gia xã hội Việt nam, hoặc sẽ ngơ để ta làm những gì đưa ta đến chỗ suy đồi, xã hội ta đến chỗ tan rã, để họ dễ chi phối ta. Dù ngoại bang không có ác ý đi nữa, nếu ta chỉ thi đua học sự lý và vật lý một cách đối trá, nghĩa là chỉ để kiếm lợi, thì đạo lý ta cũng khó duy trì, vì đã vụ lợi thì phải

theo ngoại nhân, bỏ phong tục, đạo lý, tư tưởng của ta, bắt chước phong tục, đạo lý, tư tưởng của họ, cố làm sao cho giống «Pháp con», «Mỹ con» để họ nói: «c'est bien» hay «good boy»!

Một dân tộc mà không thông suốt sự lý lẫn vật lý, và nhất là không có đạo lý, là một dân tộc hội đủ điều kiện để diệt vong. Muốn tránh hoạ diệt vong đó ta phải tái lập đạo lý, đồng thời phải tạo thêm sự lý và vật lý, nghĩa là trong thực tại người Việt nam phải có đạo đức, tư tưởng, khoa học và kỹ thuật — Đạo, Triết, Thuật. — Ta phải sửa đổi cái lý của ta trong cả ba lãnh vực thế nào cho nó ăn khớp với cái thực của thế giới hiện tại. Đó là cách mạng thực sự, trong nghĩa mà triết gia và học giả xã hội đã cho nó từ ngày Karl Marx nặng nề chỉ trích Hegel không nhận thấy sự sai biệt quá lớn giữa cái lý đẹp đẽ và cái thực đen tối của một xã hội vụ lợi. Marx chủ trương cách mạng để sửa thực tại xã hội lại cho đúng với lý tưởng công bằng, bác ái, và tôn trọng nhân phẩm con người, mà tuy Hegel đã kêu gào trước ông nhưng không thực hiện được, vì thuyết của Hegel đã quả quyết rằng cái gì hợp lý là có thực và hoàn hảo.

Rủi thay, cuộc cách mạng mà Marx chủ trương với mục đích đưa xã hội đến một tình trạng đẹp đẽ và cao cả hơn đã bị Lenine phản bội (sau Lenine, Staline, Mao Tse Tung còn đi sâu hơn nữa vào con đường phản bội này). Marx muốn xây dựng một xã hội được giải thoát khỏi mọi nô lệ, áp bức, nhục nhã, đói khổ; cho thực tại được đẹp đẽ để phù hợp với hình ảnh đẹp đẽ trong lý trí con người. Nhưng Lenine và môn đệ đã khai thác thuyết của Marx để xây dựng một chế độ Cộng sản chỉ cốt hữu hiệu chính trị, mà vì vậy phải độc tài, bóp chết tự do và bác ái, chà đạp nhân phẩm con

người bằng cách chủ trương thiết lập những đảng cộng sản chuyên chế và chuyên nghiệp, ăn rồi chỉ dốc tâm trí, sức lực vào việc phá hoại, đập đổ, gây chiến tranh với các dân tộc khác, kể cả dân tộc bạn (Nga xô, Trung hoa), hoặc đồng chủng (Bắc Việt, Đại hàn), để thiết lập những chế độ vô nhân đạo, phục vụ cho những mộng điên rồ của những thiểu số mù quáng. Lý và thực lại xa nhau, vì đạo lý và ngay cả sự lý bị tinh thần tôn sùng vật lý lấn át. Thăng bằng giữa Đạo, Triết, và Thuật bị phá vỡ, kéo theo nó bao nhiêu tan vỡ khác. Việt nam là một nạn nhân của tình trạng này.

Muốn xây dựng một xã hội đẹp đẽ, sung túc, hạnh phúc, ta phải tái lập thăng bằng Đạo — Triết — Thuật ở Việt nam cũng như trên thế giới, bằng cách cải tổ nền giáo dục thế nào cho đạo lý, sự lý, và vật lý — thứ thật không phải thứ giả — đều được nung đúc trong mỗi người công dân, để lập lại sự hợp nhất giữa lý và thực và đưa lý cũng như thực lên một cấp cao hơn. Như vậy mới gọi là cải tổ giáo dục.

* * *

Trong những năm qua, người ta thường nói nhiều về sự đi tìm một đường lối Đại học Đông-phương và Dân tộc cho xứ sở. Đường lối Đông phương và Dân tộc đó nằm trong sự trở về với đạo lý, với sự tôn trọng những giá trị tinh thần cao cả, với sự phục hưng luân lý căn bản xây trên liêm sỉ, thành tín, nghĩa lễ, từ bi quảng độ, và chế ngự tham sân si. Đường lối dân tộc đó không nằm trong đường lối giáo dục Đại học Âu Mỹ đã phá sản. Một số không nhỏ sinh viên Việt nam, tại xứ hay ở ngoại quốc — nhất là ở

Hoa kỳ — đã và đang được — hay bị — hấp thụ một nền giáo dục gạt bỏ vấn đề giá trị, đạo lý ra ngoài, trong lãnh vực sự cũng như trong lãnh vực vật. Triết không thoát ly khỏi Tri, Thuật không thoát ly khỏi Lợi, nghĩa là vẫn nắm kẹt ở cấp hạ, cấp duy trí (intellectualism) và cấp duy vật (materialism).

Sự gạt bỏ giá trị ra ngoài nhiều Đại học Âu Mỹ có hai lý do. Một là lý do liên quan với phương pháp học (methodology). Người ta muốn mọi môn học, kể cả nhân văn và xã hội học, đều được coi như khoa học. Mà khoa học phải vô tư, «trung lập» về phương diện giá trị, theo chủ chương của Max Weber. Nhưng thật ra người ta đã cố tình hay vô tình bóp méo khái niệm vô tư của Weber. Theo Weber, vô tư không bắt buộc có nghĩa là phải «trung lập» về giá trị, nghĩa là không đòi hỏi ta phải làm ngơ hoặc không muốn nghĩ đến, nghe đến, việc phải trái, thiện ác. Nhưng theo quan niệm phổ cập trong đa số học giả Âu Mỹ, mục đích của khoa học là quan sát sự kiện, khám phá định luật để chế ngự bối cảnh (environment) vật chất, con người, hay xã hội, và khai thác các sự kiện và định luật đó thế nào cho có lợi nhất. Ta nên ghi: «lợi» (profit), không phải «ích» (welfare), là mục đích của khoa học theo quan niệm này, nghĩa là quan niệm duy thực nghiệm (empiricism), một quan niệm đã bị học giả xã hội cấp tiến Mỹ Wright Mills và nhóm «Tân Xã Hội» (New Sociology) đã kích rất kịch liệt (Xem *The Sociological Imagination* của Wright Mills và *The New Sociology* của Louis Horowitz).

Wright Mills và nhóm Tân Xã Hội đã kích quan điểm duy thực nghiệm (hay đề cho gọn, duy nghiệm) vì quan

điểm đó là quan điểm của những người khai thác, ủng hộ, hay dung túng sự bóc lột đau khổ của con người qua chính sách duy trì nguyên trạng xã hội (status quo). Đây cũng là lý do thứ hai của thái độ «trung lập» nói trên. Phái trung lập là phái chủ trương duy trì nguyên trạng, chống lại cải tổ xã hội. Nhưng ở Việt nam, những người sáng suốt, có chút lương tâm và lòng ái quốc, không thể đi con đường này, mà phải mạnh dạn theo con đường cải tổ xã hội.

Muốn cải tổ xã hội thì phải bắt đầu với chữ «Lý»: phải sửa đổi «lý», nghĩa là *quan niệm*, cho tư tưởng của mình phản ánh trung thực điều mà mình *quan sát*; mở mắt, mở tai, mở trí cho thực chiếu vào lý, buộc lý phải biến để phù hợp với thực. Phái trung lập cho rằng sự biến chuyển này không cần, vì họ cho rằng thực tại rất hợp lý — cái lý của những người đang hưởng nhiều quyền lợi và muốn giữ độc quyền hưởng thụ đó. Cho nên, đối với họ, khoa học, đại học phải giới hạn nhiệm vụ của mình ở mô tả (description), giải thích (explanation), chớ không được vượt ra giới hạn đó để bước vào lãnh vực giá trị (value) — phê phán, chỉ trích, chủ trương cải tổ hoặc cách mạng. Thực tại thế nào phải để nguyên như thế, dù có xấu xa, dơ bẩn, vì theo lý của họ, mọi việc trên thế giới hiện tại đẹp đẽ lắm rồi, đừng xía đạo đức vào đó. Vật lý như sự lý phải tách rời đạo lý. Mục đích của học không phải là hỏi, mà là nhận, không phải cải tổ mà là duy trì, không phải cách mạng mà là bảo thủ.

Giới lãnh đạo và học giả Việt nam (Nho học hay Tây học) dưới thời quân chủ cũng như thời Pháp thuộc, tuy ở một chân trời khác và đi một con đường khác, nhưng cũng đến một quan điểm như vậy. Ngày nay, thái độ đó vẫn còn lan

tràn trong giới «ưu tú» Việt nam, ngăn cản những cố gắng nhằm loại bỏ lối học từ chương, nghĩa là học để duy trì và củng cố hiện trạng, thay vì học để đổi thay, cải tiến, để thoát cùng, để biến, cho xứ sở, cho dân tộc được thông và cửu. Khởi điểm của sự học thoát cùng để biến, thông, và cửu đó là đạo lý. Có đạo lý mới có lương tâm, mới thấy cần quét dọn, thay đổi những gì hôi hám, xấu xa trong xã hội. Cho nên, muốn tìm cho dân tộc một con đường thoát khỏi tình trạng bê bối, suy đồi hiện nay là phải đem đạo lý vào Học đường và Đại học. Dùng Đạo để soi sáng, định hướng cho Triết và Thuật. Đạo lý đây không phải là tôn giáo, vì tinh thần tôn giáo hẹp hòi, cố chấp, kỳ thị, trong khi tinh thần đạo lý rộng rãi, viên dung và bao quát hơn nhiều. Tôn giáo chỉ là một trong những con đường đi đến đạo lý. (Nhưng tôn giáo chỉ đưa đến đạo lý ở cấp chính). Như đã nói ở trên. Triết không Đạo thì vô định, và Thuật không Đạo thì loạn. Xã hội Việt nam hiện nay đang loạn cũng vì Thuật quá nhiều, Triết quá ít, và Đạo lại càng ít hơn nữa. Không có liêm sỉ, nhân nghĩa lễ, không có từ bi quảng độ, chìm đắm trong tham sân si, thì Triết (ở cấp tri) và Thuật (ở cấp lợi) nhiều chừng nào, chỉ làm cho Xảo và Tiện tăng chừng đó, gây cho xứ sở thêm điêu linh, dân chúng thêm khốn khổ.

Phần khác, nếu ta theo vết cũ, chỉ ôm rì lấy đạo mà không thiết gì về Triết và Thuật, nếu Đại học và Học đường của ta chỉ là nơi chiêm ngưỡng đạo lý và tuyệt nhiên không lưu tâm về sự lý và vật lý, thì xứ Việt nam mãi mãi sẽ là một sân khấu và một thị trường của ngoại bang: thanh niên, thiếu nữ ta sẽ ăn mặc lỗ lã, múa máy quay cuồng, hát tuồng Âu Mỹ, vì ta không sáng tác được tuồng riêng để hát; về tiêu dụng thì cần gì ta cũng phải nhập cảng, vì ta

không biết chế; ta không sáng tác văn nghệ, triết, ta không biết chế máy móc, dụng cụ, vì ta không tìm hiểu cái lý của sự và vật đến độ thông suốt để chính ta có thể tạo ra những tư tưởng và những khí cụ mà ta cần dùng.

