

Nguyễn Đăng Trúc

NHỚ NGUỒN



Định Hướng Tùng Thư
Tái bản lần thứ hai
2005

NHỚ NGUỒN

Định Hướng Tùng Thư
13 g rue de l'ILL, Reichstett, France

ESBN 2-912554-33-0

Tái bản lần thứ hai
2005

Lời nói đầu

Đây không phải là một luận văn triết học, nhưng là tập hợp một số suy tư về một vài chủ đề nhất định được đăng trong *Tập San Định Hướng*. Các chủ đề xem ra rời rạc, nhiều ý tưởng lại được lặp lại nhiều lần; những hiện tượng đó đi ngoài qui ước của một tác phẩm triết học theo khuôn khổ cổ điển; nhưng chúng vẫn được cho ấn hành thành một quyển sách, vì xuyên qua những chủ đề đó tôi chỉ muốn đào sâu câu nói lạ thường của Martin Heidegger:

Điều làm cho chúng ta suy nghĩ hơn cả trong thời đại của chúng ta, một thời đại đang làm ta suy nghĩ, đó là chúng ta chưa từng suy nghĩ ¹.

Chúng ta chưa từng suy nghĩ, vì theo nhà tư tưởng này: "*Có thể là con người truyền thống đã quá mỏi miết hành động và không mấy suy tư suốt qua bao thế kỷ*" ².

Để hiểu thế nào là hành động theo quan điểm của Martin Heidegger, tôi xin ghi lại một cử chỉ đặc trưng của nhà tư tưởng này khi ông đề tặng cuốn sách của ông: "*Kant*

¹ M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?* bản dịch của Aloys Becker và Gérard Granel, PUF, Paris, 4è éd. 1983, tr. 24

² M. HEIDEGGER, *sd.* tr. 23

et le problème de la métaphysique" tưởng niệm triết gia Max Sheler tạ thế bất ngờ vào năm 1924. Vào đầu năm ấy, Max Sheler định cho xuất bản cuốn "*Anthropologie philosophique*" (Nhân học triết học) nhằm khai triển vấn nạn "*con người là gì, vị thế của nó như thế nào trong hữu thể?*". Max Sheler được biết đến như một triết gia đã có công truy cứu về bản tính con người, được gọi là nhân vị, kết dệt bởi các hành vi yêu thương và liên đới.

Martin Heidegger không chỉ trích Max Sheler về việc triết gia này đặt lại vấn đề con người như nền tảng của suy tư triết học, vượt qua những hệ thống duy lý truyền thống chỉ tập chú truy cứu các ý niệm trừu tượng. Nhưng Heidegger cảnh giác rằng những nội dung như nhân vị, yêu thương, liên đới...có nhảy vọt ra khỏi tiền kiến về cách đặt vấn đề căn bản về con người hay không? Tiền kiến đó ở trong câu hỏi khởi đầu của Max Sheler "*Con người là cái gì?*". Chữ "*cái gì*" hàm ngụ một vật thể trụ vào bản chất của mình, không tương quan cần thiết với cái gì khác mình, đồng thời tiên đoán con người như một vật thể có khả năng am tường các bản chất đó. Suy tư biến thành hành động thu tóm toàn bộ các bản chất vật thể thành một tổng thể, một Đại Ngã đang hình thành.

Nhưng truyền thống của lối suy tư đó như lời của Gioan: "*Suốt đêm, họ đã chẳng bắt được gì*"³. Tất cả là đêm tối vì con người không phải là "*cái gì*", cũng không phải là toàn thể những cái gì cộng lại, nhưng mỗi người là một "*ai*".

Chữ "*ai*" không phải là thể giới của hành động qui về mình, nhưng là cảnh vực của *Lời* nói, để gọi tên mỗi người khác mình, lôi mình ra khỏi con mê của "chấp ngã" hành động.

Cả một truyền thống triết học đã hành động quá nhiều để mặc nhiên hay minh nhiên xây dựng cho cái tôi của thể giới vật thể; nên khởi đầu học lại suy tư không phải làm thêm

³ Gioan 21. 3

một thế giới của một "*cái gì*" khác nữa; nhưng là tập lắng nghe âm vang của *Lời* ẩn kín giúp con người bước vào ngưỡng cửa của cảnh vực của *Ai* và *những ai*.

"*Ai ?*", một chữ mà mọi người đều đã sử dụng, nhưng ngay cả bậc thánh hiền cũng bất cập trước mâu nhiệm của con người khi nó là "*một ai*".

Reichstett, ngày 05 tháng 03 năm 1994

Môi tình Non Nước và ý nghĩa thi ca

Nói và làm

Thắc mắc về con người nếu không bị quên lãng, thì cũng chỉ được xem là một xa xỉ, một lãnh vực giải trí đứng bên ngoài những câu hỏi về các chương trình hành động được xem là đúng đắn và thực tiễn. Chúng ta không phải đã vượt qua thời đại của những thắc mắc "vô ích" đó để sống trong thời đại của *hành động hữu hiệu* hay sao? Chúng ta không phải đã sống trong thời điểm của *ánh sáng do lý trí con người làm nên lịch sử chính mình* hay sao? Phải chăng chỉ có kẻ mù mới không thấy thế giới "vinh quang" đó của con người? Thời "vinh quang" của con người không còn là thắc mắc, nói, nhưng là hành động, "biến sỏi đá thành cơm", và rốt ráo là "người làm nên người", không phải vậy sao?

Thực ra, nếu thời đại chúng ta, những kẻ chính thức và triệt để muốn làm nên một xã hội của con người "*không nói*", thì ý đồ căn cơ đó không phải là phát minh của xã hội tân kỳ ngày nay, nhưng nó gắn chặt với thân phận con người.

Văn hóa Do Thái, Kitô giáo gọi tên con người đó là *Adam hái trái cấm*; thi ca Hy Lạp cô đọng trong các nhân vật Oedipe, Prométhée; kinh sách Trung Hoa đưa ra hình ảnh Bá Cỗn, Tề Thiên, Trư Bát Giới, Sa Tăng; và Tây phương cận

đại được Goethe mô phỏng qua nhà thông thái Faust bán hồn cho quỷ: *Khởi thủy là hành động*.⁴

Hành động gọi là khởi thủy, không phải là làm việc này hay việc khác, nhưng biến *ta thành một cái gì do tự ta và vì ta*. Ngôn ngữ nhà Phật gọi hành (*karma*), có căn nơi *chấp ngã*. "Chấp" là đóng khung lại và biến thể "ngã" thành một cái gì tuyệt đối, bao trùm. Trong vị thế độc tôn của "ngã", không còn có ai, có kẻ nào khác để *Lời* nối kết mỗi tương giao. Hành động nguyên thủy đó biến tất cả "kẻ khác" thành dụng cụ làm nên "ngã"; và *Lời* bấy giờ đã bị biến thành phương thế cân đo, đong đếm phục vụ cho hành động "*ta làm nên ta*" này.

Đi tìm một trật tự mới cho xã hội con người, phải chăng chỉ là tổng hợp các yếu tố cũ nơi thế giới của Faust mà xã hội đang đeo đuổi, phác họa ra một *kiếp hành động* khác trong muôn kiếp đọa đày của *karma* – là bô lộ, ba la thảo luận về các chương trình hành động trong khung cảnh của "chấp ngã" như thế?

Trước những đổ vỡ của trật tự cũ, vấn đề ưu tiên và then chốt có phải là tiếp tục nêu lên nhiều câu hỏi "*phải làm gì ?*", hay dừng lại giây lát lắng nghe một lời của "Ai" nói, một âm vang làm nổ bung vỏ cứng của chấp ngã, để có được lời nói thật sự nối kết người với người, tạo nên hồn của cuộc sống xã hội?

Nhà tư tưởng Jean Brun trong cuộc hội thảo quốc tế về triết học tổ chức tại Roma năm 1978, đã mạnh dạn phát biểu:

Làm gì?

⁴ GOETHE, *Faust* - tập đầu - vãn thơ 1237

- Không có gì để làm cả! Không có gì để làm vì không có vấn đề thêm một cái làm khác vào vô số cái làm đã đầy đọa chúng ta. Vấn đề là "chân chất tính thể của mình (être)"⁵.

Nói cách khác, trước tất cả mọi câu hỏi "làm gì ?", ưu tiên và nền tảng phải là thắc mắc "làm người".

Hung w thi⁶

"Làm người" mà Khổng Tử gọi là *Đạo Nhân* tức là cuộc sống nối kết trời-đất-người, mà trí năng và hành động của chấp ngã đã biến thể thành phản ứng, tương quan vô hồn giữa vật này với vật khác. Tìm lại người và quê hương của nó cũng là tìm lại lời nói chân thật biểu lộ sự nối kết của *Đạo Nhân*.

*Lời nói là nhà của Tính Thể. Những nhà tư tưởng và thi hào là những kẻ coi sóc chốn ấy*⁷.

"Lời nói", đơn sơ như thế, nhưng Khổng Tử phải dạy con là Bá Ngự:

*Bất học Thi, vô dĩ ngôn*⁸
(Không học Thi, không có lời để nói)

⁵ Jean BRUN - *La Politique et le Mal radical*, dans *Religion et Politique, Actes du Colloque à Rome*, 1978, Montaigne, Paris, 1978, tr 144

⁶ *Luận Ngữ* - VIII-8.

⁷ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (bilingue), Aubier, tr 27

⁸ *Luận Ngữ*, XVI-13

Vậy lời nói từ thi ca là gì, mà bậc thầy của nhân loại, một kẻ suốt đời dấn thân cải tạo xã hội như Khổng Tử đã đặt nó làm nền cho sinh hoạt con người?

Cũng mang nỗi lo âu cho tình trạng Nước Non đôi cảnh chia lìa, vì "hồn dân tộc" đã trốn thoát, kẻ sĩ Sảng Đình Nguyễn Văn Thích đã dạy cho ấu nhi của vườn trẻ Hương Linh do người sáng lập tại Huế bài đồng dao:

*Cái nhà là nhà của ta
Công khó ông cha lập ra
Cháu con luôn gìn giữ lấy
Muôn năm nhớ Nước Non Nhà*

Cái nhà là nơi cư ngụ cho xã hội tình nghĩa cụ thể của con người, là nơi thể hiện tình Nước và Non.

Cái nhà của cuộc sống tinh thần con người là *Lời*, tức là tương giao vô vị lợi của Đạo Lý, tình nghĩa, là nơi mà cái tôi, như thánh Phanxicô Assisi nói, "*đã chết đi*" từ bao giờ: cha sống vì con, vợ sống vì chồng, chồng lao nhọc vì vợ, và con cái an tâm trong niềm tin vào cha mẹ.

Thi ca là cái nhà của lời con người, vì hồn thi ca không phát xuất tự mình, diễn tả sự khôn ngoan hay trí tưởng tượng của mình, nhưng là dấu tích của âm vọng từ Non Cao, của thần nhập từ bên kia bờ thế sự.

Hồn của Thơ và Tình Non Nước

Thơ là một lời nói, nhưng hình thức thô thiển nhất để phân biệt với lời nói thông thường là tiết điệu nhịp nhàng của thơ. Tiến xa hơn nữa, người ta đòi hỏi lời thơ phải đáp ứng những tiêu chuẩn đẹp đẽ của ngôn từ. Cũng còn được đánh giá thật sự là thơ khi lời thơ đủ sức tác động đưa người nghe,

người ngâm, đọc, bước qua cảnh vực khác với thế giới đang sống. Từ tác động đó người ta phải nghĩ đến thơ là sản phẩm của trí tưởng tượng, nhưng cũng còn là trí tưởng tượng không sản xuất ra những ý niệm áp dụng vào hành động thực tiễn, hay bị thúc bách bởi lợi ích của cuộc sống thực tiễn. Không gì ngưng ngừng, nếu không nói là xúc phạm với thơ hơn là phải nghe một bản vận văn ca tụng, nịnh hót một chế độ để cầu chức tước hay kiếm ăn. Cũng như không ai xếp những câu về quảng cáo vào ngôn ngữ của thi ca. Những yếu tố sơ đẳng đó thường là những mẫu mực để những nhà phê bình văn học xếp loại và đánh giá thi ca.

Trực diện với cuộc sống xã hội ngày nay, trong tiềm thức sâu xa và tập thể của một con người gọi là văn minh, của các nhà thông thái, của một Faust đã dùng "bàn tay" tự tạo nên mình thay lời nói, thì Đông cũng như Tây hầu như đã không còn đoái hoài gì đến thi ca nữa. Nếu phía Đông đã chuyển thơ thành dụng cụ phục vụ bộ máy sản xuất, thì Tây cũng chỉ còn mấy câu nói xuôi tai dùng trong quảng cáo. Thi ca đã cáo chung không phải chỉ trong sách báo, mà ngay cả trong cuộc sống dân gian. Một hiện tượng văn học qua đi trong sự hững hờ, không nuôi tiếc của ngay những kẻ gọi là làm văn hóa. Thi ca nếu còn được nhắc nhở thì cũng chỉ là một sinh hoạt tối thiểu của một thế hệ quá tuổi sản xuất, một trò giải trí lỗi thời. Đó là dấu chứng của một xã hội mang tiền kiến vô thức thu gọn Chân-Thiện-Mỹ vào hiệu năng của hành động. Hiện tượng vắng bóng thi ca không phải chỉ vì tâm thức con người không còn cảm nhạy về thơ vì đã mãi ưu tư hành động; nhưng trước đó, thực tế của văn học thi ca đã từng mất hồn sống của mình rồi.

Thơ mất hồn vì thơ chỉ được xem là sản phẩm của trí tưởng tượng của con người. Nếu lấy ngôn từ của Kant để nói về trí tưởng tượng, thì trí tưởng tượng hướng đến nhận thức sự vật gọi là trí tưởng tượng sản xuất (*l'imagination*

productive). Phải chăng khi trật lẽ không đóng khung được vào đối tượng nhận thức, ngôn ngữ bấy giờ trở thành đối tượng của ảo ảnh để tạo thành thể giới thi ca! Từ tiền kiến về thi ca là thể giới của không thực, sản phẩm của trí tưởng tượng mộng lung, thơ trở thành một lối tự thoát, một hình thức đảo ngũ trước thực tế.

*Là thi sĩ nghĩa là ru với gió,
Mơ theo trăng và vợ vẫn cùng mây* ⁹

Thơ như thế không phải là *Lời* đến với người, nhưng thơ là sản phẩm của trí tưởng tượng con người làm nên một thể giới ảo tưởng. Thơ ấy kỳ thực cũng chỉ là *lời của một hành động* con người: *hành động sản xuất của giấc mơ*. Nhưng hành động lại phải gắn liền với hiệu năng; trong khuôn khổ này, thơ không đáp ứng tiêu chuẩn của hành động là hiệu năng sản xuất, nên thơ tự mình đảo thải chính mình.

Khi Khổng Tử nói "*hưng u thi*", toàn nội dung của tư tưởng ngài không cho phép ta quan niệm được thi ca theo nghĩa vừa trình bày. Thơ hưng chấn tâm hồn, thơ tạo nền cho lời nói chân thật như *Luận Ngữ* đã diễn tả, thơ như thể hàm ngụ việc nghe và nhận. Trong quan điểm "*hưng u thi*" đó, Khổng Tử nói rằng ngài thuật lại mà không làm ra.

Chỉ có thể thuật lại khi đã nghe và cảm nhận, khi ngộ được sức hưng chấn của thơ. Chúng ta hãy tạm quên quan niệm lịch sử hàng ngang, một cái nhìn quá tân thời đối với Khổng Tử để cập nhật ngôn ngữ thi ca của ngài khi ngài nói về thủa Nghiêu Thuấn. Nghiêu Thuấn cũng là thời của "*Đại Ký Úc*", không khác nội dung của *Mnemosyne* trong văn hóa Hy Lạp mà Heidegger giải minh:

⁹ XUÂN DIỆU - *Thơ Thơ*

Nơi Hoelderlin, Mnemosyne là tên của một nữ thần, con Trời và Đất. Khi đính hôn với Zeus, Đại Ký Úc trở thành mẹ của thi hứng. Đùa chơi, nhảy nhót, thi ca được Đại Ký Úc cứu mang. Chữ đó ở đây hẳn nhiên nói đến một cái gì khác với khả năng được gọi là thuộc về tâm lý: tức là khả năng lưu trữ hình ảnh của quá khứ trong lối biểu tượng thông thường. Đại Ký Úc tư tưởng về điều đáng được con người suy nghĩ. Nhưng tên của bà mẹ các niềm hứng khởi không có nghĩa là "trí nhớ" được hiểu như là một hành vi của tư duy hướng đến bất cứ một vật nào có thể tư duy. Đại Ký Úc ở đây là nguồn mạch tư tưởng, một khi tư tưởng quay về với điều người ta đã từng suy nghĩ trước đó, vì điều này luôn muốn được xem là tiên quyết. Đại Ký Úc là nguồn mạch làm ta suy tư đến điều phải lưu ý trước bất cứ một điều gì ... Đại Ký Úc, một kỷ niệm nằm trong ta buộc ta quay về với điều phải suy nghĩ, là vùng đất làm trào vọt lên thi ca.¹⁰

Qua lối minh giải đó Heidegger muốn nói lên rằng Đại Ký Úc là tiếng vọng khác lạ, một trái tim luôn khắc khoải (theo ngôn ngữ của thánh Augustinô) như đã có từ bao giờ khi con người là người. Tiếng vọng buộc ta phải suy nghĩ về một cái gì ngay cả trước sự suy nghĩ của ta. Một cái gì gần gũi với ta, nhưng là khác với ta, khác đến nỗi nó vượt lên trên tất cả các hình ảnh xa xưa nhất mà trí tưởng tượng và ký ức có thể mô phỏng. Huyền thoại Nghiêu Thuân, một hình ảnh quá khứ nhưng như không thuộc về thời gian lịch sử, một Đại Mẫu Mục, một "nghĩa" của thân phận làm người và xã hội, khi "nghĩa" được hiểu là "cái phải là như thế". Thi ca cũng

¹⁰ M. HEIDEGGER - *Essais et Conférences - Que veut dire "penser"?* - Ed. Gallimard - 1958, tr 161

như tư tưởng không phải là sinh hoạt của tưởng tượng để ra hình ảnh, nhưng là sự nhớ lại theo ngôn từ thi ca của Platon. Nhớ lại không được hiểu ngây ngô là quay về một thế giới trước khi con người là người; qua hình ảnh thi ca đầy ắp trong các tác phẩm của Platon, thế giới bên kia, trước đây, cũng là đây, trong tâm hồn con người. Trong tác phẩm *Phèdre*, ông viết:

Một loại nhập thân và xuất thân thứ ba là loại đến từ các Thần Thi, và khi nó đến với một tâm hồn đơn sơ, trong trắng, khi nó thức tỉnh và làm cho tâm hồn đó ngây ngất, trong nhịp điệu của ca nhạc cũng như trong tiết tấu của tất cả các loại thể văn, khi nó ca ngợi các kỳ công của người thuở trước, thì nó giáo hóa cho hậu thế! Ngược lại, ai không ngây ngất bởi thần thi mà chủ tâm đi vào thi ca, với xác quyết rằng bằng kiến thức kỹ thuật có thể đủ làm cho mình trở thành thi sĩ, kẻ đó hẳn chỉ là thi công bất toàn; trước thi ca của người đầy thi hứng, thơ của kẻ sáng suốt bình thường không "có gì là thơ cả"¹¹.

Trong khuôn khổ của ngôn ngữ thi ca, nói đến hồn, Đại Ký Úc, nhập thân, xuất thân tưởng chừng như nói đến một cái gì khác với một chân trời sáng tỏ, mở toang của thế giới nhận thức thuộc lý trí. Đại Ký Úc như ở bên kia bờ của cuộc sống gọi là tự nhiên, với những thúc bách, nhu cầu, kẻ cả nhu cầu suy tư, tò mò hiểu biết của mình, cùng nhịp điệu với thời gian trôi chảy, thích ứng với những hoàn cảnh không gian, và môi trường sinh hoạt thăng trầm của xã hội. Thánh Phaolô gọi cuộc sống tự nhiên này là cuộc sống của thân xác, mang tất cả ưu tư thế sự, của một loài người có thể có những

¹¹ PLATON, *Phèdre* 245 a

tài năng được xem là cao độ hơn các loài sinh vật khác; nhưng, chỉ thế thôi thì loài người đã mất hồn, vì "sống" đối với người không chỉ là trôi chảy với thời gian mà còn là khắc khoải về căn nguyên của mình. Thi sĩ Tản Đà nói:

*Nước Non nặng một lời thề,
Nước đi đi mãi, không về cùng non*¹²

Hai câu thơ tiếp theo, Tản Đà đưa ta vào cốt lõi của hồn thơ:

*Nhớ lời nguyện Nước thề Non,
Nước đi chưa lại, Non còn đứng không*

Hồn thơ là nhớ lại một lời nguyện thề, gắn Non với thân phận của Nước. Nhưng Nước mãi đi và Non vẫn đứng đấy một mình, như là không gì cả đối với Nước!

Quên Non, Nước mất hồn, và người mất lời nói. Sinh làm kiếp người, bơi vào giòng nước, nhập cuộc với đời, con người mang lấy nghiệp "quên"; văn hóa Kitô giáo gọi là tội nguyên tổ, tội của tự do làm người, vì con người là người. Thi hào Sophocle mượn hình ảnh của Oedipe để biểu tượng cho "kiếp người quên lãng", không hay biết nguồn gốc là Non, nên mãi nghĩ rằng thời gian luôn bung mở và nhận thức hiểu biết của con người là chân lý trọn đầy. Hoặc nói như Héraclite, Non vẫn nói bằng muôn nghìn cách, nhưng con người thế sự đầy ứ ưu lo cho mình mà thôi, nên nghe cũng chẳng hiểu gì :

*Họ nghe mà không hiểu gì, không khác những
người điếc. Cách ngôn áp dụng đúng trường hợp*

¹² TẢN ĐÀ, xb Tùng Văn, trang 47

*của họ: Họ hiện diện, nhưng kỳ thực đang vắng mặt*¹³

Œdipe, trong kịch bản của Sophocle, có ngờ đâu khi nhập cuộc với thời gian thì cũng chính là lúc gươm của tự tay mình giết chết thân phụ mình là *Laios*. Ngập vào "Nước" là thời gian, con người đã nhúng tay vào tội nguyên tổ giết cha, tức quên Nguồn. Con người biết thật nhiều, nhưng không biết Cha, nên lầm lạc và mãi lầm lạc. Thi ca như kẻ mù, một sự đối nghịch của "ánh sáng" của thân xác-trần thế, qua hình ảnh người tiên tri mù Tirésias đến báo cho Oedipe hay rằng:

*Bởi vì ông xỉ nhục tôi là kẻ mù, tôi sẽ nói cho ông hay việc này: Ông có hai mắt, nhưng ông không thấy ông đã rơi vào hố thẳm, ông không biết ông đang ở đâu và ăn nằm với ai. Ông có hay ai sinh ra ông không? Ông không hay chính ông là thù địch của người thân của ông, kẻ sống cũng như người đã khuất*¹⁴

Cũng như người mù Tirésias, người điên (*kẻ không bình thường theo khôn ngoan thế sự*) của F. Nietzsche đã một lần nữa hét to:

*Người điên có lúc cần phải hét to lên: "Thần đi đâu rồi? Tôi nói cho bà con hay, chúng ta đã giết thần rồi. Bà con cũng như tôi! tất cả chúng ta là những kẻ sát thần."*¹⁵

¹³ HÉRACLITE, câu 34

¹⁴ SOPHOCLE, *Oedipe-Vua*, câu 400- 410 .

¹⁵ F. NIETZSCHE – *Le gai savoir* - l'Insensé 125

Chúng ta giết Thần hay nói cách khác, Thần không đóng khung trong thế giới chỉ có mặt ta dưới bóng nước. Thần vô phương, vì không có một nơi nào ta định được cho Thần ở, dấu Thần ở mọi nơi, như Trang Tử nặng lời nói Đạo ở ngay trong đồng phân bò. Hồn thơ là Thần đến, nhưng Thần không cư ngụ trong lời hoa mỹ do tài con người xếp đặt. Một trăm thợ vẽ tài ba dấu có sao lại tinh tế đến đâu một bức tranh nhỏ của Van Gogh, cũng không làm cho những bức họa đồ đó trào vọt lên cái thần của họa sĩ này.

Hồn thơ như một sức từ ngoài nhập đến. "*Nhớ Lời*", không phải do suy tư mà nhớ, do "ngã" được định vị từ trong giòng nước thời gian tự quay lại nhìn mình. "*Nhớ Lời*" của Tân Đà không có chủ từ rõ rệt đi trước, như đã mang âm hưởng câu nói bất hủ của đức Buddhaghosa:

Có khổ, nhưng không thấy người khổ ¹⁶

"*Nhớ lời*" là hồn thơ đến từ bờ bên kia.

*Non cao những ngóng cùng trông
Suối tuôn giòng lệ chờ mong tháng ngày.* .

Thánh Augustinô trong cuốn *Confessiones* gọi nguồn của nhớ là "*Misericordia*", tức là "*Đại từ tâm*" của Non.

Nhớ như thế phải chăng là hồn thơ đã nhập vào lời trần, để lời trần không còn nhi nhô hoan lạc với thời gian mở rộng, nhưng vương lay âm hưởng của Non trong lối nói khác đời, tiêu cực, thiếu vắng. Augustinô đã hỏi trời, đất, cây cỏ, nhưng Thần không phải chúng. Những nhà đại thi hào muôn thuở của nhân loại đều nhập Thần để khai mở lối nói thi ca này. Tất Đạt Đa gọi nỗi nhớ đó là "*khổ*", Lão Tử gọi là "*vô*", Kinh Thư gọi là "*Đạo tâm duy vi*" không phải là đạo của tâm

¹⁶ *Visuddhimagga* - Text Society -Londres - tr. 513

con người vốn là "duy nguy", Pascal trong *Pensées* cảm nhận hồn thơ nơi tâm thức về "*thinh lặng miên viễn*"¹⁷.

Hồn thơ đến như một cơn đau, nỗi khổ vô tận của thời gian và kiếp làm người "hay quên", một cảm xúc thiếu vắng mà không một yếu tố chất liệu nào của trần gian lấp đầy được. Thi hào Hoelderlin gọi là nỗi "*nhớ quê - nhớ nhà*". Heidegger lấy lại hình ảnh này để nói lên cơn đau đó:

*Nỗi nhớ nhà, nhớ quê là cơn đau mà sự gần gũi của cái gì thật xa vắng ập đến trên ta*¹⁸

Cảm được sự gần gũi của *Lời* thật xa, của lời thề muôn thuở Non-Nước sẽ hưng chấn con người và cộng đồng huynh đệ thật sự, để lời nói không chỉ làm dụng cụ tính toán của hành động, nhưng còn là sự sống nối kết Đất-Trời-Người.

Lời thơ sẽ dẫn đưa lời trần thế, từ ưu lo khai thác, khám phá vật này vật kia đến cảnh giới tương giao giữa người với người, được nối kết với Non cao thật gần và thật xa.

Lời thơ sẽ tuyệt tác khi còn là tiếng vọng của Non cao "khuất mặt" để từ đáy lòng con người cảm nhận nỗi khắc khoải về quê nhà mình, cảnh vực của Nước-Non-Nhà để đón nhận cái "Khô" cứu thoát.

¹⁷ cf: *Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.*

¹⁸ M. HEIDEGGER - *Essais et conférences - Qui est Zarathoustra de Nietzsche?* - Gallimard - 1958, tr 125).

Đạo trong Lão học và trong Nho học

Những câu đầu tiên của Đạo-Đức-Kinh đã cho ta cảm tưởng đây là một lối nói ngược đời. Thực thế, thành ngữ *ngược đời* của tiếng Việt gói ghém hầu hết tư tưởng của Lão. *Đời* theo Lão là *cái xuất hiện ra bên ngoài*, nghĩa là tất cả những gì mà con người thấy mình có thể nắm bắt được do lòng thương, lý trí, khả năng hành động của mình, và tưởng là do khả năng riêng của mình. Theo chính ngôn từ của Đạo Đức Kinh, *đời là thiên hạ* (chương 2) tức là toàn khối ngược lại với *tích chi* (chương 39) hoặc *cổ chi*¹⁹ (chương 65).

Thiên hạ không phải chỉ là hiện tượng xã hội, số đông quần chúng mà thôi, nhưng là cảnh vực của những gì con người có thể [= "*khả*" (chương 1)]. Xét về thời gian, đó là toàn bộ quá khứ, hiện tại, tương lai con người có thể nhớ, đang sống và dự phóng cho tương lai. Nên *tích chi*, *cổ chi* hay *thời Nghiêu Thuấn* chẳng qua là biểu tượng, một lối nói thi ca về một cái *thời* mà không phải là thời của con người, *do bởi con người*. Vì thế nên khi nói trở lại *thời xưa*, giữ *Đạo xưa*, Đạo Đức Kinh đã diễn tả cái "*chấp cổ chi Đạo*" (Chương 14-C) đó như thế này :

¹⁹ Cũng như lối nói của Khổng về thời nay khác với thời Nghiêu Thuấn.

*Xem mà không thấy, nên tên gọi là "Di"
Lóng mà không nghe, nên tên gọi là "Hi"
Bắt mà không nắm được, nên gọi là "Vi" ²⁰*

Thế mà đã từ lâu, như đã mất nguồn thi hứng của tư tưởng, Đạo là Nguyên Nguồn của Đại Ký ức đã được hiểu lầm là tập tục sinh hoạt của một thời kỳ còn man khai của lịch sử con người, tại một vùng đất nào đó ở Trung Hoa, nên kẻ tìm học Đạo loay hoay bảo thủ những kỹ thuật, thể chế đã qua đi trong lịch sử. Vì sớm dòi nguồn của Đạo nên, theo Karl Jaspers trong cuốn *"Les grands philosophes"* đã nhận xét về cuộc tranh luận trong lịch sử về nội dung của Đạo nơi Khổng và Lão như sau:

... Cuộc tranh cãi sau này giữa những người học Lão và học Khổng đã làm mờ mịt về những giai thoại này. Hai bên, sau đó vì xa nguồn, mà đã không hiểu gì nhau. Người theo Lão học nhiều thể hệ liên tiếp đã trốn đời, sống khổ hạnh, trở thành những kẻ làm phù phép, thậm chí biến hóa của sự vật, họ muốn sống lâu, thành kẻ làm bùa, bán thuốc đạo. Những kẻ kế tục của Khổng sống giữa đời, tổ chức xã hội, cố uốn mình để tìm một số phương cách hữu hiệu hầu lo bảo vệ cho lợi ích riêng; họ là những kẻ thi đậu, làm quan và bề lâu bề dài trở thành những kẻ chỉ biết có phép tắc luật lệ, vô tâm, ích kỷ, tham quyền và thụ hưởng. ²¹

Lời phê phán về các trường phái sau này của Karl Jaspers có lẽ quá gay gắt, chỉ nhìn phần tiêu cực của phần ứng dụng (*dẫu đã bị hiểu sai*) tư tưởng Khổng-Lão, nhưng

²⁰ Đạo Đức Kinh, chương 14-A, Bản dịch Thu Giang Nguyễn Duy Cần

²¹ Karl JASPERS, *Les grands philosophes*, cuốn 1, Plon - Paris -tr. 244

cũng là dịp tốt để làm ta phải giật mình đặt lại vấn đề: **Đạo theo Lão và Khổng là gì ?**

Theo như Phùng Hữu Lan trong cuốn "*Lịch sử triết học Trung hoa*", thì thực sự Khổng và Lão không ai trong hai người đã viết sách lưu lại cả. Về Khổng Tử, tác giả này nói:

Theo như trong cuốn Luận Ngữ nói về ông, Khổng Tử đã không bao giờ có ý định tự mình viết cái gì để lại cho hậu thế cả. Viết sách trong cuộc sống tư riêng và không chính thức là việc mà thời bấy giờ chưa từng được ai nói đến, và chỉ xảy ra sau thời của Khổng. Ông là bậc thầy dạy tư đầu tiên ở Trung Hoa, nhưng không phải là nhà văn đầu tiên. ²²

Về Lão Tử và Đạo Đức Kinh, Phùng Hữu Lan nhận định:

Không nhất thiết phải có sự tương quan giữa hai việc (Lão Tử và Đạo Đức Kinh), vì rất có thể có một người tên là Lão Tử, lớn tuổi hơn Khổng Tử, nhưng cuốn sách mang tên Lão Tử lại là một tác phẩm được viết ra sau này ²³

Theo nhận xét đó ²⁴, những sách thường được nêu lên là của Lão hay của Khổng, hoặc đồ đệ của Khổng, không những đã trình bày những tư tưởng uyên nguyên của Lão hay Khổng mà thôi, mà còn là tổng kết những suy tư của một

²² PHÙNG Hữu Lan, *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Ed. Le Mail - Payot-Le Mail - 1985, Paris - tr. 58).

²³ Sđd - tr. 110)

²⁴ Một nhận xét dựa vào các yếu tố lịch sử và ngay cả nội dung của các bản văn, nên rất có giá trị

khởi người tiếp sau thời hai vị, và gián tiếp đã có những lối biện minh, giải thích cho lập trường của mình trước quan điểm của đôi phương. Đặc biệt trong cuốn Đạo Đức Kinh, những nhận xét về tên gọi, nhân, nghĩa, lễ, trí cho thấy tác phẩm này không thể không biết đến trường phái danh gia của Huệ Thi và Công Tôn Long, cũng như các nội dung của Nho học. Và phía Khổng học, đặc biệt cuốn Trung Dung, một bản văn được sắp đặt có hệ thống và trình bày nền tảng tư tưởng của Khổng Tử cũng hàm ngụ phần nào nhu cầu phải biện minh sự nhất quán của Nho học trước những phê phán của phía Lão học.

