

TU' TU'Ó'NG

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HÁNH

- XÂY DỰNG MỘT TRIẾT LÝ VỀ GIÁO DỤC TRONG TINH THẦN PHẬT GIÁO Thích Minh Châu
 - Ý NIỆM VỀ CHÂN NHƯ Thích Mẫn Giác
 - LINH THOẠI BỒ ĐỀ ĐẠT MA Trúc Thiên
 - TỪ HỮU VI TỚI AN VI Khoa Dinh
 - TƯ TƯỞNG HOÀI NGHĨ VÀ DUY VẬT TRONG TRIẾT HỌC ĂN ĐỘ Lê Xuân Khoa
 - VÀI Ý NGHĨ VỀ VĂN ĐÈ XÂY DỰNG LẠI XÃ HỘI VN Tôn Thất Thiện
 - SCHOPENHAUER HAY CON NGƯỜI VÔ DUY Huyền Trang Tâm
 - TÌM HIỂU CHỈ SỐ THÔNG SỐ TRONG VIỆC KHẢO CỨU XÃ HỘI HỌC Lê Văn Hòa
 - ĐƯA VÀO VIỆC KHẢO CỨU TRIẾT HỌC VASUBANDHU Lê Mạnh Thát



2 & 3

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



Thư từ, bản thảo xin dỗ : Giáo sư Ngô Trọng Anh
Viện Đại Học Vạn Hạnh
222, Trường Minh Giảng, Sài Gòn.



TƯ TƯỞNG

THUVIENHUEQUANG.VN



- *Tư Tưởng không đưa đến một tri thức như các khoa học.*
- *Tư Tưởng không mang đến một sự khôn ngoan hữu ích cho phương thể hành xử trong đời sống.*
- *Tư Tưởng không giải quyết bất cứ vấn đề nào của thế giới.*
- *Tư Tưởng không mang đến sức khỏe những sức mạnh cho hành động.*

MARTIN HEIDEGGER



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

bầu giúp ta rời súng vẫn đè. Đây lại là một lý lẽ vững chãi giúp ta an tâm tiến bước trong thế giới Husserl.

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

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



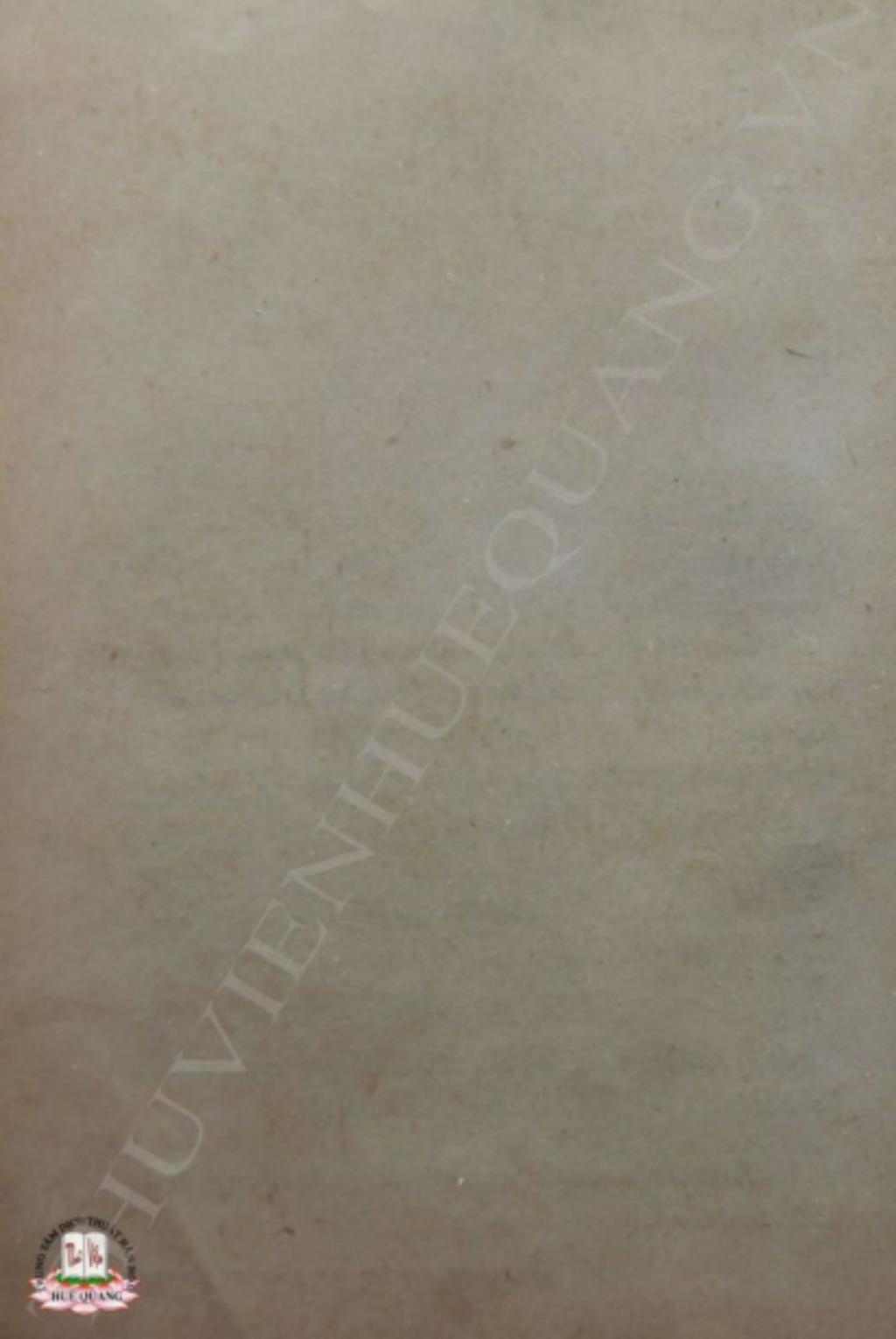
một bóng ma ; và ngày nay, Husserl đã vô tình thực hiện đúng lời sấm ngầm của Nietzsche : « Kẻ tác động trên những đồng loại mình là một bóng ma... », « bóng ma » Husserl đang tác động mạnh mẽ trên mọi ngành sinh hoạt tri thức, và còn ảnh hưởng lan sang cả những ngành khoa học khác như tâm bệnh học,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

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

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

VIỆN ĐẠI HỌC VĂN HẠNH.





bản thệ của viện đại học vạn hạnh

I. Ý NGHĨA CỦA BẢN THỆ

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

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

1. Ý NGHĨA CỦA GIÁO DỤC

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

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

3. Ý NGHĨA CỦA ĐẠI HỌC

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

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



4. Ý NGHĨA CỦA CÁ THÈ VÀ TẬP THÈ.

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

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

5. Ý NGHĨA CỦA CÁ THÈ SÁNG TẠO

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



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

6.— Ý NGHĨA CỦA CƠN KHỦNG HOÀNG THỜI ĐẠI

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

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



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

7. Ý NGHĨA CỦA HẬU QUÀ TẬP THÈ

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

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

8. Ý NGHĨA CỦA VIỆN ĐẠI HỌC VẬN HẠNH

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



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

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

9. Ý NGHĨA CỦA LỘ TRÌNH TỐI HẬU

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



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

THUVIENH



chân lý, tự do và nhân tính

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Trân trọng kính chào quý vị.

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





HUVIEWHUEQUANG

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

ĐẶT VĂN ĐỀ

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

(*) Thuyết trình của Thượng Tọa Thích Minh Châu Viện
Trưởng Viện Đại Học Vạn Hạnh, dự định đọc vào lễ Phật
Đản 2.512.

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



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

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

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

Có thể người phê bình Trung Quán không dễ dàng thỏa mãn. Người ấy có thể bảo : « Lý luận của Ngài thật không chối cãi vào đâu được, nhưng lý luận ấy rốt cuộc không dẫn đến cái gì cả ». Đối với ông ta, biện chứng có lẽ chỉ là một trò chơi rất hoàn bị, cố đẽ đắp diêm cài rỗng rỗng của không (sūnya). Không có gì phân biệt hệ thống Trung quán với thực nghiệm luận, như thử thực

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

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



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

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



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

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

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



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

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



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

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

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



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

THI

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

THÍCH MINH CHÂU



HUVIEWHUEQUANG.VN



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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

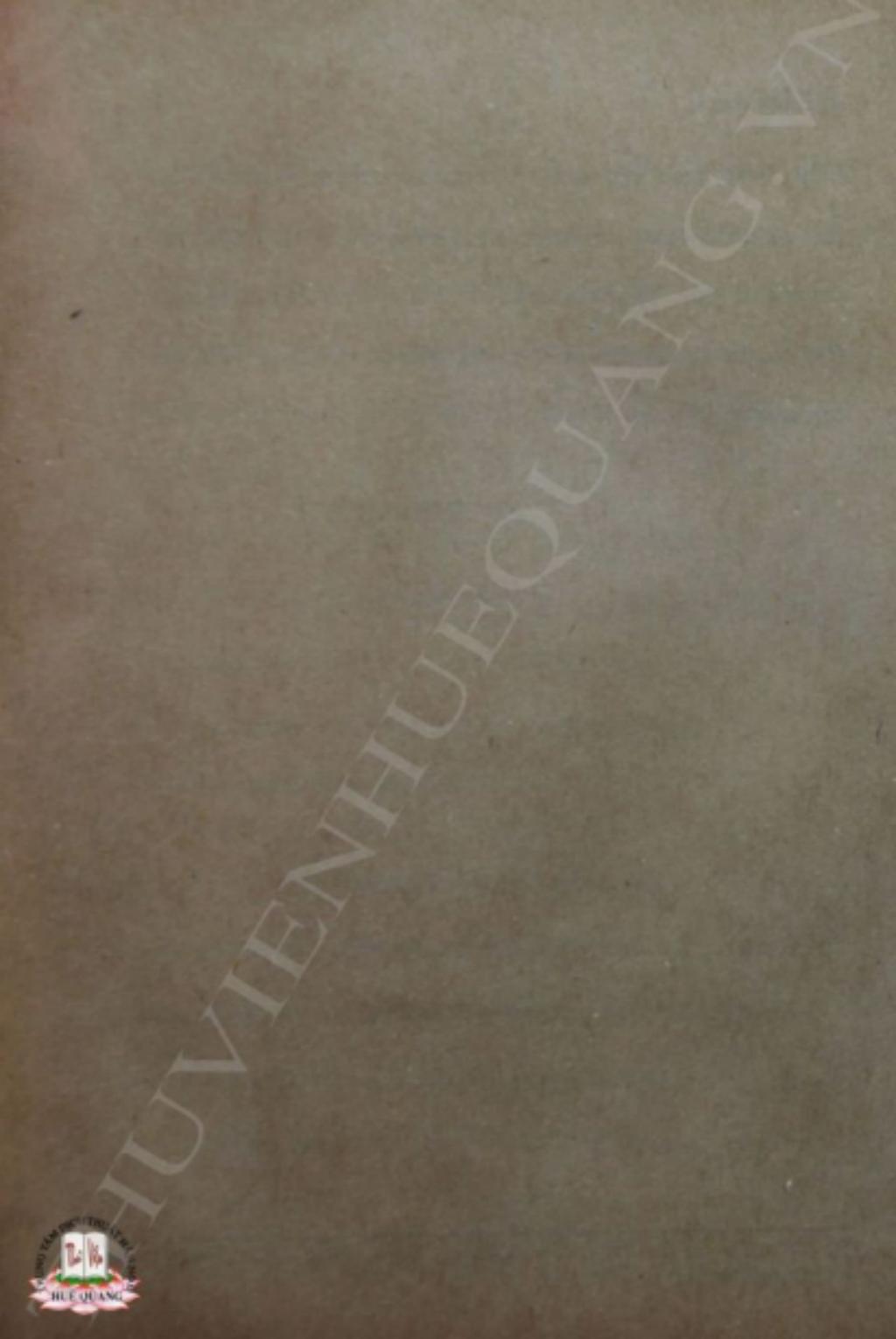
Tâm thái ấy không phải là một kết quả, không phải là sản phẩm cứu cánh của sự vận dụng thực hành, của sự tham thiền và của sự tiết chế kiểm soát. Tâm thái này không thể xuất hiện qua bất cứ hình thức nào của kỷ luật, giới luật hay sự cưỡng ép đàn áp hoặc sự cao thượng hóa, lý tưởng hóa; tâm thái này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



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

KRISHNAMURTI (*)

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



THUVIENHUEQUANG.VN

luận thuyết



HUVIENHUEQUANG. VN



linh thoại

Bồ Đề Đạt Ma

Tồ Đạt Ma cõi sóng qua Đông Độ.

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

Tồ Đạt Ma đơn đáo trực nhập³ triều đình Lương Vô
Đế, nói pháp như chuyền sóng.

Tồ Đạt Ma chín năm trăm hùng ngồi nhìn vách đá chùa
Thiếu Lâm.

Tồ Đạt Ma kỳ diệu ban phép an tâm.

Tồ Đạt Ma cõi bè lau về Thiên Trúc.

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

Tồ Đạt Ma... và tờ Đạt Ma...

Bao nhiêu là câu chuyện truyền kì kết hào quang đưa
nhà sư mệt biếc đất Hồ¹ vào Huyền Sư.

oOo

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

1 — Bích nhãnh Hồ tăng

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

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

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

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

Người đi thẳng vào lòng người, không mặt nạ.

oOo

Đối với Người, sự thực là sự thực, không được trả giá. Trả giá với sự thực là kiết với ma. Con người đang đi xuống quá rồi, thế đạo đang nghiêng giữa quá rồi giữa sắc tướng ; cần cù thời chận đứng cái đà tuột giốc ; cần vươn mình lên mở lấy một con-đường-không-đường ; cần nhảy thẳng vào tâm điểm của cuộc sống, của giác ngộ. Cẩn binh đã quá trầm trọng, cần bạo tay thọc thẳng mũi dao vào tròng ung thư. Trong tinh thần vô úy ấy, Người đã thét giữa những con người bé nhỏ chúng ta chọn li tốt hưu : hoát nhiên vô thánh.

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

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

*Bất dữ phàm thánh đồng triền

*Siêu nhiên danh chi viết tồ

(Chẳng cùng phàm thánh sánh vai

Vượt lên mới gọi là tồ)

Cho nên bất cứ phương diện nào của cuộc sống cũng



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

Cho nên uống trà cũng là đạo, trà đạo : trà thiền nhất vị. Võ thuật cũng là đạo, nhu đạo : đạo lấy mềm thắng cứng. Cẩm hoa, viết chữ, bắn cung cũng là đạo : đạo luyện phép vô tâm, đẽ cho sự vật tự nó sắp xếp lấy một cách viên mãn nhứt.

Cho đến xách nước, bùa cùi cũng là đạo :

Bùa cùi là diệu dụng
Xách nước ấy thần thông

(Bàng Uân)

Mà rồi im lặng cũng là đạo nốt :

Đi cũng thiền, ngồi cũng thiền
Nói im động tịnh thấy an nhiên

(Huyền Giác)

oOo

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

“Như hà thị Tồ Sư tây lai ý ?
(ý nghĩa tối yếu của việc Tồ Sư qua Tàu là gì ?)

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

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

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

00

Lối nói ngược ngạo đó gọi là công án. Trong số 1.700 công án thiền, riêng về câu hỏi trên chiếm đến trên trăm câu, thế mà biết rõ Đạt Ma luôn luôn có mặt ở khắp nẻo thiền. Nên một ông sư Phù Tông nói:

*Người nào lấy hư không làm giấy, lấy sóng trùng dương làm mực, lấy núi Tu Di làm bút, viết được năm chữ «Tồ Sư tây lai ý» thì sái tôi xin trái tám tọa cụ ra mà đánh lè dưới chân.

900

Sở dĩ vậy vì người nào hiểu được, chẳng hạn, câu nói
“cây bách ở trước sân, (đinh tiền bách thọ tử) của Triệu
Châu là cũng một lúc hiểu tất cả câu nói khác, tất cả
đạo thiền, tất cả pháp Phật. Một công án là một hột
bồ đề, xâu chung với vô số hột khác thành một chuỗi bồ
đề vô tận; cho nên đập bể một hột bồ đề là toàn xâu
chuỗi tung ra; nắm được một công án là nắm trọn, là
thông suốt tâm Phật ý Tô.

808

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

rẻ tiền.

oOo

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

leo lên cây cao, miệng cắn vào một cành cây, hai tay buông thõng giữa hư không, hai chân không bịn được vào đâu hết. Tình cờ dưới gốc cây có người hỏi vọng lên : « ý của Tồ Sư qua Tàu là gì ? » Người trên cây không trả lời thì không được, mà trả lời thì rơi chết hốt xương.

(theo Vô môn quan)

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

oOo

« Phải làm sao ? »

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

TRÚC THIỀN

THU VIEN

HUVIEWHUEQUANG



đạt ma huyết mạch luận .

Ba cõi dấy lên cùng về một tâm.

Phật trước Phật sau đều lấy tâm truyền qua tâm, chẳng lập văn tự.

HỎI : Nếu chẳng lập văn tự thi lấy gì làm tâm ?

ĐÁP : Người hỏi ta, túc đó là tâm người.

Ta đáp người, túc đó là tâm ta.

Nếu ta không tâm, nhân đâu mà giải đáp cho người.

Nếu người không tâm, nhân đâu mà thưa hỏi ta,

Hỏi ta, túc là tâm người đó.

Tử vô số kiếp âm u đến nay, tất cả hành vi động tác nào, bất cứ thời nào, bất cứ nơi đâu, đều do nơi bồn tâm của người, đều do nơi bồn Phật của người. Nơi tâm là Phật thi cũng như vậy đó.

* Trúc Thiên dịch

Trừ tâm ấy ra, quyết không có Phật nào khác chứng được.
 Lia tâm ấy ra mà tìm bồ đề niết bàn, không đâu có được.
 Cái chân thực của tự tính chẳng phải nhân chẳng phải quả.
 Pháp túc là ý nghĩa của tâm.
 Tự tâm là bồ đề.
 Tự tâm là niết bàn.

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

Phật và bồ đề ở tại đâu chứ?

Vì như có người dang tay đón bắt hư không, có thể nắm được không? Hư không chỉ là một tên gọi, tuyệt không tướng mạo, nên nắm chẳng được, buông chẳng được: không thể bắt cái không vậy.

Cũng vậy, trừ tâm ấy ra mà tìm Phật, rốt chăng tìm được vậy.

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

Tâm túc là Phật.

Phật túc là tâm.

Ngoài tâm không Phật.

Ngoài Phật không tâm.

Nếu nói ngoài tâm có Phật, Phật ở nơi nào?

Ngoài tâm vốn đã không có Phật, sao còn vọng thấy Phật, lại lẩn lượn phinh gạt nhau, đã không rõ suốt được tâm mình lại còn bị ngoại vật vô tình thâu nhiếp đến không còn chút tự do phân biệt nữa.

Nếu người vẫn không tin điều ấy, ấy là tự người phinh gạt người chứ có ích gì.

Phật không lầm lỗi.

Chỉ vì chúng sanh mê đảo nên không tự giác tự tri được chính tâm mình là Phật.



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

Phật chẳng độ Phật.

Đem tâm mà tìm Phật túc không hiều Phật.

Kẻ nào tìm Phật ở ngoài, kẻ ấy hoàn toàn chẳng biết tâm
minh là Phật.

Mà cũng đừng đem Phật ra lạy Phật.

Đừng đem tâm ra niệm Phật.

Phật chẳng tụng kinh.

Phật chẳng giữ giới.

Phật chẳng phạm giới.

Phật chẳng giữ chẳng phạm, cũng chẳng tạo lành tạo dữ.

Nếu muốn tìm Phật, hãy căn thấy tánh.

Tánh túc là Phật.

Nếu chẳng thấy tánh thì chay lạt giữ giới đều vô ích cả.

Niệm Phật thì được nhân tốt.

Tụng kinh thì được thông minh.

Giữ giới thì được sanh lên cõi trời.

Bố thí thì được phước báo.

Nhưng tìm Phật bằng những cách ấy quyết chẳng được
vậy.

Nếu tự mình không sáng tỏ được, cần tham vấn các bậc
thiện tri thức để thấu rõ nguồn gốc sanh tử.

Nếu không thấy tánh thì chẳng gọi được là thiện tri thức.

Nếu chẳng được vậy thì phỏng có giảng nói được mười
hai bộ kinh vẫn không thoát khỏi vòng sanh tử, vẫn chịu
khô trong ba cõi không hẹn ngày ra.

Xưa có tì khưu Thiện Tinh¹ tụng lâu lâu mười hai bộ
kinh, nhưng vẫn không thoát khỏi sanh tử luân hồi, ấy
chỉ vì không thấy tánh. Thiện Tinh kia còn vậy, huống nứa
người đời nay mới giảng được năm ba bộ kinh đã coi đó
là pháp Phật thì quả là kẻ ngu vậy.

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

Nếu cõi tim Phật, trực tiếp căn thấy tánh.

Tánh tức là Phật.

Phật là người tự tại, là người vô tác.

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

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

Vì chầu báu chất cao như núi, bà con nhiều như cát sông Hằng, mờ mắt thấy đó, nhầm mắt thấy gì đâu? Mới hay mọi pháp hữu vi đều là mộng mị. Nếu chẳng gấp tim thấy, át uồng kiếp sống buông xuôi trong khi tánh Phật minh vẫn sẵn có đó.

Nếu không nhờ thầy, quyết chẳng sáng tỏ được.

Không thầy mà ngộ, điều ấy hiếm lắm.

Nếu tự mình nhờ cơ duyên tốt mà thông suốt được thánh ý, đó là hàng thẳng học, sanh ra đã biết.

Nếu chưa thông rõ nên siêng năng chịu khổ học, nương theo giáo phuơng² để chứng ngộ.

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

2) Giáo, giao phuơng, giáo tông, chỉ về lời dạy, chữ nghĩa kinh điển của Phật dùng để biểu hiện chân lý tuyệt đối: là tâm. Thiền trực tiếp đi thẳng vào tâm, khỏi phải qua giáo, nên Thiền cũng gọi là tâm tông, đối với các pháp môn khác gọi là giáo tông.

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

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

Nếu không thấy tánh thì đâu giỏi nói mười hai bộ kinh vẫn là ma nói. Đó là hàng bà con của nhà ma, chẳng phải học trò của nhà Phật.

Đã chẳng rõ trắng đen, sao sáng tỏ được lẽ sanh tử?

Nếu thấy được tánh tức là Phật.

Không thấy tánh tức là chúng sanh.

Nếu lia tánh chúng sanh thì không thể có tánh Phật nào khác chứng được.

Phật nay tại nơi đâu?

Tánh chúng sanh tức là tánh Phật vậy.

Ngoài tánh không Phật.

Phật tức là tánh.

Trừ tánh ấy ra, không Phật nào có được.

Ngoài Phật, không tánh nào có được.

oOo

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

ĐÁP: Không được.

LẠI HỎI: Sao không được?

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

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

Thành Phật, cần phải thấy tánh.

Nếu không thấy tánh thì néi gì về nhân quả vẫn chỉ là pháp ngoại đạo.

Nếu là Phật, chớ tập pháp ngoại đạo.

Phật là người không nghiệp, không nhân quả.

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

Phật không giữ không phạm giới.

Tâm tánh vốn không, cũng chẳng dơ sạch.

Các pháp đều không tu không chứng không nhân không quả.

Phật chẳng giữ giới.

Phật chẳng tu lành.

Phật chẳng tạo dữ.

Phật chẳng tinh tiến.

Phật chẳng biếng lười.

Phật là người vô túc.

Cho nên đem tâm trụ trước ra mà thấy Phật, không đâu hứa có vậy.

Phật chẳng là Phật.

Chớ nên làm Phật giải Phật.

Nếu không thấy được nghĩa ấy thì bất cứ lúc nào, bất cứ đâu đâu, đều không tỏ được bồn tâm.

Nếu không thấy tánh thi bất cứ lúc nào, bất cứ nghĩ gì hoặc không nghĩ gì, đều là kẻ đại tội, là người si, đâm giữa cái không vô ki, ngây ngặt như người say, chẳng rõ phần tốt xấu.



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

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

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

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

oOo

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

ĐÁP : Bồn tâm luôn ở trước mắt, tại người không chịu thấy.

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

SỰ HỎI : Người từng nằm mộng chứ ?

ĐÁP : Từng nằm mộng.

HỎI : Trong khi người nằm mộng thì đó là bồn thân người chứ ?

ĐÁP : Đúng là bồn thân tôi.

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

ĐÁP : Chẳng khác.

SỰ NÓI : Nếu đã chẳng khác thì thân ấy tức là pháp thân người, pháp thân ấy tức là bồn tâm người.

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

không nhân quả, cũng không gần cốt, cũng không tướng mạo, giống như hư không, nằm chẳng được bò chằng được, núi sông tường đá không ngăn nỗi, lần hiện lại qua thằn thông tự tại, vượt núi ngũ uần, qua dòng sanh tử, không một nghiệp nào trói buộc được pháp thân ấy.

Tâm ấy vi diệu khó thấy.

Tâm ấy chẳng giống sắc tâm.

Chính từ trong ánh sáng của tâm ấy ứng dụng lên tất cả hành động, tay đưa chân bước.

Cũng như hỏi về số cát sông Hằng thì ai mà trả lời được, đành trơ như người gỗ, cũng vậy, tâm là thọ dụng của chính người, sao người không biết lại đi hỏi người khác ?

Phật nói : Tất cả chúng sanh đều là người mê, do đó tạo nghiệp, đọa dòng sanh tử, muốn thoát ra lại chim xuồng, ấy chỉ vì không thấy tánh.

Vì chúng sanh không mê sao lại thắc mắc hỏi làm gì chuyện ấy không một ai giải đáp được ? Tự tay mình đưa, chân mình bước, sao mình không biết ?

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

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

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



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

... Cái sắc thân bốn đại túc là phiền não. Phàm là sắc thân phải chịu sanh diệt.

Pháp thân thì thường trụ, nhưng không chỗ trụ. Cái pháp thân Như Lai hằng còn không đổi khác, nên kinh nói : Chúng sanh nên biết tánh Phật vốn sẵn tự có đủ đó.

Ca Diếp chính là người ngộ được bồn tánh ấy.

Bồn tánh túc là tâm.

Tâm túc là tánh.

Túc chung đồng với tâm chư Phật.

Phật trước Phật sau chỉ truyền tâm ấy.

Trừ tâm ấy ra; không Phật nào có thể được.

Chúng sanh điên đảo không biết tự tâm là Phật, cứ hướng ngoài mà gìn giữ cẩn cảnh, suốt ngày lăng xăng niệm Phật lạy Phật. Phật tại nơi đâu ? Đừng nên có những lối thấy ấy.

Chỉ cần biết tự tâm.

Ngoài tâm, rồi không có Phật nào khác.

Kinh nói : Phàm cái gì có tướng đều là đối trả.

Lại nói : Chính tại nơi đây mới là có Phật.

Tự tâm là Phật.

Đừng nên đem Phật lể Phật: như vậy.

Vì bỗng dưng hiện ra trước mắt tướng mạo Phật cùng bồ tát, quyết cùng đừng nên kính lạy.

Tâm minh vốn không tịch, không hề có những thứ tướng mạo ấy.

Nếu giữ tướng túc là ma, rơi hẳn vào nẻo tà. Chẳng

qua đó là những bông dâng do tâm dâng lên, nên đừng lè lưỡi.

Người lạy ắt không biết.

Người biết ắt không lạy.

Lạy ắt bị ma hớp. Số người học không hiểu nên ta giải rõ như vậy.

Trên thế tánh của chư Phật Như Lai đều không đâu có thứ tướng mạo ấy.

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

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

Nếu mõng lòng thấy Phật thấy pháp, cùng các thứ tướng mạo của Phật, bồ tát mà sành lòng kính trọng, đó là tự mình dọa vào địa vị của chúng sanh.

oOo

HỎI : Tại sao không uốn bài lạy chư Phật và bồ tát ?

ĐÁP : Các loài thiên ma ba tuần, a tu la cũng có thể dùng phép thần thông tạo ra tướng mạo bồ tát, biến hóa đủ cách, mà toàn là ngoại đạo, nào phải là Phật đâu.

Phật là tự tâm, chớ làm bài lạy.

Phật là tiếng của nước Tây Thiên Trúc (Ấn Độ), tại đây (Trung Quốc) gọi là giác tánh.

Giác túc là linh giác : ứng đối với cơ duyên, tiếp xúc với sự vật (ứng cơ tiếp vật). Ngẳng mày néo mắt, cử động chân tay, đều là do tánh linh giác của chính mình.

Tịnh túc là tâm.



Tâm túc là Phật.

Phật túc là đạo.

Đạo túc là thiền.

Chỉ một chữ thiền, thánh và phàm chẳng suy lưỡng nòi.

Thấy thẳng tánh mình thì gọi là thiền.

Nếu chẳng thấy tánh mình, túc không phải thiền vậy.

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

Đạo lớn kín sâu, không thể nói cho hiểu.

Kinh diển dựa vào đâu mà với tới?

Chỉ cần thấy Tánh thi dẫu không biết một chữ vẫn được đạo.

Thấy tánh túc là Phật.

Thánh thè xưa nay vốn thanh tịnh, chẳng có sạch đơ.
Sở dĩ có lời nói là vì thánh nhân nương theo tâm mà khởi dụng.

Dụng chỉ là một danh từ trống không. Lời nói kia còn chưa đạt tới được thì mười hai bộ kinh băng vào đâu mà đạt tới?

Đạo tự nó viên thành, chẳng dùng tu chứng.

Đạo chẳng phải là thanh sắc, nên vi diệu khó thấy.

Cũng như người nào uống nước thì lạnh nóng tự mình minh biết,

Cũng vậy ta không thể hướng về người khác mà nói ra được.

Chỉ minh Như Lai là thông suốt, ngoài ra các bậc người và trời đều không hiểu thấu.

Trí óc của phàm phu với không đến, do đó mới chấp tướng chẳng biết tâm minh xưa nay vốn là không tịch.

Vọng chấp tướng cùng mọi pháp túc rơi vào ngoại đạo.

Vì biết muôn pháp đều theo tâm mà sanh ra, ắt không nên

chấp như thế. Chấp túc chẳng biết.

Nếu thấy được bồn tánh thì mười hai bộ kinh hóa thành chữ nghĩa suông.

Ngàn kinh muôn luận cốt mờ sáng tâm.

Nếu thoát nghe dã hợp nhau rồi thì «giáo» còn dùng làm gì ?

Nói cho cùng li : giáo là lời nói, thật chẳng phải đạo.

Đạo vốn không lời.

Lời nói là vọng.

... Nếu thấy được tánh minh thì chẳng cần đọc kinh niệm Phật.

Học rộng biết nhiều nào có ích gì.

Vì lẽ đẽ chuyền hồn mê cho thần thức nên mới có «giáo», lập ra cốt tiêu biêu cho tâm.

Nếu ý thức được tâm, thì coi giáo làm gì ?

... Thánh nhân sống tự tại ngay giữa dòng sanh tử, àn hiện vào ra không định trước, không nghiệp nào trói buộc đưọc.

Thánh nhân phá tà ma. Tất cả chúng sanh chỉ cần thấy tánh thi mọi dư tập đều tiêu diệt túc thi, thần thức hết mờ ; chỉ cần tiếp nhận thẳng là lãnh hội ngay ; muốn thực lãnh hội đạo, chỉ cần tại đây, như bây giờ đây, đừng chấp vào một pháp nào, cần dứt nghiệp dưỡng thần, thi dư tập cũng hết theo, và tự nhiên tráng rõ, chẳng cần dụng công phu gì.

Ngoại đạo không lãnh hội được ý Phật, dụng công nhiều quá, trái với thánh ý, suốt ngày lừng đặng niệm Phật chuyền kinh, làm cho thần tánh mê mờ, chẳng [tò] được luân hồi.

Phật là người «không gì hết».

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

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

Phật trước Phật sau chỉ nói thấy tánh.

Muôn vật đều vô thường.

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

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

Hạng thanh văn và duyên giác, cùng ngoại đạo cũng không hiểu Phật, chỉ chấp vào mấy tảng tu chứng, dọa vào nhân quả, chửi bão chúng sanh, không tỏ sanh tử, đi ngược ý Phật, đó là chê bai Phật, tội không gì hơn.

Kinh nói : Người xiền dè không phát sanh tin tâm tội không gì hơn.

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

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

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

ở thiền đường. Mới biết tất cả chúng sanh đều lấy cái sống khò làm vui mà không hay biết gì hết, ấy chỉ vì nghiệp chướng nặng nề vậy, nên không thể phát tín tâm, không thể tự mình mà chỉ do người vậy.

Nếu thấy tâm mình là Phật thì không cần cắt tóc cao râu. Hàng áo trắng³ vẫn là Phật.

Nếu không thấy tánh, cắt tóc cao râu vẫn là ngoại đạo.

oOo

HỎI : Hàng áo trắng có vợ con, dâm dục không trừ, bằng vào đâu mà thành Phật được ?

ĐÁP : Tôi chỉ nói thấy tánh, chẳng nói dâm dục. Chỉ cần thấy được tánh mới vỡ lẽ rằng từ vô thi dâm dục vẫn là không tịch, chẳng có gì phải giả dối dứt trừ, mà cũng chẳng mắc vào dục lạc. Tại sao vậy ? Vì tánh minh vốn là thanh tịnh vậy, đâu nó trụ ở trong sắc thân nấm uần. Tánh ấy bồn lai là thanh tịnh, không gì có thể nhuốm dơ được. Pháp thân bồn lai vẫn tự nó có, không do ai ban cho, không đối không khát, không lạnh không nóng, không bình, không ân ái, không bà con, không khò vui, không xấu tốt, không dài ngắn, không mạnh yếu. Bồn lai không một vật nào khả được, chỉ vì chấp có sắc thao này nên mới có tướng nóng lạnh, đối khát, chướng bình, đù thử. Nếu chẳng chấp thì mặc tinh di đứng, được tự tại ngay giữa dòng sống chết, chuyên vận tải cả pháp, cùng với thánh nhân tự tại vô ngại như nhau, không đâu mà chẳng an.

... Nếu thấy tánh, chiên đà la⁴ cũng thành Phật được.

oOo

3— áo trắng : người tu tại nhà

4— chiên đà la: giai cấp hèn mọn ở Ấn Độ, bị coi như thú vật, ai thấy cũng phải tránh xa sợ nhiễm dơ, chuyên sống về nghề hàng thịt, giết trâu bò, đe dùng phèn.

HỎI : Chiên đà la gây nghiệp giết chóc, sao gọi là thành Phật được ?

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

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

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

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

Triết Tây hăm tâm tö sư Thiền đến lần lượt truyền tâm ấn cho nhau.

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

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

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

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

Tâm ấy không có hình tướng, không nhân quả, không già cỗi, tự như hư không, không thể nắm được, không chung đồng với vật chất, với ngoại đạo.

Tâm ấy chỉ mình Như Lai lãnh hội được, ki dư không ai

sáng tỏ nỗi.

Tâm ấy khônglia ngoài cái sắc thân bốn đại.

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

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

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

Tâm động dụng động

Động tức là dụng

Ngoài động không tâm.

Ngoài tâm không động

Động chẳng là tâm

Tâm chẳng là động

Động vốn không tâm

Tâm vốn không động

Động chẳng lia tâm

Tâm chẳng lia động

Động không tâm lia

Tâm không động lia

Động là tâm dụng

Dụng là tâm động

Dứt động đứt dụng

Chẳng động chẳng dụng

Dụng thè vốn không

Không vốn không động

Động dụng đồng tâm

Tâm vốn không động

Nên kini nói : Động mà không có sở động.

oOo

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



suốt ngày cầm mà vẫn chưa từng cầm,
suốt ngày biết mà vẫn chưa từng biết,
suốt ngày đi, ngồi mà vẫn chưa từng đi, ngồi,
suốt ngày hồn vui mà vẫn chưa từng hồn vui.

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

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

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

Nếu tụng kinh mà không thấy tánh, điều ấy quyết không bằng vào đâu cả, mà nói mấy vẫn không cùng.

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

○○○

Xin nói bài tụng vầy :

I.— Ngõ bồn lai tư thò
Truyền pháp cứu mê tình
Nhất hoa khai ngũ diệp
Kết quả tự nhiên thành

Ta cốt qua Trung thò
Truyền pháp cứu mê tình
Một hoa năm cánh trồ
Tự nhiên trái kết thành⁵

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

II.— Giang tra phân ngọc lăng
 Quản cự khai kim tỏa
 Ngũ khầu tương cộng hành
 Cửu thập vô bì ngũ

Bè lau rẽ sóng ngọc
 Đuốc sáp mờ khóa vàng
 Năm miệng sẽ cùng bước
 Chín mươi không ta người 6

TRÚC THIÊN dịch

(trích tác phẩm *Sáu cửa vào
 đông Thiếu Thasts sắp xuất bản)

6— Bài tụng này báo trước ngày tề Đạt Ma viễn tịch. Câu 3 chiếc tự chữ «ngô», là ta : NGŨ (năm) • KHẨU (miệng) = NGÔ (ta), ý nói ta sẽ thâu thẫn vào cõi niết bàn tịch diệt (vô bì ngũ) vào ngày 9 (cửu) tháng 10 (thập), nhằm năm binh thin (536), triều nhà Lương, năm đại thông thứ 2. Đó là ngày via của Tồ Đạt Ma.



từ hữu vi tới an vi

i) TỬ HAY KINH

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

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

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

Trước hết là của Vương Bật.

Trong sách «Thể thuyết tân ngữ» có kè về Ông như sau : «thiếu thời Vương Bật đến thăm Bùi Huy. Huy hỏi : kia Vô thật là căn bản của muôn vật, tại sao thánh nhân (Khổng Tử) không thích nói đến, mà Lão Tử nói đến hoài ? Bật nói : Thánh nhân đồng hoá thề với Vô, thấy Vô lại không có thề lấy gì mà giảng giải được, cho nên nói ra là phải nói đến Hữu. Hiện Hữu Lão Trang chưa thoát ra khỏi được, nên luôn luôn nói đến chỗ mình thiếu » (Triết học Đông Phương, Nguyễn Đăng Thực, q. IV, trg. 153) Đại đè đó cũng là ý kiến của Quách, Tú về Trang Tử.

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



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

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

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

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

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

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

2) NHỮNG PHÂN BIỆT CẦN THIẾT.

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

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



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

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

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

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

Tiếp đến Trang Tử thì Vô Vi không những là tị thế mà còn đầy dủ độ tè vặt, cho mọi vật bằng nhau, không phân biệt: thi phi, bỉ thi, nhĩ ngã, tử sinh v.v...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II, t. 619). Và theo nghĩa này thì Nho giáo là vô vi với nguyên tắc «hiết cù» 嗔恚 = yêu cái dân yêu, ghét cái dân ghét.

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

君子之於天下也無適也無莫也義之與比

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



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

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

3) TỪ HỮU TỚI VÔ

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

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

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

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

Nếu dùng danh từ ngày nay mà gọi tên thi :

- | | |
|-------------------------------|-----------|
| — giai đoạn Hữu là chính đẽ | Thèse |
| — giai đoạn Vô là phản đẽ | Antithèse |
| — giai đoạn hữu vô là tồng đẽ | Synthèse |

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



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

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

* Trung Quốc / riết học Sư của Phùng Hữu Lan, bản dịch Nguyễn Hữu Ái

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

Tóm lại quá nghiêng sang chủ thể cũng là một bệnh thiên lệch y như sự nghiêng sang đối tượng, nó làm cho con người trở thành yếu đuối, lệ thuộc, cho nên hễ có thiên thi có ý (cây dưa), lệ thuộc sang đối tượng vật đích là rơi vào định mệnh với đủ hình thức dị biệt, thiên sang chủ thể là thiên mệnh theo nghĩa vận số, cho con người bất lực, thịnh suy hoàn toàn do trời, và không tin tưởng chỉ vào công việc chính trị, giáo dục, văn hóa, nó dẫn tới những chủ thuyết vô trị, vô giáo, khoanh tay ngồi chờ thời và đưa thịnh trị đến cho (xem Đại Cương II, t. 558).

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



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

4) CHẶNG ĐƯỜNG CỦA LÃO TRANG

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

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

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

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

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

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

— «Tục nhân sát sát
Ngã độc muộn muộn» ĐK. XX
— Người đời xét rạch rồi.
riêng ta hồn đòn.
俗人寥寥
我獨聾聾

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

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

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

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

sự tai...»

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

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



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

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

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

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

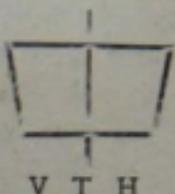
5) TỬ VÔ VI TỐI AN VI

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



kim định

bình dung bằng chữ Trung.



từ V đến T là vô, hoặc

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

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

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

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



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

đối tượng, của sự vật, để giải thoát tâm thức khỏi những tay con tuân thời-không. Chính vì thế mà khi ta đọc Lão Trang ta thấy tâm hồn như lâng lâng bay bồng. Đây là ta cảm thấy ơn ích của giai đoạn Vô. Vì thế mà ta kết luận chặng Vô rất quan trọng cho sự triền nở tâm hồn. Tuy nhiên chính vì vô là một chặng tiến hóa, một đòi hỏi của con người nên dễ làm cho con người đi quá trớn để rồi lâm vào những tâm bệnh thác loạn, diễn khung kiều Cynisme (xem Présent et Avenir, Jung, P. 94) không kè chi tới thực tại khi người ta quá lì bị trong đó.

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

Chính vì muốn đánh tan sự hiểu lầm của những người như Etienne mà chúng tôi đưa ra một số phân tích trên. Thiết nghĩ những phân biệt đó rất cẩn thiết mà xưa đây ít được chú trọng. Có lẽ vì thiếu phân tích như thế mà người Tàu đã nhiều lần biến Đạo Giáo thành cái dấu hiệu của tệ loạn : hễ thời nào loạn nhiều ta người Tàu lại chuyên châm học Lão Trang nhiều. Có



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

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

6) HIỆN THỰC AN VI

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

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

Một công án của Thiền Tông nói :

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

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

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



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

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

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

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

"Ai hay Không Có, Có Không là gì ?"

Ai ?

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

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



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

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

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

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

KIM ĐỊNH



tư tưởng hoài nghi và duy vật trong triết học Ấn Độ

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

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

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

HOÀI NGHI VÀ BẤT KHẢ TRI

Sự thực, mầm mống của tư tưởng hoài nghi đã thấy rõ ngay trong thánh ca Rig-Véda, pho kinh cõ nhất của Ấn Độ. Bản Nasadiya luận về khởi nguyên của vũ trụ đã nêu lên thắc mắc : «Sự sáng tạo này do đâu mà có ? Có hay không có sáng tạo ? Chỉ có Đấng Chủ Tề thế gian này ở trên tầng trời cao nhất là có thể biết được, mà có khi chính Ngài cũng không biết nữa.» (2). Nhưng các đạo sĩ thời Vẽ da, mặc dầu có vẻ lúng túng và bất lực trước bí nhiệm của vấn đề sáng tạo, vẫn xác nhận có một «Đấng Chủ Tề» và cả một hệ thống thần linh nắm giữ các chức phận điều hành vũ trụ vạn vật. Quan điểm thần học tích cực đó càng ngày càng được vun trồng và củng cố trong sinh hoạt tôn giáo, do đó những hoài nghi triết lý cùng những cố gắng giải đáp của trí tuệ không có dịp này nở và trở thành quan trọng như trong thời kỳ «bất mãn» sau này.

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

(2) Rig-Veda 1.129, 6-7.



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

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

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

(3) I, 12.

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

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

Tư tưởng hợp Phật giáo

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

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

(4) Dīgha-nikāya, I. 23-28 và II. 31-32. Bản dịch của T.T. Thích Minh Châu.



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

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

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

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

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

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

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

— Bạch Đức Thế Tôn, không khi nào vậy.

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

(6) La philosophie indienne, tr. 277.

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

— Bạch Đức Thế Tôn, không khi nào vậy.

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

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

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

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

(7) Xem The teachings of the Compassionate Buddha, L.A. Burt ed., tr. 32-36.

tay ta nhiều hơn hay là cây trong rừng này nhiều hơn? Tất cả các tệ tử đều trả lời. *Bạch Đức Thế Tôn, lá cây trong rừng này nhiều hơn.