Sau khi đã phân tích kỹ chữ « Lý » — tuy chưa hết nghĩa của nó, — ta thấy con đường dân tộc của ta phải qua cửa « Lý ». Cửa này là một cửa lớn — Đại môn — có ba cánh — Đạo, Triết, Thuật —, và ta chỉ có thể tự giải thoát và giải thoát dân tộc và xứ sở nếu ta cố tâm tìm cho được chìa khóa mở ba cửa Đạo lý, Sự lý Vật lý, để bước vào một thực tại mới đầy ánh sáng và hy vọng. Không lo cho cái lý ngày nay sắc bén thì làm sao mà cái tưởng ngày mai tươi đẹp được? Tôi ít bàn chuyện thời sự vì tôi những bận lo cho thời sự của thế hệ ngày mai. Lo về thời sự ngày nay là lo sửa chữa những cái hư hỏng bắt nguồn ở sự sai lầm căn bản của người khác trong quá khứ; lo về các vấn đề căn bản là lo thời sự ngày mai, là đặt nền móng vững chãi cho tương lai. Lo về thời sự ngày nay — chính trị — là làm việc người thợ vá; lo về các vấn đề căn bản — triết lý, giáo dục — là làm việc người thợ may. Đây là trả lời cho sinh viên đã nêu câu hỏi. Tôi cảm ơn anh ta đã nêu câu hỏi đó cho tôi có dịp tự vấn, đúng theo tinh thần Đại học Vạn Hạnh: trò học với thầy, nhưng thầy cũng học với trò. Hơn kém nhau chỉ ở chỗ chịu hay không chịu vấn nhân và tự vấn, và tìm cách làm cho lý và thực luôn luôn hợp nhất. Đó là LÝ TƯỞNG của người bước qua cửa Đại học, nghĩa là cửa đưa vào cõi « Lý ».

Chung quy, chỉ vì một chữ « LÝ »!

Vạn Hạnh Tháng 6, 1970.

TÔN THẤT THIỆN

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

NGÔ TRỌNG ANH

(tiếp theo)

Sở dĩ thế giới văn chương nghệ thuật được gọi là chánh kiến là nhờ ở tinh thần vô chấp của những chân nghệ sĩ và tinh thần vô duy của những bậc thiên tài. Chỉ có những nghệ sĩ chân chính mới dám sống bất chấp nguyên lý đầu tiên, chỉ có thiên tài mới có gan sống không cần lý do ràng buộc. Họ sống phi thời gian và phi không gian: đó là những nhân vật thoát khỏi vòng vây của lịch sử và nhờ vậy nên họ không bao giờ trở thành anh hùng dân tộc. Có thể có những anh hùng sau này sống đời tu sĩ hay thi sĩ với câu:

Anh hùng mặt lộ bán qui tăng,

nhưng không thể nào tu sĩ và thi sĩ mà biến thành anh hùng được. Thi sĩ mà bỏ thi ca để đấu tranh giai cấp là chuyên viên từ ngữ học đội lột thi nhân đi làm chính trị.

Con đường của chánh kiến là con đường lau lách của bến

Vô lăng, một con đường không có nguyên lý đầu tiên nhưng lại là con đường của *tự do cuối cùng* theo danh từ của Krishnamurti. Không mấy ai chịu đến Vô lăng vì không mấy ai có gan từ bỏ nguyên lý đầu tiên, dám liều lĩnh ra khỏi nhà tù lý trí. Nguyên lý còn là nghịch kiến còn, mà nghịch kiến còn là chiến tranh còn. Nghệ sĩ là những quả bom làm nổ tan nguyên lý, phá nát định luật nên họ tránh được cái nạn nghịch kiến nan y. Họ là những nhân vật không thiết chiến tranh, vì bình sinh không bao giờ để ý đến ý thức hệ chính trị. Họ thường bị mang tiếng phản chiến cũng vì tinh thần Vô duy, không mấy thích giáo điều duy vật, duy linh, duy sinh, duy kiện. Họ khỏi cần học mười điều tâm niệm của Hayakawa vì họ đã đạt được hai chữ *Vô niệm* trong lòng từ ngàn kiếp xa xăm. Thiếu *Vô niệm* thì không sáng tác gì được ráo. Hữu niệm là đúc súng đúc đạn, chế tạo máy móc. Vô niệm là làm thơ, đánh đàn, là leo lên núi mà hét, là làm lạnh không gian với thiền sư Không lộ.

5) 1. e *Nghịch kiến thực nghiệm với luận lý nhân minh*

Đã là luận lý thì dầu cho của nhà Phật với Nhân minh, luận lý cũng không biết thi ca cho nên khó lòng mà làm gì hay hơn ông Hayakawa. Tuy nhiên trong quyển *Nhân minh nhập chánh lý luận*, ngài Thượng yết la chủ (Karnakagomin) đã đặt vấn đề một cách rõ ràng như sau:

*Năng lập đủ năng phá, cập tợ duy ngộ tha,
Hiện lượng đủ tỷ lượng, cập tợ duy tự ngộ.
Như thị tổng nhiếp chư luận yếu nghĩa.*

Luận lý nhân minh như vậy có hai phần riêng biệt: Phần

Duy ngộ tha và phần Duy tự ngộ. *Duy ngộ tha* chuyên về việc lo giác ngộ cho kẻ khác, dùng ngôn ngữ, văn tự dưới hình thức thành lập tôn chỉ (năng lập) để cho họ theo hay đả phá tôn chỉ người ta (năng phá). Tất nhiên năng lập và năng phá có thể sai lầm (cấp tợ) cho nên Duy ngộ tha chỉ là một phương tiện truyền Pháp mà thôi, còn sự kiện truyền được Chánh pháp hay không lại là một chuyện khác.

Duy tự ngộ là lo giác ngộ cho bản thân, hoàn toàn nội tại cho nên không dùng ngôn ngữ, văn tự mà bằng suy tư âm thầm (tỷ lượng) hay sống động với thực tại, «cảm» thực tại (hiện lượng). Chân tỷ lượng là Thiền định và Chân hiện lượng là Nghệ thuật. Tuy nhiên Thiền định và Nghệ thuật không phải trạng thái mà ai cũng đạt được cho nên duy tự ngộ khó lắm và phần đông rơi vào cạm bẫy của tợ tỷ lượng và tợ hiện lượng. Tuy nhiên nhờ ở trong thế giới của Vô ngôn nên Duy tự ngộ không có chuyện đấu tranh hơn thiệt ở ngoài đời và không thể gây chiến tranh ý thức hệ. Cho nên dầu «tợ» hay «chân», Duy tự ngộ đã tạo ra một tôn giáo ôn hòa nhất thế giới. Với Duy ngộ tha hướng ngoại thì trái lại, cả «chân» lẫn «tợ» đều phải gặp chống đối vì gây mâu thuẫn. Rất tiếc rằng thời mạt Pháp thường chú trọng vào Duy ngộ tha hơn là Duy tự ngộ, nhất là tợ năng lập và tợ năng phá lại nắm ưu thế với thế trí biện thông, luận lý biện chứng và luận lý toán học.

Duy ngộ tha là thế giới của nghịch kiến, duy tự ngộ là thế giới của chánh kiến. Nói một cách khác, với Duy ngộ tha thì chúng ta *chắc chắn* gặp phải nghịch kiến còn với Duy tự ngộ thì may ra *có thể* gặp được chánh kiến,

Chỉ « có thể » mà thôi vì rất khó mà thoát nạn ngũ kiến. Trong kinh Thủ lãng nghiêm Phật có căn dặn kỹ càng A Nan Đà năm mươi hai cảnh « tợ » trong khi Thiền định. Đó là những trường hợp Duy tự ngộ sai, ngộ nhận thay vì chứng ngộ. Công án Thiền sau đây trình bày sự rắc rối của Duy tự ngộ :

Một triết gia hỏi Phật : « Nhờ Ngài dạy tôi chân lý bằng phương pháp vô ngôn và phi vô ngôn ». Phật không trả lời. Triết gia bèn bái tạ Phật và nói rằng ; « Nhờ ân đức ngài mà tôi đã diệt trừ phiền não và đạt được chánh đạo ».

Khi triết gia đi khỏi, A Nan Đà bèn xin Phật cho biết ông ấy chứng ngộ thế nào. Phật trả lời : « Bóng cây roi cũng đủ làm ngựa chạy »

(Trích trong Zen flesh Zen bones)

Bóng cây roi là tợ hiện lượng và tợ lý lượng.

5). 2. NGHỊCH KIẾN LUẬN LÝ.

Nghịch kiến luận lý là vấn đề then chốt nhưng không mấy ai đề ý vì nó không trực tiếp ảnh hưởng chúng ta như nghịch kiến thực nghiệm. Chúng ta nhờ những luận sư giải quyết những nghịch kiến thực nghiệm bằng ánh sáng của luận lý học. Nay chính ngay luận lý học cũng vương phải nghịch kiến cho nên vấn đề này trở thành then chốt. Không những vương phải nghịch kiến trên căn bản, luận lý học lại tạo ra những nghịch kiến thực nghiệm, thế mới chết ! Bertrand Russell ông tổ của luận lý toán học đã tạo ra thế giới tuyên

truyền bằng máy tính điện cơ, đi kêu gọi hòa bình rất cồ mà không « ai » đáp ứng. Máy không phải là người cho nên chính ông đã thực nghiệm một cách chua chát cái nghịch kiến do ông tạo ra. Ngày xưa tôn giáo Âu châu cũng tạo ra một thứ luận lý kinh viện để giải quyết nghịch kiến trong giáo điều. Giáo hội biến thành Toà án tâm linh, giáo điều là luật pháp và tu sĩ là quan toà. Tiếc thay nền tư pháp này lại tuyên bố tử hình tà ma ngoại đạo quá mạnh thành thử gây chiến tranh tôn giáo thay vì giải quyết nghịch kiến.

Tất cả mọi thứ luận lý tự cồ chỉ kim đều vương phải nghịch kiến, tránh nghịch kiến này thì vấp phải nghịch kiến nọ không làm sao thoát khỏi cái lưới Ngũ kiến trọng Nam thiệm bộ châu. Kinh Phạm võng (Brahmajjuta Sutta) hay cái lưới trời với *tứ thập tám địa* đã trình bày đầy đủ mọi hình thức luận lý trong thế gian. Khôn khéo ai bằng luận lý biện chứng luôn luôn linh động, nhưng rồi cũng không tránh khỏi lưới trời nghịch kiến: Nếu *xét lại chủ nghĩa* thì hết suy tôn thần tượng, còn dừng lại không xét thì giết chết biện chứng luôn luôn phải vận hành. Biện chứng duy vật ngày nay bị biện chứng trầm trọng nên Nga Hoa phải VẬT nhau toi bời.