Vì có phần suy nghĩ sắp xếp lại, chúng ta có được hai đoạn văn cô đọng tư tưởng của hai tư tưởng Nho-Lão :

- *Chương 1 của Đạo Đức Kinh*, và
- *Mấy lời của Khổng Tử* nói được tư tưởng truyền lại trong phần đầu của Trung Dung.

Ở cả hai đoạn văn, chữ Đạo được nêu lên, và là nội dung chính mà cả hai vị Lão-Khổng muốn khai triển.

*
* *

Đạo trong đoạn văn đầu của Đạo Đức Kinh ²⁵

Vì cách viết tiếng Trung Hoa cổ, không chấm câu, nên tùy mỗi tác giả nghiên cứu, ta thấy có một lối đọc khác nhau. Và qua các bản dịch, ta càng lại thấy mỗi câu có một cách hiểu khác.

Ngay trong các bản dịch Việt ngữ của hai tác giả Thu Giang Nguyễn Duy Cần và Hạo Nhiên Nghiêm Toản, chúng ta đã thấy có ba lối chấm câu khác nhau: 2 ở Nghiêm Toản, và 1 theo cách riêng của Nguyễn Duy Cần.

1- Đạo khả đạo phi Thường Đạo Danh khả danh phi Thường Danh

Nguyễn Duy Cần chú thêm đây là chương 1A.

Ở cả hai bản, một theo cách chấm của Vương Bật, một theo cách chấm của Tư Mã Quang, Vương An Thạch, Tô Thức, Lương Khải Siêu mà Nghiêm Toản đều có chép ra, nhà học giả Việt Nam này đã dịch :

*Đạo có thể nói được không phải đạo thường;
Tên có thể gọi được không phải tên thường ²⁶*

²⁵ *Đạo Đức Kinh*, chương 1

²⁶ Lão Tử - *Đạo Đức Kinh* - Quốc văn giải thích – bản dịch của Nghiêm Toản, Khai Trí, Sài Gòn 1970 - quyển 1, tr. 3,

Nguyễn Duy Cần cũng dịch y như thế.²⁷
Phùng Hữu Lan, qua Pháp ngữ có lối dịch tương tự:

*Le Tao qui peut être enfermé dans les mots n'est pas le Tao éternel;
Le nom qui peut être nommé n'est pas le nom permanent*²⁸

Một dịch giả khác là Liou Kia-hway đã dịch:

*Le Tao qu'on saurait exprimer
n'est pas le Tao de toujours,
Le nom qu'on saurait nommer
n'est pas le nom de toujours*²⁹

Khi dịch ra, chúng ta thấy đã có một cái gì mất đi; ngay trong cách dùng chữ lặp lại một cách cố ý của chính bản văn không được khai triển.

Đạo khả đạo phi Thường Đạo

Ngay từ câu đầu có ba ý niệm về Đạo.

- Chữ **Đạo** đặt ở đầu câu được nêu lên như một nội dung được đề cập.

²⁷ *Lão Tử -ĐạoĐức Kinh* - bản dịch của Nguyễn Duy Cần, Văn học 1991, tr. 34 .

²⁸ PHÙNG Hữu Lan, *sđd*, tr.111

²⁹ Lao-Tseu, *Tao T'ing King*, traduit par Liou Kia-hway, Gallimard, 1967, tr 3

- (Đạo) **khả đạo**: chữ "đạo" ở sau được tất cả tác giả nêu lên như một động từ. Nhưng qua tất cả các lối dịch, động từ "đạo" này được lồng vào ý niệm suy nghĩ, nói, hoặc viết ra bằng chữ. Thật ra lối dịch đó đã bị tiền kiến về phân tích ý niệm rồi. Thực vậy, Phùng Hữu Lan đã trách cứ lối suy tư trừu tượng của Tây phương, khác với tư tưởng sinh động, trực tiếp của Trung Hoa, khi ông nói: "*Theo một số triết gia Tây phương, muốn suy tư trước hết phải khám phá xem ta có thể suy tư điều gì; điều đó có nghĩa là trước hết chúng ta phải "suy tư về sự suy tư của chúng ta "trước khi suy tư về cuộc đời"*"³⁰. Nhưng khi dịch câu này, tác giả đó lại áp dụng lối đọc của suy tư theo tiền kiến tri thức đó. Động từ *đạo* đằng sau ít nhất gương lấm cũng phải dịch là *đi*. Từ nguyên nghĩa, chữ Đạo trong ngôn ngữ Trung Hoa là đường để đi. Nếu đào sâu hơn nữa khi đối chiếu lịch sử về hình thành bản văn, động từ *đạo* này có thể được hiểu là nỗ lực thực thi đạo qua *nhân, nghĩa, lễ, trí* ... của nho gia thời đó. Hơn nữa, theo tinh thần phổ cập của bản văn, thì động từ *đạo* đi với *khả* nhằm nói hết tất cả những nỗ lực và khả năng của con người hạn hẹp trong thế giới mở toang ra cho nó.

- **Thường Đạo**: Chữ *Thường* ở đây, cũng là nội dung của Trung Dung theo lối định nghĩa của Từ Trình Tử xét về mặt tích cực của nó : "*Bất thiên chi vị trung, bất dịch chi vị dung*".

Tại sao lại có *Thường Đạo* khác với *Đạo khả đạo*?

Đây là câu vô đề, gọi là tiền đề, tư tưởng không tìm cái gì xa hơn ngoài sự nhận xét rằng đã có sự khác biệt, xa cách. Nói cách khác đây là "*ngộ*" được như thế, là một trực giác, chứ không phải là kết quả truy tìm với những dữ kiện tìm kiếm trước đó: như tôi muốn gì, tôi tìm gì hay tìm ai ...

³⁰ PHÙNG Hữu Lan, *sdd*, tr. 24.

Tuy thế, hệ luận của trực giác này trước hết là cảm thức có sự xa cách giữa *Đạo Thường* và *đạo* mà con người *có thể* (*khả*). Câu hỏi kế tiếp có thể được nêu lên một cách hữu lý là: Nếu "*khả*" tức là sức con người mà không với đến được thì *Đạo Thường* ở đâu lọt vào cõi nhân thế để có thể gọi lên? Trước khi nhảy vọt quá nhanh vào kết luận huyền bí, lấy đó làm thuẫn đỡ cho nỗ lực suy tư, chúng ta nỗ lực tìm câu giải đáp từ trong bản văn của *Đạo Đức Kinh*. Giải đáp đó là "*năng tri cố thi*"³¹ (= khả năng biết cái ban sơ xưa).

Sách *Đạo Đức Kinh* luôn phân biệt *Cổ* và *Kim* như trình bày ở trên:

Kim không có nghĩa là ngày nay hay tân thời, nhưng là cái xuất ra bên ngoài, một bên ngoài được hiểu là *vắng Đạo*. Tư tưởng *vắng Đạo* nơi cuộc sống của con người trong thời gian cũng là một trong những đề tài cổ điển của các bản văn Do thái giáo và Kitô giáo³² cũng như văn chương Hy Lạp³³, và chúng ta thấy nội dung này phảng phất trong tư tưởng của Kant về tri thức con người .

Đổi lại, *Cổ* là không phải trong thời gian mở tung của con người, nhưng là "*năng tri cố thi*". Và "*năng tri cố thi*" cũng không phải là lời nói vu vơ: nên ta có thể hiểu chữ "*khả*" ở câu đầu đã được hạn chế trong một chiều kích nào đó, chứ chưa phải là tất cả thân phận con người . "*Khả*" cũng là "*vi*", là "*Karma*", tức là *khả năng người làm nên thế giới người*. Ngoài "*khả*" đó còn "*năng tri cố thi*"; và "*năng tri cố thi*" này chỉ có thể gọi lên được khi nơi thân phận con người còn dai dẳng Đại Ký Úc, nổi **nhớ nguồn**, dấu ẩn kín, nhưng luôn gần. Vì ngoài "*Đạo khả đạo*" hàm ngụ nghiệp quên *Đạo Thường*, con người còn được nâng đỡ bởi Đại Ký Úc, nên

³¹ *Đạo Đức Kinh*, chương 14C

³² Xem *Sáng Thế, Tin Mừng Gioan*

³³ Xem các bản kịch của Sophocle

Đạo Thường là đường thật cho nhân thế thì cũng là *sự trở về* (= *phục*) tìm lại nguồn căn ẩn kín.

Trong khung cảnh lịch sử của bản văn, đây là thời phát xuất những nhà tư tưởng lớn của Trung Quốc. Những đề nghị để tái lập trật tự xã hội được nhiều trường phái đưa ra, đặc biệt là nho gia, chỉ chú tâm vào mặt tạm gọi là kỹ thuật, dựa trên những nghi lễ, tổ chức bên ngoài. Đạo lý chẳng qua là một lối biện minh cho tính toán chính trị hay lợi ích của tư riêng, nhất là khi các vị vua phong kiến của các nước nhỏ tranh hùng tranh bá, muốn thu lỗ phải, sự chính đáng về cho mình. Bấy giờ *Luật Trời* bị che bởi phép tắc kỳ quái của người, phép tắc của kẻ mạnh. Không khác gì cảnh hỗn loạn của các chủ nghĩa nhân bản ngày nay. Đó có thể là một lý do Đạo Đức Kinh đã xếp ngay sự phân cách Đạo do người và Đạo Thường lên đầu sách.

Danh khả danh phi Thường Danh

Câu tiếp được các tác giả dịch là "*tên có thể gọi được không phải là tên thường*".

Trước hết, như tác giả Phùng Hữu Lan đã lưu ý, câu này muốn phê bác ngay lối lập luận quá nặng về kỹ thuật chơi chữ, *lấy danh loạn thực*...của phái danh gia Huệ Thi, Công Tôn Long. Nhưng đây cũng có thể là câu trả lời cho thuyết "*chính danh định phận*" của nho gia. Nhưng chỉ thế thôi, thì sự nhất quán của bản văn thật lạc lõng.

Thực ra, Câu này phải dẫn đến ý của câu sau, và không thể không liên quan nội dung của Đạo đã nói trước. Trong chương 32, sách nói rõ: "*Đạo thường vô danh*", (= Đạo Thường không có tên).

Sách Trang Tử XXV cũng nói : "*Đạo không phải là đời, nhưng đời cũng không phải là sự phủ định tận căn của*

Đạo. Nên tên của Đạo cũng chỉ là một giả thiết đặt ra vậy thôi". Như thế theo mạch văn, ta có thể dịch đầy đủ câu đó như sau:

*Tên của Đạo, mà ta có thể nêu lên,
thì tên đó không phải là Tên Thường của Đạo.*

Thực ra thì câu này đã hàm ngụ ở câu trên. *Thường Danh* không thể ở bên ngoài *Thường Đạo*, nhưng là một lối biểu lộ đặc loại của Đạo trong sự sống cao cả của con người³⁴. *Danh* thiết định tương quan giữa Đạo với người, giúp người nhận ra thân thể của Đạo và chính mình. Tiền cảm đó không phải là một nét riêng của văn hóa Trung Hoa hay Á Đông; văn hóa Hy Lạp cũng định nghĩa con người là sinh vật có được lời nói để gọi tên, là sinh vật được tham dự vào *Logos*, là Lời căn nguyên và bao trùm³⁵; văn hóa Do thái-Kytô giáo còn gọi Thượng Đế là *Tên*.

Nhưng tiền cảm hay âm vang đó như chỉ đến với con người nơi trần gian (= thiên hạ, dưới bầu trời ...) như một nỗi nhớ, một nỗi khắc khoải về Quê Nhà, về *Danh* nối kết Đạo với người, mà mọi *tên* từ tâm trí và miệng con người đều bất cập. *Danh* đó nói về thân thể của Đạo bằng *lời nghịch thường*: Lời vượt lên mọi lời con người, dù lời con người tôn vinh hay từ chối Đạo; và nói như Trang Tử là vượt lên ngay cả sự im lặng của con người. Tương quan Đạo và người trong thân phận tại thế nay là cuộc chiến giữa thực tại con người luôn có nguy cơ mãi nói, mãi tạo nhiều *Danh* theo ý mình và

³⁴ Trong sách *Sáng Thế* của Do thái giáo và Thiên Chúa giáo, Thiên Chúa ban cho Adam và Evà tên gọi và nói rằng con người là hình ảnh của Ngài; nhưng con người có thể gọi tên các vật trước mắt trong trách nhiệm quản lý của mình. Còn Thiên Chúa thì hoặc là Đấng không thể nào con người định cho một tên, hoặc Ngài được tôn vinh là *Tên*.

³⁵ Xem *Logos* của Héraclite

bên kia là âm vang của Đạo nói với con người bằng *Lời bác khước*: Đạo của con người làm ra, Danh của con người nêu lên không phải là Thường Đạo, không phải là Thường Danh. Vết tích không phai mờ của Đạo nơi nhân tính là nỗi nhớ, là cảm thức về hồ thẳm hay xa cách này.

Danh của Đạo, Lời gọi tên con người để đưa con người vào tương quan với Đạo như đã bị lãng quên tự bao giờ nơi nghiệp làm người, nói đúng hơn *Danh* đó đã bị lạm dụng (ngôn ngữ Đạo học gọi là *vĩ*) để trở thành dụng cụ của ý muốn, thành sản phẩm của tài năng con người.

Đến đây có thể nói tên của Đạo là Vô Danh, theo nghĩa là âm vang Lời từ chối liên lý mọi danh mà con người tìm cách gán cho Đạo.

Sau câu nói "*Đạo thường vô danh*" nêu trên, Đạo Đức Kinh còn chú thêm hai tĩnh từ "*phác, tuy tiểu*" - *Phác* và *tiểu* nghĩa là gì? *Phác* không phải là mộc mạc theo nghĩa bình dân, đơn sơ. *Phác* là cái con người không đụng đến. *Tiểu* là nói đến tinh tế, ẩn kín. Cũng như ở câu trên, với "*khả*" năng con người, không thể có ai nhân danh được Đạo Thường, nghĩa là làm chủ được nghĩa lý của Đạo Thường. Âm vang Đạo vẫn đến, nhưng không phải như là tiếng của người, dấu đó là tiếng xung tưng Đạo.

2- Vô Danh thiên địa chi thi Hữu Danh vạn vật chi mẫu

Hai câu tiếp quan trọng không kém vì nó nêu lên một vấn đề thường được coi là cốt lõi của triết học, đó là ***hữu*** và ***vô***.

Vương Bột, Nguyễn Duy Cần, Liou Kia-hway đều
chấm câu thế này:

*Vô danh, thiên địa chi thi;
Hữu danh, vạn vật chi mẫu.*

Còn Từ Mã Quang, Vương An Thạch, Tô Thức,
Lương Khải Siêu lại chấm:

*Vô, danh thiên địa chi thi
Hữu, danh vạn vật chi mẫu.*

Nguyễn Duy Cần dịch là:

*Không tên, là gốc của trời đất,
Có tên, là mẹ của muôn vật*³⁶

Nghiêm Toàn dịch các tác giả chấm câu cách khác:

*"Không", là gọi cái trước trời đất,
"Có", là gọi mẹ muôn loài*³⁷

Hai cách chấm câu biểu lộ hai cách suy nghĩ về cảm
nhận Đạo nơi Đạo Đức Kinh .

Cách thứ nhất muốn diễn tả tương quan giữa Đạo và
thân phận con người. Đạo, là trực giác vốn đã có nhưng vẫn
đề đặt ra không phải thắc mắc về sự hiện hữu của nó, dầu ở
cấp độ nào, nhưng là thắc mắc về cách thái cảm nhận Đạo,
và Đạo tương quan thế nào đối với con người.

Cách thứ hai, khi đặt nổi chữ Vô và chữ Hữu, thêm
vào lối dịch của Nghiêm Toàn như là *cái có trước* đối với

³⁶ NGUYỄN Duy Cần, *sd.* tr. 34

³⁷ NGHIÊM Toàn, *sd.* tr. 3

Trời Đất, diễn tả sự *biện minh một thực thể trong sự hiểu biết khách quan*.

Cách thứ hai này là lối nhìn của siêu hình học Tây phương về hữu thể. Theo lối tư tưởng này, giả thiết rằng tư tưởng Trung Hoa nói chung và nơi Lão Tử có một ưu tư muốn tìm hiểu sự vật qua câu hỏi: *cái gì?*. Trời, Đất, muôn vật là những *cái có*, và Đạo được gọi là *cái có trước*, tức là "cái có sinh ra cái có khác". Và từ đó *phải suy luận có khuôn mẫu thời gian trước sau, và có luật nhân quả mà con người cập nhật được*.

Nhưng, như Phùng Hữu Lan đã nhận xét ở trên, lối suy tư đó không phải à sự cảm nghiệm thông thường của Đông phương và ngoài khuôn khổ triết học truyền thống.

Người ta biện minh cho lập luận này, khi nêu lên câu "*hữu sinh ư vô*" ở chương 40:

*Thiên hạ vạn vật sinh ư Hữu,
Hữu sinh ư Vô.*

Thực ra khi đọc hai câu này, một độc giả tân thời sẽ thấy quá rõ những đợt sinh thành tuần tự, và đằng sau là những thực tại *Thiên hạ, Hữu, Vô* .

Đó là vấn đề cách đọc, hàm ngụ một lối suy nghĩ riêng. Thực ra đây không phải là luận chứng nguyên nhân - hậu quả, mà là những cấp độ tiếp cận, cảm ứng tương quan giữa Đạo và người: Tuy Đạo đến với ta trong sự sống, khả năng ta cảm nhận nơi sức sống của muôn loài, nhưng Đạo không chỉ là thế, vì Đạo mãi ẩn kín và từ chối tất cả những khả năng tạo hình của ta. Ẩn kín mà vẫn bao trùm lấy ta; tình trạng này giải thích những lối nói lạ thường của Đạo Đức Kinh.

Trang Tử trong cuốn sách cùng tên, chương XXV, nói rõ hơn điểm này:

Quan điểm (về Đạo như là) tác giả tác tạo trời đất và quan điểm ngược lại chỉ là những lời nói có giá trị rất hạn hẹp của lãnh vực các sự vật khả giác.

Đạo không phải là cuộc sống, nhưng cuộc sống không phải là sự chối bỏ tận căn Đạo. Vì thế nên các tên Đạo cũng chỉ là một giả thiết đưa ra để dùng. Quan điểm về tác giả sinh vũ trụ và quan điểm ngược lại chỉ nhằm một góc cạnh nhỏ của sự vật, mà nguyên lý cao cả nơi đó ta không thấy. Nếu lời nói đã đủ để diễn tả, thì chỉ cần kêu tên Đạo suốt ngày để chiếm được Đạo. Nếu như lời nói không đủ sức, thì chúng ta sẽ có thể nói cả ngày mà không thoát ra khỏi khung cảnh của vạn vật.

Cái nhìn tối thượng về Đạo và về vạn vật, lời cũng không chứa nổi, mà thinh lặng cũng không chứa nổi. Đạo vượt lên trên lời nói và cả thinh lặng, vì nó ở bên trên tất cả các cách nói của con người.

Qua sự trình bày này của Trang, ta xác quyết Lão không đặt vấn đề Hữu và Vô như những thực thể, hoặc cố tâm đi tìm một luận chứng nhân quả để truy tìm một Tạo Hóa.

Không phải nói thế là tư tưởng Trung Hoa vô thần vì không đặt ra quan điểm Đạo trong khuôn khổ Tạo Dựng. Nhưng tâm thức của Trung Hoa cảm nhận ngay Đạo có đó, và ẩn kín, nhưng ảnh hưởng toàn bộ đời ta. Luận chứng nhân quả nếu có nêu lên thì chưa đủ nói hết tính cách siêu việt của Đạo. Chữ "sinh" được dùng, vì trên sự sống thân xác, sinh vật còn có những sinh hoạt gượng gọi là "sinh" nhưng không phải chỉ gò bó vào nội dung đó. Ngay cả trong việc xếp đặt

ưu tiên : "*Quân, sư, phụ . . .*" ta thấy *phụ* là kẻ sinh thành không phải là một nội dung giá trị ưu tiên.

Trở lại câu nói của Đạo Đức Kinh, liên hệ với câu trên.

Vì không thể nhân danh Đạo ở mức nào cho đúng với Đạo, nên trong thân phận người, nếu phải gượng gọi Đạo là:

*Không tên³⁸, để chỉ về nguyên thủy của Trời Đất
Có tên³⁹, là để chỉ về Mẹ muôn loài.*

Tạm dịch chữ *thỉ* là nguyên thủy để nói đến một cái gì cao hơn thế, mà không phải ở trong khuôn khổ có thể so sánh. Phải hiểu rằng trong ngôn ngữ Trung Hoa, Trời Đất là biểu tượng của Thần Thánh, biểu tượng cao nhất trong niềm tin không những ảnh hưởng cuộc sống cá nhân, mà là giềng mối xây dựng gia đình, xã hội.

Khi nói Đạo là cái nguồn của Trời Đất, thì trong khuôn khổ ngôn ngữ Trung Hoa, Đạo Đức Kinh cũng nói đến cái gì cao vượt lên trên cả giềng mối đó. Ở đây sự nhấn mạnh của Lão cũng không thể bỏ qua yếu tố lịch sử, khi vua chúa nhân danh Trời Đất không những đề cúng tế, mà còn cai trị tùy ý mình. Thêm vào đó là các lối nghi lễ rườm rà và tốn kém đè nặng trên cuộc sống người dân do lớp nho gia càng ngày càng bày biện thêm ra trong chính sự cũng như trong gia đình . Hai chữ "*Không Tên*" nói lên yêu sách tuyệt đối, kỳ cùng muốn thoát khỏi "*cái làm*" (= vi) nơi con người đối diện với Đạo, không khác gì "*Ungrund*" của các nhà thần bí của Đức sau này .

Nhưng Đạo thật ra cũng là Đạo thật gần, và đưa con người đến gần với muôn loài. Vì thế, nếu phải gọi tên, thì Đạo là Mẹ chung tất cả. Chữ "*Mẹ*" không những nói lên sự

³⁸ Nghĩa là : ta không cách gì làm chủ được

³⁹ Nghĩa là : ta có thể hình dung được

sinh ra, là hình ảnh của nguyên nhân sinh thành, mà còn nói đến sự tự nhiên, không kiêu cách, không bị chi phối bởi "*phải làm mất*", đi ra xã hội . Một trong những lý do sau này, khi nói đến điều phải làm và có thể làm của con người, thì Lão đã lấy các đặc tính này làm gốc: *ôn nhu, khiêm tốn, rút lui, không tranh giành, không kể công* . Thật thế, vai trò hình ảnh người cha, người đàn ông theo nghĩa là người làm nên lịch sử của Hegel, Nietzsche hầu như không được nói đến trong tư tưởng của Lão.

3- Cố thường vô dục dĩ quan kỳ diệu Thường hữu dục dĩ quan kỳ kiêu

Ở câu này, Nguyễn Duy Cần có lẽ theo quan điểm của Vương Bật nên đã chắm câu và một lối dịch riêng. Theo tác giả này:

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

Còn các tác giả khác hoặc không chắm câu, hoặc chắm cách khác:

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

Theo cách thứ nhất, người ta có lối dịch này:

Bởi vậy,

*Thường không tư dục, mới nhận được chỗ huyền diệu của Đạo;
Thường bị tư dục, nên chỉ thấy chỗ chia lìa của Đạo*⁴⁰ .

Qua cách dịch này, ta thấy Nguyễn Duy Cần muốn chủ trương một thuyết *Nhất thể huyền đồng* theo lối "Natura naturans" qua cửa Hư Không.

Có thực sự tư tưởng của Trung Hoa nói chung và Lão Tử nói riêng, chủ trương một loại "*immanentisme ontologique*" [hữu thể mặc nội chủ nghĩa] về Đạo trong vũ trụ và phải đồng hóa với con người không? Nếu trên bình diện tri thức, vấn đề *hữu* và *vô* ở trên được đặt nổi thành đề tài tranh luận, thì ở đây việc áp dụng tư tưởng Lão và cả Kinh Dịch trở thành cốt lõi của câu hỏi về Đạo trong Đạo Đức Kinh.

Câu hỏi đặt ra là trong Kinh Dịch ngay hai quẻ gọi là Thuần Khôn và Thuần Càn có phải là một *cái hữu*, theo nghĩa là một vật khả giác, một năng lực thiên nhiên nào đó trong vũ trụ biến hóa hay không? Hoặc ở đây chúng chỉ được gọi lên như những nguyên lý? Đó là chưa nói đến Thái Cực, không đứng vào một quẻ nào trong 64 quẻ của vòng biến hóa cả!

Đạo của Lão cũng phải được hiểu là Thái Cực; từ đầu đến nay, ta thấy Đạo vượt lên trên người, gần người và người có thể xa Đạo, chứ chưa thấy Đạo đồng với người - (chúng ta sẽ giải thích chữ *đồng* và *huyền* trong câu tiếp) -. Hơn nữa, Hữu là Mẹ muôn vật không thể dịch ngay là có *dục* theo nghĩa tư dục cá nhân trong đó.

Do đó tôi đề nghị nên dịch:

*Vậy, hãy luôn gìn giữ cái "Không Tên" của Đạo*⁴¹
*nếu muốn cảm được sự vi diệu của Đạo*⁴².

⁴⁰ NGUYỄN Duy Cần, *sđd*, tr 34-35

Hãy luôn gìn giữ lấy cái "Có Tên" ⁴³ nếu muốn thấy Đạo trong muôn sự khác biệt của muôn loài.

Tại sao chữ "*kiểu*", có nghĩa là cái cộc, phân chia địa giới các miền, lại phải dịch xa như thế? Bởi vì, theo sự nhất quán bản văn, chữ *Mẫu* là mẹ sinh ra *nhiều*; *nhiều* nói lên sự ngăn cách, tách rời, khác biệt nhau - ta thấy ý niệm đó ngay trong tư tưởng Hy Lạp –

Hai vế của câu này, nếu muốn diễn tả cái tích cực của Đạo trong hai cách biểu lộ cho con người. Nếu không, khi đọc câu sau, ta sẽ đi lạc nội dung bản văn. Điều Đạo Đức Kinh muốn nói ở đây không phải là nhắc lại *cái ta có thể làm* tạo ra việc ngăn cách Đạo, nhưng là nói ngược lại rằng *Có Tên* (= *Hữu*, cảm ứng ta có về Đạo khi tiếp cận con người và vạn vật muôn màu muôn sắc) là do từ một Mẹ phát sinh; Mẹ đó là Đạo. Nên hãy luôn ở trong cái *Hữu* này. Và đây là một trong những lối giải thích về thái độ trở về một Mẹ của Lão trong các chương sau. Chẳng hạn:

Ngã độc dị w nhân

Nhi quý tự mẫu ⁴⁴

(Ta một mình khác người

Ta quý Mẹ nuôi)

Vì thế phải hiểu câu này là một lời giải thích thái độ căn cứ của con người đối với **hai lối khai mở khác nhau của Đạo** cho ta, tương ứng với câu trên .

⁴¹ Ý nói: gìn giữ sự siêu việt, *chớ dựa vào* của Đạo

⁴² Xem câu trên của Trang Tử

⁴³ *Hữu*, hàm ngụ câu trên *hữu là Mẹ của muôn vật*

⁴⁴ *Đạo Đức Kinh*, chương XX

4- Thử lưỡng giả đồng xuất nhi dị danh

Tiếp đến, là câu nhắc lại cho thấy là đừng vì sự khai mở khác nhau của Đạo cho người, mà hoặc lãng quên Đạo hay nghĩ rằng có hai cái Đạo khác nhau.

Ở đây chúng ta cũng có hai cách chắm câu. Một là của Nguyễn Duy Cần, có lẽ là theo Vương Bật:

*Thử lưỡng giả đồng,
Xuất nhi dị danh.
(Hai cái đó, đồng với nhau
Cùng một gốc, tên khác nhau)*

Vì xếp chữ cho thành thơ nên có lẽ tác giả Thu Giang đã có công về việc này, nhưng khi dịch ra thì thật lúng túng. Hãy đọc lời giải thích của tác giả về câu này : "*Hai cái đó*" là ám chỉ "*Vô danh*" và "*Hữu danh*", "*Vô dục*" và "*Hữu dục*"... thực sự không phải là hai mà chỉ là một; nó là bề mặt bề trái của một tấm huy chương, nói theo danh từ ngày na . "*Hai cái đó đồng với nhau*" tên tuy khác nhau, nhưng đồng một gốc mà ra, đeo nhau làm một khối"⁴⁵.

Không hiểu làm sao cái "*hữu dục*" chỉ thấy chia lìa của Đạo (theo như tác giả dịch ở câu 2 trên đây) lại đồng với cái "*vô dục*" của Đạo? Có lẽ Nguyễn Duy Cần, hoặc không nhận ra điểm này hoặc muốn tuyệt đối hóa: "*Không còn xa đạo, hay gần đạo*" tất cả nay đều như nhau. Kỳ cùng đều gói hết trong Đạo.

⁴⁵ NGUYỄN Duy Cần, *sd.* tr. 37

Khi đọc những trang của Đạo Đức Kinh theo cái nhìn này, có lúc người ta thấy như có sự trùng hợp giữa quan điểm của Nietzsche và Lão. Sau này một số nhà tư tưởng, tự nhận là nghệ sĩ tân-Lão-học, gọi là Phái Phong Lưu đã không đặt vấn đề như Nietzsche, nhưng có những giải pháp sống như những kẻ thường nhân danh tư tưởng của Nietzsche để thấy toàn nhân sinh là một trò đùa không ác không thiện.

Kỳ thực, cũng như Nietzsche, Lão thấy có sự phân cách giữa thế giới người gắn chặt với thời gian và bên kia là nguồn chân lý là Đạo. Hai bên đều thấy những tiêu chuẩn tốt xấu phải trái do con người bày ra trong xã hội là quá tương đối, không thể đáp ứng ước vọng tuyệt đối nơi con người, một đòi hỏi nằm sâu kín, mà các giải pháp *nhân vi* chỉ là những lời an ủi hảo huyền⁴⁶. Có lẽ nặng lời hơn cả Nietzsche, Lão nói:

*Thiên địa bất nhân
Dĩ vạn vật vi vô cấu*⁴⁷
(Trời đất không phải đạo nhân,
Coi vạn vật như loài chó rom)

Nếu ta hiểu được *đạo nhân* quan trọng như thế nào trong Nho gia, thì thấy được lời này ngang ngược như thế nào! Điều mà Nho gia đưa ra trong *đạo nhân*, là có được sự tương thông hầu như không đấn đo giữa Đạo và lòng của người. Lão Tử nhấn mạnh: Coi chừng!... vì tâm của người và tâm của Đạo xa cách vời vợi.⁴⁸ Vì thế khi nói đến đây, Lão Tử nhấn:

⁴⁶ Xem các nhân vật của sách *Job*

⁴⁷ *Đạo Đức Kinh*, chg. V

⁴⁸ Xem *Kinh Thư: Nhân tâm duy nguy, Đạo tâm duy vi, doãn chấp quyết trung*.

Đa ngôn số cùng
Bất như thử trung ⁴⁹
(Nói (nhân nghĩa) cho nhiều không cùng,
tốt nhất là giữ lấy Trung, tức là Đạo duy vi)

Và đó cũng là cái khác giữa Nietzsche và Lão. Trước trực giác xa cách đời và Đạo, người và chân lý, Nietzsche là Prométhée thách thức chân lý, tạo giả ảo làm chân lý như là một định mệnh riêng, một trò chơi tự do. Đó là nghĩa *siêu nhân* của Nietzsche. Nhưng Lão trái lại, người kiểu mẫu của ông là *thánh nhân*. Là kẻ tự bỏ cái cao ngạo (mình tự làm ra mình = vi) để trở về với Đạo .

Thiên Đạo vô thân
*Thường dĩ thiện nhân*⁵⁰
(Đạo trời không thân ai
Nhưng luôn hỗ trợ người thiện)

Tốt-xấu, phải-trái, có-không đã được dùng từ một sự hiểu lầm là do người làm ra, như Adam và Eva đã lấy tay hái trái cấm để phân biệt tùy ý mình. Nên tốt-xấu, có-không đã theo nghĩa của "*thiên hạ*" (chương. II), thì đó là một sự lạm dụng Đạo vậy.

Nhưng như thế, không có nghĩa là chối bỏ con đường ngay của kẻ theo Đạo, tức là Thiện.

Đạo Đức Kinh gọi *thiện* là *thánh nhân của thời xưa*. Như đã trình bày, không phải cổ xưa là thời trước ta, nhưng là *Thời của Đạo*, vượt lên thời "*kim*" là thời gian trước-sau theo sự phân biệt của con người. Nietzsche không tin vào thời của Đạo và gập bẻ tác trước cái tất định của thời gian qua đi

⁴⁹ *Đạo Đức Kinh*, chg. V.

⁵⁰ *Đạo Đức Kinh*, Chương 79

(*le temps qui passe*), do đó ông đành phải muốn nói lại các khoảnh khắc phù du trong những vòng quay, gọi là sự trở về liên tục của vòng thời gian (*le retour éternel*). Ông A bệnh hôm nay ngày X tháng Y, thì trong vòng quay tiếp cũng một ông Á bệnh trong một ngày X' tháng Y'.