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

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

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

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

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

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

QUAN ĐIỂM DUY VẬT —

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

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

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

Theo Silbura, mầm móng của tư tưởng duy vật đã thấy có trong thánh điển Vẽ đa, vì có những chỗ cho rằng nước là nguyên lý tối hậu của vũ trụ, lại có chỗ ca ngợi Rohita, mặt trời, là nguyên lý sáng tạo (*l'Inde classique*, tome II, chap. VII, 3.1498). Tôi tưởng nhận xét này chưa được xác đáng và dễ gây nên ngộ nhận, vì căn bản tư tưởng của Vẽ đa chỉ có thể là hữu thần. Nếu có những thánh ca xưng tụng mặt trời, gió, lùi v.v... như những thực tại tuyệt đối thì đó chính là vì những yếu tố hay hình tượng vật chất ấy thè hiện cho một tuyệt đối tâm linh vô danh sắc, vô phương sở, nguyên nhân và cứu cánh của toàn thể vũ trụ và thế giới thần linh. Trong Atharva Veda (XIII, 1) mặc dầu Rohita được ca ngợi có quyền năng sáng tạo, nhưng lại xuất hiện từ lòng nước (câu 1 và 5). Trong Rig Veda, thi nhân đạo sĩ cho rằng có lẽ nước là thực tại vật chất nguyên thủy (đoạn 1) nhưng lại minh định ngay rằng nước chỉ là môi trường phát hiện của Đấng Một (*Tat Ekam*) vốn tự sinh tự hữu tự bao giờ (đoạn 2 và 3).

Silbura còn dẫn thêm một vết tích của tư tưởng duy vật trong Chāndogya Upanishad (VIII. 7.12) : Quý vương Virocana tự hỏi làm mẫn nguyên với lời dạy của Prajāpati : «Linh hồn hay tự ngã chính là hình ảnh mà ta thấy nơi trong con mắt hay trong tấm gương soi. Y bèn dạy lại cho loài quý (*asura*) cái triết lý duy vật sau đây khiếu cho chúng đời đời chìm đắm trong bể khổ và mê muội : «Ta cần phải thỏa mãn, chăm nom chính cái thân xác trần tục này. Nhờ sự chăm nom và thỏa mãn thân xác mà con người đạt được hạnh phúc ở cả hai cõi bên này và bên kia.» Câu chuyện này thực ra chỉ biếu thị một

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

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

CÁC DANH HIỆU KHÁC NHAU —

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

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

phàm đối lập. Trong kinh Vẽ đa, Brihaspati là tên của một vị thần giữ vai trò trưởng giáo (purohita) của chư thần. Có một thời kỳ chư thần (deva) xung đột với loài quỷ (asura). Bọn này vì được đạo sĩ Shukracharya hướng dẫn nên thắng thế. Chư thần rất lo sợ nên cầu xin Brihaspati tìm cách chiến thắng. Một bùa, thửa dịp Shukra đi vắng, Brihaspati bèn trả hình thành Shukra, lọt vào thành của loài quỷ và dạy cho chúng thuyết duy vật. Khi Shukra thật trở về, ông không còn được bọn quỷ tôn kính và tuân lời như trước nữa. Shukra tức giận, bỏ đi, nhờ vậy chư thần đánh bại được loài quỷ. Brihaspati cũng được đẳng cấp ba la môn nhìn nhận như một nhà chính trị (nītikāra) nắm vững khuôn phép trị quốc, giúp cho vua chúa đem lại thịnh vượng mà hạnh phúc cho nhân dân. Bởi thế có thuyết cho rằng ông cũng là tác giả của một bộ Arthashastra, một bộ luận về kinh tế và chính trị, có khuynh hướng vị nhân sinh, phi tôn giáo (12). Tính chất thiêng liêng cao cả của Brihaspati mờ nhạt đi và sau này ông chỉ còn được coi là nhà khai sáng của tất cả những quan điểm hoàn toàn nhập thế, chỉ mưu cầu hạnh phúc trần gian. Những người theo chủ trương duy vật vì thế còn được gọi là bṝhaspatya, « môn đồ của Brihaspati ».

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

(2) Có hai bộ Arthashastra, một bộ tương truyền của Brihaspati, một bộ của Kautilya.



tâm linh và đạo đức⁹ (charvantepunyapàpàdikam vastufàtam iti Chàrvàkah), lại cũng có thể hiểu là người "miệng lưỡi ngọt ngào" (Chàruvàk) vì thế lý thuyết của y có một bề ngoài vô cùng hấp dẫn. Tác phẩm Sarva darshana samgraha mệnh danh Chàrvàka là "chúa tể bọn vô thần", nàstika shiromani. Trong anh hùng ca Ràmâyana, họ bị gọi là "những kẻ ngu dại mà cứ tưởng rằng mình khôn ngoan sáng suốt, những kẻ chỉ thành thạo trong việc dẫn dắt loài người đến chỗ hủy diệt". Trong anh hùng ca Mahàbhàrata lại có chỗ nói đến chuyện con yêu (rakshasa) Chàrvàka bị các pháp sư ba la môn nguyên rủa và tiêu diệt.

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

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

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

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

NGUỒN TÀI LIỆU —

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

Trong những tác phẩm có đề cập đến triết lý duy vật, phải nhắc đến Mahàbhàrata, Ràmàyana, Mànavadharmashàstra, Kàmasùtra, Sarvasiddhàntasamgraha, Lokatattvanirnaya, Prabodhachandrodaya. Ngoài ra, trong một số tác phẩm cõi diền khác đả kích dữ dội tư tưởng duy vật và đã dám bài bác tin ngưỡng mặc khải và thuyết nghiệp báo luân hồi, có thể kể: Sàmkhyatattva Kaumudi của Vácaspatimishra, Brahmasùtrabhàsyà của Shankara, một bản kinh Giai na : Bhagavati và nhiều kinh diền Phật Giáo, nguyên thủy và đại thừa, như : Dighanikàva (Trường bộ Kinh), Tattasangraha, Saddhar-



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

NHỮNG NGUYÊN LÝ CĂN BẢN —

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

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

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

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

- 1— Không có Thượng đế sáng tạo, cũng không có Thiên lý điều hành vũ trụ.
- 2— Đất, nước, gió, lửa, là bốn yếu tố cấu thành vũ trụ vạn vật.
- 3— Vạn vật, thân xác và giác quan là kết quả của vô số hình thái kết hợp ngẫu nhiên giữa các yếu tố.
- 4— Ý thức phát sinh từ vật chất chẳng khác gì tinh chất say trong rượu phát hiện tự nấm men.
- 5— Linh hồn chẳng phải là một thực thể biệt lập mà chính là thân xác có ý thức.
- 6— Tri giác là phương tiện nhận thức duy nhất có giá trị.
- 7— Lực thính là cứu cánh duy nhất của đời người.
- 8— Chỉ có sự chết là giải thoát.

TRI THỨC LUẬN —

Tri thức luận của phái Chārvāka chỉ chấp nhận tri giác (pratyaksha) là phương tiện tri thức duy nhất có giá trị. Ngay đến cả suy luận (anumāna) cũng bị gạt bỏ vì (13), Sarva darsana samgraha, I.

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

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

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



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

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

SIÊU HÌNH HỌC —

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

ĐẠO ĐỨC HỌC —

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

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



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

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

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

oo

Như đã biết, quan điểm của hệ phái duy vật ở Ấn Độ biểu thị mọi phản ứng mạnh liệt chống lại áp lực nặng nề

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



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

LÊ XUÂN KHOA

TÀI LIỆU THAM KHẢO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

CẢI TẠO SINH HOẠT VẬT CHẤT

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

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



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

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

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

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

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



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

CẢI TẠO SINH HOẠT TRÍ THỨC

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Điểm chung của những phong trào nói trên là sự mất



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

CẢI TẠO SINH HOẠT TINH THẦN

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

VĂN ĐỀ CHÍNH TRỊ

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

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

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



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

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

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

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

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

Nhưng muốn áp dụng tinh thần khoa học và trở về nguồn một cách hữu hiệu ta phải được tự do tư tưởng và ngôn luận. Có tự do tư tưởng mới trí thức mới sáng tạo được. Và có tự do ngôn luận sáng tạo mới dồi dào được, thò sụt trao đổi ý kiến, phê bình, chỉ trích lẫn nhau. Cho nên chính quyền nào thành tâm lo âu cho tương lai xú sò phải khuyến khích, thúc đẩy phong trào Áp dụng tinh thần Khoa học và phong trào Trở Về Nguồn, và mạnh dạn tháo bỏ hết xiềng xích gò bó Tự do tư tưởng và ngôn luận, để mở đường cho dân tộc phôngh tới một đời sống tinh diệu—vật chất, tri thức, tinh thần — cao hơn và phong phú hơn.

TÔN THẤT THIỆN

Phó Khoa trưởng Phân Khoa Khoa học Xã hội.

Đại Học Văn Hạnh



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

tự do (libéralisme), một bên thích xã hội hơn và tạo ra chủ nghĩa độc tài chuyên chế (totalitarisme). Cả hai đều lấy bản Tuyên ngôn Nhân quyền làm vật sở hữu và không ai chịu đi sâu vào từ nghĩa luận (Sémantique) để thấy sự mâu thuẫn trầm trọng trong đó. Ví dụ câu:⁴ Mọi người đều được bảo đảm về mặt tự do và bình đẳng là một câu nói cho yên lòng chứ không đi đến đâu. Trước hết không ai định nghĩa nổi hai chữ trên một cách vẹn toàn mà không mất lòng nhau, thứ đến hai ý niệm tự do và bình đẳng là hai ý niệm mâu thuẫn với nhau trên thực tế và chỉ có thể giải quyết trên phương diện siêu hình mà thôi. Lê tất nhiên, không bao giờ siêu hình phản lý mà đi vào xã hội duy lý được cho nên người ta sống với mâu thuẫn mà không biết. Tự do không hạn chế làm mất bình đẳng: Ví dụ như không hạn chế tự do sinh đẻ thì không nước nào có thể bình đẳng với Tàu và Ấn Độ, không hạn chế buôn bán tự do thì mất bình đẳng của cải, có kẻ giàu người nghèo. Trái lại bình đẳng không hạn chế thì lại làm mất tự do. Bình đẳng học vấn là một hình thức nhồi sọ của thế giới ngày nay: Học một chiều, không có tự do tạo tư tưởng mới. Không được biết nhiều hơn cái bắt buộc là căn bản của văn hóa đại chúng & các chế độ trọng bình đẳng hơn tự do. Luận lý toán học bị cấm ở Nga trên 30 năm và mới được vào nhà trường bậc trung học cách đây 4 năm. Ở Việt-Nam luận lý toán học lại tệ hơn cấm vì chương trình trung học vào còn là chương trình Hoàng xuân Hán cách đây 22 năm, và lại muốn cho vào cũng không được vì xưa nay có ai lo cho sự đào tạo giáo sư Đại học mà bảo Trung học tiến được. Ở Đài loan 80 % sinh viên học nó để chống luận lý biện chứng đang cầm đầu theo tin

thần tam đoạn luận Aristote.

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

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

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



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

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

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

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

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

- 1) Cũng như không có máy điện nào mà không có điện năng (tension), xi nghiệp không thể chạy nếu không có nhân năng (tinh trạng căng thẳng).



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

«Tư tưởng không đưa đến một tri thức như các khoa học.

«Tư tưởng không mang đến một sự khôn ngoan hữu ích cho phương thế hành xử trong đời sống.

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

Ngày hôm nay, William Barrett cũng thấy như sau :

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

NGÔ TRỌNG ANH



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

Kính thưa quý vị.

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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



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

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

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



lý, chúng ta cũng thấy Kant đã xác nhận nhiều lần như vậy (như trong *Critique de la Raison pratique*, cũng như Hegel cũng xác nhận như thế (trong *Philosophie de l'Histoire*, Intro. ; phần IV, những vị có học qua thần học Thiên Chúa giáo cũng nhớ rằng chính St Augustin đã định nghĩa như vậy (trong *Cité de Dieu*, quyển XI, chương 2323a-c, trong *Confessions*, Quyển I, quyển VI, cũng như chính Saint Thomas d'Aquin cũng xác nhận như thế (trong *Summa theologica*, phần I, q I, A 1, phần II-II, qq. 1-7).

Nền tảng của tôn giáo là *đức tin*, nhưng chính *đức tin* dễ bị người ta đọc chiến để gây ra sự bất công giữa con người với con người. Vì đức tin đã được thể hiện qua phạm trù của ngôn ngữ và biểu tượng và chính ngôn ngữ và biểu tượng là sự mạc khải (*révélation*), tức là ngôn ngữ của Thượng đế và quyền năng của Thượng đế (xin đọc Pascal trong *Pensées*, 561-566, 622-628, 880-881 và đọc Descartes trong *Méditations*, và Thomas D'Aquin trong *Summa Theologica*, phần I, q1 q12, phần I-II, q 91, vân vân).

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



của tôn giáo, chúng tôi xin đề trình bày về ý nghĩa của danh từ *công bình*. Danh từ *công bình* có nhiều ý nghĩa vô cùng rắc rối; chính *công bình* là chủ đề của hai tác phẩm quan trọng của Platon (như *La République* và *Gorgias*). Có thể hiểu *công bình* trong nhiều nghĩa khác nhau: « công bình hiều như sự điều hòa quân bình trong tâm hồn (như quan niệm của Platon trong *Gorgias*, 282c-285c-286a; trong *La République*, cuốn I, 309b-310b; cuốn IV, 346a-355, trong *Les Lois*, cuốn IV, 681b-d; như quan niệm của Aristote trong *Éthique*, cuốn V chương II, như quan niệm của Saint Thomas d'Aquin trong *Summa Theologica*, phần I, qq. 95-96, q. 100, « công bình » được hiểu như một đức hạnh tinh thần, điều động sinh hoạt của mình với kẻ khác và với đoàn thể (như quan niệm của Platon trong *Criton*, 216d-219ac, trong *République*, cuốn IV, 342a-356a, 348d-35a; như quan niệm của Hegel trong *Philosophie de l' histoire*, phần II) « công bình » cũng được hiểu theo nghĩa thề hiện bồn phận có lợi chung cho mọi người (như quan niệm của Kant trong *Critique de la Raison Pure*, như William James trong *The Principles of Psychology*. Những hành động được coi là hành động công bình là làm việc thiện, không phuong hại đến ai, đối đãi với nhau đúng mức, đối xử bình đẳng với nhau; từ Platon cho đến Aristote, Montesquieu, Kant, Hegel và James cho đến Freud đều đồng ý nhau về định nghĩa này (cf. Freud, *Group Psychology*). Đối với tôn giáo « Công bình » đặt nền tảng trên « công bình Thượng đế » như trong quan niệm Thiên chúa giáo, chẳng hạn như Berkeley trong *The Principles of Human Knowledge*, Sect, 155-156

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

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

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



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

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

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

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

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

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

Thượng Tọa THÍCH MÌNH CHÂU



đưa vào việc khảo cứu triết học vasubandhu

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

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

I) Về Vasubandhu :

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

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

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

Tuy vậy, không có nghĩa người Án hoàn toàn mất thị giác lịch sử, hay hoàn toàn đâm chìm vào việc hưởng thụ những anh hùng ca. Bản tiểu sử đầu tiên có thâm quyền về Vasubandhu chính do một dịch giả nổi tiếng Án viết. Paramārtha (Chân đế), mặc dù người ta hiểu rằng nó được viết ra nhằm thỏa mãn tinh khát sử của Phật tử Trung quốc thời bấy giờ. Paramārtha được mời đến Trung quốc năm 546, và lần đầu tiên, dịch Abhidharma-kośa-sāstra, cùng những tác phẩm đáng chú ý khác của Hệ thống "Chi đè truy nhận" (Vijñāptimātravāda), trong số đó quan trọng là Mahāyānaśaśigrahaśāstra (ĐTK 1595), Vipśatikā (ĐTK, 1589), Mādhyātavibhāṅga (ĐTK, 1599), v.v... Đồng thời, Paramārtha viết về đời sống Vasubandhu dưới nhan đề "Bà tầu bàn đậu Pháp sư truyện" (ĐTK, 2049) và J.Takakusu dịch ra tiếng Anh đăng ở T'oung Pao V, 1904, tr. 269-296.

Ngoài ra, người ta phải kể đến những ý kiến và di ngôn mà Huyền Tráng phát biểu trong *Tây du ký* và *Huyền Tráng Pháp Sư Truyền* (ĐTK, 2087, và ĐTK, 2053). Trong *Tây du ký* khi mô tả về thành phố Ayodaya, Huyền Tráng đã chép thêm vào lược sử của Asanga và Vasubandhu (ĐTK, 2087, t.896 b 27), và sau đó, học trò của Huyền Tráng đã lặp lại trong tiểu sử của ông (ĐTK, 2053, t.233 c 16.)

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

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

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

2) 900PN. Niên đại này được nói đến trong (a) trong chính bản tiêu sú của Vasubandhu của Paramārtha (ĐTK; 2049, t. 189 b 24) (b) *Hành duy thức luận thuật ký*, theo đó Khuy Cơ dẫn lời bình giải của Paramārtha về *Madhyāntavibhaṅga* của Maitreyanatha (Di-Lặc tôn giả) (ĐTK, 1830, 231 c 2 ff); (c) *Pháp hoa kinh truyện ký* của Huệ Tường, & đây Huệ-Tường chỉ nói : * Tam tạng Pháp sư Paramārtha nói ... * (ĐTK, 2068, t. 52 c 25).

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



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

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

A— Giải pháp của Péri (2) :

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

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

bìen só, 1100 Căn nhắc lại ở đây là, Khuỵ Cơ phệ bình thuyết 1100PN của Huệ Khải, và cho rằng, «những trường phái khác nhau có những ý kiến khác nhau (về vấn đề này), theo như người ta cho biết : Theo quan điểm của Đại thừa, thi chính 900 PN, bồ tát Vasubandhu ra đời và viết những thính tiết đó (của Kośa)». Huệ Chiếu thì dẫn trường hợp : «Căn cứ theo *Bồ tát Thiện Thân Truyện*, thi 1100 PN, có một tên ngoại đạo gọi là *Vindhyaśin** và tiếp, «Truyện nói rằng, tên ngoại đạo này ra đời vào 1100 PN, và viết sách *Thất thập luân*». Khi Vasubandhu xuất thế, ông ta đã chết. Điều này muốn nói là, Vasubandhu cũng xuất hiện vào 1100 PN. (Như thế), Truyện hình như lầm. Tại sao ? Tam tạng pháp sư Paramārtha nói trong bài tựa của *Trung bìen só*,² (c) Vài niên đại 900 PN được Paramārtha nói đến trong chính bản só của ông, «œuvre personnelle et expression de ses propres idées», còn niên đại 1100PN thi Paramārtha lấy từ một tác phẩm nào đó ở Ấn Độ, «dont Paramārtha n'adoptait pas personnellement toutes les opinions» (Péri, t.357-8).

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

điểm xuất phát qua Népal, Trung Hoa rồi phân tán ra Mông Cổ, Màn Châu, Triều Tiên, Nhật Bản và Việt Nam...⁸ mà ngược lại, Népal và Trung Hoa là hai cứ điểm từ đó xuất phát qua Tây Tạng vào thế kỷ thứ VII sau tây lịch; ở Tây Tạng niên đại 900 PN được chấp nhận cho Vasubandhu, và hiển nhiên niên đại này được du nhập từ Ấn Độ, vậy niên đại 1000 PN không có ý nghĩa nào khác hơn là "ý nghĩa tiên tri" (*sens prophétique*).

B. Giải pháp của Frauwallner. (3)

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

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

(2) Kết luận liên quan đến 1000PN, Frauwallner phê bình cách thế theo đó Péri cố gắng che đậy niên đại của Huyền

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

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

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



tây lịch.

(b) Mặc dù Huyền Tráng thừa nhận là, có nhiều ý kiến khác nhau về niên đại Phật Niết bàn tùy từng trường phái (ĐTK, 2087, t. 903b24't), điều chắc chắn là Huyền Tráng, một đồ đệ của Śīlabhadra, tất phải thuộc vào phái "chỉ đè truy nhận" của Dharmapāla. Niên đại của Dharmapāla được Huyền Tráng đặt vào 1100PN (ĐTK 1830 t.231c4), và theo Hakaju Ui thì nó thuộc vào thế kỷ thứ VI tức là 530-561, vậy niên đại 1000PN phải thuộc vào thế kỷ thứ V. Cần chú ý ở đây là, Frauwallner coi diễn ngữ "sau" trong "sau 1100PN" và "trong" trong "trong vòng 1000PN" là đồng nghĩa.

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

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

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

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

Vindhya-vāsin, một luận sư của phái Samkhya, đến tranh luận với Buddhamitra, thầy của Vasubandhu. Buddhamitra thua cuộc. Vasubandhu viết Paramārtha-saṭṭalikā, đề bác bê Vindhya-vāsin. Sau đó, viết Abhidharma-kōśa, và bị Sanghabhadra thách tranh biện, nhưng Vasubandhu từ chối, nại lý do là già cả.

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

Với ba đoạn như thế này, Frauwallner cho rằng, đoạn i và ii nói về Vasubandhu của giaoPN, hay của thế kỷ thứ 4, nghĩa là «Vasubandhu Lớn», còn đoạn iii nói về «Vasubandhu Nhỏ» của thế kỷ thứ 5. Để làm rõ giá khẩn định này, Frauwallner dùng đến từ ngữ mơ hồ vṛddha-ācārya⁴ của Yaśomitra trong *Sphuta-artha*. Theo ông, thì từ ngữ này có nghĩa Yaśomitra muốn nói đến một Vasubandhu già (vṛddha) hơn là Vasubandhu của Kośa, mà Yaśomitra nói đến như là «acārya». Thêm vào đó, Frauwallner dẫn trường hợp hai vua Vikrama-aditya và Bala-aditya để biện minh cho thuyết hai Vasubandhu này, cùng một số những huyền thoại khác.

C. Phé bình của P.S. Jaini (4) và A.Wayman (5).

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

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

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

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

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

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

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

D. Giải pháp của các học giả Nhật bản.

Nhìn chung, người ta thấy người Nhật chia thành bốn nhóm trong việc xác định niên đại Vasubandhu.

- (i) 270-350, người đứng đầu là B. Shioo.
- (ii) 320-500, người chủ xướng là H. Ueda (7), S. Funabashi
- (iii) 390-470, của U. Wogihara, và 420-500 của J. Takakusu.
- (iv) 433-533 của S. Mochizuki, và 415-515 của G. Ono.

Trong bốn nhóm này, người đáng chú ý hơn cả



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

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

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

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

E. Giải pháp dễ nghĩ.

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

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



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

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



(900PN) thế kỷ 4 (1000PN) thế kỷ 5 (1100PN) thế kỷ 6

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

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

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



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

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

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

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

Cần nói thêm một ít ở đây về những viễn dẫn * bản truyền*, và * biệt truyện*. Ngày nay chúng ta không có



một « bản truyện » hay « biệt truyện » nào hết ngoài bản tiêu sử do Paramārtha viết về Vasubandhu. Những học giả trước đây đã tìm xem coi thử Kumarajīva có viết một bản tiêu sử nào của Vasubandhu hay không. Chúng ta biết rằng, Thanh Mai trong bản thư tịch *Còn Kim Dịch Kinh Đở Ký* (ĐTK, 2151, t.359b29), viết vào những năm 664-665, có kê ra một bản tiêu sử của Vasubandhu do Kumarajīva viết. Tri Thắng sau đó trong bản *Khai nguyên lục* (ĐTK, 2154, t.51305) cũng lập lại điều này, và thêm rằng, bản tiêu sử đó vào thời đại ông ta (730) đã bị mất. Frauwallner và Demiéville coi chi tiết này có thể là thực. Nhưng Frauwallner đi xa hơn. Một mặt ông dựa vào chi tiết này, một mặt khác ông dùng tài liệu từ *Bách luận số* (ĐTK, 1837, t.234b) của Cát Tạng, người sống vào cuối thế kỷ thứ 6 và đầu thế kỷ thứ 7, để chứng minh rằng ở Trung Quốc lúc bấy giờ có hai bản tiêu sử khác nhau về hai Vasubandhu khác nhau. Lý luận này chỉ có thể đúng vững trong giới hạn, ở đó khẳng định Paramārtha cho chúng ta hai niên đại khác nhau về Vasubandhu, là hữu giá. Nhưng như chúng tôi đã chứng minh, khẳng định này hoàn toàn sai lầm, và do đó, điều này chỉ làm vững thêm cách tinh mà chúng tôi đề nghị ở trên cho niên đại của Vasubandhu, nghĩa là: Vasubandhu, sống vào khoảng thế kỷ thứ tư sau Tây lịch.

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

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

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

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



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

So' yam samprati Candraguptatanayaś candraprakā-
śo yuvā jāto bhūpatir āśrayah kṛtadhiyam diṣṭyā kṛtārt-
haśramah,

và đề cất nghĩa chữ „āśrayah kṛtadhiyam”,
Vāmana viết :

Āśrayah kṛtadhiyam ity asya Vasubandhusācivyopak-
ṣepaparavat sūbhīprāyatvam.

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

ner, t. 27, chú I).

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

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

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

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

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



III) Về Tác phẩm :

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

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



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

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

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

Chỉ số Thông số của Hans Zeisel

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

aptartha- ḫikā

b.— Ḫephags pa bcom ldan ḫdas ma śes rab kyi
pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pahi don
bdun gyi rgya cher ḫgrel pa.

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

d.— Chú thích về 7 ý nghĩa của Bhagavatīprajñā-
pāramitāvajracchedikā cao thượng.

4). a.—

b.—

c.— Kim Cang Tiên luận ĐTK 1512

d.— Luận Kim Cang Tiên

5). 3987a.— Buddhānusmṛti- ḫikā

b.— Sañś rgyas rjes su dran pahi rayas che ḫgral pa
c.—

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

6). 3988 a.— Ekaśāthā-bhāṣya

b.— Tshigs su bcal pa gcig pahi bśad pa

c.—

d.— Bản về một ca tiết.

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

b.— Ḫephags pa ga ya mgoḥi ri shes byas bahi
tṇam par bśad pa.

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

d.— Giải minh kinh tên Gayāśīrṣa cao thượng.

- 8).—3993a.— Ārya Daśabhuñivyākhyāna
(3998)b.— Ḫphags pasa bcu paḥi nnam par bṣad pa
c.— Thập địa kinh luận ĐTK 1522
d.— Giải minh về mười đất đứng.
- 9).
a.—
b.—
c.— Vô lượng thọ kinh ưu bà đẽ xá ĐTK 1524
d.— Bàn rõ kinh vô lượng thọ
- 10).
a.—
b.—
c.— Bảo kiết kinh tú pháp ưu bà đẽ xá ĐTK 1526
d.— Bàn rõ bốn nguyên tắc của kinh Bảo kiết
- 11).
a.—
b.—
c.— Niết bàn luận ĐTK 1527
d.— Luận Niết bàn
- 12).
a.—
b.—
c.— Niết bàn kinh bàn hữu kim vô kệ luận ĐTK 1528
d.— Luận về thính tiết « Bàn hữu kim vô » của kinh Niết bàn.
- 13).
a.—
b.—
c.— Di giáo kinh luận ĐTK 1529
d.— Luận về kinh Di giáo

- 14). a.
b.
c.— Thắng tư duy phạm thiền sở văn kinh
luận ĐTK 1532
d.— Luận về kinh Thắng tư duy phạm thiền sở
văn.
- 15). a.
b.
c.— Chuyển pháp luân kinh tru bà đế xá ĐTK
1533
d.— Bàn rõ kinh Chuyển Pháp luân
- 16). 3994 a.— Āryākṣayamatinirdeśa-tīkā
b.— Hphags pa blo gros mi zad pas bstan paḥi
mdhöi rgya cher hgrad pa.
c.—
d.— Chú thích về giáo thi của Akṣayamati (Vô
tận ý) cao thượng.
- 17). 3995 a.— Pratītya-samutpādādi-vibhanga-nirdeśa
b.— Rten ciṇi ḥbrel par ḥbyuṇ ba daṇi paḥi
rnam par dbye pa bṣad pa.
c.
d.— Bày tỏ việc phân biệt sơ khai về duyên khi.
- 18). 4015 a.— Ārya-bhadracaryūprajidhūnaṭīkā
b.— Hphago pa bzaṇ po spyod paḥi smon
lam gyis ḥgrel pa
c.—

- d.— Chú thích về hạnh nguyện của Bhadra cao thượng
- 19). 4026 a.— Sūtrālankūra-vyākhyā
 b.— Mde sdehi rgyan gyi bsad pa
 c.— Đại thừa trang nghiêm kinh luận ĐTK 1604
 d.— Giải minh về văn uyển kinh điển đại thừa
- 20). 4027 a.— Madhyāntavibhaṅga-śikū
 d.— Dbus dañ mthaḥ raam par ḥbyed paḥi ḥgr-el pa
 c.— Biện trung biên luận ĐTK 1599, 1500
 d.— Chú thích việc phân biệt về cực đoan và trung đạo
- 21) 4028 a.— Dharmadharmatāvibhaṅga.vṛtti
 b.— Chos dañ chos iñid rnam par ḥbyed paḥi ḥgrel pa
 c.—
 d.— Giải thích việc phân biệt 'tinh hiện thè của hiện thè'
- 22). 4050 a.— Mahāyānasatiingrahabhāṣya
 b.— Theg pa chen po bsdus paḥi ḥgrel pa
 c.— Nhiếp đại thừa luận ĐTK 1595, 1596, 1597
 d.— Bàn về tổng kết đại thừa.
- 23). 4052 a.— Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā
 b.— Don gsañ ba rnam par phye ba bsdus te bṣad pa
 c.—
 d.— Giải minh về một số được bày tỏ của những ý nghĩa bí mật.

- 24). 4055 a.— Trimśikā-kārikā
 b.— Sum cu paḥi tshig leḥur byas pa
 c.— Duy thức tam thập tụng ĐTK 1586, 1587
 d.— Ba mươi tạo tiết về chỉ đè truy nhận
- 25). 4056 a.— Vimśatikā-kārikā và Vimśatikāvi jñaptimā-
 (4057) tratāsiddhi
 (Tây tạng : Vimśaka kārikā và Vimśaka-
 vṛitti)
 b.— Ni su paḥi tshig leḥur byas pa và Ni su
 paḥi hgrel pa
 c.— Duy thức nhị thập luận ĐTK 1588, 1589,
 1590
 d.— Chứng minh tính chỉ đè truy nhận bằng hai
 mươi tạo tiết
- 26). 4058 a.— Trisvabhāva-kārikā và Trisvabhāva-nirdeśa
 b.— Raṇ bshin gsum ḫes par bstan pa
 c.—
 d.— Bày tỏ về ba tự hữu
 a.—
 b.—
 c.— Tam vô tính luận ĐTK 1617
 d.— Luận về ba thứ không tự hữu.
- 28). 4059 a.— Pañcaskandhaprakaraṇa
 b.— Phuṇ po līśahi rab tu byed pa
 c.— Đại thừa ngũ uần luận ĐTK 1612
 d.— Bàn rộng về năm tự sinh
- 29). 4060 a.— Vyākhyāyuktisūtraehāṇḍaśata.
 b.— Rnam par bśad pa rigs pabi mdo sdaḥi dum
 bu brgya



- c.—
- d.— Một trăm chương giải minh Như thật kinh.
- 30). 4061a.— Vyākhyāyakti
- b.— Rnam par bsad pabi rigs pa
- c.—
- d.— Giải minh như thật
- 31). 4062a.— Karmasiddhiprakaraṇa
- b.— Las grub paḥi rab tu byed pa
- c.— Đại thừa thành nghiệp luận ĐTK 1608, 1609
- d.— Bàn rộng về sự chứng minh hành động
- 32). 4063a.-
- b.— Theg pa chen poḥi chos brgya-gsal paḥi sgoḥi bstan bcos.
- c.— Đại thừa bách pháp minh môn luận ĐTK 1614
- d.— Luận đưa vào việc làm sáng tỏ một trăm hiện thế theo đại thừa.
- 33). 4089a.— Abhidharmakośa-kārikā và Abhidharmakośa-
(4090) bhāṣya
- b.— Chos miñon pa mdsod kyi tshig leḥur byas pa (và) Chos miñon pa mdsos kyi bśad pa.
- c.— A ti đạt ma Câu xá luận ĐTK 1558, 1559, 1560
- d.— Bàn về tập siêu hiện-thế
- 34).
- a.— Śāśāstra
- b.—
- c.— Bách luận ĐTK 1569
- d.— Bách luận

- 35). a.
b.
c.- Hiền dương thánh giáo luận 1602
d.- Luận về việc nêu rõ lời dạy cao thượng.
- 36). a.
b.
c.- Lục môn giáo thọ tập định luận ĐTK 1607
d.- Luận về sáu cách dạy thực tập truyền định
- 37). a.
b.
c.- Phật tính luận ĐTK 1610
d.- Luận về Phật tính
- 38). a.-
b.-
c.- Chi quán môn luận tụng ĐTK 1655
d.- Tạo tiết đưa vào chi quán
- 39). a.-
b.-
c.- Phát bồ đề tâm kinh luận ĐTK 1699
d.- Luận về kinh Phát bồ đề tâm
- 40). 4102a.- Gāthāsaṅgrahaśāstrā nāma
b.- Bstan bcos tshigs su bcad pa bsdus pas shes
bya ba
c.-
d.- Luận về tòng kết ca tiết.
- 41). 4103 a.- Gāthāsaṅgrahaśāstrārtha nāma
b.- Bstan bas tshigs su bcad pa bsdus pas shes
bya baḥi bstan bcos.



c.—

d.— Ý nghĩa luận về tòng kết ca tiết.

42). 4163 a.— Saptaguṇaparivadananakathā

(4507) b.— Yon tan bdun yoñis su brjod pañi gtam

(4548) c.—

d.— Lời ngợi ca bảy công đức.

43). 4164 a.— Silaparikathā

(4508) b.— Tshul khriñs kyi gtam

c.—

d.— Lời về giới hạnh

44). 4166 a.— Sañbhāraparikathā

(4509) b.— Tshogs kyi gtam

c.—

d.— Lời về hành trang.

45). 4180 a.— Pañcakāmagunopālambha-nirdeśa

(4523) b.— Hdod pañi yon tan lhañi ñes dmigs bśad pa

c.—

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

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

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

Sau đây, chúng tôi in những thính tiết của số 24 và 25, kèm theo với những bản dịch của nó. Thủ bản Phạn văn của số 24 và 25 này do S. Lévi tìm ra ở Népal và cho in ở Paris vào năm 1925. Hai thính tiết đầu của số 25 bị mất trong thủ bản, do đó ông đã dựa vào dịch bản Tây tạng và trung quốc để tái dịch ra Phạn văn. Khi cho xuất bản bản dịch tiếng Pháp của hai số này, ông đã cho in bản sửa chữa hai thính tiết trên theo đúng với những phát hiện mới. Hai thính tiết sửa chữa trên, chúng tôi cho in như một ghi chú, để tiện việc tra cứu.

Nói cách khác, bản Phạn văn chúng tôi dùng cũng là bản Phạn văn do Lévi xuất bản vào năm 1925. Riêng về những lỗi chính tả, chúng tôi y cứ một phần theo Lévi, và một phần theo Hakuju Ui, và tự mình sửa lấy. Vì không nhằm nghiên cứu hai tác phẩm này, những ghi chú trên đủ để giới thiệu chúng, mặc dù Vimśatikā và timśikā tự chúng không phải là không nêu ra những vấn đề, và nhiều học giả đã bàn đến.

Về việc dịch, chúng tôi gặp phải trở ngại, và đề nghị những cách tạm giải quyết sau đây. Trở ngại thứ nhất là ngôn từ và ý tưởng. Các dịch giả Âu-Châu trong khoảng 50 năm trở lại đây đã bàn cãi xem nên trung thành với ý



tưởng hay với ngôn từ. Theo chúng tôi thì bản dịch chỉ là một hướng dẫn tạm thời và xấu xa nhất, nhằm đưa vào một ngôn từ. Bản dịch tiếng Việt sau đây chỉ là một hướng dẫn cho những ai muốn đọc ngay Vimśatikā-kūrikā bằng tiếng Phạn. Trở ngại thứ hai là nước ta trong liên hệ với ngôn ngữ Trung quốc đã dùng nhiều thuật ngữ và dịch ngữ Trung quốc, do đó khi dịch những tác phẩm như thế này, có nên sử dụng dịch ngữ Trung quốc hay không. Ở đây, kinh nghiệm cho thấy nếu chúng ta càng dùng nhiều dịch ngữ Việt nam càng hay. Chẳng hạn, từ ngữ Vijñapti và vijñāna, mà các dịch giả Trung quốc dịch bằng „thức“. Điều này không những tạo nên nhiều suy đoán sai lầm, mà chính nó không thuỷt giải ngay được sự khác nhau giữa hai từ ngữ đó. Về phương diện văn phạm, vijñapti hiên nhiên là một mô thức của thể chỉ nguyên do (causative) của động từ vi-jñā, trong khi đó vijñāna là một danh động từ, do động từ vi-jñā và tiếp vĩ ngữ chỉ hành động „ana“ cấu thành. Do đó, nếu theo cách bản Trung quốc, chúng ta chỉ chạy theo sự sai lầm của họ một cách mù quáng đáng thương hại. Chúng tôi cho dịch một cách tạm thời là: «đề truy nhận» và «việc truy nhận», mặc dù cũng về phương diện văn phạm, một vấn đề mà chúng tôi chưa giải quyết hoàn toàn thỏa mãn, là tiếp đầu ngữ „vi“. Giáo sư Wayman (12) đã bàn đến ý nghĩa của chữ vi-jñāna, này trong bài khảo cứu „Notes on the Sanskrit term Jñāna“, và đề nghị dịch tiếp đầu ngữ „vi“, hoặc như một hạn từ nhấn mạnh, nghĩa là sẽ dịch vijñāna như „biết rõ“, hay như một hạn từ chỉ sự khiêm khuyết, nghĩa là, vijñāna như „sự không biết“ hay „sự thiếu biết“. Mùa hè năm ngoái, người viết có dịp nói chuyện với Giáo-sư Nagao, và hỏi ý kiến ông về tiếp đầu

ngữ này. Ở đây, ông cho tiếp đầu ngữ «vi», như tiếp đầu ngữ «ur» của tiếng Đức trong động từ «urteilen» (phán đoán, phân biệt) và dịch ngữ «phân biệt», của các dịch giả trung quốc là thích hợp. Như thế, vijñāna có nghĩa là, «sự biết một cách phân tích, bằng phân tích phán đoán». Theo người viết giả thiết, tiếp đầu ngữ «vi» nguyên ý nhằm sự tách rời (Panini, V,ii,27), do đó vijñāna có thể mang ý nghĩa như «sự biết tách rời (đối tượng)». Nhưng vấn đề trở thành phức tạp, vì tiếp đầu ngữ «vi» cũng có nghĩa nhấn mạnh, như chúng tôi nói ở trên. Người viết đang ở giai đoạn khảo cứu, vì thế, cách dịch «sự truy nhận» ở trên và trong bản dịch sau đây chỉ là tạm thời, và đòi hỏi phải sửa đổi. Đầu thế, chữ «truy nhận» theo chỗ chúng tôi hiểu, tạm thời có khả năng diễn đạt cả hai nghĩa trên của tiếp đầu ngữ «vi», vì hiển nhiên chữ «nhận» có nghĩa «biết hiểu» (Đào duy Anh), và chữ «truy» nghĩa là «đuôi theo». Hành động «đuôi theo» này một mặt chỉ sự «tách rời» giữa chủ thể đuôi theo và đối tượng bị đuôi theo, một mặt khác chỉ tình trạng chủ thể đuôi theo nhằm bắt gặp đối tượng bị đuôi theo, nghĩa là, nhìn gặp đối tượng một cách hoàn toàn. Như vậy «đuôi theo» chỉ một hành động nhấn mạnh, ở đây, «sự nhằm biết hiểu rõ», «sự nhằm biết hiểu một cách hoàn toàn». Đầu sao, dịch ngữ chỉ là tạm thời,

Ngoài ra còn một số những từ ngữ khác như rūpa (hiện vật), dharma (hiện thế), nairatmya (tính bất cố), v.v., mà chúng tôi cho dịch với những thuật ngữ mới đặt trong dấu ngoặc ở đây, thay vì dùng lại một cách nô lệ thuật ngữ «sắc», «pháp», «vô ngã» v.v... của Trung quốc.



Kinh nghiệm nói ở trên là kinh nghiệm mà chúng tôi có được khi đọc hai bản dịch „Trường Bộ Kinh 1, và «Thắng pháp tập yếu luận 1» của Tỳ kheo Thích Minh Châu (13). Ai đọc, cũng thấy ngay bản dịch Trường bộ kinh rất dễ đọc và rất dễ hiểu, ngoại trừ một số những thuật ngữ mà dịch giả lấy lại từ dịch bản Trung quốc. Nhưng số dịch ngữ này tương đối còn nhỏ. Nếu bước qua đọc «Thắng pháp tập yếu luận», người đọc có ngay hai cảm tưởng trái ngược. Một mặt, đây là những thuật ngữ trung quốc xa lạ với ngôn ngữ Việt Nam (dẫu chúng ta có thể viết bằng tiếng Việt), mà người đọc khó có thể hiểu được. Một mặt khác, một số những thuật ngữ do dịch giả tự dịch lấy làm nổi bật sự dễ hiểu của tiếng Việt, (dẫu những từ ngữ cũng đến từ tiếng Trung quốc). Chẳng hạn khi dịch giả dịch «cittavīthi» bằng «lộ trình của tâm», hiển nhiên dẫu sao cũng dễ hiểu hơn là nếu dịch nó bằng «tâm lộ» (mà dịch giả có ý muốn). Và nếu cách dịch «cittavīthi» được dịch giả áp dụng, câu sau đây «vitakka-vicāra-pitisukhe kaggatāsahitam pathamajjhūnakusalacittam» có thể được dịch «thiện tâm của thiền thứ nhất (hay thiền giới thứ nhất) cùng có với sự suy đoán tim tòi, vui sướng, khoái lạc và nhất tâm» thay vì dịch «Đệ nhất thiện thiện tâm câu hữu với tăm, tư, hỷ, lạc và nhứt tăm». (Thích Minh Châu, t. 17).

Hiển nhiên, những bản dịch này là những bản dịch đầu tiên và do đó có tính cách thí nghiệm hơn là hoàn thành. Chúng giúp những người đi sau những cơ hội để tìm cách giải quyết và tránh khỏi những khó khăn và lầm lỗi mà người đi trước gặp phải. Trong tình trạng nước ta

ngày nay, khi mà một Đại tạng kinh Việt Nam chưa hoàn thành, những người có trách nhiệm dịch thuật phải cố gắng tạo ra ít nhất một số thuật ngữ Phật giáo Việt Nam làm cơ sở cho các dịch bản tiếng Việt về sau, thay vì gộp nhặt những dịch ngữ Trung quốc. Lúc đầu, tất nhiên không thể tránh khỏi những hồn tạp và đa biệt. Nhưng với thời gian, những hồn tạp này sẽ được tinh lọc, và Việt ngữ nhờ thế sẽ có thêm nhiều thuật ngữ mới.



CHÚ THÍCH

1. W. Wassiljew, *Der Buddhismus*, 1860, St. Petersburg, t. 235tt.
 2. Noel Peri, *A propos de la date de Vasubandhu*, trong Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient, XI, 1911, tt. 339-390.
 3. E. Frauwallner, *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, 1951, Roma.
 4. P.S. Jaini, *On the theory of two Vasubandhus*, trong Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XXI, 1958, tt. 48-53.
 5. Alex Wayman, *Analysis of the Sarasakabhumī Manuscript*, 1961 University of California Press, Berkely, tt. 19-24.
 6. E. Frauwallner, *Landmarks in the History of Indian Logic*, trong Wiener Zeitschrift fuer die Kunde Sud-und Osrasiens, v, 1961, tt. 125-148.
 - Xt. *Die Weltliteratur, biographisches, literarhistorisches und bibliographisches Lexikon*, 1954, wien, t. 1849,
 - Xt. *Die Philosophie des Buddhismus*, 1956, Berlin, t. 351.
 7. Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyū*, 1932, Tokyo, tt. 387-388.
 8. Unrai Wogihara, *Asanga's Bodhisatvabhumi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten*, Strassburg Dissertation, 1908, Leipzig.
 9. G. One, *The date of Vasubandhu, seen from the history of buddhist Philosophy*, Indian Studies in Honor of Charles R. Lanana, Cambridge. Mass. 1929, tt. 93-h.
 10. H. Ui, *Indo tetsugaku kenkyū*, V, 1929, Tokyo, tt. 188-230.
 11. H. Ui và những người khác, *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Tohoku Imperial University, Tohoku, 1936.
 12. A. Wayman, *Notes on the Sanskrit term jñāna*, Trong Journal of the American Oriental Society, XXV. 1957, t. 255tt.
 13. Thich Minh Châu, *Trường Bộ kinh I*, 1965, Saigon.
Thống pháp tập giao luận I, 1966, Saigon.
- Về bản thư tịch đầy đủ của những bài viết trước năm 1951, xem Frauwallner (3) tt. 67-69.