Sau đây là một vài nghịch kiến luận lý danh tiếng:

5). 2. a *Nói láo là nói thật.*

Nghịch kiến luận lý đầu tiên được ghi nhận là do một thi sĩ tên Epiménide sống ở đảo Crète hồi thế kỷ thứ 7 trước Dương lịch, với câu nói bất hủ « *Tất cả mọi người dân Crète đều nói láo* ». Nếu câu ấy đúng sự thật thì Epiménide đã nói láo vì y là dân Crète. Mà y đã nói láo thì câu ấy không đúng

sự thật. Một câu mà vừa thật vừa láo là một nghịch kiến luận lý hy hữu. Bertrand Russell đổi lại như sau: « *Những gì tôi nói bây giờ là láo* ». Đó là câu « *Sarvam mithyā bravimi* » của Bhartrhari ngày xưa trong bộ Vākya-pāṇīya mà không ai hiểu nó là láo hay thật.

Nghịch kiến này được Bhartrhari giải quyết bằng một định luật cho rằng câu ấy chỉ là một mệnh đề. Mà mệnh đề là biểu tượng cho sự kiện nên không thể nào *tự biểu tượng* được. Một mệnh đề không bao giờ áp dụng cho mình nên không có chuyện tự phủ định hay tự khẳng định. Trong *Meaning and Truth* trang 62, Russell đồng quan điểm trên khi chú thích như sau:

« Nếu phát ngôn viên thường hay nói láo và không nói câu gì khác ngay trước đó và sau đó, thì mệnh đề ấy láo và đương sự là một chuyên viên láo thuần túy. Nếu đương sự quả thật có nói vài câu láo khi tuyên bố như trên thì ít nhất mệnh đề này cũng là sự thật vì được xem như lời thú tội. Nếu đương sự lại có nói thêm vào câu thật thì mệnh đề lại láo, song như vậy thì đương sự không còn là chuyên viên thường nói láo nữa ».

Khẳng định hay phủ định mệnh đề là tùy theo trường hợp áp dụng chứ riêng mệnh đề thì vô thưởng vô phạt. Và Bertrand Russell đã đi xa hơn khi đem những mệnh đề áp dụng vào toán học. Ở đây theo lời ông: « *Mình không biết những gì mình nói* » cho nên luận lý toán học chấp nhận những câu kỳ quái như: « $2 \times 2 = 5$ hoặc *New York là một thành phố lớn* » là một mệnh đề đúng và có ý nghĩa (Introduction à la logique. Alfred Tarski trang 19).

5). 2. b. *Thắt cổ treo cây mà vẫn sống.*

Sinh viên luật Evalthe ở thế kỷ thứ 5 trước Dương lịch đến học nghề cãi với giáo sư Protagoras nhưng chỉ trả tiền học với điều kiện, là khi nào y cãi thắng được vụ kiện đầu tiên. Học xong Evalthe không chịu hành nghề nên không trả tiền học. Giáo sư dọa đâm đơn kiện trả. Và sau đây là lý luận của hai nhà hùng biện:

Evalthe: « *Kiện mà chi! Tôi sẽ tự biện hộ trước tòa. Nếu tôi thắng, bản án buộc tôi đừng trả thù lao cho thầy. Nếu tôi bại thì tôi cũng không trả vì tôi chưa cãi thắng vụ kiện đầu tiên* ».

Protagoras: « *Trái lại! Nếu anh thắng vụ kiện đầu tiên tất phải trả tiền học theo giao kèo. Nếu anh bại thì y theo án lệnh anh cũng phải trả* ».

Trong tinh thần tư pháp đầy nghịch kiến ấy luận sư Brouwer cho một thí dụ hy hữu hơn như sau:

« Một định luật độc tài ấn định rằng: Ngoại nhân nào bị bắt trên lãnh thổ phải ra Tòa để nói một câu có ý nghĩa và có thể chứng nghiệm ngay trong vòng 24 tiếng. Nếu câu ấy nghiệm đúng, đương sự bị xử bắn còn nếu sai thì bị xử treo cổ.

Không một ngoại nhân nào sống sót trừ trường hợp một chàng lanh trí với câu: « *Quý vị sẽ treo cổ tôi* ». Với câu trên xử bắn hay xử treo đương sự là trái với định luật. Nếu xử treo thì đương sự nói đúng, mà đã nói đúng, theo luật, phải xử bắn chứ không phải treo. Còn nếu xử bắn đương

sự thì câu nói trên lại sai và theo luật nếu sai phải xử treo chứ không phải bắn.

Tất nhiên nếu theo định luật cấm mệnh đề tự phủ định hay tự khẳng định vì mệnh đề không phải sự kiện, thì nghịch kiến này được giải quyết ngay như trường hợp người nói lão của Bhartrhari. »

5). 2. c. *Sắc tức thị không, không tức thị sắc.*

Tiếc một nỗi là theo toán học thì mệnh đề tuy là biểu tượng nhưng đôi khi biến thành sự kiện cho nên nghịch kiến vẫn còn, đó là trường hợp con số không (0).

Con số không (0) là biểu tượng, dấu hiệu tượng trưng cho số đơn tố (nombre d'éléments) trong một tổ hợp rỗng không (ensemble vide). (0) do đó biến thành một chính số (cardinal) và trở thành một « *nhân vật* » quan trọng vì y có thể là một đơn tố nằm trong một tổ hợp. Biểu tượng hóa ra sự kiện tại đây. Russell căn dặn kỹ càng ở trang 37 quyển Introduction à la philosophie mathématique rằng định nghĩa cho số không như vậy là một *định nghĩa luận lý thuần túy*. Do đó định nghĩa này chỉ cần thiết cho sự thiết lập đại số học tân thời, chứ không dính dáng gì đến cái *Không siêu hình* của Ngài Long thọ sau đây:

— *Long thọ và Nghịch kiến Không* (phỏng theo bộ Vighraha-Vyāvartani): Ngài Long thọ nói: « *Nhất thiết pháp không* ». Một luận sư gài bẫy như sau: « *Xin ngài cho biết mệnh đề trên cũng là không chăng?* » Thâm ý luận sư rất rõ rệt. Nếu gạt đầu khẳng định thì: Mệnh đề « *Nhất thiết pháp*

không » là *không có*. Như vậy thì bất thành vấn đề vì ngài Long thọ có nói gì đâu và mệnh đề biến mất. Còn nếu lắc đầu phủ nhận thì: *Tất cả là không ngoại trừ mệnh đề Nhất thiết pháp không*. Nhưng một khi đã có « ngoại trừ » thì làm sao mà « tất cả » được, do đó danh từ « nhất thiết » không ổn và ngài Long thọ nói sai.

Nhưng ngài Long thọ lại không lắc và cũng không gật mà lại nói: « *Đấy không phải là trường hợp thầy giáo làm ồn bằng cách la bảo học trò đừng làm ồn. Mệnh đề của tôi không tạo ra cái Không. Mọi sự kiện đâu có đâu không đều không tùy thuộc vào những mệnh đề của tôi nói. Tôi đâu có chấp nhận mệnh đề của tôi là một thực tại hiện hữu, và sự phủ nhận này tất nhiên cũng không biến thể giới thành một thực tại hiện hữu.* »

Mệnh đề Long thọ là vô thường vô phạt, đó là một biểu tượng khẳng định một thực tại thuộc về thể tính (réalité ontologique) chứ không phải khẳng định một sự đúng sai luận lý (vérité logique). Tất cả mọi nghịch kiến luận lý trong Phật giáo đều phát xuất do sự lẫn lộn giữa giá trị luận lý và giá trị thể tính của mệnh đề. Tai hại nhất là những mệnh đề đúng về mặt luận lý thường hay sai lầm về mặt thể tính mà lại được chúng sanh chấp nhận không thắc mắc. Luận lý nhân minh thường bị rắc rối về nghịch kiến *Thường và Đoạn*. Nghịch kiến « Âm thanh vô thường » cũng tương tự như cái không Long thọ. Nếu công nhận sự vô thường (luận lý) của mệnh đề thì âm thanh có thể *thường hằng*. Nếu phủ nhận sự vô thường (thể tính) của mọi sự thì âm thanh cũng *thường hằng*. Do đó luật vô thường của Đức Phật sai. Lập luận pha lẫn « luận lý » vào « thể tính »

này được gọi bằng danh từ chuyên môn « *Nityasama* » (*Thường đẳng*) trong bộ Advaita siddhi và được các trường phái Duy thực tại dùng để chống Phật giáo như phái Nhĩ mạn sai (Māmāmsā) và Thắng luận tông (Vaisesika). Ngày nay các luận sư phái Thực nghiệm luận lý như Carnap, Ayer cũng không thấy giá trị thể tính của tư tưởng Heidegger và chỉ xét trên bình diện luận lý nên đã chỉ trích sai lầm rằng Heidegger tối nghĩa. Vì đáp không trúng đường, cho nên Heidegger vẫn tiếp tục « *đi theo một con đường mòn mờ dẫu, một hứa hẹn mong manh khó nhận được, báo hiệu cho một sự giải thoát hướng về tự do, khi thì âm u xao xuyến, khi thì sáng ngời như điện chớp, như một đống ngổ đề mà chìm mất bóng khá lâu chống lại mọi cố gắng diễn tả* » (*Unterwegs sur Sprache* trang 137). Nhờ đi con đường thể tính cho nên Phật giáo cũng như tư tưởng Heidegger tránh được nạn luận lý toán học. Thiên chúa giáo vì đi theo con đường luận lý nên bị phái Thực nghiệm luận lý phá rối tung bưng. (Xem *Why I am not a Christian* của Bertrand Russell). Trong *Le Christianisme et les religions*, nhà thần học Thiên chúa giáo Paul Tillich có nói ở trang 135 như sau: « Hai danh từ Thiên đàng và Niết bàn là những biểu tượng. Và chính vì sự khác biệt trong việc tượng trưng các tượng quan đối với thực tại nên mới có sự chống đối nhau không những trên phương diện lý thuyết mà còn trên phương diện thực hành nữa. Thiên đàng của Chúa là một biểu tượng xã hội, chính trị, và nhân vị (*personnaliste*). Nguyên liệu tượng trưng bắt nguồn từ hình ảnh một đấng oai quyền thiết lập một triều đại công bằng và hòa bình. Trái lại Niết bàn là một biểu tượng thể tính (*symbole ontologique*). Nguyên liệu tượng trưng một phần rút ở những kinh nghiệm về tù đầy, phân ly, mê lầm và đau khổ; một phần rút ở viễn tượng một nhất thể an lạc,

ra khỏi tù đầy và mê lầm, trong căn nguyên tối hậu của tinh thể». Nguyên liệu Thiên đàng rất hợp lý còn nguyên liệu Niết bàn thì không hợp lý chút nào cả, một đàng luận lý, một đàng thể tính.

5. 2. d. Mũi tên tuy bay mà lại ngừng.