Nhưng, tư tưởng Trung Hoa, đặc biệt qua Kinh Dịch và nơi Lão Tử, có phải nằm trong khuôn khổ đó không?

Trước hết, thử đặt vấn đề xem Lão Tử có đặt vấn đề đó không? Đối với Lão, **vấn đề thời gian qua đi không phải vấn đề, mà vấn đề là sự việc đó có ngược với Đạo hay không** do bởi con người muốn khác đi. *Ưu tư có lẽ hầu như duy nhất của Lão là xa Đạo*. Thứ đến, toàn bộ Kinh Dịch, thường bị hiểu lầm là một cuốn sách về vật lý đại cương, muốn giải thích sự vật là gì một cách khách quan. Thực ra đó là một sự hiểu lầm tai hại. Không khác gì khi người Trung Hoa nói *thiên viên địa phương* (= trời tròn đất vuông) thì người ta lại cho đó là một kiến thức sơ khai, hồ đồ. Kỳ thực, *trời tròn đất vuông* là ngôn ngữ biểu tượng, lối nói thi ca nhằm gọi lên các chiều kích của cuộc sống con người. Trong Kinh Dịch cũng thế, nơi mỗi hoàn cảnh sống của con người luôn có sự hiện diện gắn bó của Thái Cực, Âm Dương, Trời-Đất. Nói cách khác **"Đạo bất viễn nhân"**(= **Đạo không xa người**) : **nội dung đó là hồn của Dịch**. Do đó vòng tròn của cách xếp 64 quẻ không phải là quan niệm thời gian lặp lại hay xoắn ốc theo cái nhìn thuần vật lý; hay phải quay lại cho hợp với ý muốn biến thời gian thành tuyệt đối do ý chí quyền lực của con người như Nietzsche tưởng tượng ra. Vấn đề chính là *trở về với Đạo*.

Từ các nhận xét trên, ta theo cách chấm câu thứ hai (của Tư Mã Quang, Vương An Thạch, Tô Thức, Lương Khải Siêu):

Thử lưỡng giả

đồng xuất nhi dị danh

và có thể dịch:

*Hai sự biểu lộ đó của Đạo (Vô-Hữu)
cũng là một Đạo, (vì đến với ta) mà mang tên
khác nhau.*

Ở đây, lại một lần nữa, cần lưu ý rằng Vô là cái ở bên kia trời đất, Hữu là Mẹ bao trùm muôn vật, nên Vô-Hữu ở đây là muốn gọi lên mức tột độ của cái nói được: Đạo không thể đồng hóa với ta, nhưng luôn ở với ta. Sở dĩ như thế vì Đạo không phải là sản phẩm của phán đoán phân biệt do lý trí con người làm ra (= vi). Vì thế Đạo còn được gọi là *Đạo vô vi*.

5 - Đồng vị chi huyền Huyền chi hựu huyền Chúng diệu chi môn

Ba câu ngắn cuối cùng không có sự khác biệt trong lối chấm câu của các học giả. Trước khi đi vào việc dịch câu này, chúng ta đặc biệt lưu ý hai cái nhìn của hai học giả Nguyễn Duy Cần và Nghiêm Toản. Thực ra có một điểm chung của hai vị là họ đều hướng đến việc nhận thức của sự vật muôn loài.

Nguyễn Duy Cần, trong lời ghi chú, đã nhận xét:

Đây là then chốt của triết học Lão Tử. Cái học Huyền Đồng của ông mà Trang Tử đã diễn rộng ở Thiên Tề Vật ⁵¹

Ở bản dịch câu này ra Việt ngữ, Nghiêm Toàn cho ta thấy được quan điểm của ông::

Đều bảo là sâu kín mịt mờ. Sâu kín lại càng sâu kín thêm, ấy là cửa phát ra mọi biến hóa khôn lường của sự vật ⁵².

Hơn thế nữa khi khai thác chữ "huyền", Nghiêm Toàn còn chú thêm :

"Huyền lại huyền!" vì trong nguyên tử lại có nguyên tử, càng đi tới, càng nhỏ bé tinh vi ⁵³.

Trước hết, ở Thiên Tề Vật sách Trang Tử mục tiêu chính không phải là tích cực nói mọi sự đều như nhau; nhưng điểm chính là nêu lên sự khác biệt giữa phán đoán con người và Đạo. Trang Tử muốn đẩy lý luận con người đến cùng để thấy luận chứng xuôi-ngược dựa vào sức người đều đưa đến bế tắc, vì không biết dựa vào nền tảng nào để phán đoán.

Và người ta nhớ đến chương này qua câu chuyện Trang Chu mơ thấy mình là bướm. Kỳ cùng, không biết Chu mơ thấy mình là bướm hay bướm mơ thấy mình là Chu. Có phải "huyền" là "hảo huyền mộng mơ" không, hay đây chỉ là câu chuyện nói cho thấy cái tương đối của phán đoán con người trước sự vật!

⁵¹ NGUYỄN Duy Cần, *sd.* tr. 37 .

⁵² NGHIÊM Toàn, *sđd.* tr 3

⁵³ *Sđd.* tr 6

Theo ý Nguyễn Duy Cần, mấy câu ngắn này của Đạo Đức Kinh muốn nói đến sự *đồng nhất - đồng đẳng* của muôn vật và Đạo nằm trong sự biến hóa mịt mờ đó. Thực ra thì chương Tề Vật Luận cũng có những câu ở mấp mé cạnh cửa của quan điểm này :

Ai đưa phán đoán mình dựa theo mẫu mực của Trời, thì chịu theo những hoàn cảnh đổi thay

Đây phải chăng là Dương Chu hơn là Lão Tử!?

Lão Tử trong Đạo Đức Kinh đặt nổi sự khác biệt giữa Đạo và thế giới giả tạo của con người, do con người; và nhấn mạnh sự trở về Đạo qua việc giảm thiểu *cái tôi* của mình, hơn là ưu tư đồng hóa Đạo với hoàn cảnh thay đổi bên ngoài.

Hơn nữa, ở ba câu này, chữ *Đồng* và *Huyền* không muốn nói đến vạn vật bên ngoài, mà nói về Đạo.

Tuy thế, Nghiêm Toàn lại còn đi xa hơn Nguyễn Duy Cần khi dịch "*chúng diệu*" trong câu cuối là "*mọi biến hóa khôn lường của vạn vật*".

Thứ nhất chữ "*diệu*" trong câu cuối không có gì tương quan với biến hóa cả. Chữ *diệu* cũng như chữ *vi* của "*Đạo tâm duy vi*" nêu lên ý niệm về những gì cao đẹp, hay nhất, tốt nhất, thật nhất... nhưng con người hoặc không thể thấy, hoặc thoáng thấy thôi. Và chữ "*chúng*" cũng không phải là "*sự vật*", nhưng nghĩa là "*vô số*", đi trước chữ "*diệu*".

Sau đó, không những tác giả này muốn tân thời hóa quan điểm của Lão qua chữ "biến hóa" mà thôi, mà còn đẩy chữ "*huyền*" trong câu "*huyền chi hựu huyền*" vào sự hiểu biết vật chất khá cao độ của khoa học nguyên tử ngày nay theo lối kiến giải của ông!

Ở đây, chúng ta đi vào chính bản văn và theo nhất quán của tư tưởng Lão để cố hiểu ba câu cuối chương I.

Tư tưởng Lão, như trên đã trình bày, không nhằm mô tả hay truy nguyên nguồn gốc của vạn vật. **Tư tưởng của Lão là Đạo, tức là đường đi mà con người phải theo.** Có thể gượng gọi là một "thái độ làm người cho phải lẽ", chứ không phải là khoa học khách quan theo nhu cầu của học thuyết ngày nay.

Theo bản văn, chữ *Đông* và *Huyền* trong "*Đông vị chi huyền*" là nhằm nói đến Đạo trong tương quan với con người. Do đó, "*Đông*" không có nghĩa là mọi sự đồng nhất bình đẳng, nhưng "*Đông*" ở đây là nhắc lại chữ "*đông*" bên trên, tức là nói đến nhất thống của Đạo, dẫn đến với ta qua việc xuất hiện là *Hữu* hoặc *Vô*. Đối chiếu với sự phân biệt hữu-vô trong phán đoán con người, sự *nhất thống* lạ kỳ đó là "*huyền*", là điều bí ẩn, siêu việt của Đạo.

Huyền chi hữu huyền

Đây có phải là một lối nói để chỉ mức độ tối đa, tuyệt đối hay không? Cũng có thể hiểu như thế, nhưng theo chỗ chúng tôi nghĩ còn có một ý nghĩa khác nữa .

Tác giả Liou Kia-hway đã dịch ra pháp ngữ là:

*Obscurcir cette obscurité
Voilà la porte de toutes les subtilités*⁵⁴

Chữ "*huyền*" ở đầu được chuyển thành *một động từ* và tạm dịch việt ngữ là :

*Làm tối cái tối đó,
Đó là cửa của tất cả những tinh tế (vi diệu) .*

Theo Nguyễn Duy Cần diễn giải trong chú thích:

⁵⁴ LIOU Kia hway *sđd* tr 3

Huyền nghĩa đen là đen tối, sâu kín, hòa lẫn một màu; nghĩa bóng là không thể phân biệt được giữa cái Vô và cái Hữu, vì nó đã đồng với nhau về phẩm cũng như về sự hiện hữu, "đồng xuất" không có cái nào trước cái nào, cả hai điều kiện lẫn nhau, hề có cái này là vì có cái kia ⁵⁵.

Phần lớn các nhà tân-lão-học Trung Hoa đã hiểu Đạo của Lão như thế. Và ngày nay các tác phẩm tây phương nghiên cứu Đạo học cũng noi theo khuynh hướng này, và gọi tên nó là một "*chủ nghĩa tối mờ về hữu thể* = obscurantisme ontologique". Nhưng thắc mắc đáng nêu lên là tại sao từ Đạo học, một vấn đề tương quan giữa con người - Đạo, vốn bên kia bờ của Trời Đất và Mẹ của muôn loài, nay lại bị chuyển thành một nhất khối vô hồn của các thay đổi có tính cách vật lý nơi thiên nhiên?

Trong sách *Liệt Tử*, Đạo đã biến thành một mớ của các thay đổi bất chấp con người, một bộ máy phi lý đối kháng với tính toán, hiểu biết của lý trí, nên gọi là *hư vô tuyệt đối* (le vide parfait). Đây hẳn là cái Vô Lý, đối ứng với cái Hữu Lý được đồng hóa với toàn vũ trụ của trường phái khắc kỷ Tây phương. Nhưng đó là hai cực hữu-vô mà Đạo học của Lão đã muốn vượt qua ngay từ lúc đầu! Cũng vì vô lý, vô nghĩa nên trường phái phong lưu của các văn gia tân-lão-học đã chuyển Đạo học thành một lối sống bất cần đời, say sưa, ngao mạn.

Căn nguyên của sự hiểu lầm Đạo rồi xử dụng lầm Đạo nằm nơi bước trật chân khi đọc câu này.

Đầu trường của *Đạo và đời* là nơi con người không phải nơi thiên nhiên. Đạo học không bao giờ muốn nhắm

⁵⁵ NGUYỄN Duy Cần, *sd.* tr. 37 .

mục tiêu trả lời câu hỏi "*cái gì = quid*", tiền kiến rằng Đạo là một đối vật để trí năng con người phán đoán, xác nhận hay từ khước. Chữ "*Hữu*" không muốn nói đến tất cả sự vật có một cách khách quan, giả thiết có người hay không có người. Cũng như chữ "*Vô*" cũng không phải nói đến một cái gì không phải là tất cả các sự vật khách quan đó. Ngay cả chữ *khách quan* cũng chỉ là một lối nói giả thiết, tiêu cực đối kháng với một tiền kiến của sự hiện hữu mặc nhiên của con người, gọi là chủ quan. Khi nói tư tưởng Trung hoa bám sát cuộc sống chứ không phải là một tri thức luận, thì ta hiểu nhận xét đó còn trừu tượng đi ngoài dự tính của tác giả Đạo Đức Kinh. Nhưng nếu ta lấy một điển hình của cuộc sống hằng ngày, thì sự việc lại rõ hơn: chẳng hạn nói đến Đạo như sự đối xử, thân cận giữa cha mẹ và con cái, giữa hai người tình với nhau. Như thế, bám sát đời sống tức là những gặp gỡ, chung đụng mỗi ngày của cuộc đời con người. Khi đưa sự sống đó vào tri thức luận, thì không khác gì đặt vấn đề ba tôi, người tình của tôi là gì, có hay không, ai có trước, ai có sau. Qua thí dụ thông thường đó, ta thấy khi đặt vấn đề như Jean-Paul Sartre triết lý về tương giao cha mẹ và mình trong khung cảnh tri thức luận để phê phán, để đánh giá, thì bấy giờ sợ rằng ta đã che lấp cuộc sống rồi. Và không bao giờ câu trả lời của câu hỏi luận lý đó có thể với đến Đạo cha-con, tình nghĩa cả. "*Hữu*" và "*Vô*" trong Đạo Đức Kinh không nằm trong vòng vi của câu hỏi luận lý như trong ví dụ nêu trên, và cũng không chỉ nằm ở vòng nhân bản mà thôi. Vì thế, khi tân nho gia đưa Đạo vào nhân nghĩa trong khuôn khổ thuần xã hội thì Đạo Đức Kinh mới xác quyết : "*Trời Đất không nhân, coi vạn vật như loài chó rom*" (chương V).

Không ai mở xê tìm xem tình yêu là gì ở trong đó, thì cũng khó mà truy tìm Tâm của Đạo trong các mối tương quan thuần nhân bản hay thuộc lãnh vực kiến thức về sự vật.

Như thế, ý nghĩa chữ *Huyền Đồng* không phải là tuyên dương sự đồng đẳng hóa giữa Đạo với con người và thiên nhiên; trái lại là lời cảnh giác con người về nguy cơ đồng hóa đó: Đạo *đồng* với chính mình (=Đạo) khi khai mở ra với người, cũng như khi từ chối khai mở. Như thế "*đồng*" cũng nói lên sự siêu việt của Đạo ở chỗ thật gần và cũng thật xa con người, chứ không phải Đạo với người là một. Và hẳn nhiên là không đồng với cây cỏ thiên nhiên theo nghĩa "*natura naturans*". Nhưng đối chiếu với thân phận người để nói đến Đạo để thấy được siêu việt (= huyền) của Đạo, thì việc đó cũng còn là tương đối. Đạo cao hơn thế nữa: "*Huyền chi vị huyền*" là đẩy con người đến bờ vực, là cửa của mọi sự vi diệu. Bên kia bờ, Đạo Đức Kinh rất lạc quan, chỉ nói đến chữ "*diệu*".

Và ở đây ta thấy cái khác giữa bi kịch Hy Lạp, Do Thái và tư tưởng Trung Hoa.

Do Thái không nhìn tới, nhưng quay lại cái bề tấp của con người và kêu lên: "*Từ vực sâu*" (de profundis) *tôi kêu lên... xin thương xót*. Vực sâu khi nhìn về tới tăm nơi cuộc đời.

Hy Lạp, khi truy tìm chân lý, thì thấy *khoảng trống ngăn cách* giữa "lời người" và "Lời bao trùm". Khoảng trống ngăn cách là nghiệp lâm lạc buộc người với thời gian; sáng mắt hay mù lòa (Oedipe đã tự đâm mắt mình) cũng không xóa được nghiệp. Ngay cả kẻ mù, kẻ ngược đời là Térésias cũng chỉ thấy được sự ngăn cách như chuyện đã rồi, không thể cứu vãn (xem kịch bản *Oedipe – Vua* của Sophocle). Chân lý luôn là thảm kịch và đó là nghĩa thật của cuộc đời. Và "Lời khai mở ra" mà sức con người tiếp nhận được chẳng qua cũng chỉ là *bóng, là tiếng vọng của chân lý*, hoặc là vết thương đau nhắc nhở con người về thân thể lưu lạc của mình...

Nơi tư tưởng của Lão, cũng như trong tâm thức của người Trung Hoa, điều không thể giải thích là tại sao bi kịch

lại vắng bóng. Dẫu dân tộc này cũng chứng kiến những cảnh tang thương không kém các dân tộc khác, nhưng cảm thức Tâm của Đạo vẫn gần và luôn che chở, cũng như cảm thức Tâm của Đạo thật siêu việt nhưng không tạo run sợ hoặc phản kháng.

Đó là điểm chung rất "Trung hoa" nơi Lão và Khổng mà ta sẽ thấy ở phần sau.

*
* *

Đạo trong chương đầu của sách Trung Dung

Trước khi đọc phần tóm lược trong mấy chục câu về tư tưởng của Khổng-Nho, Chu Hy Từ Trình Tử đã nêu hai

chữ *Trung* và *Dung* để nhấn mạnh đến phần cốt lõi, hình-nhi-thượng học của trường phái này. Thật thế, khi đọc thoáng qua đoạn văn đó, ta nhận ngay khởi đầu và chung điểm của một tiến trình tương quan giữa Đạo và con người. Về điểm này, hầu như tất cả các nhà nghiên cứu Đông-Tây đều đồng ý với nhau.⁵⁶

Khởi đầu đoạn văn là ba câu ngắn gọn vừa phong phú về nội dung, vừa biện minh cho việc trình bày về Đạo.

**Thiên mệnh chi vị tính,
suất tính chi vị Đạo,
tu Đạo chi vị Giáo**

Nếu đọc thêm mấy câu sau, ta sẽ hiểu toàn bản văn chỉ nói đến Đạo. Câu hỏi đặt ra là tại sao đặt chữ *Tính* đằng trước Đạo, điều mà Đạo Đức Kinh đã đặt ngay ở vị trí đầu của câu đầu, chương đầu.

Theo như bài dẫn nhập của Từ Trình Tử, đây là những lời (những ý thì đúng hơn) của Khổng Tử dạy học trò được Từ Tử, là cháu Khổng Tử, thuật lại. Nhưng kỳ thực theo Phùng Hữu Lan thì "*một phần lớn của tác phẩm dường như ở một niên kỷ gần đây hơn... Trung Dung tượng trưng cho giai đoạn chót của sự phát triển suy tư siêu hình học của Khổng học xưa*"⁵⁷.

Trước hết chúng ta thấy thật khó mà cho rằng đây là những lời của Khổng Tử, vì ngoài chữ *thiên mệnh* được các sách ghi lại như là thành ngữ mà Khổng Tử thường dùng, còn những chữ như "*Đạo*", "*Tính*" đều có nhắc đến thì cũng không phải là từ ngữ cốt yếu diễn tả đạo lý của Khổng. Trái lại có những yếu tố lịch sử khác liên quan đến việc đề cao hai thành ngữ này. Trong cuốn Luận Ngữ, người ta đã tường

⁵⁶ Xem PHÙNG Hữu Lan, *sđd* tr. 180

⁵⁷ *Sđd*, tr 180

thuật có sự tranh cãi giữa Nho học và Lão học. Và quan trọng hơn cả là trong những chương của sách Mạnh Tử, tác giả thuật lại những cuộc tranh biện về *Tính*. Theo Phùng Hữu Lan, Khổng Tử nói nhiều đến *Nhân*, phân biệt giữa Nghĩa và Lợi; nhưng "*Khổng Tử, khi đề ra các thuyết này, thì bỏ sót không cho thấy tại sao người ta phải hành động như thế. Mạnh Tử cố gắng trả lời cho câu hỏi này và vì thế đã khai triển một lý thuyết từng làm cho ông được người ta biết đến: đó là thuyết về sự thiện sơ nguyên nơi tính người*"⁵⁸.

Chúng ta biết Mạnh Tử là học trò của Tử Tư. Nên đoạn này cũng có thể là sự hệ thống hóa tư tưởng của Khổng do Tử Tư; vì này đã nhấn mạnh đến chữ "*Tính*" và dạy lại cho Mạnh Tử. Hoặc do chính Mạnh Tử và đồ đệ sau này khai triển chữ *Tính* nhân danh uy tính của thầy là Tử Tư.

Chữ *Đạo* được nêu lên như cốt lõi của bản văn cũng là việc khá lạ lùng. Dẫu danh từ đó được mọi người dùng, nhưng không thể quên rằng đây là danh từ gắn bó với học thuyết của Lão Tử, vốn đồng thời với Khổng Tử. Một trong những giả thiết đưa ra, là vào thế kỷ thứ tư trước kỷ nguyên, Đạo học đã trở thành phổ cập thách thức tư tưởng truyền thống Nho gia, và bản văn này là một phản ứng trước những lời phê phán cho rằng Nho học chỉ là một lý thuyết thực dụng, không biết đến những nền tảng cao hơn.

Từ việc đặt bước đầu ở chữ *Tính*, và *suất Tính* mới gọi là *Đạo* rõ ràng cách đặt vấn đề của Trung Dung có khác với cách đặt vấn đề của Đạo Đức Học.

Trong Đạo Đức Kinh, *Đạo* là sự qui hợp những gì được Đạo khai mở ra và những gì Đạo ẩn dấu; và hơn thế nữa có thể nói Đạo là Đạo.

Trong Trung Dung, *Đạo* gắn liền với *Tính*, và chữ *Tính* xét theo nội dung của chữ ấy trong cuốn Mạnh Tử thì rất giới hạn. Mạnh Tử đã có nói đến *Tính* theo nghĩa chung khi

⁵⁸ *Sđd*, tr 87

tranh biện với Cáo Tử, nhưng trong ưu tư chính của học thuyết của ông, *Tính là nhân tính*. Nho học không chủ tâm đi tìm hiểu sự vật theo quan niệm khoa học, nghĩa là cái học khách quan về các đối tượng mình đặt ra trước mắt. Học là tìm "nghĩa" tức là cái phải làm để hoàn thành bổn phận làm người. Nhưng khi nói "*suất tính chi vị đạo*", thì cũng đã nói rộng nội dung của Đạo lên một bình diện phổ quát, tức là tất cả những sinh hoạt con người đi đúng theo bản tính chân thật nguyên sơ của nó. Trái lại, *Đạo* ở các sách khác như trong Luận Ngữ, Đại Học, thường đi đôi với một hành vi nhất định hay khung cảnh cá biệt, chẳng hạn :

Bang hữu đạo bất phế; bang vô đạo miễn ư hình lục (Luận Ngữ IV-1).

(Người ấy ở nước có đạo thì không lại bỏ rơi; ở trong nước vô đạo, thì không bị gia hình)

Tam niên vô cãi ư phụ chi đạo, khả vị chiếu hỷ
(Luận Ngữ IV-20)

(Trong ba năm không thay đổi đạo của cha, đáng gọi là hiếu)

Đạo ứng dụng vào việc nước, việc nhà, đó là nội dung của đạo thường được nói đến trong Nho giáo khởi thủy. Cũng như câu đầu của sách Đại Học - *Đại học chi đạo (= Đường lối của cái học thâm sâu)* để ăn ở phải đạo trong gia đình và ngoài xã hội...

Như thế, chữ Đạo trong Trung Dung đã được nói rộng nghĩa so với truyền thống lúc đầu.

1- Thiên mệnh chi vị tính

- Mệnh Trời là Tính -

Một cách tích cực, câu này không nhằm nhấn mạnh chữ *thiên mệnh*, nhưng nhằm đưa ra trụ gốc đầu tiên để giải thích học thuyết Nho gia là *Tính*. Dầu vậy, chữ *thiên mệnh* rất quan trọng. Quan trọng đối với Nho học, vì một hậu ý hay tiền kiến của học thuyết này mà ta phải truy tìm mới hiểu được tại sao nó được đặt ở đầu câu. Hậu ý đó là sự biện minh cho giá trị sinh hoạt của con người trong cuộc sống. Khi nêu lên đạo lý làm người, ngay từ đời Khổng Tử (qua các câu truyện trong Luận Ngữ) đã có những nghi vấn về sự khả thi và hiệu quả của nó. Ở sách Trung Dung, phần sau cũng nhắc lại thắc mắc này, khi người ta nêu lên câu nói của Khổng:

Trung Dung kỳ chí hỹ hồ, dân tiểu năng cứu hỹ
(Trung Dung tuyệt đỉnh, nhưng đã từ lâu dân đã không thực hiện được)

Để trả lời cho nghi vấn này, Khổng Tử nói:

Đạo chi tương hành dã dư, mệnh dã.
Đạo chi tương phế dã dư, mệnh dã (Luận Ngữ XI, 38)
(Đạo được người ta thi hành, đó là mệnh,
Đạo bị người ta bỏ phế, đó là mệnh)

Và trong chương XX, ông khẳng quyết:

Bất tri mệnh vô dĩ vi quân tử dã (Luận Ngữ XX, 3)
(Ai không biết mệnh, không thể làm người quân tử)

Mệnh là mệnh lệnh, là sự sai khiến. Của ai ? -- của Trời .

Nhiều tác giả đã vội đồng hóa "*Thiên*" của Nho học và của tư tưởng Trung Hoa nói chung với Thiên Chúa ngôi vị được mặc khải trong Do thái giáo và Kitô giáo. Khẳng quyết ở đây là không phải như thế. Hẳn nhiên có những tương đồng về một số đặc tính giữa hai nội dung này, nhưng sự khác biệt còn nhiều hơn là điểm tương đồng. Qua phần nhận định về "*Đạo là nguồn ẩn kín của Trời Đất*" nơi Đạo Đức Kinh, ta thấy chữ Trời đó cũng không giống với Trời (= Thiên) trong chữ *thiên mệnh*.

Trời trong *thiên mệnh* tạm dịch là "*phải là như thế*". Nếu không quá tiền kiến khác biệt Đông-Tây, ta thấy cùng một ý niệm đó trong bài thơ về hữu thể học của Parménide trong văn hóa Hy Lạp: Trong đoạn VI của bài thơ ấy, Parménide khởi đầu chữ "*χρη*" (dịch ra pháp ngữ là *Nécessité*= cần phải); ở câu 10 chương I chữ "*Δικη*" (*Justice* = *ngĩa lớn*), và ở chương VIII câu 30 chữ "*Αναγκη*" (*De toute nécessité* = *khẩn thiết phải*).

Cũng như trong tư tưởng Parménide, đằng sau những chữ nêu trên là không còn gì để nói nữa, trong tư tưởng của Khổng, ta thấy Khổng không luận chứng những điều ông nói ra có thể áp dụng được trong thực tế hay không, câu trả lời quay ngược lên trên: *đó là mệnh trời phải như thế*.

Đạo Đức Kinh khởi đầu bằng trận mạc giữa một bên là *đạo người* (đạo khả đạo) và một bên là *đạo thường*. Nhưng *đạo thường* vừa nêu lên thì cũng ám chỉ là đã ẩn dấu so với *đạo người* (= đời) đang có trước mắt. Trung Dung không mô tả rõ tương tranh này một cách minh nhiên, nhưng khởi đầu bằng *thiên mệnh*.

Và đây là mấu chốt của lời nói kỳ lạ gọi là *tư tưởng*. Người ta thường nói học thuyết của Khổng Tử là *thiên mệnh*, điều đó không sai. Nhưng *thiên mệnh* không phải là một bộ máy mù quáng, vô lý như phải tân-lão-học, hoặc bộ máy hữu

lý như phái khắc kỷ của truyền thống văn hóa La mã-Hy lập xưa chủ trương.

Thiên mệnh tiên liệu một kiếp người có thể quên và phản kháng; và sự tiếp nhận chân lý trong cuộc sống con người luôn đi với chữ *cần thiết, phải, công lý phải vậy...* "*Phải*" ở đây không có nghĩa là chiều theo một sự phổ quát của lý trí mà mình thông dự được chắc chắn như trong triết học đạo đức của Kant. Điểm tinh tế đó cần lưu ý để phân biệt Đạo của Trung Dung và "lý trí" phổ quát trong đạo đức học hình thức của triết gia Đức. "*Phải*" vì vô lý, nói thể gần đúng mà chưa đúng, "*Phải*" vì vượt lên trên lý trí của người.

Nếu con cảm dỗ thường xuyên của các nhà nghiên cứu là muốn đặt câu hỏi "Đạo là gì?" khi đọc ngay chữ Đạo ở câu đầu Đạo Đức Kinh, thì ở Trung Dung khó có thể đặt ra câu hỏi "cái gì?" sau chữ Thiên Mệnh. Và đó chính là tư tưởng của Không. Thiên mệnh không phải thuộc giới người, cũng không phải là một vật. Điều đó hiển nhiên rồi. Đây là "*Huyền chi hựu huyền*"; bên này bờ nhân sinh chỉ nghe vọng có tiếng "*Phải như thế*".

Nhưng "*Phải như thế* = thiên mệnh" của Không lại khác với "phải như thế" của học thuyết Parménide (mà truyền thống triết học hiểu và áp dụng⁵⁹) rất xa. Truyền thống triết học đã hiểu chữ "*Phải như thế*" trong bài thơ của Parménide trong khung trời mở tung, mọi sự đã sáng tỏ (=hiển nhiên), nói cách khác trí khôn con người đương nhiên làm chủ chân lý. Có là có và không là không trong quyền lực của lý trí mà con người mặc sức sử dụng. Vì thế ba vế này thành một đẳng thức trọn đầy: *hữu thể = lý trí = lời nói con người*.

Nơi tư tưởng Nho gia, - và điểm này là điểm đặc sắc của Nho gia so với sự lãng quên trình bày của Lão -, là "*Phải*

⁵⁹ Truyền thống triết học đã không tiếp nhận tư tưởng Parménide như là hứng khởi của thi ca, nhưng đã lồng lời của Parménide vào khuôn luận lý-hữu thể học.

như thế" càng được thực hiện, thì nó lại càng ảm mình. Nội dung đó cảnh giác con người phải luôn khiêm cung (*nho* là khiêm cung) và thận trọng trước nguy cơ thường trực của thận phận làm người trong tương quan với chân lý, đạo nghĩa.

Nói cách khác "*Thiên mệnh chi vị tính*", muốn trình bày cho thấy cái khởi đầu là *Tính*. *Tính* này được xây dựng trên một nền tảng vốn không phải là nền tảng do con người làm nên. Nên ta có thể gọi *Tính* là "*Ungrund*" (nghĩa là nền nhưng không phải là nền do ta làm ra).

Theo chiết tự, chữ *đạo* được kết thành do chữ *đầu* với bộ *xước* là *chân*. Đầu là phần bất động, hàng dọc, hướng lên vô tận. Chân bước đi trên mặt phẳng, hàng ngang, chuyển động trong không gian, thời gian. Chữ *Tính* theo chiết tự cũng kết thành bởi hai chữ *tâm* và *sinh*. *Tâm* là nói đến sinh hoạt bên trong, cái "tâm duy vi" của Kinh Thư, chỉ sự ảm kín, vi diệu, siêu việt. *Sinh* ra sự sống xuất lộ ra bên ngoài. Ở đây *Tính* và *Đạo* như đồng một nghĩa. Nhưng nơi Trung Dung, trong khung cảnh lịch sử hình thành quyển sách này, *Đạo* được nhìn nơi phần động, sự thể hiện, còn *Tính* được mọi người (xem Mạnh Tử) xem là một nguyên lý giúp ý thức về bản gốc. Ngay cả trong Luận Ngữ đã có khuynh hướng xem *Đạo* là phần xuất lộ của bản gốc (= bản gốc mà sau này Mạnh Tử gọi là *Tính*):

Quân tử vụ bốn, bốn lập nhi đạo sinh

(Luận Ngữ I, 2)

(Quân tử chăm chú về gốc, gốc mà thiết định được thì đạo phát sinh)

Gượng mà nói thì có thể gọi *Tính* và *Đạo* như là *Tri* và *Hành*, hợp làm một, cho đầu lối trình bày có trước và sau. Tại sao lại nói là "gượng nói"? Tại vì thông thường người ta nêu "*tri hành hợp nhất*" theo một nghĩa khác xa nếu không

nói là trái nghịch với tư tưởng *tri-hành* nơi Nho học. Người ta hiểu *tri* là biết sự vật để thực nghiệm nó trong việc biến chế. Nên "*tri-hành*" bị hiểu lầm là cái học thực dụng, là lý thuyết giúp cho sản xuất, ứng dụng vào thực tế.

Trong Nho gia, Tri đã là Hành, và Hành đã là Tri. Tri là đi vào "*nghĩa*" của con người, mà "*nghĩa*" là *phải trở nên như thế*. Vì thế Khổng Tử nói "*làm mà như không làm, vì không phải ứng dụng sự hiểu biết sự vật để thực thi những công tác hiệu nghiệm xảy ra bên ngoài, nhưng là hoàn thành nghĩa làm người. Do đó, dẫu thành hay bại, thì đó vẫn là đạo, là lệnh trời*".

2- Suất tính chi vị đạo **- Noi theo Tính gọi là Đạo-**

Nói *Tính* là *tính người*, thì *Đạo* ở đây cũng phải hiểu là nỗ lực của người thực thi tính người của mình. Tại sao *Tính người* ở đây không gọi là *Nhân*? Đó luôn vẫn là câu hỏi, vì cũng một nội dung Khổng Tử lại thường dùng chữ *Nhân*, mà ở đây lại dùng chữ *Tính*. Xét về chiết tự, chữ *Nhân* cũng làm thành do chữ *nhân* (là *người*) và hai vạch thêm vào là *trời* và *đất*, không khác ý nghĩa biểu tượng *tâm* và *sinh* nơi chữ *tính*. Một số tác giả cho rằng hai vạch này nói đến sự tương giao với người khác khi nêu câu "*Nhân là ái nhân*" trong Luận Ngữ. Trước hết *Nhân* là *ái nhân* mà thôi thì chỉ thấy được một nội dung có tính cách xã hội của Nho, mà không bao thấu hết các định nghĩa mặc nhiên khác, chẳng hạn trong câu đầu của cuốn Đại Học, hoặc đối chiếu với chữ *vwong* trong quan điểm vương đạo của Nho học.