VIMŚATIKĀ VIJÑAPTIMĀTRATASIDDHI

1) vijñaptimātram evaitad asad arthāvabhāsanāt (1)/
yathā taimitikasyasat kesacandrādīdarśanam //
內識生時似外境現如有所謂見曼陀等
ḥdi-dag rnam-pas-rig-tsam ḥid/ yod-pa ma-yin don-sna
phyir/ dper-na rab-rib-can-dag-gis / skra-zla la-sogs med
mthoñ-bshin //

Vì biểu hiện đối tượng, nó không hiện hữu, mà
chỉ để truy nhận/ giống như người đau mắt, trông thấy
sợi tóc, mặt trắng, v.v..., không hiện hữu. //

2). yadi vijñaptir anartha niyamo deśakālāyoh(2) /
satītanasyāniamaś ca yukta kṛtyaktiya na ca //
若識無實境則處時決定相增不決定作用不應成
gal-te ṛṇaṇi-rig don-min-na / yul-dai dus-la ḫes-med-cin
// sems-kyañ ḫes-med na-yin-la / bya-ba byed paḥañ
mi-rigs-hgyur //

CHÚ THÍCH

(1). vijñaptimātram evetdam asad arthāvabhāsanāt /
yadvat taimirikasyāsa; keśoṇḍrakādīdarśanam //

Vì biểu hiện đối tượng, nó không hiện hữu, mà chỉ
để truy nhận/ giống như người đau mắt trông thấy một
lớp tóc v.v..., không hiện hữu. //

2). na deśakālāniyamah satītanāniyamo na ca /
na ca kṛtyaktiyā yuktā vi jñaptir yadi nārthataḥ //

Sự quyết định về không và thời gian, sự không
quyết định của tinh liên tục tâm thức, / và tác động phải
thực hiện sẽ không hợp lý, nếu 'để truy nhận' không
đến từ đối tượng. //

(Xem S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du système vi-*
jñaptimātra, Paris, 1932, t. 175).



Nếu «đè truy nhận», không từ đối tượng, (như thế), sự quyết định về thời gian và không gian, / cũng như sự không quyết định của tính liên tục tâm thức, và tác động phải thực hiện, không thể chứng minh được. //

3). deśādiniyamahī siddhalī svapnavat pretavat punalī / saññitānāniyamahī sarvaih pūyanadyādidaśane //
處時定如夢/身不定如鬼/同見瀧河等/如夢復有用
yul-la.sogs-pa tles-hgrub-ste / rmi-hdraho seths-kyati tles-pa med / yi-dags bshin-te thams-cad-kyis / kluñ-la rnag-la-sogs mthoñd hshin //

Sự quyết định về thời gian và không gian được chứng minh bằng giác mộng. Một lần nữa, bằng ngữ quỳ / Sự không quyết định của liên tục (được chứng minh), bởi vì tất cả chúng đều thấy một giòng sông đầy mù v.v... //

4). svapnopaghātavat kṛtyakriyā narakavat punalī /
sarvatī marakapālādidaśane tais ca bandhane //
一切如地獄/同見鐵牢等/能烏追客事/故四義皆成
bya-byed rmi-lam gnod-pa hdra / thams-cad sems-can dm-yal-ba bshin / dm-yal-bahi sruñ.ma-sogs mthon-dar / de dag-gis-ni gnod-phyir ro //

Còn tác động phải thực hiện, thì giống như sự xuất tinh trong giác mộng. (Hay) giống ở địa ngục / người ta thấy những ngục tốt v.v. / và bị chúng tra tấn //

5). tiraścīrī saṁbhavaḥ svarge yathā na narakta ta-tiḥ / na pretiñām yatas tajjati duhkham nānubhavanti te //
如天上佛生/地獄中不爾/所執佛生鬼/不受彼苦故
ji-itar duô-hgro mtho-nis-su / hbyuñ-ba de itar dm-yal-ba-

min / yi dags min-te hdi-lta-bur / de yod sdug bsñal des
mi-myöñ //

Như những ngục tốt trên hiện hữu ở thiền đàng, chúng do đó không hiện hữu ở địa ngục / . Vậy, không có những ngã quy, vì chúng không cảm thức những đau đớn từ địa ngục sinh ra, //

6). yadi tañkarmabhis tatra bhütänäñ sañibhavas
tathä / iñyate parinamañ ca kñiñ vijñänasya neñyate //
若許由業力/有如大眾生/越如是轉變/於識何不許
gal te deñhi las kyis der / hbyuñ ba dag ni hbyuñ ba dañ/
de bshin hgyur bar hñod na go / rnam par ñes par cis
hñod //

Nếu vì những hành động của chúng, mà hiện hữu của vật chất / cũng như sự biến chuyền của nó ở địa ngục được thừa nhận, tại sao sự truy nhận lại không được thừa nhận.

7) karmaño vásanäñyatra phalam anyatra kalpyate/
tatraiva neñyate yatra vásanä kñiñ nu kñrañain//
業實習餘處/執如處有果/所實識有果/不許者何因
gshän na las kyi bag chags la/ hbras bu dag ni gshah
du rtogs / gañ na bag chags yod pa der / ci yi phylr
na hñod mi bya //

Ấn tượng của hành động được tưởng tượng ở một nơi, và hậu quả của nó ở một khác / và hậu quả không được thừa nhận ở nơi nào, ở đó có ấn tượng của hành động, nếu như vậy, tại vì lý do gì ?

8) Rupädy-ñystanäñtitvatñ tad vineyajanalin ptati /



abhipr̄yavaśād uktam upapādukasattvavat //
 依彼所化生世尊密意起說有色等處如化生有情
 gzugs sogs skye mched yod par ni / des h̄dul ba ni
 skye bo la / dgoñi paḥi d̄bañ gis gsuñs pi ste / r̄dsus
 te h̄byuñ baḥi sems can bshin //

Nhằm cho những người phải huấn luyện tinh thực hữu của hoạt trường như hiện vật v.v.. //, chính trong ý hướng đó được nói đến, giống như trường hợp những sinh vật hóa sanh. //

9) yataḥ svablijād vijñaptir yad abhāśā pravartate /
 dvividhāyatanaṭvena te tasyā munir abravīt //
 識從種子生似境相而現為成内外處佛說後為十
 rañ gis sa bon gañ las su / rnam rig snañ ba gañ h̄byuñ ba/
 de dag de yi skye nched ni / rnam pa gñis su thub
 pa gsuñs //

Cái đẽ truy nhận vđn chuyền từ chính chủng tử của nó, và biểu hiện / Đây là hai thứ hoạt trường, mà đúc Mâu ni đă tuyên bô //.

10) Tathā pudgalanairātmya praveśo hy anyathā
 punah/ deśanā dharmanairātmya praveśah kalpitātmanā //
 依此教能入教反趣無我所執法無我復依無教入
 de ltar gañ zag bdag med par / h̄jug par h̄gyur
 ro gshan du yañ/ bstan pas chos la bdag med par/
 h̄jug h̄gyur btags paḥi bdag ūid kyis //

Chính đđ là ngò đđ vào tinh bđt-cđ của con người, và thực ra, đđ là một cách khác, / đđ dạy cửa ngò đđ vào tinh bđt-cđ của hiện thđ bằng một cđ tinh trường tượng //.

11) na tadekamī na cānekam viṣayah paramāṇuśah /
 na ca te saññhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati //
 以彼境非一/亦非多極微/又非和合等/極微不成故
 de ni gcig naḥaṇ yul min la / phra rab rdul du
 du maḥaṇ min / de dag ḥdus paḥaṇ ma yin te / ḥdi
 Itar rdul phran mi ḥgrub phyir.

Về phương diện nguyên tử, đối trường không là đồng nhất, không là đặc biệt / và cũng không phải là sự tập hợp của những nguyên tử, do đó nguyên tử không thể chứng minh được //.

12) ṣaṭkena yugapadyogat paramanoḥ ṣaḍanisatā /
 ṣaṇṇām samānadeśatvāt piṇḍah syād aṇumātrakah//
 極微與六合/一應成六分/若與六同處/聚應如極微
 drug gis cig car sbyar ba na / phra rab rdul cha
 drug tu ḥgyur / drug po dāg ni go gcig na / goṇ bu
 rdul phran tsam du ḥgyūr //

Nếu nguyên tử được kết hợp cùng một lúc bằng sáu mặt, như vậy nó có sáu phần // Nếu tất cả sáu phần này đều ở trong một vị trí, như vậy khối vật cũng chỉ là nguyên tử. //

13). pāramāṇor asaṅhyoge tatsatinghāte' sti kasya sah/
 na cānavayavatvena tatsaṅhyogo na sidhyati //
 极微既無合/聚有合者誰/或相合不成/不由無方分
 rdul phran sbyor ba med na ni / de ḥdus yod pa de gaṇ
 gis / cha ṣas yod pa ma yin pas / de sbyor mi ḥgrub ma
 zer cig //

Nếu nguyên tử không kết hợp, như vậy thì kết hợp,



nó là cái gì ? / Và đó cũng không phải vì thiếu vị trí, mà sự kết hợp bất thành //

14). digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvālin na yujyate/
chāyāvṛtī katham vānyo na piṇḍś cen na tasya te //
極微有方分/理不應成一/無應影障無/聚不異無二
gaṇ la phyogs cha tha dad yed / de ni gcig tu mi ruṇ ḥo/
grib daṇ sgrih par ji ltar hgyur/ goṇ bu gshan mih de
dehi min/

Đối với cái có sự khác biệt về vị trí và phương
diện,/ tính duy nhất của nó không thể hợp lý được/. Còn
về ảnh và vật cách sáng thì sao ? Nếu khói vật không phải
là vật khác (cực tử), ảnh và vật cách sáng không phải là
đặc chất của khói vật/.

15). ekatve na kramenetir yugapanna grahīgrahau/
vicchinānekavṛittis ca sūkṣmānīkṣā ca no bhavet//
一龐無處行/俱時至未至/及多有間事/并雖見如物
gcig na rim gyis hgro ba med/ zin daṇ ma zin cig car
med/ ris chad du mar gnas pa daṇ/ mig gis mi gsod phra
bahāṇ med//

Trong duy nhất, nó không có sự tiệm tiến, không có
sự tri nhận và không tri nhận cùng một lúc/ nó không có
những hành trạng đa biệt đối với những khía cạnh đa biệt,
(và cuối cùng) những phần tử nhỏ nhiệm nhất phải được
thấy.///

16). pratyakṣabuddhiḥ svapnīdau yathā sū ca yadā
tadā/ na so'rtha dṛṣyate tasya pratyakṣatvam katham
matatā//

現覺如夢識/已起現覺時/見及境已無/寧許有現量

milon sum blo ni rmi sogs bshin/ de yañ gan tshe de yi
tshe/ khyod kyis don de mi snan na/ de ni milon sum ji
lkar h̄ded//

Còn ý thức về sự hiền nhiên thì giống như trong giấc mộng v.v... Và như ý thức này vừa mới (này sinh)/, đối tượng của nó không còn thấy nữa. Như vậy làm sao cho là hiền nhiên ? //

17). uktam yathā tadābhāsā vi jñaptih smarajati
tatah/ svapne dṛgviśayābhavaṁ nāprabuddho'vagacchati//
如說似境識/從此生憶念/未覺不能知/夢所見非有
dper na der snañ rnam rig bshin/ bśad zin de las dran par
zad/ rmi lam mthoñ ba yul med par/ ma sad par du rtogs
ma yin //

Như đã nói, cái đẽ truy nhận, là sự biểu hiện chính nó, và từ đó, mà có hoài niệm/. Bao lâu ta chưa tỉnh dậy, người ta không biết là đối trường được nhìn thấy trong giấc mộng là không hiện hữu //.

18). anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithah /
middhenopahṛtaṁ cittam svapne tenūsamatiḥ phalaṁ //
展轉增上力/二識成決定/心由聽憶/夢覺果不同
gcig la gcig gi dbañ gis na/ rnam par rig pa phan tshun
ñes/ sems ni gñid kyis non pas na/ de phyir rmi dañ
hbras mi mtshuñs //

Chính bởi ảnh hưởng hồ tương, mà cái «đẽ truy nhận» được quyết định một cách hồ tương. Tâm thức bị đánh vật bởi hôn mê trong giấc mộng, do đó hậu quả của nó không đồng nhau.



19). maraṇatiḥ paravi jñāpṭiviśeṣād vikriyā yathā/
smṛtiḥ pādikūnyeṣām piśācūdimanovaśāt//

由他識轉變/有殺害事業/如鬼等意力/令他失念等
ḥchi ba gshan gyi rnam rig gis/ bye brag las te dper bya
na/ ḥdre la sogs paḥi yid dbaṇ gis/ gshan gyi dran ūams
ḥgyur sogs bshin//

Chết chỉ là một biến hành của cái đê truy nhận
đặc thù tha nhân./ Nó giống như sự mất ký ức ở người
khác do ảnh hưởng tinh thần của loài qui Piśāca v.v... .

20). kathaṁ vā daṇḍakāraṇya-sūnyatvamṛṣikopataḥ/
manodaṇḍo mahāvadyaḥ katham vā tena sidhyati//
釋定迦等空/云何由仙忿/意罰爲大罪/此復云何成
draṇ sroṇ khros pas dante-kaḥi/ dgon pa ji ltar stoṇ par
ḥgyur/ yid ūes kha na ma tho cher/ de yis ji ltar ḥgrub
par ḥgyur//

Hay làm sao rừng Daṇḍaka trở thành hoang vu vì
sự phẫn nộ của đạo sĩ ?/ Hay không làm sao chứng minh
bằng điều đó rằng, sự trùng phạt tinh thần là một đại
tội//.

21). paracittavidāṁ jñānam ayathārthatāṁ kathaṁ
kathaṁ yathā/ svacittajñānam ajñānād yathā buddhasya
gocarab//

他心智云何/知境不如實/如知自心智/不知如佛境
gshan sems rig paḥi śes pa ni/ don bshin ma yin ji ltar
dper/ raṇ sems śes pas saṇs rgyas kyi/ spyod yul ji bshin
ma śes phyir//

Đối với những kẻ hiểu ngộ tâm hồn tha nhân, làm
saô nhận thức đó không giống như đối tượng ? / Đây
cũng là trường hợp của nhận thức về tâm hồn của chính

mình. Đó là vì không nhận thức giống như sự hành giác của một người giác ngộ.//

22). vijñaptimātratāsiddhiḥ, svaśaktisadṛśī mayā/
kṛteyam sarvathā sā tu cintyā buddhagocarah//
我已隨自能/眾成唯識義/此中一切種/雖惡佛所行
rnam rig tsam du grub pa ḥdi/ bdag gis bdag gi mthu
ḥdra bar/ byas kyi de yi rnam pa kun/ bsam yas saḥs
rgyas spyod yul lo//

Sự chứng minh “tính chỉ đè truy nhận” do tôi (làm) theo khả năng của mình/ nhưng tất cả những vấn đề trong đó không thè (nghĩ tôi) hết được. Đây chính là sự hành giác của những người giác ngộ.

LÊ MẠNH THÁT dịch

ý niệm về chân như

Chân như hiện diện trong tri thức chúng ta tự nó đã là một tra vấn không có lời giải đáp. Và bởi thế, khi đặt câu hỏi Chân như là gì ? tri thức chúng ta lại bị chõng chốt thêm một câu hỏi mới, và đương nhiên, lại càng không có lời giải đáp.

Chân như là gì ? Câu hỏi có thể đưa ta đi như con người đi khắp vũ trụ mà kiếm tìm hư không nhưng chẳng bao giờ thấy được hư không.

Câu hỏi có thể đem tri thức chúng ta đi vào những vòng tròn lý giải đẽ rồi mắc kẹt trong đó. Câu hỏi có thể làm ta trở thành con muỗi nằm trong tủ kính, không có lối ra. Và quả thật, đi tìm chân như bằng lý luận, xây dựng chân như bằng cái tri óc giới hạn, chúng ta chẳng trở thành những hình ảnh đó thi còn gì ? Ngay cái chuyện hư không trước mắt và bao quanh chúng ta, ai đã có thể định nghĩa nó là gì ? ngoài cái định nghĩa vật thể của khoa học ? Đấy là chưa nói tới cái chuyện nằm bắt được chúng. Tri thức con người, nếu là một điều kiện thiết yếu cho

tất cả mọi công trình sáng tạo như ta đã thấy thì tri thức đó, thực sự bắt lực trước một kiến giải về bản thể, về chân như. Nói như vậy, thực ra, không phải đề phủ nhận hoàn toàn khả năng tri thức của con người trên bước đường đi tìm chân lý. Tri thức đó vẫn có thể đạt đến chân lý nhưng với một điều kiện, một điều kiện hết sức đơn giản nhưng cũng rất khó khăn, rằng là tri thức đó phải được chuyển thành trí độ bất nhã.

Phải định nghĩa như thế nào đây về chân như ? Trong những điều kiện của tri thức và ngôn từ, câu hỏi chắc chắn không ai trả lời được. Và nếu thế, phải trở lại đi vào con đường im lặng của ngôn từ bằng một sự mặc khải huyền nhiệm chẳng ? Có lẽ đây là con đường duy nhất để ta có thể thấy rõ hoàn toàn lý thê của chân như : chân như là chân như là chân như — không cần một lời giải thích nào cả. Mọi lời giải thích đều mặc vào những bộ áo làm chân như không còn là chính nó. Nhưng như thế, quả là hờ hững cho con người. Con đường đó không phải là con đường mà tri thức con người có thể đi được trong khi con người còn vướng bận vào những lao lung chật hẹp của chính tri thức mình mà chưa thè nào thoát ra được.

Phải thế nào đây ? Có lẽ ta phải mượn lời của Ngài Mã Minh, trong Đại thừa Khởi Tin Luận : "Tất cả ngôn thuyết đều chỉ là giả danh bởi tất cả đều phát xuất từ vọng niệm. Tất cả ngôn thuyết đều vô nghĩa, đều là (những phương tiện) bất khả đắc. Đến như danh từ chân như cũng là không thực. Chẳng qua, gọi chân như vì đó là cùng cực của danh ngôn, nên ạm phải dùng danh ngôn để hủy diệt danh ngôn".

Ở đây, Ngài Mã Minh quả là khôn ngoan — cái khôn ngoan của con người đã chứng ngộ những chí nguyện độ sanh khiến Ngài giải bày chân lý mà vẫn sợ — sợ ngay cả ngôn thuyết của mình di hại cho chúng sanh đe phải rào trước đón sau : «tạm phải dùng danh ngôn đe hủy diệt danh ngôn». Sự khôn ngoan của Ngài cũng đã giải cứu chúng ta trước ngã đường bế tắc trong khi muốn xây dựng nên một ý niệm về chân như mà đã thấy ngay từ đầu, cái công việc lập ngôn của mình đã phản bội với tinh thần của nó.

Vậy thì, với tri thức của chúng ta và bằng vào cái phương tiện hiện có là ngôn từ, chúng ta vẫn có thể tạo ra một con đường — được coi như là một hệ thống ý niệm đe xây dựng nên một kiến giải về chân như mà không sợ là phản bội tinh thần của nó với điều kiện, chúng ta phải từ bỏ ngôn từ đe tìm đến ý nghĩa đích thực của chúng như chúng ta vẫn thường nói : «bỏ thuyền đe lên bờ», «bỏ ngón tay đe thấy trăng» sau khi chúng ta dùng thuyền đe đi, đã nương ngón tay đe nhìn.

Chân như là gì ? Đây là giả danh của một thực thể, và đương nhiên — là một thực thể ly tướng. Sự kiện chấp nhận sự kiện ly tướng quá là khó khăn đối với tri thức chúng ta. Nhưng cũng chính cái sự kiện không thể chấp nhận một thực thể ly tướng đã nói lên với chúng ta tất cả tính cách giới hạn, nghèo nàn của tri thức. Tri thức chúng ta nghèo nàn và giới hạn vì tri thức đó luôn luôn bị vô minh giựt dây, bị vô minh phủ lên những vọng kiến. Tri thức chúng ta nghèo nàn và giới hạn nên tri thức đó chỉ có thể thấy được sự vật qua hình tướng

và tác dụng của chúng. Sự vật hiện hữu trước tri thức không còn là một sự vật như chính nó mà chỉ còn có thể hiện hữu qua hình tướng và tác dụng của chúng và con người cũng chỉ có thể diễn đạt sự vật bằng ngôn từ của mình qua hình tướng và tác dụng đó mà thôi. Cho nên, chân như nếu muốn nó hiện hữu trước tri thức chúng ta như thế thì quả là hám oan và tội cho chân như. Hám oan và tội cho chân như vì chân như không thể nào hiện hữu như vậy. Điều dễ hiểu nhất là vì khi hiện hữu như thế thì chân như không còn là nó mà nó bị đặt trong chiều hướng sinh diệt. Và khi đặt trong chiều hướng sinh diệt, hiện tượng, thì chân như biến mất trước tri thức chúng ta. Và chúng ta rút lại, cũng chỉ nắm được chân như như nắm mặt trăng dưới giếng. Đó cũng là điều dễ hiểu khi nói rằng :

Chân như là một thực thể ly tướng. Nó bao trùm tất cả các Pháp và hiện diện trong tất cả các pháp như khi nhìn vào các pháp với con mắt của chúng ta, chúng ta chỉ thấy các pháp trên bình diện sinh diệt, và đương nhiên —với lối nhìn đó, ta không thể nào thấy được chân như. Chân như là một thực thể xa rời tất cả các tướng phân biệt, siêu việt tất cả mọi ngôn thuyết, tất cả mọi lề lối nhận thức bằng giác quan cũng như bằng tâm duyên.

Cũng vẫn lối nhìn như vậy, vô tình (thật ra là chính do vô minh) ta đã cắt chia chân như (nếu có thể gọi như vậy đối với các pháp mà ta thấy) thành nhiều mảnh, biến đổi theo tác dụng thành, trụ, hoại, diệt trên các pháp-và đương nhiên ta lại càng không thể thấy chân như vì nó «tuyệt đối bình đẳng, không biến đổi, không thể phá hoại»



(theo Đại thừa Khởi Tin Luận).

Vậy thi, vấn đề đặt ra ở đây không phải là vấn đề đi tìm một định nghĩa thế nào cho chắc thật về chân như để tri thức chúng ta có thể biết (tri) được nó như chính nó, cũng không phải là vấn đề phải diễn đạt thế nào về chân như để chân như hiện hình toàn vẹn dưới con mắt chúng ta. Vấn đề đặt ra ở đây cũng không phải vấn đề quan trọng nhất là làm thế nào để thấy được chân như như chính nó. Vấn đề đó là vấn đề phương pháp, vấn đề đòi hỏi ở khả năng của chúng ta và cho chính chúng ta.

Và, ngài Mā Minh, trong Đại thừa Khởi tin luận đã giải quyết cho ta vấn đề đó : " Nếu ai biết các pháp tuy có nói phô nhưng trong sự nói phô không có năng và sở, tuy có tư niệm nhưng trong sự tư niệm ấy không có sự kiện năng và sở khác biệt, người ấy tùy thuận được chân như. Nếu ai lia bô hoàn toàn vọng niệm, người ấy thè nhập được chân như ". Như vậy, cái điều kiện thiết yếu để chúng ta có thể tùy thuận và thè nhập chân như, để nhìn chân như như chính nó là phải tiêu diệt hoàn toàn ý thức phân biệt, chủ thè, khách thè, tiêu diệt luôn cái ý thức về chân như như là đối lập với vô minh — tất cả những cái vốn là lề lối xưa nay của nhận thức do từ vọng niệm. Đây không phải là một điều khó hiểu, vì nếu chúng ta đã nhìn thấy sinh diệt, biến dí qua những lăng kính vọng kiến do vô minh tạo ra — và chỉ có thè nhìn thấy sinh diệt biến dí qua lăng kính này mà thôi — thì chúng ta, muốn nhìn thấy chân như, cũng phải nhìn bằng những phương pháp của chính nó. Phương pháp đó khơi mở đường

cho ta đi đến và đó chính là một đặc điểm trong hệ thống triết học chân như. Đó cũng là một đặc điểm trong tất cả các hệ thống triết học Phật giáo.

Chân như là một thực thể ly tường, một thực thể—vì vậy, không thể định nghĩa và diễn đạt bằng ngôn từ, khái niệm một cách trọn vẹn. Khi nói rằng, chân như là một thực thể, ta đã hàm ngụ đó là thực thể của vạn Pháp. Cũng vậy, khi nói rằng chân như là nhất thể, ta cũng hàm ngụ vạn vật không bao giờ nằm ngoài nó, tất cả đều nằm trong Một (chân như). — Một đó không sai biệt, không tăng giảm và, nằm trong tất cả (vạn pháp), điều này giải nghĩa cho ta cái tính chất bình đẳng tuyệt đối, không phân lập của vạn pháp.

Khi đưa ra hai tiêu đề: Chân như, một thực thể ly tường và chân như thực thể của các Pháp, có người nghĩ ngay rằng hai tiêu đề đó mâu thuẫn với nhau một cách trầm trọng — đã ly tường mà còn là các Pháp? Trong khi, các Pháp đã hiện ra trước mắt con người với đầy đủ hình tướng, tác dụng của nó. Đây là một ngộ nhận không phải không có luận cứ vững chắc. Nhưng thật ra, luận cứ đó chỉ vững chắc khi ta đặt các pháp nằm trong bình diện sinh diệt, biến dị, và vì vậy nó sai lạc ngay từ căn bản đối với chân như. Một ví dụ về mặt gương và những ảnh tượng hiện ra trong mặt gương có thể để xác chứng với ta điều này. Khi nhìn vào những ảnh tượng trong mặt gương, ta đã chỉ thấy những ảnh tượng đó mà không thấy được mặt gương. Trong khi, thực ra, những ảnh tượng luôn luôn biến đổi kia nào có thoát ra ngoài mặt gương và hình thành một cách độc lập với mặt

gương đâu, hay chính ra nó chính là mặt gương? Chân như có thể được hiểu như là mặt gương và mặt gương—quả thật đã không được nhìn thấy trên những ảnh tượng với con mắt của chúng ta trong khi, mặt gương vẫn luôn luôn hiện diện ở đó, không sinh không diệt, không tăng, không giảm... Và hơn nữa, không một ảnh tượng nào xa lìa nó, không một ảnh tượng nào không từ nó phát sinh, và như vậy, có nghĩa nó bao trùm tất cả. Đó chính là ý nghĩa của Một nằm trong tất cả, tất cả nằm trong Một, và — đó cũng chính là cái ý nghĩa Chân như vừa là một thực thể ly tường, vừa là một thực thể của vạn pháp. Ý nghĩa đó, thực sự đã được khơi nguồn từ kinh Hoa nghiêm với câu : «Chân như bản cự nhất thiết Pháp», (Chân như vốn đầy đủ tất cả pháp).

Chân như là một thực thể ly tường và vì thế, ý niệm về chân như phải là một ý niệm thoát ly Tướng để đi vào bình diện Tâm và đương nhiên Tâm đây là Nhất Tâm. Ở đây cũng cần mở một dấu ngoặc để thêm rằng, khi nói đến Nhất Tâm người ta nghĩ ngay đến chữ Tâm nằm trong hệ thống Tâm lý học Tây phương — được coi như những hiện tượng tinh thần, tâm lý bên cạnh những hiện tượng vật chất. Và Duy nhất tâm, người ta dễ dàng đồng hóa chúng với học thuyết Duy tâm — được coi như là đối lập với duy vật. Đó là một điều không phải xa lạ nhưng quả là một điều sai lầm nguy hiểm. Trước hết, Tâm lý học Tây phương cũng như chủ thuyết Duy Tâm, vốn là những hệ thống triết lý khởi điểm từ một ý thức về tâm lý con người, đối lập với hiện tượng vật chất của thân xác con người và bên ngoài con người — và đương nhiên tâm lý đó hoàn toàn nằm

trong con người. Từ khởi điểm đó, tâm lý học nhằm xác định những mối tương quan ảnh hưởng và những phản ứng độc lập của thân xác và ý thức con người và có thể nhằm đến viễn tượng đưa ra một vài định luật xác định những tính chất thiết yếu đó của chúng. Chủ thuyết Duy Tâm (đối nghĩa với Duy vật), trên bình diện hiện sinh, thấy rằng vật chất chỉ có thể hiện hữu khi ý thức con người mặc cho vật chất đó một ý nghĩa và do đó đưa đến kết luận: tinh thần là nền tảng duy nhất cho mọi cuộc tồn sinh, là căn bản cho tất cả hình hài, vật chất.

Đối với Đạo Phật — dù tất cả những cố gắng đưa đến một kết quả nào đó của Tâm lý học cũng như của chủ thuyết Duy Tâm không phải là sai lầm hoàn toàn và có thể đúng, nhưng tất cả đều chỉ là kết quả một mặt, cục bộ, những kết quả nằm trên bình diện sơ đẳng, tầm thường, nhất là không phải là những kết quả đối với toàn diện con người. Điều dễ hiểu nhất là ngay từ khởi điểm việc đặt Tâm và Vật nằm ở hai vị thế đối lập với nhau trong con người đã là một điều sai lạc căn bản. Tâm và Vật — nếu có thể nói như vậy, đối với đạo Phật vốn là những gì bất tương ly, bất khả phân. Và từ đó, nói đến con người là nói đến toàn diện của nó. Chủ Tâm nằm trong ý nghĩa toàn diện đó. Đây là một điều mà bất cứ người nào có một chút kiến thức về Phật học cũng đều chấp nhận như thế. Những ý nghĩa toàn diện đó chỉ là để xác định ý nghĩa của Tâm trong đạo Phật đối với những hệ thống tâm lý cũng như đối với những chủ thuyết Duy Tâm, Duy vật của Tây Phương. Đi vào Nhất Tâm, và bởi thế nó không những chỉ bao gồm



toàn diện con người mà còn bao gồm toàn diện tất cả vạn pháp. Đúng ra, toàn diện con người cũng chính là toàn diện của vạn pháp. « Nhất Pháp giới, đại tòng tướng, pháp môn thè », « Nhất túc Nhất thiết, Nhất thiết túc Nhất » chính đó là ý nghĩa của chữ Tâm.

Để có một ý niệm rõ hơn về Nhất Tâm, ta hãy đọc đoạn văn sau đây trong Đại Thừa Chi Quán của Ngài Huệ Tự Đại sư, khi giải nghĩa cái tính chất dung nhiệm của vạn pháp—dung nhiệm để cùng hội tụ trong nhất tâm :

« — Người nén nhầm mắt tưởng tượng một sợi lông nơi thân của người. Người đã thấy chưa? — Tôi đã thấy rõ ràng. (Người ấy tưởng tượng một sợi lông nhỏ rồi trả lời).

— Người nhầm mắt nữa, tưởng tượng một châu thành lớn, rộng vài mươi dặm. Người đã thấy chưa? — Tôi đã thấy rõ ràng. (Người ấy tưởng tượng một châu thành lớn rồi trả lời).

— Sợi lông cùng với châu thành lớn nhỏ khác nhau chẳng? — Khác.

— Sợi lông cùng với châu thành là do Tâm người tưởng tượng chứ? — Phải, do Tâm tôi tưởng tượng.

— Nhưng Tâm người có lớn nhỏ không? — Tâm không hình tướng làm sao biết lớn nhỏ.

— Khi người tưởng tượng sợi lông là thâu nhỏ tâm lại bằng sợi lông mà tưởng tượng ra, hay là dùng toàn tâm tưởng tượng? — Tâm không hình tướng làm sao thâu nhỏ được, nên tôi dùng toàn tâm, một niệm tưởng tượng ra sợi lông.

— Khi người tưởng tượng chau thành lớn là chỉ dùng một tâm của người tưởng tượng ra, hay còn mượn các tâm của người khác tưởng tượng giúp vào? — Tôi chỉ dùng tâm tôi tưởng tượng chau thành ấy, chứ không có Tâm người nào khác.

— Thế là một tâm người toàn thè làm ra sợi lông nhỏ, rồi lại toàn thè làm chau thành lớn, Tâm chỉ là một không phải lớn nhỏ, mà sợi lông cũng chau thành đều dùng toàn Tâm ấy làm thè, thế thì biết rằng sợi lông cũng chau thành viên dung bình đẳng vậy. Do đạo lý ấy, nếu lấy nhỏ nhiếp lớn, thì không cái lớn nào mà chẳng phải nhỏ, nếu đem lớn nhiếp nhỏ thì không có cái nhỏ nào mà chẳng phải lớn; không có cái nhỏ nào mà chẳng phải lớn, nên lớn vào trong nhỏ mà lớn chẳng bớt; không có cái lớn nào mà chẳng phải nhỏ nên nhỏ thâu dung lớn mà nhỏ chẳng thêm, bởi nhỏ không thêm nên hột cái nguyên hình không đổi, bởi lớn không giảm nên Tu di to lớn như cũ: đó là cứ nghĩa duyên khởi vậy. Còn nếu đem nghĩa Tâm thè bình đẳng ngó lại nghĩa Tâm thè duyên khởi ấy, thì sự tưởng lớn nhỏ bắn lai chẳng phải có, chẳng sinh, chẳng diệt, duy một Chân Tâm.

— Ta nay lại hỏi người, người đã từng chiêm bao chưa? — Bạch Đại đức, đã.

— Người từng chiêm bao thấy trải qua những việc mươi năm, năm năm không? — Tôi từng chiêm bao thấy trải qua nhiều năm, hoặc một tuần, hoặc một tháng, hoặc có khi một ngày một đêm, không khác gì với lúc thức.

— Nhưng khi người thức dậy thì biết mình ngủ



trong bao lâu ? — Khi tôi thức dậy, hỏi, thì người khác cho biết ngủ chỉ bằng thời gian một bữa ăn.

— Lạ lùng thay ! Trong khoảng thời gian bằng một bữa ăn mà thấy đủ công việc trong nhiều năm. Nhưng chính vì lẽ đó nên cứ thức để nói chiêm bao thì thời gian dài trong chiêm bao không thật cứ chiêm bao nói thức thì thời gian một bữa ăn của lúc thức cũng chẳng thật gì. Nếu thức và chiêm bao cứ tinh mà luận thì dài ngắn khác nhau, bên nào cũng thật, không thể dung nhau, nếu thức và chiêm bao cứ lý mà xét thì dài ngắn nghiệp nhau, thời gian dài là ngắn, thời gian ngắn là dài, mà vẫn không ngại gì dài ngắn khác nhau. Nếu đem Nhất tâm ngó lại với sự khác nhau ấy thì dài ngắn đều không, bản lai bình đẳng đồng là Nhất tâm. Chính vì Tâm thè bình đẳng chẳng phải dài chẳng phải ngắn, nên các sự dài ngắn của Tâm tánh duyên khởi ra từc là có sự dài ngắn chắc thật bởi thế nên có sự nghiệp nhau được. Trái lại, nếu thời gian dài tự có bản thè dài, thời gian ngắn tự có bản thè ngắn, mà không phải đồng là toàn thè Nhất Tâm khởi ra thì dài ngắn không thè nghiệp nhau. Lại nữa, tuy đồng Nhất tâm làm thè, nhưng nếu thời gian dài dùng toàn thè Tâm làm ra, còn thời gian ngắn thì thâu ngắn Tâm lại bằng nó mà làm, thế thì dài ngắn cũng không thè nghiệp nhau. Nhưng chính vì Nhất tâm toàn thè làm ra thời gian ngắn, rồi lại toàn thè làm ra thời gian dài, thế nên hai thời gian ấy có thè nghiệp nhau. Bởi đạo lý đó, nên thánh giả căn cứ vào nghĩa bình đẳng thi không thấy có ba đời dài ngắn khác nhau, căn cứ nghĩa duyên khởi thi biết thời gian dài ngắn nghiệp nhau

vô ngại. Lại nữa, thành già khéo biết Pháp duyên khởi duy già không thật, đều do Tâm khởi, vì do Tâm khởi nên dùng Tâm tưởng bảy ngày làm một kiếp, vì tất cả Pháp bẩn lai đều từ Tâm phát sinh nên một kiếp ấy liền tùy Tâm thành tựu, mà bảy ngày kia tùy Tâm liền mất, kéo thời gian ngắn ra đã như thế thời thúc thời gian dài lại cũng vậy. Đến như hạng phàm phu chúng ta thì đối với duyên khởi vọng chấp là thật, nên không biết dài ngắn nhiếp nhau, cũng không thể kéo ngắn thúc dài được. »

(*Đại thừa Kinh Luận*, Thích Trí Quang dịch, trang 108, 109, 110, 111).

Đoạn văn trên thực đã giải nghĩa rõ ràng cho ta cái ý nghĩa Nhất thể của Chân như. Cái ý nghĩa đó cũng giải nghĩa luôn cho ta chủ đề căn bản của Chân như học : « Vạn pháp duy Nhất Tâm ».

Nhất Tâm chứa đựng đầy đủ tất cả vô minh và chán như. Chân như và sinh diệt như vậy chỉ là hai mặt của Nhất Tâm. Nói hai mặt là nói ép, bởi vì thực ra, thực thể chân như và hiện tượng sinh diệt vốn không phải nằm ở hai mặt đối nhau và riêng biệt trong Nhất Tâm. Thi dụ về nước và sóng có thể chứng minh cho ta điều này.

Một khi đoạn trừ vô minh, Nhất tâm trở thành thuần nhất bởi chân như — hiều như một thực tại tuyệt đối. Và, thực thể chân như của vạn pháp hiện ra với đầy đủ đặc tính thiết yếu của nó : bình đẳng tuyệt đối, vô sai biệt, bất sinh diệt, vô tăng giảm... và đó chính là Chân như. Trong Đại thừa Chi quán, Ngài Huệ Tư Đại sư nói rằng : * Tại sao Tâm gọi là Chân ? Vì tất cả các

Pháp nương Tâm là có, lấy Tâm làm Thè. Nhưng đem các Pháp so với Tâm thì các Pháp là hư vọng, có tức chẳng phải có, vì đổi lại với Pháp hư vọng ấy nên gọi Tâm là Chân. Lại các pháp tuy thật chẳng phải có nhưng do nhân duyên hư vọng nên vẫn có tướng sinh diệt. Các pháp vì hư vọng nên sinh diệt nhưng Tâm vẫn không sinh diệt. Vì không sinh nên không tăng, không diệt nên không giảm. Bởi không sinh không diệt, không tăng không giảm nên gọi là Chân. Chư Phật trong ba đời cùng với tất cả chúng sanh cùng do chân tâm duy nhất ấy làm Thè tinh. Nhưng các pháp phàm thánh tuy có sai biệt khác nhau chứ Chân tâm vốn không sai biệt nên gọi là Như ».

Bởi vì gọi Chân như trong ý nghĩa đổi lại với các pháp hư vọng đó mà ý niệm về chân trong tri thức chúng ta luôn luôn đi liền với ý niệm về vô minh. Vô minh và Chân như trong tương quan đi liền này nhiều khi đã có thè đưa đến những ngộ nhận nguy hiểm và người ta đã nghĩ ngay đến chúng như là hai thực thè xung khắc, riêng biệt và liền kề, Chân như và Vô minh bị đặt vào trong lối lý luận nhì giá : không chân như là vô minh, không vô minh là chân như. Đó là một ngộ nhận ngay từ căn bản. Trước hết Chân như và Vô minh nếu có thè gọi như vậy, vốn hai tên gọi đó đã không cùng biểu thị cho hai ý nghĩa khác nhau hoặc đồng nhất nào. Với lại, nhận thức rằng, vô minh và chân như nằm trong hai lãnh vực riêng biệt và tương khắc với nhau là một nhận thức so sánh, một nhận thức xây dựng trên những nguyên tắc thông thường của lý trí. Và bởi thế điều đó nghe ra ta thấy ngay sự hợp lý của chúng. Nhưng ta không ngờ rằng, chính những

nguyên tắc thông thường của lý trí chỉ có thể giúp ta nhận thức về hiện tượng, về tướng và dụng của sự kiện và sự vật là thôi. Chính giữa những tương quan và mâu thuẫn của tướng và dụng mà tri thức chúng ta mới có thể hiểu biết rằng là cái này giống cái kia, rằng là cái kia khác cái nọ. Trong khi, chính những sự vật chúng là như thế và cái như thế đã bị sai lầm của tri thức (vọng kiến) che lấp. Và cũng với nhận thức đó, con người vốn chỉ có thể hiểu vô minh vì có chân như trong tương quan đối lập và hiểu chân như vì có vô minh trong tương quan đối lập. Một khi đi tìm chân như như thế, ta bị ngay một thứ phân biệt trí là bóp méo chân như, đặt chân như nằm trên bình diện tướng và dụng mà không đặt chân như như chính chân như. Chân như không thể hiểu như là không vô minh và vô minh không thể được hiểu như là không có chân như. Nhưng như thế, chân như và vô minh cũng không phải Một. Không phải Một, không phải Khác. Tương quan đó của vô minh và chân như chúng ta sẽ hiểu rõ sau này :

Trong kinh Hoa nghiêm, Phật dạy : « Chân như vô thi, vô chung, vô minh vô thi hữu chung ». Lời dạy đó xác định tất cả tính chất thiết yếu của vô minh và chân như. Yếu tính đó cho chúng ta thấy rằng, chân như và vô minh đồng vô thi, chúng cũng thực hữu trong tâm thi của chúng ta. Chúng không phải phát sinh từ khi con người nhận ra rằng chính mình vô minh hoặc khi đức Phật thấy rõ chân như. Chúng cũng hiện diện trong tất cả pháp giới sinh diệt. Cũng hiện diện nhưng, trong khi Chân như thực hữu và hằng hữu, không biến mất, không

thay đổi, không tăng giảm vì đó là một tòng thê NHU, không sinh, không diệt, không phân ly chia cắt thi vô minh chỉ hiện diện trong sinh diệt, tồn tại nhưng luôn luôn thay đổi trong sinh diệt, và đương nhiên, khi đoạn trừ sinh diệt thì vô minh cũng tiêu mất vì đó là đầu dây mõi nhợ cho tất cả mọi hiện tượng sinh diệt. Dù hiện diện, nhưng vô minh không phải là một vật có thực, đó chỉ là một lực dụng nương dựa, khởi từ vô thi, một lực dụng đưa đầy chúng ta và tất cả chúng sinh lưu luyến trong vòng sinh diệt.

Thế nên, vô minh là căn đề cho tất cả mọi biến thiên sinh diệt, và vì vậy, vô minh cũng biến thiên theo sự biến thiên sinh diệt. Vô minh tạo nên bức tường ngăn chặn khả năng tri giác của con người và đặt tri thức con người vào trong những lớp tuồng ảo hóa. Một khi tất cả mọi lớp tuồng ảo hóa biến mất đề khả năng tính tri giác con người được thành tựu thì vô minh cũng không còn. Cũng chính bởi vô minh không mang lấy đặc tính thường hữu mà tri thức mỗi người mỗi sai khác. Khi vô minh dần dần được gạn lọc thì tri thức con người dần dần đi đến gần sự thực hơn. Chân như vì mang lấy đặc tính bất sinh bất diệt, bất tăng bất giảm nên chân như vốn là một thực thể — không phải được nhìn ngắm bởi vô minh mà là thực thể thường hữu và hằng hữu nên chân như dù không được nhìn ngắm như chính nó dưới những lớp tuồng ảo hóa do vô minh vọng động nhưng nó vẫn còn đó như chính nó — bất tăng bất giảm, bất sinh bất diệt — và rồi, nó sẽ được nhìn ngắm như chính nó dưới ánh sáng của tri giác.

Vô minh cũng là căn tri giác con người bị đặt vào những cực đoạn mâu thuẫn và đối lập và do đó, đưa đến một ý thức nhì nguyên: chủ thể và khách thể, thiện và ác, tốt và xấu, và đương nhiên — có chân như và vô minh, tất cả đều được hình thành trên hai chiều đối lập. Vì thế, vô minh là căn bản tạo nên tất cả mọi tình huống phân ly bị đát của con người, đưa con người vào trong vòng khổ đau khôn cùng. Mọi cá thể bị tách rời một cách đau đớn giữa cá thể với chính cá thể đó, giữa cá thể với một cá thể khác và giữa cá thể với thế giới vũ trụ.

Chân như không sa vào tình huống đó của vô minh. Chân như không bị tách rời thành những cá thể biệt lập, và do đó, đối với nó không có chủ thể, khách thể, không có thiện ác, tốt xấu, ngày cà không có chân như được xem như là một bản thể đối với hiện tượng. Chân như trong tất cả vạn pháp — thể gian và xuất thể gian — là nhất thể (vạn vật đồng nhất thể). Nhất thể cho nên chân như bao trùm tất cả, to không có gì to hơn nó, nhỏ không có gì nhỏ hơn nó, mà vẫn không bao giờ bị phân ly. Nhất thể cho nên chân như được xem như một thực tại tối hậu, làm cứu cánh cho tri giác con người. Nhất thể cho nên chân như không có thể có đối tượng. Và vì thế, chân như không thể được nhìn ngắm do từ một đối tượng nào. Cũng vì thế, trong khi tri thức chúng ta chỉ có thể biết được cái này vì có cái kia, thì ở đây, chân như là duy nhất tâm, là nhất thể cho nên chân như siêu việt lên không những là ngôn từ mà còn siêu việt luôn cả tư tưởng, tri thức. Đó không phải là một điều khó hiểu, vì tư



tưởng và tri thức chúng ta chỉ có nhận được sự vật trên hai chiều đối lập và mâu thuẫn như con mắt, tự nó, nó sẽ không thể nào thấy được chính nó, và nó chỉ có thể thấy được bởi một con mắt khác mà thôi. Chân như, trái lại là nhất thể — nó là nó, đây là đây (đương xứng tiền thị) — không thể có một đối tượng thứ hai nào để ta có thể nhìn ngắm bằng tư tưởng và tri thức chúng ta. Từ đó, định đề thiết lập trên những nguyên tắc của lý trí cho rằng vô minh và chân như nằm trong hai vị thế tương khắc, trở thành một sai lầm nghiêm trọng.