Đó là mũi tên của triết gia Zénon d'Elée (thế kỷ thứ 5 trước Dương lịch). Một mũi tên tai hại, tuy bắn không chết ai nhưng tạo ra một nghịch kiến luận lý vô cùng rắc rối làm điên đầu các triết gia tự cổ chí kim. Về phương diện toán học thì nhờ Leibnitz với phép tính vi tích (calcul infinitésimal) giải quyết tạm yên, nhưng về phương diện triết học thì từ Leucippe, Anaxagore hay Gorgias ngày xưa cho đến Sartre, Bergson hay Valéry ngày nay cũng đành bó tay chịu thua. Trong tập Cahiers thứ 20 trang 794, Valéry viết: « Một ngày kia, có một triết gia tên là Zénon vui tay bắn một loạt tên găm trúng đích bộ mặt của Tư tưởng duy lý sự » (*Pensée spéculative*). Và Tư tưởng duy lý sự bị thương từ đó đến nay. Zénon bắn tên để bảo vệ thuyết của Parménide cho rằng: Thế là hiện hữu tuyệt đối thường hằng bất động và nhất tính (unité) chống lại những thuyết của Héraclite cho rằng: Thực tại là vô thường sống động, phức tạp, đa dạng (multiplicité). Khi mũi tên bay thì Zénon bảo rằng: Nếu khoảng cách gồm vô số điểm nối nhau thì mũi tên không thể nào đi khắp tất cả các điểm cho nên phải đứng yên. Muốn nó bay được thì phải công nhận với Parménide rằng Thế là nhất tính không thể phân chia một cách vô hạn được. Lập luận Zénon xem ra khỏi hài vì chúng ta quá quen thuộc với phép tính vi tích trong toán học. Về phương diện triết học

thì rắc rối hơn nhiều, nhất là ngày hôm nay vấn đề này lại được đem ra xét lại ngay trong toán học với những thực tại trong lý học nguyên tử đầy mâu thuẫn: *Thực tại là gián đoạn hay liên tục?* Cả hai đều chính xác nhưng không lẽ thực tại là một nghịch kiến? Với Einstein thì gián đoạn còn với De Broglie thì lại liên tục. Gián đoạn với những *hạt công năng* vô hình và liên tục với những làn *sóng công năng* vô tướng. Theo nhà Phật thì thực tại vật lý là nghịch kiến vì căn cứ trên thực tại luận lý đầy nghịch kiến. Khi khoa học đang còn phôi thai chưa gặp nghịch kiến các luận sự thường dùng những thành quả của khoa học bảo đảm giá trị cho nền tảng luận lý. Đó là nguồn gốc của những chân lý hữu hiệu (*vérité efficace*). Vì quá say mê với chân lý này nên họ mới giật mình khi thấy thực tại vật lý là một nghịch kiến trên căn bản với Einstein và De Broglie. Toán học không còn sức bảo đảm cho luận lý học vì những nghịch kiến vật lý, cho nên vấn đề giá trị của luận lý học được đem ra xét lại trên phương diện triết học và làm lung lay phải thực nghiệm luận lý đến tận gốc. Phái này không dám đương đầu triết học và chỉ biết tránh né bằng cách không công nhận triết học vì cho rằng đó không phải là khoa học.

Vấn đề mũi tên Zénon được Valéry nghiên cứu suốt đời trên phương diện triết học và được E. Gaèdè trình bày trong *Le continu et le discontinu dans les Cahiers de Valéry* (Revue de Métaphysique et morale. Avril-Juin 65). Sau đây là sơ lược những nghịch kiến do Valéry tìm thấy:

A. *Nghịch kiến về Không gian*. Muốn hình dung không gian chúng ta phải có hai hành động: vẽ một đường tượng trưng quỹ đạo động tử và phân chia quỹ đạo ra thành từng

điểm. Hành động phân chia này chỉ thực hiện trong óc bằng trí tưởng tượng hoàn toàn khác hẳn hành động về thật sự. *Khoảng cách* (distance) là ở trong thế giới cụ thể còn *điểm* (point) là ở trong thế giới trừu tượng. Tư tưởng duy lý luận không thể nào hình dung không gian mà thiếu một trong hai hành động trên cho nên tạo ra nghịch kiến.

B. *Nghịch kiến về thời gian.* Nếu động tử chuyển động tương đối với quan sát viên thì động tử không còn là một sự vật, tên không phải là tên mà là một thoáng mờ tung gió vù vù. Còn nếu tôi cùng bay theo động tử cùng một tốc lực thì mũi động tử là một sự vật, tên là tên nhưng mà lại là tên đứng yên. Chúng ta lâm vào nghịch kiến như sau: Nếu tên bay thì tên bay mất đất không biết ở đâu mà tìm, còn nếu không bay thì không chuyển động, mà bất động thì phủ nhận thời gian.

C. *Nghịch kiến về trí năng.* Trí óc ôm đồm hai phạm trù riêng biệt và không so sánh với nhau được để tạo ra nghịch kiến: Đó là phạm trù của quá trình diễn tiến trên thực tại của mũi tên và phạm trù của biểu tượng trong tâm trí quan sát viên. Dấu hiệu và sự vật được tượng trưng hoàn toàn độc lập với nhau. Nhưng tại sao trí năng con người lại có thể liên kết hai phạm trù khác biệt nói trên để tạo ra ngôn ngữ? Và ngôn ngữ là tổ hợp của các dấu hiệu để tượng trưng không những sự vật mà lại để tự tượng trưng nữa. Suốt mấy chục tập Cahiers, Valéry quanh quẩn trong vấn đề này: « *Làm sao tri thức lại là một động tác của tính thể?* » (*comment le connaître est-il un fonctionnement de l'être?*) (lập 8 trang 665).

Đó là một câu hỏi nối liền luận lý học vào siêu hình

học, nhảy từ tri thức luận sang tính thể luận (ontologie). Và sở dĩ Valéry thấy được con đường đi là nhờ ở tánh chất thi sĩ của tâm hồn ông. Nhưng muốn giải quyết vấn đề này thì phải nhờ tay Heidegger. Và Heidegger đã dùng Kant làm căn bản để đi vào tính thể luận. (Xem *Đâu là căn nguyên tư tưởng hay con đường triết lý từ Kant đến Heidegger* của Lê Tôn Nghiêm).

5). 2. e. Nghịch kiến luận lý và Kant.

Nghịch kiến được Kant gọi là *phản lý* (antinomies). Nghịch kiến là ý kiến trái với định kiến thông thường còn phản lý là sự kiện nguyên lý này trái với nguyên lý kia. Phản lý là sự tương phản giữa các nguyên lý căn bản cho tư tưởng, do đó phản lý quan trọng hơn nghịch kiến nhiều. Và cả nghịch kiến lẫn phản lý đều dồn dập đến với Kant. Đời sống tâm tư của Kant là đầy nghịch kiến vì ông chịu ảnh hưởng quá nhiều hệ thống tư tưởng trái ngược nhau: Nào là giáo lý huyền học tin lành Luther, nào là tinh thần duy lý của Leibnitz và Wolf, óc duy tân của phái Aufklarung và nhất là thái độ hoài nghi của Hume cùng với ý thức lãng mạn nội tại của Rousseau.

Nhưng theo lời Kant thì chính những phản lý giữa khả phân tính (divisibilité) và đặc thù tính (particularité) đã hướng dẫn ông trên con đường «*Phê bình lý trí thuần túy*» (Critique de la Raison pure). Phản lý này đưa Kant đến trước hai sự kiện *lắt yếu nhưng đối nghịch*:

— Một đằng kiểm một đơn tố đơn giản cho những phản lý toán học hay một đơn tố tối hậu cho những phản lý

năng động, đơn tố này làm đơn tố cuối cùng làm căn bản tuyệt đối cho mọi tổ hợp hay liên lạc. Đó là vật thể đặc thù.

— *Một đằng* phân tích mọi đơn tố để kiểm căn bản tối hậu trong tinh thần triệt để. Và tất cả mọi đơn tố đều khả phân nên luôn luôn chúng ta gặp phải những đơn tố tương đối hay tạm thời. Đó là những vật thể khả phân.

Nếu vật thể thuộc toán học thì phải lựa chọn: hoặc vật thể tuyệt đối và có bản chất, hoặc vật thể tương đối và không độc lập. Còn nếu vật thể ấy thuộc năng động học thì hoặc y phải tùy thuộc vào luật luân hồi nhân quả vô hạn định, hoặc y phải có khả năng cắt đứt vòng nhân quả để tự lập lấy thân. Một bên là sự tự do tuyệt đối, một bên là sự tất yếu hoàn toàn.

Đứng trước những phản lý về tự do tuyệt đối, Tất yếu thể tối hậu, Vô hạn tính và Khả phân tính, Kant tự nhận thấy lý trí mình bất lực, và vì thiếu tâm hồn thi sĩ như Valéry nên ông đành bó tay chịu thua và cho rằng đó là những giới hạn của khả năng hiểu biết của con người hay năng tri. Những giới hạn phản lý ấy là những khái niệm thuần túy của lý trí cho nên phải khác thường nghĩa là khác với những khái niệm thông thường như *phân tích tiên nghiệm* của các định nghĩa hay *tổng hợp hậu nghiệm* của các định luật khoa học. Những khái niệm phản lý ấy là những khái niệm *tổng hợp tiên nghiệm*. Tổng hợp vì chúng bao gồm tất cả mọi khái niệm khác và tiên nghiệm vì tin chắc là đúng mà không thể làm sao kiểm chứng được.

Nếu Valéry luôn luôn tiếp tục kịch chiến với các nghịch

kiến: không gian, thời gian và năng tri, thì Kant lại đầu hàng các phản lý ấy và chấp nhận chúng như là giới hạn cuối cùng của năng tri. Và Kant chia những khái niệm tổng hợp tiên nghiệm ấy ra làm ba hạng, đứng đầu là *không gian* với *thời gian*, tiếp theo là các bảng *phán quyết* và *phạm trù*. Những phản lý này nằm gọn trong tập *Phê bình lý trí thuần túy* của ông. Phê bình ở đây có nghĩa là đặt giới hạn cho năng tri. Giới hạn này phân đôi hai thể giới, một dạng là thể giới *hiện tượng ngoại tại*, một dạng là thể giới *bản thể nội tại* (*phénomène* và *noumène*). Lý trí tha hồ tung hoành trong thể giới hiện tượng vì ở đây y gặp được đối tượng để mà thực nghiệm. Thể giới bản thể nội tại đối với y lại là cấm địa đầy vì phản lý rắc rối hơn những phản lý giới hạn nhiều.

Giới hạn đặt xong thì Kant vô tình đã tạo ra một thể giới (giới hạn của những thể) tư tưởng gồm tất cả ý thức hệ trong trời đất. Ai cũng tôn Kant lên làm sư tổ của mình vì những nghịch kiến riêng tư đều được biến thành giới hạn của tư tưởng, không còn rắc rối lôi thôi. Ai thích Duy lý triệt để thì trở lui đừng vượt biên giới để cùng với những phái Duy nghiệm, Duy vật, Duy kiện suy tôn khoa học. Ai thích Phản lý thì nhảy qua biên giới với Schopenhauer, Buber (hai ông này tự xưng là học trò của Kant) để theo Phật giáo hay hiện sinh Thiên chúa giáo. Phật giáo nguyên thủy cũng khoái tập *Phê bình* này hết sức (Xem *le Bouddha et Kant* của Da Veglia) và nếu Trần Na hay Pháp Xứng mà sống dậy thì họ sẽ có cơ hội đem các bảng phán quyết và phạm trù của họ ra mà đối chiếu với Kant (xem *Buddhist Logic* của Stcherpatsky trang 253-254).