Ở đây ta chỉ bằng lòng với nhận xét là điều mà Khổng Tử gọi là *Nhân*, thì Mạnh Tử gọi đó là *Tính*. Và đó cũng là một chỉ dẫn cho thấy cuốn Trung Dung đã phô diễn ý của Khổng qua lời Mạnh Tử.

Theo như câu nói của Mạnh "*Nhân tính chi thiện dã*"⁶⁰, mà sau này trở thành câu đầu của cuốn Tam Tụng Kinh "*Nhân chi sơ, tính bản thiện*", thì Tính được xem là cái đến từ *thiên mệnh*, "*cái phải là*", không phải chỉ là hình hài hay bản chất của vật này vật kia mà ta có thể truy cứu theo sức mình. Và cũng nhắc ở đây, chữ *Tính* khác xa với đối tượng của môn tâm lý học Tây phương, dẫn cho Tâm lý học đó là lối học cổ điển của triết học xưa hay khoa tâm lý ứng dụng ngày nay. Tam Tụng Kinh giải rõ là "*nhân chi sơ*" để nói đến "*Tính bản thiện*". Ở đây, chữ "*sơ*" cũng là chữ "*cổ*" trong Đạo Đức Kinh, muốn nói đến một "thời của thiên mệnh" của "Đạo" chứ không phải là lúc ban đầu của lịch sử. Tính vốn thiện vì thuộc về "thời của cái phải là", ở đó người tương giao với Trời-Đất. "*Sơ*" là xưa, thời của mỗi giây phút đời người được ghép chặt với thiên mệnh.

Như thế tư tưởng này có khác chi với quan điểm lạc quan quá mức về khả năng con người trong các chủ nghĩa nhân bản tân thời và các biện chứng tiến bộ về lịch sử không? Lạc quan về "Tính Thiện" nơi Mạnh Tử là lạc quan về tiền kiến con người có khả năng lắng nghe được *thiên mệnh*,-- cũng như chúng ta đã trình bày về chữ "*chúng diêu chi môn*" ở trên--.

Lạc quan vì tin vào cảnh vực ngoài sức ta, khác và xa ta. Bờ vực ngăn cách không làm hoảng sợ, tạo bi kịch hay phản kháng, nhưng vẫn là bờ vực. Ngược lại, các chủ nghĩa nhân bản ngày nay cho rằng chữ "Thiện" là dự phóng của trí khôn con người và ước muốn của con người, và do sức con người, là *tự do theo nghĩa là độc-lập hay tự-cô-lập*; nói cách

⁶⁰ Mạnh Tử - Cáo Tử Thượng 1-2

khác “Thiên“ là tự đủ cho mình, là không tương giao (đúng hơn là tự tách ra khỏi các mối tương giao), hay còn gọi là giải phóng con người khỏi *thiên mệnh*, vất bỏ Đạo siêu việt.

3 - Tu đạo chi vị giáo - Tu Đạo gọi là giáo-

"Tu" được một số học giả Việt Nam dịch là sửa sang lại. Ông Lê Trung Giáo trong cuốn *Khổng Cấp Trung Dung*, đã chú:

Tu là sửa sang, gìn giữ phẩm tiết ⁶¹

Phùng Hữu Lan dịch là:

Cultiver la vie s'appelle culture spirituelle ⁶²
(Vun trồng đạo gọi là văn hóa tinh thần)

Trong lối nói thông thường, "tu" hàm ngụ cùng một nội dung, nhưng hai cách biểu lộ:

- 1. Tu là sửa lại, tiền kiến sự sai trái trước mắt*
- 2. Tu là theo, bảo tồn, gìn giữ khi ta hiểu ý nghĩa chữ Đạo như "nghĩa" phải làm*

Nhưng "tu" ở đây không phải là tự điều chỉnh, hay tự khắc kỷ để đạt một mục tiêu do mình đặt ra.

⁶¹ LÊ Trung Giáo, *Khổng cấp Trung Dung* - Trung tâm học liệu- Bộ giáo dục - Sài gòn, 1972.

⁶² PHÙNG Hữu Lan, *sđd.* 188

Ta đọc lại lời nói bất hủ của Khổng Tử trong Luận Ngữ:

Thuật nhi bất tác, tín nhi hiếu cổ, thiết tử ư ngã
Lão Bành (Luận Ngữ, VII, 1)
(Ta thuật lại mà không tự làm ra, trung thành nên
ham thời sơ cổ, thử ví mình như ông Bành Tổ)

Ông Bành Tổ sống trọn kiếp để biết thời nguyên sơ đó, thời của một Adam trong địa đàng khi Trời-Đất-Người hòa hợp, thời mà thời gian nơi con người đã che khuất.

Vì thế Khổng Tử khuyên rằng muốn truyền lại, muốn làm thầy, thì phải biết nhớ thuở nguyên sơ đó, phải cập nhật được Đại Ký ức để:

Ôn cố nhi tri tân, khả dĩ vi sư hĩ! (Luận Ngữ 2-11) .

"*Thuật, hiếu cổ, ôn cố*" là phương thức để "tu" Đạo, tức là *giáo*, cũng là tư tưởng, nói điều phải nói. Nếu *giáo* là truyền lại, nói Đạo cho kẻ khác nghe, thì hẳn phải dùng lời chân thật. Lời đó, Khổng Tử, khi dạy con là Bá Ngự, có nhắc: "*Không học Thi, thì lấy gì để nói*". Kinh Thi là *lời nhớ lại* như ngôn ngữ Hy Lạp cũng đã từng dùng chữ Đại Ký ức để chỉ thân của thi hứng.

Nếu hủ -no đem các hình thức lễ nghĩa quá khứ của một thời nào đó để thi cử, làm thầy, làm quan, lấy đó làm mẫu mực để lên mặt dạy đời, đưa luật lệ đè nặng trên cuộc sống xã hội, thì họ đã phản Đạo của Nho học, đúng như lời Đạo Đức Kinh mai mỉa.

4- Đạo dã giả bất khả tu du lý dã
Khả lý phi Đạo dã
Thị cố quân tử giới thận hồ kỳ sở bất đồ
Khủng cụ hồ kỳ sở bất văn

Nếu Đạo Đức Kinh minh nhiên nhấn mạnh đến sự siêu việt của Đạo khác đời, vượt lên trên đời, và khuyến khích người đừng sợ tiến gần đến điểm vi diệu của Đạo, thì Trung Dung đã đặt Đạo vi diệu đó gần với người, qua cửa của Thiên Mệnh. Gần đến nỗi không thể xa con người giây phút nào; nếu không như thế, thì không phải là Đạo .

Đạo dã giả bất khả tu du lý dã
Khả lý phi đạo dã
Thị cố quân tử giới thận hồ kỳ sở bất đồ,
Khủng cụ hồ kỳ sở bất văn

(Đạo không thể xa người trong một giây phút,
có thể xa được thì không phải là Đạo
Nên, người quân tử hãy thận trọng về điều mình
không thấy được,
hãy lo sợ điều mình không nghe được)

Đạo là thực thi cái tính nguyên sơ của mình, phải thực thi luôn luôn, không có luật trừ, không có lúc nào được miễn. Nhưng "*khả lý*" là thân phận con người như Lão Tử đã nói "Đạo khả đạo" vậy. *Con người thực tế đã xa Đạo*, Khổng Tử minh nhiên nói như thế. Vì thế có thể nói chữ "*kim*", hay "*tân*" là thời gian con người, tức là "*khả lý*" (= *có thể xa Đạo*). Xa đạo không phải chỉ áp dụng cho người vô đạo theo nghĩa thường, mà ngay con người kiêu mẫu của Nho gia là "quân tử", cũng có thể xa. Xa không phải vì mình đã làm sai,

mà vì Đạo vốn là "điều phải làm", là "thời ẩn kín, nguyên sơ". Do đó tâm tình của người trước Đạo không phải là "tôn trọng luật pháp" như Kant nói, một luật pháp mà mọi người biết, nhưng còn hơn thế nữa là phải cẩn trọng trước những điều không biết.

Ngôn từ đạo đức ngày nay hay nói đến tiếng lương tâm (= tâm tốt của mình); nhưng vì *tâm tốt* đó không phải là *tâm duy nguy*, là ý thích bên trong của mình. *Lương* hay *Thiện* là *Đạo duy vi*, một tiếng nói khác với lý luận và sở thích của ta. Tâm đó như Thánh Augustinô nói là sự khắc khoải đến một Đấng giấu mặt, khác ta.

Ngày nay, ai cũng hiểu, tiếng lương tâm không phải là qui ước xã hội; nhưng nguy cơ mà thời tân kỳ chúng ta đang gặp phải là đồng hóa lương tâm với phán đoán bất chùng của cá nhân và tôn vinh đó là một quyền tối thượng ...

Nho học nói đến Đạo Tâm là nhấn mạnh đến Đạo vượt lên lý trí con người, chứ không phải là sinh hoạt tâm lý nào hay ý muốn cá nhân nào. Ở đây hẳn Đạo của Nho và Đạo của Đạo Đức Kinh không khác nhau, nhưng một bên khởi từ Đạo để nói lên sự vi diệu của Đạo, bên kia khởi từ thân phận người để nói đến sự thận trọng và giới hạn mà con người cần phải ý thức.

5- Mặc hiện hồ ẩn, mặc hiển hồ vi Cố quân tử thận kỳ độ dã

Càng xây ra lại càng thu kín, càng tỏ ra lại càng diệu kỳ;

Do đó người quân tử phải thận trọng khi ở một mình

Câu này là câu vừa biện minh cho câu "*khả bất khả*" của Khổng Nho trước lời chỉ trích là "*hữu vi*" xuất phát từ phái Đạo học, vừa giúp ta thấy được sự khác biệt giữa tư tưởng Trung Hoa nguyên thủy và truyền thống triết học.

Theo các triết gia truyền thống, và cũng theo như điều phái Đạo học *ngĩ sai* về Nho học, là khi Đạo đã khai mở cho người từ ngưỡng cửa Thiên Mệnh, thì mọi sự nay thuộc quyền sử dụng của con người.

Vì thế có thể nói khi bình minh của tư tưởng vừa mới ló dạng, thì mọi sự đã trở thành sai lạc, tăm tối. Sách Sáng Thế của Do Thái giáo và Kitô giáo cho rằng khi con người vừa đạt được sự hiểu biết thì cũng lúc đó nó đã hái trái cấm làm nên điều hiểu biết của mình, tự đồng hóa mình với Thượng Đế. Bài học thực tế về kiếp người đó cũng đi với cái "*phải là*" của Nho học. Cái "*phải là*" nhắc nhở rằng khi ta thấy được Đạo thì cũng lúc đó Đạo ấn dấu chính mình. Ta thực hiện được một điều, thì từng triệu điều vi diệu thoát vòng tay của ta.

Câu sau đó thật lạ thường: Tại sao "*vi thế mà người quân tử phải thận trọng khi ở một mình*"? Lời giải thích đơn giản nhất là dựa vào thực tế hành đạo. Thông thường thì Đạo được chuyển thành một việc làm thuần xã hội và lấy sự phê phán xã hội làm tiêu chuẩn để đánh giá⁶³. Đạo là Nhân, và Nhân là nhân ái, đó là cốt lõi của Đạo. Lối nhìn đó chưa đầy đủ, nhưng không sai. Nhưng tương quan của người với người không phải chỉ mức độ xã hội theo nghĩa quần chúng, và lấy quần chúng làm nền như Karl Marx chủ trương. Tương quan đó không do tập thể làm chuẩn, nhưng đến từ Đạo phát xuất từ *thiên mệnh*. Thực ra, chưa có một chủ thuyết nào đề cao chữ "nhân loại" như chủ thuyết xã hội của Marx. Nhưng nhân

⁶³ Thật khó mà quên cái nhìn khá kỳ lạ, khác thường của nho gia Nguyễn Công Trứ về *công danh* !

loại theo mẫu mực của trí tưởng tượng con người tạo ra, gọi là ý hệ, không phải là "*nhân tính*" vốn như thế và phải như thế, đặt trên cái nền không do người xây nên như Nho học quan niệm. Đó là nguyên do khác biệt giữa thuyết nhân bản của Marx, Sartre, và Nho gia. Sartre không cần phải biện minh với ai, và cũng chẳng cần biện minh, vì nói theo sách Trung Dung, anh hùng của Sartre là "*vô kỵ đạn dã*" (=không kiêng nể, sợ hãi gì cả). Người lý tưởng của Marx thì chỉ có giá nơi tập thể xã hội, nên không có vấn đề ở một mình, vì không còn *mình* nữa.

Lối giải thích thứ hai là câu nói này nhằm gián tiếp nói với những vị tu tiên của Đạo học. Giới này nghĩ rằng khi Đạo đến với họ như là chuyện hi hữu, xem như một sở đắc cho cá nhân và của cá nhân! Nhưng giới này hãy coi chừng, đừng tưởng ở một mình là thanh thản chiếm được Đạo.

Lối giải thích sát với nội dung bản văn hơn cả là người quân tử khi ở một mình, xem như có điều kiện cắt đứt liên hệ vật chất với người và với trời đất, nhưng họ phải luôn thận trọng, vì Đạo là sự nối kết Đất-Trời-Người, Đạo không thể rời ta trong một khoảnh khắc, bất cứ ở hoàn cảnh nào. Đây là một lối nói về một hoàn cảnh hết sức đặc biệt, để chỉ dẫn về tính cách bất miễn trừ của sự gắn bó giữa cuộc sống con người và Đạo.

6 - Hỷ, nộ, ai, lạc chi vị phát, vị chi trung Phát nhi giai trúng tiết, vị chi hòa

Vui, giận, buồn, sung sướng chưa phát ra là trung

Phát đúng với thời của Đạo là hòa

Qua phần này, bản văn giải thích chi tiết chữ “*Tính*” và chữ “*Đạo*”. Cái nhìn của Nho học ở đây phải nói là khác với Ấn Độ và Tây phương. Ta lưu ý không phải là hai bên mâu thuẫn nhau. Nhưng cái nhìn ở hai chiều khác nhau. Ấn Độ, Do thái và Hy Lạp khi nhìn thất tính, lục dục thì thấy đó là sợi giây oan nghiệt sinh khổ. Nhưng phải lưu ý rằng những dữ kiện đó được đánh giá là nguy cơ gây nên khổ lụy vì chúng đã được nhìn trong bối cảnh của con người bên này bờ: mọi sự hữu như đầy gai góc, mồ hôi và nước mắt⁶⁴. Nho gia nhìn những điều đó hàm ngụ trong *tính*, nghĩa là “cái phải là”, và ở đây thì nói một cách khác là “cái chưa phát ra”⁶⁵. Vì thế *tính* là *trung*. Rất tiếc là nhiều tác giả dịch chữ *trung* là ở giữa theo nghĩa là trung bình ở giữa hai cực.

Chữ *Trung* ít nhất phải trình bày theo phương cách tiêu cực như Chu Hi là “*bất thiên chi vị trung*”. Tây phương có ngôn ngữ biểu diễn thời gian khá phong phú khi chia các động từ. Nhập vào thời gian thì động từ được chia; ngôn ngữ tây phương gọi là làm nghiêng đi (= *décliner*). Chu Hi gọi là *thiên* (= nghiêng). Về thời gian mà nói, Trung là *thời không nghiêng*, nghĩa là không một thời nào của nhân vì cả⁶⁶. Nói chưa phát ra là nói uyên nguyên nó như thế, là chưa đi vào thời của hành động, của thể hiện do trí óc và bàn tay con người.

Nếu xét chữ *Trung* thường trùng với chữ *Tâm*, thì lại càng rõ. Đây không là cái ở giữa theo sự cân đo của ta.

⁶⁴ Xem *Sách Sáng Thế* 3, 17-19

⁶⁵ Từ cổ chí kim các cuộc tranh cãi về tính người *thiện-ác* từ cách nhìn khác nhau này.

⁶⁶ Xem chữ *cổ, tích* . . . ở phần trên

Nhưng *Trung* cũng là *Tâm duy vi*, là *siêu vượt lên trên ước muốn, cân đo của ta*.

Nếu chuyện *Trung* thành *trúng*, tức là đúng theo nghĩa chân thật, thì *cái trúng này không phải là đi theo đích ta nhắm, nhưng là ở trong Đạo vốn ngoài (vượt lên) tầm nhắm của ta*.

Qua câu nói đầu này, rõ là tác giả *Trung Dung* muốn cho thấy nội dung cụ thể hơn về chữ *Tính*; và muốn chỉ dẫn thêm phương cách thể hiện của *Đạo*⁶⁷. *Đạo* khi thể hiện cùng cực ra, gọi là *Hòa*.

Chữ "*trúng tiết*" có nghĩa gì? *Trúng* là ăn khớp, *tiết* là đốt tre, là một cái mấu mức giữa hai sự vật.

Một mặt, khi sự phát ra của *tính* vốn như thế, nguyên sơ, đúng với chính nhịp điệu của nó, thì phát sinh *một giây phút của Đạo Thời* -; giây phút của *Đạo Thời* ấy ở đây gọi là *tiết*.

Mặt khác cũng là sự nhập thể - theo lối nói tân thời của *Đạo* vào *Đời*, tạo thành một khoảnh khắc đạo lý, ta gọi đó là đức hạnh như *nhân, nghĩa*... Nên chữ *tiết* cũng có nghĩa là trung tín, ngay thẳng vì hàm ngụ là "tâm hư" (trong câu *tiết trực tâm hư*) nghĩa là làm trống cái tâm người của mình để chỗ cho *Đạo Tâm* ở. Do vậy cũng gọi là "*vô cầu*" là sự thực thi *Đạo* ra bên ngoài khi tâm đã trống không, không vương đến "chấp ngã".

Nên chữ *Hòa* của *Nho* học không phải là sự thuận ý của những con người với nhau mà thôi, theo sự tính toán thiệt hơn của mỗi bên, mà *Hòa* là nối kết đời với *Đạo*, người với *Thiên Mệnh*.

⁶⁷ Xem câu "*suất tính chi vị đạo*" ở trên

7- Trung dã giả, thiên hạ chi đại bản dã, Hòa dã giả, thiên hạ chi đạt đạo dã

*Trung là gốc lớn của thiên hạ
Hòa là sự thành tựu của Đạo nơi con người*

Đây là quan điểm về tiến trình đạo lý của thân phận "phải như thế của con người". Điều bên trong là *thiên mệnh*, việc của Trời, tức là nguyên sơ phải thế, nhưng *Hòa* là việc thực thi Đạo của người, có và cần con người, trong việc hợp tác với Đạo. Thánh Augustinô nói rất hay: "*Khi tạo dựng con người Thiên Chúa không cần ta, nhưng muốn cứu ta, Thiên Chúa cần đến ta*".

Theo Hegel, Tinh Thần hòa với chính mình sau khi đã nhập thể vào lịch sử để cụ thể hóa qua những đau thương đối kháng và tổng hợp. Nho học không bao giờ chủ trương một tiến trình lịch sử của Tinh Thần tự làm nên mình. Không đợi một "vị lai" nào đó của thời gian để đạt Đạo. Từng giây phút gặp gỡ Đạo-Đời là *Hòa*, là chung điểm của Đạo người. Tinh thần, vật chất như hai sự đối kháng của một nhất thể không có trong tư tưởng Nho học. Đạo không phải là tinh thần còn mù mờ, và đời không phải là vật chất cụ thể. Đạo không là vật chất cũng không là tinh thần, Đạo vượt lên trên sự phân biệt khôn khô đó .

Lại nữa, lịch sử của tiến trình hành đạo không phải làm lớn lên, làm phong phú và hoàn thành từng bước của một nhất thể gọi là lịch sử con người. Chuyện xưa của Kinh Thánh Do thái đã nói đến nỗ lực của con người tự mình làm nên một thứ *đạo nhân vi* qua câu chuyện tháp Babel. Hegel muốn nhân loại mỗi người qua mỗi thời đóng góp một viên gạch xây dựng dần tòa nhà của Đạo do tự sức mình như thế.

Và tòa nhà càng cao, người ta gọi là càng tiến bộ để đến chung điểm hoàn thành ở một thời kết lịch sử. Nhưng thời kết lịch sử của mỗi người, và nhân loại xét trong nội vi của quan điểm này là gì? Là sự chết! Điều mà thi hào Eschyle đã nói về Promothée khi ông đem sự hiểu biết đến cho người là: "*làm cho người quên đi mình có thể chết*". Phải chăng các ý hệ về tiến bộ lịch sử, hoặc vì đã quá mơ mộng hảo huyền nên lãng quên thân phận *con người 'phải chết'*, hoặc chưa lắng nghe được tiếng vọng bên kia bờ để tiếp cận Đạo và thể hiện Thái Hoà chung toàn ngay trong mỗi hoàn cảnh, trong mỗi giây phút hữu hạn của cuộc sống bình dị của mình!

Chung điểm thời gian của Nho học là Hòa, là trong từng giây phút đời gặp Đạo.

Chữ *thiên hạ* không phải là toàn nhân loại theo nghĩa là tất cả mọi người trên thế giới. Chữ *thiên hạ* được dùng ở đoạn này trong sách Trung Dung (cũng như chữ *thiên hạ* ở chương 2 cuốn Đạo Đức Kinh của Đạo học) nhằm chỉ là *cảnh vực trần thế*, là con người cụ thể.

Nho học được xem là học thuyết cứu đời, an bang tế thế. Đúng như thế. Nhưng hơn thế nữa, Nho học đề nghị phải tìm *đạo nghĩa* của các mối tương giao ấy trên một nền tảng chân thật để con đường xuất xử của con người không bị làm lạc. Nền tảng đó luôn gắn với người, vì nó là tương giao Đất-Trời-Người, là *Nhân*, là *vwong đạo* làm nên nhân tính; nhưng nền đó cũng rất xa, vì làm người trong *thiên hạ*, không những không ai *làm ra được* nền ấy, mà ngay cả bậc thầy như Khổng Tử cũng chỉ *thoáng nghe được mà thuật lại* (= thuật nhi bất tác); và Lời gọi lên nền ấy cũng là Lời từ bên kia bờ, là Đại Ký ức. Vì Đạo thật gần và thật xa như thế, nên Khổng Tử không bao giờ có kỳ vọng cho rằng Đạo của mình một mai sẽ được thực hiện và tạo thiên đàng ở trần thế cho muôn dân. Quan điểm cường ép Nho học vào các biện chứng lịch

sử được các tác giả tây-ta lặp lại không lý đến cái chốt tư tưởng của Khổng trong nội dung của Thiên Mệnh.

Vì thi hành Đạo, một đường lối không phải do mình tạo ra, nên không thể có chủ trương quá khích, trái lại, rất *bao dung và khiêm tốn*, nhưng cũng *không yếu mềm đầu hàng dư luận, mị dân*. Nếu có nói đến phần ứng dụng cụ thể thì ta thấy được rõ ràng đặc tính này: người quân tử hành Đạo thì "*thản đàng đàng*", không bực dọc khi thấy chương trình hành động của mình bị thất bại, không huênh hoang khi gặt hái thành quả... Thành hay bại trên thực tế cuộc đời, một khi đã thực thi được "ý nghĩa làm người", thì vẫn đạt Đạo.

8- Trí trung hòa, thiên địa vị yên, vạn vật dục yên

***Đạt đến Trung Hòa
Thì trời đất ở chỗ mình, vạn vật sinh sôi nảy nở***

Mới đọc lên, thì người ta vội cho ngay Nho học đã đưa Đạo vào vũ trụ thiên nhiên. Một vài tác giả Thiên Chúa giáo ghép liền ngay quan điểm này vào ý niệm Thiên Chúa an bài vạn vật. Dẫu lối nhìn có vẻ hấp dẫn, nhưng bản văn không nói như thế.

Chúng ta không thể tách rời đoạn văn ra khỏi khung cảnh “đạo làm người“ của toàn chương. *Trí trung hòa* là mỗi giây phút con người đạt được sự phối hợp với Thiên Mệnh, thực thi *tính* mình; như thế thì thế giới mở ra cho mình là gì?: Đó là *đạt được đạo*, tức là thấy được cảnh thái hòa trời đất và vạn vật.

Hình ảnh thi ca nơi cảnh thái hòa ấy muốn nói lên cái vi diệu của Đạo được thực thi trong cuộc sống con người.

Đến đây, ta nhớ lại Đạo Đức Kinh trong phần kết của chương 1 :

*Huyền chi hựu huyền
Chúng diệu chi muôn*

Đạo Đức Kinh lạc quan về bên kia bờ của Đạo, vượt lên thế giới nhân sinh. Trung Dung lạc quan về bên này bờ của nhân thế khi thực thi được "*tính*", tức là "*nghĩa làm người*".

Ngày nay với những tai họa của môi sinh, hẳn nhiên có kẻ cho rằng vạn vật bị tiêu hủy, khô cạn vì không lý đến học thuyết bảo vệ thiên nhiên, quên đặt nền trên thiên nhiên của Đông phương, của Nho-Lão học. Có thể suy dài, suy vắn, người ta đi đến kết luận đó. Nhưng Đạo trong Lão, trong Nho không hề có một tư vương nào liên quan đến việc xây dựng hay đề cao học thuyết chủ thiên nhiên cả!

Cả hai, đặc biệt là Nho học, đã nói đến **đạo làm người** và chỉ có thế. Những gì bàn về thiên nhiên, cây cỏ bên ngoài là hình ảnh nói về cảnh vực *không nhân vi*, một gợi ý nói về sự khác biệt của Đạo đối với thế giới của con người quên Đạo. Còn hơn thế nữa, là không bao giờ dựa vào khoa học cây cỏ để diễn dịch ra thế giới người như Aristote đã làm. Nếu có tai ương thiên nhiên tàn phá cả một vùng, người quân tử vẫn đạt Đạo, mặc dầu cây cỏ có khô héo. Đây là điểm trở

vượt và canh tân của Nho học so với quan điểm của nhân gian, không riêng gì ở Trung Hoa mà phổ cập trong mọi dân tộc, về việc suy luận tốt xấu, lành dữ dựa vào nguyên tắc nhân quả, về việc đối chiếu các biến chuyển thiên nhiên, những biến cố bên ngoài để thẩm định nhân tính và đạo lý làm người.

*
* *

Chung điểm của Đạo trong Lão học và Nho học là nói đến đạo lý làm người .

Người ta thường lạm dụng chữ nhân bản; nhưng ở đây là một nền nhân bản khi hiểu chữ này là tư tưởng nói đến thân phận con người. Và đây cũng là chống lại nhân bản theo nghĩa là chủ trương tôn vinh con người làm chủ thể độc tôn trong vũ trụ.

Khi thấy được rằng ưu tư của tư tưởng là xét đến thân phận mình và nghĩa của đời mình, thì không thể bóp méo cách đặt vấn đề của tư tưởng Nho-Lão vào một hệ thống tri thức về sự vật. Trong Lão, trong Nho, không thể có câu nói "*Cela est*", "*Cái đó là hữu*" như một cái gì bất động nằm ý ra đó muôn đời muôn kiếp, như đã được tôn vinh làm nền tảng cho hữu thể học truyền thống. Nhưng cũng không thể có lối nói "kỳ lạ" của Kitô giáo, khi gọi Trời là Cha - một cách thân tình Cha-con.

Khuynh hướng ngày nay, và hầu như là một phong trào rất thịnh hành, khi người ta thấy những bất cập của truyền thống triết học duy lý và khoa học kỹ thuật, thì liền quay tìm về Đông phương như đi tìm của lạ. Có hai cảm đồ hay gặp phải: Một là người ta thấy Đông phương như một

vùng văn hóa của huyền bí, sắc sắc không không; hai là cho rằng văn hóa Đông phương chẳng qua là một chủ thuyết về thiên nhiên, quan niệm vũ trụ như một nhất khối đầy sinh khí, một đà năng lực kết tụ hồn của vật chất, cây cỏ và con người làm một. Qua phần trình bày về Đạo của Nho-Lão ở trên, ta ngạc nhiên về sự hiểu lầm tai hại và thiên cận này.

Trong bài thuyết trình ở Giêrusalem ngày 20.11.1978, nhà tư tưởng Jean Brun đã nói:

Nét đặc điểm của Tây phương của chúng ta ngày nay là cây hiểu biết đã làm ngộp cây sự sống

Nhưng sự sống đó có phải là cảnh hỗn mang, vô định của sinh vật, là năng lực sống tâm sinh lý hay sự sống là "đường của người phải đi" khi nối lại với Đạo vốn bên kia bờ của Trời Đất?

Phải chăng sau chu kỳ của một Tây phương hữu lý nay đã đến thời vô lý Đông phương, một vòng quay oan nghiệt hữu-vô mà Lão và Khổng đã giúp ta vượt qua? Jean Brun đã mô tả nguy cơ đó như sau:

*Tây phương là bàn tay đặt lên thế giới,
Đông phương là bàn tay rút ra khỏi thế giới* ⁶⁸

Dẫu vọc vào hay rút ra, thì khởi thủy cũng là *bàn tay* con người, là *hành tạo nghiệp*. Tây phương và Đông phương đó là cảnh chiều của tư tưởng. Phải tìm lại, không phải một Đông phương sản xuất ra, làm ra Đạo, nhưng một Hùng Đông của tư tưởng đủ sức nhắc nhở mỗi người nhớ rằng mình có thể chết và không phải chỉ là như thế.

⁶⁸ Jean BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, Desclée, Pariss, 1976, tr 13

Khổ và cứu khổ

Nhận thức về Khổ và giải pháp cứu khổ của triết học và văn minh hiện đại

Từ thế kỷ 19, sau Kant, người ta không muốn triết học chỉ là một mớ kiến thức vu vơ, một trò chơi luận lý sách vở không ăn nhập gì với thân phận con người trong thời gian và biến hóa của lịch sử.

Khám phá ra thân phận mình gắn bó với thực tế và thời gian, thì đồng thời triết học đối diện với vấn đề đau khổ, cứu khổ và tự do, giải phóng.

Hai tác giả ý thức sâu xa về thân phận con người gắn bó với thời gian thì cũng là hai triết gia đã đề nghị những giải pháp táo bạo được thực hiện trong thế kỷ 20: Hegel và Nietzsche (Hãy xem ảnh hưởng của Hegel trên chủ nghĩa cộng sản, và Nietzsche trên chủ trương thác loạn hạ cấp ngày nay).

Hegel muốn khai thác chiều kích lịch sử nơi Kytô giáo để đưa ý niệm thời gian vào triết học. Nietzsche thì muốn quay trở lại thời bi kịch Hy Lạp để đánh đổ giấc mơ duy lý cổ truyền. Nhưng cả hai đã không thoát khỏi tiền đề sâu kín tạo nên giấc mơ triết học, nên trao ngược nội dung Kytô giáo và tư tưởng bi kịch của Hy Lạp.

Tiền đề đó là ý muốn nguyên sơ đồng hóa con người và tuyệt đối. Nên tất cả nỗ lực khám phá những dữ kiện đa

biệt trong các công trình triết học của hai vị cũng gói gọn trong cái bọc vô hình là cái Ngã độc tôn, dấu mang nhiều danh hiệu như *siêu nhân* (surhomme) hay *Nhân loại* (Humanité) hoặc *Tinh thần* (Esprit).

Hegel đã chuyển Đức Giêsu Kitô, một con người lịch sử, duy nhất, độc đáo thành hình ảnh tượng trưng và lấy ý niệm trừu tượng về một nhân loại theo ý ông làm thực tại. Thực ra, khi mang lấy thân phận con người với thời gian tính, khổ nạn cùng cực của Đức Giêsu Kitô được gói gọn trong câu: "*Lạy Thiên Chúa tôi, lạy Thiên Chúa tôi, sao Ngài đã bỏ rơi tôi?*" (Mc. 15, 34). Thời gian gắn liền với đau khổ trong Kitô giáo là sự xa cách giữa con người cụ thể và Thiên Chúa Ngôi vị, và giữa những con người với nhau. Khổ đau nơi Hegel là sự chối bỏ một phần của mình để tự mình làm cho mình triển nở. Đây là biện chứng của tư duy, nhưng cũng chính biện chứng đó tạo nên thời gian và lịch sử. Biện chứng được nói rộng, để rồi dong dài đi đến những cảnh đấu tranh, triệt hạ, dấu bi thương nhưng là cần thiết cho ý niệm Tinh thần và Nhân loại. Marx có xoay ngược vị thế giữa tinh thần và thiên nhiên, thì cũng không khác Hegel trong lối luận chứng gọi là biện chứng pháp về lịch sử vắng bóng người cụ thể. Còn Nietzsche thì quay lại bi kịch của Hy Lạp và khai thác tối đa câu nói này của Héraclite :

Thời gian là một đũa trẻ đùa chơi: vương quốc của một trẻ thơ! (Câu. 52)

Thực ra, câu nói này đầy ẩn ý, nếu không nói là bi thương khi nhìn những cuộc chém giết của con người nhân danh những tiêu chuẩn tương đối, bất tất của lịch sử. Hơn nữa câu nói này không thể nằm ngoài nhận định sau đây của Héraclite:

Logos (Nghĩa tối hậu), con người ta không bao giờ hiểu được, dấu chưa từng nghe hay đã được nghe qua (Câu 1)

Và chính sự xa cách giữa *Nghĩa tối hậu*, Lời Nguyên Thủy và thân phận con người sống trong thời gian mới là thảm kịch cốt lõi tạo nên các bản bi kịch Hy Lạp.