Ở đây, ta cũng thấy rõ hơn, trong khi vô minh tạo nên những sai biệt cho tri thức để tri thức thiết lập nên những phạm trù ý nghĩa thì chân như, vì nhất thể, cho nên đối với nó, sự vật không còn được nhìn qua những phạm trù ý nghĩa mà tất cả đều được đặt trong một thực tại duy nhất, vượt bỏ tất cả mọi ý nghĩa được thiết lập do từ tri thức — dĩ nhiên là bị giựt dây.

Chân như là thể tính của tất cả Pháp, là nhất tâm là định tâm cho nên vô minh — đề sinh khởi nên những hiện tượng sinh diệt biến hóa — vô minh phải dựa vào chân như. Nhưng dựa vào chân như, chân như vẫn là như nó, không bao giờ bị sinh diệt biến hóa, không chịu luôn ảnh hưởng của sinh diệt biến hóa. Ngoài Mã Minh ví chân như và vô minh như nước với sóng. Ngoài nước không có sóng cũng như ngoài chân như không có sinh diệt. Vô minh vì thế là một lực dụng nương dựa chứ không phải là một lực dụng độc lập. Danh từ lực dụng, ta phải hiểu rằng nó hàm nghĩa vô minh không có Thể. Đến đây ta

hiểu rõ hơn về ý nghĩa không phải một, không phải khác của vô minh và chân như cùng cái ý nghĩa : trong sinh diệt biến hóa chân như và vô minh « bắt tương ly » với nhau. Ta cũng hiểu rõ hơn cái ý nghĩa vô thi vô chung của chân như và vô thi hữu chung của vô minh.

Tất cả những gì được trình bày ở trên chỉ nhằm đưa ta xác định một vài tính chất thiết yếu của chân như và vô minh.

Chắc chắn những tính chất này không thể nào làm hiện lộ bộ mặt thực sự của chân như, nhưng dù sao, trên con đường xây dựng một ý niệm về chân như bằng những điều kiện khả hữu của tri thức, những tính chất đó không phải là không có tác dụng hữu ích.

Hãy trả chân như lại cho chính nó, có lẽ đây là điều cuối cùng mà người viết muốn nói trong bài này. Bởi vì, thực ra, gọi chân như là giác tâm để đổi lại với bất giác, gọi chân như là bản thể để đổi lại với hiện tượng, gọi chân như là tịnh tâm để đổi lại với nhiễm tâm ... tất cả đều là những cách gọi nằm trong tương quan mâu thuẫn, đối lập của tri thức, do từ vọng niệm sai biệt mà ra, và đương nhiên, tất cả những ý niệm về giác tâm, về tịnh tâm, về bản thể ... nằm trong chiều hướng đối lập và mâu thuẫn đó chỉ có thể đem chân như ẩn hiện mờ mờ qua lớp đối lập mâu thuẫn đó mà thôi.

THÍCH MÃN GIÁC



schopenhauer hay con người vô duy

1. TIỀU SỬ

Arthur Schopenhauer sinh ở Dantzig năm 1788. Lúc trẻ ông được thân phụ cho đi du lịch nhiều nơi ở Anh và Pháp. Trong các tài liệu thư từ di bút còn lại có nhiều đoạn mô tả những chuyến đi này với một số nhận xét cẩn bản làm nòng cốt cho tư tưởng của ông về sau. Ví dụ lúc ông đến Toulon vào cuối đông năm 1804, lúc đó ông 16 tuổi, cảnh tượng hải hùng sáu ngàn tù nhân khổ sai trong ngục thất của thành phố này đã làm cho ông cảm xúc cực độ. Một lần khác, khi đến Chamonix, hình ảnh bao la núi Mont Blanc trắng tuyết in trên nền trời xanh thăm dã làm cho ông mất nhiều thì giờ lắng người để suy tư. Triết học của ông sau này tuy đượm mùi Phật giáo nhưng không phải vì ảnh hưởng kinh sách Ấn Độ mà chính vì ngay ở những giây phút trở về với nội tâm của một cậu bé ý thức được nỗi niềm đau khổ thế gian hay siêu cảnh không giao miễn núi. Chính thi sĩ Wieland đã nói với mẹ Schopenhauer như sau :

* Tôi vừa làm quen được một nhân vật thú vị. Bà biết ai không? Đó là con bà, cậu làm cho tôi vui thích lắm, cậu sẽ làm nên chuyện vĩ đại sau này. »

Sau thời gian tòng học ở các đại học Goettingue và Berlin, ông trình luận án tiến sĩ « Vẽ bốn cội rễ của nguyên tắc tực lý » (Sur les quatre racines du principe de raison suffisante) và được đại học Iéna chấp nhận. Ông rời gia đình và sống riêng ở Dresde bốn năm sung sướng nhất và quan trọng nhất trong đời. Ở nơi đây ông tha hồ suy tư và sáng tác. Tác phẩm chính của ông « Thế giới như ý chí và như biều tượng » (Le Monde comme volonté et comme représentation) bắt đầu cuộc phản ứng chống các thuyết duy lý từ Descartes cho đến Hegel qua Kant và Leibnitz. Một công cuộc cách mạng khó khăn và nguy hiểm vì Hegel thời bấy giờ làm chúa tể tư tưởng Âu châu và làm mưa gió ở đại học Berlin, Schopenhauer tuy bị thất bại ở đại học nhưng không bao giờ chịu thua. Ông cũng như Heidegger, Krishnamurti, hay Henry Miller sau này, khinh bỉ tinh thần câu nệ và suy tôn uy quyền và hư danh của các đại học.

Trong bài tựa cho ấn bản lần hai quyển « Thế giới như ý chí », ông viết như sau: « ... Cái triết lý học đường chưa đầy hàng trăm quyển lợi và hàng ngàn châm chước phúc tạp, tiến trên con đường ngoặt nghèo và không bao giờ quên sự Chúa, quên các ý muốn của Bộ, quên những eo sách của nhà xuất bản, những ái mộ sinh viên, tình đối đãi tốt của đồng nghiệp ».

Trong quyển « Ý chí trong thiên nhiên » (La Volonté dans la nature) ông đã công kích triệt để các triết gia đại



học (1854). Mỗi chống đối này bắt đầu từ năm 1840 khi Hàn lâm viện Copenhague từ khước tác phẩm « *Về nền tảng Đạo Đức* » (*Sur le fondement de la morale*) của ông, dựa trên những lý do vu vơ trong đó có việc ông đã phạm tội khinh dè những thần tượng thời bấy giờ như Fichte và Hegel. Ông trả lời lại, mạt sát hàn lâm viện bằng bài tựa cho hai luận án « *Những vấn đề căn bản của Đức lý* » (*Problèmes fondamentaux de l'Éthique*)

Tất cả các tác phẩm ông đều bán không chạy, tác phẩm é nhất lại là tác phẩm nồng cốt « *Thế giới như ý chí ...* ». Tác phẩm phụ thuộc *Parerga et Paralipomena* bán chạy nhất lại là quyển sách cuối cùng. Người bạn thân của ông là Frauenstadt đã cố chạy lầm mới kiếm ra nhà in chịu bỏ tiền cho quyển này (1855).

Ông có lần nói rằng : « Tôi không thể nào làm cho người đồng thời hiểu tư tưởng tôi hơn mà không khỏi chán : Sự an ủi đem lại cho tôi là ở chỗ tôi không phải là người của thời này ... Nếu thế kỷ này không hiểu tôi thì có những thế kỷ khác vậy. »

Dẫu sao thế kỷ này cũng hiểu kịp ông và danh vọng đã đến với ông trong những năm cuối cùng, mặc dầu họ hiểu sai.

Suốt cuộc đời 72 tuổi, ông đã phiêu lưu khắp nơi ông sống độc thân không lập gia đình và khước từ bà mẹ vì tư tưởng không hợp : Bà mẹ thích con hành nghề buôn bán như cha, chê bài luận án tiến sĩ và la mắng ông : Tác phẩm của mày về bốn cội rẽ chỉ là để cho nhà bảo chẽ y được dùng.

Ông từ trần đúng ngày lập thu 21 tháng 9 năm 1860

một cách nhẹ nhàng sau cơn sưng phổi. Ông chết trong cô đơn, trong phòng làm việc, trên ghế dài, dưới chân dung Goethe. Ở một góc tường, một tượng Phật mà lúc sinh thời tác giả của « thế giới như ý chí và như biểu tượng » thường bảo đó là « biểu tượng chính thống với nụ cười ». Ngoài chân dung hai vị trên là cả một dãy hình ảnh chó đủ loại, ông cho rằng : « cái thú vị khi sống chung với chó là cái trong trắng của nó. Chó tôi trong trắng như thủy tinh. »

Vì sống một mình nên ông dùng cơm ở khách sạn. Nhờ vậy mà ông Challemel Lacour đã may mắn gặp ông và sau đây là cảm tưởng lạ lùng của Lacour sau khi nghe Schopenhauer nói chuyện : « Giọng nói chậm rãi và trầm đều đến với tôi qua tiếng chạm ly chén và tiếng cười đưa l่าน cạn, đem lại cho tôi một niềm khó chịu man mác, như thể tôi cảm thấy một luồng gió lạnh thổi vào tôi qua cánh cửa của hư vô hé mở..... và sau khi chia tay từ lâu tôi vẫn thấy hình như mình đang bập bênh trên biển động, sóng gió hãi hùng ».

Sống cô đơn, chết cô đơn, viết cô đơn. Danh vọng đến với ông không phải vì họ hiểu ông qua tác phẩm chính « Thế giới như ý chí » mà vì các tác phẩm phụ thuộc. Có thể nói lúc sinh thời không ai hiểu ông hết. Ông đã gào thét trong sa mạc vậy.

Ông là người đầu tiên vạch con đường cô độc đi vào im lặng mà kế nối tiếp đầu tiên là Rimbaud và Nietzsche; nối tiếp bằng cả cuộc đời, nối tiếp bằng một sự liều lĩnh không giới hạn :



•Không thương, không ghét, đó là phần nửa khôn ngoan nhân loại; không nói, không tin lại là phần nửa kia. Nhưng không gì thích thú hơn việc quay lưng không biết đến cái thế giới đòi hỏi một khôn ngoan như thế.» (Pensées diverses)

2. TƯ TƯỞNG

2.1 Bốn gốc rễ của Túc lý

Túc lý là lý do đầy đủ làm căn bản cho sự hiện hữu của một hiện tượng đối với ý thức, hay nói một cách khác một hiện tượng chỉ là hiện tượng khi nào phù hợp với những túc lý ấy. Schopenhauer ấn định bốn túc lý bằng bốn luật như sau :

- 1) Không có một hiện tượng nào mà không phụ thuộc vào một nguyên nhân hữu hiệu (cause efficiente)
- 2) Không một điểm không gian nào mà không xác định đối với những điểm khác.
- 3) Không một phán đoán nào mà không do một lý tính mà ra (raison).
- 4) Không một quyết ý (volition) nào mà không phát xuất từ một duyên cớ (motif)

Bốn túc lý này, chỉ là bốn trường hợp của một định luật chung mà chúng ta thường gọi là luật Nhân quả (loi de causalité). Luật nhân quả là vấn đề triết học số một của tư tưởng Án độ, khởi điểm của những giáo phái lớn trong đó có Phật giáo và Bà la môn. Nguyên lý túc lý (principe de la raison suffisante) lại làm nền tảng cho triết học khai niêm triệt đẽ (conceptualisme radical) của Kant.

2.1.1 Ảnh hưởng Kant đối với Schopenhauer.

Schopenhauer chỉ phục có một mình Kant mặc dầu Ông chống đối hầu hết sự nghiệp của Kant. Ông khâm phục Kant ở chỗ đặt đúng vấn đề tiên quyết của nguyên lý túc lý : Mọi sự bắt đầu phải có nguyên nhân hay nói một cách khác : Một sự bắt đầu tuyệt đối không thể có được. Theo Kant nguyên lý trên thuộc thành phần của chính ngay trí óc con người, không phải do sự vật mà ra. Cơ cấu tổ chức của bộ óc ta không thể nào thông cảm một sự bắt đầu không nguyên nhân. Nguyên lý túc lý, kèm với thời gian và không gian là ba hình thức (forme) của khách thể do chủ thể tạo ra. Schopenhauer chỉ giữ ba hình thức nói trên và loại bỏ tất cả các khái niệm thuần túy (concept pur) khác trong bản phân loại của Kant. Ảnh hưởng của Kant đối với ông chỉ có bấy nhiêu. Theo ông thì Kant chỉ đặt ra vấn đề mà giải quyết thì không có mạch lạc với những phạm trù (catégories) trung cõ mà ông gọi đó là những cửa sổ giả mạo (fausse fenêtre), với những nghĩa khác nhau của danh từ lý do (raison). Kami đã cứu sống khoa học và tri óc bằng cách cho tri óc ra ngoài phạm vi của thế giới cảm giác và làm chúa của túc lý. Nhưng cũng vì đó mà ta không thể có tri thức về vật tự thể (chose en soi), một thực tại tự nó hiện hữu ngoài phạm vi cảm giác. Do đó những vấn đề về thể tính (être) hoặc sinh mệnh (vie humaine) đều không có giải đáp. Trên bình diện tri thức, siêu hình học bị khai trừ. Ông giải quyết những vấn đề về hiện hữu Thượng đế, trường sinh hoặc tự do bằng những "định đê ý chí" (postulats de la volonté) bằng cái "lý do thực dụng" (raison pratique) hay bằng cái



«tuyệt đối lệnh» mà Schopenhauer gọi là Fitziputzli (Impératif catégorique ou Fitziputzli, il n'importe.) Vượt ra khỏi ý thức hệ của Kant để mở đường cho những tư tưởng phản lý sau này là công của Schopenhauer. Kant đã bao thầu tư tưởng Âu châu từ thế kỷ thứ 19 cho đến ngày nay bằng hai con đường : Con đường thực nghiệm (positivisme) và duy vật, thâu hẹp nhiệm vụ triết học trong phạm vi khoa học tông hợp thuyết ; và con đường duy tâm, cấu tạo những hệ thống suy diễn hầu giải thích thế giới như sản phẩm của vận hành tư tưởng.

Schopenhauer, mặc dầu chống đối tất cả các tư tưởng duy lý, trong đó có Kant, nhưng chỉ chú trọng đặc biệt đến thuyết duy lý của Hegel. Sở dĩ chống đối Hegel mãnh liệt là vì trước hết Hegel chủ trương thuyết duy lý toàn vẹn (rationalisme intégral) công nhận lý trí là tuyệt đối vượt hẳn Kant đang đứng chân trước thềm siêu hình ; sau lại là vì Hegel chọn con đường lăng mạn nhở tính chất sống động và biến hóa của biến chứng. Con đường lăng mạn lại là con đường đại lộ của các phái phản lý, không phải của một phái độc đoán duy lý.

2.1.2 Ảnh hưởng của triết học Ấn Độ đối với Schopenhauer.

Schopenhauer là người đầu tiên đem tư tưởng Phật giáo vào Âu châu một cách có phương pháp. Triết lý Ấn Độ đã gặp nơi ông một tâm hồn sẵn sàng đón nhận những quan niệm mới lạ như Hư vô, Vọng tưởng, Giải thoát v.v.

Luận án tiến sĩ về tóm lý của ông đã đặt đúng vấn

đề: Luật nhân quả là vấn đề then chốt của tư tưởng Ấn độ.

Luật Nhân quả Ấn độ hay nguyên lý tức lý Kant in nhau ở chỗ cả hai đều đầy mẫu thuẫn. Muốn diệt trừ các thuyết duy lý, không gì hay bằng đem luật này ra mà phê bình, chỉ trích những mẫu thuẫn nội bộ, những rắc rối do nó gây ra.

Tương quan giữa nhân và quả trong triết học Ấn độ có thể hiểu theo bốn cách :

1) Giữa nhân và quả có tương quan đồng nhất theo thuyết biến hóa nghĩa là kết quả đã có sẵn trong nguyên nhân (Satkāryavāda)

2) Giữa nhân và quả có tương quan sai biệt vì thực tại như lợi hành hay hữu hiệu (efficient) không thường còn (permanent), chỉ có giây phút (kṣaṇika) là thực tại.

3) Chấp nhận cả hai đồng nhất cũng như sai biệt theo Kỳ na giáo (utpādavyayadhrauvyayuktam sat)

4) Chối từ cả hai theo thuyết duy vật hay hổ nghi, chỉ công nhận sự ngẫu nhiên (ahetutalī).

Không có giải đáp nào thích ứng cả : Tất cả đều có mẫu thuẫn trong nội bộ. Những tương quan trên đều phản lý vì là căn nguyên của lý trí, thành thử không bắt buộc phải ở trong phạm vi lý trí.

Nếu quả sẵn có trong nhân, quả phải đồng nhất với nhân toàn phần, và đã đồng nhất thì không có sinh sản mới vì



không có gì tạo thêm cả. Như vậy thì nhân chỉ tạo ra nhân mà thôi và luật nhân quả không có.

Trái lại nếu nhân tạo ra quả mới, khác với nhân thì không có liên hệ gì giữa nhân với quả. Không có liên hệ nghĩa là không còn tương quan nhân quả nữa. Như vậy thì luật nhân quả áp dụng cho ai?

Chấp nhận luật đồng nhất hay luật sai biệt cũng như nhau : cả hai đều giết chết luật nhân quả.

Nguyên lý túc lý mà Schopenhauer đem ra khảo sát trong luận án *"Bốn cội rễ của nguyên lý túc lý"* cũng đầy mâu thuẫn như vậy :

“... trong tất cả biểu tượng của chúng ta, có một tương quan đặt dưới một quy phạm có thể xác định trên hình thức *tiền nghiệm*, do đó không có gì tự hiện hữu lấy, không có gì độc lập, không có gì đơn độc hay đơn chiếc có thể trở thành khách thể đối với chúng ta. Chính tương quan ấy là cái mà nguyên lý túc lý đã phát biểu một cách phô biến”.

Muốn thấy sự mâu thuẫn của nguyên lý trên, chúng ta phải đặt lại vấn đề tiền nghiệm, hậu nghiệm của những phán đoán phân tích và tổng hợp (*jugements analytiques et synthétiques*).

Trong phán đoán phân tích chủ từ bao hàm thuộc từ cho nên không đem lại những gì mới lạ cả. Do đó sự thực của phán đoán đã được biết từ trước, biết một cách *tiền nghiệm*. Chúng ta chỉ cần biết ý nghĩa các ngữ từ là thấy chúng hàm ngũ nhau. Ví dụ : Thể tắt yếu là vịnh cửu, người Việt nam là người Á đông.

Trong phán đoán tông hợp, thuộc từ đem thêm một cái gì khác không bao hàm trong chủ từ, cái thêm này ta chỉ biết bằng thí nghiệm, biết một cách *hậu nghiệm*. Phải thí nghiệm mới biết phán đoán ấy trúng hay sai. Ví dụ: Loài kiến tồ chúc chăn nuôi.

Ông Ayer định nghĩa rõ ràng như sau: Phán đoán là phân tích khi nào giá trị nó chỉ tùy thuộc vào định nghĩa ký hiệu tượng trưng mà thôi, và là tông hợp khi nào trị giá nó phải được xác định bằng các sự kiện của thí nghiệm.

Nguyên lý túc lý không phù hợp với loại phán đoán nào cả vì nó là một phán đoán *tông hợp tiền nghiệm* không ở trong phạm vi tri thức. *Tông hợp*, vì theo Kant, ý thế không bao hàm lý thế (il n'entre pas dans l'idée d'être d'avoir sa raison d'être). *Tiền nghiệm*, vì tin chắc là đúng mà không thế nào thí nghiệm được.

Nguyên lý túc lý này được trọng dụng là nhờ Hình học Euclide dùng những phán đoán tông hợp tiền nghiệm căn cứ vào không gian thiên nhiên. Nhiều Hình học khác làm mất tính chất phổ biến của Euclide và nguyên lý túc lý không còn giá trị tuyệt đối nữa.

Kant dừng chân ở đây, chỉ áp dụng nguyên lý túc lý cho thế giới hiện tượng mà thôi và công nhận bản thể (noumenon) ra ngoài túc lý. Hegel lại bất chấp mâu thuẫn, theo duy lý cực đoan, dùng biện chứng luận lý hình thức *nội dung*, tạo ra một tông hợp tiền nghiệm cực đoan không kém. Fichte theo chân Kant triệt đè, không những ông dừng chân như Kant trên thềm tương đối, mà



ông lại cõi gạt bỏ bản thể (noumène) chỉ biết có cái Ngã : Bỏ Ngã là anh hủy bỏ cả thế giới (Supprimez le Moi et vous supprimez le monde). Ông tiến đến duy tâm cực đoan, tất cả là *biểu tượng kè cả chủ thể suy tư* (sujet pensant). Kant, Hegel và Fichte đều ở trên con đường duy lý.

Ba con đường trên, theo Schopenhauer đều sai cả, ông chọn con đường phản lý, con đường tinh cảm, lãng mạn, cô đơn của giải thoát.

2.2 Thế giới như biểu tượng.

Schopenhauer quả quyết rằng : Thế giới như biểu tượng nhưng khác với Fichte, không phải tất cả, trong đó có chủ thể suy tư, đều là biểu tượng. Ông cho rằng người duy tâm cực đoan là một người điên bị nhốt trong pháo đài kiên cố (Le solipsiste est un fou enfermé dans un blockhaus imprenable), pháo đài ấy chính là lý trí. Fichte đã tỏ ra duy lý hơn Kant khi ông khước từ giá trị thật tại bản thể (réalité nouménale) hay tự thể (chose en soi) và chỉ biết có cái Ngã mà thôi, một cái Ngã biểu tượng, một cái ngã giả tưởng (fiction) trong trạng tự hiện tượng. Thuyết duy tâm tuyệt đối không biết con người toàn vẹn. Fichte cố gắng giải thích khách thể bằng chủ thể và, với tinh thần duy lý, tạo ra những thuyết về trạng tự đạo đức vũ trụ khô khan mà ông cho là Thượng đế: Ông chỉ lo cho phần «hồn» mà quên phần «xác» con người.

Thuyết duy vật lại giải thích chủ thể bằng khách thể. Khách thể số một là vật chất, điều kiện tiên quyết để nhờ đó mà khoa học khách quan đưa khách thể đến chủ thể

qua những trạng thái thuộc cơ học, hóa học, sinh vật học, tâm lý học v.v.. Tri thức là điều kiện căn bản của chủ thể suy tư, vậy khoa học khách quan liệu có thể bô tri thức không? Nếu bô được thì khoa học thành ra phản lý, nếu không thì lại đặt lưỡi cày trước con trâu.

Sự mâu thuẫn trầm trọng của duy tâm hay duy vật là ở chỗ phân chia khách thể, chủ thể, đặt trọng tâm vào một trong hai đối thè mà làm khởi điểm cho triết học minh. Họ không thè làm gì khác được vì triết học của họ đặt trên nền tảng DUY LÝ. Lý trí bắt buộc chúng ta phải phân hai, chia loại, phải có chủ thè, khách thè, không sao tránh khỏi.

Phải theo chân Schopenhauer mạnh bạo tiến trên con đường phản lý mới giải quyết sự mâu thuẫn này. Mở đầu quyển « Thế giới như ý chí và biểu tượng », ông tuyên bố rằng không có gì chắc chắn bằng sự thực sau đây :

« Tất cả những gì hiện hữu đều hiện hữu đối với tư tưởng, vũ trụ chỉ là khách thè đối với một chủ thè tri cảm được nó; nói tóm, vũ trụ là biểu tượng của tôi. Đó là chân lý mà Descartes, Berkeley và Kant đã dạy...»

Ông tiếp theo bằng một quan niệm phản lý :

« Thế giới, như biểu tượng, gồm hai phần : khách thè và chủ thè. Hai phần nửa ấy không thè chia rời nhau ra được ; chúng cùng hiện hữu và cùng hết hiện hữu.»

Tư tưởng quan trọng chủ thè khách thè là một, đã sẵn có từ lâu trong huyền học Đông và Tây, trong triết lý Ấn Độ và trong giáo lý nhà Phật. Ông Schopenhauer là

người có công đầu đem ý niệm đó vào tư tưởng triết học Tây phương.

Ngày hôm nay vấn đề này không còn xa lạ vì nhiều tư tưởng triết học khác cũng đi tới kết luận trên bằng những con đường khác.

Các thuyết hiện sinh, siêu hình, tâm phản học và ngay cả khoa học vi thè với Heisenberg cũng có những kết luận không khác Schopenhauer bao nhiêu. Quan niệm phản lý này dần dần đi đến chỗ hợp lý với hiện tượng học mà Merleau-Ponty trong quyển «*Hiện tượng học về tri giác* » đã công nhận như sau: (1)

« Thâu hoạch lớn nhất của hiện tượng học chắc phải là sự thành công trong việc nối tiếp thuyết chủ quan cực đoan và thuyết khách quan cực đoan trong nhận thức về thế giới hay về lý tính. »

Việc nối tiếp này là do khái niệm chủ tính giao liên (inter-subjectivité) đó là một câu hỏi với bản thân và với tất cả tri thức mà hiện tượng học phải deo đuôi mãi mãi vì, theo Husserl, hiện tượng học sẽ là một song thoại hay là một trầm tư vô hạn (*elle sera un dialogue ou une méditation infinie*).

Schopenhauer đã đi con đường trên bằng phương pháp thiền định mà ông gọi là kinh nghiệm trực tiếp nội tâm (*expérience immédiate interne*) để đạt ý niệm khách

(1) Merleau-Ponty khai thác quan niệm này trong triết học «khả hữu khả vô» của ông (*philosophie de l'ambiguité*), một triết học không có đối lập giữa khách thè/chủ thè, giữa thè/vô thè, tự thè/tha thè, hồn/xác, vv...

thì chủ thể là một. Theo ông, muốn giải quyết đối hỏi siêu hình cần phải có một năng lực trực giác mạnh mẽ. Chính năng lực trực giác này đã giúp những tờ tiền người Bà la môn thấu đạt được những quan niệm gần siêu phàm mà sau này người ta ghi chép lại trong những kinh Áo nghĩa hay Vệ đà.

Vì không phân biệt chủ thể khách thể nên trong phần bô túc tác phẩm « *Thế giới...* » về mục phê bình triết học Kant, ông cho rằng Kant đã tách rời năng tri (*entendement*) ra khỏi cảm giác một cách sai lầm và Kant cho rằng chỉ có cảm giác mới có năng khiếu trực chi. Kant tách rời vì quan niệm năng tri dính liền với chủ thể và cảm giác liên hệ với khách thể nhiều hơn; do đó trực giác có tính chất bộc phát, gần cảm giác nên trong trực giác ông chỉ thấy có mỗi cảm giác thôi. Vì không có tư tưởng phân hai nên Schopenhauer cho rằng trực giác là vừa năng tri vừa cảm giác. Chính sự phối hợp của hai tính năng này tạo ra thế giới như biều tượng, hay nói một cách khác chính trực giác tạo ra thế giới như biều tượng bằng cách ấn định cho nó dưới hình thức không gian thời gian và nhân quả, căn bản của túc lý. Thế giới như biều tượng không thời gian, nhân quả, và nguyên lý túc lý, là ba tên gọi khác nhau của một thực tại do trực giác con người tạo ra. Nói một cách khác, thực tại này chỉ có trực giác mới thấu triệt được, thấu triệt bằng cách không phân hai chủ thể/khách thể. Với lý trí thông thường chúng ta không làm sao hiểu được nguyên lý của lý trí. Với tri thức phân tích (*connaissance réfléchie*) sản phẩm của lý trí, chúng ta không làm sao thấy được thực tại vì lý trí chỉ tạo ra được những khái niệm trừu tượng mà thôi. Nội dung



của những khái niệm này cũng là do trực giác cho mượn. Nhờ những khái niệm trừu tượng này mà con người tổ chức đời sống trong thế giới như biếu tượng, tổ chức một cách phân hai vì lý trí không phải là trực giác. Sự phân hai này tạo ra luận lý đúng sai, tạo ra ngôn ngữ, thương tiếc dỗ vắng, lo lắng tương lai, kiểm nguyên nhân, tìm mục đích, tạo trật tự, pháp luật, phân chia quốc gia và tất cả những gì của thế giới loài người, một thế giới riêng biệt nằm trong thế giới biếu tượng của trực giác. Thế giới loài người là thế giới của trừu tượng, thế giới của ngôn ngữ, một thế giới rỗng tuếch vì theo Schopenhauer, lý trí là một năng khiếu rỗng không, không có nội dung riêng: Một khái niệm trừu tượng chỉ có giá trị khi nào được căn cứ trên trực giác cũng như bắc giấy chỉ có giá trị nhờ hiện kim vậy.

Cũng như Phật giáo từ trước và Heidegger về sau, Schopenhauer triệt để chống đối những thuyết duy lý siêu hình như của Hegel.

Lý trí chưa thoát khỏi thế giới biếu tượng làm sao mà thấu đạt được siêu hình? Đó là lý do chính khiến đức Thích Ca gạt bỏ không trả lời những câu hỏi về siêu hình. Không làm sao mà trả lời nếu không dùng lý luận hay ngôn ngữ, sản phẩm của lý trí; *

Nội dung của lý trí, của thế giới loài người là nằm trong nội dung của thế giới như biếu tượng. Vậy nội dung của thế giới biếu tượng là gì? Ý nghĩa của trực giác là gì? Thực tại của biếu tượng là gì? Đó là những câu hỏi của siêu hình. Theo Schopenhauer, nhu cầu siêu hình (*besoin métaphysique*) không thể nào gạt bỏ ra ngoài tri óc

loài người được. Thế giới như biếu tượng mà nếu chỉ là biếu tượng suông như giấc mơ thì thật là bi quan, không ai chịu chấp nhận điều đó. Chúng ta cảm thấy thế giới có một thực tại, và muốn được thấy thực tại đó. Schopenhauer cũng nhận thấy rằng khoa học, lý trí không thể từ *phía ngoài* mà tiến vào thực tại ấy được, nhưng khác hẳn Kant, ông cho rằng nhờ trực giác chúng ta có thể từ *phía trong* mà khám phá thực tại. Và đó là nhiệm vụ chính của siêu hình học: nhiệm vụ phối hợp kinh nghiệm nội tâm và kinh nghiệm ngoại cảnh. Ông cho rằng chúng ta có khả năng kinh nghiệm tâm linh để thấu triệt thực tại sâu xa, và lý hội tất cả mọi sự.

Nội dung của thế giới như biếu tượng là nguyên lý của lý trí hay cội rễ nguyên lý tức lý mà Heidegger trong quyển «*Nguyên lý lý trí*» (Satz vom Grund) đã kinh ngạc hết sức khi nhận thấy rằng: *Jất cả đều có lý do ngoại trừ nguyên lý lý trí*. Satz vom Grund lại có nghĩa là *Bước nhảy căn bản*. Theo ông Heidegger muốn chứng Nguyên Lý ta phải nhảy, không lý luận, phải siêu hóa lý trí, vượt qua lý trí. Trong quyển sách nói trên, ông Jean Beaufret, ở câu đầu bìa tựa, cho biết rằng chính Schopenhauer là người đã dùng Satz vom Grund để dịch chữ nguyên lý lý trí, và đặt rõ sự huyền bí đặc biệt của Nguyên Lý ấy.

Cái bước nhảy lạ lùng vượt lý trí trên, căn cứ trên một ý niệm vô nhị mà Schopenhauer phát biểu bằng một chân lý như sau :

«Không những chúng ta là chủ thể đang nhận biết mà lại còn thuộc vào hàng những vật thể để bị nhận biết, chính ngay chúng ta là vật tư thể.... Vật tư thể, như vậy,



chỉ nhập vào ý thức một cách trực tiếp, hay nói một cách khác nghĩa là chính nó ý thức lấy nó; tin rằng có thể nhận biết được nó một cách khách quan là muốn thực hiện một mâu thuẫn...

2.3 Thế giới như ý chí.

Quan niệm thế giới như biều tượng tuy là một sự thật hoàn toàn tự nó, nhưng chưa đủ, vì theo ông, đó vẫn là một sự trừu tượng do trí óc cố ý tạo ra. Quan niệm trên mới chỉ ở trên bề mặt của sự vật, cần phải có một sự thật bồ túc. Sự thật này, ông báo trước là rất khắc khò, đáng được người đời suy nghĩ nếu họ không khiếp sợ :

“Thế giới là ý chí tôi”

Thế giới như biều tượng là một ý niệm mà chúng ta có thể hình dung được bằng lý trí, từ ngoài nhìn vào chúng ta hiểu biều tượng theo lối Fichte: Tất cả là giả tưởng. Nếu từ trong nhìn ra thì ta không thể gọi đó là biều tượng được nữa, phải gọi bằng một danh từ khác có tính cách phản lý, không trừu tượng, không lý tưởng. Theo ông “...người ta chỉ nhìn thấy có mặt lý tưởng. Mặt thực lại phải triệt để khác với thế giới như biều tượng, đó là mặt trong của sự vật tự nó..”

Theo Carl Jung thì con người có hai cái nhìn : hướng nội và hướng ngoại. Hướng ngoại đẽ nhìn bề mặt thực tại, hướng nội đẽ nhìn bề trong hay kinh nghiệm nội tâm. Chúng ta có thể nói theo Jung rằng Thế giới như biều tượng là một ý niệm nặng phần hướng ngoại còn Thế giới như ý chí thì nặng phần hướng nội vậy.

Có thể nói một cách khác, biểu tượng là hình thức của ý chí và ý chí là nội dung của biểu tượng.

Định nghĩa *thể giới như ý chí* là một điều không làm được vì đó là một ý niệm phản lý. Định nghĩa theo lối phân loại Aristote là ngây thơ vì siêu hình không phải động vật học. Chúng ta tạm dùng lối định nghĩa tác dụng (définition opérationnelle) nhờ những ý niệm tương đương của những triết gia phản lý khác và cảm nhận bằng tương quan tư tưởng. Jung đã giúp ta tiến một bước hướng nội (introversion) và hướng ngoại (extraversion) nhưng chưa đủ, chúng ta phải nhờ Heidegger với ý niệm về vật thể (Étant, Seiende) và tánh thể (Être, Sein). Tánh thể là cái gì quyết định cho vật thể thành vật thể cũng như ý chí làm nội dung cho biểu tượng vậy. Có một vật thể đặc biệt đó là *Tại thể* (être-là, Dasein). Tại thể là một ý niệm phản lý: nó là một vật thể đặc biệt hàm ngũ luôn tánh thể trong nó. Vì nó mà người ta gán cho Heidegger là triết gia của hiện thể (existence) vì ông đã viết câu: Thể tinh (essence) của tại thể của con người thì ở trong hiện thể của nó, chỉ duy con người mới hiện thể, hòn đá có đáy nhưng không hiện thể, con ngựa có đáy nhưng không hiện thể. Thượng đế có đáy nhưng không hiện thể.

Tư tưởng con người là vật thể duy nhất có hiện thể, và ý niệm *tại thể*, Schopenhauer đã nhận thấy như sau:

* Không thể hiểu được thế giới này, không thể



visot qua biên giới tri thức để ra ngoài vòng biều tượng nồi, nếu triết gia vẫn chỉ là một chủ thè tri thức thuần túy (đầu thiên thần có cánh, không có xác). Trong khi trên thực tế, họ dính liền cội rẽ với thế gian mà họ là thành phần với tư cách cá thể (individu) (. . .) Chủ thè tri thức (sujet connaissant) đồng nhất với thân xác biến thành Cá thè; thân xác nhập vào cá thè bằng hai cách khác nhau: hoặc như biều tượng trong tri thức hiện tượng, như vật thè trong các vật thè khác và như chịu luật chúng; hoặc đồng thời như cái nguyên lý mà ai cũng trực tiếp nhận thức dưới danh từ Ý CHÍ

Cá thè của Schopenhauer là Tại thè của Heidegger, một thực tại trực tiếp phản lý mà theo Schopenhauer hàm ngũ cảm biều tượng và cảm ý chí, và theo Heidegger vừa là tại-thè-thè (être-dans-le-monde) vừa là hướng-tất-thè (être-à-la-fin). Thực tại phản lý vì hành động ý chí (acte volontaire) và động tác thân xác theo Schopenhauer không phải hai hiện tượng khách quan khác nhau có tương quan nhân quả nhưng chỉ là một mà thôi. Thân xác là ý chí khách quan hóa (volonté objectivée), ý chí thành biều tượng. Schopenhauer lại đi mạnh triết để trên lộ trình tư tưởng: * Ý chí có trong tất cả muôn loài muôn vật, hữu tri cùng vô tri. * Trong con người và thú vật điểm chủ yếu là như nhau, đó là ý chí, còn điểm sai biệt là phụ thuộc mà ta phải tìm trong tri thức, trong khả năng nhận biết. (*Le Fondement de la Morale*).

Ý chí thành biều tượng là một ý niệm rộng lớn;

ngoài những hiện tượng mà ta trực tiếp nhận thấy ta phải . . . đi vào những hiện tượng tinh vi, thăm lặng của ý chí mới khai triển ý niệm ấy được. Ông cho rằng: Ý niệm về ý chí là ý niệm duy nhất không có căn nguyên trong hiện tượng hay trong biểu tượng trực giác thô sơ, mà lại phát xuất từ tận đáy sâu tiềm thức của cá thể, nghĩa là cá thể tự ý thức lấy mình một cách trực tiếp, không dưới một hình thức nào, ngay cả hình thức chủ thể khách thể, bởi vì ở đây năng tri và sở tri là một. . . *

Biểu tượng của ý chí hay ý chí khách thể hóa (*la volonté objectivée*) là *Ý-muốn-sống* (*le vouloir-vivre*). *Ý-muốn-sống* * này không phải là một “. . . ý niệm trừu tượng rút trong kinh nghiệm” mà là . . . “ham muốn, khát vọng, chối từ, hy vọng, sợ hãi, thương, ghét. . . ” Nói tóm lại *ý-muốn-sống* là khuynh hướng tạo ra thế giới này, hay nói như Heidegger là chủ hướng tính khai thế chân trời (*intentionalité ouvrant des horizons*) của tại thế thế. Tri thức thời gian chỉ thấy một mình biểu tượng nên chỉ nhìn *Ý chí* qua khía cạnh biểu tượng khách quan, nghĩa là chỉ biết *ý-muốn-sống* mà thôi. *Ý chí* thoát khỏi vòng lý trí nên có những đặc tính hoàn toàn phản lý, hoàn toàn khác với *ý-muốn-sống*. *Ý chí* và *ý-muốn-sống* xung khắc nhau, mâu thuẫn nhau. Đó là sự thực mà lần đầu tiên Schopenhauer trình bày với sa mạc Âu châu. Không ai hiểu được *Ý chí* cả vì thời bấy giờ các thuyết Duy lý đang làm bá chủ Tây phương. Họ chỉ biết *ý-muốn-sống* mà thôi. Ví dụ:



Ý chí tôi là một sức mạnh siêu cơ thể tương thích với một sức kháng sống động (force hyperorganique en rapport avec une résistance vivante) *Maine de Biran*.

Chỉ duy vì ý chí chúng ta muốn đi dạo cho nên chân chúng ta cử động và bước đi. *Descartes*. (*Traité des passions*).

Ý chí là lòng thèm muốn hợp lý. *Saint Thomas* (*Somme théologique*).

Quan niệm ý chí theo tinh thần duy lý tồn tại cho đến bây giờ với Pradines : « Ý chí là hai lẩn lý trí : lý do hành động và lý tính của phương tiện hành động » (*Traité de Psychologie*); với óc khoa học của James : « Ý chí theo con đường của sự đe kháng mạnh nhất » (la ligne de la plus grande résistance (*Précis de Psychologie*)).

Ý chí vượt ra khỏi lý trí là một chân lý mà óc Tây phương khó lòng chấp nhận. Ý chí không nằm trong vòng kiểm tỏa của nguyên lý túc lý nữa. Ý chí không còn là ý-muốn-sống nữa, ý chí không ở trong khung cảnh chật hẹp của không gian và thời gian nữa : ý chí bò triết học nhà trường để đi vào huyền học, đi vào con đường của kinh nghiệm nội tâm. Ý chí không ở lại với ý-muốn-sống để xây dựng tương lai, rút kinh nghiệm dĩ vãng và tôn thờ túc lý. Ý chí hoàn toàn cô độc đi tìm kiếm giải thoát trong thế giới vô nhị, bất sanh, bất diệt, vô thùy vô chung, không thời gian, không không gian. Đừng phí công tìm hiểu cái thế giới kỳ lạ này với bộ óc phân hai của ngôn ngữ luận lý. Không những chúng ta không đi đến đâu

mà lại mắc phải cái bệnh bi quan mà chúng ta thường gán một cách sai lầm cho Schopenhauer. Ở đây không có chuyện phân hai bi quan hay lạc quan mà là một thực tại sâu xa thâm kín, một thực tại mà Schopenhauer đã hé mở cho Nietzsche, với quan niệm siêu nhân hay con người giải thoát khỏi lý trí, con người hoàn toàn người (*homme vraiment homme*). Triết học phản lý tiếp tục khai thác tư tưởng Ý chí với Ý chí quyền lực (*volonté de puissance*) của Nietzsche, đà sống (*élan vital*) của Bergson, đặt nền tảng cho triết học hiện sinh nhận thức được sự mâu thuẫn vô biên giữa Ý chí và ý-muốn-sống, giữa ý chí và biểu tượng, giữa ý chí và lý trí. Tất cả những triết học hiện sinh đều phản lý và nếu bị hiểu lầm, sẽ bị gán tuốt dưới nhãn hiệu điên khùng hay bi quan tệ hơn cả Schopenhauer. Kierkegaard khai mào với thuyết xao xuyến tâm hồn (*angoisse*), thuyết cô đơn tuyệt đối của con người trước Thương đế, thuyết bi đát (*tragique*) của đời người. Lần đầu tiên Kierkegaard làm được tòng hợp trong khoảnh khắc, thời gian và vĩnh cửu, thực hiện câu nói sau đây của Schopenhauer :

« Hiện tại : cái điểm không không gian, chia đôi thời gian vô biên và đứng yên một chỗ, không đổi, như một giữa trưa dài vô hạn không bao giờ hứa hẹn buổi chiều mát dịu. »

Tiếp theo là Merleau-Ponty với triết học phi hữu phi vô mà chúng ta đã biết (*philosophie de l'ambiguité*), J. P. Sartre với thuyết mâu thuẫn giữa thế và vô thế (*l'Être et le néant*) và kinh nghiệm buồn nôn, Heidegger với kinh nghiệm cuộc đời như bước vào cõi chết (*marche*



à la mort), hay Albert Camus với ý niệm đời là phi lý v.v... .

Thế giới tri thức không thể hiểu thế giới như biều tượng vì tri thức nằm trong nguyên lý túc lý; thế giới như biều tượng không thể nào hiểu thế giới như ý chí vì nó chỉ là sự khách quan hóa của ý chí ấy. Tri thức, biều tượng và ý chí là ba ý niệm chính của triết học Schopenhauer mà cũng là của ba thế giới của triết học Duy thức, trong Đại thừa Phật giáo. Ba ý niệm chính của ba thế giới ấy là ba *tự tính* (Svabhāvas) :

(1) Biến kẽ sở chấp tự tính tương đương với tri thức, (2) Y tha khởi tự tính tương đương với biều tượng và (3) Viên thành thật tự tính tương đương với Ý chí.

Biến kẽ là phân biệt, *y tha* là tương quan, *viên thành thật* là vượt khỏi luật nhân quả, chủ thể và khách thể không còn. Trạng thái không còn khách thể làm cho chúng ta mất điêm tựa cho nên viên thành thật thường bị lầm là chủ trương *vô thè* (*néant*) hiều theo nghĩa hư vô luận (*nihilisme*). Cũng vì vậy cho nên người ta thường cho rằng thuyết thế giới như ý chí của Schopenhauer là hư vô chủ nghĩa hết sức nguy hại và phải khai trừ. Đó là một lầm lẫn chung cho một số học giả nghiên cứu Phật giáo với bộ óc phân hai. Hư vô luận là một sản phẩm luận lý của lý trí được chứng minh bằng phương pháp khoa học. Hư vô luận sinh sống trong không gian và thời gian, chấp nhận túc lý, là một thứ quyết định luận tuyệt đối, và cũng lo cho tương lai, một tương lai

(1) parikalpita. (2) paratanta. (3) parinishpanna

thật đen tối nhưng cũng là tương lai. Trái lại thế giới như ý chí là một bi-hài kịch rộng lớn mà chính soạn giả là diễn viên : mình xem mình như sáng tác, giải thoát khỏi hình thức túc lý không-thời gian, sống trong hiện tại, sống trong «giữa trưa không hẹn chiều».