Các giáo hội tuy vậy vẫn ngán Kant ở tập *Phê bình* này

(các giới tu hành xúi Frédéric Guillaume II cảnh cáo Kant) vì ông liệt kê *tất yếu thể tối hậu* (có thể hiểu là thượng đế) như một khái niệm tổng hợp tiên nghiệm ngang hàng với vô số khái niệm tổng hợp tiên nghiệm khác. Tuy nhiên cũng may cho giáo hội vì Kant không có tâm hồn thi sĩ nên ông trở lui với tập *Phê bình lý trí thực tiễn* trong tinh thần giáo điều của các *Tuyệt đối lệnh* (Impératifs catégoriques) mà Jankelevitch đã khôi hài là *Tuyệt đối cấm* (prohibitifs catégoriques). Và thay vì xây Đức lý trên căn bản Siêu hình học, Kant lại nhút nhát xây Siêu hình học trên căn bản Đức lý «tuyệt đối cấm» nói trên để công nhận một Thượng đế quan tòa (Dieu justicier) theo lối Diêm vương (Xem Histoire des philosophes. Vergez et Huisman trang.249).

Trong thế giới Duy lý, Kant chỉ biết xây dựng những quốc gia tư tưởng nhưng không biết hành quân chiến thắng. Phải đợi những «*linh hồn vũ trụ*» của một Hegel hay Lévi Strauss mới phỉ chí tung hoành. Rất tiếc rằng Kant càng trở về già càng yếu sức tư duy. Tập *Phê bình phán quyết* kém hơn tập *Phê bình lý trí thực tiễn* và tập *Phê bình lý trí thuần túy* vẫn kém hơn tập *Biện luận* (Dissertation) viết trước khi làm giáo sư Đại học. Chính ở đây Kant phân biệt được hai loại tri thức. Một tri thức *khả cảm* (connaissance sensible) hướng về các trực giác trong không gian và thời gian, và một tri thức *khả niệm* (connaissance intelligible), hướng về các trực giác siêu hình. Tri thức khả niệm này đã mở đường cho Schopenhauer tiến vào *thế giới như ý chí* (monde comme volonté) tương đương với *Chân đế* Phật giáo sau khi để tri thức khả cảm ở lại trong *thế giới như biểu tượng* (monde comme représentation) tương đương với *Tục đế*. Tập *Phê bình lý trí thuần túy* trái lại không đề cập đến

tri thức khả niệm mà lại bảo rằng chỉ có tri thức khả cảm là duy nhất trong chúng ta.

6). VÔ KÝ, TỬ CÚ.

Phật có dạy rằng có một số câu hỏi mà không thể trả lời được. Nói một cách khác, nếu trả lời thì phải rơi vào mâu thuẫn, nghịch kiến hay phản lý, do đó Phật *im lặng* trước 4 Vô ký sau đây (avyākṛtāvastūni):

1). — Thế giới là thường, đoạn; thường và đoạn hay không cả hai?

2). — Thế giới là hữu hạn, vô hạn; hữu hạn và vô hạn hay không cả hai?

3). — Đức Như lai còn hiện hữu sau khi chết, không còn hiện hữu; hiện hữu và không hiện hữu hay không cả hai?

4). — Tâm và cảnh (hồn và thân) đồng nhất hay dị biệt?

T. R. V. Murti nhận thấy có sự tương đương giữa các vô ký với mấy phản lý của Kant (The central philosophy of Buddhism trang 38). Những vô ký này được thu hẹp vào Tứ cú (catuṣkoṭi) của Trung quán: *Hữu, Vô, Hữu vô, Phi hữu phi vô*.

Sự im lặng của Phật trước vô ký tương đương với tập Phê bình luận lý thuần túy của Kant trước phản lý. Đó là những cuộc « cách mạng Copernic » trong lãnh vực tư tưởng. Cách mạng vì xưa nay triết học thường theo con đường duy

lý luận (spéculation) ham mê đối tượng quên con đường trở về với căn nguyên tư tưởng. Ham mê đối tượng nghĩa là còn chấp trước vào đối tượng để tạo thuyết. Chấp hữu với những chủ nghĩa duy thần duy vật, chấp vô với thuyết hư vô, chấp vào tổng hợp hữu và vô với thuyết biện chứng Hegel, chấp phi hữu phi vô với chủ nghĩa hồ nghi không tin tưởng. Nói tóm lại chấp vào tứ cú mà định ninh rằng mình hợp lý trong khi chúng là phản lý.

Tuy nhiên Kant chưa phải là Phật mặc dầu ông có khá nhiều Phật tánh vì ông còn thích sự tiên nghiệm đến nỗi phải chấp vào sự vật tiên khởi trong thế giới hiện tượng của ông (Kant vẫn là sư tổ của phái hiện tượng luận sau Hume), thành thử ông thành lập giới hạn để tạo thuyết thay vì phá thuyết. Và chính ông đã vô tình đi vào duy giáo điều với tập *Phê bình lý trí thực tiễn*, thực tiễn tuy không phải lý thuyết trên hình thức nhưng đã thật sự khai trương ra các con đường duy thực nghiệm, duy thực dụng theo lời Poincaré: « *Không đúng, không sai nhưng ích lợi* ». Trong *La Philosophie contemporaine en Europe*, Bochenski cho rằng Kant đã đem lại cho tư tưởng cận kim hình thức giá trị nhất và diễn ngữ hoàn toàn nhất nhưng đồng thời lại đưa họ vào con đường bất hạnh » (*voie fatale*) (trang 13).

Cái im lặng phá thuyết của Phật không phải sự phê bình lý trí thuần túy tạo thuyết của Kant. Có người bảo rằng tạo ra tất cả những thuyết cũng có nghĩa là không tạo ra gì cả. Sự thật giữa Kant cá nhân và tập *Phê bình lý trí thuần túy* có một cái hố. Đó là sự cách biệt giữa tuổi trẻ nên thơ và tuổi già sợ tội. Giáo hội Luther là một giáo hội luôn luôn thành thật sám hối, ly khai La mã là cốt để có thì giờ mà

sám hối nhiều hơn. Và Kant bị ảnh hưởng tội lỗi ấy suốt đời cũng như Kierkegaard sau này, nên không làm sao thoát thân được như Hegel, Nietzsche.

Cái im lặng của Phật không phải phê bình lý trí của Kant vì im lặng không gây thêm một phản lý nào khác. Phê bình lý trí của Kant không những gây ra phản lý mà *ngay chính nó cũng đã là một phản lý rồi*. Khả năng của lý trí là phân biệt trắng đen, sáng tối, thiện ác, đúng sai, nhân quả, trước sau v.v... Khả năng của nó là phân chia giới hạn, hoạch định phạm trù, nói một cách khác, lý trí là khả năng phê bình. Vậy phê bình lý trí tức là *phê bình khả năng phê bình* hay *Lý trí hóa lý trí*. Phản lý này thường được gọi là trùng phức (tautologie) mà chúng ta đã gặp với Kiến thủ kiến.

Chỉ có im lặng mới tránh được nạn dùng ngôn ngữ để nói về ngôn ngữ và nhất là chỉ có sự im lặng trong nội tâm mới tránh được nạn *tư tưởng suy tư về tư tưởng*. Trạng thái im lặng nội tâm này thường được gọi là an vi, vô vi, an nhiên, tự nhiên, mà chỉ có những tu sĩ khi thiền định hay nghệ sĩ khi sáng tác mới thương thức nổi. Và chỉ có theo họ mới tránh được sự kiềm chế của nghịch kiến và nhất là của thời gian và không gian. Phá được nghịch kiến là thấy được nhân duyên giả tạo của thánh và phàm còn phá được không gian, thời gian là mình biến thành tạo hóa hay thấu tạo hóa vào trong lòng.

Tư tưởng Á đông không bao giờ sợ nghịch kiến cả. Nếu Trung quán là cả một phương pháp giúp ta thấy nghịch kiến bất cứ ở nơi nào thì thi nhân Á đông bao giờ cũng sẵn sàng *ra câu đối*, một thứ nghịch kiến rất thanh tao siêu thoát.

Và hôm 28/6/70 vừa rồi một nhóm của «Tư tưởng» vui

chân đi tìm câu đối ở chùa Giác Viên, một ngôi chùa công xưa nhất miền Nam, xây thời vua Lê Cảnh Hưng và được viện Bảo tàng cổ tích trông nom. Chùa bị bom đạn bắn nát lung tung, ngoài vườn không còn cây dừa nào đứng vững. Vị trụ trì chùa này phải dời ngôi nhà sau ra nhà trước để che mưa, lấy tôn vá chỗ hở, và than thở rằng đã chạy khắp nơi trên hai năm mà hồ sơ vẫn không được cứu xét. Sư cụ không trách tai nạn do chiến tranh vì không mấy khi chùa chiến mà được diễm phúc của tu viện Đà Lạt, nhưng phản nản rằng sao chính phủ lại không lo *bảo tàng cổ tích cho chùa công*. Nói xong sư cụ che dù cáo từ xin phép đi bỏ phiếu để làm nhiệm vụ công dân cho tròn tục đế.

Trong chùa có rất nhiều câu đối, vô số câu đối, nghịch kiến, phản lý, vô ký, tứ cú, hàng ngang hàng dọc, chạm trổ tinh vi, chúng tôi tha hồ mà chép. Có một câu đối thiếu mất một vế, tìm mãi mới thấy trong xó bếp vì bị tàu bay bắn bể, (Cụ N. Đ. T. và Đại đức T. S. tìm ra) vế ấy như sau :

*Thánh phàm hữu nhân duyên, chiếu kiến nhân duyên
tự Tánh.*

Còn vế trên cột là .

Thiên hạ vô tạo hóa, ưng quan tạo hóa do Tâm.

Câu trước phá nghịch kiến, câu sau phá thời gian và không gian. Thiền sư miền Nam xưa « ác » thật.

NGÔ TRỌNG ANH

Tư Tưởng Bộ cũ Đóng Bộ.

Tư Tưởng bộ cũ năm thứ hai gồm 6 số (1-6) gần 1000 trang sẽ đóng bộ; bìa da gáy mạ vàng. Giá 600\$.

Với những số đặc biệt về:

- * Hiện Tượng học của Husserl.
- * Phật Giáo và Hòa Bình.
- * Xã Hội Học và Chính Trị Học
- * Giáo dục
- * Martin Heidegger và sự thất bại của Tư Tưởng Tây phương hiện nay.
- * Những vấn đề Cơ cấu luận

Với những bài của:

*thíchminhchâu — ngôtrọnganh — phạmcôngthiện — lêônnghiêm
tuệ sỹ — maithọtruyền — dươngthiệutổng — kimđịnh — bửulịch
vũvăn mẫu — tônthấttiện — thạchtrunggiả — thíchnguyêntánh
đđ khantipalo — kl dalal — p garreau — madeleine chapsal.*

CÁO LỖI

Vì lý do kỹ thuật những bài sau phải gác lại:

- Thử bàn về một phương pháp phê bình văn học của Lê mạnh Thát.
 - Chia khóa Đạo Đức Kinh của Thạch trung Giả.
 - Triết lý về xác thịt trong tư tưởng của Merleau Ponty của Tuệ Sỹ,
 - Trao cho thời đại một nội dung Phật chất (đọc sách) của Mạnh Tường.
 - Một khía cạnh của Thơ Diên (đọc sách) của Vũ đình Lưu.
- Xin cáo lỗi cùng tác giả và độc giả

TƯ TƯỞNG.