Qua bi kịch tiêu biểu của Sophocle "*Oedipe làm vua*", ta thấy cô đọng cảm thức của nền văn hóa Hy Lạp tiền Socrate về thân phận con người gắn bó với thời gian. *Oedipe* là thân phận con người tại thế, bước chân vào đời thì như mang vào mình án giết cha (*Laios*) mà mình không hay biết. Tương giao đứt đoạn với Nguồn Gốc đã đẩy *Oedipe* đi tìm vu vơ qua sự hiểu biết, phân biệt ngày đêm, qua sự chế ngự kẻ khác, qua việc đào xới thiên nhiên, ăn nằm với chính mẹ mình (*Jocaste*) không khác gì như định mệnh muốn *Oedipe* thay cha để tạo một nhân loại mới, một nhân loại loạn luân. Khi nhờ người mù *Térésias* nói cho hay về quá khứ, lý lịch của mình, thì *Oedipe* cũng không thể làm gì hơn là ý thức thân phận mù lòa trước chân lý và lưu lạc xa Quê, xa Nhà của con người tại thế. Thời gian làm con người khổ vì nó là bức tường ngăn cách, là duyên cớ tạo nên lầm lạc, và con người không trông chờ gì nơi nó để tự cứu.

Với một lối diễn tả khác, trong vở bi kịch "*Prométhée bị trói*", văn hào Eschyle cho thấy nỗ lực tự cứu bằng tài năng của con người cũng chỉ là việc làm vô vọng trong việc truy tìm chân lý. Tài năng biến chế đồ vật, sự hiểu biết của con người chỉ là những giải pháp giúp con người sống tạm, quên đi nỗi hãi hùng của sự chết, vốn là một sự kiện không chịu nổi giữa ước mơ vô tận và thực tế của kiếp người trong thời gian hữu hạn. Prométhée, vị thần duy nhất của thiên cung muốn nói kết Cronos và Zeus, thời gian và tuyệt đối, để cứu con người khỏi trầm luân âm giới bằng cách:

- *Ta đã làm cho con người hay chết quên mình phải chết*
- *Ta đã đưa vào hồn nó những ước mơ mù quáng*
- *Ta còn làm hơn nữa: ta cho chúng lửa*
- *Từ lửa đó học được đủ tài nghệ*

(248-260)

Nhưng nhân vi ảo ảnh đó là vô chân, chỉ đưa đến tai họa ngàn đời cho Prométhée.

Giải pháp của văn hóa Hy Lạp là một mặt ý thức thâm trạng của kiếp người, mặt khác là nỗ lực xây dựng cuộc sống trật tự, dấu tương đối nhưng cần thiết, vì đó là sự khôn ngoan duy nhất còn lại .

Nietzsche am tường những nội dung này, nhưng giải pháp của Nietzsche là chọn thái độ quá lạm của Prométhée phản kháng, bất chấp chân lý. Từ cảm nhận thời gian, lịch sử, con người, theo thân phận và phán đoán hữu hạn của mình như một trò đùa trẻ con, Nietzsche quyết tâm đưa phán đoán hữu hạn ấy này thành một chân lý tuyệt đối do chính mình làm ra để thể hiện ý chí quyền lực của mình. Nay không phải thời gian được nói ví von là một trò đùa trẻ thơ, nhưng toàn khối trời, đất, thần, người là một trò đùa. Nói cách khác, từ khổ đau của kiếp người, ta tạo một trời mới đất mới theo ý ta, do quyền lực của ta, và đó là tự do và giải phóng. Ngay từ cuốn đầu tay "*Sự khai sinh của bi kịch*" năm 1871, Nietzsche đã viết:

Để có thể chịu đựng nổi cuộc sống, người Hy Lạp vì quá cần thiết đã tạo ra thần thánh ⁶⁹.

⁶⁹ Fr. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, (trd. Française, Gallimard - Paris - 1940 - tr. 33)

Sự vô độ đã được khai mở ra như là chân lý; nói cho đúng, sự mâu thuẫn này, sự khoái chí này phát sinh từ nỗi đau đớn, giống lên một tiếng nói, dường như phát xuất từ thâm cung của chính bản tính tự nhiên ⁷⁰.

Cũng vì nhận thức thảm trạng thực tế của kiếp người một cách sâu xa đồng thời với một giải pháp phản kháng mù quáng, cùng cực và bất chấp chân lý mà Nietzsche mang hai bộ mặt vừa tiên tri và vừa là ác quỷ.

Tóm kết lại, sấm ngôn của triết học Tây phương "*Người ơi, hãy biết mình*" được Socrate nêu lên đã mãi chỉ được hiểu là "*Người ơi hãy tự mình chỉ biết lấy mình*", đề nổi khổ tự căn của con người là thiếu vắng một ai đã trở thành nỗi bức tức chính mình một cách điên cuồng và vô vọng.

Khổ trong truyện Kiều

Hầu như đồng thời với Hegel và Nietzsche, và cùng sống những cảnh đổi thay lịch sử, Nguyễn Du, qua truyện Kiều, đã giúp chúng ta hiểu được tâm thức của tiên sinh, và hẳn đó cũng là tâm thức của người Việt Nam đương thời, về cuộc đời và phản ứng trước khổ đau của hiện sinh.

Mở đầu câu chuyện tác giả cho thấy cuộc đời là một trường chiến đấu, giữa *tài* và *mệnh*.

Qua câu nói tổng quát này, cần hiểu là nhân vật Kiều là chính mỗi một con người chúng ta, vượt lên biên giới của bất cứ thời kỳ lịch sử nào. Nếu câu chuyện có mượn khung cảnh lịch sử xã hội thời nào đó, thì phải xem là một kỹ thuật văn chương. Hơn nữa, những tên gọi như Kiều, Thúc Sinh,

⁷⁰ *Sđd.* 39

Từ Hải, Giác Duyên... đều mang một ý nghĩa tượng trưng, chuyên chở những ý niệm văn hóa vượt thời gian lịch sử (không khác gì trong Tây Du Ký của văn học Trung Hoa với các tên gọi Tề Thiên, Trư Bát Giới, Sa Tăng...).

Muốn hiểu được khung cảnh của *Khố* trong Kiều, không thể bỏ qua việc phân tích chữ *Tài* và *Mệnh*.

Trước hết theo chính nghĩa đen của truyện Kiều, *tài* được kể là những gì xã hội con người xem là giỏi, hay, đẹp: Kiều mặt đẹp, văn hay, đàn giỏi.

Dẫu không quá hấp tấp để đồng hóa *chữ tài* với thể giới nhân vi, giả ảo, xa Đạo tự nhiên trong tư tưởng Lão Trang, hoặc với thể giới sắc sắc, không không do nghiệp (*karma*) là ước muốn, bàn tay con người làm ra, theo ngôn ngữ nhà Phật, nhưng người đọc cũng có thể nhận ra rằng trong sự thâm hóa nhuần nhuyễn các nội dung của Tam giáo, người Việt Nam ta cũng có một ý niệm về *chữ tài* không xa với các ý nghĩa đó.

Nếu đọc bản văn, ta sẽ thấy *chữ tài* không những là một số tài năng của Kiều, mà còn là những giải pháp tương chừng như cứu Kiều khỏi số mệnh long đong của mình: như lòng trắc ẩn và những xoay xở của Thúc Sinh, lòng hào hiệp, quảng đại của Từ Hải anh hùng... Do đó có thể đi đến định nghĩa *chữ tài* là tất cả những gì phát xuất từ con người, việc đánh giá, nỗ lực giải phóng... Và *chữ mệnh*, là nguồn cơ từ đầu đên con người không thể suy biết được. *Chữ mệnh* trong Kiều lại gắn bó với hai chữ khác: đó là *Duyên* và *Tâm*.

Theo đúng ý nghĩa câu truyện, *duyên* thì không phải là sự ngẫu nhiên, bất ngờ mà thôi, nhưng là việc làm của *Bê Trên* mà con người hữu hạn không thể lý hội được.

Chữ *Tâm* cũng không phải là cảm tình, ý muốn, chủ định phát xuất từ con người, nhưng là cái bên trong ẩn kín, điều mà Kinh Thư gọi là "*Đạo Tâm duy vi*", kín đáo ở với

con người nhưng *không đồng hóa với suy tư và việc làm con người.*

Như thế phải khẳng định rằng *chữ mệnh* của Kiêu không liên quan đến thuyết định mệnh của các trường phái khác kỷ Tây phương như nhiều nhà phê bình văn học gán ghép. Theo trường phái khác kỷ Tây phương, định mệnh là vòng quay hữu lý, máy móc của vũ trụ, bất chấp ước muốn con người; *nhưng nhờ đồng hóa với lý trí của vũ trụ*, con người có thể dùng ý chí và lý trí của mình để *tự giải thoát*. Trong cuốn VIII, Epictète khuyên:

Người đừng đòi sự thể ở đời xảy ra theo như người ước muốn, nhưng hãy ao ước chúng xảy ra như thực trạng chúng xảy ra, thì người sẽ luôn mãi hạnh phúc

Kiêu là thân phận con người, con người gắn bó với nghiệp của mình là mang lấy "thân".

*Ngẫm hay muôn sự tại trời,
Trời kia đã bắt làm người có thân (3241-42)*

Chữ "*thân*" này gói ghém tất cả những đặc tính của thời gian. Thời gian, thế giới người đó là thung lũng nước mắt, mà con người cảm nhận qua những nổ bất tương phùng giữa ước muốn và thực tế, giữa những thay thay đổi đổi gây nhiều thương đau hơn là đem lại thành quả vui vẻ. Nguyên do gây nên khổ không những không giải thích được, như vô có gia đình họ Vương lâm nạn, mà còn nằm trong những việc làm của con người, tốt cũng như xấu theo mẫu mực định giá của nó. Mã Giám Sinh, Tú Bà, Sở Khanh, Bạc Bà... đã gây ra khổ cho Kiêu vì ác độc, nhưng nỗ lực cứu Kiêu khỏi khổ của Thúc Sinh, những cố gắng của nếp sống thoát tục nơi Quan

Âm Các, những cử chỉ hào hiệp của Từ Hải cũng không cứu Kiều khỏi căn khổ nơi *thân*.

Nếu Nguyễn Du không tiên cảm ba mẫu mực văn hóa con người – *homo sapiens* (Tề Thiên), *homo ludens* (Trư Bát Giới) *homo faber* (Sa Tăng) - trên đường tìm chân lý cứu thoát như trong truyện Tây Du Ký của Trung Hoa, thì thi sĩ này cũng cho thấy khá nhiều những giải pháp cứu khổ mà lịch sử con người và nhân loại đề nghị:

- **Thúc Sinh** và những tình cảm hết sức là thông thường của con người, những khôn ngoan xoay sở tùy lúc, sự tốt lành bình dị của cuộc sống hằng ngày.

- **Quan Âm Các**, Phật đường - "giữ chùa, tụng kinh"
Con đường khổ hạnh, quên lãng.

Tạm qui ngũ giới cho nàng xuất gia
Áo xanh đổi lấy cà sa . . . (1920-21)

- **Từ Hải**, lòng hào hiệp muốn cứu đời bằng bạo lực gươm đao, cách mạng:

- *Anh hùng đoán giữa trần ai mới già* (2202)
- *Trượng phu thoát đã động lòng bốn phương*
Trông với trời bể mệnh mang
Thanh gươm yên ngựa lên đàng thẳng rong
(2214-16)

- *Bằng nay bốn bể không nhà* (2225)
- *Dọc ngang nào biết trên đầu có ai* (2472)

- *Ngẫm từ đây việc binh đao*
Đống xương vô định đã cao bằng đầu
(2492-94)

Những giải pháp đưa ra đó có hay đấy, nhưng tạm bợ và giả tạo làm sao:

*Rằng hay thì thật là hay
Nghe ra ngậm đắng nuốt cay thế nào* (489-490)

hoặc:

*Vui là vui gượng kéo là
Ai tri âm đó, mặn mà với ai?* (1246-47)

Phải chăng như giấc mộng đã cho hay:

*Rì rầm: nhân quả dở dang
Đã toan trốn nợ đoạn trường được sao
Số còn nặng nghiệp má đào
Người dầu muốn quyết trời nào đã cho* (995-998)

Phải, Nguyễn Du đã có gọi lên vài lần trong truyện Kiều về luật nhân quả luân hồi, đặc biệt khi Kiều muốn tỏ bày mối tình chung thủy với Kim Trọng bất chấp những hoàn cảnh buộc phải phân ly nơi cuộc sống trần ai:

*Biết bao duyên nợ thế bồi?
Kiếp này thôi thế thì thôi còn gì
Tái sinh chưa dứt hương thề
Làm thân trâu ngựa đền ghi trúc mai
Nợ tình chưa trả cho ai
Khối tình mang xuống tuyền đài chưa tan.*
(705-710)

Nhưng trong toàn bộ câu truyện, Nguyễn Du không lấy luật nhân quả, vay trả trả vay, và ngay cả luân hồi nhiều kiếp để giải thích khổ đau, ít nhất là khổ đau của kiếp làm người. Đối với Nguyễn Du, nghiệp má đào là *ngiệp làm người*, và tự thân phận *làm người có thân* đó là một *cái nhân*, một *món nợ* phải trả .

Nợ làm người, và đó là thảm kịch. Đòi lúc Nguyễn Du ví món quà Tạo Hóa cho con người có cuộc sống trong thời gian là một cuộc thanh luyện, một cái Khổ giúp người được thanh cao:

*Bất phong trần phải phong trần
Cho thanh cao mới được phần thanh cao*

(3243-44)

Tại sao món quà cho làm người được gọi là nợ, và được cảm nhận là khổ?

Nợ phải chăng vì phận làm người không phải do con người tự mình làm ra?

Khổ phải chăng vì con người còn có khả năng và tự do để đạt quyền sở hữu phận mình và quên nguồn gốc nguyên sơ?

Cũng vì thế *tài* và *mệnh* tương giao trong một nỗi *ghen*, một cuộc chiến đấu của chân lý và mê hoặc. Và phải chăng vì thế, Kiều phải trả lại cuộc đời, toàn cuộc đời, khi chết đi con người oan nghiệt *của chữ tài* trên sông Tiền Đường để *ngộ* được, hay *giác* được *duyên* của mệnh trời.

Phần sau của câu truyện khi Kiều đã trả lại kiếp người của mình trên sông Tiền Đường, hẳn không phải là thiên đàng trần thế có thực. Trăm năm trong cõi người ta, đời vẫn luôn mãi là đấu trường của tài-mệnh, và đời vẫn là khổ. Nhưng đây hẳn là một *cuộc đổi mới cái nhìn, một cảnh giới của kẻ đã giác duyên*, ngộ được mối tương giao trời-đất-

người chân thật. Và đó là *nghĩa*, một đòi hỏi đạo đức, phải như thế, tức là đạo làm người, như trong phân kết đã nói rõ:

*Đã mang lấy nghiệp vào thân
Cũng đừng trách lẫn trời gần trời xa
Thiện căn ở tại lòng ta
Chữ Tâm kia mới bằng ba chữ Tài* (3249-52)

Chữ Tâm đó ở bên trong, nghĩa là không phải phát xuất từ *cái Tài* con người thể hiện ra bên ngoài; và con người chỉ nghe được tiếng vang vọng của nó khi đã chết đi nhân loại ảo ảnh do bàn tay con người cố tạo ra. Và việc đó cũng cần đến "*duyên*" nữa.

Job, khổ và yêu

Sách Job được truyền thống Do Thái giáo và Kitô giáo xếp vào mục sách Khôn Ngoan, theo nghĩa là mô tả sự tương giao giữa con người và Thiên Chúa. Khôn ngoan xét đến điểm cùng cực khi đặt nổi một thực tại tiêu cực nhất theo nhận định của con người, để vẫn tìm thấy nơi đó nghĩa của Tình Yêu.

Mircea Eliade, một tác giả dày công truy cứu về lịch sử các tôn giáo đã nhận định:

Điểm gay gắt nhất của "khổ đau" chính là lý do nó phát xuất ra; khổ đau chỉ làm cho ta hoang mang khi căn nguyên của nó còn mịt mờ không biết tại do đâu... Thông thường, ta có thể nói rằng khổ đau được xem là hậu quả của sự tách rời ra khỏi "mẫu mực thường hằng". Mẫu mực này tùy dân tộc và văn minh có thể mang nhiều nội dung,

hình ảnh khác nhau. Nhưng điều quan trọng là không nơi nào - trong khung cảnh của các nền văn minh cổ xưa - khổ đau được xem là "mù quáng" và không có ý nghĩa .⁷¹

Điều mà Micea Eliade cho là ý nghĩa giải thích khổ đau thông thường được hiểu là quả của một cái nhân tội ác, là cái giá con người phải trả về lỗi lầm của mình. Quan điểm đó có thể là một sự điều chỉnh của một vũ trụ quan gọi là "*Natura naturans*", luật của thiên nhiên nhất thể biến hóa vô tình, hoặc là sự trừng phạt kẻ khác của Thượng Đế như quan điểm truyền thống của thần học Do Thái giáo ⁷². Và trong sách Job, ba người bạn an ủi ông cũng nhấn mạnh đến quan điểm thần học này, đó là Eliphaz, Bildad và Cophar.

Nhưng, "Khổ" nêu lên trong sách Job, một câu chuyện tượng trưng, nhưng muốn gói ghém những nỗi khổ của con người và cũng là một thách thức về câu hỏi khác hơn:

Job có kính sợ Thiên Chúa một cách đúng không hay không? (Jb I, 9)

Câu hỏi thách thức về mặt khái Tình Yêu của Thiên Chúa đối với con người, và ngược lại.

Vô cầu, đúng không, là nội dung chính của sách Job, là tinh túy của toàn bộ Thánh Kinh.

Đối với kẻ không yêu, câu hỏi đặt ra trong sự kính sợ Thiên Chúa phải là:

⁷¹ Micea ELIADE, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Ed. Gallimard, 1969, các trang 114-11

⁷² Xem sách *Cách Ngôn* 3, 33-35; 10, 16; 12, 21; 13, 21; Sách *Judith* 5, 17-19; 7, 28; 8, 18-19

Có phải vì khung cảnh gia đình, quy ước xã hội, vì phần thưởng đời này hoặc đời sau, vì đáp ứng đòi hỏi của lương tâm hay không? - Nếu không, thì vì gì? Không gì cả hay sao?

Kytô hữu chỉ có thể vừa khiêm tốn nhưng vừa tràn đầy hy vọng mà phải trả lời: *"Thực ra không vì gì cả, chỉ vì yêu mến Thiên Chúa mà thôi"*.

Và trong ý nghĩa cùng cực đó, sách Job đã được giữ lại như là Sách Khôn Ngoan. Nếu không như thế, thì những lời của Job phát ra trong cơn khổ đau sẽ được đồng hóa với lời của Hegel, Nietzsche hoặc của Jean-Paul Sartre!

Mở đầu câu truyện Job được mô tả là người công chính trước Thiên Chúa, xã hội và ngay cả đối với Satan. Thiên Chúa hãnh diện khi tạo dựng được một con người như thế. Và để thách thức Thượng Đế, Satan đi đến bước cùng: " - Phải, con người có thể yêu Ngài, nhưng thực tâm có phải vì Ngài hay vì một cái gì khác ngoài Ngài. Tình yêu dung không đó Thượng Đế có thể ban cho con người không?" -- Và qua Job, thảm kịch cuộc đời con người được diễn tả qua từng nấc:

- Chiến tranh, tai họa thiên nhiên giết người, đốt nhà, sát hại cả con cái, tiêu hủy gia sản của Job.

- Chưa hết, một căn bệnh ghê tởm, có lẽ là bệnh cùi đã biến thân thể của Job thành mớ máu mủ tanh hôi. Job bị ruồng rẫy bởi chính người thân nhất còn lại trong nhân loại, tức là vợ mình; và hơn nữa bị cả xã hội, qua vợ mình, thách thức về chính sự trung tín của mình đối với Thiên Chúa. Vợ ông đã nói lời cuối với ông:

Ông còn mãi cố trung tín được sao? Hãy nguyện rửa Thiên Chúa và chết đi cho xong! (Jb 2, 9)

Đến đây Job vẫn không lên tiếng chống lại Thiên Chúa.

Từ câu 2, 11 đến hết câu 2,13, một đoạn rất văn mô tả những gì con người có thể làm được trước đau khổ kẻ khác: Ba người bạn, từ ba nước khác nhau, Eliphaz từ Téman, Bildad từ Shuab, Cophar từ Naamat tìm đến để chia sẻ nỗi khổ và tìm cách an ủi Job. Từ xa họ đã thốt thức, xé áo mình, lấy bụi phủ đầu để tỏ bày lòng từ bi của mình. Họ không biết nói gì hơn vì tôn trọng Job, và thỉnh lặng ngồi nhìn trong bảy ngày bảy đêm. Đây hẳn là mẫu mực tuyệt vời của tình đồng loại đối với nhau. Nhưng trong câu truyện, chính *tình yêu giữa người với người mà thôi*, sự an ủi dựa trên suy luận con người dẫu là bạn bè thân thiết nhất, những lý chứng bênh vực cho Thiên Chúa do con người..., thì tất cả những điều đó lại là dụng cụ tinh vi mà Satan có thể dùng để thách thức Tình yêu vô câu vào Thượng Đế của Job.

Sau phần văn xuôi vừa lược qua, ta sẽ đọc những lời đối thoại bằng thơ. Phần đầu từ chương 3 đến 14. Job lên tiếng đầu tiên, nguyện rửa ngày ông sinh ra đời:

*Hãy chết đi ngày chứng kiến tôi sinh ra,
Và đêm báo tin: một bé trai vừa mới được cứu
mang!* (Jb 3, 3)

...
*Sao tôi không chết đi ngay từ bụng mẹ,
Sao không chết đi khi mới ra đời?* (3, 11)

Những nỗi khổ của tôi còn nhiều hơn cát biển
(6, 3)

Đó cũng là lời than oán về cuộc đời của một Nguyễn Gia Thiều trong *Cung Oán Ngâm Khúc*:

Thảo nào khi mới chôn nhau,

Đã mang tiếng khóc bung đầu mà ra !

(CONK 55 - 56)

Trẻ tạo hóa đành hanh quá ngán

Chết đuối người trên cạn mà chơi!

(CONK 73-74)

Bây giờ Eliphaz mới lấy luận chứng về tình trạng có thể phạm lỗi của con người để biện minh cho sự trừng phạt của Chúa qua đau khổ:

Con người làm sao có thể công chính trước Thiên Chúa ?

(Jb 4, 17)

Phúc cho kẻ Chúa sửa phạt!

Vì thế nên ngoan ngùi trước bài học của Đấng

Toàn Năng

(Jb 5, 17)

Job lại thêm tức bực về lời luận chứng này, ông tiếp tục than oán:

Tôi vẫn cứ nói trong nỗi dằn vặt của trí tôi,

Tôi vẫn oán than trong nỗi chua cay của lòng tôi

(Jb 6, 11)

Bildad giận thái độ của Job nên lên tiếng:

Hãy truy cứu thế hệ đã qua

Hãy suy ngẫm về kinh nghiệm tổ tiên đời trước

(Jb 8, 8)

Không, Chúa không từ rẫy kẻ công chính

Ngài không giúp cho kẻ ác nhân

(Jb 8, 20)

Câu trả lời của Job là chuyện đó ông đã nghe rồi:

*Thật ra, tôi biết hẳn là như thế:
Làm sao con người lại có thể có lý trước Thiên
Chúa* (Jb 9, 2)

.....
*Nhưng, tôi vẫn cứ bảo vệ trường hợp của tôi,
Tôi vẫn chọn luận chứng của tôi để chất vấn Ngài*
(Jb 9, 14)

*Ôi ! tại sao Ngài cho tôi sinh ra từ bụng mẹ?
Tôi chết đi là xong, bây giờ có ai thấy được tôi.
Tôi sẽ như chưa bao giờ có
Vì từ bụng mẹ, người ta đã chôn tôi*
(Jb 10, 18-19)

Trước những lời này, Cophar đành phải phân biệt cho Job rõ ràng, nếu Job nói mình trong sạch, vô tội, thì hãy thử hỏi đã hiểu hết sự khôn ngoan Thiên Chúa chưa: chỉ có sự khôn ngoan vô tận của Ngài mới hiểu được các lỗi của Job. Nên Job hãy từ bỏ lối lầm và cầu xin Ngài, tương lai mọi sự sẽ tốt đẹp. Nay hãy quên thử thách đi xem như chuyện tương đối xảy ra trong chốc lát.

Job càng gay gắt thêm:

*Thật, đúng là các ông là tiếng nói của quần
chúng,
Và sự khôn ngoan đó sẽ cùng chết đi với mấy ông*
(Jb 12, 2)

*Tất cả điều đó, mắt tôi đã thấy,
Tai tôi nghe và tôi vẫn hiểu.
Tôi cũng ý thức được như quý ông,
Tôi không có gì phải nhường quý ông trong các
luận chứng đó
Nhưng tôi phải nói với Đấng Toàn Năng*

*Tôi muốn chất vấn chính Thiên Chúa
Các ngài chỉ là thầy lang băm
Lũ thầy thuốc đoán mò bậy bạ!*

(Jb13, 1-4)

Và câu chất vấn Job nêu lên là:

*Hỡi Thượng Đế tại sao che mặt
Và xem tôi như kẻ thù Ngài!*

(Jb 13, 24)

Qua phần này, nếu Job ngừng lại một trong những luận chứng của ba người bạn thân, hẳn Satan sẽ vui mừng khi tình yêu của Job, sự trung tín với Thiên Chúa, kỳ cùng cũng chỉ để được phần thưởng nào đó cho mình. Hơn nữa mặc khái về Thiên Chúa cũng không khác gì luận chứng nhân quả của lý trí của quần chúng nhân gian.

Qua đến phần hai, ba người bạn cũng cố đi sâu vào luận chứng về tôn giáo. Eliphaz cho rằng nếu nói như Job, thì cả nền luân lý, đạo đức nhân loại không còn:

*Ngươi phá hủy lòng đạo hạnh,
Đạp bỏ sự suy niệm trước Thiên Chúa*

(Jb 15, 4)

Ông khuyên Job hãy nghĩ cho cùng vì ngay mang thân phận làm người, thì con người vốn đã phạm lỗi:

*Làm sao con người có thể trong sạch
Làm sao nó sống ngay chính được,
Khi là con đẻ của phụ nữ trần gian?*

(Jb 15, 14)

Job không nhường chút nào:

*Vâng, Chúa đã bắt công đối với tôi,
Ngài đưa tôi vào lưới bẫy của kẻ ác*

(Jb 16, 11)

*Và, tôi, nào tay tôi đã làm gì tàn ác,
Và lời cầu xin của tôi luôn trong sáng kia mà!*

(Jb 16, 17)

Đến đây Bildad mới lấy một luận chứng thực tiễn để nói với Job: Có phản kháng cũng vô ích không làm gì chống lại với định luật của sự công chính của Chúa. Job trả lời cho các bạn: Các vị cứ luận tội tôi. Còn Chúa thì bỏ rơi tôi:

*Tôi kêu oan Ngài chẳng trả lời,
Tôi kêu cứu, Ngài không phân xử,
Ngài đã ngăn tường cao chặn đường tôi,
Bủa vây lối đi của tôi bằng bóng tối*

(Jb 19, 7-8)

*Xã hội ruồng rẫy tôi:
Anh em tôi mặc tình xa lánh,
Người thân tôi trốn bỏ đi đâu!*

(Jb 19, 13)

Hẳn ta thấy những lời than oán của Job không khác những lời mô tả đầy bi quan của Jean-Paul Sartre về sự tương giao giữa người và người, giữa người và Chúa. Nhưng Job khác với Sartre ở câu này:

*Tôi biết Đáng bẽnh đỡ tôi là kẻ hằng sống,
Người là kẻ cuối cùng sẽ xuất hiện trên trần gian,
Người sẽ đánh thức tôi,
Và dẫn tôi đến gần Người,
Và mắt trần của tôi sẽ nhìn thấy Chúa* (Jb 19, 25)

Cophar không hiểu gì lời nói kỳ lạ đó của Job, ông tiếp tục luận chứng:

*Ngươi không biết, là trong mọi thời đại,
Từ khi có con người nơi trần thế,
Nỗi vui kẻ ác đâu có dài ngày,
Và hân hoan của kẻ vô đạo chỉ là một thoáng qua
đi ?* (Jb 20, 4-5)

Job quay ngược lại luận chứng của Cophar: Không phải vậy đâu!

*Tại sao kẻ ác vẫn mãi sống còn
Họ còn già lão nữa là, và quyền uy càng lớn?
Hậu duệ càng đông sống thời của họ,
Và con cháu luôn mãi vẫn cứ đầy đàn ...* (Jb 21, 7-8)

Đến đây dường như ta dễ đi vào con cảm dỗ của một Zarathoustra của Nietzsche, muốn thấy toàn cả trời đất chỉ là một trò đùa vô nghĩa, và mạnh ai muốn làm gì thì làm; hoặc cam phận như người cung phi của Nguyễn Gia Thiều :

*Thôi thôi ngoảnh mặt làm thinh,
Thử xem con tạo gieo mình nơi nao?* (Jb 131-32)

Nhưng không, cuộc đời thoái của Job vẫn tiếp diễn ở phần ba. Eliphaz khuyên Job hãy thực tế và ngoan ngoãn.

*Này, hãy làm hòa với Chúa đi,
Và Ngài sẽ trả hạnh phúc lại cho ngươi* (Jb 22, 21)

Job vẫn nhắc lại những nan giải về mâu thuẫn của hiện sinh: kẻ ác vẫn hoành hành trong lúc Ngài cứ che mặt :

*Vì bóng tối như che khuất tôi,
Đêm đen không cho tôi thấy Ngài hiện diện*
(Jb 23, 17)
Và Chúa như làm ngơ trước lời than oán của tôi
(Jb 23, 12)

Và trước lời này, Bildad tìm một cách khác là giông lên lời ca tụng Chúa sáng tạo vũ trụ.

Trong cơn đau, Job tự hỏi không biết mấy người bạn ông đang nói với ai về những điều đó. Ông nhắc lại cho họ hay:

*Tôi không thấy các ông ở trong chân lý
Cho đến hơi thở cuối cùng tôi vẫn nói mình vô tội*
(Jb 27,5)

Cuối cùng Cophar như cạ lời không còn luận chứng nào nữa, nên đưa ra luận chứng cổ điển về sự siêu việt của ý Chúa và sự ghê rợn của hình phạt Chúa giáng cho kẻ ác. Để kết luận ông nhắc lại:

*Sự kính sợ Thiên Chúa: đó là khôn ngoan
Tránh điều ác, đó là trí tuệ*
(Jb 28, 28)

Job trả lời:

Tôi đã làm như thế, hơn nhiều người nữa là đàng khác:

*Tôi đã tự như: tôi sẽ chết trong niềm hãnh diện,
Sau chỗi ngày dài như cây đừa già*

(Jb 29, 18)

Nhưng không phải vậy, thực tế là tôi đau khổ, mặc dầu tôi đã xả thân cứu đời, theo ý Chúa.

*Ôi, làm sao để Chúa nghe tôi?
Tôi đã nói hết: nay trời cao hãy trả lời*

(Jb 31, 35)

Đến đây, (dường như bản văn đã được một nhà giải thích nào thêm vào), ta có lối giải thích của Elihu, một nhà thần học trẻ, tự xưng mình có thần khai đặc biệt. Ông dong dài lập lại những luận chứng cũ, và cho rằng Job sở dĩ sai lầm vì thiếu sự hiểu biết:

*Job bấy giờ mở miệng nói vu vơ
Vì ngu dân mà tiếp tục lảm nhảm*

(Jb 35, 16)

*Chúa không bỏ người ngay chính
Và không để kẻ ác hoành hành*

(Jb 36, 5-6)

*Có một thời ánh sáng trở nên không thấy được,
Vì mây mờ che khuất đi;
Sau đó gió thổi đuổi mây biến,
Và từ bắc phương ánh sáng lại rục lên*

(Jb 37, 21-22)

Có lẽ đây là bản văn thêm thât vào sau đó, không có một điểm nào mới lạ về tư tưởng.

Đã đến lúc Thiên Chúa trả lời Job.