Muốn từ duy lý mà vào lãnh vực phản lý phải có một cuộc cách mạng nội tâm. Từ thè vào vô thè phải có một biến thè (mutation) theo ngôn ngữ Krisnamurti, tư tưởng gia «hư vô» số một của hiện đại.

Biến thè ấy là một hành động siêu nhân, biến thè Krisnamurti chính là ý chí Schopenhauer vậy. Muốn hiểu rõ cái «hư vô» của Ý chí ta cần có một định nghĩa tác dụng (définition opérationnelle) bằng song thoại sau đây giữa Krisnamurti và Carlo Suarès :

Krisnamurti: Biến thè là một sự nô vỡ hoàn toàn trong những tầng lớp thầm kín nội tâm, một nô vỡ trong chủng tử, trong căn nguyên thân phận ràng buộc, một sự phá tan tồn tục.

Carlo Suarès: Nhưng đời sống là thân phận ràng buộc. Làm sao phá tan tồn tục mà không phá luôn chính ngay đời sống ?

K: Ông muốn biết thật không ?

C: Vâng.

K: Ông hãy thoát khỏi tồn tục. Hãy thoát khỏi quan niệm Thời gian toàn diện : khỏi dĩ vãng, khỏi hiện tại và khỏi tương lai. Thoát khỏi ý thức hệ, khỏi biểu tượng, khỏi từ ngữ, vì đó là những yếu tố của



phản tản, thoát khỏi sinh hoạt tâm thần vì đó là tác giả của Thời gian tâm lý học. Thời gian ấy không có thực tại.

C: Nếu vậy thì còn gì đâu, ngoại trừ nỗi thất vọng, niềm xao xuyến, mối lo sợ của một tâm hồn mất hết niềm tựa và mất hết ngay cả khái niệm về thân phận mình?

K: Nếu người nào hỏi tôi câu đó, tôi trả lời rằng họ chưa lên đường, họ sợ sang bên kia bờ sông.

C: Sợ là gì?

K: ... Sợ là Thời gian và Tư tưởng...

(*Entretien avec Krishnamurti*, Carlo Suarès, 1964)

Đừng khiếp sợ Hư vô và Ý chí của siêu nhân trong tác phẩm đang dở « Ý chí quyền lực » (volonté de puissance) của Nietzsche. Hư vô là một ý niệm không tiêu cực mà cũng không tích cực, hư vô là một ý niệm siêu thoát, ý chí là ý chí siêu thoát. Đừng lầm siêu thoát phải là xuất thế gian mới được: không có vấn đề xuất hay nhập ở đây vì thế giới này là thế giới như ý chí và cũng là thế giới như biều tượng. Ý chí và biều tượng liền nhau như bóng với hình vì là hai mặt của một thực tại. Trong triết học kinh Lăng già (Lankāvatāra sūtra) có một danh từ để chỉ định ý niệm song đối ý chí biều tượng này mà người Tàu dịch là Ý (manas). Ý là trung tâm tư tưởng quan, vừa là tri thức phân biệt biều tượng vừa là cơ quan ý lực trực giác hướng về giải thoát. Giải thoát

không có nghĩa là từ giã thế tục xuất gia nhưng có nghĩa là thoát tồn tục theo lối Krisnamurti. Dòng thời gian của sự biến hành (devenir) chỉ là một « sự hạn chế liên tục của vô hạn » (continuelle limitation de l'illimité) như Pythagore đã nhận thấy. Tồn tục là một ảo ảnh, một giả tưởng của dòng thời gian. Giải thoát là sự phá tan liên tục cái hạn chế ấy.

Quan niệm « song nhiệm của Ý », giải quyết được vấn đề Chân đế, Tục đế và làm nền tảng cho Đại thừa Duy thức, cũng như tư tưởng « Thế giới như ý chí và biểu tượng » đã giải quyết vấn đề tương đối tuyệt đối cho triết học Kant.

Không riêng gì Phật giáo mà Thiên chúa giáo cũng có những ý niệm tương đương nếu ta đi sâu về huyền học thay vì nghiên cứu Thần lý học. Câu « Hãy tim, sẽ thấy ; hãy gõ, cửa sẽ mở » có thể hiểu với nghĩa « có gan tự mình lên đường sang bên kia bờ » theo ý Krisnamurti. Câu « Thượng đế là ở trong lòng chúng ta » với nghĩa Vô nhị mà linh mục Maitre Eckhart đã tìm thấy, hoặc câu « Ý chí của người sẽ được thực hiện » (Que votre volonté soit faite...) tương với Ý (manas) hướng về giải thoát trong sáng tác.

Schopenhauer có viết : « Muốn tả cảnh hư vô của ý chí không biết làm gì hơn là phải nhờ những vị đã đạt xuất thần (extase), hỷ mộng (ravissement), giác ngộ (illumination), thè nhập vào Thượng đế v.v. nhưng thật ra ta không thè cho đó là một trạng thái tri thức được vi hình thức khách thè và chủ thè không còn ; và nown nữa đây chỉ là kinh nghiệm cá nhân ; không thè nào



chuyên đạt cái Ý (Idée) ấy cho người ngoại cuộc.

Cái Ý (Manas-Idée) ấy được người Ấn độ dịch là *tư tưởng* mà chúng ta phải thận trọng hiểu theo kiểu Heidegger như sau :

**Tư tưởng không đưa đến một tri thức như các khoa học*.

**Tư tưởng không mang đến một sự khôn ngoan hữu ích cho phương thể hành xử trong đời sống*.

**Tư tưởng không giải quyết bất cứ ăn ngủ nào của thế giới*.

**Tư tưởng không mang đến túc khắc những sức mạnh cho hành động*.

2.4 Ý và nghệ thuật.

Thế giới của Ý đã được Platon thấy trước, theo Schopenhauer là « khoảng giữa Ý chỉ như lằn nguyên của thế, và sự biểu lộ của Ý chỉ trong thế giới cảm giác ». Ý vượt ra ngoài vòng không gian thời gian và nhân quả. Ý (Idée) là Ý (Manas) của kinh Lăng già. Lần đầu tiên chúng ta gặp trường hợp trùng danh trùng nghĩa của hai ý niệm. Ý (manas) là gạch nối giữa căn bản chi tâm thức (alaya-vijñâna) hay tassel thế vũ trụ, và ý thức (mano-vijñâna) hay cá thể tri thức. Ý (manas) nối liền thế giới cảm giác và thế giới siêu thoát, là phương tiện thiện xảo của sáng tác nghệ thuật. Khi sáng tác, thời gian, không gian không còn : Nhạc sĩ Mozart nói như sau : « Khi sáng tác tôi đâu có nghe đoạn này tiếp đoạn kia theo thứ tự phải làm : tôi

nghe tất cả một lần. Giây phút thầm tiên ! Phát minh và sáng tạo, tất cả đến nơi tôi như một giấc mơ đẹp nhưng rất tinh tảo. Nhưng cái đẹp nhất lại là sự kiện nghe như vậy, tất cả, đồng trong một lúc ». Khi sáng tác, luật nhân quả cũng không còn : Van Gogh, nhà họa sĩ Hòa lan viết thư cho em có đoạn như sau : « Trong đời và khi họa, tôi có thể không cần đến Thượng đế (nghĩa là không sợ luật nhân quả) nhưng với thằng tôi đau khổ này, tôi không thể bỏ qua một việc vượt súc tôi vì là cả cuộc sống tôi : đó là sức mạnh của sáng tác ».

Sáng tác nghệ thuật là cả một sự huyền bí phản lý : sáng tác vừa là ý muốn sống mãnh liệt nhất vì đó là cả cuộc đời nghệ sĩ, vừa là phương tiện giải thoát mọi đau khổ tiện lợi nhất vì chỉ có sáng tác mới phá tan nỗi sự tồn tại của thời gian một cách thực tiễn. Schopenhauer cho rằng đối tượng của nghệ thuật là Ý, nghệ thuật đặt nền móng trên sự chiêm ngưỡng Ý, hình thức vĩnh cửu vượt khỏi túc lý, trên không gian, thời gian và nhân quả ; ra khỏi giới hạn của cá thể và biến thành chủ thể tri thức thuần túy, tấm gương sáng của vũ trụ. Duy thức học cũng gọi tri thức thuần túy ấy là *Đại viễn cảnh trí* hay *tấm gương lớn phản chiếu* không phân biệt mọi pháp thế gian. Schopenhauer lại viết rằng « Chính nhờ sức trực giác huyền diệu ấy mà chủ thể không còn trực thuộc ý chí, không còn bị bắt buộc phải lưu lạc trong thế giới hiện tượng để theo dõi những tương quan và chạm giữa sự vật ; được cứu khỏi mọi bận tâm lợi ích, chủ thể thành rỗng



lớn như vũ trụ, an nghỉ và thoái mái trong thế giới quang tinh (radieuse sérenité)*.

Nghệ thuật không phải kỹ thuật, nghệ sĩ không phải chuyên viên. Nghệ sĩ là người đạt được khả năng siêu việt chiêm ngưỡng được Ý. Đàn hay vẫn là nhạc công, không biết luật âm nhạc mà lại là nhạc sĩ. Óc nghệ sĩ là điểm quan trọng, Bá nha Tử kỳ đều có óc nghệ sĩ bẩm nhau. Đôi khi biết nghe còn khó gấp bội biết đàn, cũng như nghệ thuật đánh trống chầu là cái khó nhất trong thế giới kinh nghệ. Biết chiêm ngưỡng, biết thường thức Ý đòi hỏi khả năng siêu việt mà Schopenhauer gọi đó là *thiên tài* (génie). Ông bảo rằng thiên tài nhờ chiêm ngưỡng được Ý nên giải thoát tri thức khỏi ý chí :

«Tri thức người thường là ngọn đèn soi đường, tri thức thiên tài là mặt trời chiếu sáng vũ trụ. Tính chất siêu việt của thiên tài ảnh hưởng rất nặng, quá sức cá thể chịu được : cho nên, trong khi người thường, ro bụng, thỏa mãn đời sống tập quán hàng ngày; thì cá thể thiên tài bị tàn phá vì lo lắng vô biên. Vì không sống với tri thức cho nên thiên tài được tri thức cho là diên là khùng». Schopenhauer đã nhấn mạnh điểm này và cảnh cáo trước. Cái thiên tài chiêm ngưỡng Ý ấy được Alan W. Watts mệnh danh là «sự khôn ngoan của trạng thái bất an» (*The Wisdom of Insecurity*) trong quyển sách của ông cùng tên tái bản cả chục lần kể từ 1951.

Cái diên của Schopenhauer như vậy cũng có lầm người hiều. Tuy nhiên từ hiều đến đạt được, cần phải có gan lên đường, có gan phản lý, có gan làm siêu nhân. Một điểm quan trọng khác : Làm siêu nhân ở đây rất dễ,

vì siêu nhân không phải là siêu phàm (surnaturel) như người ta thường lầm tưởng. Ý không phải ở đâu xa lạ, Ý ở ngay bản thân ta, ta không biết nó vì khi nó xuất hiện ta không còn tri thức phân biệt ra nó nữa. Nó ở trong ta và trong cảnh vật, man mác như ta với ta trong bài thơ bà huyền Thanh Quan tức cảnh đèo Ngang. Schopenhauer viết rằng : * Trong trạng thái tinh hồn ấy, chúng ta đâu cần phải ở lâu dài hay ngực thắt đẽ chiêm ngưỡng mặt trời lặn ?..

* Ý theo ông Govinda trong quyển « *Căn nguyên Huyền học Tây tang* » là năng lực thần thông (puissance magique) hóa đá ra vàng biến than thành kim cương, biến độc dược thành thuốc trường sinh. Đó là sự chuyển ý nội tâm (paravritti), một thay đổi phương hướng, một « hướng lòng » (orientation du coeur) theo lời của thi sĩ Rilke, một bước vào dòng sông giải thoát. Đó là phép thần thông duy nhất được Phật công nhận » (Les Fondements de la Mystique tibétaine)

* Ý hay siêu ý chỉ được thiên tài chiêm ngưỡng, theo Schopenhauer cũng là phép thần thông : * Thiên tài tặng chúng ta một tấm gương thần soi sáng tuyệt rõ thè tánh và ý nghĩa mọi vật, và loại trừ những gì ngẫu nhiên và ngoại cuộc.* Nghệ thuật thiên tài là ở chỗ tri giác được một cách minh bạch vô phân biệt vừa khách thè, tòng thè vừa tánh thè. Nghệ thuật hiện sinh trong hội họa biểu tượng thực tại một cách vô phân biệt, các nguyên tắc viễn thị (perspective), phép hòa sắc (harmonie des couleurs) v.v đã làm cho ngỡ ngàng những ai thiếu tinh hồn phản lý. Tuy nhiên, trong giới



họa sĩ cũng có những thơ về chuyên môn bắt chước, bởi vì điện cũng có nhiều hạng: Điện Biên hòa và điện Hàn mạc tử vây.

Trong thế giới nghệ thuật, Schopenhauer đặc biệt chú trọng đến âm nhạc, nghệ thuật số một vì ở đây theo ông « không như những nghệ thuật khác là bản sao của Ý, hay thể tinh của sự vật nhưng là chính ngay ý chí dưới hình thức Ý, linh động, chuyển tinh luôn luôn biến đổi, một sự trở về vô hạn (éternel retour) hiều theo Nietzsche hay theo triết lý « *bản lai điện mục* » của Phật giáo. Ông cho rằng âm nhạc có ảnh hưởng mạnh mẽ và sâu sắc hơn các nghệ thuật khác vì tất cả đều trình bày vọng bóng của thể trong khi âm nhạc diễn tả chính ngay vật tự thể. Âm nhạc diễn tả ý chí sống động, mở rộng thế giới tinh cảm, đón nhận thế giới thầm kín của tánh thể vũ trụ, âm nhạc dùng một thứ ngôn ngữ phản lý nhưng ai cũng hiểu, đó là điều quan trọng mà Schopenhauer lần đầu tiên tìm thấy ở Tây phương.

Trong thế giới trí giác (perception), tư tưởng Tây phương chỉ chú trọng vào nhãn quan hơn thính quan. Ông Georges Gusdorf nói rằng « Nỗi khổ người điếc tương đương với một thứ tù đầy, trong khi người mù được kết nạp vào xã hội. Trên thực tế, người mù ai cũng thương còn người điếc thì ai cũng cười » (*La Parole*)

Vấn đề âm thanh là vấn đề then chốt của luận lý học Án độ: Họ bàn về tính chất thường đoạn của âm thanh quanh năm, suốt tháng. Đặc tính của âm thanh là phản lý nên có thể làm rung động những tiềm thức ẩn

sâu dưới lớp sơn tri thức. Thi ca làm say mê chúng ta cũng căn cứ trên yếu tố phản lý ấy, kèm thêm phần tiết điệu và luật giao vận, thi ca cũng như âm nhạc, lại thỏa mãn luôn phần tri thức duy lý nữa. «Ý» thơ và «Ý» nhạc gồm cả biểu tượng và ý chí, phép giao vận và luật hòa âm là biểu tượng, còn sáng tác độc đáo là ý chí.

Trong các nghệ thuật khác, phần biểu tượng quá nặng cho nên ý chí bị lu mờ thành thử không diễn tả một cách hoàn toàn «Ý» thực tại. Khi cảnh đã nhập vào tranh, thè đã biến vào tượng, thực tại đã chết khô nhiều lầm lỗi nếu chưa biến thành tinh vật. Bản nhạc đầu cho có «thiên thu», dĩ nhiên cũng không thè tồn tại được phút nào, nó linh động, sống động, diễm ảo, huyền diệu đúng với thực tại như trong kinh Kim cang: «Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyền bào ảnh, như lộ diệc như điện, ứng tác như thị quán». Goethe, bạn thân tư tưởng độc nhất của Schopenhauer cũng đã viết: «Kiến trúc là âm nhạc thành nước đá và luật cân đối là luật tiết điệu đứng yên». Và khi Schopenhauer cho Goethe biết rằng theo quan niệm thế giới biểu tượng, thì mặt trời không có nếu chúng ta không thấy nó, Goethe trả lời rằng «Trái lại, chính chúng ta sẽ không có nếu mặt trời không thấy chúng ta». Ở đây Goethe đã thấy thực tại sống động quá mức Schopenhauer: Goethe là đại văn hào số một của Đức quốc đã ảnh hưởng rất nhiều đến Schopenhauer. Quyển «Khái luận về nhân quan và màu sắc» (Sur la vue les couleurs) của ông là kết quả của cộng tác giữa hai người. Ngoài



Goethe, còn có thi sĩ Byron của Anh quốc và Leopardi của Ý quốc được Schopenhauer chú trọng hết sức. Những vị này thuộc phái nghệ sĩ lâng mạn, không phải triết gia chuyên môn. Do đó ta có thể nói rằng Schopenhauer là nghệ sĩ hơn triết gia. Đất dụng vô của ông là cây đàn, bút lông hơn là Đại học, Cao học. Đại học bắt buộc giáo sư phải có một lý tưởng, một triết thuyết theo truyền thống rõ rệt. Cái Thế giới như ý chí và biểu tượng là một thế giới phi tưởng. Ông thành lập một thuyết «Vô thuyết», đem hư vô vào trường học, đem «Ý» sáng tác vào chốn «Lý» kiến tạo, đem «Động» vào nơi «Tinh» ông đã chọn sai con đường: Hai lần vào dạy Đại học là hai lần phải rút lui vì không có học trò. Tất cả qua bến giảng đường để nghe lý tưởng Hegel, vô số lý tưởng: trong đó có ba cái sau này đấu tranh nhau tại bời đó là lý tưởng tính (idéalité), tự do tính (liberté) và vô hạn tính (infinité). Lý trí Hegel đạt được tuyệt đối, ai mà không ưa? Phản lý không đặt vấn đề tuyệt đối vì tuyệt đối, tương đối là những danh từ của lý trí đặt ra. Ai cũng ưa tuyệt đối nhưng quên rằng lý tưởng tuyệt đối của trí thức không thực tế. Đời Schopenhauer và đời của Hegel là hình ảnh thảm thúy nhất của Duy lý và Phản lý, của Lý và Ý. Hegel đem Lý ra học đường được lắm người nghe, Schopenhauer đem Ý ra bị bỏ rơi. Hegel theo Lý bỏ trường tòng quân chống Napoléon, Schopenhauer lại vào trường ngồi thảo bốn cội rẽ túc lý (1813) khai màn cho Ý. Năm 1831 dịch tả hành hành tại Berlin, Hegel và Schopenhauer cùng tan cư nhưng Hegel theo Lý trở lại ngay, ông hy sinh vì không muốn bỏ lớp dạy và mắc dịch mà chết thảm thương còn Schopenhauer cao hứng bỏ luôn Berlin đi chu du theo Ý. Hegel duy

lý sống và chết với đám đông, Schopenhauer phản lý sống chết một mình. Không biết ai thực tế hơn ai ?. Vấn đề sống, chết và hạnh phúc lẽ tất nhiên cũng được Schopenhauer giải quyết theo đà phản lý với triết học ông. Do đó cho đến ngày hôm nay người ta vẫn tiếp tục gọi nhân sinh quan của ông là một đạo đức học bí quan. Đó là một lầm lẫn bắt buộc của óc phản kháng của nhà trường duy lý. Đạo đức học của ông không bí quan mà cũng không lạc quan, nó chỉ là phản ánh của hai mặt một thực tại sống động trong nội tâm cá thể, nó là phản ánh của Ý, khoảng giữa là nguyên của thè và thế giới cảm giác.

2.5 Ý và Ý-muốn-sống.

Ý-muốn-sống là biểu lộ của ý chí trong thế giới cảm giác và, cũng như ta đã biết, ý chí là làn nguyên của thè. Ý hướng về ý chí bằng nghệ thuật sáng tác và hướng về ý-muốn-sống bằng tình yêu truyền chung. Nghệ thuật và tình yêu là hai khả năng siêu việt chiêm ngưỡng được Ý bằng hai cái nhìn khác nhau.

Lần đầu tiên trong triết học Tây phương, ái tình truyền chung (*acte génératuer*) được đặt đúng mức quan trọng của nó. Đây là một cuộc cách mạng lớn lao trong nền tư tưởng Âu châu đang thăm nhuần một đạo đức duy lý coi ái tình truyền chung như một trọng tội, xấu xa, bẩn thỉu. Schopenhauer đưa ái tình truyền chung vào địa hạt siêu hình trong phụ bản quyền «*Tế giới như ý chí*» dưới nhan đề: «*Siêu hình học về ái tình*» (*Métaphysique de l'Amour*). Lẽ dĩ nhiên Platon, người khám phá ra Ý đầu tiên, là người duy nhất trước Schopenhauer thấy sự quan trọng của ái tình; nhưng



theo Schopenhauer thì Platon phạm lỗi duy Ý nên tạo ra tình yêu lý tưởng (platonique) mà ông cho là một thứ đồng tính luyến ái kiểu Hy lạp (amour homosexuel grec) sai lầm, đầy thèn thoại và diệu cợt, trong *Banquet* và *Phèdre*.

Ái tình không phải một trò đùa, ái tình cũng không phải một suy tôn lý tưởng xa vời. Ái tình có thể nói là phương tiện huyền học để hướng về ý muốn sống. Ông viết rằng: «Những tâm hồn cao thượng đã cảm và nhất là những tâm hồn si tình sẽ kêu trời trước sự tả thực tàn nhẫn của tôi, nhưng họ sai lầm. Vì việc quyết định chính xác sự truyền chủng phải chẳng có một mục đích cao quý và cao thượng hơn tình cảm cao siêu và bọt xà bong vô hình của họ?»

Ái tình truyền chủng, thường được gọi là đòi hỏi sinh lý, hướng mạnh về ý muốn sống và, nếu được lý trí «biến thành một khẳng định cá thể hết sức mạnh mẽ, sẽ tiêu diệt tất cả những ai cảm trở bước đi...» Sự truyền chủng mạnh đến nỗi ghét nhau mà vẫn có con dãy nhì. Thương nhau mà lấy nhau không được thì tự tử, tự tử vì ý muốn sống chứ không phải vì không «muốn sống» nữa như chúng ta thường hiểu lầm. Thương trong lý tưởng chỉ có với Platôn: Albert Camus trong «le Mythe de Sisyphe» cho rằng tự tử trước cảnh đời phi lý vì hai lý do: hy vọng sống một tương lai tốt đẹp hơn hay sống theo lý tưởng đòi hỏi cái chết. Cả hai đều cùng một lý do: đòi hỏi nếp sống thích hợp; nói một cách khác, tất cả là do ý muốn sống mà ra.

Mục đích của Schopenhauer khi viết *Siêu hình học* về

Ái tình là cốt loại những sai lầm về vấn đề truyền chủng do trí khôn tạo ra. Trí khôn tạo ra vấn đề lý tưởng, vấn đề sinh lý v.v. không có thực. Tinh yêu truyền chủng căn cứ trên hai sự thật sau đây :

1) Thê tánh con người bắt diệt và tồn tại trong sự truyền chủng ấy.

2) Thê tánh con người nằm trong chủng loại (espèce) hơn là ở trong cá thể. Do đó trong những vụ án tình (affaire de cœur) cá nhân có thê hy sinh tánh mạng để cứu chủng loại. Tánh thê chung chỗ mọi người chính là ý muốn sống, yếu tố trực tiếp với chúng ta còn hơn cả tâm thức nữa. Âu cũng vì vậy nên tâm thức không hiểu nổi gì về sự luyến ái và sai lầm. Phải trở lại với Ý chúng ta mới có ý niệm rõ ràng được. Chúng ta đã biết Ý nhạc, Ý thơ, Ý tình, nay chúng ta cần hiểu Ý người theo giáo lý Thiên chúa về tội lỗi Adam. Chỉ có huyền học phản lý mới đem lại giải đáp. Theo Schopenhauer thì giáo lý ấy đem chúng ta ra khỏi phạm vi của ánh sáng túc lý, và đặt chúng ta trước Ý người. Ý người là khoảng giữa của hai thực tại nhân tính, Ý người là cá thể tương đương với Adam và với Đấng cứu thế cùng một lần : « Thiên chúa giáo thấy trong mỗi cá thể trước hết sự tương đương với Adam, đại diện cho sự khống định đời sống, do đó can dự vào tội lỗi, rồi đau khổ và chết tiếp theo, và cũng nhờ ánh sáng của Ý, thấy tương đương với Đấng cứu thế đại diện cho sự phủ định lòng ham sống, can dự vào đức hy sinh và công quả của đấng cứu thế, rồi được giải thoát khỏi vòng tội lỗi và tử thần, nghĩa là khỏi thế gian. »

Sự phủ định lòng ham muốn sống để giải thoát đau khổ nhờ ánh sáng của Ý người, là một chuyện vượt ra ngoài khả năng tri thức chúng ta không đủ ý niệm diễn tả ngay cả dữ kiện trực thuộc. Chúng ta chỉ có thể gọi đó là sự tự do muốn sống hay không nếu không thì Phật giáo gọi là Niết bàn. Và đó là điểm mà không bao giờ tri thức con người đạt đến ...

Đến đây chúng ta bắt đầu có một khái niệm minh bạch về Ý của Schopenhauer. Ý nhạt, Ý thơ, Ý người chỉ đạt được bằng sức tự giác (aperception) trực chí. Ông viết rằng : * Ý là đơn vị biến hóa ra đa số bằng thời gian và không gian, hình thức của sức tự giác trực chí ; ý niệm trái lại là đơn vị rút trong đa số ra bằng cách trừu tượng hóa, một phương cách của trí tuệ. Ý niệm như bình chứa vô tri ; bỏ gì vào thì xếp lớp theo thứ tự như vậy ; nhưng người ta chỉ rút ra (bằng phán đoán phân tích) những gì đã bỏ vào không hơn được (bằng phán đoán tổng hợp). Trái lại, Ý biểu lộ cho người hiểu rõ nó những biểu tượng hoàn toàn mới là về phương diện ý niệm đồng một danh hiệu. Ý như một cơ thể sống động, phát triển và này nò rất mau. Ý chỉ đến với những thiên tài hay người có những quan năng thoáng đạt thiên tài tính trong chốc lát *

Quan niệm Schopenhauer về nhân sinh theo cấp bậc chấp hữu thật là bi quan : Đời là bẽ khổ, hết khổ thì lại sầu, hết sầu lại khổ, qua lại như . quả Bắc đông hồ * ; thảm kịch đồng thời hài kịch này hả màn với cái chết khủng khiếp kết liễu , những biến cố vô vị lặp đi lặp lại của cuộc đời .. Thế giới đầy

những ích kỷ, bất công, tham lam, họ chống đối tranh dành nhau. Ích kỷ chống tham lam tạo ra quốc gia. Quốc gia là một thành tựu của ích kỷ cho nên không diệt trừ được bất công. « Nguyên lý cá biệt đã tạo ra ảo tưởng : chúng ta là những cá thể riêng biệt. Ảo tưởng này gây mâu thuẫn, tranh chấp đau khổ. Đau khổ vì không biết rằng chân lý là vô phân biệt : người gây ác và người chịu khổ là một, đạo phủ và tử tội không phải hai. Đó là nền tảng của đạo đức Vệ đà với nguyên ngôn : Anh là cái này (Tat tvam asi) ». Đạt được vô phân biệt tri và đạt được khả năng chiêm ngưỡng Ý, vì Ý như đã biết là một thực tại « khoảng giữa » phi hữu phi vô, lưỡng chừng, siêu lý đến nỗi làm ngơ ngác những luận lý gia Ấn Độ xưa cãi nhau hàng bao thế kỷ về thường đoạn của Ý nhạc. Ý người lại càng rắc rối vì chính mình là Ý ! Đến đây, cũng với cặp mắt chấp hữu, chúng ta thấy Schopenhauer lạc quan, lạc quan như « nụ cười chính thống của biều tượng » khi ông phê bình tượng Phật. Ông viết rằng : « Chúng ta phải công nhận rằng tất cả mọi người đều có khả năng giải thoát Ý cho sự vật, và do đó có khả năng vượt cao khỏi nhân ngã mình ».

Con người có khả năng vượt cao khỏi nhân ngã mình là một quan niệm không bí quan chút nào hết, một quan niệm làm cho Nietzsche đeo đuổi suốt một đời để thực hiện cho kỳ được : giải thoát con người, con người thành siêu nhân. Theo Nietzsche, con người của Schopenhauer là con người của Rousseau và của Goethe, của hai mâu thuẫn. Với Rousseau ta có



con người phản kháng, phá đờ, cách mạng, với Goethe, trái lại ta có con người giải thoát, trầm mặc, suy tư. Con người của Schopenhauer lại có thêm những đức tính khác nữa như thông minh, sáng suốt, linh động, và quả quyết. Con người ấy là con người của tương lai, con người dám cả gan nhìn lại tâm hồn mình, gạt hết ảo tưởng, tập quán chướng ngại. Nói tóm lại một con người rất lạc quan, rất lạc quan vì tin tưởng ở tương lai.

Tuy nhiên sự lạc quan ấy cũng như sự bi quan đều không phải con người vô nhị của Schopenhauer con người biết chiêm ngưỡng Ý người. Nietzsche, trong say sưa của tuổi trẻ khi còn là sinh viên, khi ôm quyển *Thế giới như ý chí* tìm được còn sót trong tiệm sách, khi nghe bên tai « tiếng ma gọi nén đem sách ấy về nhà », Nietzsche đã hiểu lầm thầy lúc viết « *Những nhận xét trái thời* » (Les considérations intempestives). Sau này Nietzsche hối tiếc đã hiểu sai và viết : « Khi nói đến họ (Schopenhauer và Wagner) tôi quên rằng tôi chỉ nói đến tôi và cho tôi mà thôi ». Schopenhauer trái lại, đã đoán trúng trường hợp Nietzsche một cách gián tiếp : « Chỉ những thiên tài chiêm ngưỡng được Ý mới bị gọi là điên. » Và Nietzsche được điên mười năm trước khi chết. Quyển « *Những nhận xét trái thời* » nói chung Schopenhauer và Wagner không phải là do ngẫu nhiên : Ý người và Ý nhạc là hai ý quan trọng nhất trong triết học Schopenhauer vậy.

2.6 Triết học của hư vô.

Triết học Schopenhauer không những bị gán là triết

học bí quan nhất nhân loại mà lại còn bị mang tiếng là triết học của tuyệt vọng, của phá hoại vì ý niệm hư vô thường được nêu ra trong hầu hết tác phẩm của ông.

Chúng ta đã bàn qua về hư vô (2.3) khi nói đến thế giới như ý chí. Chúng ta cũng biết rằng hư vô luận theo kiểu bí quan tuyệt vọng là hư vô của thế giới túc lý, chúng ta chỉ bàn hư vô trên phương diện tư tưởng và kết luận theo kiểu Krisnamurti hay Nietzsche rằng thuần thấu triệt hư vô, chúng ta phải có gan lên đường, có gan thoát khỏi thời gian và tư tưởng.

Ở đây chúng ta chỉ nhìn phương pháp triết học mà Schopenhauer dùng để trình bày hư vô. Lê tất nhiên Schopenhauer không thể dùng luận lý để diễn tả một vấn đề phản lý mà không khỏi rơi vào phạm vi của túc lý. Hegel dùng biện chứng pháp xem lý trí như dụng cụ tuyệt đối để đạt chân lý lại càng sai lầm vì Hegel không phải Long Thọ dùng biện chứng pháp (người Tàu gọi là Dịch hóa pháp) để đập tan lý trí. Theo Hegel, vấn đề hư vô là chân lý, không thể nào lý trí ý thức được. Vì vậy nên Schopenhauer đã dùng một phương pháp, mà sau này Husserl hợp thức hóa bằng danh từ hiện tượng học, để trình bày hư vô.

Trước hết hiện tượng học có những đặc điểm của triết học Schopenhauer.

i) Hiện tượng học có tính chất duy lý, tiền lý và phản lý. Trong quyển «*Hiện tượng học*, J. F. Lyotard cho rằng «Husserl đứng vào tiền lý (anté-rationnel) chính vì ý muốn duy lý. Nhưng một biến chuyển vô tình



có thể hóa cái tiền lý ấy thành ra phản lý (antirational), và hóa hiện tượng học thành ra thành trì của phản lý (bastion de l'irrationalisme) » Ví tánh chất ở «khoảng giữa» thế giới duy lý và phản lý như vậy. Hiện tượng học, theo danh từ Schopenhauer có thể tạm gọi là Ý triết như Ý người hay Ý nhạc.

2) Ý niệm con người toàn diện (*corps propre*) không phân biệt trí óc hay thân xác. Ý thức thè xác con người là trực tiếp như đời sống vì đời là sống trước khi suy nghĩ về đời. Ý niệm về tánh chất trực tiếp, căn bản và trường tồn của con người toàn diện là ý niệm về Ý người Schopenhauer; Ý niệm nhưng chưa chiêm ngưỡng hay thường thức, hiện tượng học khác triết học Schopenhauer tại đây vì đang còn quá chú trọng đến phương diện phương pháp. Hiện tượng học làm giàn lược bản thè quá mạnh nên không có gan lên đường, phải chờ Heidegger sau khi thụ hưởng gia tài giàn lược (*réduction*) này rồi phung phí bằng cách phân tòa bản thè (*dispensation de l'être*) mới chiêm ngưỡng được Ý người.

Heidegger thấy câu khẳng định căn bản « Ý thức là luôn luôn ý thức cái gì » thiếu sót điểm mình ý thức mình, thiếu sót thành thử hiện tượng luận lúng túng không thoát khỏi vòng tri thức. Hiện tượng tình cảm (affection) theo Heidegger giữ vai căn bản trong siêu hình học, đó là cảm thức thân phận bị bỏ rơi, lạc loài trong thế gian, rồi đậm ra lo âu xao xuyến trước sự chết, nhưng cũng nhờ cảm thức ấy mà tánh thè con người được biểu lộ ra (*dévoilement de l'être*).

Sự biếu lộ này Heidegger chiêm ngưỡng được, nhưng vì quá phản lý nên Sartre lại thấy buồn nôn (nausée) và Ý người thành ra phi lý. Những sự kiện này Schopenhauer đã tiên đoán từ lâu :

“Chúng ta đừng quên rằng chính bản tính chúng ta đã phản kháng chống lại sự hủy diệt ấy, bản tính chúng ta là Ý muốn sống; Ý muốn sống chính là chúng ta và thế giới chúng ta”.

Chính sự thông minh của Sartre đã không cho Sartre “lên đường”. Ý người chính là sự hủy diệt kinh khủng ấy, là một phủ định Ý muốn sống hoàn toàn. Muốn „làm tiêu tan cái ẩn tượng đen tối do ý niệm hư vô tạo ra, chúng ta phải trầm mặc, chiêm ngưỡng (contemplation), chỉ có chiêm ngưỡng mới an ủi được nỗi niềm đau khổ thế gian. Ý-muốn-sống, tình yêu truyền chung thẳng cái chết với một giá quá đắt: giá luân hồi sanh tử trong vòng đau khổ của thế gian tồn tại. Sự chiêm ngưỡng, thường thức Ý đời hư vô chěng được cái chết một cách bình thản. „Niết bàn” Phật giáo hiểu theo nghĩa “thè nhập” (résorption) vào vũ trụ là một “huyền thoại”; dùng để „trấn an gạt gẫm” mà thôi (tromper notre terreur).

Để trình bày hư vô, Schopenhauer dùng biện tượng học và mở đầu bằng nhận xét căn bản: „Ý niệm hư vô là một ý niệm bản chất tương đối: luôn luôn quan hệ với một khách thè ăn định mà nó tuyên bố phủ nhận... „Mọi hư vô chỉ mang tiếng hư vô đối với một vật thè; mọi hư vô huộc phải có tương quan, và do đó, một khách thè thực sự (positif)». Khách thè thực sự hay hữu vi pháp hay hữu thè chính là thế giới như biếu tượng. Phủ định



hữu thè là ý niệm hư vô thường được công nhận. Ông nói rằng «chúng ta không thể tri thức được vô thè, hay hư vô vì như Empédocle đã nói: «Cái có đồng loại mới hiều nỗi đồng loại». Chúng ta ở trong thế giới biều tượng thì chỉ có thè hiều hư vô như ý niệm phủ định mà thôi. Ý niệm không phải là Ý, ý niệm hư vô không phải Ý hư vô. Ông viết rằng: «Ý là kinh nghiệm cá nhân nên không thè nào truyền cho người ngoại cuộc được». Đối với người ngoài ông phải dùng phương pháp triết học: Câu «Hư vô chỉ là hư vô tương đối với một vật thè» đã mở đường cho những câu như: «Ý thức chỉ là ý thức một cái gì» của Husserl, hoặc «Triết học là triết học về cái mà triết học đang đi về. Cái mà triết học đang đi về đó là thè của tánh thè» (Ce vers quoi la philosophie est en chemin, c'est l'être de l'étant) của Heidegger.

Schopenhauer cho rằng ông «đã hết sức thận trọng cố gắng ở trong phương diện triết học cho nên buộc lòng phải dùng ý niệm phủ định, và sung sướng vượt qua khỏi biên giới của tri thức hữu thè».

Kết luận của triết học ông là một phủ định vì «ngôn ngữ chỉ biết kết luận bằng khẳng định hay phủ định». Phủ định ấy được gọi là hư vô mà chúng ta có thè «an-ủi rằng hư vô có tánh cách tương đối thôi chứ không phải tuyệt đối». Cái mà chúng ta không ý niệm được đâu phải bắt buộc là không có, như vậy «hư vô không có nghĩa là hư vô toàn diện nhưng có nghĩa là tri thức bị kẹt trong thế phủ định mà thôi».

Phải dùng Ý triết để đạt trạng thái chiêm ngưỡng

được Ý hư vô là công cuộc cách mạng tri thức của Heidegger sau này. Do đó chúng ta không lấy gì làm ngạc nhiên khi các triết gia hiện sinh bỏ Descartes duy lý, và câu Cogito ergo sum duy tâm, khước từ tuyệt đối duy ý để theo phương pháp hiện tượng học.

Thuyết Duy Ý của Platon không liên hệ gì với những Ý của Schopenhauer vì Schopenhauer không có thuyết, không duy Ý mà cũng không duy hư vô. Nếu phải gọi bằng thuyết thì chúng ta có thể gọi thuyết của ông là thuyết Vô Duy.

Và ông Vô Duy bằng cả cuộc đời.

André Cresson cho là Schopenhauer « không có tư cách một triết gia mực thước, dẫn do và thận trọng mà ta có thể tin tưởng ». Ông là một người mơ mộng giật đùi không mấy lý do, rất thâm thúy, rất sôi động, rất quyến rũ, rất quá khích ». Ông bất chấp tất cả mọi tư tưởng của người khác và chính ngay của ông nữa. Ông khuyến cáo nên xả ly nhưng tranh đấu kịch liệt khi già tài bị khánh tận, bị tịch thu, ông đã thẳng kiện trong khi mẹ và chị mất hết. Ông cho rằng khồ hạnh ép xác là dễ đến giải thoát nhưng riêng ông lại thích ăn ngon. Chlemel-Lacour gặp ông trong tiệm ăn và nghe lời ông nói như hơi gió lạnh lùa qua khe cửa hư vô hé mở, chắc đã quên, không để ý những món ăn ông lựa chọn. Ông không khiêm tốn tí nào khi tuyên bố « Chỉ có bạn khùng mới khiêm nhượng », và « Tôi không phải là thánh ». Ông cho rằng thiên tài khỏi cần phải thành thánh Nietzsche khâm phục ông sát đất đã phê bình ông là « một tri tuệ dựa trên cẩn bản minh, một



người và một hiệp sĩ, có cặp mắt ngang tàng, can đảm giữ lập trường minh, biết đi trong cô độc, không cẩn lãnh tụ, không cần mệnh lệnh từ trên ban xuống».

Schopenhauer là triết gia đầu tiên mở đường cho song thoại giữa Tây phương và Đông phương, trước cả Oswald Spengler và Heidegger.

Tây phương không chấp nhận ông, nhưng Đông phương sẵn sàng đón nhận ông như một thiền tài có khí phách ngang tàng như một Thiền sư đơn độc, có tâm hồn lồng mạn như một thi sĩ tài ba, và có phong độ chọc trời như một thám nho hài hước.

Chung qui ông vẫn là cậu bé ý thức được đau khổ nhân loại quá sớm. Chiến tranh tàn khốc đã hủy diệt mọi lý tưởng trong lòng ông: Ông mến Napoléon vì anh hùng chiến thắng của tự do cách mạng, ông ngán Hoàng đế Napoléon độc tài coi mạng người như rơm rác. Đã là cậu bé ông phải sống một đời đầy mâu thuẫn. Mâu thuẫn vì không tập quán hay thành kiến nào chi phối được lòng ông.

Thành thử ông Vô Duy bằng cả cuộc đời.

HUYỀN TRANG TÂM



HUEQUANG

tìm hiểu chỉ số thông số áp dụng trong khảo cứu xã hội học

Đối tượng của mọi khảo cứu xã hội học là chứng minh các giả thiết qua những dữ kiện quan sát và thâu hoạch được đẽ đúc kết nên những mệnh đề lý thuyết. Đã cách đây gần một thế kỷ, Frederic Le Play và Emile Durkheim¹ tiên phong khảo cứu các hiện tượng xã hội theo tinh thần thực nghiệm. Theo tinh thần khoa học thực nghiệm, chúng tôi muốn nói ở đây rằng mọi khảo cứu được bắt đầu bằng quan sát, chứng nghiệm những giả thiết qua các hình thức đo lường bằng con số.

Nhưng trong giới hạn nào các nhà xã hội học có thể áp dụng phương pháp thực nghiệm hoàn toàn trong việc

1. Tác phẩm khảo cứu xã hội có tinh thần khoa học đầu tiên trong lịch sử khảo cứu xã hội học là *Les Ouvriers Européens* (Paris, 1879) của Frederic Le Play và *De la division du travail social* (1893) và *Le Suicide : Etude de Sociologie* (1897) của E. Durkheim.

khảo cứu ? Câu hỏi này đã được các nhà kỹ thuật khảo cứu xã hội bàn luận từ lâu. Phần lớn họ đều cho rằng mọi khảo cứu của các môn học xã hội (*sciences sociales*) phải tiến vào lãnh vực thực nghiệm chính xác. Tùy theo đối tượng khảo cứu và dữ kiện thâu hoạch được, người ta có thể áp dụng nhiều phương pháp khác nhau, hoặc thuần túy toán lý, hoặc thuần túy mô tả, hoặc tông hợp hai hình thức trên. Lối tông hợp này được xem như phương pháp thích hợp cho phần lớn các nhà kỹ thuật khảo cứu xã hội.

Theo lối thứ ba này chúng tôi có thể tóm lược quá trình khảo cứu như sau : (1) thâu hoạch dữ kiện (bằng quan sát, phỏng vấn và những tài liệu trong các khảo cứu khác); (2) trình bày bằng con số những đặc tính hay ý niệm của dữ kiện; (3) trình bày những ý niệm hay đặc tính của dữ kiện theo chiều hướng thứ tự (tức theo ý niệm không giàn thuộc tính); (4) lựa chọn các biểu số liên hệ đến đối tượng khảo cứu; và (5) thành lập chỉ số qua sự phân tích các biểu số. Bốn quá trình sau được xem như là những quá trình cần thiết liên hệ đến thành lập chỉ số thực nghiệm.²

Vài Nhận Định Tóm Quát về Ý Nghĩa của Chỉ Số

Phần thành lập chỉ số thực nghiệm trong khảo cứu xã hội học là phần tông hợp các biểu số. Theo phương

2. Paul Lazarsfeld, «Des Concepts aux Indices Empiriques» trong Raymond Doudon, *Le Vocabulaire Des Sciences Sociales : Concepts et Indices*, Paris : Mouton & Co, 1965, Tome I, p. 28.

điện hình thức, chúng ta có thể phát biểu rằng mọi biến số đều bao hàm một sự liên hệ với biến số cho phép chúng ta ước tính được mức độ xác thật có thể có trong thực tế.