PHÊ BÌNH CỦA

SỰ IM LẶNG BẠO ĐỘNG
VÀ PHÊ BÌNH THỊNH NỘ
CUỒNG NHIỆT ỒN ÀO

PHẠM CÔNG THIỆN

1

Ở đời chỉ có hai hạng người: hạng người im lặng, hạng người của sự im lặng và hạng người thịnh nộ cuồng nhiệt ồn ào. Ngoài hai hạng người này thì không còn hạng người nào khác: hạng người khác không phải là *người* mà chỉ là *ngợm*, « nửa người nửa ngợm nửa đười ươi », họ sống như những thây ma, những xác chết, những chiếc bóng vật vờ vất vưởng trôi đi như những bẹ chuối trên dòng sông vô định của cuộc đời. Họ đáng thương hơn là đáng phàn nàn. Nhưng phải đập mạnh vào họ cho họ tỉnh dậy. Cuộc đời tuyệt vời phi thường. Phải sống hoặc chết, chứ đừng nửa sống nửa chết.

II

Hạng người im lặng không bao giờ biết ăn nói đàng hoàng trôi chảy, họ thì thầm, nói khẽ; lời nói của họ chỉ là ca tụng và chúc phúc; lời phê bình duy nhất của họ là ca ngợi, ca tụng, thần phục; họ vẫn luôn luôn im lặng, nhưng mỗi khi họ nói về một cái gì đó thì cái gì đó trở thành một cái gì đầu tiên mới lạ: sự im lặng của họ có tính cách bạo động dữ dội, chỉ có một sự im lặng bất bạo động, đó là sự chết. Im lặng đúng nghĩa cần phải bạo động: đập vỡ thế giới cũ, quen thuộc và khuấy động mọi sự trở thành mới lạ. Sự bạo động ngu xuẩn của âm thanh đã bị sự bạo động của sự im lặng nuốt mất và phủ lấp. Im lặng là sự bạo động nguyên thủy của trời đất.

Câm và im lặng khác nhau: người đời thường lầm lẫn giữa sự câm lặng và sự im lặng. Câm lặng là không nói, vì không thể nói, không có khả năng nói. Im lặng là có thể nói tất cả mà vẫn không cần nói.

Khi im lặng bắt đầu lên tiếng nói là vì nói cho người khác, như một tiếng chim rớt giữa buổi chiều u ám để giúp cho một kẻ cô độc nào đó đủ sức sống nổi qua cơn tròn xoáy của hư không.

Phê bình gia Ihab Hassan, đại diện cho một cơn thủy triều lớn mạnh hiện nay trong thế giới của nhóm phê bình gia im lặng, đã đặt tên một nền văn nghệ mới là « văn nghệ của sự im lặng » (The Literature of Silence), Ihab Hassan xác định ba tên đại diện cho nền văn chương im lặng: HENRY MILLER, SAMUEL BECKETT và WILLIAM BURROUGHS.

Nhưng Ihab Hassan vẫn đặt tầm quan trọng vĩ đại của hai người đầu: HENRY MILLER và SAMUEL BECKETT; trong bài viết cho tạp chí *Encounter* (tháng giêng, 1967), Ihab Hassan gọi HENRY MILLER và SAMUEL BECKETT là «hai bậc thầy của nền văn nghệ tiên phong *avant-garde* hiện nay», nhưng Ihab Hassan cũng nhấn mạnh tính cách *avant-garde* của nền văn nghệ mới khác hẳn mọi loại *avant-garde* ở những giai đoạn khác ở chỗ thoát vượt ra ngoài mọi tiêu chuẩn xã hội, lịch sử và thẩm mỹ học. «*Sức mạnh của sự Vượt thoát hay sự Vắng mặt trong nền văn nghệ mới quả thật có tính cách triệt để tận gốc; nó đập ngay vào những gốc rễ của mọi sự và gợi tạo lên một sự Im lặng vĩ đại*» (The force of evasion or absence in the new literature is radical indeed; it strikes at the roots and induces a great silence). Có một điều đáng đề ý đặc biệt: Ihab Hassan có nhận xét rằng Henry Miller và Samuel Beckett đều là «*những kẻ thâm tình của sự im lặng*» (both intimates of silence) thế mà cả hai đều là những kẻ ồn ào nhiều nhất, sự ồn ào thiêng liêng như một thứ âm ảnh nào đó giữa những chùm sao đêm động đây không ngừng.

Bậc thầy của nền văn chương im lặng, như Henry Miller và Samuel Beckett, lại là những tên hề ồn ào nhất. Sự ngu xuẩn và sự dẫy chết của tất cả văn nghệ nhân loại từ mấy ngàn năm nay là không tạo ra được những tên hề ồn ào theo loại Miller và Beckett: cả hai đều là *ông thánh của sự im lặng* mà đồng thời cũng là *những tên hề tình nghịch của tiếng nói*. Trang Tử là người đi trước họ.

Càng im lặng thì càng ồn ào, một thứ ồn ào khác hẳn thứ ồn ào của những tên ma cạo đầy dẫy trong văn nghệ hiện nay.

Chỉ có một sự ồn ào duy nhất thiêng liêng, đó là sự ồn ào của những kẻ quen sống với im lặng, không muốn nói mà vẫn phải nói, vì tình yêu còn đọng lại trong tim.

Đằng sau Henry Miller và Samuel Beckett là hai người đi trước: sự im lặng ồn ào của Nietzsche và sự ồn ào im lặng của Rimbaud. Ngoài bốn người trên, tất cả còn lại chỉ là *văn chương*, nghĩa là *thây ma*, *xú khí*, *thuốc phiện*, *lưu đạn cay* và *cảnh sát dã chiến*.

Văn chương đầy chết với sự xuất hiện của Rimbaud, Triết lý và Tôn giáo đầy chết với sự xuất hiện của Nietzsche. Khi Henry Miller và Samuel Beckett xuất hiện thì văn chương đã bị chôn dưới ba thước đất.

III

Với tư cách là một nhà phê bình nổi tiếng hiện nay, đồng thời cũng là giáo sư đại học đường Wesleyan, Ihab Hassan đã được mời phát biểu ý kiến tại Hội nghị Hội Văn hóa Mỹ, ngày 29 tháng chạp 1967, ông đã thách đố và lay động hiện trạng phê bình văn nghệ ở Tây phương, đồng thời ông cũng gây hấn với Văn nghệ Tây phương (chữ Littérature viết hoa với chữ cái L); ông cho rằng *sự học thuật uyên bác cỡ tính cách học giả* cũng như *loại phê bình văn nghệ* cũng như *tất cả văn chương văn nghệ* đều cáo chung, « chúng ta phải vứt bỏ chúng lại đằng sau » vì chúng không còn thích ứng với thế giới này nữa. Ihab

Hassan lặp lại lời tố cáo của ông thánh con RIMBAUD: «TẤT CẢ NHỮNG GÌ CHÚNG TA ĐÃ ĐƯỢC DẠY ĐỀU SAI LẦM» (Nhiều lần HENRY MILLER cũng lặp lại lời này). Ihab Hassan lên tiếng rằng mục đích của sinh viên và giáo sư Mỹ hiện nay là PHẢI BƯỚC RA NGOÀI VĂN HÓA VĂN NGHỆ VĂN CHƯƠNG CỦA MỸ QUỐC (*to step outside of the literary culture of America*). Ihab Hassan muốn đánh thức ý thức của sinh viên và giáo sư Mỹ về điểm mấu chốt quan trọng nhất của hiện trạng thế giới hiện nay: đó là chủ nghĩa hư vô: «sự tàn phá bệnh hoạn của thời đại này là tinh thần đoạn diệt hư vô, thứ chủ nghĩa hư vô của chúng ta» (*the blight of the age is its nihilism, our nihilism*). Ihab Hassan nhấn mạnh: «thứ chủ nghĩa hư vô của chúng ta», nghĩa là thứ chủ nghĩa hư vô của Hiệp chủng Quốc, lan tràn xâm chiếm thế giới với «những cây cỏ bằng cao su» và «những đóa hoa giả bằng plastic». Ihab Hassan lặp lại lời tố cáo của Nietzsche: «Sa mạc lan rộng lớn dần, tai họa cho kẻ nào cưu mang sa mạc trong lòng mình».

Đi trong tiết nhịp của Heidegger, Ihab Hassan nói: «Tính cách huyền bí ma lực huyền diệu đã trở thành cơ khí kỹ thuật và logos đã trở thành cái gì chỉ có tính cách luận lý học» (*But the magical has become technological; the logos has become merely logical*).

Lời nói trên đã áp dụng rất đúng, khi chúng ta đọc qua cái đám phê bình gia tự nhận là trường phái Tân phê bình (New Criticism) ở Anh Mỹ như I. A. Richards, T. S. Eliot, John Crowe Ransom, Allen Tate, R. S. Crane, Elder Olson, vân vân, cũng như đám phê bình gia tự nhận là thuộc trường phái «Nouvelle Critique» ở Pháp gần đây (một lũ

tri thức nông cạn thiếu máu như Roland Barthes, Gérard Genette vân vân). Hai đám phê bình gia Anh Mỹ và Pháp thuộc loại «tân phê bình» đều là những đứa con trung thành của «thứ chủ nghĩa hư vô» theo loại Hiệp chủng Quốc: chúng đã biến đổi những gì *huyền diệu* trở thành có *tính cách cơ khí kỹ thuật* và *logos* trở thành một cái gì chỉ có tính cách luận lý học.

Hạng chúng là một lũ «nửa người nửa ngòm nửa đười ươi».

Ở Việt Nam hiện nay, có một đám tri thức xu thời chạy theo Roland Barthes, Gérard Genette, vân vân, mà lại hăng say cấp tiến chống đối chiến tranh Việt Nam, nhưng đâu ngờ rằng chính hạng người như Roland Barthes, và Gérard Genette là những đứa con trung thành phụng sự cho cái ý thức hệ đã gây ra chiến tranh Việt Nam!

VI

George Steiner, nhà phê bình gia Do thái nổi danh ở thế giới hiện nay, tuyên bố rằng «chúng ta là những kẻ đến sau» (*We come after*), nghĩa là đến sau những trại tập trung giam cầm loại chuồng cọp chuồng beo như Auschwitz, Dachau, Belsen, Treblinka.

Nhà phê bình văn nghệ hiện nay phải là những kẻ bước ra ngoài mọi thứ chủ nghĩa hư vô đang tàn phá nhân loại hiện nay.

Tất cả những lý thuyết thẩm mỹ học Tây phương hiện

nay đều là sản phẩm của thứ « nihilisme » đang đầu độc nhân loại; tất cả những lý thuyết phê bình văn nghệ đều xuất phát từ Aristote của Hy Lạp sa đọa. Cả một nền « tân phê bình » của Anh Mỹ đã bị nó lệ vào lý luận của T.S. Eliot, một kẻ có uy tín lớn lao nhất và ảnh hưởng sâu đậm nhất trong nền phê bình văn nghệ thời hiện đại; T.S. Eliot là một thi sĩ tài ba, nhưng lại là một kẻ bảo vệ phòng thủ truyền thống văn hóa Tây phương một cách cứng đầu hóm hỉnh nhất (xin đọc *The Sacred Wood* của T.S. Eliot); T.S. Eliot lại cũng là đứa con trung thành của Aristote, ông đã truy phong vương miện cho Aristote trong một bài viết nhan đề « Nhà phê bình toàn hảo » (xin đọc *The Perfect Critic* trong *The Sacred Wood*, trang 13).