Thiên Chúa trả lời Job bằng cách cho thấy giới hạn của Job và quyền uy của Ngài thể hiện ra trong vũ trụ. Thiên Chúa nhắc nhở Job về thân trạng của Job trong tương giao với Ngài. Ở đây nếu không đi vào nội dung của câu trả lời của Job:

*Con chỉ biết Ngài qua người ta kể,
Nhưng nay mắt con đã thấy Ngài*

(Jb 42, 5)

thì câu trả lời của Giavê có thể được xem là một lối lặp lại luận chứng của ba người bạn Job và Elihu. Điểm chính là sự cảm nghiệm của chính Job. Tình yêu đối với Thiên Chúa không dựa trên luận chứng ngoại tại, nhưng trong cảm nghiệm chính Ngài, lúc ấy mới thấy công việc của Ngài. Và điều đó sẽ giải thích câu nói sau đây của Chúa:

*Sau khi nghe Job trình bày như thế, Giavê nói với
Eliphaz xứ Téman: "Ta nổi giận với người và hai
bạn người, vì các người đã không nói về ta cho
phải lẽ như đây tỏ ta là Job đã làm"*

(Jb 42, 7)

Cuốn sách Job có lẽ làm cho nhiều người thất vọng. Thất vọng trước hết là vì từ bài học về đau khổ, những luận chứng thông thường về đạo đức, tôn giáo xem ra đảo lộn; những lý chứng tự nhiên về nhân quả một phần nào đó biện minh cho luật pháp, tập tục, tạo trật tự xã hội lại không được xem trọng ở đây. Hơn thế nữa, câu trả lời của Thiên Chúa cũng không trực tiếp giải thích về căn do của đau khổ.

Thiên Chúa không trách cứ những câu thắc mắc, chất vấn của Job, vì đây là **lời kêu lên thành khẩn** từ cơn đau: *Thiên Chúa ở đâu, tôi tin Ngài, nhưng tại sao Ngài che mặt.* Vì **đòi hỏi đó chính đáng**: vì chỉ có thể yêu Ngài khi thấy

được đó là chính Ngài chứ không phải một hình tượng nào về Ngài do con người đúc nắn ra, dấu con người đó thiện chí mấy đi nữa. **Tình yêu của Thiên Chúa đòi hỏi không những trong sáng, vô cầu, vô vị lợi, nhưng phải hướng đến chính Ngài.** Trong câu truyện, có hai đoạn, một ở câu nói của Job xem ra xuất thân:

*Tôi biết kẻ bệnh đỡ tôi là Người hằng sống
Người là kẻ cuối cùng sẽ xuất hiện nơi thế gian*
(Jb 19, 25)

và đoạn hai :

Nay, mắt tôi đã thấy Ngài
(Jb 42, 5)

Hai nội dung này được nêu lên như một đòi hỏi quá mức của thân phận con người. Do đó về mặt tiêu cực, ta biết được ý nghĩa của khổ đau con người không thể giải thích được, phải đợi đến khi mắt thấy. Và đây là điểm cao của sách Job; nó mở ra cho thấy một nỗi khổ khác cùng cực hơn: Khổ vì sự khao khát mong nhìn thấy, gặp gỡ chính Thiên Chúa. Ta thấy nỗi khổ đó trong câu nói đầu tiên của Augustinô trong cuốn *Confessiones*:

*Lạy Chúa, Chúa đã dựng nên chúng con để
hướng về Ngài, và tâm hồn chúng con khổ (bất
an) cho đến khi ngời ngời trong Ngài*
(Conf. I, 1)

Khổ nạn của Chúa Kitô

Job được các nhà thần học Kitô giáo xem là hình ảnh Chúa Giêsu Kitô. Con người hoàn toàn công chính đã nhận chịu đau khổ của kiếp người, khổ cùng cực. Và Con người đó

cũng đã thấy Thiên Chúa, là kẻ đã được sách Job gọi là Đấng Bảo Vệ sẽ xuất hiện trên trần thế.

Mặc khải Kitô giáo xác quyết chính Đức Kitô là sự đau khổ, khi mang lấy thân phận nhân loại.

Trước hết hãy đọc lại các trang đầu của sách Sáng Thế, thời gian gắn liền với sự chết đến với con người khi con người muốn biết được điều lành điều dữ. Thời gian đó cũng là sự khuất mặt của Thượng Đế. Nỗi khổ cuộc đời để sống còn là *máu* trong sự sinh đẻ của đàn bà và *mồ hôi trên trán* trong lao động của đàn ông ⁷³.

Đức Giêsu Kitô, khi nhập thể làm người Ngài mang trọn thân phận khổ đau của con người trong thời gian. Luca kể lại : "*Trong cơn khổ, Ngài cầu nguyện một cách khẩn thiết hơn, và mồ hôi Ngài đã trở thành như những giọt máu rơi xuống đất*" (Lc. 22, 44).

Và nỗi khổ của Ngài là gì, mà Ngài phải đổ mồ hôi máu, và khẩn thiết xin Cha Ngài:

Lạy Cha, nếu Cha muốn, xin cất chén đắng này cho con! Nhưng, xin đừng theo ý con nhưng hãy theo ý Cha!
(Lc. 22, 42)

Nỗi khổ đó được Mar-cô và Mat-thêu ghi lại trong câu nói của Chúa Kitô:

Lạy Chúa Thiên Chúa tôi, lạy Thiên Chúa tôi, tại sao Ngài đã bỏ tôi?
(Mt 27, 46; Mc 15, 34)

Phản Gioan, thì ghi lại câu nói của Chúa:

Ta khát
(Gioan 19, 28)

⁷³ Xem Sáng Thế 3, 1-19

Sau câu nói lạ lùng đó, Chúa nói:

"Mọi sự hoàn tất". Ngài đã gục đầu và tắt thở
(Gioan 19, 29)

Đây là ý nghĩa trọn vẹn của thời gian gọi là "*Khổ*" mà Đức Kitô mang vào thân Ngài. Khổ là nỗi khát khao vô tận chính Thiên Chúa, và trong nỗi khát khao đó cảm nhận sự vắng bóng của Ngài.

Đây cũng là nỗi khổ mà các nhà thần học gọi là Ngài đã đi vào địa ngục của thời gian, nỗi tăm tối cùng cực nhất khi cảm thấy Thiên Chúa bỏ rơi.

Và với cái chết, Đức Giêsu Kitô đã trọn công tác làm người để gặp chính mặt Cha Ngài trong vinh quang khi Ngài được Thiên Chúa Cha làm sống lại.

Đây không phải là sự giải thích thuần lý về khổ, đây là sự thực hiện nỗi khổ tột cùng của kiếp người. Qua nỗi khổ đó, con người nhận ra cuộc sống của mình thực ra là mối tương giao với một Kẻ Khác, đó là Thiên Chúa, và từ đó với những người khác. Tương giao đó là tình yêu không đòi hỏi một cái gì cho mình, nên cũng không bức tức phải mất cái gì nơi mình. Kẻ khác không phải là hỏa ngục, sự đe dọa làm tự thân ta phải mất đi, như Nietzsche, Marx, Jean-Paul Sartre cũng như con người vị kỷ ngày nay lập luận. Nhưng thiếu vắng kẻ khác vì cái *ngã* của ta đã đặc dày thì bấy giờ đúng là hỏa ngục tuyệt đối, nơi mà con người không phải chịu đau khổ, nhưng đến bước khốn cùng vì đã hết cảm xúc về cái khổ cứu độ mất rồi!

Nỗi khắc khoải của kiếp người

*"Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum
donec resquiescat in Te"*

[Confessiones - 1, 1 (1)]

Con người và lời nói

Câu trần tình ngắn gọn: "Ngài đã dựng nên chúng con để hướng về Ngài, và tâm hồn chúng con không nghỉ ngơi cho đến khi nghỉ yên trong Ngài" hàm chứa toàn bộ nội dung cuốn "Confessiones" của Thánh Augustinô, và thâm nhập toàn bộ tư tưởng và đời sống của một vị đại thánh Kytô giáo, một vị thánh hiền chân thực, một nhà văn hóa lỗi lạc của nhân loại.

Chỉ qua câu nói này, Augustinô đã dám đưa ra một lối trình bày, một ngôn ngữ độc đáo làm đảo lộn truyền thống văn hóa được ghi lại trong các đại tác phẩm Đông Tây.

Như một qui ước, đồng thời cũng là một tiền kiến truyền kiếp trong sinh hoạt văn hóa nhân loại, ngôn ngữ được dùng để diễn đạt tư tưởng luôn giả thiết phải đạt đến một mức độ trừu tượng nào đó, biểu lộ những phong thái vượt lên thực tế của cuộc sống thường ngày. Kết quả là các mối tương giao sống động "tôi - anh - chị - chúng ta" được chuyển thành những ý niệm "nó - chúng nó ...", để ta bàn luận, nói 'về', thay vì trực diện nói 'với'. Thật vậy, ngôn ngữ văn hóa có thể được diễn tả bằng văn thể mô tả, tượng trưng hay qua lời nói nghịch thường đi nữa cũng khó mà đưa vào các đại danh từ "tôi - anh - chúng ta". Một cái gì thiếu vắng, phản tự nhiên bàng bạc được cảm nhận để rồi nảy sinh ước muốn có được một ngôn ngữ khác, một lối nói cận kề với thình lặn, hàm ngụ sự khước từ chính giá trị xác thực của ngôn ngữ.

Trong tâm thức đó, Trang Tử nhận xét rằng:

*"Cái nhìn cao siêu về Đạo và mọi vật, lời nói hay thình lặn cũng không thể chứa nổi. Nó vượt lên trên lời nói và cả sự thình lặn, ở ngoài bất cứ khả năng diễn tả nào của con người"*⁷⁴

Nếu cần phải dùng lời diễn tả triết học, thì có hai cách để thâm nhập nội dung các tác phẩm văn hóa. Hoặc tiền kiến chủ trương sự toàn năng của trí khôn con người, và hệ luận đương nhiên là chấp nhận đẳng thức tuyệt đối - giữa trí năng - ngôn ngữ và - sự vật. Hoặc tiền cảm một tình trạng bất cập, phân ly về hữu thể học có tính cách căn đế⁷⁵, một cảm thức tuyệt đối bi quan về thân phận con người trước chân lý; bây giờ, nếu còn chân chừ thì sử dụng lối nói biểu tượng; nếu dứt khoát thì đi đến cả việc từ khước sử dụng ngôn ngữ.

⁷⁴ Trang Tử, cuốn XXIV

⁷⁵ *Séparation ontologique radicale*

Tác phẩm "*Confessiones*" công hiến một thứ ngôn ngữ khác. Ngôn ngữ của tập sách này không phải là lời nói hằng ngày biểu lộ những xúc cảm thông thường, những ưu lo thế sự; nó cũng không phải là phương thức diễn đạt ý nghĩa sự vật; và cũng không phải là một dấu hiệu để ám chỉ một cái gì khác lạ.

Ngôn ngữ ấy diễn tả một mối liên hệ, không phải giữa **vật** này với vật khác, nhưng giữa **một ai** với một ai khác. Vị "Ai Khác" xuất hiện ra vào đâu cuốn "*Confessiones*" là một "Ngài"; chính từ Ngài phát sinh ra lời nói, nhưng Ngài đó lại ẩn mặt.

Xin Ngài đừng che mặt với con [Conf. 1-1(5)]

Người kia chính là Augustinô, lại không phải là một nền tảng vững chắc và ổn cố của cái "tôi" trong triết học Descartes, cũng không phải là cái "*tôi siêu nghiệm*"⁷⁶ của Kant, có đầy đủ khả năng đồng hóa. Nhưng từ ngay trong mối giao tiếp của cuộc đối thoại, tôi nhận ra tôi như một vấn nạn, một câu hỏi cho chính mình.

*Con đã trở thành một vùng đất đầy gai góc và
khốn khổ cho chính con* [Conf. X-16(25)]

*Dưới mắt Ngài, con đã trở thành một vấn nạn
cho chính con* [Conf. X-33(50)]

Vượt lên trên bất cứ một lối ngôn ngữ nào của con người mãi tìm về chân lý của sự vật, lối nói của "*Confessiones*" là sự biểu lộ của đức tin, là lời kinh của một Kitô hữu.

Về lối nói này, Thánh Phaolô đã mô tả những đặc tính thiết yếu:

⁷⁶ *Ego transcendental*

Thánh Thần cũng sẽ đến để cứu giúp sự yếu hèn của chúng ta; bởi vì chúng ta không biết phải xin gì để cầu nguyện cho phải lẽ. Nhưng chính Thánh Thần sẽ can thiệp cho chúng ta qua những nỗi rên siết khó tả"
(Rm. 8,26)

Ngôn ngữ đó chỉ có được nhờ sự thúc đẩy của Thánh Thần linh hoạt để thông dự vào Lời chân thật đã nhập thể và nhập thể. Lời nhập thể đó nối kết, tạo sự gắn gũi giữa Hữu thể và con người, đưa ngôn ngữ con người vượt lên trên cao vọng đồng hóa hão huyền cũng như nỗi thất vọng trước tình cảnh phân ly, bất cập cùng cực.

Lạy Chúa, Ngài đã cho con đức tin để con gọi đến Ngài, đức tin mà Ngài đã hưng chấn lên trong con nhờ tính nhân loại của Con Ngài, nhờ việc làm của Đấng loan báo về Ngài

[Conf. I-1(1)]

Nhờ sức mạnh của đức tin luôn làm cho ngôn ngữ thông dự linh hoạt vào Lời của Thiên Chúa, mà Thiên Chúa xuất hiện ra trong tâm hồn của con người *như một kẻ đang đối thoại*. Từ giây phút đó, con người không còn là một cái *tôi đơn độc*, giả ảo nữa, nhưng một chân trời của *chúng ta* được khai mở. Như thế, hữu thể con người không còn định nghĩa như một sự vật không hồn khô cứng, nhưng đi vào sức năng động của các mối tương giao giữa các hữu thể sống động. "*Tôi*" không thể tách rời khỏi "*anh*", khỏi "*Ngài*", Đấng tạo nền tảng cho "*tôi*", cũng không xa lạ với "*chúng tôi*" vì đây là cộng đồng thiết yếu đề từ đó có thể kêu đến tên "*anh*", tên "*Ngài*".

Hai chiều kích tương giao này không thể tách rời nhau; và mỗi tương giao linh hoạt đó đòi hỏi bất cứ một lời ca ngợi

nào hướng đến Thiên Chúa đều phải là một chứng tá của đức tin đã hứa ban cho mọi người.

Nội dung của đức tin này đã được sách *Sáng Thế* mạc khải rằng: "*Thiên Chúa đã tạo dựng con người giống hình ảnh Ngài*" (Sáng Thế 1. 27).

Augustinô thể hiện sức sống của mạc khải đó trong việc quy hướng hình ảnh về với Bản Gốc, về Nguồn - là Thiên Chúa; sự phản chiếu linh động này được thánh nhân gọi tên là "*nội khắc khoải*."

Nội khắc khoải trong tư tưởng Augustinô

Nhà tư tưởng Jean Brun trong cuốn "*L'Europe philosophique*" đã diễn tả nét độc đáo của tư tưởng Augustinô như sau:

*Thánh Augustinô nêu lên câu hỏi nền tảng : "Con người là ai?", chứ không phải "Con người là gì?". Câu hỏi sau này chuyển người thành vật thể, từ đó các nhà chuyên môn định nghĩa con người như một cái gì đó, chứ không phải một ai. Hậu quả là đủ thứ lý thuyết phát sinh; từ tiền đề đó họ đã đưa ra những lối giải thích về yếu tính và thực tại của bản tính nhân loại"*⁷⁷

Hữu thể học, môn học được truyền thống đánh giá là nền tảng, đưa ra những nguyên lý thượng đẳng của triết học

⁷⁷ Jean BRUN, *L'Europe philosophique*, Ed Clefs de l'histoire, Stock, 1988, tr. 91

cũng khởi phát từ câu hỏi về vật thể như thế. Điều mà M. Heidegger rất đỗi ngạc nhiên cho rằng buổi bình minh của tư tưởng, khi ánh sáng của câu hỏi về triết học vừa lóe lên, thì cũng chính từ câu hỏi đó bóng tối bao trùm.

Câu hỏi của Augustinô như một ánh chớp khác lạ thoát ra khỏi truyền thống tư tưởng này, một truyền thống mà Heidegger cho là một sự hiểu lầm truyền kiếp. *Câu hỏi triết học của ngài phát ra từ nỗi khắc khoải, một mối tương giao căng thẳng, một chân trời khai mở nguồn gốc và cứu cánh của nhân loại. Sức căng đó là hữu thể con người, là ý nghĩa của thời gian và lịch sử.* Hữu thể không còn phải là một cái gì, một đối tượng cho lý trí cân đo, nhưng là sức sống, là sự thông dự căng thẳng. Nói cách khác, hữu thể không phải là một vật, một ý niệm, một bản chất ổn cố, ù lì, trợ trợ bên cạnh những hữu thể. Theo Augustinô, **hữu thể không nằm trong khuôn khổ của phạm trù "bản chất", nhưng là một mối tương giao.** Theo nguyên nghĩa của La ngữ, "ens" hàm ngụ một sự thông dự với "Esse", và ý nghĩa ưu tiên của nó đáng ra phải được hiểu trong sự thông dự này.

"Esse" được nêu lên như là nền tảng cho bất cứ một "ens" nào, nhưng *nền tảng đó lại che dấu*, vì nó không thể do một thời gian, một cách thái nào thiết định cả. Hệ luận là sự thông dự trong "ens" phải là một thâm kịch trường kỳ, có tính cách bấp bênh, luôn bị đe dọa để rơi vào tình trạng tha hóa, tức là biến thể. Tha hóa không phải là biến thành một vật khác, đây chỉ là một lối nhân tăng do hậu quả phát xuất từ tha hóa căn nguyên. *Tha hóa căn nguyên do việc tự-ổn-cố dựa nơi chính mình*, một lối "chấp ngã" để đánh mất mối tương giao căng thẳng với "Esse không thể định vị được". Các thi hào Sophocle (trong *Oedipe làm vua*), Eschyle (*Prométhée bị trói*), cũng như Lão Tử, Trang Tử, đặc biệt sách *Sáng Thế*, đã dùng lối nói thi ca, biểu tượng để diễn tả kiếp người khôn khổ đó. Nỗi khắc khoải của kiếp người (*Cor inquietum*) được

Augustinô cảm nhận, trong khuôn khổ của mạc khải Kitô giáo, gắn chặt với "*con khát*" của Con Người Giêsu Kitô (x. Gioan 19, 28), Đấng mang lấy thân phận của toàn thể tạo vật.

Nỗi khắc khoải đó là *sức sống mới*, khai mở chân trời của mối tương giao "người với người", vượt qua thế giới sự vật của Adam cũ đã lấy sự hiểu biết của mình thay cho nguồn sống căn cơ.

Chính vì tư tưởng còn có nghĩa là tái sinh, là *sức đứng dậy* làm người đứng theo thân phận trung thực của mình, nên Augustinô thường dùng lối nói song nghĩa:

". . . sự sống dưới hình thức của sự chết hoặc sự chết dưới hình thức của sự sống" [Conf. 1-6(7)]

Hoặc có lúc ngài vận dụng hình ảnh "bên trong" và "bên ngoài":

Chính vì, tự bên trong con mà con đã đói khát vì thiếu của ăn nội tâm, tức là thiếu chính Ngài, lạy Thiên Chúa
(Conf. II-1)

Hình ảnh ngược lại là bên ngoài, bên dưới, tức là lối sống cũ, sống mà thật sự là chết:

Nỗi vui say mà thế giới khôn khổ đã quên Ngài, Đấng tạo dựng ra nó, và thay vì yêu mến Ngài thì quay về tạo vật: đó là hậu quả của men rượu vô hình nơi ý chí xấu xa và hướng hạ" (Conf. II-6)

Với lối nhìn về hữu thể con người qua nỗi khắc khoải (hay mối tương giao căng thẳng giữa người và Thiên Chúa), cảm thức của Augustinô làm ta liên tưởng đến chữ "*Khó*" trong tư tưởng Phật giáo.

Hẳn nhiên, không thể đơn sơ đối chiếu một cảm thức về nội dung của đức tin Kitô giáo mạc khải minh nhiên

(*positum*) cho Augustinô để gọi tên Thiên Chúa là Cha, là Chúa, với trực giác hồn nhiên (mà thần học Kitô giáo gọi là mạc khải tự nhiên) trong ánh sáng của tư tưởng Phật giáo. Nhưng sự kiện đó, một khi đã cân nhắc, sẽ không phải là một trở ngại không thể vượt qua được để đào sâu những kinh nghiệm hầu như tương tự về kiếp con người trong các nhà đại tư tưởng của nhân loại.

Cảm nghiệm nguyên sơ của Đức Thích Ca được mô tả là một sự gặp gỡ (*ngộ*). Gặp cái gì, gặp "ai" không bao giờ được ngài nói đến. Và sự làm tỉnh đó tự nó đã nói rất nhiều.

Câu chuyện về đời Ngài được ghi lại như một tiến trình đi tìm chân lý, vượt qua những giai đoạn hiện sinh của mỗi cuộc đời con người. Từ cuộc sống bình thường như mọi người, đến những lần gặp gỡ gây thắc mắc về cuộc đời và sau đó là *đi tìm* một lối giải thích. Khi lên đường tìm Đạo cùng với các vị tu sĩ Balamôn, ngài đã thu thập các kiến thức triết lý, ứng dụng các kỹ thuật tu đức khắc khổ.

Hai yếu tố nổi bật trong con đường *tìm Đạo* đó:

- *Tìm kiếm* bằng đủ phương cách, theo khả năng con người.
- *Tiết giảm dần hồi cái gốc đưa đến ảo ảnh*, tiền kiến rằng sau đó thể hiện được sự đồng nhất với Đại Đạo (*identification ontologique*).

Kết quả của con đường *tìm kiếm* khổ cực này, là bế tắc .

Nhưng sau đó, câu chuyện kể lại ngài đã *bỗng nhiên "ngộ"*, nghĩa là ngài đã trực giác một chân lý trong một buổi suy tư bình thường. Chân lý đó được ngài gọi một tên thối: "*Khổ*".

Với tiền kiến của một lối suy tư dựa vào hữu thể học "bản chất", hẳn câu hỏi đầu tiên được đặt ra là: *cái gì*, hoặc *ai*

phải khổ?. Thật ra, khi trực giác về "khổ", Đức Phật đã vượt lên trên câu hỏi này rồi, vì hỏi như thế chỉ nằm trong khuôn khổ mà Ngài đã đi qua và chứng nghiệm sự bế tắc. *Tự đi tìm*, tiền kiến có đủ khả năng thiết định hay tưởng tượng ra trước một cái gì đó, một ai đó để dựa vào làm nền tảng từ đó xác định rõ ràng cái này là cái này, tôi là ai.... Nhưng, như thế thì "khổ" không có nghĩa là gì cả.

Chữ "khổ" làm nền tảng cho tư tưởng của Phật giáo cũng không dừng lại ở một cấp độ nào bất kỳ của cảm năng nơi chủ thể. "Khổ" bao trùm, vượt lên chủ thể và những cảm thức nhất thời. Tạm dùng ngôn ngữ của Karl Jaspers để gọi tên cái "khổ" trong Phật giáo là "Bao dung thể" (*Englobant*), một ánh sáng soiọi, gìn giữ lấy toàn bộ hiện sinh trong chân lý đó.

Cập nhật với tư tưởng và lối diễn đạt của các triết gia hiện sinh, có thể gượng nói "khổ" là hiện sinh khắc khoải, bất an, là cảm thức thiếu vắng tuyệt đối một điểm để tựa... *Ngộ được "khổ"* là bước vào chân trời khai mở chân lý của sinh lực nhân tính (*cor inquietum*) và cũng thấy được hành tạo nghiệp (*karma*) đang tung hoành với muôn ngàn thể giới ảo vọng nhân tăng. Như Đức Buddhaghosa diễn tả :

Chỉ có khổ hiện hữu, không thấy có người đang khổ; chỉ có hành động xảy ra, nhưng không tìm thấy kẻ hành động ⁷⁸.

Từ ánh sáng của "Khổ" nguyên sơ, nay kẻ đã "ngộ" sẽ thấy được nỗi khôn khổ vô bờ của chúng sinh. "Khổ" lại tha hóa thành tai họa cùng cực khi tâm thức của con người không

⁷⁸ BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga*, bản văn Pali, Text Society de Londres, tr. 513.

còn nhảy bén về "khổ" căn nguyên và tình cảnh khôn nạn của mình. Ở đây có thể lấy lại lời của Augustinô:

*Còn gì khôn cùng hơn một kẻ khôn khổ đang
dừng đứng trước tai biến của mình [Conf. I, 13(21)]*

Và để gợi ý suy tư về ý nghĩa cao siêu của chữ "khổ" trong Phật giáo, cần ghi nhận thêm lời nói của Đức Thích Ca:

Ngộ được khổ cũng là ngộ được niết bàn vậy.

Đức Thích Ca cũng như Augustinô đã không bắt đầu và cũng không dừng lại trong khuôn khổ của truyền thống hữu thể học bản thể, nghĩa là không cố tìm một ý niệm nào đó làm mốc để suy diễn theo luận chứng nhân-quả.

Nỗi khắc khoải của kiếp người, "khổ" bao trùm, thấm nhập chúng sinh, là sự cảm nhận trực tiếp, nguyên sơ; cũng như thực tế của hành tạo nghiệp (*karma*) hay ý muốn tự tha hóa, làm lạc (*volonté pervertie* trong Augustinô) đều là kinh nghiệm sống động.

Karma không do khổ mà ra, nhưng ngộ được khổ thì thấy mê lộ của *Karma*. Nói khác, Tứ Diệu Đế không phải là một học thuyết suy diễn từ sự kiện này phát sinh hậu quả khác theo lối luận lý nhân quả, vốn nằm trong khuôn khổ của mê lộ *Karma*. Mỗi một "Đế" là một trực giác chân lý mà sự nhất quán toàn bộ vượt lên trên sự hữu lý của luận chứng về sự vật.

"Khổ" không phải là kết quả của một tình trạng nhất thời có tính cách tiêu cực nơi cuộc sống để từ đó tổng quát hóa ra làm thành một hệ thống triết học bi quan. Khổ là "*bao dung thể*" đem lại ánh sáng để thấy hiện sinh toàn bộ, trong đó có cả nhận thức, vốn cũng là khổ: Sinh, lão, bệnh, tử, hy vọng, ý thức, ước muốn ... tất cả đều toàn là khổ. Đây không phải là "khổ" như một phẩm chất tiêu cực, ngược lại với một

thứ hoan lạc đã được cảm nhận trước. Thật ra mọi hoan lạc mà con người có thể cảm nhận, ước mong ... cũng là "khổ". Một trực giác về khổ căn nguyên phải vượt lên trên sự phê phán quá nông cạn thường gán cho quan điểm của Phật giáo về kiếp người là bi quan, hay tiêu cực. (Cũng như, khi tiếp nhận chân lý từ mạc khải về sự chết hay sự sống lại của Đức Giêsu Kitô, ta không thể định giá những chân lý đó là bi quan hay lạc quan, nhưng là những biến cố thực tế đưa đến cứu độ).

Nếu có những âm hưởng đồng điệu trong cái "khổ" của Đức Phật và "nỗi khắc khoải" của Augustinô, thì cũng có những điểm tương hợp trong cảm thức của hai vị về sinh hoạt về nhân sinh: *Karma* và cuộc phiêu lưu đông dài của cuộc sống con người trong Augustinô:

Đúng là tình trạng nô thuộc khôn khổ đang cột buộc con như trời con vào trong muôn vàn gút mắc của mạng lưới rối bời (của nhân sinh); một sợi giây oan nghiệt, đó đúng là chữ phải dùng"

[Conf. VIII-5(10)]

Đây là nhận định của Augustinô về tất cả những biến cố dồn dập của cuộc đời ngài, tuổi thơ, thanh niên, khi trưởng thành, giáo dục hấp thụ được, nghề nghiệp...những ước vọng mà thường thường người ta cho là chính đáng, cao đẹp cũng như những cuộc phiêu lưu tình cảm...

Điều mà Kant gọi là "*cảm tính tiên nghiệm*" khai mở trực giác về vũ trụ nhân sinh (tức là thời gian, không gian) để kết dệt nên thế giới và muôn ngàn loại thế giới hướng đến tiến bộ, thì Phật Thích Ca xem đó là con đường tạo nghiệp của *Karma vô cảm tính*, một *sự lãng quên về chân lý của "khổ căn nguyên"* soi sáng con người nhận chân về thân phận thực sự của mình. Augustinô xem đó là "*sự say mê thế giới*"

(*ivresse du monde*), *dục vọng của con mắt (concupiscence des yeux)* được trí tưởng tượng tài bồi làm cho nổi thao thức về mối tương giao căng thẳng của người và Thượng Đế cạn mạch.

Một khoảng trống mà trí năng con người không giải thích được là tương quan thế nào giữa "khổ" và "Karma", giữa "nỗi khắc khoải nguyên sơ" và *ý chí làm lạc*. Khoảng trống kỳ bí, tạo phản nộ cho những nhà tư tưởng nông cuồng, phản kháng, nhưng cũng là khoảng trống gây hứng cho nhiều sáng tác văn học qua bao thế hệ. Khoảng trống khai lộ sự hiện hữu tự do con người.

Trong mạc khải Kitô giáo, con người là hình ảnh của Thiên Chúa, mâu nhiệm của sự sáng tạo được cảm nhận và phải được hoàn thành khi đưa ánh dọi đó về chính gốc. Thể hiện sự quay về đó chính là cảm nhận nỗi khắc khoải tâm hồn con người. Nhưng có thể "trở về" đồng thời cũng có thể "phiêu lưu đông dài", những "*có thể*" đó là những mâu nhiệm lạ lùng không kém mâu nhiệm tạo dựng. "*Có thể*" đó, tự do đó, Dostoievsky cho là quá cao sang nên cũng là gánh nặng đè lên kiếp người. Tự do từ đó "hình ảnh" (*image*) *lại muốn và có thể biến thành* "khả năng tạo những hình ảnh khác" (*imagination productrice*), hàm ngụ *ý định tự tạo nên mình*, tự ổn cố trong những cấu trúc tư tưởng giả tạo.

Mặc khải về một Adam sống bằng hơi thở ban ra từ Lời Thiên Chúa, và một Adam tự làm nên mình (*Karma*) khi đưa bàn tay (*homo faber*) hái trái cây hiểu biết (*homo sapiens*) chiều theo ý muốn của người nữ và một con vật bò sát (*homo ludens*), lãng quên Lời Thiên Chúa chỉ vì tưởng rằng Ngài không có mặt tại chỗ (*Deus absconditus*), mặc khải về hai Adam đó bằng bạc trong nhiều lời nói khác nhau của các đại văn phạm của nhân loại (chẳng hạn Đạo Đức Kinh) làm nổi

bật bản chất đòn mông tự căn cơ của tự do và hữu thể con người:

Thật thế, đối diện với Ngài, không ai trong sáng vô tội, ngay cả đứa bé chỉ sống một ngày trong cõi đời"
[Conf. I-7(11)]

Một ngày mang kiếp người, một lối nói để chỉ thân phận con người tại thế, đã hàm ngụ nguy cơ lãng quên và lầm lạc. Thân phận làm người cũng là thân phận của một *Oedipe* không biết *Laios* cha mình tưởng là kẻ thù (xem Sophocle), của một *Thúy Kiều* bị đặt vào sự xung khắc giữa "tài" và "mệnh" (Nguyễn Du).

Nhưng dấu vết của sự hiện diện thần thánh còn ghi trong kiếp con người, bất chấp những niềm vui giả ảo của những thế giới do bàn tay nó tạo ra làm che khuất. Dấu vết đó là cảm thức về sự trần trỗng, nhạt nhẽo của thế giới giả tạo, là nỗi khổ nhân sinh đầy nước mắt và máu, là sự khác khoải và phần nộ trước tình trạng bất tương dung giữa ước mơ làm chủ thế gian và cái chết của chính mình.

Chúng con có trốn tránh, lãng quên cũng vô ích, thân phận của chúng con không vì thế mà phải tan biến đi, vì nó nằm trong sự đời đời của Ngài".

[Conf. IV, 16(31)]

Dấu tích thần thánh của kiếp người là nỗi khổ căn nguyên, là khát khao tuyệt đối, là nỗi thao thức cấu tạo nên thế gian chân thực nuôi dưỡng hữu thể con người tại thế.

Một cách vô thức, nhưng đó cũng là một điểm kỳ diệu của nét trường tồn của kiếp người, qua bao thế hệ thăng trầm người ta vẫn mặc nhiên nhìn nhận những tác phẩm đủ sức cập nhật những thao thức căn để này mới là tinh hoa của sinh hoạt con người, tức là sinh hoạt văn hóa.

Mặc khải tôn giáo và lời con người

Những gì Thánh Kinh của Ta (Thiên Chúa) nói, hời kẻ khôn khổ, đó chính là Ta nói. Thánh Kinh nói những điều đó, trong khuôn khổ của thời gian, nhưng thời gian lại không chi phối Lời Ta, Lời luôn kết hợp với Ta trong sự thông dự bình đẳng về cõi đời đời. Vì thế điều gì các con thấy, nhờ Thánh Thần Ta, Ta cũng thấy như thế; cũng như điều gì các con nói nhờ Thánh Thần Ta, Ta cũng nói như thế; nhưng có sự khác biệt này là các con thấy điều đó trong khuôn khổ thời gian, còn Ta khi Ta thấy, Ta không bị chi phối bởi thời gian; và điều gì các con nói, thì các con ở trong khuôn khổ thời gian, còn Ta, khi Ta nói, Ta không bị thời gian chi phối"

[Conf. XIII-30(45)]

Qua câu trích dẫn ngắn đó, Augustinô nhắc nhở nhiều đến sự liên hệ giữa thời gian và lời con người. Thánh Kinh là Lời Thiên Chúa nói với con người trong khuôn khổ thời gian. Trong ánh sáng của Lời đó, ngôn ngữ thần học là lời con người nói về Thiên Chúa, và về mình với sự chi phối tự căn của thời gian gắn bó với kiếp làm người của mình. Chữ thần học rất dễ bị hiểu lầm, vì trong truyền thống của chữ "học" được hiểu là một lý thuyết có tính cách thuần suy tư, thần học được hiểu là một học thuyết, một loại "ý thức hệ" nào đó.