Một chỉ số bao hàm một tương quan của toàn thể biến số; do đó, mọi phần tử trong toàn phần vẫn không thay đổi, nếu toàn phần đó thay đổi theo cùng một hướng. Claude Berge trong phương pháp thành lập chỉ số ảnh hưởng sẽ chứng minh rõ câu xác định trên. Danh từ «chỉ số» được dùng trong khảo cứu xã hội học muôn chỉ cho một hình thức đo lường các dữ kiện bằng con số tuyệt đối hay tương đối, đơn thuần hay tổng hợp. Chỉ số có thể được định nghĩa là «một thành phần hay một toàn phần đo lường theo một đơn vị hay một nhóm đơn vị được dùng để đo lường một cách trực tiếp mức độ chính xác của một đặc tính mà chúng ta không thể đo lường một cách trực tiếp được». ³

Ví dụ (theo tưởng tượng): 70 % dân số ở miền nam Việt Nam là thiêc học. Con số tương đối này được dùng như một chỉ số tiêu cực để diễn tả trình độ văn hóa tổng quát mà chúng ta không thể đo trực tiếp được. Một ví dụ khác: cuộc bầu cử thượng nghị viện và hạ nghị viện vừa rồi chứng tỏ rằng ở các đơn vị bầu cử khắp toàn quốc con số phần trăm của người Thiên chúa giáo bỏ phiếu cho ứng cử viên Thiên chúa giáo cao hơn số phần trăm của người theo Phật giáo bỏ phiếu cho ứng

3. M.J. Hagood và D.O. Price, *Statistics for Sociologist* (rev. ed.), New York: Holt, Rinehart and Winston, 1952, p. 438.

cử viên Phật giáo. Con số phần trăm xác định chỉ số về trình độ tổ chức cũng như tinh thần đoàn kết đồng đạo của mỗi tôn giáo: tích cực về phần Thiên chúa giáo và tiêu cực về phần Phật giáo. Chính những chỉ số cho chúng ta đo lường một cách gián tiếp những đặc tính của mỗi sự kiện xã hội, tôn giáo, tâm lý, v.v. Sự đo lường này có thể đưa các nhà khảo cứu đi đến chỗ chứng minh giả thiết liên hệ đến đối tượng khảo cứu.

Có hai loại chỉ số chính được dùng nhiều trong các khảo cứu xã hội học: chỉ số đơn thuần và chỉ số tổng hợp. Cũng cùng một ý nghĩa phân loại trên, Boudon và Lazarsfeld gọi là: chỉ số đơn số (indice énumératif) và chỉ số thông số (indice paramétrique).⁴

Chỉ số đơn số là một phần hay toàn phần đo lường một cách gián tiếp một đặc tính thuần nhất của các dữ kiện. Chỉ số thông số là một phần hay toàn phần đo lường bao gồm nhiều chỉ số đơn số. Cả hai hình thức chỉ số đều phát xuất từ lối phân giải theo toán học cơ bản.

Chỉ số đơn số gồm nhiều kỹ thuật: chỉ số đơn nhất theo thống kê pháp, chỉ số theo giai bậc đo lường về chủ tinh (Q-scales), theo giai bậc đo lường về vật tinh (object-scales hay R-scales), theo giai bậc đo lường về thái độ, địa vị của Stouffer (S-scales), theo giai bậc đo lường các biến số thi nghiệm (T-scales), theo giai bậc đo lường của Guttman (Guttman-scales), v.v...

4. Raymond Boudon và P. Lazarsfeld, op. cit., ss. 9-24.



Riêng về chỉ số thông số, đề tài chính thức của bài viết này, chúng tôi có thể nêu lên vài hình thức đại biều mà chúng tôi sẽ lần lượt xét qua. Đó là chỉ số thông số theo thống kê pháp, chỉ số thông số theo phương pháp chỉ lượng xã hội học, chỉ số thông số của Hans Zeisel, chỉ số thông số ảnh hưởng của Claude Berge, và chỉ số thông số tâm lý của Maucorps và Bassoul.

Khái niệm về chỉ số thông số lẽ dĩ nhiên khác biệt với khái niệm về chỉ số đơn số và hình thức đo lường theo phân loại (typology). Về hai loại sau này, người ta sắp xếp các sự kiện, đặc tính, các thành phần liên quan đến đối tượng khảo cứu, nói chung là các biểu số chỉ định các đặc tính theo một thứ tự của một chiều hướng duy nhất (ordre unidimensionnel). Ngược lại, cách tìm chỉ số thông số cho phép chúng ta xếp các biểu số theo thứ tự đa hướng đối xuyên (multidimension croisée et dichotomique). Mục đích của sự xếp loại này là để chúng ta có thể so sánh được số lượng nội phần (quantité partielle) với số lượng ngoại biên (quantité marginale), cũng như để tính được các hệ số tương quan (coefficient of correlation), chỉ số chỉ các chiều hướng đối hợp của các biến số.

Chỉ Số theo Thống Kê Pháp

Đây là một hình thức chỉ số tổng hợp (thông số) đo lường tầm mức quan trọng của những dữ kiện thuộc cá nhân được xác định theo nhãn thức chủ quan hơn là khách

quan. Công thức chỉ số này được mô phỏng từ thống kê pháp, được phần lớn các nhà khảo cứu xã hội học áp dụng.

Chẳng hạn chúng ta có thể đo mức độ giá trị của các trường học ở Saigon. Giả thử chúng ta thâu hoạch được những dữ kiện chính yếu được trình bày tóm lược trong bản sau đây :

Bảng 1.— Các Mục Yếu Chi định Mức độ giá trị
Trường học của Saigon và Vài Quận Đô thành *

Các Chi mục	Giá trị Được Quan sát				Con Số Phản tröm			
	Saigon	Quận I	Quận II	Quận III	Saigon	Quận I	Quận II	Quận III
1	71.7%	73.0%	90.2%	76.6%	100.0%	101.8	125.8	106.9
2	179\$	99\$	235\$	110\$	100.0	55.4	131.8	61.8
3	401\$	121\$	549\$	225\$	100.0	30.2	136.9	50.1
4	59.1%	47.7%	77.0%	75.5%	100.0	80.7	131.5	127.7%

* Bảng ví dụ và con số được giả lập.

- Các chỉ mục như sau : 1. Số học sinh hiện diện ở lớp học hàng ngày; 2. Số chi phí trung bình mỗi học sinh hàng ngày; 3. Số chi phí trung bình của trường hàng ngày; 4. Số giáo sư có bằng cử nhân.

Nếu chúng ta qui định những chỉ mục trên có tầm quan trọng như nhau trong việc đo lường mức độ giá trị các trường trung học ở Saigon và vài quận, chúng ta có thể áp dụng công thức tính chỉ số trung bình cân bằng



(equally weighted index) :

$$I = \frac{\sum (p_n/p_0)}{N} \cdot 100$$

theo đó, I = chỉ số trung bình cân bằng, p_n = giá trị đo lường cá phần (tức thuộc các quận), p_0 = giá trị đo lường của toàn phần (tức thuộc Saigon), và N = con số của các chỉ mục. Chỉ số chỉ giá trị các trường trung học ở Quận 1, chẳng hạn, là :

$$\frac{(101.8 + 55.4 + 30.2 + 80.7)}{4} = 67.0$$

Nếu chúng ta cho rằng các chỉ mục ở trên không có tầm quan trọng ngang nhau chúng ta phải cân bằng chúng theo nhận định của chúng ta. Chẳng hạn, nếu chúng ta cho rằng chỉ mục thứ nhất (số học sinh hiện diện ở lớp học hằng ngày) không bao gồm đầy đủ số học sinh tiêu học vì có trường học có những lớp tiêu u học và có trường không, nên chỉ mục này xem như $1/3$ tầm quan trọng so với ba chỉ mục khác. Chúng ta có công thức cho chỉ số này như sau :

$$I = \frac{\sum (p_n w / p_0)}{\sum w} \cdot 100$$

theo đó, w = con số chỉ định mức độ quan trọng. Áp dụng công thức này chúng ta có thể tính được chỉ số chỉ mức độ giá trị của các trường trung học ở quận 1 theo chủ định như sau :

$$\frac{10(101.8) + 30(55.4) + 30(30.2) + 30(80.7)}{10 + 30 + 30 + 30} = 60.1$$

Chúng ta có một nhận xét chung ở đây rằng dù có thay đổi cách áp dụng công thức như trên, thứ bậc của các chỉ số vẫn không thay đổi.

Chỉ số Thông số theo Phương pháp Chỉ lượng Xã hội học

Chỉ số này cũng là một hình thức biến thể của công thức chỉ số của phương pháp thống kê học, được phát triển theo phương pháp chỉ lượng xã hội học⁵. Phương pháp này do các nhà khoa học xã hội như J. M. Moreno, L. D. Zeleney, H. Jennings, W. J Neustetter, và nhiều người khác thành lập, có mục đích chung là dùng hình thức trình bày biểu số giải bậc (scaling methods) để chứng minh thái độ, cự xử liên hệ của từng cá nhân trong phạm vi các nhóm nhỏ hẹp, chẳng hạn, một lớp học, một đội hướng đạo sinh, một nhóm thợ trong một xưởng, một nhóm công hay từ chối làm việc chung một văn phòng, v.v... Người ta có thể hỏi mỗi cá nhân trong một nhóm bậc lô thái độ của họ đối với một kẻ khác trong cùng một nhóm. Thái độ xác nhận được xếp hai hạng đối cực chính: từ trị số tối đa (+1) cho đến trị số tối thiểu (-1). Chỉ số thành lập theo phương pháp chỉ lượng xã hội học được căn cứ trên những trắc nghiệm tâm lý học, sự phạm học, và xã hội học.

Để có ý niệm rõ ràng về cách tìm chỉ số lập theo phương pháp chỉ lượng xã hội học này, chúng tôi trình

5. Tôi tạm dịch danh từ Sociometry là phương pháp chỉ lượng xã hội học.

bày thí dụ qua bảng phân phối điểm số chỉ các thái độ của một nhóm gồm 7 người như sau :

Bảng 2.— Thái độ tương quan giữa các cá nhân trong một nhóm gồm bảy người *

(2)		(1)						
Thái độ được chấp nhận bởi các cá nhân :		I	II	III	IV	V	VI	VII
I	--	1	0	0	0	.5	1	
II	1	--	1	1	.5	.5	.5	
III	0	0	--	0	0	.5	0	
IV5	0	.5	--	.5	1	.5	
V5	-1	0	.5	--	1	0	
VI	0	.5	-1	-1	0	--	0	
VII	0	0	-.5	0	.5	.5	--	

* Tài liệu lấy từ Leslie D. Zeleney, «Status : Its Measurement and Control in Education», *Sociometry*, Vol. IV (1941), p. 198.

Bảng phân phối biều số trên diễn tả ý nghĩa rằng mọi cá nhân trong nhóm vừa bộc lộ thái độ phán định 6 kè khác, vừa được kè khác phán định lại họ. Điểm số tối ta được kè khác chấp nhận là +1, điểm số tối thiểu được kè khác chấp nhận là -1, và điểm số trung bình là +.5, 0, và -.5. Qua bảng ở trên, người ta có thể đọc, chẳng hạn, cá nhân II tỏ ra thái độ hoàn toàn chấp nhận cá nhân I, nhưng ngược lại, cá nhân I này không được cá nhân III tỏ ra chấp nhận cho lắm. Đến đây, chúng ta có thể tìm chỉ số diễn tả mức độ uy tín của mỗi địa vị xã hội của mỗi cá nhân qua công thức tóm tắt :

Chỉ số thứ 1: Điểm số trung bình diễn tả sự chấp nhận. Nếu điểm số này càng cao (tối đa là 1.00, tối thiểu là -1.00) mỗi cá nhân có thể được cả nhóm chấp nhận càng nhiều.

$$\bar{x} = \frac{\sum x_i}{n}$$

theo đó, \bar{x} = điểm số trung bình của mức độ chấp nhận, $\sum x_i$ = tổng số các biến số trong bảng cộng theo hàng ngàn, và n = con số các cá nhân bày tỏ thái độ chấp nhận. Chỉ số diễn tả mức độ được toàn nhóm chấp nhận của các cá nhân như sau: I (.41), II (.76), III (.08), IV (.50), V (.17), VI (-.25), VII (.08). Cá nhân II được các cá nhân khác trong nhóm chấp nhận nhiều nhất và cá nhân VI được chấp nhận ít nhất.

Chỉ số thứ 2: Điểm số sai lệch trung bình giữa điểm số và chỉ số diễn tả mức độ chấp nhận (tức mức độ nhất trí trong sự chấp nhận của mọi cá nhân), với công thức tổng quát :

$$d_1 = \frac{\sum |x_i - \bar{x}|}{n}$$

Theo đó, chúng ta có các chỉ số sai lệch về sự phản định của các cá nhân trong nhóm như: I (.42), II (.25), III (.14), IV (.17), V (.50), VI (.50), VII (.25). Sự phản định của cả nhóm về người thứ III tương đối nhất trí hơn hết, trong khi đó về người thứ V và VI không được nhất trí cho lắm (tức độ sai lệch trong sự phản định lớn nhất).

Chỉ số thứ 3 : Điểm số trung bình diễn tả mức độ cư xử xã giao (active sociability) của mỗi cá nhân trong nhóm (tức là, mức độ mà mọi cá nhân sẵn sàng chấp nhận kẻ khác trong nhóm), với công thức tông quát :

$$\bar{x}_2 = \frac{\sum x_i}{n}$$

theo đó, $\sum x_i =$ tổng số biếu số trong bản tính theo hàng đọc. Chỉ số của mỗi cá nhân đó như sau : I (.33), II (.08), III (0.0), IV (.08), V (.25), VI (.67) VII (.33). Cá nhân VI tỏ ra sẵn sàng chấp nhận 6 người khác trong nhóm nhiều nhất.

Chỉ số thứ 4 ; Điểm số sai lệch trung bình giữa biếu số và chỉ số diễn tả mức độ bộc lộ thái độ sẵn sàng chấp nhận kẻ khác, với công thức tông quát :

$$\bar{d}_2 = \frac{\sum |x_i - \bar{x}_2|}{n}$$

Theo đây, chúng ta có các chỉ số của mỗi cá nhân : I (.33), II (.43), III (.50), IV (.43), V (.25), VI (.22), VII (.33). Cá nhân VI ít có sự sai lệch nhất trong sự chấp nhận các bạn bè và cá nhân III, ngược lại, có nhiều sự thiên lệch nhất.

Chỉ số thứ 5 : Hệ số tương quan giữa điểm số diễn tả mức độ cư xử xã giao của mỗi cá nhân đối với kẻ khác trong nhóm và điểm số diễn tả sự chấp nhận thái độ (tức là, chỉ số mức độ theo đó mọi cá nhân trao đổi sự

phán định cho nhau). Chúng ta có thể tính được chỉ số này bằng cách áp dụng công thức tông quát về hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman :

$$r = 1 - \frac{6(\sum d_i^2)}{n(n^2-1)}$$

Do đó, chúng ta có thể có các hệ số tương quan xếp theo thứ tự của mỗi cá nhân trong nhóm như sau . I (.17), II (.43) III (-.19), IV (-.51), V (.17), VI (.17), VII (-.11). Cá nhân II được xem như có phần chính xác nhất trong việc trao đổi sự phán định đối với các bạn bè khác trong nhóm.

Chỉ số thứ 6 : Hệ số tương quan giữa điểm số diễn tả mức độ cư xử xã giao đối với mọi cá nhân và điểm số trung bình diễn tả mức độ chấp nhận (chỉ số thứ 1) của mỗi cá nhân. Hệ số này chỉ rõ mức độ theo đó các điểm số bộc lộ do mỗi cá nhân thích hợp với ý kiến chung được bày tỏ bởi cả nhóm. Cũng theo công thức tính hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman (coefficient of rank correlation), người ta có thể tìm các hệ số chính xác trong việc phán định thích hợp với ý kiến chung của toàn nhóm do mỗi cá nhân : I (.94), II (.14), III (1.00), IV (.94), V (.69), VI (.71), VII (.83). Cá nhân III có mức độ phán định chính xác nhất đúng hợp với ý kiến chung của cả nhóm; cá nhân II, ngược lại, ít có mức độ phán định chính xác nhất đúng hợp với ý kiến chung của toàn nhóm trong sự phán định khác.



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

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

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

Chỉ số Thông số của Hans Zeisel

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

thành lập chỉ số :⁶ (1) xác định điều kiện theo đó chỉ số có thể bao gồm hai giá trị đối cực, cao nhất và thấp nhất; (2) cân bằng khoảng cách sai biệt, thường giữa 0 và 1 hay giữa 0 và 100, hoặc giữa -1 và +1, với số 0 là điểm giữa; (3) xác định một cách tinh miết các điều kiện để xếp đặt các giá trị theo thứ tự trong giới hạn đã phân định.

Hans Zeisel đưa ra thí dụ thứ nhất về đo lường mức độ độc quyền sở hữu của các cơ quan phò biến tin tức như đài phát thanh và các nhật báo.⁷ Các dữ kiện mà ông nhắm để thành lập chỉ số đo lường mức độ quyền, như :

(1) Con số của các cơ quan phò biến tin tức (chẳng hạn, đài phát thanh và nhật báo) ở một địa phương nào đó; và

(2) Mức độ hợp tác theo chung một chủ quyền của các cơ quan trên. Muốn thành lập chỉ số, trước hết chúng ta cần thiết lập vài điều kiện. Các điều kiện này phải dựa trên ý niệm về chủ quyền mà chúng ta cần đo lường. Chúng ta có thể nêu lên vài điều kiện căn bản như sau đây:

(1) Chúng ta không cần phải phân biệt sự khác biệt giữa đài phát thanh và nhật báo, vì chúng ta tin rằng những cơ quan này có những cơ hội tương đương trong sự phò biến tin tức;

6. Paul Lazarsfeld, *The Usefulness of Indices in Social Research*, p. 26.

7. Hans Zeisel, *Say It With Figures* (re. 4th ed.), New York : Harper & Brothers Publishers, 1957; pp. 120-127.

(2) Chỉ số phải diễn tả giá trị đối cực theo hai trường hợp : (a) không có chủ quyền sở hữu chung, và (b) có chủ quyền hoàn toàn, nếu tất cả cơ quan trên đều có chung một quyền sở hữu;

(3) Chỉ số phải sai biệt giữa 0 (không có độc quyền) và +1 (hoàn toàn có độc quyền);

(4) Chỉ số phải lớn khi tỉ số hợp tác của các cơ quan đối với toàn thể tổng số các cơ quan trên là lớn và chỉ số phải là nhỏ khi tỉ số hợp tác nhỏ đối với tổng số các cơ quan phổ biến tin tức trên. Chẳng hạn một thành phố có 4 cơ quan nhật báo, chỉ số có thể là +1 khi tất cả 4 cơ quan đó hoàn toàn chung một quyền sở hữu (tức không có sự cạnh tranh), và chúng ta có thể viết ký hiệu diễn tả sự hợp tác đó như 0—0—0—0; chỉ số có thể là thấp hơn khi cả 3 cơ quan cạnh tranh quyền ảnh hưởng, và chúng ta có thể diễn tả ký hiệu như 0—0, 0, 0; chỉ số có thể là thấp nhất (0) khi cả 4 cơ quan đều cạnh tranh hoàn toàn, và chúng ta có thể viết ký hiệu như 0,0,0,0.

(5) trong trường hợp dù con số các cơ quan cạnh tranh bằng nhau, chỉ số của phần 0—0—0,0 phải lớn hơn chỉ số của phần 0—0,0—0.

Đến đây chúng ta có thể viết lại công thức tổng quát tính chỉ số hợp tác mà Hans Zeisel và Paul Zilsel đã nêu lên :

$$I = 1/N \sqrt{X_1^2 + X_2^2 + \dots + X_n^2}$$

Theo đó, N = con số các cơ quan (phò biến tin tức chẳng hạn) và X = con số các cơ quan hợp tác với nhau hay cạnh tranh nhau.

Đề rõ ràng hơn qua thí dụ trên, chúng tôi tóm lược 5 chỉ số (vì $N+1$) trong bản sau đây :

Bảng 3.— Chỉ số Hợp tác của 4 cơ quan Phò biến Tin tức

Ý nghĩa các chỉ số	Ký hiệu	Chỉ số được tính
1, 4 cơ quan hoàn toàn đồng chủ quyền...	0-0-0-0	$1/4 \sqrt{4^2} = 1.00$
2, 3 cơ quan đồng chủ quyền sở hữu	0-0-0,0	$1/4 \sqrt{3^2} = .75$
3, 2 cơ quan đồng chủ quyền sở hữu	0-0,0-0	$1/4 \sqrt{2^2+2^2} = .71$
4, 3 cơ quan cạnh tranh quyền sở hữu	0-0,0,0	$1/4 \sqrt{2^2} = .50$
5, 4 cơ quan hoàn toàn cạnh tranh nhau ..	0,0,0,0	$1/4 \sqrt{0} = 0.0$

Để tính chỉ số đo lường mức độ giống nhau trong sự xếp hạng, Zeisel mô phỏng công thức tính hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman mà chúng tôi đã trình bày ở trước kia. Ông đưa ra một ví dụ khác, chẳng hạn, có ba nhóm nữ sinh với địa vị kinh tế khác nhau xếp hạng giá trị (theo nghệ thuật) năm dĩa nhạc.



Bảng 4.- 5 Địa nhạc Thâu thanh Được Xếp hạng Theo
3 Nhóm Nữ sinh có Địa vị Kinh tế khác nhau

Cao	Trung	Thấp
1	2	3
2	1	2
3	3	1
4	5	5
5	4	4

Đặt giả thiết: ba nhóm xếp hạng giá trị có chỉ số giống nhau ($p_1 = p_2 = p_3$). Phản lại giả thiết: ba nhóm không cùng có chỉ số giống nhau ($p_1 \neq p_2 \neq p_3$). Làm sao người ta có thể đo lường được mức độ giống nhau? Theo điều kiện tiên quyết để thành lập chỉ số, người ta cần lập hai điều kiện đối lập ở đây: hoàn toàn giống nhau và hoàn toàn khác nhau (trong sự xếp hạng của ba nhóm nữ sinh đó). Chúng ta, theo đó có thể trình bày theo chủ định như sau:

Bảng 5. Tương quan Thứ tự Được Xếp hạng của
Năm Chỉ mục

Hoàn toàn Giống nhau	Hoàn toàn Khác nhau
1 1	1, 1, 5
2 2	2 4
3 3	3 3
4 4	4 2
5 5	5 1

Tích số toàn tòng của phần hoàn toàn giống nhau:
 $(1 \times 1 + 2 \times 2 + \dots) = 55$ (số tối đa); tích số toàn

tổng của phần xếp hạng hoàn toàn khác biệt = 35 (số tối thiểu). Hiệu số giữa hai số đối cực: $(55 - 35) = 20$. Theo phân tích toán học trên người ta có thể quyết đoán rằng tích số toàn tổng là 30 và 20 cho hai cặp xếp hạng với 4 con số, là 91 và 56 cho hai cặp xếp hạng với 6 con số, v.v.. Cho trị số tối đa tương đương với +1, và trị số tối thiểu tương đương với -1, và nếu 35 tương đương với -1, và 55 tương đương với +1, vậy chúng ta có: $36 \rightarrow -.9$, $37 \rightarrow -.8$, $38 \rightarrow -.7$, ..., $46 \rightarrow +.1$, $47 \rightarrow +.2$, ..., $54 \rightarrow +.9$ (vì từ -1 đến +1 có 20 khoảng vị tương hợp với 20 khoảng vị từ 35 đến 55).

Đối với dãy xếp hạng có 4 số, giá trị tối thiểu là 20, tương đương với -1, và giá trị tối đa là 30, tương đương với +1. Do đó, $21 \rightarrow -.8$, $22 \rightarrow -.6$, ..., $25 \rightarrow 0$, $26 \rightarrow +.2$, v.v... (vì từ -1 đến +1 có 20 khoảng vị tương hợp với 10 khoảng vị từ 20 đến 30).

Người ta có thể tính tỉ mỉ theo thứ tự trên chỉ số đo lường mức độ giống nhau trong sự xếp hạng của ba nhóm. Nhưng muốn giản tiện hơn, chúng ta chỉ cần áp dụng công thức tính hệ số tương quan theo thứ tự của Spearman để tìm chỉ số chỉ mức độ giống nhau.

Bảng 6.- Chỉ số Đo lường Mức độ Giống nhau
Trong Sư xếp hạng của Các nhóm

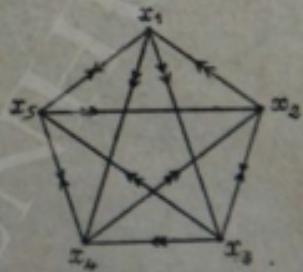
Địa vị Kinh tế	Chỉ số Giống Nhau
Cao/Trung	+.8
Cao/Thấp	+.5
Trung/Thấp	+.6

Như vậy chúng ta thấy nhóm có địa vị kinh tế cao và trung bình có sự giống nhau nhất trong việc xếp hạng (+.8), và nhóm có địa vị kinh tế trung bình và thấp lại có sự giống nhau hơn so với hai nhóm đối lập xa nhau.

Chỉ Số Ánh Hưởng của Claude Berge

Claude Berge đưa ra một phương pháp tìm chỉ số ảnh hưởng của một (hay vài) cá nhân trong một nhóm, một đoàn thể bằng đồ thị biểu diễn. Theo hình vẽ dưới đây, Berge cho rằng hai điểm x_i và x_j (tượng trưng cho 2 cá nhân) được nối liền bằng một mũi tên đi từ x_i đến x_j , nếu x_i ảnh hưởng lên x_j .⁸

Hình 1



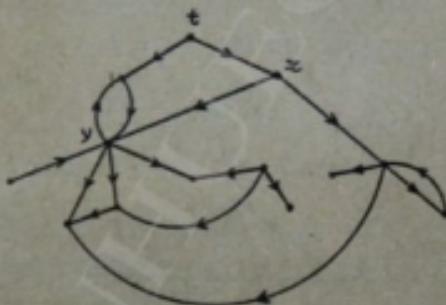
Hình vẽ này diễn tả sự cạnh tranh ảnh hưởng của từng cá nhân trong một nhóm: x_1 đối lập với x_5 , x_2 đối lập ảnh hưởng với x_3 , và x_4 đối lập ảnh hưởng

8. Claude Berge, *Theories des graphes et ses applications*, Paris: Dunod, 1958, pp. 118-119 và 131-134.

với x_5 . Chúng ta thấy x_1 ảnh hưởng lên x_3 và x_3 lại ảnh hưởng lên x_2 , nhưng x_1 không gây ảnh hưởng lên x_2 . Hai cá nhân có phần gây ảnh hưởng nhiều nhất lên những cá nhân khác trong nhóm, đó là x_1 và x_3 .

Berge đưa ra một đồ thị biểu khác thường được xem như là một thứ đồ thị cõi mờ (khác với đồ thị toàn diện ở trên), rất thường được dùng trong xã hội học (sociogram).

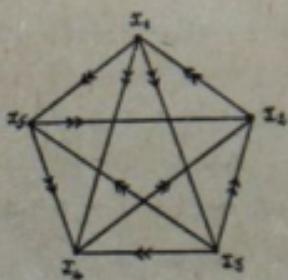
Hình 2



Theo đồ thị này, y là nhân vật có nhiều ảnh hưởng trực tiếp nhất (vì ảnh hưởng lên 5 cá nhân khác trong nhóm). Nhưng thật ra, z là nhân vật có uy lực nhất. vì z ảnh hưởng lên ba nhân vật khác có uy tín đối với nhân vật liên hệ trong nhóm.

Chúng ta có thể tìm được chỉ số ảnh hưởng của các cá nhân trong đồ thị toàn diện biểu diễn như sau:

Hình 3



Gọi n là số cá nhân trong nhóm, và R là chỉ số toàn diện giữa n cá nhân.

Chúng ta có:

$$R = \frac{n(n-1)}{2}$$

Theo hình vẽ trên chúng ta có $n = 5$ cá nhân, $R = 10$. Hệ số tổng quát của các vecteurs ở hình trên được tính bằng công thức:

$$p^i(k) = p_1^i(k) + p_2^i(k) + \dots + p_5^i(k)$$

theo đó, p_i là số vecteurs chỉ sự ảnh hưởng của một điểm, x_i chẳng hạn; (k) là số thứ tự để chúng ta có thể tìm mức độ ảnh hưởng của mỗi cá nhân theo phép trùng lặp. Chẳng hạn (k) có thể theo thứ tự là 1, 2, 3, và v.v... Chúng ta có thể tìm chỉ số ảnh hưởng của từng cá nhân x_i theo thứ tự $(k=1)$ bậc nhất:

$$p_{x_1}^{(1)} = 1 + 0 + 2 + 2 + 1 = 6$$

$$p_{x_2}^{(1)} = 2 + 1 + 1 + 0 + 0 = 4$$

$$p_{x_3}^{(1)} = 0 + 1 + 1 + 2 + 2 = 6$$

$$p_{x_4}^{(1)} = 0 + 2 + 0 + 1 + 1 = 4$$

$$p_{x_5}^{(1)} = 1 + 2 + 0 + 1 + 1 = 5$$

Do đó, câu xác định của chúng ta ở đây được chứng minh rõ ràng là: cá nhân x_1 và x_3 có uy lực nhiều nhất trong nhóm.

Chúng ta có thể tính chỉ số ảnh hưởng của mỗi cá nhân trong nhóm theo thứ tự ($k=2$) bậc hai:

$$p_{x_1}^{(2)} = 6 + 0 + (2 \times 6) + (2 \times 4) + 5 = 31$$

$$p_{x_2}^{(2)} = (2 \times 6) + 4 + 6 + 0 + 0 = 22$$

$$p_{x_3}^{(2)} = 0 + 4 + 6 + (2 \times 4) + (2 \times 5) = 28$$

$$p_{x_4}^{(2)} = 0 + (2 \times 4) + 0 + 4 + 5 = 17$$

$$p_{x_5}^{(2)} = 0 + (2 \times 4) + 0 + 4 + 5 = 23.$$

Đến đây chúng ta thấy cá nhân x_1 có chỉ số ảnh hưởng lớn nhất trong nhóm. Cũng theo như cách tính trung lập ở trên chúng ta có thể tính chỉ số ảnh hưởng của mỗi cá nhân theo thứ tự ($k=3$) bậc ba:

$$P_{x_1}(3) = 31 + 0 + (2 \times 28) + (2 \times 17) + 23 = 144$$

$$P_{x_2}(3) = (2 \times 31) + 22 + 28 + 0 + 0 = 112$$

$$P_{x_3}(3) = 0 + 22 + 28 + (2 \times 17) + (2 \times 23) = 130$$

$$P_{x_4}(3) = 0 + (2 \times 22) + 0 + 17 + 23 = 84$$

$$P_{x_5}(3) = 31 + (2 \times 22) + 0 + 17 + 23 = 115$$

Chúng ta có thể xếp chỉ số ảnh hưởng theo thứ tự của mỗi cá nhân như: $x_1, x_3, x_5, x_2, và x_4$. Mặc dù chúng ta dùng phép tính trùng lặp theo thứ tự (k) nhiều bậc đến đâu đi nữa, thứ tự của các chỉ số của các cá nhân đó vẫn không thay đổi. Do đó chúng ta có thể đưa ra công thức tóm tắt của chỉ số ảnh hưởng của x_i trong toàn nhóm khi (k) tiến đến vô cực:

$$p_{xi}(k) = \frac{p^i(k)}{p_1(k) + p_2(k) + \dots + p_n(k)}$$

Chỉ Số Thông Số của Maucorps và Bassoul

Tùy theo đối tượng mà các nhà khảo cứu có thể dùng nhiều phương pháp tính chỉ số khác nhau. Maucorps và Bassoul chỉ dùng các tông số số lượng ngoại biên để tính chỉ số của các phần tích cực (++) của hai biến số chính X và Y. Chúng ta có thể dùng ví dụ tưởng tượng như sau đây:

		X		%
		-	+	
Y	+	10	30	40
		30	30	60
		40	60	100

Theo những bảng phân phôi số lượng của Maucorps và Bassoul được trình bày sau đây, chúng ta nhận thấy rằng con số phần trăm chỉ các thanh niên lựa chọn đúng theo thực tế (Y), chẳng hạn, là 40% và con số chỉ các thanh niên tin tưởng đã được lựa chọn (X) là 60%. Maucorps và Bassoul từ đó lập nên hai chỉ số: chỉ số thứ nhất diễn tả mức độ tưởng tượng được lựa chọn ($s = 30/60 = .50$), và chỉ số thứ hai diễn tả mức độ nhận thức lựa chọn đúng với thực tế ($r = 30/40 = .75$).

Để có nhận thức rõ ràng về bảng phân phôi số lượng liên quan đến khảo cứu tâm lý học xã hội, chúng tôi trình bày theo sự mô phỏng những tác phẩm khảo cứu của hai ông như sau⁹:

Bảng 7.- Thực tại Tương quan của Tâm lý
trong Sự lựa chọn hay Bác bỏ

		Thiếu sự lựa chọn	Có sự lựa chọn	
		—	+	
Nhận thức	Ước mong lựa chọn	+ x_1	x_2	X_3
Thực tại	Thiếu ước mong l/ch.	— x_3	x_1	X_b
			x_c	X_d
				ΣX

X_i = điểm số chỉ mức tưởng tượng và nhận thức sai lầm trong sự lựa chọn;

9. Mô phỏng từ những tác phẩm khảo cứu của: Maucorps, P.H. và R. Bassoul, *Empathie et Connaissance d'Austral*, C.N.R.S. Paris, 1960; P.H. Maucorps, « Sympathie et Empathie chez l'Enfant et l'Adolescent », *Recherches Sociologiques*, Vol. 4, 1957, pp. 35-59.

X_2 = điểm số chỉ mức nhận thức chính xác thực tại trong sự lựa chọn;

X_3 = điểm số chỉ mức thiếu tinh cảm mong muốn tham dự vào nhóm với bạn bè;

X_4 = điểm số chỉ mức từ chối nhận định và suy xét trong sự lựa chọn;

$X_a = x_1 + x_2 =$ tổng số các điểm số chỉ mức độ tinh cảm trước mong lựa chọn;

$X_b = x_3 + x_4 =$ tổng số điểm số chỉ mức độ thiếu tinh cảm mong trước được lựa chọn;

$X_c = x_1 + x_3 =$ tổng số điểm số chỉ mức độ tưởng tượng về sự không được lựa chọn;

$X_d = x_2 + x_4 =$ tổng số điểm số chỉ mức độ tưởng tượng được lựa chọn có hiệu quả;

$\Sigma X =$ tổng số toàn diện của 4 tổng số trong bảng phân phôi.

Maucorps và Bassoul nghiên cứu mức độ vô cảm của năm nhóm thanh niên khác nhau về sự lựa chọn và từ chối bạn bè. Chúng tôi đã trình bày lại hai bảng phân phôi số lượng trên để làm ví dụ. Theo đó chúng ta thấy rằng hai ông đều lên hai công thức tính chỉ số đo mức độ tinh cảm tưởng tượng (s) và mức độ nhận thức đúng theo thực tại (r) trong sự lựa chọn như sau:

$$s = \frac{X_2}{X_d}$$

$$r = \frac{X_1}{X_3}$$

Vài Nhận xét về Hình thức Thành lập Chỉ số
của Maucorps và Bassoul -

Theo phương pháp phân tích dạng thức xuyên đổi của bảng phân phối tầng số trên, người ta có thể tính được trị số thông số theo công thức như sau¹⁰:

$$\Delta = (x_2)(x_3) - (x_1)(x_4) = x_2 - (X_d)(X_a) \quad (1)$$

Do đó, người ta có :

$$x_2 = (X_d)(X_a) + \Delta \text{ và } x_1 = (X_d)(X_b) - \Delta$$

$$x_1 = (X_c)(X_a) - \Delta \text{ và } x_3 = (X_c)(X_b) + \Delta$$

Hiệu số khác biệt của thông số có thể được giải thích như là hậu quả (f) ảnh hưởng của sự lựa chọn theo thực tại trên lựa chọn theo nhận thức đúng với thực tại :

$$f = \frac{x_2}{X_d} - \frac{x_1}{X_c} = \frac{\Delta}{(X_d)(X_c)} \quad (2)$$

Từ đó r và s có thể tính được theo công thức như sau :

$$s = \frac{x_1}{X_d} = X_a + (f)(X_c) \quad (3)$$

$$r = \frac{x_2}{X_a} = X_d + (f)(X_d)(X_c)/X_a$$

Chúng ta cũng có thể có :

$$r - s = X_d - X_a + fX_b(X_d/X_a - 1) = (X_d - X_a)(1 + fX_c/X_a)$$

^{10.} Theo Raymond Boudon và Paul Lazarsfeld, *Vocabulaire des Sciences Sociales*, Paris : Mouton & Co, 1965, pp.224- 228.

Theo công thức trên chúng ta thấy dấu hiệu hiệu số $(r - s)$ không khác biệt với dấu hiệu hiệu số $(X_d - X_a)$. Do đó cũng từ công thức trên, chúng ta có thể tìm được hiệu số khác biệt của hai số ngoại biên X_d và X_a đó.

Ở các phần trên chúng ta phân tích dạng thức toán học cũng một bảng phân phổi tăng số, và do đó chúng ta có thể tìm được hiệu số khác biệt của hai chỉ số s và r . Nhưng nếu chúng ta có hai bảng phân phổi số lượng khác nhau diễn tả hai thành phần khác nhau, chẳng hạn, một bảng chỉ cho nhóm con trai và bảng khác chỉ cho nhóm con gái, thử hỏi chúng ta có thể trước đoán được kết quả so sánh bằng phân tích dạng thức của hai chỉ số như trên không?

Chúng ta tin chắc rằng không thể được, trừ ra có vài trường hợp đặc biệt như:

(1) khi lượng số X_d ở một bàn phân phổi này lớn hơn nhiều lượng số X_d ở bảng phân phổi kia;

(2) khi lượng số X_d (số lượng ngoại biên) nhỏ so với lượng số X_c của một trong hai bảng phân phổi, nhưng lượng số X_d ở bảng phân phổi thứ nhất phải được lớn hơn nhiều so với lượng số X_d ở bảng phân phổi thứ hai.

Nếu chúng ta có: r, s, X_d , và X_a trong bảng phân phổi thứ nhất, chúng ta có thể gọi: r', s', X'_d , và X'_a cho bảng phân phổi thứ hai. Chúng ta có thể tìm

được hiệu số sai biệt của các chỉ số trong hai bảng phân phối đó như sau :

$$r - r' = (X_d - X'_d) + f(X_d X_c / X_a - X'_d X'_c / X'_a)$$

(phương trình 4)

		Nhóm A				Nhóm B									
		Lựa chọn theo				Lựa chọn theo									
		-	+			-	+								
Theo nhận thức	+	<table border="1" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"><tr><td>x_1</td><td>x_2</td></tr><tr><td>x_3</td><td>x_4</td></tr></table>	x_1	x_2	x_3	x_4	X_a	Theo nhận thức	+	<table border="1" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"><tr><td>x'_1</td><td>x'_2</td></tr><tr><td>x'_3</td><td>x'_4</td></tr></table>	x'_1	x'_2	x'_3	x'_4	X'_a
x_1	x_2														
x_3	x_4														
x'_1	x'_2														
x'_3	x'_4														
	-	<table border="1" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"><tr><td>x_c</td><td>x_d</td></tr><tr><td>X_b</td><td></td></tr></table>	x_c	x_d	X_b		1		-	<table border="1" style="display: inline-table; vertical-align: middle;"><tr><td>X'_c</td><td>X'_d</td></tr><tr><td></td><td>1</td></tr></table>	X'_c	X'_d		1	X'_b
x_c	x_d														
X_b															
X'_c	X'_d														
	1														

Theo công thức trên chúng ta có thể đặt giả thiết : $f = f'$. Hơn nữa theo vị định thứ nhất (lượng số ngoại biên X_d của bảng phân phối thứ nhất lớn hơn nhiều lượng số ngoại biên X'_d của bảng phân phối thứ hai), số hạng thứ hai thuộc phần phía bên phải của phương trình (4) phải nhỏ. Vì nếu $X_d > X'_d$ do đó chúng ta có $r > r'$.

Theo vị định thứ hai (khi X_d và X'_d đều nhỏ so với X_c và X'_c , nhưng X_d lớn hơn X'_d), số hạng thứ hai ở phần phía phải của phương trình (4) sẽ là số dương hay số không. f phải là số dương, vì chúng ta thấy hiển nhiên rằng thực tại của các phần lựa chọn hay từ chối có «hậu quả» tiêu cực lên phần nhận thức lựa chọn. Riêng về phần các con số

trong dấu ngoặc, các con số sẽ là dương, nếu X_a tiệm cận (approximately equal) X'_a hay tiệm cận với số không, nếu $X_d > X'_d$. Nếu thế, chúng ta sẽ có $r > r'$ khi $X_d > X'_d$.

Tiếp đến, chúng ta có thể tìm được hiệu số sai biệt của hai chỉ số ($s-s'$) qua phương trình :

$$s-s' = (X_a - X'_a) + f(X_c - X'_c) = (X_a - X'_a) - f(X_d - X'_d) \quad (5)$$

Phần phía phải của phương trình liên hệ đến hiệu số sai biệt giữa hai số hạng. Hai số hạng này có thể tiệm cận với nhau. Do đó, chúng ta không thể trước đoán được giá trị sai biệt giữa ($s-s'$) bằng phân tích dạng thức của phương trình.

Đến đây chúng ta cũng có thể so sánh nhóm người bình thường với nhóm người đặc biệt trong vấn đề lựa chọn, chúng ta chắc chắn có $X_d > X'_d$. Thật thế, theo các bảng biểu số mà Maucorps và Bassoul trình bày ở phần trước, chúng ta thấy nhóm người thông thường có nhiều lựa chọn theo thực tế hơn nhóm người ngoại lệ. Nếu tổng số lựa chọn theo thực tại nhiều hơn so với tổng số lựa chọn theo nhận thức, như thế chúng ta thấy trường hợp này đúng hợp với vị định thứ nhất. Nhưng thật ra số lựa chọn theo thực tại lại ít hơn số lựa chọn theo nhận thức (xem bảng 3). Chúng ta có thể xác nhận rằng trường hợp này đúng theo với vị định thứ hai. Do đó, chúng ta có thể kết luận rằng phân tích dạng thức phương trình (4) có thể cho chúng ta trước đoán rằng số người thông thường có nhiều lựa chọn theo thực tế hơn số người ngoại lệ (xem bảng 8).

Quan sát các bảng phân phổi biểu số, chúng ta thấy rằng đối với nhóm người thông thường sự lựa chọn thường xảy ra hơn sự bác bỏ nhưng ít thua số bác bỏ của nhóm người đặc biệt. Theo các dữ kiện thực nghiệm trên (trong các bảng phân phổi của hai ông) cũng như theo phương trình (4), chúng ta có thể xác định rằng phần lựa chọn theo thực tại phải lớn hơn phần bác bỏ đối với nhóm người bình thường, và mệnh đề này phải được đảo ngược lại cho trường hợp người đặc biệt.

Việc phân tích để thành lập chỉ số xác định mức độ «autoempathie» của Maucorps và Bassoul thật còn phức tạp. Thật ra kết quả tìm chỉ số của hai ông, nhìn chung, không liên hệ đến những chỉ số và các giả thiết tiềm ẩn của hai ông bằng cách đối lập so sánh giữa hai nhóm người – nhóm người thông thường và nhóm người đặc biệt.

Kỹ thuật khảo cứu thực nghiệm ngày nay trở nên phong phú trong lịch sử khảo cứu của môn xã hội học. Qua phần trình bày vừa rồi chúng tôi chỉ cố gắng giới thiệu một cách tổng quát một trong những kỹ thuật thực nghiệm thường được áp dụng trong khảo cứu xã hội học – chỉ số thông số.