Ảnh hưởng của T.S. Eliot đã tàn phá bao nhiêu thể hệ văn nghệ Anh Mỹ, chính T.S. Eliot đã giết hại ảnh hưởng của D.H. Lawrence rất nhiều. Một lũ ngu si đã chạy theo T.S. Eliot và đã đồng lõa phá hại tinh ba xuất chúng của D.H. Lawrence.

Trong toàn thể văn nghệ Anh quốc thế kỷ XX, tôi chỉ còn giữ lại một tên độc nhất: D.H. Lawrence.

D.H. Lawrence là một hạng thiên tài cuồng bạo nhất, ồn ào, thịnh nộ, cuồng nhiệt, thiêng liêng, sống động nhất. Hạng người đồng thời với D.H. Lawrence đều là một lũ nửa người nửa ngợm, hạng hạ nhân đốn mạt. Bọn chúng đã đua nhau bôi nhọ, sỉ nhục D.H. Lawrence, khiến cho D.H. Lawrence phải bỏ Anh quốc, sống lang thang nghèo nàn ở Ý đại lợi, rồi đến Mễ tây cơ, sau cùng phải bệnh lao mà chết. Trong khi đó T.S. Eliot chêm chệ uy nghi ngồi ngự trong truyền thống cổ điển đốn mạt của văn hóa Tây

phương (mặc dù T.S. Eliot và Ezra Pound cùng ở một trường phái với nhau, nhưng tôi vẫn kính phục Ezra Pound hơn là T. S. Eliot, vì Ezra Pound cũng chịu bi kịch tương tự như D. H. Lawrence; Ezra Pound đã bị quân phiệt Mỹ nhốt vào nhà thương điên trong mấy chục năm, đang khi đó mĩa mai biết bao, những đại học đường Mỹ đều giảng dạy Ezra Pound và biết bao nhiêu luận án tiến sĩ viết về Ezra Pound!)

D.H. Lawrence thỉnh thoảng cũng có viết phê bình văn nghệ. Đọc quyển *Studies in Classic American Literature* của D.H. Lawrence, tôi đã ngây ngất sung sướng đến độ muốn tắt thở! Viết phê bình văn nghệ thì ít nhất phải viết thịnh nộ cuồng nhiệt như D.H. Lawrence. Richard Foster gọi lối phê bình của D.H. Lawrence là « phê bình văn nghệ như là cơn thịnh nộ » (Criticism as Rage). Từ ngữ này diễn tả đúng tinh thần sạch sẽ vũ bão của D.H. Lawrence.

V

Tôi đã chán tởm cái lối phê bình theo điệu Vũ Ngọc Phan trong *Nhà Văn Hiện Đại* và tất cả hạng người làm phê bình ở Việt Nam hiện nay. Họ chỉ là một lũ đốn mạt ngu xuẩn, dốt nát, kênh kiệu đến độ ngạt thở; họ học chưa thuộc bài học ngu xuẩn của Tây phương mà đã vội đi dạy thanh niên ngây thơ ở Việt Nam hiện nay.

Ở thế kỷ mà những trại tập trung đầy dẫy mặt đất, những bom đạn tàn phá bao nhiêu chim chóc và cây cỏ ở Việt Nam, họ lại chạy theo lý thuyết phê bình văn nghệ và

thăm mỹ học Tây phương dồn mặt để phê phán cái này, cái nọ, mà không hiểu *những tiền đề* nào được đúc kết từ *Aristote* cho đến *T.S. Eliot* và *Roland Barthes* để kết tụ lại trong trận chiến tranh Việt Nam.

Những Nietzsche, Rimbaud, D.H. Lawrence, Henry Miller, Heidegger, Samuel Beckett đã làm sụp đổ những tiền đề dồn mặt của văn hóa Tây phương; *tất cả những tên tuổi vĩ đại này đã đặt mình phá vỡ tất cả ý thức Tây phương*. Có người trí thức nào ở Việt Nam hiện nay học được bài học của họ và nghe được sự Im Lặng nào đang cứu vớt quê hương?

Có ai còn nghe tôi nói? Hay tôi phải im lặng?

PHẠM CÔNG THIỆN

Đã phát hành :

TRƯỚC SỰ NÔ LỆ CỦA CON NGƯỜI

CON ĐƯỜNG THỬ THÁCH CỦA VĂN HÓA VIỆT NAM
(tái bản lần thứ nhất, thêm nhiều bài)

T.T. THÍCH MINH CHÂU

TÁC PHẨM XUẤT BẢN NĂM 1970 CỦA
ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

đã in

- ĐẠI THỪA TỰ TƯỚNG LUẬN
của Kimura Taiken T.T. Thích Quảng Độ dịch
- TIỂU THỪA TỰ TƯỚNG LUẬN
của Kimura Taiken T.T. Thích Quảng Độ dịch
- TRƯỚC SỰ NÔ LỆ CỦA CON NGƯỜI
của T.T. Thích Minh Châu (In lần thứ hai)
- TINH HOA VÀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA
ĐẠO PHẬT
của Edwards Conze Chân Pháp dịch

đang in

- ĐẠI THỪA VÀ SỰ LIÊN HỆ VỚI
TIỂU THỪA
của N. Dutt T.T. Thích Minh Châu dịch
- TỰ ĐIỀN PHÁP VIỆT PHÁP CHÍNH KINH
TÀI XÁ HỘI
của GS. Vũ Văn Mẫu (In lần thứ hai có sửa đổi)

ĐỌC SÁCH

THƠ ĐIÊN...



thơ tuyển của :

thiện quang — thích ảo giác
hồng đức tâm — lê hoàng thủy
phan trần từ hương — bùi giáng
nguyễn ngu i

Ki-gób-|ó-cì xuất bản Saigon 1970. giá 200\$

NGUYỄN TUẤN ANH, và những người không điên, và những người vẫn tỉnh... điên.

Tùy bút của TAM ÍCH

Uống đôi ba xị vào rồi mà nói rằng tôi say — ấy là tôi tỉnh đấy. Tỉnh là vì say mà ý thức được rằng mình say, ấy là tỉnh. Còn đã uống ba bốn xị vào rồi mà cứ nhất định rằng mình tỉnh, ấy là đã say đứt đi rồi, còn gì nữa!

Người điên cũng vậy: nằm dưỡng trí đường do một ông bác sĩ không điên là Nguyễn Tuấn Anh săn sóc, và *Thơ điên* do Bình Nguyên Lộc junior tức là bác sĩ Tô Dương Hiệp (không phải là Bình Nguyên Lộc senior, là Bình Nguyên Lộc cha, Bình Nguyên Lộc thuần chất) đề tựa, mà lại ý thức rằng mình ở chốn Thái bình điên quốc, thì đâu có điên chút nào đâu!

Thành ra cả cái khối trí thức lớn ấy: nào là bác sĩ Nguyễn Tuấn Anh là thi nhân không làm thơ; nào là bác sĩ Tô Dương Hiệp tức là Bình Nguyên Lộc junior, là văn nhân chưa (*chưa*, chứ không phải *không*) viết nhiều; nào là bác sĩ Trịnh Văn Lang là người tôi không có hân hạnh quen biết...; nào Bùi Giáng là thi sĩ hàng đầu ở cõi tỉnh tỉnh cõi điên điên; nào là Nguyễn Ngu Í là ông Ngu công non, ngu mà rất thông minh, đã từng có mặt trong văn giới từ thuở nào thuở nao, thông minh mà cứ tưởng rằng mình ngu, vác cái ngu đi khắp chốn, điên mà dư biết rằng mình điên trong Thái bình *điên* quốc; nào là Thiện Quang, nào là Thích Ảo giác (Hallucination) (?) chỉ thấy có ảo giác chứ không thấy có *thức* giác trong lúc mà *thức* giác trốn ở cái chốn kín đáo nhất của ảo giác (Freud đấy!); nào là Hồng Đức Tâm, nào là Lê Hoàng Thúy và Phan Trần Từ Hương, hai nữ sinh viên làm hai nữ giáo sư văn chương, nằm những mộng tỉnh (*rêve éveillé* của Freud đấy!), thăng hoa người thành bướm, bướm trở lại thành người như gã Trang Chu lớn khi làm người không điên trong Thái bình *điên* quốc thì mắng tưới thiên hạ!...; xin nói lại: cả cái *khối trí thức* ấy làm *Thơ điên*, in *Thơ điên*, cho ra đời *Thơ điên*, đề say trong tỉnh, và say trong say!

Biên giới giữa hai lượng tử vật chất trong *không gian* mất! Biên giới giữa hai lượng tử tâm linh trong cõi quỷ thần mất! Biên giới giữa hai «*chập tư tưởng*» (còn nhỏ hơn *sát na* của nhà Phật hằng hà sa số lần!) cũng mất! Biên giới giữa tỉnh và say không còn! Biên giới giữa bướm và người mờ như mơ. Biên giới giữa *tỉnh* và *điên* không hiện ra! Nào có ai ngờ cả cái khối trí thức do bác sĩ Nguyễn Tuấn Anh làm lãnh tụ, đã làm cái việc tỉnh vi nhất của siêu hình bản thể học của thế kỷ điện tử hai mươi! Nói thế, là vì ngày nay, sau cái thời Bergson, cùng ngày cùng tháng với Heidegger, cùng ngày cùng tháng với Heisenberg và Einstein, các nhà triết khoa học điện tử đã xóa hết biên giới giữa các *entité* trong càn khôn rồi!

Có người sẽ nói rằng tôi nói thế là..... điên..... nốt, điên.... nữa! Không không: các nhà khoa học chẳng qua chỉ là người đặt tên cho các cái có (thì cứ gọi là vạn hữu) tinh vi nhất kể cả là những thực thể tinh vi nhất trong chốn tâm can tì phế và tâm linh của con người; và các nhà triết học chẳng qua chỉ là người đặt tên cho các cái có trong chốn tâm linh! kể cả tâm linh người tỉnh và người điên, cố nhiên!

Ai mà chả có *tiềm thức*, nhưng nếu không có một triết gia khai sinh cho nó, rồi bảo rằng nó có, thì nào có ai ngờ rằng té ra mình có trong cái chốn tối nhất của cõi cơ thể và cõi tâm tư của mình cái «chất» gọi là *tiềm thức*..... vân vân...! nào!

Có cái gì vốn *không có* mà lại thành *chuyện*: cái *non être* của Parménide và cái vô tuyệt đối giữa vòng điện tử và cái lõi nguyên tử, cũng vẫn là những cái có cho thiên hạ ném lên thảm xanh đó kia mà! Chàng điên điên Bùi Giáng, thi nhân Bùi Giáng hẳn đã thấm cái chuyện mù mịt siêu hình này hơn một lần!

Tôi đã đọc *Thơ điên*!

Freud thì Freud nói rằng chẳng có gì phát sinh từ..... trắng! *Rien ne naît de rien*. (Câu này do giáo sư Yvan C. Filloux trích lại trong cuốn *Vô thức* (L'inconscient) của nhà Presses Universitaires de France, trong lúc đề cập đến sáng tác của văn thi nhân: Dù *điên* hay *tỉnh* thì những *thực thể* cần khôn và nhân sinh của họ phần lớn cũng phát sinh từ *vô thức*). Sản phẩm của họ, nhà phân tâm thường gọi là *thể nghiệm* tinh của dự thể (test projectif). Dự thể đây là một biến thể của cái dự phóng tác (projection) của Hegel và sau này là cái dự thể (projet) của Heidegger! Người *điên* mà làm *thơ*, khác người *tỉnh* mà làm *thơ*. Theo ý tôi, *thơ* của họ *độc đáo* hơn *thơ* người *tỉnh*.... vì gần hết là phóng từ *tiềm thức* vô thức: nó vụt ra, «hành trình» của nó, theo ý tôi, nó thẳng, nó trực tiếp, nó phóng ra, không có gì *hãm*!