Trong mặc khải Kitô giáo, Lời là chính Đức Kitô nhập thể, bằng xương bằng thịt. Trong Thánh Thần Thiên Chúa, Lời đó là (Đấng) người nối kết con người với Thiên Chúa, với đồng loại và toàn vũ trụ. Như thế lời thần học trước hết là sống kết hợp với Lời Thiên Chúa, tức là sống trong Đức Kitô nhờ Thánh Thần Ngài. Lời thần học được phát sinh và triển nở trong Đức Kitô, Đấng đã sinh ra, lớn lên và hoàn thành tính nhân loại. Như Đức Kitô đã sinh ra và lớn lên trong khuôn khổ thời gian, lời thần học lại càng bị thời gian chi phối để hoàn thành chính ý nghĩa thời gian.

Đức Kitô đã hoàn thành nơi Ngài ý nghĩa tràn đầy của thời gian, nhưng con người là thời gian đang hoàn thành với tất cả những khôn khổ, giới hạn, vì thời gian cũng là màn che Thiên Chúa, là "*khổ*" cùng cực của thân phận làm người mà Đức Kitô đã thể nghiệm :

Lạy Chúa, lạy Chúa con, sao Ngài đã bỏ con?

(Mt. 27-46)

Trong quan điểm đó, toàn thể cảm nghiệm của nhân loại gắn liền với sự cứu độ của Đức Kitô là nội dung của thần học; thần học không phải là một sự hiểu biết chỉ dựa vào suy luận của lý trí, nhưng chủ yếu là kinh nghiệm của một chiến đấu căng thẳng với chính mình để cảm nghiệm sự hiện diện của Lời Thiên Chúa và ý thức được sự kỳ bí của tự do trong mình.

Ôi, đời sống con người trên nhân thế thật sự có phải là một cuộc cảm dỗ không ngừng?

[Conf. X-29(39)]

Thần học phải là nhân chứng cho nỗi khắc khoải đó. Nó mang những dấu tích của khổ đau của con người trần thế đồng thời loan báo Tin Mừng về Lời đã hoàn tất.

Với quan điểm thần học này, cuốn "*Confessiones*" cho ta một lối hiểu độc đáo về các đề tài căn bản của học thuyết Kitô giáo.

Sự tạo dựng, cứu độ và cứu cánh tối hậu đã được Augustinô trình bày theo cảm thức của kinh nghiệm sống khắc khoải của ngài:

- Ngay từ những trang đầu "*Confessiones*", **sự tạo dựng** không được ngài mô tả theo lối luận lý nhân-quả của sự vật, nhưng lồng vào sự tương quan sống động giữa con người và Thiên Chúa.

Ngài đã dựng nên chúng con để hướng về Ngài và tâm hồn chúng con không nghỉ ngơi cho đến khi nghỉ yên trong Ngài [Confessiones - 1, 1 (1)]

Trong cuốn XIII, đặc biệt ngài giải thích về sự tạo dựng con người; nhưng sự tạo dựng ở đây được tập chú vào sự tái sinh trong cảnh vực sống tương giao với Thiên Chúa.

Lời Ngài... là nguồn sống đời đời và không qua đi
[Conf. XIII-21(31)]

Cái chết của tâm hồn ... không phải vì thiếu mọi sinh hoạt, nhưng là rời xa nguồn sống thật. Khi trao mình cho trần thế, tâm hồn cũng sẽ mang lấy hình thái của trần thế đang qua đi.

[Conf. XIII-21(30)]

- **Sự cứu độ** được mặc khải nơi lòng từ nhân của Thiên Chúa trước cảnh khốn cùng, tội lỗi, và xa cách Thiên Chúa.

Ở đây cũng thế, các chân lý về cứu độ chỉ thấm nhập con người trong khuôn khổ của nỗi khắc khoải được đẩy lên nhờ Thánh Thần.

- Còn về *cứu cánh tối hậu*, Augustinô lại đưa ra hai nội dung ý nghĩa:

a/ - Cứu cánh theo nghĩa là trở lại *hữu thể chân thực* trong thân phận làm người gắn chặt với thời gian. Nói khác, là người thật sự khi sống nổi khắc khoải hướng về Thiên Chúa.

b/ - Cứu cánh theo nghĩa thứ hai thuộc *lãnh vực của hy vọng*, một phần thưởng đã được Lời loan báo qua sự sống lại của Ngài, đó là "*sự an nghỉ vào thời xa lìa thời gian*" [Conf. XIII-37(52)]

Nói một cách tổng quát, thần học của Augustinô là thần học của nhân sinh, đưa con người đối diện với Thượng Đế để khai mở những tương quan "*tôi, anh, chúng ta ...*". Một trời mới mở ra, khó khăn, đầy khắc khoải, nhưng vì cập nhật chiều kích thần thánh nên cao cả và đầy hy vọng.

Trong kiếp làm người hôm nay, năm tháng đời con đúng là những nỗi rên xiết, nhưng, lạy Chúa, Chúa an ủi con, từ thuở đời đời Chúa là Cha con.

[Conf. XI-29(39)]

Thượng Đế là Cha con người hay sao? Lời nói táo bạo của kẻ đã tin! Người tin Augustinô đã gọi Thượng Đế là Cha trong nỗi khắc khoải của Đấng đã kêu lên trên Thánh Giá khi hoàn tất nhân tính: *Lạy Cha, sao Cha bỏ con !*

Con tin và vì thế con nói [Conf. I-6(6)]

Một lời nói, một lời cầu kinh và cũng là một sứ điệp về một hy vọng quá sức mong chờ. *Khắc khoải và hy vọng là toàn bộ kiếp làm người*. Mất niềm hy vọng, dầu trung thực đến đâu, con người vẫn đối diện với tình cảnh đôi đường bế tắc: một là chấp nhận số kiếp bạc nhược - bò sát, hay đi đến

phản kháng trong tuyệt vọng để tìm một thứ an bình trong lãng quên, một niềm vui giả tạo. Hãy nghe lời trần tình của Nietzsche về bế tắc của con người mất niềm hy vọng:

Từ ngày tôi thắm mệt vì mãi tìm

Tôi đã học cách tìm (đường của tôi)

Từ ngày có một ngọn gió thổi ngược thuyền tôi,

*Tôi căng thuyền phiêu lưu tùy mặc mọi cơn gió*⁷⁹

Con người có thể vui, như *Oedipe* vui trong việc làm chúa tể của Thèbes sau khi giết cha và ăn nằm với mẹ; như Kiêu, vì hoàn cảnh đọa đày bị buộc phải vui:

Vui là vui gượng kẻo mà,

Ai tri âm đó, mặn mà với ai!

Thế giới đang cố tìm vui với nhiều hình ảnh, màu sắc, âm thanh máy móc, nhưng thế giới đang thiếu bóng người, thiếu một "ai" để tri âm.

Chỉ nỗi khắc khoải tìm gặp một "Ai" mới đủ khả năng khao khát an bình thật sự.

⁷⁹ F. NIETZSCHE - *Le Gai Savoir* - Prologue en vers

Từ huyền thoại nhân bản đến ưu tư về thân phận con người

*Ôi, con người! con người!
vực thăm kinh hoàng*⁸⁰

***Trào lưu nhân bản
thời Phục Hưng Tây Phương***

Ưu tư về thân phận con người là đề tài muôn thuở của các nền văn hóa, nhưng chữ nhân bản (*humanisme*) là một sáng kiến của lịch sử văn hóa Tây phương thời Phục Hưng. Vào thời Hạ Trung Cổ Âu châu, người ta đã muốn đồng hóa tự nhiên và siêu nhiên: một mặt tục hóa thần thánh, mặt khác lại nóng lòng muốn vất bỏ tức khắc thân phận hữu hạn, trần thế của con người.

Văn hào Dostoievski trong tác phẩm *Anh em nhà Karamazov* đã cô đọng tâm thức của thời kỳ lịch sử này qua nhân vật *Vị Đại Phán Quan*. Câu chuyện giả tưởng xảy ra

⁸⁰ Th. AUGUSTINÔ, *Confessiones*, X - 16 (25).

vào thế kỷ 16 tại thành phố Séville, Tây Ban Nha, đúng vào thời điểm phán xử kinh hoàng các người bị đánh giá là lạc đạo. Khi vị đại phán quan vừa cho xử thiêu từng trăm nạn nhân của mình, thì Đức Kitô lại đến thăm viếng những người con Thiên Chúa ngay nơi pháp trường. Ngài chữa lành bệnh tật, làm phép lạ cho một người chết sống lại. Mọi người ca tụng, tung hô Ngài.

Khi chứng kiến cảnh tượng đó, vị Đại Phán Quan nổi giận và ra lệnh tống giam Đức Kitô. Đêm đến, ông đến phòng giam, khiển trách Đức Kitô về sự hiện diện của Ngài... Ông còn hăm đe:

"Đừng nói gì cả, câm đi ... Tại sao ngươi lại đến phá rối chúng ta? Vì ngươi phiền hà chúng ta, ngươi biết điều đó mà ..."

Tuy nói thế vị Đại Phán Quan lại chờ đợi Đức Kitô trả lời, nhưng Ngài không nói gì chỉ thỉnh lặng nhìn ông. Rồi bỗng nhiên, Ngài đến gần và hôn lên người ông.

"Ông già dùng mình, môi ông mấp máy; ông đi đến cửa, mở ra và nói: Ngươi đi đi, đừng trở lại nữa... đừng bao giờ trở lại nữa!"

Đức Kitô không được mời trở lại nơi Giáo hội và nhân loại nữa, vì cơ chế của Vị Đại Phán Quan một mặt muốn biến sức mạnh yêu Thương của Đấng Cứu Độ thành quyền bính của César, và mặt khác muốn đồng hóa mình với Đức Kitô sống lại với tất cả quyền bính trên trời dưới đất. Ngay sự đồng hóa này còn đi quá Mặc Khải về sự sống lại của Đức Kitô; vì theo Mặc Khải, thì chính Cha Ngài đã cho Ngài được sống lại, chứ không phải Ngài tự mình đi ra khỏi sự chết.

Trước đây con cám dỗ của Adam và Eva muốn biết bằng Thiên Chúa, thì nay là sự đồng hóa thân phận con người đang sống trong lịch sử với một Đức Kitô đã chiến thắng thời gian. Từ ý định đó những gì còn là thời gian, thân xác, vật chất tức khắc trở thành tiêu cực, vết tích của sự ác, hỏa ngục, cần phải diệt bỏ.

Nói theo ngôn ngữ biểu tượng của văn hóa Á Đông, con người của thời Trung Cổ đã muốn mình chỉ làm bằng chất *trời*, mà quên yếu tố *người* và *đất*. Âm ý từ thế kỷ thứ 10 đến thế kỷ 15, một số nhà văn học ở Ý, Pháp, Đức, Hòa Lan ... đã muốn thoát ly nền văn hóa "không người", còn được gọi là tình trạng man rợ của kinh viện "gothique" thời Trung Cổ, để quay về với cái học nhân văn của La-Hy trần tục. Tiền kiến đó mở đầu ra một thời mới dựa trên uy thế của lịch sử Âu châu cổ xưa; một thời mới được gọi là thời Phục Hưng. Và những nhà văn học có công truy tìm văn hóa Hy Lạp đã bị lãng quên, tra dồi cổ ngữ..., thì được gọi là các nhà nhân bản.

Hậu ý của chữ *nhân bản* được phát minh ra thời bấy giờ là chống lại, hay đúng hơn là quên đi con người tôn giáo (*homo religiosus*) của văn hóa "thiếu đất, thiếu người" nơi kinh viện.

Trong khuôn khổ của hậu ý này, nhà nhân bản không phải chỉ là nhà thông thái về các bộ môn văn học Hy Lạp xưa, mà còn tiền kiến định nghĩa con người chỉ có "*đất* và *người*", và *trời* kia chỉ là dự phóng của "người trần" mà thôi. Chính vì vậy mà vào các thế kỷ sau, khi chữ nhân bản mang một nội dung tổng quát hơn, và không nhất thiết liên quan đến việc quay lại thời cổ xưa của lịch sử, thì cốt lõi của cách đặt vấn đề con người như thế vẫn hàm ngụ trong việc sử dụng từ ngữ nhân bản.

Vấn đề đặt ra ở đây là thực sự có phải chỉ vào thời này, nghĩa là thời Phục Hưng Tây phương, lần đầu tiên con người

trở thành vấn nạn cho chính mình hay không? Nói cách khác khi gọi tên các học giả thời Hạ Trung Cổ và Phục Hưng là các nhà nhân bản, có phải mặc nhiên nhìn nhận họ là những người khám phá ra được yếu tính thực sự của con người hay không? Hay ở đây đã có một sự phô trương, quảng cáo, lấy chữ để loạn nghĩa?

Nhìn vào lịch sử văn hóa nhân loại nói chung, con người luôn vẫn là vấn đề của tư tưởng. Ngay cả thời Trung Cổ Tây phương, không phải vấn đề con người không được đặt ra, nhưng vì sớm chuyển con người thành "một loại thiên thần" nên tai họa là người đối với người có lúc tàn ác hơn cả thú vật và ác quỷ. Pascal đã phải đưa ra nhận xét:

"Người không phải là thiên thần cũng không phải loài vật, và tai họa đẩy đưa cho ai muốn làm thiên thần thì làm thành thú vật" (Pensée 358)

Thực vậy, các nhà nhân bản không phải là những bậc tiên phong đặt vấn đề con người. Socrate trước đó đã lấy lại lời sấm ngôn của Đấng Nữ để làm phương châm cho cuộc truy tầm chân lý của mình *"Người ơi, hãy biết mình"*. Thánh Augustinô thời Thượng Trung Cổ đã khắc khoải kêu lên: *"tôi là ai?"*. Đó là những sự kiện trong muôn vàn sự kiện khác của các nền văn hóa.

Như thế chữ *nhân bản* được dùng hàm ngụ một thách đố về tư tưởng mà, các thế kỷ sau, các triết gia sẽ dần dà bộc lộ một cách rõ rệt hơn. Đó là thách đố muốn *tôn vinh con người làm chủ vũ trụ và vận mệnh của mình*. Dấu chứng là ngay giữa thời Trung Cổ vào cuối thế kỷ 12 đầu thế kỷ 13, một con người đã vươn mình lên trên tư duy trừu tượng của truyền thống triết học đương thời, thoát ra vòng vi của cơ chế quyền lực để thân cận với mọi người, làm bạn với tạo vật trời-đất, chim muông, cây cỏ, mưa gió, trăng sao..., con người

đó là thánh Phanxicô Assisi: vị thánh gây nhiều hứng khởi cho ngay các nhà nhân bản, nhưng chính ngài thì không phải là một nhà nhân bản.

Pascal cũng truy cứu văn hóa cổ xưa, cũng là nhà khoa học, cũng đã suy tư về thân phận con người, hoàn cảnh của cuộc sống xã hội, đổi thay của lịch sử..., nhưng nhà tư tưởng này cũng không phải là một nhà nhân bản.

Như thế nhân bản là gì?

Trong tác phẩm "*Bức thư bàn về nhân bản*" gởi cho Jean Beaufret vào tháng 12 năm 1946, Martin Heidegger đã gián tiếp nêu lên cách hiểu chung chung của mọi giới về nhân bản như sau:

Nếu người ta hiểu một cách tổng quát nhân bản là nỗ lực làm cho con người được tự do vì nhân tính của mình và giúp cho nó khám phá phẩm giá của chính mình, thì nhân bản khác nhau tùy theo quan điểm của người ta về "tự do" và "bản tính" con người. Cũng bằng cách đó, các phương tiện thực hiện nhân bản cũng được phân biệt khác nhau.⁸¹

Theo nhận định cô động này, thì mọi nỗ lực suy tư của con người từ cổ chí kim đều có thể được gọi tên là nhân bản. Và cũng theo nhận định đó thì ước mơ thiết định một *Nền Nhân Bản* chỉ là một nỗ lực vô vọng theo sức của chính con người, vì mỗi một người đều có những quan điểm khác nhau về "tự do" và "bản tính" của mình. Nhận định đó không phải là lập luận lý thuyết, mà là thảm kịch thật sự của lịch sử đang

⁸¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Ed. Aubier Montagne bilingue, Paris , 1964 - Nouvelle édition revue, tr.48

xảy ra giữa các cuộc tương tranh nhân danh những nền nhân bản trái nghịch nhau. Và đó cũng là một trong những dấu chỉ cho chúng ta hiểu lý do tại sao *chữ nhân bản* lại không xuất hiện vào các thời kỳ Tiền Phục Hưng.

Đức Phật đã trỗi vượt về sự dè dặt này. Ngài đã ngộ được rằng phận làm người gắn bó với thời gian trôi chảy, qua đi, sinh đó, tử đó, không biết trụ vào đâu. Mỗi khoảnh khắc suy tư là một "*ngã*" khác nhau được đáp đổi tùy sự biến hóa ma mãnh của "*dục*", tức là biến thái của "*khô*" uyên nguyên. *Khô* uyên nguyên đó là nền của hiện sinh con người, nên không do con người làm ra, và cũng không vượt qua được, dẫu bằng suy tư, tưởng tượng, ước muốn hay bất cứ một khả năng hữu hạn nào của mình. Vì thế, nền đó cũng là không có nền tảng nào cả theo dự kiến của con người, còn gọi một cách tiêu cực là Nirvana, là cái không phải sở chấp của chính con người.

Sách Trung Dung của Trung Hoa, khi khởi đầu đề thiết định bản tính con người, thì cũng đặt nền ở "*Thiên Mệnh*" - *Thiên Mệnh chi vị tính*. Nói đến Thiên Mệnh thì cũng chỉ xác quyết một điều là tính con người vốn là duy nhất, nhưng cái nền duy nhất đó lại không phải trong tầm tay với của nỗ lực con người tạo ra. Nếu Nho học có chủ trương hành động, thì hành động này là "*trung*" và "*thành*", không khác với câu định nghĩa của Martin Heidegger :

Yếu tính của hành động là "thành". "Thành" nghĩa là: khai triển một sự vật gì trong sự toàn mãn của yếu tính nó, đạt đến sự toàn mãn đó, producere. Do đó điều thật sự được thành toàn là cái đã ở đấy.⁸²

⁸² *Sđd.* tr. 27

Nói cách khác "*thành*" cũng là "*trung*" với tính vốn là *thiên mệnh*. Thực vậy, qua các tác phẩm của Platon, Socrate cũng cho thấy khi lấy câu "*Người ơi, hãy biết mình*" làm phương châm để hướng dẫn tư tưởng, thì mình sẽ cảm nhận được rằng điều mình biết chính là sự ngu muội của chính mình. Và đạo lý làm người không phải tự mình làm nên mẫu mực cho mình và tự mình là thước đo vạn vật như các nhà tự nhận là thông thái, còn gọi là nguy biện gia đương thời với ông chủ trương, nhưng là ý thức và tôn trọng Đại Mẫu Mực hay gọi là Hồng Phạm, vốn ở trên tài sức của con người làm ra. Ở đây Socrate đã gặp Khổng Tử khi ngài nói : "*thuật nhi bất tác*", "ta truyền lại mà không tự tạo ra".

Và câu nói của Lão Tử có lẽ là gay gắt hơn cả trước thái độ của những kẻ bạo gan lấy chính tài sức của mình để thiết định nhân tính, phân định phải trái, tốt xấu, quên Đạo, vốn siêu vượt lên trên phán đoán hữu hạn của con người. Ngài nói:

Thiên địa bất nhân
Dĩ vạn vật vi số cẩu (Đạo Đức Kinh - V)
(Trời đất không có nhân
Coi vạn vật như loài chó rom)

Và cũng qua tác phẩm Đạo Đức Kinh ta thấy được tại sao các học thuyết nhân bản tiếp theo thời Phục Hưng được gọi là các *chủ nghĩa tân thời*. Có thể có sự trùng hợp giữa sự ưu thắng của các nền nhân bản trong vận hành lịch sử cận đại và hiện kim, nên từ ngữ *chủ nghĩa tân thời* thường được hiểu lầm là cái gì mới mẻ, cập nhật với thân phận của con người trong lịch sử ngày nay. Kỳ thực chữ "*Kim = ngày nay*" của Lão, cũng như chữ *tân thời* được dùng như một chủ thuyết lại hàm ngụ một nội dung "có tính cách văn hóa, tư tưởng".

Kim và tân thời là thời của tự thân (= le soi), lấy con người làm nền do chính tự sức mình xây nên, để lớn lên trong việc chế ngự thiên nhiên và thực hiện dự phóng lịch sử tương lai của mình do mình vạch ra. Ý định đó đi kèm với tiền kiến gạt bỏ những tương giao với kẻ khác mình, và những gì vượt quá tầm tay với của con người.

Kim, thời đại mới, thời không thể chấp nhận *thời xưa* theo lối nói thi ca như Lão Tử dùng nơi các thành ngữ *cổ chi, tích chi*, như ngôn ngữ văn hóa của Trung hoa và Hy Lạp gọi là hồng phạm, là đại mẫu mực vượt lên bất cứ thước đo và tính toán nào của con người trong lịch sử. Xưa là lưu ý một thời của huyền thoại Nghiêu Thuấn mà Khổng Tử *nhớ* lại, thời của Adam và Eva đang cư ngụ trong mối tương giao thân mật với Thiên Chúa. Xưa ở đây gọi lên cảnh vực siêu việt (= là tương giao của con người vượt lên tự thân để gặp gỡ kẻ khác) và cảnh giác con người nhớ đến phẩm giá thần thánh “*linh u vạn vật*” của mình.

Học thuyết nhân bản và thời đại tân kỳ

Đồn dập vào các thế kỷ 17, 18, 19 Tây phương, các triết gia tân thời thiết định dần dần khung trời mới, con người mới của các kỷ nguyên nhân bản này. Theo quan điểm mới gọi là nhân bản, nền tảng siêu việt, ẩn kín không phải thực chất, nhưng được quan niệm là sản phẩm của khả năng tạo hình do chính con người. Nói cách khác con người không phải được ví như ánh dọi của một Mặt Trời, hay là hình ảnh của Thiên Chúa theo quan điểm của Do Thái giáo và Kitô giáo, nhưng Mặt Trời kia, Thiên Chúa kia là sản phẩm của chính trí tưởng tượng của ta và lòng ước muốn tuyệt đối của ta tạo ra. Từ đó điều mà tôn giáo gọi là Mầu Nhiệm, tức là

Một Thực Thể ẩn kín đối với khả năng tiếp nhận của con người, nay trở thành hình ảnh, câu chuyện hoang đường, được xếp vào loại văn chương huyền hoặc.

Trên bình diện ngôn ngữ, ngoài chữ nhân bản, chúng ta thấy xuất hiện những chữ viết hoa: Ánh Sáng, Con người, Nhân loại, Tôi (*Tôi suy tư* của Descartes, *Tôi tiên nghiệm* của Kant, Husserl) Lịch sử, Tiến bộ...

Nếu đọc lại những pho sách của các truyền thống văn hóa, ta sẽ ngỡ ngàng vì những đổi thay điên đảo về từ ngữ. Soren Keerkegaard đã phải thốt lên:

*Những gì xưa kia người ta hãi hùng xem như là những biểu lộ của phản kháng vô đạo thì nay trở thành dấu hiệu của một bản chất sâu xa và tuyệt diệu.*⁸³

Do đâu có những sự kiện lịch sử lạ thường đó?

Theo Martin Heidegger, đây chỉ là một trong nhiều cách biểu lộ trong lịch sử về một sự hiểu lầm và sử dụng lầm tư tưởng, phát xuất ngay từ thuở bình minh của nền văn hóa Hy Lạp. Nền văn hóa đó chi phối vận hành lịch sử triết học Tây phương, và nay đang chi phối toàn cầu. Buổi bình minh đó đã xây dựng tư tưởng mình trên *vật thể* (xét như là vật thể = *étant en tant que étant*), thay vì truy nguyên ý nghĩa của *hữu thể* (Être). Ngôn ngữ Tây phương khi dùng chữ *tham thể* (*étant*), thì đã hàm ngụ rằng tham thể đó thông dự vào Hữu thể, mà Hữu thể là cái gốc bên trên mọi thay đổi, nguồn của thời gian, nhưng không đồng hóa với một vật thể nào thuộc thời gian. Nhưng *triết học đã đổi thay âm hưởng thi ca nơi chữ này, và biến đổi ý nghĩa của tham thể ấy thành “ tự thân ” (= un soi), thành một vật thể tự đủ cho mình, trong bản*

⁸³ Soren KEERKEGAARD, *La Maladie à mort*, traduction Tisseau, Oeuvres complètes, Paris 1971, tome 16, tr. 269

chất bất di bất dịch của mình, và lấy vật thể đó làm đối tượng cao nhất của nền tảng siêu hình học. Từ đó dần có thói phùng một vật thể làm tối thượng cho các vật thể khác, thì rốt ráo nó vẫn là vật thể. Kết quả là tham thể cũng không còn là tham thể chân thật trong bản tính thông dự vào Hữu Thể. Và thời gian là thân phận của tham thể cũng không còn được lý đến. Nói cách khác, từ thưở bình minh của triết học Tây phương, tư tưởng đã nhìn con người là ông Tề Thiên, quên thân phận hữu hạn của mình khi nghĩ rằng do khả năng lý trí có thể *tự đồng hóa với Hữu thể*. Kết quả là Hữu thể siêu việt bị hiểu lầm như toàn khối của các vật thể, nên tính cách Thần thánh cũng vắng bóng trong triết học; và con người đã được xếp vào một loại vật thể, một ý niệm trừu tượng không cần biết đến ý nghĩa của thời gian, là nỗi khát khao, khát khao Hữu Thể.

Thời Trung Cổ Tây phương, mặc dầu mang lấy danh hiệu Kitô giáo, nhưng tự căn như đã được xây dựng trên nền tảng của nếp suy tư truyền thống triết học Hy Lạp. Hậu quả là tương quan Yêu Thương giữa Thiên Chúa và con người không còn là nền tảng thiết yếu của tư tưởng. Tư tưởng được giản lược là sự hiểu biết, đo lường sự vật; và đồng thời lấy thước đo sự vật này để suy nghĩ, phán xét về bản chất, thân phận con người và cả Thiên Chúa! Chân lý, đạo lý không dựa trên tương quan Yêu Thương, nhưng dựa trên tiêu chuẩn hiểu biết của lý trí, của sự phân biệt hai cảnh giới vật chất, thể xác, hữu hình... và bên kia là thế giới của trí năng, siêu nhiên, vô hình. Từ tiền kiến văn hóa này, con người tôn giáo (*homo religiosus*) không còn được cảm nhận là hơi thở, là ánh dội, là nỗi khát khao Thượng Đế, nhưng là con người khắc khổ, ép xác, chế ngự thế giới vật chất để thành tiên, thành thánh, do tài năng mình và cho lợi ích của riêng mình.

Bây giờ chúng ta hiểu, tự tiềm thức, nhân bản thuyết trong lịch sử Tây phương luôn âm ức chống đối lại hình ảnh

của con người tôn giáo bị hiểu lầm đó. Nhưng khi phản kháng chống lại con người tôn giáo kia, thì các thuyết nhân bản cũng ở trong khuôn khổ suy tư của nếp cũ truyền thống. Nói cách khác, các nhân bản thuyết đảo lộn cơ cấu nhận thức về con người truyền thống, nhưng không đặt vấn đề tận căn là ngay cả toàn cơ cấu ấy. Ngược hay xuôi, cũng đã lệch đường. *Ngược lại không có nghĩa là khác đi.*

Vật thể trừu tượng, tổng quát, phi thời gian làm nền cho siêu hình cũ, thì nay được thay bằng là cái *tôi suy tư* ở vào một hoàn cảnh nhất định, một khoảnh khắc thời gian 'tự biến thành vĩnh cửu', làm điểm khởi đầu đặt nền cho hữu thể và chân lý⁸⁴. Trong chiều hướng nói ngược thuộc khuôn khổ phán đoán "Có-Không" của siêu hình học và luận lý học truyền thống, Goethe đã mô tả hướng đi của các nền nhân bản mới qua hình ảnh của *Faust*. Faust nhận Méphistophéles làm thầy, và tên gọi của vị thầy đó là chối bỏ.

Ta là khí lực luôn chối bỏ...

Ở cuối tác phẩm Faust, Méphistophéles này đã tóm gọn quan điểm của thân phận con người trong các nền nhân bản tân thời như sau:

Ở đây, thuộc về ta

Và để giải thích thêm về ý đồ căn đế nhất của Faust, Goethe đã tráo câu nói của thánh Gioan, trong phần dẫn nhập Tin Mừng thứ tư như sau:

Khởi thủy là hành động

⁸⁴ Xem Descartes trong cuốn *Discours de la Méthode*

Chúng ta sẽ gặp những nội dung then chốt đó trong tư tưởng của Kant và Nietzsche.

Hành động để xóa Lòi.

Lòi hàm ngụ sự trao đổi, chân nhận sự khác biệt, độc đáo của kẻ đối thoại.

Hành động là một từ ngữ thường dùng trong văn hóa truyền thống. Adam và Eva *lấy tay hái* trái biết lành biết dữ để có kiến thức bằng Thiên Chúa. Nhà Phật gọi là *Karma*, là *hành động* tự làm nên ngã của mình, từ đó nảy sinh muôn vàn chủ thuyết về thế giới con người. Hành động là chữ *tác* trong câu nói của Khổng Tử "*thuật nhi bất tác*". Hành động khởi thủy của Faust hàm ngụ nội dung truyền thống, đó là *ta làm nên ta*.

Tiếp theo ý định căn để "*ta làm nên ta*", là *khung cảnh phải thuộc về ta, tức là lịch sử phải do ta làm chủ lấy ngay từ bây giờ. Trong khung cảnh thế giới toàn là ta và hình ảnh, vết tích của ta, thì hấn tha nhân và những gì còn cao hơn tha nhân đều là kẻ thù nghịch, một hỏa ngục theo lối nói của Jean-Paul Sartre (- kẻ khác là hỏa ngục)*. Nietzsche đã đi sâu vào căn cơ của ý định còn tiềm ẩn của các nhân bản thuyết để trình bày rất ráo như sau:

Ý niệm "Thiên Chúa" được bày đặt ra như là phản đề đối kháng với sự sống; và trong ý niệm đó là tất cả những nguy hại, đau độc, chối bỏ, tất cả sự thù hận bệnh hoạn chống lại sự sống; tất cả những điều này được dồn tóm vào một nhất thống đáng nguyên rữa! Ý niệm về "bên kia thế giới", về "quê hương chân thật" được bày đặt ra chỉ với mục đích là hạ thấp giá trị của một thế giới duy nhất đang hiện hữu, là từ chối mục đích và phận vụ phải hoàn thành cho chính thực tại trần thế của chúng ta! Ý niệm "linh hồn bất tử" đã được

phía ra với mục đích duy nhất là coi rẻ thân xác, làm cho nó thành bệnh hoạn - thành "thánh"! -, là đề cao một thái độ thờ ơ đáng lo ngại trước tất cả những gì ít nhất phải được quan tâm trong cuộc sống: những vấn đề thực phẩm, nhà ở, giáo dục, chữa bệnh, vệ sinh, thời tiết! Thay vì lo sức khỏe, thì chỉ biết "sự cứu độ" của linh hồn.⁸⁵

Những gì Nietzsche và các thuyết nhân bản chống đối, ý niệm về Thiên Chúa, linh hồn bất tử, thế giới đời sau...-, lại hàm ngụ những nội dung hạn hẹp đầy tiền kiến của truyền thống siêu hình học duy lý cũ, và đặc biệt trong các tác phẩm của Kant.

Đi trước Hegel và ảnh hưởng rất nhiều trên triết gia này, Kant là nhà tư tưởng cố tâm đặt lại câu hỏi về triết học trong tương quan với thân phận con người. Trong cuốn "*Lịch sử triết học*", Emile Bréhier đã nhận định:

Từ cuối thế kỷ 18 đến ngày nay, không có một tư tưởng triết học nào, trực tiếp hay gián tiếp đã không lấy việc nghiên cứu học thuyết của Kant làm điểm khởi đầu: Do đó thường người ta có khuynh hướng xem triết học kiểm thảo không phải như một giai đoạn nhất thời của lịch sử các ý tưởng, nhưng như một khám phá có tính cách quyết định, vạch ra một làn ranh thật sâu giữa quá khứ và tương lai.⁸⁶

⁸⁵ F. NIETZSCHE, *Ecce homo* - Texte établi par G. Colli et M. Montinari, bản dịch pháp ngữ của J. C. Hémerly, Gallimard, Paris 1974, tr. 152-153

⁸⁶ E. BRÉHIER, *L'histoire de la philosophie*, PUF, Paris 2e Ed. 983, tome 2 - tr. 452

Khám phá mới của Kant được gọi là *kiểm thảo*, tức là giật mình tự đặt vấn đề xem thật sự con người có thể biết được những gì, và gián tiếp đặt lại vấn đề xem con người là gì. Nhưng nặng nợ với tiền kiến của câu hỏi truyền thống triết học Hy Lạp, công việc kiểm thảo của Kant cũng không vượt qua khung của *sự hiểu biết về sự vật* như là sinh hoạt cao nhất và hầu như duy nhất của tư tưởng. Khả năng hiểu biết đó gọi là *lý tính*, mà con người, với thân phận của mình, vốn (= tiên thiên) có được như thế nhưng với một cách thể đặc biệt. Cách thể đó ở vào việc tiếp thu sự vật. Con người với cách thể của lý tính nơi mình chỉ tiếp thu hình ảnh sự vật trong việc "hình dung sự vật" (*représentation*), khác với việc trực tiếp tiếp nhận chính bản chất của sự vật như khả năng của Thiên Chúa. Chính nhờ ý thức phương cách tiếp nhận sự vật đặc loại này, con người ý thức được sự hữu hạn của mình.