Thật ra, có nhiều cách thành lập và áp dụng công thức chỉ số. Mỗi nhà khảo cứu tùy theo đối tượng của mình mà họ có thể dùng mọi hình thức khác nhau để đo được mức độ chính xác cần phải có. Vì đối tượng của khoa xã hội học thật là rộng rãi, do đó, mãi đến bây giờ người ta vẫn chưa có một hệ thống đo lường thực nghiệm

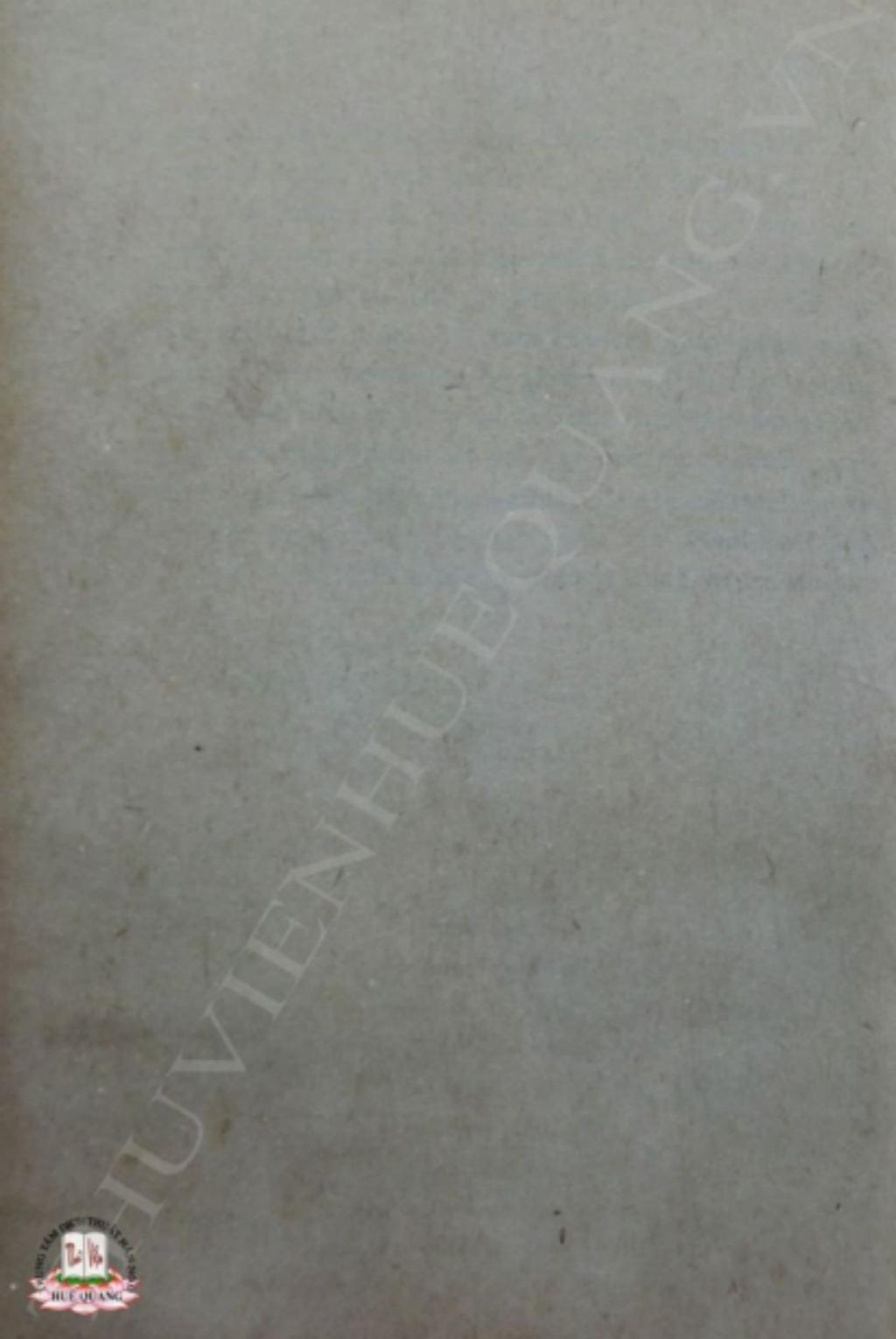


theo những công thức phô quát và đồng nhất hàn hoại. Tuy vậy, các kỹ thuật đo lường được mô phỏng theo khoa học thực nghiệm đã đạt đến tầm mức phò biến rộng rãi cho đến nỗi không một khảo cứu nào là không áp dụng chúng. Chính nhờ vậy mà các nhà xã hội học càng ngày càng đạt đến mức độ chính xác trong mọi nghiên cứu các hiện tượng xã hội rất phủ động và trừu tượng qua mọi hình thức xã hội và mọi giai đoạn thời gian. Cũng chính nhờ vậy mà các nhà kỹ thuật khảo cứu xã hội học dám nêu lên những mệnh đề định luật về xã hội. Đó cũng là một trong những đối tượng mà hầu hết các nhà xã hội học Tây phương nhắm đến.

LÊ VĂN HÒA

THUVIENHUE





duyên khởi luận,
có tức là không có

1. Ý NGHĨA CỦA DUYÊN KHỞI LUẬN

各各自依見	戲論超競詐見
若能知彼非	是爲知正見
不肯受他法	是爲慧癡人
作是論誠者	真慧人
若依自是見	而生諸戲論
若此是淨智	無非淨智者

Tất cả y theo tự kiến chấp
Hý luận vô ích khởi cạnh tranh
Nếu hay biết được kẻ kia quấy
Ấy gọi là người biết chính kiến
Không khứng dung nạp pháp kẻ khác
Bàn cãi những điều vô, ích ấy
Rõ ràng ấy là kẻ ngu si
Nếu y theo tự kiến chấp
Mà sanh các thứ hý luận
Nếu đó là bậc tinh trí

THU
SÁCH



Thì không ai là phi tịnh trí.

(Long Thọ, luận Trí độ 1) (1)

Những cố gắng của Nāgārjuna có thè là để thiết lập một nền tảng tư duy trong truyền thống tư duy bắt nguồn từ đức Thích tôn hay chỉ là để hòa giải những xung đột nào đó trong chính bản thân và cuộc sống của Ngài? Ngày nay, đã quá xa vời, đối với chúng ta, khi muốn trả lời cho câu hỏi đó. Quá xa vời, vì chúng ta khó mà tìm kiếm lại được trọn vẹn dấu vết của cuộc sống đó để xem đã có những xung đột nào, hay không có. Nhưng câu hỏi ấy được đặt ra là chỉ để đánh giá vai trò của Trí tuệ, mà ngày nay, hiển nhiên nó, trí tuệ của chúng ta, chỉ có nhiệm vụ là điều giải một sự khùng hoảng trầm trọng của con người. Khùng hoảng là vì trên 25 thế kỷ văn minh của nhân loại, trước kia, người ta đã suy nghĩ hầu như là quyết định rằng con người có thè giải quyết thân phận con người bằng những hiểu biết, thì ngày nay, mặc dù với sự hiểu biết lớn mà người ta đã có, người ta đã chẳng giải quyết được vấn đề gì cả. Mỗi người đã có một cách nhìn khác nhau và như vậy mỗi người đã có một thứ hiểu biết khác với những người khác. Kết quả, tất cả đều đúng và tất cả đều sai. Tất cả đều đúng, nhưng vì có nhiều cái đúng khác nhau nên tất cả cũng đều là sai. Đúng và sai ấy nằm trong điều mà Nāgārjuna, ở luận Trí độ, gọi là trình độ « có cãi cọ » (*rañasthāna*) của Trí tuệ biện giải. Có hai trình

(1) DTK., n. 1509, tập 25, tr. 60c-61a



độ của Trí tuệ : trình độ « có cái cợ » và trình độ « không có cái cợ » (arañasthūna) (1). Mọi thuyên giải đều zâm ở phạm vi « có cái cợ ». Có cái cợ, cho nên, tất cả đều đúng và tất cũng đều sai. Đúng là vì mỗi một thuyên giải nào đó được đề ra đều có lý do hợp lý của nó. Tất cả những gì nói ra đều hợp lý cả. Không ai có thể nói ra những điều mà, chính tự họ, họ thấy rằng sai. Cũng bởi tất cả đều đúng và cố nhiên có nhiều cái đúng khác nhau, cho nên không có cái nào đúng cả. Lịch sử tư duy của nhân loại đã chứng minh điều đó. Không một thuyên giải nào đưa ra mà không thè bị bác khước. Vì sao ? Trước hết, chúng ta hãy thiết định một lập trường : Người ta đã đặt cho Thực tại một tự tính quyết định. Thuyết duyên khởi (Pratitya-samutpāda) của Trung quán đã dẫn đến chỗ coi Thực tại là Vô tự tính (asvabhāva). Nhưng duyên khởi mà là vô tự tính thì chính duyên khởi đã tự hủy diệt lấy chính nó. Bởi vậy, có lẽ chúng ta đã không nhầm lẫn nhiều lắm khi nhận định rằng : kết luận của Nāgārjuna luôn luôn là một kết luận bỏ lửng. Do đó, điều đã xảy ra là không một tông phái Đại thừa nào có thể phủ nhận được lập trường của Nāgārjuna. Lập trường ấy thực sự không là lập trường gì cả, với kết luận bỏ lửng về không tính (sūnyatā).* Mỗi một tông phái sẽ kéo ra một kết luận riêng. Cố gắng của họ là kết luận những gì mà Nāgārjuna đã bỏ lửng. Ngay những người được coi như là đệ tử chân truyền của Trung quán về sau cũng đã cố gắng kết luận cho

(1) UTK.n.2509, tập 25, tr 62b, chữ phon được chú theo Lamotte, TS, tr 52

sự bỏ lỡ ấy. Từ những đệ tử đó, sự tranh luận giữa Trung quán và Duy thức đã khởi lên, tranh luận giữa Thanh Biện (Bhāvaviveka) và Hộ Pháp (Dharmapāla).

Duyên khởi hủy diệt duyên khởi, tức là hủy diệt con đường của những lý luận cạnh tranh (Prapañca). Như vậy, với cái nhìn của Trung quán, người ta không thể đặt ra những câu hỏi để tìm lấy một chân lý (artha) từ những lời thuyết giáo (deśana) của đức Phật. Những gì mà đức Thích tôn giảng thuyết, không phải là chân lý tuyệt đối, mà chỉ có giá trị như là phương pháp đối trị. Nāgārjuna đã viết như sau ở luận Tri độ (Mahāprajñāparamittra Śāstra) :

有法皆治則有實性則無。
譬知重熱心，醉酒病，早食
等於風病中名為善於除病
非善……諸法中治心病亦如是。

- Đối trị thì có mà thật tịnh thì không.
- Càng như các thứ ầm thực, được thảo,
- thuốc nóng, nồng, cay, mặn, ..., đối với
- bệnh phong thì gọi là thuốc, đối với các
- thứ bệnh khác không gọi là thuốc.
- Trong Phật pháp, trị tâm bệnh cũng
- vậy...» (1)

(1) DTK.n. 1509, tập 25, tr. 60a

«Đối trị (pratipakṣikasiddhānta) thi có mà thật tính (bhutasvabhāva) thi không*, như vậy, nếu rời khỏi bình diện duyên khởi người ta sẽ bàn cãi nhau về những gì mà đức Phật nói là đúng hay không đúng với một chân lý nào đó được nêu ra làm chuẩn đích cho phê phán. Nhưng tất cả những gì nói ra đều có thể bị bác khước. Ngay cả những lời thuyết giáo của đức Phật. Nhưng, Phật đã không nói gì cả :

一切法性，一切非法語言，一切是法非法一一可分別破散
 ... hết thảy pháp tánh (dharmata), hết
 thảy nói nāng luân nghĩa (upadeśabhid-
 shāna), hết thảy pháp (Dharma) và phi
 pháp (Adharma), tất cả đều có thể phân
 biệt, đều có thể phá tan.* (Luận Trí độ) (1)

問曰：若一切皆見皆過失，第一義
 無體何者是？答曰：過一切語言道心
 行處滅無所依，不示非法，非法實
 相無心無中無後不盡不壞：一切
 言一切非實及一切言亦非實一切
 非言非不實是名諸法之實相

*Nếu tất cả các kiến chấp (dṛistī) đều là
 sai, thì đệ nhất nghĩa tất đản (pāramār-
 thika siddhānta) sao lại đúng ? — Tất cả

(1) ĐTK n. 1509, tập 25, tr. 60c, những chữ Phạn được
 phụ chú theo Lamotte. TS, tr. 38.

«nói năng, tâm tưởng đều diệt (Sarvadeśanātikrāntamarga, cittapratyāttisthitilinirodha) không đâu là sở y (anāśraya), không thị hiện các pháp (dharmānām anidarśanam), thật tưởng của các pháp (dharmāṇām satyalakṣaṇam) không phải là khoảng đầu, khoảng giữa hay khoảng cuối, không chấm dứt, không hoại diệt..»
 «Hết thảy thật, hết thảy phi thật,
 «Và hết thảy cũng thật cũng phi thật,
 «Hết thảy phi thật phi bất thật,
 «Áy là thật tưởng của các pháp.»

(Luận tri độ) (1)

Rời khỏi bình diện duyên khởi túc là chỉ chấp nhận đứng ở thế giới của trình độ có bàn cãi, thế giới của những tự tính hay của những định nghĩa, như kiều Aristote : *to ti en einai* (2). Ở đó, cố gắng của chúng ta chỉ có giá trị như là cố gắng điều giải những mối xung đột chứ không là cố gắng đi tìm cái chân tinh của Thực tại nữa.

(1) nt, tr. 61h và TS, tr. 45. Theo Lamotte, bài tụng này tương ứng với một bài tụng của Madh. Vṛitti :

*Sarvam tathayam na vā tathayam
 tathyam cūtathayam eva ca/
 naivātathayam naiva tathyam
 etad lenddhānuśāsanam/* (XTS. tr.46 n 1)

(2) xem J. Wahl, *Traité de Métaphysique*, tr. 74 và n. 1.

Và như vậy, mọi cố gắng của chúng ta đều phải bắt đầu bằng thế giới của trình độ có bàn cãi ấy. Và khi mà chấp nhận điều giải đó với lập trường duyên khởi luận là chúng ta đem mọi cố gắng của Trí tuệ biện giải (*jñāna*) trở về với Trí tuệ thực chứng (*Prajñā*). Trí tuệ biện giải là nhâm vào một tự tính nào đó để thuyên giải những gì nó muốn thuyên giải. Tự tính có nghĩa là quyết định tính, tự tại tính, thường tại tính... Với lập trường duyên khởi luận, không có một tự tính độc lập nào cả và mọi mâu thuẫn chỉ là ảo giác của Tri thực (1). Nếu bắt buộc chúng ta phải có một cố gắng nào đó của Nagārjuna, thì ở đây, chúng ta có thể coi như là cố gắng đem Trí tuệ biện giải đi vào chỗ thè hiện của Trí tuệ thực chứng. Nhưng, khi nghiên cứu về học thuyết của Nagārjuna, thì điều hiển nhiên là chính tự ở bên trong chúng ta đã có một động lực thúc đẩy, và động lực ấy hẳn là những xung đột giữa ta và những sự thè quanh ta, giữa lý tưởng của ta và thực tại mà ta sống trong đời v.v... Với động lực ấy, chúng ta nói đến cái cố gắng của Nagārjuna do chính chúng ta dựng lên: đem Trí tuệ biện giải trở về với sự thè hiện của Trí tuệ thực chứng.

Do một chủ ý theo kiểu như trên, đối với ý nghĩa của Duyên khởi luận mà chúng ta nói đến ở đây, hai dòng phán nghịch của Trí tuệ sẽ được trình bày: dòng „lưu chuyền“ (*pravṛitti*) và Trí tuệ biện giải, và dòng

(1) Điều này, sự mâu thuẫn chỉ là ảo giác, được nói đến trong 4 bài tụng tiêu biểu nhất ở Trung luận, ĐTK. n. 1564, tập 30 tr. 9-10.

« hoàn diệt » (Nivṛitti) và Tri tuệ thực chứng. Dòng lưu chuyền khởi hành từ những mê vọng do những nhu cầu hiều biết cũng như những tham vọng về cuộc sống. Dòng hoàn diệt là dòng trở về Niết bàn tịch tĩnh. Từ diệu đế được thành lập trên hai dòng lưu chuyền và hoàn diệt ấy. Trước hết, nếu chúng ta chấp nhận khὸ nǎo như một sự thực hiển nhiên thi, theo quan điểm Trung quán, chúng ta không thể coi đó như là một hiện tượng đơn độc với tự tính riêng biệt của nó :

告不從緣生。云何當有告。

Khὸ bất tùng duyên sinh

Vân há đương hưu khὸ ?

(Trung luận XXIV) (1)

Như vậy, nếu không hiểu được ý nghĩa của duyên khởi, chúng ta sẽ không thể hiểu được Khὸ đế. Tập (Samudaya), nhân duyên (pratitya), v.v..., đều là những tên gọi chỉ chung cùng một ý nghĩa với duyên khởi. Khὸ, vì có những nguyên nhân của Khὸ — Tập, nghĩa là khὸ do duyên sinh. Thực tại khὸ hiện hữu bởi vì duyên sinh, đó là ý nghĩa của Khὸ đế và Tập đế. Khὸ và Tập nằm trên dòng lưu chuyền, Trở về với Niết bàn tịch diệt, không có nghĩa là trở về với một tự thể nào đó, được thiết định để cho chúng ta nhầm lẫn :

(1) nt. tr. 33b

無得亦無至
不斷亦不常
不生亦不滅
是說爲涅槃

Vô đắc diệc vô chí,
Bất đoạn diệc bất thường,
Bất sinh diệc bất diệt,
Thị thuyết vi Niết bàn. (Trung luận, XX
IV/3)

(Phạn văn : Aprahinālī asaṇīprāptam anucchinnaṃ
asāsvatam / Anirudham anutpannam etan nirvāṇam ucy-
ate // Madh. XVIV/3). (1)

Đó là ý nghĩa Niết bàn. Và khi coi Khô và Tập
như là Thực tại duyên khởi thì cũng không phải đi
ra ngoài Thực tại ấy để đến với Niết bàn. Niết bàn
là Thực tại vừa siêu việt và vừa cù thè. Hiền nhiên
đó không phải chỉ là một kiều nói, kiều nói : vừa siêu
việt và vừa cù thè. Siêu việt, vì nó không thè được
hình dung bằng bất cứ từ nghĩa nào và khái niệm nào
cả. Cù thè, vì không phải ở ngoài Thực tại duyên khởi.
Niết bàn được nhìn với một viễn tượng của duyên khởi
luận như thế, nó vừa siêu việt và vừa cù thè, vì chính
Thực tại duyên khởi cũng đã là vừa siêu việt và vừa
cù thè. Do đó, con đường đi đến Niết bàn, Đạo đế,
không phải là con đường của Trí tuệ biện giải. Vì
Trí tuệ biện giải nhất định chỉ nhìn được một trong

(1) ĐTK.n. 1564, tập 30, tr. 346 và n.12.

hai hướng : nhìn lên : Thực tại siêu việt, và nhìn xuống; Thực tại cụ thể. Trí tuệ biện giải cũng có sự cố gắng tạo nên một sự đồng nhất cho hai hướng nhìn ấy. Ở trong sự đồng nhất, vẫn có hai Thực tại mang láy hai tự tính riêng biệt của chúng. Và Thực tại duyên khởi được nói rằng vừa siêu việt và vừa cụ thể, điều đó không có nghĩa rằng chúng đồng nhất, mà là, chính chúng như thế là như thế (*tathāta*) : « ce n'est pas identique, mais c'est la même chose » (1). Nhẩm đến Niết bàn, không phải là nhìn lên hay nhìn xuống mà là nhìn vào khoảng giữa : Trung đạo (*Madhyamā pratipad*). Nhưng, khoảng giữa là ở đâu ? Khoảng giữa là không đâu cả. Vì, không có ranh giới chia biệt bên trong với bên ngoài, bên trên với bên dưới ; Thực tại duyên khởi là Thực tại vô tự tính, vô tự tính cho nên không có một sự độc lập, không độc lập nên không có đối lập, không có đối lập nên không có mâu thuẫn. Niết bàn, do đó, không nằm trong một quá trình biện chứng. Tuy nhiên, Trí tuệ biện giải bao giờ cũng chỉ có thể nằm trên lịch trình biện chứng mà thôi, ra ngoài biện chứng, Trí tuệ ấy không tìm được một kết luận hợp lý nào cả đối với yêu sách về hiểu biết của con người. Và như vậy, mọi cố gắng của Trí tuệ biện giải chỉ là điều giải cái nhìn bị phân xé, điều giải cái sự dằng co giữa trên và dưới, giữa trong và ngoài, giữa cái này và không phải cái này, v.v... Vấn đề còn lại đối với chúng ta là con đường thè hiện Trí tuệ thực chứng. Đó là con đường giữa.

(1) lối nói của Heidegger, khi ông giải thích về tinh thần tư tưởng tự. Cf. Qu'appelle-t-on penser ?



Con đường giữa ấy được phác họa bằng lập trường duyên khởi, với một bài kệ do Phật thuyết ở A hàm:

此生故彼生 此滅故彼滅
此有故彼有 此無故彼無

*Thử sinh cố bỉ sinh
Thử hưu cố bỉ hưu
Thử diệt cố bỉ diệt
Thử vô cố bỉ vô.*

Hai câu đầu là nói đến dòng «lưu chuyền» (pravṛitti) bằng con đường giữa của duyên khởi luận. Hai câu sau là nói đến dòng «hoàn diệt» (Nirvṛitti) bằng con đường giữa của duyên khởi luận.

Do đó, không thể coi phiền não như một đối tượng hữu ngã, mà phải hiểu những mối liên hệ lúc sinh khởi của chúng, tức là mối liên hệ của những tác dụng tâm lý. Duy thức học hiện nhiên là đã phát triển quan điểm duyên khởi luận của Nāgārjuna. Lẽ tất nhiên ở đó, người ta cũng phải đầu bằng cách xác định giá trị của những cái gọi là sự hợp lý của Trí tuệ biện giải. Sự hợp lý ấy, theo những nhà Duy thức, là sự tương quan giữa Thực tại và tên gọi của Thực tại. Do đó, những nhà Duy thức lập nên con đường tu chứng của mình, bắt đầu bằng cách quán sát sự liên hệ ấy:

名事互為客 其性應尋伺

*Danh sự hồ vi khách
Kỳ tánh ứng tìm tư...*

Họ khảo sát sự liên hệ ấy bằng hai cách : hoặc đứng về phía Thực tại, hoặc đứng về phía tên gọi của Thực tại, và nếu cái này chủ thi cái kia khách và ngược lại. Ấy là sự tương quan giữa chủ và khách. Như vậy là họ cố gắng giảm quy lý tri vào Thực tại duyên khởi, giảm quy cảnh vào Thức và sau hết, khám phá ra mối liên hệ giữa các biều thị, tức là những liên hệ của thực tại duyên khởi, và sự khám phá ấy dẫn đến Chân tính của Thực tại : *Khiến tưởng chứng tánh*.

Đó là những nhận định về ý nghĩa của duyên khởi luận, được trình bày theo một viễn tượng Trung quán.

II LẬP TRƯỞNG DUYÊN KHỞI LUẬN

Và với một viễn tượng Trung quán như trên, có hay không có một lập trường của duyên khởi luận ? Duyên khởi tức là hủy diệt duyên khởi. Nhưng ở đây vẫn dễ quan trọng không phải là với những chữ « duyên khởi », mà là chữ « lập trường ».

Trong bất cứ trình bày và thuyên giải nào, chúng ta đều phải nhắm đến một cái gì đó, tất nhiên là ta phải có một vị trí để đứng mà nhắm đến. Nhắm đến, có nghĩa là chúng ta đang đứng trước một đối tượng. Lê cố nhiên, đó là đối tượng hữu ngã. Bởi vì, chúng ta nói : nhắm đến một cái gì. Câu nói này đã xác nhận tính cách hữu ngã của « cái gì » ấy. Hay nói : nhắm đến những cái gì, thì, ở đây, chúng ta thường hiểu chữ «những» cố nhiên là số nhiều của chữ một. Như vậy đó vẫn là đối tượng hữu ngã.



Duyên khởi từ Không. Vậy, đối tượng nào bất cứ đều là Thực tại rỗng (Śūnyatā) :

如諸佛所說 於此無緣法
真實微妙法 云何有緣緣

Như chư Phật sở thuyết
Chân thật vi diệu pháp
U thử vó duyên pháp
Vân hà hữu duyên duyên ? (Trung luận 1/9)

(Phạn văn : Anālambana evāyaiḥi san dharma upa-
diṣyate / Athānālambane dharme kuta ālambanaiḥ punah//
Madh. 1/8). (1)

Đối với Pháp chân thật vi diệu (san dharma), thì không có duyên pháp, nghĩa là các pháp không có, cái gì là đối tượng ? Nếu các pháp là không, chúng không thể là đối tượng cho bất cứ cái nào, vậy người ta sẽ có cái gì để mà thuyên giải ? Mặc dù với nhận định như vậy, sự nhận định ấy không nhất thiết đưa chúng ta đến sự im lặng ngay. Im lặng chỉ là sự chứng tỏ bất lực của thuyên giải. Nhưng thái độ im lặng vẫn là một cách thức phát biểu về tinh chất của một đối tượng mà người ta muốn thuyên giải. Một sự im lặng như vậy chỉ là giả tạo. Im lặng theo kiểu đó lại còn nói lên rằng : người ta đang đứng trước một đối tượng, nhất thiết là có đối tượng, mà người ta đã không có cách nào để tìm lấp một biếu thị chính yếu của đối tượng ấy. Duyên khởi

(1) BTK. n. 1564, tập 30, tr. 3b và n.c

tức Không, điều đó không có nghĩa rằng Thực tại duyên khởi là thực tại không có biểu thị. Có hai tính cách biểu thị: a/ biểu thị hữu ngã, với bốn trường hợp khẳng định cái gì (*catus koṭika*)? Khẳng định đối tượng xuất hiện trước Tri thức: có (*sat*), không (*asat*), vừa có vừa không (*ubhaya*), phi có phi không (*nabhaya*); bốn phạm trù bắt quyết ấy được gọi là khẳng định, vì từ chối rằng không có vẫn là sự khẳng định rằng không có; b/ biểu thị vô ngã, tức biểu thị với Thực tại ấy chính là: a ly túc cú, tuyệt bách phi, vượt ngoài mọi trường hợp khẳng định và phủ định. Do đó, Thực tại duyên khởi là Thực tại siêu việt. Siêu việt, vì Thực tại ấy vượt ngoài mọi diễn tả. Nhưng nội tại, vì là duyên khởi, duyên khởi tức sinh thành.

Trong hai tính cách biểu thị như trên, tính cách thứ nhất là biểu thị giả tưởng, tính cách thứ hai là biểu thị của Thực tướng. Biểu thị sau là biểu thị không biểu thị.

Có một lập trường duyên khởi luận hay không? Và với một viễn tượng như vừa trình bày ở trên, chúng ta thấy không có một lập trường nào của duyên khởi luận ở Trung quán cả, nghĩa là không có một đối tượng nào được đặt ra để thuyên giải cả.

Tuy nhiên, trong những bản văn của Nāgārjuna và theo những nhà chú giải về học thuyết của Nāgārjuna, vấn đề của duyên khởi luận, trước hết, là « *giả tự tinh chấp* », phá hủy những cái nhìn hữu ngã, như



Thanh Biện (Bhāvaviveka) đã có nói đến ở trong *Bát nhã dǎng luận* (Prajñāpradīpa) (1). Tự tính chấp đưa đến những « hý luận cạnh tranh », như một đoạn văn của Trí độ đã được trích dẫn ở phần đầu của bài này làm tiêu biêu. Và đó là lập trường duyên khởi, được nói đến ngay ở bài tụng « tán duyên khởi » của Nāgārjuna, mở đầu tập Trung luận :

能說是因緣 我稽首禮佛
善滅諸戲論 諸說中第一

Nāgārjuna
Nāgārjuna
Nāgārjuna
Nāgārjuna

(Phạn văn : Yaḥ pratityasamutpādaṁ śivam / Deśyāmasā sambuddhaṣṭaṁ vande vadatām varam //)
(Madh. 1) (2)

Cũng với quan điểm « giá tự tánh chấp » ấy, Vô Trước (Asaṅga) trong bản giải thích về Trung luận, giải thích theo một viễn tượng Bát-nhã, với hai trình độ : « Tương tự Bát nhã », và « Chân thật Bát nhã ». Chứng lý của Vô Trước được viện dẫn ở một đoạn văn trong *Dại Bát Nhã* :

(1) DTK, n.1566, tập 30 tr.52a

(2) DTK, 1564, tập 30, tr. 1b và n. 1

憍尸迦，於未來世，若善男子，
子，若善女子，隨自意，解彼
爲他說此般若波羅蜜非
人唯說相似般若波羅蜜。
說真寔般若波羅蜜（…）

«Này Kiều thi ca, trong đời vị lai, nếu có
thiện nam tử hay thiện nữ nhân, giải thích
theo tự ý cho người khác về Bát Nhã ba la
mật này, thì người đó chỉ thuyết về *tương tự*
Bát nhã chứ không phải là *Chân thật Bát Nhã*.»

Đỗ Thích hỏi Phật: Thế nào là *tương tự* bát nhã,
Phật trả lời:

憍尸迦，彼人當說色無常乃至說識無常。如是說若無我不寂靜空無相無願。如是乃至說一切智。彼人如是人不知方便有所得故。
(…)

«Này Kiều thi ca, người ấy sẽ thuyết rằng Sắc «vô thường, cho đến Thức vô thường; cũng «vậy, Khô, Vô ngã, Bất tịch tinh, Không, Vô «tương, Vô nguyên; cũng vậy, cho đến Nhất «thiết trí. Kè ấy không biết phương tiện, vì «có sự chấp trước.»

Vì Đỗ Thích lại hỏi: thế nào là *chân thật* Bát Nhã?
Phật trả lời:

憍尸迦，尚無有色何處
當有常與無常（…）

« Kiều thi ca, Sắc còn chẳng có, sao có thường
 « hay vô thường » (1)

Và ở đoạn sau, Vô Trước nói do chấp trước
 nên gọi là *Tương tự Bát Nhã*. Hiền nhiên, đó là chấp
 trước vào những định nghĩa « Thế nào là không ? . Thế
 nào là . . . ? » Những định nghĩa ấy có thể đặt chân tinh
 của sự vật nào một môi trường cố định nào đó, nhưng
 sự vật ấy sẽ không được nhìn với chân tinh của nó mà
 chỉ là những ảnh tượng tương tự mà thôi.

Với giải thích như thế, tất nhiên thuyết duyên khởi
 của Nāgārjuna cũng không ngoài cố gắng khử trừ chấp
 trước. Nhưng sự chấp trước ấy bắt nguồn từ một căn
 đề sâu xa, nếu không chấp Có thì lại chấp Không. Mặc
 dù chúng ta biết rằng sự chấp trước ấy chỉ xảy ra trong
 phân biệt ngôn từ mà thôi. Nhưng chúng ta đã khởi
 hành từ một ý hướng *muốn biết* (2) thì cố nhiên là biết
 cái gì, nghĩa là biết về cái gì và cái gì đó thiết yếu phải
 được xác định như thế nào đó. Tình cảnh của chúng ta
 đã được Nāgārjuna mô tả một cách lý thú trong luận
 Trí độ, dưới hình ảnh một nhân vật điển hình là nhà
 Bác học tên là Ma-ha-cu-hi-la (Mahākauṣṭhila), cậu ruột
 của Xá-lợi-phất (Śriputra). Nhà bác học này đã đẽ suốt
 đời làm một công việc duy nhất là học cho kỳ hết tất cả
 mọi thứ sách vở, quên luôn cả chuyện cắt móng tay, do
 đó ông lại được mang thêm danh hiệu là « Nhà bác học »

(1) DTK. 1565, tập 30, tr.

(2) Aristotle: « Tự bản chất, mọi người đều khát khao muốn biết » (*Meta*. tập I, 980a)

móng tay dài (Dirghanakha). Công trình ấy biến ông thành một con voi dữ trong triết học, vì không một nhà thông thái nào có thể chịu đựng nổi những lập luận công kích của ông. Khi gặp Phật ông nói: «với ông, tất cả mọi lý thuyết luận nghị, mọi yếu tính của chân lý, ông có thể phá hủy và không chấp nhận một thứ nào cả». Phật hỏi: «Vậy ông có chấp nhận cái không chấp nhận ấy không?» Và từ đó, nhà bác học móng tay dài khoác áo cà sa, làm vị Sa-môn đề tu tập thiền-định (3).

Trở lại với lập trường duyên khởi, theo Cát Tạng, trong *Trung quán luận sơ*, có hai thứ bình: *Chấp tánh* và *mê giả*. Trên bình diện duyên khởi, cái đó có là có do nhân duyên, nó không hiện hữu với tự tính cố định. Và vì đối với tự tính, nên có khái niệm về *giả*, mà tính đã không cố nhiên giả cũng chẳng có. Tính và giả đều không, đó là thê nhập Thật tưống (4).

Những nhà Duy thức học cũng có cái nhìn tương tự. Họ nói, mê lầm đối với lý duyên khởi, sẽ nảy sinh những chấp trước về tự tính, như luận *Nhiếp đại thừa* (*Mahāyana-saṃgraha*) của Vô Trước (*Asaṅga*) kè đến 16 luận chấp do kết quả của sự mê lầm ấy. Và ở Trung luận, Thanh Mục cũng chú thích với ý kiến tương tự, nhưng lại nhấn mạnh về những chấp trước vô nhân và tà nhân, theo đó, hoặc chấp vạn vật sinh ra từ vị-trời Đại-Tự-tại, hoặc sinh ra từ vi-trần, v.v...

(3) DTK. 1509, tập 25, tr. 61b.

(4) DTK. 1824, tập 42, tr. 62.



«Giá tự tính chấp», như vậy, là không thể chọn một lập trường cố định nào cả? Bởi vì, «giá tự tính chấp» hàm ngụ ý nghĩa chủ trương vô-tự-tính, nên vẫn có thể là sự chấp trước vào vô-tự-tính. Chủ trương ấy vẫn đủ khả năng khởi lên những «hý luận cạnh tranh» như thường. Lịch sử phát triển của hai khuynh hướng Trung quán và Duy thức ở Ấn độ đã chứng minh điều đó: trường hợp Thanh Biện và Hộ Pháp. Sự tranh luận, theo các nhà Phật giáo Đại thừa Trung Hoa, sở dĩ chỉ có ở hai vị đệ đệ của Trung quán và Duy-thức mà không có ở hai vị sáng lập là Long Thọ và Vô Truớc, vì cả hai Bậc Thầy ấy y vào «Cực tương thuận môn» mà thiết định học thuyết do đó không có sự xung đột. Còn hai vị đệ tử, họ y vào «Cực tương vi môn», mỗi người cố gắng làm nổi bật cái đặc sắc riêng của tông phái mình, do đó, đưa đến những mâu thuẫn với nhau. Ở «cực tương thuận» thì Không đã là bao hàm Hữu và không có sự thiên trọng nào, nhưng ở «cực tương vi» thì Không là Không mà Hữu là Hữu. Mâu thuẫn từ đó (1).

Đối với trung quán, đi tìm lập trường cho nó thật là phicroc tạp. Lập trường của Nāgārjuna hầu như là không có lập trường gì cả. Nāgārjuna nhấn mạnh đến khía cạnh đối cơ của Đức Phật. Lời nói của Phật không nhất thiết là một lập trường Chân lý. Nó như là phương thuốc, đúng ở trường hợp này, và không đúng

(1) Về điểm này, Pháp Tạng phân tích rất rõ trong *Thập nhị mâu luận tông nghĩa kỵ*, BTK. n. 1826, tập 42, tr. 218

ở trường hợp khác. Ý nghĩa đó chúng ta có thể tìm thấy ở Kinh Kim Cang: «Những lời thuyết pháp của ta chỉ như chiếc bè đưa người qua sông mà thôi. Pháp còn phải xả bỏ, hà huống phi pháp».

Như vậy, hiển nhiên con đường mà Nāgārjuna nhằm đến là con đường giữa, con đường dẫn đến Niết bàn. Con đường đó, không có đến cũng không có đi... Nói vậy, không phải dẫn đến một thứ lý luận xa vời và ảo tưởng nào đó. Con đường giữa là con đường không có quãng đường, nó vượt ngoài thời gian và không gian, là những phạm trù của lý luận và ảo tưởng.

Và để tóm kết về lập trường duyên khởi luận của Trung quán, chúng ta lặp lại bài tụng «Tân duyên khởi», mở đầu Trung luận đã được trích dẫn ở trên:

能說是因緣 我甚首禮佛
善滅諸戲論 諸說中第一

*Nāng thuyết thị nhán duyên
Thiền diệt chư hý luận
Ngã khè thủ tě Phật
Chư thuyết trung đệ nhất*

(Yah pratityasamutpādañ prapañco paśanāñ śivam / Deśayāmāsa sambuddhastalī vande vadatāñ varam //)

Sau đó, muốn qui định cho duyên khởi luận ấy một lập trường như thế nào, chúng ta cứ tự do lựa chọn.



A. BỐN DUYÊN SINH (catvārāḥ pratyayāḥ)

因緣次第緣四緣生諸法
緣緣增上緣更無第五緣

Nhân duyên, thứ đệ duyên
Duyên duyên, tăng thượng duyên,
Tứ duyên sinh chư pháp,
Cánh vó đê ngũ duyên. (1)

Phạn văn :

Catvāraḥ pratyayāḥ hetuśālambanamanantaram/
Tathaivādhipateyati ca pratyayo nāsti pañcam-
ah / / (Madh. 1/2.)

Có bốn duyên sinh sinh ra các pháp và không có một duyên sinh thứ năm nào nữa : 1 / *Nhân duyên* (hetu), 2 / *Thứ đệ duyên* (samanantara) 3 / *Sở duyên duyên* (śālambana) và 4 / *Tăng thượng duyên* (ādhipateya). (2)

* Không có một duyên sinh thứ năm nào nữa*. Về điểm này, Thanh Biện, trong *Bát nhã đỗng*, đã giải thích như sau : « Không có một duyên sinh thứ năm nào nữa, nghĩa là : hoặc tự tông, hoặc tha tông, hoặc thiện thượng, hoặc nhân gian, hoặc tu da la (sūtra : Kinh), hoặc A ti đàm (Abhidharma) và ở các luận khác, Phật chưa từng nói có duyên sinh thứ năm.

(1) DTK. 1564 tập 30 tr 2b 3c (2) Thứ tự bốn duyên sinh trong bản dịch của La Thập khác với bản Phạn, Bản dịch của Ba la phả mật da la theo thứ tự Phạn văn.

Lại nữa, như Đại chúng bộ (Mahāsaṅghika) cũng nói như thế này : những duyên mà trước khi sinh chưa có đều thuộc vào bốn duyên này. Do nghĩa đó, bốn duyên sinh này (và chỉ có bốn duyên sinh mà thôi) có khả năng sinh khởi các pháp. » (1)

« Phật chưa từng nói có duyên sinh thứ năm », chủ trương này của Thanh Biện không được rõ. Các kinh điển về Pāli thuộc Nam phương Phật giáo không nói đến bốn duyên sinh như vậy và không chủ trương duy chỉ có bốn duyên sinh mà thôi. Điều đó đã dành là như vậy, mà ngay như cả kinh điển A hàm của Bắc phương người ta cũng chưa tìm thấy có sự phân loại như vậy. Kimura Teiken, trong sách viết về Tư tưởng của các Bộ phái Tiêu thừa (2), cho rằng sự phân loại bốn duyên sinh ấy đã xuất hiện rất sớm, trong khoảng trên trăm năm Phật lịch, với Thi thiết Túc luận (Prajñaptipādaśāstra; DTK. 1538). Ở Nam phương, đặc biệt là Phật Âm (Budhaghosha), không phân chia chỉ có bốn duyên sinh, mà có tới 24 duyên sinh. Và Xá Lợi Phất A ti đàm (Sāriputrābhidharma sāstra. DTK. 1548), một tác phẩm được coi như là của Độc tử bộ (Vatsiputrya), phân loại có 10 duyên sinh. Như vậy, bốn duyên sinh có thể là phân loại đặc biệt riêng của những luận sư Hữu bộ (Sarvāstivāda).

Nhưng, lời quyết đoán của Trung luận như trên, và cả của Thanh Biện, đã chứng tỏ rằng, về phương diện phân biệt các duyên sinh, hay nói rộng hơn nữa :

(1) DTK. 1568, tập 30, tr. 54a.

(2) Trang 162, bản dịch Hán của Diển Bồi



phân biệt pháp tướng (dharmalakṣaṇa), Trung quán thừa nhận quan điểm của Hữu bộ. Điều này cũng đã được chứng minh một cách xác quyết ở *Triết* :

義欲單舉轉
緣中波四之
四此若臺東
知何般毘寔
廣云學阿真
欲臺當；得見
若毘義曰如邪
：阿緣答學於
曰學四。初入
問鹿知室義深

« Hỏi: Nếu muốn biết nhiều về ý nghĩa của bốn duyên thì nên học ở A ti đàm, tại sao, ở đây (Kinh Bát nhã) nói muốn biết về ý nghĩa của bốn duyên thì nên học Bát nhã ba la mật?

Dđp: (Những người học theo) A ti đàm, về ý nghĩa
của bốn duyên, khi mới học, như đã được sự thật
của nó, nhưng về sau, càng đi sâu càng rơi vào tà
kiến. (1)

Càng ngày càng đi vào tà kiến, mặc dù Nāgārjuna đã kết án những nhà A tì đàm như vậy, nhưng trên đại thề, đối với luật tắc duyên khởi, hiền nhiên là ông vẫn thừa nhận họ, không những chỉ thừa nhận ở cái mô thức mà thôi, lại còn thừa nhận luôn cả lối cắt nghĩa của họ nữa. Và qua điều này, chúng ta tìm thấy sự khác biệt căn bản giữa hai lập trường Pháp tướng của Duy thức và Trung quán. Những nhà Duy thức vẫn thừa nhận

(1) ĐTK. 1509, tập 25, tr. 2976

cái mô thức ấy của những nhà A tì đàm nhưng đã đem lại cho cái mô thức ấy một cái nghĩa mới mẻ.

Với cái nghĩa của những nhà Duy thức, trước hết chúng ta nên phân biệt hai khía cạnh của Duyên khởi luận mà họ luôn luôn sử dụng để cái nghĩa sự sinh thành và hoại diệt của các pháp (1). Hai khía cạnh đó là duyên khởi và duyên sinh, mà chúng vẫn nằm trong một ý nghĩa chung là duyên khởi. Duyên khởi nói đến sự sinh thành và duyên sinh nói đến sự tồn tại. Trong bốn duyên sinh, nơi luận Nghiệp đại thừa (*Mahāyānā-saṃgraha*), Vô Trước (*Asaṅga*) đặt duyên sinh thứ nhất vào khía cạnh duyên khởi, dưới cái tên là “*dē nhât duyên khởi*” và ba duyên sinh còn lại được đặt vào khía cạnh duyên sinh, dưới tên là “*dē nhị duyên khởi*”. Như vậy, nhân duyên (*hetu*) là sự sinh khởi đi từ chủng tử (*bija*) đến hiện hành (*samudācai*), chủng tử được chứa đựng ở Tàng thức (*Alayavijñāna*). Và sau đó, sự tồn tại của nó được nhận thức như là đối tượng cần thiết bao hàm trong ba duyên sinh còn lại: a/ thứ đê duyên (*samanantara*), hiện hành của chủng tử được tồn tại với tính cách tương tục của nó với thời tính; b/ sở duyên duyên (*ālambana*), và bấy giờ hiện hành ấy, do tính cách tương tục ấy, mới trở thành đối tượng của nhận thức; và c/ tăng thương duyên (*ādhipatetya*), nhưng hiện hành ấy cũng không phải là đối tượng đơn độc mà phải nhờ vào những duyên phụ thuộc khác, thì tri giác mới đủ điều kiện để nhận ra nó (2).

(1) ĐTK. 1598, tập 31, tr. 403. Phân biệt này, theo Cát Tạng (ĐTK. 1824), đã có từ luận Ti-bà-sa.

(2) ĐTK. 1597, tập 31, tr. 328c, 330b



Lập trường và lối cắt nghĩa bốn duyên của Duy thức học như trên cho chúng ta thấy tính cách *sít sao* của chúng. Sự kiện này cũng nói lên phần nào cho chúng ta hay lý do mà Nāgārjuna thừa nhận chủ trương của A-tì-dàm, mặc dù Vô Truớc đã mang lại cho chúng một nội dung mới mà Nāgārjuna thì không.

Xa hơn nữa, với An-Huệ (Sthiramati), trong *Đại thừa A-tì-dàt-ma tập tập luận* (*Abhidharmasamuccaya-vyākhyāna*) chúng ta sẽ thấy những nhà Duy thức đã cố gắng phát triển quan điểm của Nāgārjuna mà thôi, dù có sự khác biệt căn bản. Cắt nghĩa về bốn duyên sinh của An-Huệ trong *Đại thừa A-tì-dàt-ma* hiển nhiên đặt căn bản trên bài tụng thứ nhất của Trung luận :

諸法不自生 不共不無因
亦不從他生 是故知無法

Chư pháp bái tự sinh
Diệc bất tùng tha sinh
Bất cộng bất vô nhân
Thị có tri vô pháp (*Trung luận*, 1/1)

Phạn văn : na svato nāpi parato na dvābhyañlī nāpya-hetutah / utpannā jātu vidhyante bhāvāñlī (1)

Và An Huệ cắt nghĩa rằng các pháp không sinh ra từ chính nó (svataih), vì nếu chúng từ (bija) mà không có các duyên thì không thể có hiện hành (samudācai), cũng không sinh ra từ cái khác (parataih), vì có duyên mà không có chúng tử thì cũng không thể hiện hành, cũng không phải từ cả hai vì tự chúng (dvābhyañm), cả

(1) BTK, 1564, tập 30, tr. 2b và n. 2.

hai không có tác dụng gì cả, và cũng không là không từ một nguyên nhân nào cả (ahetuḥ) vì duyên sinh và chúng từ vẫn có công năng trong tính cách tương quan mật thiết (1).