Vì vậy, Freud vẫn cho thi nhân là *trẻ con*!

Thì ra Ngày nay, chúng ta hiểu đứt hiểu phăng ra rằng, Lão Tử có lý, khi cái ông già muôn năm muôn thuở ấy chủ trương rằng *con người* phải tu dưỡng cho đến độ thành *trẻ con*: hồn nhiên, tự nhiên, vô tư, vô tình vô tính: trong đứa trẻ của Lão Đam, cái *dục* không chen vào, cái *tham* không có nơi chứa và cái *sân si* phát sinh từ cõi quyền lợi là từ chồn ham chồn muốn, không có nơi bám!

Thì nhân là chú trẻ con của Freud; còn người điên, nhất lại là người *điên* làm thơ, là *trẻ con* của ông Lão Tử. Một chút Lão giáo, một mẫu Trang Chu, một vệt ánh sáng của sự trung thực (*authenticité* của Heidegger): thừa, đó là kích thước và « chiều thứ tư » của bao nhiêu *Thơ điên* và của cái khối trí thức của chồn Thái bình *điên* quốc của mái Bác sĩ Nguyễn văn Hoài, một cái mái lâu đài che những người không-bao-giờ-tự-dối-mình và sống bằng *tượng trưng* (symbole), một thực thể tâm tư mà Charles Baudouin, một nhà phân tâm mới, nhấn mạnh cho nó phải có và vốn có!

Mà là *Ảo giác* thật:

*Ảo cuồng vọng làm chi tại thế
Mộng đế vương làm té thiên đình
Trời với Đất, ai cao ai thấp
Gấp tu hành, Trời lại càng xa*

Thì ra Thích *Ảo Giác* đã dạy một bài học của một nếp kinh nghiệm chua chát và khôi hài hài hước nhất của một người *tỉnh* hơn ai hết trong cái khối tu hành! Rằng: *tu mà gấp* thì « Trời càng xa! » Đời nhà Lý, ai cũng gấp, ai cũng hấp tấp, thiên hạ của chồn áo cà sa chỉ vì... *vội* mà Phật giáo bị sử màu xanh xóa đi mấy trăm năm! Năm ba ông hòa thượng gượng cho đến cõi *tuệ*, còn vụn mớ và vụn mớ chúng sinh núp dưới mái bóng dáng đế vương sa vào chồn hoa gấm sân si thấy đường về bến *giác* dài lòng thông thêm ra... Mô Phật! Nào có ai ngờ, một yếu lý của... *Ảo*... Giác mà lại nằm trên trang đầu kinh nhà Thiên: Tu mà

gấp thì... Trời càng xa! Áo Giác bèn «hùn vốn mở quán» mời «thưởng thức hương vị một ly cà phê nóng» nghe Áo Giác «tâm tình»... hờn nhiên, nhớn nhớn như nhớ, ra vào, vào ra quên tháng ngày, không vội, chờ một sớm cửa Nát bàn hé! Thiền vốn là thân nhiên, Thiền vốn là nhớn nhớ...

Giữa lúc Hồng Đức Tâm, cái gã đáng kính đã tham dự vào sự trưởng thành của đất nước, một sớm năm 1945, viết xong một trang sử xanh mới giặt mình:

Nhớ thuở xưa mở hội khai thiên

thì đã chậm rồi: hằng hà sa số cá to xoi hằng hà sa số cá nhỏ, hằng hà sa số loài dữ đớp bao nhiêu là loài hiền... và chỉ còn cách là Hồng Đức Tâm thở than:

Nhưng Phật Trời thường oan nghiệt!

Tôi thấy xã hội thiếu người *điên* là thiếu cái lòng *dũng*: chỉ có người *dũng* mới dám đưa Phật ra vành móng ngựa của lịch sử của cần khôn; còn người đời hễ ăn oản nhà Phật thì phải bỏ đờ người tu hành, phải cúng bái nơi thiền môn! Lạy Chúa! Phật chưa từng dạy nhiều nghi thức: Phật chỉ có một ngón tay, và *trắng* một ngời! Phật dạy thoát oan thoát nghiệt: con người cứ nhảy vào hố oan hố nghiệt, lỗi cả ngón tay lỗi cả trắng! Mô Phật: Phật ra vành móng ngựa! Hồng Đức Tâm, anh là ai!

Nhưng vừa *điên* vừa *hỗn*, vì *điên* cho nên *hỗn*, bởi *hỗn* cho nên *điên*, *điên* hay *tỉnh*, *hỗn* hay không cũng vẫn là đáng mẫn, là hai người phải đẹp làm thơ vì *điên*, vì *điên* mà làm thơ, hai con người có cái tên như hoa gấm Lê Hoàng Thúy mà chàng Giáng (họ Bùi) cho rằng choai choai «*tựa công bằng tre nhìn én liệng*»!

Choai choai nhưng đã thấy cái điều Héraclite đã nói: «....*đi chuyển, là luật cai trị khắp muôn sao.*» Choai choai nhưng *hỗn*, *hỗn* vì mẫn tuốt luốt:

*Lũ bác học tuy họ thật tài ba
 bom nguyên tử
 Đe dọa nhau, toan quyết chiến, sao không hoà.*

Mắng xéo cả «lũ» Einstein, Oppenheimer và Pontocorvo.....thì thật là không....điên! Mắng một cách rất duy lý như thế, thì đâu có điên hề!

Ngày nay, Lê Hoàng Thúy có cái tên như gấm, ở nơi nao: trong cõi tỉnh, hay ngoài chốn điên? Một sớm có một gã văn chương là riêng tôi ngã mũ chào cái mạch thơ, cái hơi thơ, cái từ, cái tứ, cái ý đi một hành trình rất sống!

Cũng phải: nghe nói Lê Hoàng Thúy ở Dưỡng Trí Viện một thời gian rất ngắn thôi mà! Thấy lãnh tụ Nguyễn Tuấn Anh và nhà đề tựa Bình Nguyên Lộc junior nói như nhế trong cuốn *Thơ điên* của nhà xuất bản Ki gób jó ci.....

Hắn cái tên Ki gób jó ci này là của Ngu công. Đời Xuân thu có ông Ngu công, người như ngu, mà ý không ngu! Chỉ hơi điên điên thôi! Ngu Í!

Trừ thi nhân Bùi Giáng là người làm thơ không cần giới thiệu nữa vì đã nên danh giá sẵn, và làm thơ như là làm *nhạc sư* và là nhà thơ *tượng trưng* thuần chất (vì từ là nhạc, tứ thấm nhạc, ý đắm âm thanh):

*Nón mù sương nón che mưa
 Nón vẽ phổ thị em thừa thiên ôi*

thì từ lẫn tứ, tứ theo lời, lời theo ý và từ tứ ý chìm trong nhạc và nhạc gọi em bạn áo tím, đi chiều hoàng hôn trên bờ sông Hương chốn Thừa thiên đất Phú xuân, nhưng nếu nhạc nói lái lại thì em thừa thiên ôi lại là em *thiên thừa ôi* có cả màu thiên và hương vị trời....

Và trừ Ngu Í là văn thi nhân kiên tâm trong khí trời văn nghệ và chễm chệ ngồi chiếu thi nhân.

Trừ Bùi Giáng và Ngu Í...

Còn lại người phái đẹp Phan Trần Từ Hương, người điên làm thơ, người thơ làm điên, điên không dài, tỉnh không mau, điên tỉnh liên miên. Người viết lời giới thiệu thi nhân nói rằng «mình thấy cô rất bình tĩnh; hẳn là cô đã tìm được con đường giải thoát.»

Đây là *điên* đượm mùi *tu hành*: nói giải thoát là nói thoát ra khỏi nhiều cõi, cõi cơ thể, cõi tâm tư, cõi đời cá nhân, cõi đời suông! Phan Trần Từ Hương hình như đã trở nên «*một công dân bình thường, nhưng trường thơ điên mất một đoàn viên ngộ nghĩnh*».

Vì mất cho nên tiếc: tiếc cái điên, nhớ cái tỉnh! Tỉnh và điên cho đến đôi làm người này người kia nhớ còn điên hay không điên mà lại *nhớ* được người con gái có cái tên là Từ Hương — thì quả tình đâu có ai điên đâu!

Tỉnh đấy chứ! Tỉnh dứt đi rồi!

Freud bàn về thơ, bàn về thống kinh (là *névrose*) về thống tâm (là *psychose*), bàn về nghệ thuật, rồi bàn bâng quơ về một cái ý, rằng *thơ* người *tỉnh* hay *thơ* người *điên* đều giúp cho con người ta chịu đựng được nếp sống văn minh thác loạn: sống trong một xã hội mới, con người càng «vong chất»... và vì «vong» cho nên «trống», đã trống thì phải lấp cho đầy, có đầy mới có thăng bằng để mà chịu... đựng!

Sự lấp cho đầy, kiểu ấy, Freud gọi là «*Satisfaction substitutive*». Tôi gập cuốn *Thơ điên* lại, lòng thấy một thứ vui nao nao, đầy đầy... kiểu ấy!

Và thấy, thiếu *Thơ điên* là cõi sống này thiếu nhiều, thiếu lắm lắm!

Sắp hè Canh tuất mùa thân
phận của giống nòi.

TAM ÍCH

MỤC - LỤC

trang

1. THỂ NÀO LÀ PHÊ BÌNH? Tư Tưởng. 3
2. PHÊ BÌNH GIÁO DỤC
THỰC DỤNG TÂY PHƯƠNG
VÀ XÁC ĐỊNH ĐƯỜNG HƯỚNG
GIÁO DỤC PHẬT GIÁO Thích Minh Châu 21
3. TIẾNG NÓI CỦA
CON NGƯỜI TRÊN MẶT ĐẤT Phạm Thiên Thư
Phạm Nhuận 41
4. THIỀN TÔNG ĐỜI LÝ Nguyễn Đăng Thục 49
5. TIỀM NĂNG CỦA
Ý THỨC THẦN THOẠI Lê Tôn Nghiêm 59
6. TINH THẦN ĐẠO HỌC ẤN ĐỘ Nguyễn Đăng Thục 69
7. LÝ TƯỞNG Tôn Thất Thiện 79
8. LUẬN LÝ THỰC NGHIỆM và
LUẬN LÝ NHÂN MINH... Ngô Trọng Anh 93
9. PHÊ BÌNH CỦA SỰ
IM LẶNG BẠO ĐỘNG và
PHÊ BÌNH THỊNH NỘ
CUỒNG NHIỆT ỒN ÀO Phạm Công Thiện 115
10. THƠ ĐIỀN (đọc sách) Tam Ích 125

giá 70\$

Giấy phép số : 521/BTT/NBC/HCBBC cấp ngày 20-4-1970

In tại nhà in **THĂNG-LONG** 20 chợ Trương minh Giảng— Saigon.



TƯ TƯỞNG

SỐ 5

ngày 1 - 9 - 1970

chủ đề thảo luận :

PHẬT GIÁO

VÀ

NIETZSCHE