Chúng ta trở lại nội dung của bốn duyên sinh với lập trường của Nāgārjuna. Như đã nói, lập trường ấy không có sự khác biệt chút nào cả đối với Hữu bộ, nhưng Nāgārjuna nhìn chúng theo cái nhìn của Bát nhã, nên nhấn mạnh đến sự chấp trước của những người theo A-tì đàm mà thôi.

1/ *Nhân duyên* (hetupratyaya), có hai lối giải thích.

Trong năm nhân. Theo những nhà Hữu bộ, như đã được giải thích của Câu Xá (Abhidharma-kośa) trứ nǎn tác nhân (kūraṇa-hetu), năm nhân còn lại đều thuộc nhân duyên :

— *Tương ứng nhân* (sahabhū-hetu), tâm pháp do nhân duyên bên trong và bên ngoài hòa hiệp mà sinh khởi, tâm ấy như bùa bùn, như mộng, hư vọng, không có định tính. Tâm số pháp (tức tâm sở) cũng thế. Tâm ấy nó cùng sinh khởi với tâm sở là *thọ*, *tưởng*, *tư*, chúng đồng tướng và đồng duyên một đối tượng. Theo Câu Xá, tương ứng nhân là “quyết định tâm, tâm sở đồng y, và có năm ý nghĩa của tương ứng: đồng sở y, tâm và tâm sở cùng y vào một căn mà sinh khởi, đồng sở duyên, có cùng một đối tượng, đồng hành tướng, có chung hình thức sinh hoạt, đồng thời, cùng chung thời gian, đồng sự, có cùng nhiệm vụ. Trong năm ý nghĩa này, Tri độ giàn lược thành chỉ có hai: đồng hành tướng và

(1) DTK, 1606, tập 31, tr. 712c

đồng sở duyên. (Sự giản lược này cũng có thể là chính tay La Thập khi dịch Trí độ)

— *Cộng sinh nhân* (Câu xá : câu hữu nhân) (Sahāga-hetu) : tất cả các pháp cùng nương vào nhau để sinh khởi ; Câu xá gọi là « hồ tương nhân quả ».

— *Tự chủng nhân* (Câu xá : đồng loại nhân) (Samprayuktahetu) : quá khứ thiện là nhân thiện của hiện tại và vị lai. Câu xá gọi là tương tự, tức là nhân và quả có cùng tính chất.

— *Biến nhân* (Câu xá : biến hành nhân) (Sarvatraga-hetu) : Khò đế và Tập đế là nhân của tất cả các pháp kết sử và cầu nhiệm.

— *Báo nhân* (Câu xá : dị thực nhân) (Vipāka-hetu) do nhân duyên hành nghiệp nên có quả báo thiện ác.

Thanh Biện giải thích nhân duyên theo lối này trong *Bát nhã dăng*, và rất giản lược : « nhân duyên là gồm năm nhân : cộng hữu, tự phần, tương ứng, biến, báo ».

Tất cả các pháp hữu vi đều là nhân duyên. Thanh Mục, trong bản chú thích Trung luận, giải thích theo lối này. Cả hai đều được nói đến trong luận Trí độ.

a / *Thú đê duyên* (Samanantara-pratysya) : tâm và tâm sở tương tục tiếp nối không gián đoạn, niệm trước chim xuống làm duyên cho niệm sau sinh khởi, như lèm sóng này chim xuống đè lèm sóng khác khởi lên.

Ở Hữu bộ, thứ đệ duyên chỉ giới hạn trong hai thời là quá khứ và hiện tại, vì vị lai thì tâm và tâm sở trong tình trạng tạp loạn chưa có tính cách tiếp nối mạch lạc. Và trong hai thời quá khứ và hiện tại ấy phải trừ ra tâm sát na cuối cùng của vị La hán, vì khi sát na tâm cuối cùng ấy chìm xuống không làm sinh khởi những niệm khác tiếp theo.

3/ *Duyên duyên* (ālambana-pratyaya) : tâm và tâm sở do duyên tràn cảnh mà khởi lên.

4/ *Tổng thương duyên* (Adhipati-pratyaya) : những gì không làm chướng ngại cho sự sinh khởi.

Bốn duyên sinh được Nāgārjuna thừa nhận trên, thừa nhận nhưng có sự hậu trừ, lại là điểm phê bình chính yếu của Trung luận. Chương I về Quán Nhân duyên (Pratyaya-parīkṣā) làm công việc phê bình đó, phê bình mà không có một kết luận nào cả. Ở đây, nhận định căn thiết đối với chúng ta là : Trung quán không dẫn đến một kết luận có đóng khung nào cả để từ đó chúng ta có thể xây dựng cho nó một hệ thống nào, dĩ nhiên là hệ thống được đặt trên một trình tự hợp lý của luận lý. Và với thái độ được bày tỏ ở Trí độ đối với bốn duyên sinh, chúng ta có thể nói Long Thọ không có tham vọng tìm thêm bất cứ một vài phương cách suy tưởng nào đó, ngoài những gì mà đức Thích tôn đã giảng thuyết. Cố gắng của Long Thọ, hiển nhiên, là dọn dẹp những gai góc của luận lý, chúng là sở tri chướng (jñeyāvaraṇa) tai hại. Trước hết, sự hợp lý của luận lý thiết yếu được xây dựng trên dòng nhân quả biện chứng. Nói đến biện chứng là phải nói đến đối lập và mâu thuẫn.

Nhưng nếu, với duyên khởi luận, chúng ta nhìn mọi vật trong Thực tại với yếu tính vô tự tính, với cái nhìn vô ngã, thì những đối lập và mâu thuẫn ấy chỉ là mộng huyễn, mộng huyễn được đặt trên dòng thời gian. Như vậy, giải thoát cứu kinh không phải nằm ở cuối con đường của quá trình biện chứng, như chúng ta thường hiểu xưa nay, dưới áp lực của luận lý. Vấn đề không phải là có bao nhiêu duyên sinh, nhưng là khảo nghiệm giá trị của hiểu biết :

菩薩行般若波羅密如是
觀四緣心無所着難分別
是法而知真空皆如幻化

« Bồ tát thực hành Bát nhã ba la mật,
« quán bốn duyên sinh, tâm không trụ
« trước vào đâu cả, tuy phân biệt pháp áy,
« nhưng biết rằng nó là KHÔNG, tất cả
« đều như huyễn hóa...» (1)

菩薩知諸法從緣生
而不取四緣中是相

Và : « Bồ tát biết rằng các pháp sinh khởi do
« bốn duyên sinh, nhưng không bắt nắm
« lấy chúng và coi như là luật tắc quyết
« định...» (Luận Tri Đạo) (2)

Thừa nhận rằng các pháp do duyên sinh, tức cũng đồng thời thừa nhận rằng do duyên sinh mà chúng không có tự thể. Cái gì không có tự thể, không có tự tính, cái đó không là gì cả (Sūnya). Nó không như thế này hay như thế khác, mà nó như thế là như thế (tathāta).

(1) DTK, 1509, tập 25, tr.297a. (2) nt

B. MUỒI HAI NHÂN DUYÊN (dvādaśah prati-
tyasamutpādāḥ).

Luận *Thập nhị mōn* (Dvādaśanikūya śāstra) nói : các pháp do duyên sinh, và duyên sinh có hai loại : nội duyên và ngoại duyên. Ngoại duyên là những duyên mà do đó các pháp sinh khởi. Mặc dù luận ấy không nói rõ, nhưng một khi các duyên sinh ấy được hệ thống hóa, chúng ta vẫn có thể đi đến bốn duyên sinh, tiêu điểm phê bình chính của Chương I của *Trung luận*. Còn nội duyên, thì luận nói rõ : đó là mười hai nhân duyên. Về *Trung luận*, bản giải thích của Thanh Mục, trong phần nói đầu, một đoạn kinh Bát nhã được trích dẫn :

菩薩坐道場時觀十二因
緣如虛空不可盡

« *Bồ tát tọa đạo tràng thời quán Thập nhị nhân duyên như hư không bất khả tận* » (3).

Long Thọ, trong *Trí độ* cũng đã nhấn mạnh đến vai trò của 12 duyên sinh ấy :

若人但觀單竟空多墮斷
滅邊若觀有多墮常邊離
是二邊故說十二因緣空
… 諸二邊故假名爲中道

« Nếu người chỉ quán tất cảnh KHÔNG thì dọa vào thiền chấp đoạn diệt (uccheda), và nếu chỉ quán về HỮU thì dọa vào thiền chấp thường tại (sāsvata). Vì vượt ra ngoài hai thiền chấp ấy nên (Phật) thuyết « ta nhân duyên là Khong ».

(3) HTK. 1564, tập 30, tr.1b



«.... Vượt ngoài hai thiền chấp nên già danh là
 « Trung đạo, do đó (Phật) thuyết 12 nhân duyên. »
 « (Phàm Vô tận) (1)

Như ở trên, chúng ta biết rằng sự thuyết giáo về nhân duyên của Phật đã mở ra hai ngả đường, ngay trong Tứ diệu đế: lưu chuyền (pravṛitti) và hoàn diệt (nirvṛitti). Bốn duyên sinh như vừa trình bày chỉ nặng về phương diện lưu chuyền. Mười hai nhân duyên, đặc biệt chú trọng vào sinh mạng tương tục của con người, do đó, tiêu điểm của nó là giải quyết thân phận của con người hơn là mô tả những định thuyết siêu hình hay triết lý.

Cát Tạng, trong *Trung quán luận sớ*, cho rằng sự giải thích về 12 nhân duyên của Long Thọ không khác biệt với sự giải thích của những luận sư A-tì-dàm. Sự giải thích của những luận sư này là chia 12 nhân duyên ra làm *ba tē*: quá khứ, hiện tại và vị lai, hay như Cú xá có thêm: *hai tē*, chú trọng vào hai phương diện nhân và quả mà thôi. Trong quá khứ, có hai chi: vô minh (avidya) và hành (saṃskāra); vị lai có hai: sinh (jāti) và lão tử (jarāmarañja); hiện tại gồm tám chi còn lại: thức (vijñāna), danh sắc (nāma-rūpa), lực nhập (sudā-yatana), xúc, (phassa) thọ (vedanā), ái (triṣṇā), thủ (upādā-na), hữu (bhava). Mười hai chi ấy diễn tiến trong một trình tự nhân quả: hoặc — nghiệp (karma) — khổ (dukkha). Do sự ngu muội đưa đến những tác nghiệp và do những tác nghiệp ấy đưa đến khổ.

Giải thích về ý nghĩa của 12 nhân duyên, cả Sri dō cũng như cả *Trung luận*, thật sự không mang lại cho A-tì-dàm những định nghĩa mới, nhưng đã mang lại cho

(1) DTK. 1509, tập 25, tr. 622a

nhân duyên ấy một nền tảng mới: Bát nhã. Với Tri tuệ bát nhã, mà yếu tinh là vượt ngoài mọi chấp trước và thiên kiến, thì:

般若相是智慧取着智慧
相即是般若是故般若相是
竟清淨如虚空無生無滅

**Thật tướng* (*bhūta laksanya*) của vô minh
**tức* là *Tri tuệ* (*Prajñā*). *Chấp trước* định
**Tướng* của *Tri tuệ* tức là vô minh. Do đó,
**thật tướng* của vô minh là *tất cảnh thanh tịnh*
**tịnh*, như hư không, không sinh không
diệt.* (Phàm Vô tận). (1)

**Thật tướng* của vô minh là *tất cảnh thanh tịnh*, như hư không không sinh không diệt., đó là ý nghĩa của câu kinh Bát nhã : «Bồ tát tọa dạo tràng thời quán thập nhị nhân duyên bất sinh bất diệt, như hư không bất khả tận, và cũng là ý nghĩa mà Tri độ nói rằng vượt ngoài những thiên chấp đoạn và thường và cũng chính ý nghĩa của *Tâm kinh* : «vô vô minh diệt, vô vô minh tận, nỗi chí vô lão tử diệt, vô lão tử tận..»

Giải thích ấy có mục đích, bằng lý luận và bằng kinh nghiệm thực tại, dẫn vào *con đường giữa*, để đến Niết bàn. Và vì Niết bàn không phải là một *tự thể* độc lập ở trên siêu việt. Nói về giải thoát, ở một đoạn văn của Tri độ, Long thư đã đưa ra một thí dụ cụ thể : khi người ta bị cùm xích, thì giải thoát có nghĩa là sự cởi bỏ cùm xích ấy; ngoài sự cởi bỏ cùm xích ấy, không có một tự thể tuyệt đối siêu việt nào mang danh là Niết bàn cả. Đó chính là *Con đường giữa*, con đường mà trên đó thực tại vừa siêu việt và vừa cụ thể.

(1) BKT.1509, tập 25, tr. 622a



Nhẫn mạnh vào 12 nhân duyên chính là nhẫn mạnh đến một nền tảng đức lý, hay nói cách khác, một nền tảng tu đạo. Va từ đó, đời sống của Đại thừa không phải là một đời sống hoàn toàn phóng túng với ý nghĩa tất cả đều là phượng tiện. Giải thoát đặt căn bản trên 12 nhân duyên, vì chính từ 12 nhân duyên đó xuất hiện dòng lưu chuyền, và nếu vô minh diệt, tức hành diệt, cho đến lão tử diệt, v.v... :

是事滅故
是事則不生

Dĩ thị sự diệt cõ

Thị sự tắc bất sinh (*Trung luận* XXVI/9) (1)

Như Án Thuận Đại sư, trong bản giải thích về *Trung quán luận tụng*, đã nhận xét : nếu học Trung quán mà không biết đến A hàm và A tì đàm thì Trung quán chỉ là một thứ ngụy biện mà thôi. Mà quả thật thế, trong 27 chương của Trung luận, bắt đầu bằng những phê bình và phá hủy các lập thuyết của tất cả các học thuyết kè cả Phật giáo nói chung, Nāgārjuna đã đi đến kết luận theo những nhà Tiêu thừa bằng hai chương cuối : « Quán thập nhị nhân duyên » (Dvādaśa-aṇa parikṣā) và « Quán là kiến » (Dṛiṣṭi parikṣā). Tuy nhiên, lập trường ấy không nhất thiết hoàn toàn là Tiêu thừa, vì như Long Thọ đã nói ở Trí độ, có ba trình độ đối với 12 nhân duyên : 1 / Chúng sinh ngu muội 12 nhân duyên, do đó đi trong vòng lưu chuyền ; 2 / Hàng nhị thừa, liều ngộ 12 nhân duyên nên đã ngược dòng sinh tử, nhưng chưa thè ngộ được lẽ vô sinh của 12 nhân duyên và 3 / duy chỉ có Bồ tát khi tọa đạo tràng, nghĩa là khi gần thành quả Chính giác (Samy Bodhi), mới hoàn toàn tỏ ngộ 12 nhân duyên với 19 vô sinh pháp nhẫn (anutpattika dharmakṣanti).

(1) DTK.1564, tập 30, tr. 36c

IV. BÁT BÁT TRUNG ĐẠO.

Trên cảnh giới tự chứng của Phật đà (*pratyātm-agocara*), nghĩa là trên phương diện chân lý hay chân tính của thực tại (*yathābhūtam*), ở đó, người ta có thể từ chối vai trò của luận lý. Nhưng, nếu chân lý được đặt ra như là mục tiêu cuối cùng của hiểu biết, thì bát cứ bằng cách nào, vẫn đề hợp lý của hiểu biết không thể bị từ chối. Một khi vấn đề chân lý được đặt ra trên diễn tiến của luận lý, Chân lý ấy, với ý nghĩa trước lề thông thường nhất, thiết yếu là vượt ra ngoài mọi hiện tượng đối đãi. Do điều này, vai trò của Bát Bát trong Trung quán thường chỉ được hiểu như là nhiệm vụ phá chấp. Mà tri thức thiết yếu lại là tri thức về một đối tượng nào bấy giờ, do đó, từ bỏ cái chấp này người ta lại đi đến một cái chấp khác, và cứ thế sự diễn tiến sẽ diễn ra vô cùng, *ad infinitum*, có nhiên là diễn ra theo chuỗi dây của luận lý. Sự thè quan trọng sẽ qui tất cả vào vị trí khởi hành, vào khởi điểm để *nhìn ra*, nhìn lên hay nhìn xuống. Từ đó, Bát Bát sẽ mở ra một chiều kích rộng lớn, nó đánh dấu một vòng tròn của tri thức, theo ý nghĩa hệ thống, từ khởi điểm đến đích điểm và nối liền cả hai lại. Vòng tròn của tri thức ấy một khi đã được định hình thì sẽ tự hủy diệt lấy mình ngay ở lúc đó. Hủy diệt ấy không nhất thiết là chối từ tất cả mọi khía cạnh của luận lý, mà chính từ đó lại nảy ra một nền tảng cho suy tư : *cõi đường giữa*. Như vậy, « Bát bát » chính nó đã mang lấy hình ảnh của một hệ thống, với ý nghĩa sit sao nhất của chữ hệ thống, và dẫn suy tư, mà khởi điểm bao giờ cũng từ bình diện luận lý, qua ba chặng đường : từ *duyên khởi* (*pratitya*) đến *không* (*Sūnya*), từ *Không* đến *giả danh* (*prajñapti*) và sau hết từ *giả danh* đến *trung đạo* (*madhyamā pratipad*).



因緣所生法 亦爲是假名
我說即是空 亦爲中道義

Nhân duyên sở sanh pháp

Ngã thuyết túc thị không

Diệc vi thị giả danh

Diệc vi Trung đạo nghĩa. (*Trung luận 18/XXIV*)

Phạn văn: *Yah pratītyasamutpādaḥ Śūnyatām tam
pracakṣmahe /*

) *Śā prajñaptit upādāya pratipat śaiva
madhyamā (1)*

Những gì là duyên sanh (pratītyasamutpāda) tôi nói
cái đó là *không* (Śūnyatā), và cũng gọi là *giả danh* (pra-
jñapti) và cũng gọi là *Trung đạo* (madhyamā-pratipad).
Bắt đầu bằng phủ định, vì chân lý được đặt cùu cánh.
Nhưng nếu chân lý độc lập ở cùu cánh, nó sẽ là hình
ảnh của một thực tại thường nhiên với ý nghĩa là thực
tại chết. Và như vậy, chính ở chỗ phủ định đó nảy
ra ý nghĩa khẳng định. Khẳng định đơn độc, khẳng định
ấy đưa đến phủ định. Con đường giữa mở ra ở đó.
Kinh Bát nhã gọi đó là « Bất hoại giả danh nhì thuyết
thật tướng » (2). Hiển nhiên, thực tại nó là nó (tathāta)
nhưng không phải là cái nó độc lập và đối lập với những
cái không phải nó. Nó như thế là như thế chứ không
là gì cả « cũng không phải là xác định tự tinh độc lập
(svabāva) của nó. Thế giới lý tưởng không phải nhất
định chỉ có ở ngoài thế giới thực tế, cũng không
nhất định chỉ có ở trong thế giới thực tế, và ngược
lại. Trên phương diện luận lý, thế giới lý tưởng tất
nhiên là thế giới của chân lý cùu cánh, thế giới tinh.
Như vậy, thế giới thực tế không thè đưa vào khung

(1) DTK. 1564, tập 30, tr. 33b và n. 5

(2) Tiêu Phẩm Bát nhã, quyển 1

thè chủ hè là một. Theo ông, muốn giải quyết đòi hỏi siêu hình cần phải có một năng lực trực giác mạnh mẽ. Chính năng lực trực giác này đã giúp những tờ tiên người Ba la môn thấu đạt được những quan niệm gần siêu phàm mà sau này người ta ghi chép lại trong những kinh Áo nghĩa hay Vệ đà.

Vì không phân biệt chủ hè khách hè nên trong phần bồ túc tác phẩm « *Thế giới...* » về mục phê bình triết học Kant, ông cho rằng Kant đã tách rời năng tri (entendement) ra khỏi cảm giác một cách sai lầm và Kant cho rằng chỉ có cảm giác mới có năng khiếu trực chi. Kant tách rời vì quan niệm năng tri dính liền với chủ hè và cảm giác liên hệ với khách hè nhiều hơn; do đó trực giác có tính chất bộc phát, gần cảm giác nên trong trực giác ông chỉ thấy có mối cảm giác thôi. Vì không có tư tưởng phân hai nên Schopenhauer cho rằng trực giác là vừa năng tri vừa cảm giác. Chính sự phối hợp của hai tính năng này tạo ra thế giới như biều tượng, hay nói một cách khác chính trực giác tạo ra thế giới như biều tượng bằng cách ấn định cho nó dưới hình thức không gian thời gian và nhân quả, căn bản của túc lý. Thế giới như biều tượng không thời gian, nhân quả, và nguyên lý túc lý, là ba tên gọi khác nhau của một thực tại do trực giác con người tạo ra. Nói một cách khác, thực tại này chỉ có trực giác mới thấu triệt được, thấu triệt bằng cách không phân hai chủ hè / khách hè. Với lý trí thông thường chúng ta không làm sao hiểu được nguyên lý của lý trí. Với tri thức phản tinh (connaissance réfléchie) sản phẩm của lý trí, chúng ta không làm sao thấy được thực tại vì lý trí chỉ tạo ra được những khái niệm trừu tượng mà thôi. Nội dung



giữa. Tri tuệ nhìn thẳng vào thật tướng, mà Thật tướng
tức là tịch diệt tướng, biểu thị không có biểu thị, biểu
thị siêu việt ngoài mọi khả năng diễn tả, nhưng cái siêu
việt của Thật tướng ấy được biểu thị bởi Giả danh,
nghĩa là biểu thị mà không biểu thị gì cả. Giả danh tức
cụ thể, mà cụ thể tức là có thể diễn tả và hiển nhiên
là được diễn tả trong ý nghĩa phương tiện.

Tính cách viên dung này được mô tả ở phần « Phương tiện » của kinh Pháp hoa, qua bản dịch của La Thập. Khi đức Thích tôn thành đạo dưới gốc cây Bồ đề, ngài nhận thấy rằng cảnh giới tự chứng của Phật đà (pratyātmagocara) không thể khai hiền một cách minh nhiên được, và chỉ có Phật với Phật mới có thể thấu suốt được thật tướng của các pháp:

無舍何得盡是力是末
量止者雖完如是如本
無成以有能法如緣竟
之悉所希乃諸體如完
言法說一佛謂是因是
要佛復第與所如是如
取有煩就佛相性如報
弗曾不成唯寔是作是
利未弗所法法如是如
舍邊利佛之諸相如果

* Nói tóm lại, này Xá lợi phật, các pháp vô lượng vô biên, chưa từng có, Phật đã thành tựu. Nay Xá lợi Phất, thôi không cần phải nói nhiều thêm nữa, vì sao? Pháp hy hữu và khó hiểu bậc nhất mà Phật đã thành tựu, chỉ có Phật cũng với Phật mới thấu suốt thật tướng của các pháp. Thật tướng của các Pháp là: Chư pháp như thị tướng, như thị tánh, như thị thề, như thị lực, như thị tác, như thị nhân, như thị duyên, như thị quả,

như thị báo, như thị cùu cánh bắn mạt». (1)

Sự lưỡng lự của đức Thích tôn khi vừa thành đạo và trước khi chuyền pháp luân được mô tả ở phẩm « Phượng tiễn » (Upayakausalyaparivarta) chỉ là một lần dụ dỗ với tính cách thâm áo không thể diễn tả bằng ngôn ngữ về cảnh giới tự chứng của Phật đà (Svapratyātma-gocara). Mọi diễn tả từ khi Phật quyết định chuyền pháp luân cho đến nhập niết bàn, chỉ là giả danh. Cái Giả danh ấy nói lên Thật tướng. Như vậy, thực tại không được biểu thị bằng giả danh thì nó không có Thật tướng nào cả, và ngược lại, mặc dù Giả danh chỉ là phượng tiễn và Thật tướng mới chính là Trí tuệ bát nhã. Những gì đang nói chỉ là nói lên cái không thể nói, và chứng tỏ là không nói gì cả. Và chính ở chỗ không nói gì cả mà Thật tướng đang được nói lên. Thật vậy, suốt cả quyền Pháp hoa ngay khi vừa bắt đầu, người đọc chỉ « nghe nói » Phật sẽ diễn thuyết Pháp hoa, cho đến khi gấp sách lại, chẳng biết Phật đã nói ở nơi nào. Điều này hiển nhiên mô tả cho ta một hình ảnh về tính cách viên dung của phượng tiễn và Trí tuệ Bát nhã :

諸法寂滅相 以方便力故
不可以言宣 為五比丘說

(1) DTK, 262, tập 9, tr. 5c. Phan bản :

Tathāgata eva śūriputra tathāgatasya dharmān deśayed
yān // dhammān tathāgato jñānāti/ sardharmānapi Śariputra
tathāgata eva deśayati/ sarvadharmaṇapi tathāgata eva
jñānāti/ ye ca te dharmā yathā ca te dharmā yāddhaśūśca
te dharmā yaśaśūśca te dharmā yatsvathāvāśca te
dharmāḥ/ ye ca yathā ca yāddhaśūśca yallakṣaṇāśca yat-
svabhāvāśca te dharmā iti/ teṣu dharmeṣu tathāgata eva
pratyakṣe' parokṣah Sad-Puṇi. Calcutta, 1953 pīyakan.
Sūlyaparivartah, tr. 23).

Đoạn văn quan trọng nhất của Phật giáo Trung hoa. Nhưng, Hán văn và phạn văn đi trong hai hướng như khác nhau, do chủ ý của La thập

*Chư pháp tịch diệt tướng
Bất khả dĩ ngôn tuyên
Dĩ phương tiện lực cõ
Vị ngũ tì kheo thuyết (1)*

Trong bốn câu kệ đó, hiển nhiên phần nữa là ý riêng của La Thập, nhưng lại nói rõ tính cách viên dung của Tri tuệ và phương tiện.

Viên dung đó chỉ là một cách nói khác đi của Trung đạo. Lộ trình của Trung đạo là lộ trình của duyên khởi qua ba giai đoạn không, già, trung. Như vậy, duyên khởi cũng chính là Trung đạo, do đó Bát Bát duyên khởi cũng tức là Bát Bát trung đạo. Điều này cũng nằm trong ý nghĩa « Bát hoại già danh nhi thuyết thật tướng », và phương tiện không phải là một thứ phụ thuộc không cần thiết của tri tuệ, như trong bài tựa cho Trung luận, Tăng Duệ đã viết :

寔非名不悟故寄中以宣之
言非詳不直故假論以明之

* Cái thật mà không có cái danh (giả danh) thì không thể tỏ ngộ; do đó dựa vào cái Trung để trình bày. (Danh) ngôn mà không được giải thích thì không thể thấu suốt, do đó mượn (giả) Luận để tỏ bày *. (2)

Thật tướng không phải là Giả danh, nhưng không có giả danh thì Thật tướng không có con đường để tỏ ngộ. Do đó, duyên khởi chính là Trung đạo.

(1) DTK.nt.10a. Phạn bản được phụ chú dưới đây khác nhiều với dịch bản trên, chúng tôi không rõ nó có phải là đoạn chính thức được dịch thoát hay không: Tāto hy-
aśaṅgī Śārisutā vīditvā vāraṇasimha prasthitu tasmi kāli tahi
pañcakūṇāḥ pravadātīm bhikṣuṇaḥ dhamam upayena
praśāntabhbūmim, SP, nt, tr. 44.

(2) DTK. 1564, tập 30, tr. 1a

Với một viễn tượng nhận thức về Trung đạo như thế, chúng ta thấy rõ ba khía cạnh của Bát Bát: Không—Giả—Trung.

不生亦不滅 不一亦不真
不常亦不斷 不來亦不出

*Bát sanh diệt bát diệt
Bát thường diệt bát đoạn
Bát nhất diệt bát dị
Bát lai diệt bát xuất.*

Phạn văn: *Anirodham anutpādam
Annucihedam aśāsvatam/
Anekārtham ananārtham
Anāgamam anirgamam/ (1)*

Ở phương diện phủ định, tức không, Bát bát phá hủy tất cả mọi luật tắc duyên khởi, và luôn cả mọi nguyên lý của nhận thức. Phủ định ấy dựa vào nhân duyên (*pratityasamutpāda*) nghĩa là không phủ định gì cả. Nhìn lên thực tại siêu việt, thực tại ấy là Bát Bát. Nhưng nhìn xuống là thực tại cụ thể. Tính cách phủ định của Bát bát vẫn không ra ngoài sự chi phối của duyên khởi. Kết quả, thực tại ấy không là gì cả, nó như thế là như thế, không có giả định thì thật tướng không có biều thị, nhưng biều thị giả danh không phải là thật tướng. Bát bát duyên khởi tức là Bát bát trung đạo vậy.

Trước khi tìm hiểu ý nghĩa Bát Bát, chúng ta thử cố gắng đón một quan điểm về thời gian. Vấn đề chán lý lại

(1) DTK. nt. tr. lb. Bản dịch Bát nhã đặng do Ba-la-Phả-mèi-đa-la : Bát diệt diệt bát khởi, bát đoạn diệt bát thường, phi nhất phi chủng chủng, bát lai diệt bát khứ. Thứ tự này đúng với phạm bản được trích ở trên, và theo Thanh Biển, khởi trước diệt sau là muôn phần mạnh tinh cách sinh diệt vô cùng và vô thủy vô chung.



chính là vấn đề của thời gian, với cái đã là, đang là và sẽ là đó, đích thực cái đó LÀ gì ?

Theo quan điểm của những nhà Hữu bộ, Pháp thè (dravyasat) tồn tại trong cả ba thời, mọi biến đổi chỉ là tác dụng ở bên ngoài của nó. Như họ thí dụ về cùi. Thanh gỗ, đối với vị lai, nó chưa là gì cả, nhưng tác dụng ở vị lai, dù là hòn tạp, nó vẫn được chỉ định sẵn, vì theo họ, lửa đã có sẵn nơi thanh gỗ; do đó, khi hiện tại đây dù nhân duyên, nó sẽ là cùi, và do theo tác dụng sẽ thè hiện ở vị lai, mà hiện tại dù nó chỉ là gỗ vẫn có thè gọi là cùi, nếu vị lai ấy nhất định đưa đến hiện tại là gỗ được đốt cháy.

Các nhà Kinh bộ (Sautrantika), trái lại, không thừa nhận hiện hữu của quá khứ và vị lai, bởi những gì hiện hữu đều nhất định có tác dụng, hiện hữu ở quá khứ thì không còn tác dụng nữa, mà hiện hữu ở vị lai thì tác dụng không nhất định. Ngay ở hiện tại, hiện hữu chỉ thực sự trong một sát na mà thôi; trước một sát na là vị lai mà sau sát na là quá khứ; và phải là sát na vô vi mới thực sự hiện hữu, bởi vì, nếu sát na ấy mà là hữu vi tai nhất thiết nó phải trải qua ba trạng thái : sinh, trụ và diệt; trong trạng thái sinh, lại phải qua ba trạng thái : sinh sinh, sinh trụ, sinh diệt; và sinh sinh lai sinh sinh sinh, sinh sinh trụ, sinh sinh diệt; trụ và diệt cũng thế, như vậy là vô cùng (anavastha).

Với Trung quán, cái đã qua (gata) không phải là qua (gamyate) nữa, và cái chưa qua (agata) cũng không thè gọi là qua, và cái đang qua (gamyamana) cũng không phải là qua :

已去無有去 離已去未去
未去亦無去 去時亦無去

Dị khứ vô hữu khứ
 Vị khứ diệt vô khứ
 Ly dì khứ vị khứ
 Vô hữu khứ thời khứ

(Trung luân II/1)

Phạn văn : Gataṇī na gamyate tvād agataṇī
 naiva gamyate/ Gatāgata-vinirmuktalī gamyamānānī
 nagamyate. (1)

Cái đang qua (khứ thời : *gamyamāna*), Thanh Mục gọi là "nửa qua nửa chưa qua", hiện tại có nghĩa là cái "sắp đến và sắp đi". Giải thích này có thể khiến ta liên tưởng đến Heidegger. Trong « *Sao gọi là suy tư* », ông phân biệt cái Hiện tại (*le Présent*) và cái « *Bây giờ* » (*le maintenant*). « *Bây giờ* » chính là cái « *sắp đến và sắp đi* », nó không phải là hiện tại của chúng ta, có thể nói, đó là cái hiện *tồn* hay hiện *tại* (*Nunc Stant*). Chỉ có hiện *thề* (*l'étant*) mới là thường trú, còn (Thực *thề* (*l'Etre*) là cái *hiện* tại hóa không ngừng (*le Présent présente*). Hiện *thề* thường trú, vì nó dừng lại, nó vượt ra ngoài sự sinh hóa của thời gian, còn thực *thề* chính là Thời gian. Do đó, ông đặt cho thời gian cái tên là „kẻ bộ hành” (*passager*), vì nó luôn luôn đi: thời gian đến tức là thời gian đi. Từ đó, Heidegger đi đến chỗ : sao gọi là suy tư ? Suy tư đích thực là suy tư về Thực *thề*. Từ lâu, người ta bắt thực tế đứng trong cái bây giờ, do đó, chưa suy tư gì cả. Do đó, suy tư tức là qui tưởng (hay định tưởng (*an denken*), nghĩa là đối diện với Thực *thề* trong cái Hiện tại hiện tại hóa không ngừng của nó, và "tập định" ở trong cái hiện tại ấy. Ý nghĩa này cũng diễn tả luôn quan điểm về Đổi pháp của những nhà hữu bộ. Theo họ, A

(1) DTK. 1564, t. 25, tr. 3, n. 17



tì đạt ma, tức là « đối pháp » có hai : *dối quán* và *dối hướng* (abhimukha)

Qua ý nghĩa đó chúng trở lại với Bát bát. Sanh diệt chỉ được thừa nhận, khi nào nguyên tắc nhân quả được thừa nhận, và nhân quả chỉ được thừa nhận khi nào người ta thừa nhận có những *diêm cố định* của thời gian, dù là nhân quả đồng thời hay nhân quả dị thời. Không sanh không diệt không phải là thường. Cát Tạng nói, Phật thuyết thường hay vô thường chỉ là ước lệ, dẫn đến Trung đạo là phi thường phi vô thường:

真諦有佛無佛性相常住
故名為常世諦有法虛假
心歸塵滅故稱為斷如來
說此因緣常無常為今來
生了悟非常非常故名
為中道

« Chân đế, có Phật hay không có Phật, tánh và tướng thường trú, nên gọi là Thường. Thể đế, Pháp hữu là hư giả, tất cả đều trở về chỗ tiêu diệt, nên gọi là Đoạn. Như lai thuyết về nhân duyên Thường và Vô thường là để chúng sanh tỏ ngộ lê phi thường phi vô thường, nên gọi là Trung đạo » (1).

Bất nhất và Bất nhị, cũng theo Cát Tạng, được giải thích như sau :

空有為世諦世諦即無
差別故名一異以有
空為真諦真諦是差別無
差別故名異一異一即非
一一異非即真非真非一
名為中道

(1) DTK.1824, tập 42, tr.

« CÓ KHÔNG tức Thể đế, tức cái sai biệt của không sai biệt, nên gọi là cái khác của cái một, KHÔNG CÓ là Chân đế; Chân đế là cái không sai biệt của sai biệt, nên gọi là cái một của cái khác. Cái một của cái khác, tức không phải là một; cái khác của cái một tức không phải là khác. Không phải một, đồng nhất, cũng không phải khác, dị biệt, tức là Trung đạo » (1).

Bởi vì đặc tính của Tri thức là lúc nào cũng vươn tới để bắt nắm một cái gì, xét cái đó như là một tự thể, do đó, khi nói bắt sanh bắt diệt, bắt đoạn bắt thường, thì nó vươn tới cái nhất thể, cái « nhất tướng »; và nếu từ chối cái một ấy tất nhiên vươn tới cái dị biệt. Trung đạo là không vươn tới để bắt nắm một cái gì cả, do đó, bắt sanh cũng là bắt diệt bắt đoạn bắt thường, bắt nhất bắt dị. Trung đạo là vượt ra ngoài những biên chấp, như vậy là có sự « bỏ đi », bỏ hai biên chấp, di ra ngoài hai biên chấp để đến Trung đạo. Nhưng Trung đạo, Pháp tánh không phải là ở trong hay ở ngoài hay bắt cứ ở nơi đâu, do đó, « không bỏ đi cũng không tìm đến », (bắt xuất bắt lai). Không bỏ đi cũng không tìm đến cũng tức là Trung đạo không sanh không diệt, vì sanh khởi, không phải từ trong chính nó di ra hay từ cái khác đến. Như vậy, Bát Bát là hình ảnh vòng tròn của tri thức. Nó thiết lập cho tri thức một vòng tròn hệ thống. Trên cái vòng tròn đó, tất cả những luật tắc duyên khởi được thừa nhận, nhưng thừa nhận ấy chính là phủ nhận. Cái đó là cái đó, không là gì cả. Thực tại không phải có hay không, lại cũng không phải Chân hay Tục: *Chí đạo vị tăng Chân tục*. (1) Cái đó không sẽ là như thế nọ, mà nó như thế là như thế. Như thế là như thế, không những là không sanh không diệt, mà cũng không phải thường tồn hay gián đoạn.

(1) DTK. 1824, tập 42, tr.

lại cũng không phải sống chết hay dị biệt, và Trung đạo cũng không phải là bỏ đi đâu hay tìm đến đâu.

Hý luận (Prapañca) là vì sự vật được mang một ý nghĩa nào đó, hẳn nhiên, ý nghĩa ấy chỉ được qui định trên một điểm cố định của thời gian. Do đó, thâm nhập Bát Bất là thè nhập thật tướng (Dharmatā), mà thật tướng thì «ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xú diệt».

*Nắng thuyết thị nhân duyên
Thiện diệt chư hý luận.*

Thật tướng thi «ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành xú diệt», nhưng không phải như vậy là đưa đến thái độ im lặng. *Bất hoại giả danh nis thuyết thật tướng*³, do đó, phải đi đến cùng đích của Tri tuệ, thè hiện đến tận cùng *con đường giữa*, ở đó, Tri tuệ và Phương tiện cùng phối hợp.

TUỆ SỸ

BẢN CHỮ TẮT VỀ NHỮNG
SÁCH ĐƯỢC TRÍCH DẪN

ĐTK. 262: DIỆU PHÁP LIÊN HOA KINH
妙法蓮花經

Diệu Tân Tam tạng pháp sư Cưu-ma-la-thập (Kumarajiva) dịch Hán; Đại tạng kinh tập 9.

Nguyên bản Sanskrit : Saddharma-puṇḍari-kasūtra, ấn bản Devanagari của Nalinaksha Dutt; Asiatic Society 1953. Viết tắt: Sad.Puṇ.

ĐTK. 1709: ĐẠI TRÍ ĐỘ LUẬN 大智度論, tác giả LONG THỌ Bồ tát (Nāgārjuna), Cưu ma la thập dịch Hán; Đại Tạng kinh tập 25.

Bản dịch Pháp: *Le Traité de la Grande vertu de Sagesse* (Mahāprajñāpāramitrasāstra) của Etienne Lamotte, dịch từ chữ Hán, gồm 20 quyển đầu; Louvain 1944, viết tắt: TS

ĐTK. 1564: TRUNG LUẬN 中論, tác giả LONG THỌ (Nāgārjuna), giải thích của THANH MỰC, Cưu ma la thập dịch Hán; Đại tạng kinh tập 30.

Nguyên bản Sanskrit: Mūla-Madhyā-mikā-kārikā); một số bài được in ở phần chú thích trong DTK. 1564. Những bài không có ở DTK. 1564, được trích từ ấn bản Devanagari của Nalinaksha Dutt gồm 2 tập, từ chương I đến VII; Calcutta, 1957. Viết tắt: Madh.



DTK. 1565: THUẬN TRUNG LUẬN 順中論, tác giả LONG THỌ (Nāgārjuna), giải thích của VÔ TRƯỚC (Asaṅga); Nguyên Nguy, Cù đàm Bát nhã lưu chí (Prajñāruci) dịch Hán: Đại tạng kinh tập 30.

DTK. 1566: BÁT NHÁ ĐĂNG LUẬN THÍCH
般若燈論釋 (Prajñāpradīpa), Giải thích
Madh. của THANH BIỆN (Bañaviveka)
tức Phân biệt minh Bồ-tát; Đường Ba la phả
mật đa la dịch Hán; Đại tạng kinh tập 30.

DTK. 1568: THẬP NHỊ MÓN LUẬN 十二門論
(Dvādaśanikūyaśāstra) của LONG THỌ,
La Thập dịch Hán: Đại tạng kinh tập 30.

DTK. 1597: NHIỆP ĐẠI THÙA LUẬN THÍCH :
攝大乘論釋 (Mahāyānā-Saṃgraha) của
VÔ TRƯỚC (Asaṅga), giải thích của Thế
Thân (Vasubandhu), bản dịch Hán của
Đường HUYỀN TRANG; Đại tạng kinh
tập 31.

DTK. 1606: ĐẠI THỦA A TÌ ĐẠT MA TẬP
TẬP LUẬN 大乘阿達摩雜集論
của AN HUỆ (Sthiramati): Đường HUYỀN
TRANG dịch Hán; Đại tập kinh tập 31.

DTK, 1824: TRUNG QUAN LUẬN SÓ 中觀論疏
của CÁT TẶNG, đời Tùy; Đại Tạng kinh
tập 42

DTK. 1826: THẬP NHỊ MÔN LUẬN TÔNG TRÍ
NGHĨA KÝ 十二門論宗致義記 của
Đường PHÁP TẠNG; Đại tạng kinh tập 42.



Mục Lục



Khai đẽ	Viện Đại Học Vạn Hạnh	trang 3
Bản Thẻ của Viện Đại Học Vạn Hạnh. . .		trang 11
Chân lý, Tự do và Nhân Tình <i>Thích Minh Châu</i>		trang 25
Xây dựng một triết lý về giáo dục trong tinh thần Phật giáo <i>Thích Minh Châu</i>		trang 33
Tư Tưởng có giải quyết được vấn đề gì không ? <i>Krishnamurti</i>		trang 53
Linh thoại Bồ Đề Đạt Ma, <i>Frúc Thiện</i> . . .		trang 67
Đạt Ma Huyết Mạch Luận, <i>Bồ Đề Đạt Ma</i> .		trang 75
Tử Hữu vi tới An vi, <i>Kim Định</i>		trang 91
Tư tưởng Hoài nghi và Duy vật trong Triết học Ấn Độ, <i>Lê Xuân Khoa</i>		trang 121
Vài ý nghĩ về văn đẽ Xây Dựng lại xã hội Việt Nam, <i>Tôn Thất Thiện</i>		trang 149
Vấn đẽ cá nhân và Xã hội theo quan điểm Phật Giáo, <i>Ngô Trọng Ánh</i>		trang 169
Chỉ tôn giáo mới xây dựng được công bình Thế giới, <i>Thích Minh Châu</i>		trang 197
Đưa vào việc kháo cứu Triết học Vasubandhu (Thế Thân), <i>Lê Mạnh Thát</i>		trang 211
Ý niệm về Chân như, <i>Thích Mân Giác</i> . .		trang 259
Schopenhauer hay con người Vô Duy, <i>Huyền Trang Tâm</i>		trang 277
Tìm hiểu chỉ số, thông số áp dụng trong việc khảo cứu Xã hội, <i>Lê Văn Hòa</i>		trang 323
Duyên khởi luận, <i>Juē Sý</i>		trang 354



TƯ TƯỞNG

CÁO LỜI



Vì những biến cố liên tiếp, phần chủ đề của Tư Tưởng số 2 là *Husserl và phong trào Hiện tượng học* phải bị cắt ra dành cho Tư Tưởng số tới, để tờ báo có thể đến tay bạn đọc sớm hơn. Và cũng vì lý do chậm trễ đó, Tư Tưởng số 2 được đánh số là Tư Tưởng 2 và 3.

Nhân đây, tòa soạn cũng xin loan báo là từ tháng 7-1968, Tư Tưởng sẽ phát hành định kỳ hai tháng một lần, số trang phỏng định là 240 trang, theo lịch trình sau đây :

Tư Tưởng số 4: Husserl và Phong trào Hiện tượng học (tháng 7-8/68)

Tư Tưởng số 5: Freud và Phong trào Tâm phân học (tháng 9-10/68)

Tư Tưởng số 6: Biện chứng pháp và Dịch hóa pháp (tháng 11-12/68)



TƯ TƯỞNG

Viện Đại Học Văn Hạnh

Chủ Nhiệm và Chủ Bút :

T. T. Thích Minh Châu

TÀI LIỆU KHẢO CỨU

ĐẠI HỌC VĂN HẠNH

Giá 200\$

Giá đặc biệt cho sinh viên 100\$