Đến đây, là điểm tân kỳ của Kant, điểm tân kỳ được tiếp nối mãi cho đến các lý thuyết nhân bản về sau. Điểm tân kỳ đó là **khởi đầu làm lại chính mình với cái sẵn có nơi mình** (cái sẵn có đó còn gọi là "tiên thiên").

Nói như Faust thì công việc khởi đầu làm lại mình và do mình mới đúng là thế giới của "ở đây, thuộc về ta", hay như Voltaire là chăm lo cho chính mảnh vườn của mình. Kant đã cảnh giác tư tưởng triết học truyền thống về hữu hạn tính là thân phận của con người; nhưng khác với sách Trung Dung khi sách này không những nhắc nhở *tính bởi thiên mệnh*, mà còn nhắc thêm là khi suất tính ấy trong thời gian, khi hành Đạo, con người cần cẩn trọng trước những điều còn ẩn kín.

Ngay từ điểm khởi đầu của con người tân thời của Kant, *bóng dáng kẻ khác* và *lời nói* cũng chấm dứt để chỉ còn ngã tiên nghiệm tìm sự hiểu biết, và làm nên chính mình qua sự hiểu biết đó. Lời nói nay chỉ là những mệnh đề tổng hợp các kiến thức của chính mình. Toàn bộ cuốn "*Kiểm thảo lý*

tính thuần lý" không có lấy một bóng dáng *một ai khác* ngoài cái tôi và đối vật của sự hiểu biết của mình. Thượng Đế được thoán nêu lên ở một hai hàng của mấy trang đầu, và nói như J.P.Sartre sau này, đã trở thành một xác chết không tương quan gì đến cuộc sống của con người tân thời:

*Thượng Đế đã chết: chúng ta không muốn nói là Thượng Đế không hiện hữu, cũng không phải là không hiện hữu nữa. Thượng Đế đã chết: trước đây Ngài nói với chúng ta và nay Ngài làm thinh, chúng ta chỉ còn đụng đến xác Ngài.*⁸⁷

Và khi cần phải tạo ra một ý niệm Thượng Đế do đòi hỏi của cấu trúc hợp lý của lý trí hữu hạn, thì tùy nhu cầu của con người mà phải đặt ra. Chính vì thế, trong một phần như là bản phụ đính, Kant lại nêu lên *ý niệm về Thượng Đế* ở phần biện chứng tiên nghiệm như một yêu sách của lý tính con người nhằm điều hợp cấu trúc của quan điểm triết học. Nhưng theo Nietzsche, ý niệm đó lại trở thành một chương ngại không cần thiết cho hiện sinh:

*Ý niệm về Thiên Chúa từ xưa đến nay đã là một sự chống lại hiện sinh. Chúng ta chối bỏ Thiên Chúa: Chỉ có cách đó chúng ta mới cứu được thế giới.*⁸⁸

Thời gian gắn liền với sinh, lão, bệnh, tử, là dấu vết của lời nhắc nhở thân phận hữu hạn của nhân sinh, nay được Kant

⁸⁷ J.P. SARTRE, *Situations I*, NRF 1947, tr. 153

⁸⁸ F. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, trad. Albert, Mercure de France, tr. 125.

biến thành thời gian làm điều kiện cho sự hiểu biết, một thời gian vô tận: "*điều kiện chủ quan cho tất cả các trực giác mà chúng ta có thể có*"⁸⁹. Nói theo Schopenhauer "*Trước Kant, chúng ta đã ở trong thời gian, thì từ Kant chính thời gian ở trong ta*"⁹⁰. Mảnh vườn nhà ta (mà Voltaire muốn dành cho con người) nay không còn hàng dậu nào ngăn cách nữa, vì khung của nó là không gian và thời gian *do nhu cầu hiểu biết* mà đã trở thành vô tận. Nay có thể nói như Faust: *tất cả thuộc về ta*. Nhờ trí tưởng tượng là một khả năng lạ lùng mà ta có, tri thức con người có thể nối kết ngã độc tôn tổng hợp liên tục với thời gian vô tận kia, nên con người có thể có được kiến thức khách quan, hành động hữu hiệu, làm tăng trưởng quyền lực của mình. *Đó là tiến bộ*.

Thế giới ấy như không còn có những người sống, chết, yêu thương, khắc khoải..., nhưng chỉ có một ý niệm "*Người*" được viết thành chữ lớn, còn gọi là Nhân loại, Lịch sử, Khoa học, Kỹ thuật, Tiến bộ, Cách mạng...

Vấn đề đặt ra ở đây đối với Kant là: có phải ông là nhà tư tưởng đã can cù khám phá cuộc phiêu lưu của khả năng tự tác của con người, với hậu ý cho thấy rằng kỳ cùng tất cả cuộc sống con người đều thuộc về thế giới của hiện tượng, giả ảo trước chân lý? Hay đây là sự nghiêm túc một cách khốn khổ, khi đóng khung chân lý vào khuôn khổ của mảnh vườn phán đoán nơi con người?

Trước câu hỏi này, nhà tư tưởng bạo miệng, hung hăng là Nietzsche⁹¹ đánh giá rằng chính Kant đã khai phá một cái nhìn mới và thấu đáo về thân phận của con người chấp mê, được định nghĩa như một *vật thể hiểu biết* nơi triết học truyền thống Tây phương. Nietzsche cho rằng Kant đã thấy

⁸⁹ Kant, *Critique de la Raison pure*, Esthétique trans. 6, trad. I, tr. 7

⁹⁰ SCHOPENHAUER, *e volonté et comme représentation*, tr. A. Burdeau, Paris 1943, ome II, tr. 13

⁹¹ Xem *Naissance de la Tragédie*

được những xác quyết về chân lý dựa trên trí năng con người trong siêu hình học truyền thống không có căn cứ vững chắc; nói cách khác toàn bộ tư tưởng siêu hình học tưởng như đã được xây dựng trên những "chân lý trường cửu", nhưng thực ra chỉ là những ước mơ của con người chỉ biết bằng lòng với bào ảnh của sự vật. Trong cuốn "*Khai sinh của bi kịch*" ông viết:

Với sự can cường và khôn ngoan lạ thường, Kant và Schopenhauer đã đạt được một vinh quang khó thực hiện hơn cả; họ đã chiến thắng sự lạc quan ẩn kín trong luận lý học xây dựng nên nền văn minh chúng ta. Sự lạc quan đó dựa trên những "chân lý trường cửu" mà từ lâu được xem là bất kháng, luôn tin rằng tất cả những gút mắt của vũ trụ có thể biết được và có thể hoàn toàn được minh giải, và quan niệm rằng không gian, thời gian và luật nhân quả là những định luật tuyệt đối có giá trị một cách phổ quát. Kant đã cho thấy rằng các định luật đó chỉ nâng bào ảnh, công trình của Maya, lên hàng thực thể duy nhất và tối thượng, hoặc chúng chỉ ghép bừa bào ảnh đó vào vị trí của yếu tính thâm sâu và chân thật của các sự vật, nên vì thế chúng không có cách gì giúp ta có được một sự hiểu biết thật sự, nói theo Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung tr. 498) là chúng chỉ mãi ru ngủ kẻ đang ngủ triền miên.⁹²

Giấc mơ hảo huyền của triết học duy lý truyền thống được Kant và trước đó là Descarte nói đến, là mãi mê suy tư với các ý niệm trừu tượng với phương tiện của các mệnh đề

⁹² F. NIETZSCHE, *La Naissance de la Tragédie* - chương 18 năm 1871

luận lý hình thức, mà quên đi câu hỏi nền tảng và khởi thủy: con người có thể biết được gì? Nói cách khác, dựa vào nền tảng nào để xây dựng các công trình suy tư?

Chúng ta nhớ lại câu chuyện Trang Chu mơ mình là bướm trong cuốn Trang Tử, thiên Tề Vật Luận. Vì không biết phải thiết định đâu là nền tảng khởi đầu, Trang Chu hay là bướm, cũng không thiết định được cảnh vực nào là thật và cảnh vực nào là mê: giấc mơ và thế giới đều là thật, hay thế giới thời gian trôi chảy tất cả vốn có thể là giấc mơ! Nên kỳ cùng với lối đặt vấn đề nền tảng như thế không thể nào xác quyết được đâu là chân lý để khởi đầu.

Với một lối nói khác, Kant đã phát biểu:

*Vận mệnh thông thường của lý trí con người trong việc suy tư, là vội hoàn tất thật sớm ngôi nhà suy tư, rồi sau đó mới tìm xem nền tảng của nó có được thiết định vững chãi hay không.*⁹³

Nhưng nếu qua công trình kiểm thảo, qua việc đặt lại thân phận con người hữu hạn gắn liền với thời gian và không gian, mà Kant đã trở lại với con người để suy tư, thì liền đó Kant đã dựa vào những yêu sách mà siêu hình học truyền thống đề nâng con người, một sinh vật có lý trí, một vật thể tự đủ cho mình, lên thành nền tảng (=nhân bản) cho chân lý và đạo lý làm người:

*Triết học tiên nghiệm là ý thức về khả năng ta tự làm cho ta thành tác giả của hệ thống các ý niệm về quan điểm thuần lý, cũng như về quan điểm thực hành.*⁹⁴

⁹³ KANT, *Critique de la Raison Pure*, Introduction, III, 32

⁹⁴ KANT, *Opus posthumum*, liasse I. fo VII, tr. 2, trad. J. Gibelin, Paris 1950, tr. 37

Đây là bản tuyên ngôn của các thuyết nhân bản tân thời. Chỉ với ý thức mình là tác giả của các ý niệm, con người không những vượt lên được những thao thức về một cảnh giới xa lạ, ẩn kín mà mình không thể hiểu được, mà còn quẳng bỏ một cách dễ dàng những ưu lo dằn vặt về thân phận con người trong thời gian qua đi và đang đưa mình đến sự chết. *Con người được đặt làm nền* (= nhân bản) là con người tri thức các sự vật bên ngoài và hành động theo khả năng phán đoán của trí năng. Con người đó không phải anh, chị, tôi, cha tôi, mẹ tôi, bạn tôi, với phẩm cách cá biệt và khác tôi để tôi có thể chào hỏi, thương mến ... Nhưng con người của các nền nhân bản chỉ còn lại là một khả năng nhận thức các sự vật bên ngoài, được gọi là "*ngã tiên nghiệm*". Con người đó có thời gian riêng, không phải là thời gian chứng kiến ngày mình sinh ra, lớn lên rồi phải chết, nhưng là một thời gian vô tận làm điều kiện cho tri thức. Và thời gian vô tận đó ở trong con người, lớn lên với nhận thức con người, còn được gọi là thời gian lịch sử, cuộc sống văn hóa. Nói cách khác con người làm nên lịch sử mình và lịch sử đó ghi khắc *tiến bộ, sự triển nở của con người "tự làm nên chính mình"*. Con người trừ tượng đó còn gọi là Nhân loại ...

Trong cuốn "Triết học lịch sử", Kant viết:

*Lịch sử (...) làm (...) ta hy vọng rằng khi nhìn (đại thể) trò chơi của tự do của ý chí con người, nó có thể khám phá được một giọng triển nở đều đặn; và đúng như thế: dầu trong mỗi chủ thể cá nhân ta thấy có một hình thức lộn xộn và bất chừng, thì ít nhất trong toàn thể nhân loại nói chung vẫn có một sự phát triển dầu chậm nhưng liên tục của những khuynh hướng thô sơ lúc đầu.*⁹⁵

⁹⁵ KANT, *Philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris 1947 tr. 59

Với con người làm chủ thời gian của nhận thức và làm nên thời gian lịch sử, Kant đã đặt nền cho hai khuynh hướng của các nền nhân bản tân thời: *Chủ nghĩa duy khoa học* và *chủ nghĩa tiến bộ lịch sử*. Những nội dung được các nền nhân bản đề cao như tự do, giải phóng, tiến bộ, đại đồng, tất yếu của lịch sử... đều nặng nợ với những tiền đề định nghĩa con người trong triết học của Kant .

Những tiền đề được xây dựng trên tiền kiến thiết định bản chất con người là *vật thể có khả năng biết* các sự vật khác và làm nên thân phận mình trong việc chế ngự thiên nhiên. "Tiên thiên" là ơn ích, là vốn làm nền cho nhân tính nơi Kant đã bị cái "*dục*", bàn tay con người tước mất một chiều kích, mà chiều kích đó lại căn cơ hơn. Nếu có thể nói điều Kant gọi là *tiên thiên* trên bình diện nhận thức sự vật, thì hẳn đó là *hậu thiên* tiếp sau nỗi thắc mắc, kiểm thảo thành thực về thân phận làm người. Không phải vì thế mà có lần Kant đã từng phát biểu như thế này hay sao!:

*Lý do tại sao cảm năng của chúng ta lại lệ thuộc vào các điều kiện tối thượng này (không gian và thời gian) hơn là các điều kiện khác, thật sự là điều chúng ta không biết.*⁹⁶

Và đối với nhà tư tưởng không chủ trương thuần nhân bản thuyết tân thời, thì điều ta không biết, không nghe, không thấy (như sách Trung Dung trong chương đầu đã nói) lại là nền của tư duy. Cũng vì thế bên ngoài truyền thống triết học và nhân bản, thì khiêm cung và hy vọng còn là sức mạnh (= đức) của kẻ sĩ.

⁹⁶ KANT, *Critique de la Raison Pure*, Introduction, VII

Nếu có một cảm năng để con người mở ra với vũ trụ thiên nhiên gắn liền với trí tưởng tượng sản xuất (imagination productive) như Kant mô tả, thì sâu hơn nữa và uyên nguyên hơn nữa, nơi tận đáy lòng con người, còn có nỗi thao thức về một cái gì mà tất cả khả năng của thực tế trước mắt và trí tưởng tượng không thỏa mãn được. Nên nhà Phật gọi nền của nhân sinh là "khô", tức là "khát khao" một cái gì khác, nằm ngoài thế giới hành động (*karma*) và dục vọng làm nên chính mình. Có thể nói triết học tiên nghiệm của Kant là việc mô tả thân phận của con người mê lầm từ cái dục "chấp ngã", một trong những nội dung của Tứ Diệu Đế. Nhưng thấu đáo hơn, nhà Phật đã cho thấy trước rằng *không phải chỉ có một thế giới người* nơi một ý định "ta làm nên ta", nhưng mỗi thời khác ta làm nên ta, thì *muôn vàn thế giới* giả ảo được hình thành. Và thực tế lịch sử đã chứng minh chân lý đó, **ước mơ xây dựng một nền nhân bản duy nhất sau mấy thế kỷ qua chỉ là một giấc mơ hảo huyền**. Con người ngày nay đang bị dày xéo bởi trăm ngàn nền nhân bản khác nhau đến độ kỳ cùng các nhà cơ cấu thuyết đã tuyên bố: "*con người đã chết, chỉ còn những "cái đó" (le ça) tồn tại*".

Không bằng lòng với lối kiểm thảo nửa vời của Kant:

- nửa vời vì còn bỏ lửng điểm khởi đầu khi đặt vấn đề kiểm khảo, nghĩa là không dứt khoát giải quyết sự hiện hữu của sự kiện "không biết", đồng thời võ đoán nêu lên những nội dung như "tự thân", chân lý, cần thiết ...,

- nửa vời vì bỏ lửng việc cứu lý do tại sao có sự hiện hữu của sai trái, ý thức tội lỗi,

- nửa vời vì không lý đến thời gian qua đi gắn chặt với nghiệp con người phải chết,

nên Nietzsche, người đã từng ca ngợi Kant vì đã chân nhận được giấc mơ huyền hoặc của siêu hình học cổ truyền,

nay lại nhìn Kant như kẻ bị khống chế bởi bản năng làm lạc, khiếp nhược đầu hàng uy lực của cuộc sống thiên nhiên. Trong tác phẩm vào cuối đời "*l'Antéchrist*", Nietzsche đã viết:

"Bản năng làm lạc trong tất cả mọi sự vật, bản năng chống lại tự nhiên, sự suy thoái của người Đức trên bình diện triết học - đó là Kant!"⁹⁷

Tại sao Nietzsche đã nặng lời với Kant như thế? Vì theo Nietzsche, khi Kant cố tâm đưa con người làm chủ tể của vũ trụ, thì con người đó của Kant lại vẫn còn ràng buộc với những mẫu mực (mà Nietzsche gọi là những giá trị Chân, Thiện, Mỹ của triết học cổ truyền và thần học duy lý Kitô giáo đặt bày ra.

Về con người kỳ lạ này, là Nietzsche, Jean Brun đã viết:

Trước thế chiến vừa qua, Nietzsche được xem là một nhà tư tưởng phản động, chống Do Thái, là người cha tinh thần của học thuyết Quốc xã; ngay cả em của Nietzsche, "cô Lisbeth quá hồ đồ", đã không cho rằng Hitler chính là Siêu nhân đã từng được anh cô tiên đoán hay sao? Từ ngày thế chiến chấm dứt người ta lại đảo lộn cái chân dung kỳ quái của Nietzsche để lấy ông làm một thần tượng khác, người ta xem nơi ông là nhà cách mạng chống trường giả, dẹp bỏ các mẫu mực giá trị và loan báo một bình minh giải phóng hoàn toàn các bản năng cuộc sống vượt qua những nền đạo lý áp bức. Những khai thác đó về Nietzsche quên rằng Nietzsche là một người đầy mâu thuẫn

⁹⁷ NIETZSCHE, *l'Antéchrist*, 11

và ray rít dày vò đến điên loạn cho đến chết vào năm 1889.⁹⁸

Câu hỏi đặt ra là tại sao nhiều học thuyết nhân bản tân thời dựa vào Nietzsche? Và không phải chỉ những kẻ sống thác loạn, bất chấp thần thánh, nhưng những nhà luân lý đạo đức như Max Sheler, các nhà thần học Kitô giáo cũng mức lấy hứng khởi nơi tư tưởng của người điên quái dị này. Theo M. Heidegger, Nietzsche là người thấy thấu đáo bế tắc của suy tư triết học truyền thống Tây phương; và nơi Nietzsche siêu hình học Tây phương thấy mình trần trỗng và không còn lý do tồn tại:

Sự chỉ dẫn này xác định một giai đoạn của siêu hình học Tây phương, có lẽ đây là giai đoạn cuối cùng, vì do Nietzsche mà siêu hình học hụt chân đứng không còn tự khai triển được nữa, chúng ta không thấy có cách nào khác để siêu hình học tồn tại⁹⁹

Điều mà Heidegger nói là siêu hình học Tây phương chính là quan niệm về hữu thể và các giá trị Chân, Thiện, Mỹ dựa trên sự phân biệt hai cảnh giới: *vật chất - thân xác* và *lý trí - ý niệm*.

Với cái nhìn sắc bén, Nietzsche cho thấy những gì được siêu hình học và các luận chứng thần học duy lý xác quyết là Chân, Thiện, Mỹ, thế giới của thần thánh và ý niệm trường cửu, thực ra đó chỉ là sản phẩm bất chùng của trí tưởng tượng con người, những hình ảnh vô hồn và không liên quan gì đến

⁹⁸ Jean BRUN, *L'Europe philosophique* - Ed. Stock - 1988 - p. 289-290

⁹⁹ M. HEIDEGGER, *Chemins qui mènent nulle part - Le mot de Nietzsche "Dieu est mort"*, trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962 - p. 253

cuộc sống con người, những "con bò vàng" vô tri vô giác. Đồng thời ông cũng cảm nhận ngay được rằng vật chất khả giác vốn bị chi phối bởi thời gian qua đi cũng không tìm đâu ra được một yếu tính nào bền vững để trụ cả. Heidegger nhận xét cảm nhận đó của Nietzsche như sau:

Siêu cảm nay chỉ là sản phẩm bất chùng của khả giác. Nhưng khi hạ giá cái đối nghịch của mình, thì thế giới khả giác cũng đã tự chối bỏ chính mình nơi yếu tính của mình.¹⁰⁰

Và cả hai thế giới nay không còn giá trị nào tự nội, nên cũng không có gì khác biệt nhau. Như thế mọi sự là bào ảnh hay sao? Nietzsche trả lời: đúng như thế, tất cả là bào ảnh, là "hư vô". "Hư vô" là hư vô đối lại với tiền kiến về "hữu thể" làm nền cho Chân, Thiện, Mỹ của truyền thống tư tưởng. Hãy lấy một thí dụ thông thường của cuộc sống để hiểu được quan điểm hư vô của Nietzsche. Trong một căn phòng bít kín cửa, nếu ta tắt đèn, trước mắt chỉ là đêm tối và mọi sự chung quanh là hư vô, ít nhất đối với cái nhìn của ta. Lỗi nói này không phải lần đầu được dùng đến; Tin Mừng của Gioan đã dùng đến chữ hư vô này:

Ngoài ta, các con không thể làm được gì cả
(Gioan 15, 5)

Và đó cũng là lời nói của nhà Phật về sắc sắc, không không để chỉ về thời gian con người.

Với cảm nhận về "hư vô", cái "không có điểm tựa", không khác thế giới của giấc mơ Trang Chu và bướm, Nietzsche đã nhìn vào nỗ lực vô vọng của các ý đồ nhân bản,

¹⁰⁰ *Sdd.* tr. 253

đặc biệt là lý thuyết đạo đức của Kant và biện chứng lịch sử của Hegel như những trò đùa vô ích và vô nghĩa. Dừng lại ở đây ta thấy quan điểm của Nietzsche không khác với thế giới giả ảo của *nhân vi*, gọi là *thiên hạ* trong Đạo Đức Kinh.

"Hư vô" vì không có Đại Mẫu Mục (Hồng Phạm) nào cả để con người từ đây làm chuẩn đo lường giá trị của cuộc sống và hành động mình. Nếu Lão Tử gọi Đạo là con đường con người phải đi, thì thánh nhân còn nhắc thêm rằng Đạo đó con người không làm ra được. Và đây là cái khác biệt với Nietzsche. Theo Nietzsche, Đạo mà con người không làm ra được do tự ý muốn và khả năng của mình, thì không phải là đường đáng cho con người đi. Nên Zarathoustra, người hùng của Nietzsche, đã nói: "*vì đạo, đường đi - điều đó không hiện hữu!*"¹⁰¹. Và như thế, mọi con đường đều là đạo, và nói cách khác không có đạo gì cả. "*Mọi sự đều không có gì là thật, nên tất cả đều được phép làm!*"¹⁰².

Đây chính là châm ngôn và lời biện minh sâu kín nhất của chủ nghĩa "tự do" tân thời. Điều gì làm được, có thể thực hiện được đó là chân lý, và nói cách khác thì đó cũng là đạo đức. Và những ngày tháng cuối thế kỷ 20 không thiếu những nhà khoa học về sự sống con người đang cố tâm tuyển chọn giống người, ngay cả muốn tác tạo một loại người theo khả năng của mình!

*

* *

Vấn đề thân phận con người bên lề trào lưu nhân bản

¹⁰¹ NIETZSCHE, *Zarathoustra*, câu kết của chương "De l'esprit de pesanteur"

¹⁰² *Sđđ.* chương "l'Ombre"

Tại sai Nietzsche chủ trương tảo bạo như thế? Và thực sự khi nêu lên lời nói này Nietzsche còn có hậu ý gì?

Trước hết, đúng như Heidegger nhận xét¹⁰³. Nietzsche là kẻ suy tư triết học cuối cùng theo lối tư duy siêu hình học truyền thống. Siêu hình học đó đã hiểu sự vững chãi của chân lý như một mệnh lệnh vượt lên tài trí con người nơi lời thơ của Parménide "*Cái đó là*" như một vật thể bất động, vô sinh, vô diệt, không liên quan đến cái gì khác mình, tự đủ cho mình...và lấy ý nghĩa này như là nền tảng của chân lý. Aristote đã diễn tả lối hiểu này như sau: "*Vật thể xét như nó là vật thể*". Câu nói trừu tượng đó hàm ngụ cái gì? Nó có nghĩa rằng mỗi vật thể ở trong chân lý khi nó tự trụ vào chính mình nó, không cần tương quan với một cái gì khác ngoài nó để tồn tại. Một vật thể nào như thế, thì đó là hữu thể, nghĩa là chân lý toàn hảo. Truyền thống Tây phương chìm đắm trong lối suy tư ấy. Ngay cả những nhà thần học Kitô giáo cũng đã áp dụng lối suy tư này để tìm hiểu về Thiên Chúa. Họ đã không thấy nơi mặc khải về Thiên Chúa làm người là Đấng đã vì yêu thương, từ bỏ thân phận Thần Thánh, để ban toàn thân mình cho mỗi người. Họ đã quên Thiên Chúa của họ là Tình Yêu, Đấng đã chết cho kẻ mình yêu. Họ đã quên bài học đầu tiên của hữu thể con người là Adam và Eva, cả hai làm nên một thân xác. Trừ phi các nhà thần học duy lý cho rằng Thiên Chúa làm người, Adam và Eva không phải là những hữu thể! Còn Nietzsche, thì vì vẫn còn ở trong vòng vi tư tưởng triết học (dẫu được gọi là người cuối cùng), đã không thể cảm nhận được chân lý, hữu thể, sự thiện hảo *như một mối tương giao*, mà *Logos*, "*Lời*" là lối nói thường được Thánh Kinh Kitô giáo và các nhà văn hóa Hy Lạp (ngoài truyền thống triết học) dùng đến.

¹⁰³ Xem chương "Le mot de Nietzsche : Dieu est mort" trong *Les chemins qui m'ont nulle part - sđđ*

Nietzsche còn ở trong vòng vi của siêu hình học Tây phương cổ truyền, tiền kiến "hữu thể" là một "ngã" chết cứng nơi mình, một tự thân (= "*un soi*") có đủ hết mọi sự để làm nên mình. Vì thế, nếu con người là hữu thể của mình, thì mọi sự phải đầy đủ tự nơi nó và cho nó. Và trên nền tảng tư duy này, Nietzsche loay hoay tưởng rằng nói ngược lại, đảo ngược các giá trị truyền thống, gọi xấu là tốt, lấy không thay cho có nơi hữu thể của tư tưởng Aristote, tức là tìm ra lối thoát, giải phóng tư tưởng và sự sống làm nên chân tính con người. Nhưng múa máy quay cuồng trong bóng tối không có nghĩa là tự làm ra ánh sáng. Nói theo ngôn ngữ nhà Phật, toàn bộ *có và không* đó, đều là giả ảo. Và nói một cách đơn giản hơn là làm thế nào tiếp cận được nhân tính, khi chúng ta nói đến con người, cha tôi, mẹ tôi, đồng loại với tôi như nói đến một đồ vật mà bàn tay tôi đang sử dụng !

Nhưng bên cạnh triết gia và nhà nhân bản Nietzsche, còn có một Nietzsche bên lề triết học, một thi sĩ, nghe được tiếng vọng bên kia bờ của ngã chấp, của hữu thể tự thân. Tiếng vọng đó đến bất ngờ và bất chùng trong những sáng tác của Nietzsche.

Thật thế, khi Nietzsche quay về với thời cổ Hy Lạp tiền triết học, thì có lúc bất chùng¹⁰⁴ ông khám phá rằng vấn đề nền tảng là nỗi thắc mắc giữa khát vọng vô tận nơi tâm hồn con người và sự hữu hạn của thời gian gắn liền với thân phận con người. Thời gian cho con người xuất hiện và rồi làm chết con người, thời gian đó bám riết thân phận con người, một con người còn muốn một cái gì vượt thời gian. Và đó là bi kịch. Khám phá ra bi kịch Hy Lạp để thấy con người là đấu

¹⁰⁴ *Bất chùng*, vì một cách chung, Nietzsche đã tiếp cận văn hóa Hy Lạp dưới cái nhìn của một triết gia, hơn là do cảm hứng của một thi sĩ.

trường của ước mơ vô hạn và khả năng hữu hạn, và cũng đồng thời bị khống chế bởi ý niệm về một hữu thể con người tự đầy đủ nơi mình, đó là tất cả những dẫn vật, mâu thuẫn trong tư tưởng của Nietzsche. Trong cuốn "*La généalogie de la morale*" Nietzsche mô tả vấn nạn của mình:

Và nay chúng ta đây đang trở lại vấn đề của tôi, của chúng ta, hỏi các người, những người bạn vô danh của tôi (vì tôi tự thấy chưa có ai là bạn mình): cả cuộc đời chúng ta sẽ có nghĩa gì, nếu không phải là nghĩa này, đó là ước mơ sự thật đã tự đẩy lên nơi chúng ta thành một vấn nạn...¹⁰⁵

Nhưng ước muốn sự thật không phải là đạt được chính hiện thân của sự thật. Làm sao giải quyết vấn nạn rớt ráo này. Siêu hình học cũ và thần học duy lý, một mặt xác quyết mỗi "vật thể" (étant) là bản chất đầy đủ nơi chính mình, và mặt khác lại thêm vào một ý niệm về sự Thiện hay Thượng Đế như một "vật thể" tối cao thu gồm các "vật thể". Theo Nietzsche, cái thêm vào đằng sau đó không có nền tảng và cũng không cần thiết. Hơn thế nữa thế giới vật thể đó lại không có tương quan gì với "sự sống", tức là ý muốn con người, thân xác và thời gian cả. Kỳ cùng, theo Nietzsche nếu phải trở lại tiền đề căn bản của siêu hình học cũ, là mỗi vật tự đủ cho mình nơi bản chất của mình, thì phải thanh toán ý niệm về Thượng Đế. Trong cuốn *Vui biết*, qua nhân vật người điên giữa muôn người tự cho là tinh trí, Nietzsche viết:

Người điên đã nhảy ra giữa họ và nhìn tận đáy lòng họ; ông hét lên : "Thượng Đế đã đi đâu? tôi sẽ nói cho các người hay. Chúng ta đã giết

¹⁰⁵ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, III, 27)

Thượng Đế rồi. Các ông cũng như tôi! Tất cả chúng ta đều là những kẻ sát thân ¹⁰⁶

Và ông lặp lại ý tưởng đó trong cuốn *Ainsi parlait Zarathoustra*:

*Thượng Đế đã chết - nay là chúng ta, chúng ta muốn - để sống mãi siêu nhân!*¹⁰⁷

Nếu Trời cao mà tiếng vọng, Đại Ký Ưc nơi ta, nhắc ta hướng đến những gì khác ta, nay đã chết, thì bây giờ sẽ chỉ còn ta và thế giới của "bây giờ và ở đây" thuộc về ta. Và cái nền, nguồn sống của vòng vi đó là *Muốn* (= *Dục*). Nhưng "muốn" này không phải là một vài khả năng thêm khát, tìm tòi của một số hành động con người. Nhưng muốn tất cả toàn bộ những ước muốn đó (*La volonté de la volonté*), và đó cũng còn gọi là *Dionysos*, là *Zarathoustra*, là *Siêu nhân*, là ý chí quyền lực. Một sinh lực đồng hóa toàn bộ sự sống không phân biệt ngày đêm, tốt xấu, phải trái.¹⁰⁸ Trong khuôn khổ suy tư siêu hình học cổ truyền và trong ý định đặt con người làm nền (= nhân bản), Nietzsche đã cho thấy đâu là bước đường triệt để mà chủ trương "tân thời" ấy sẽ dẫn đến!

Nhưng kỳ thực toàn bộ suy tư gọi là táo bạo đó nằm trong câu nhận xét ngắn gọn của một trong Tứ Diệu Đế: ***Dục*** là gốc sinh ra Ngã. Và đó cũng là "Karma" (= làm,

¹⁰⁶ NIETZSCHE, *le Gai Savoir*, số 125

¹⁰⁷ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zaratoustra*, chương "De l'homme supérieur"

¹⁰⁸ Nhưng còn thời gian, với quá khứ qua đi và mất luôn, với cái chết của mỗi người không quay trở về được, thì sao? Vấn nạn này được Nietzsche quyết liệt giải quyết khi chủ trương thời gian với những chu kỳ lặp lại y nguyên.

tức là ta làm nên ta -) để từ đó hình thành muôn vàn thế giới.

Sách Sáng Thế của Do Thái giáo và Kitô giáo qua câu truyện Trái Cấm, đã cho hay, khi Thượng Đế vắng mặt, con người hái trái hiểu biết để đồng hóa quyền năng của mình như Thượng Đế và làm nên thế giới riêng của mình.

Như một y sĩ chẩn bệnh tâm thức con người, Nietzsche cho thấy với triệu chứng tư duy nhân bản triệt để mà thế giới đang mãi mê đeo đuổi, điều phải đến rồi cũng sẽ đến, một khi tiếng vọng của bên kia bờ của thế giới không còn được lắng nghe. "*Thượng Đế đã chết*", thì toàn thể cuộc đời chỉ là một trò đùa, một con lóc vô định của ý muốn (= Dục). Trò đùa của *Dionysos* khởi từ "*Dục*" xây dựng nên mình, thể hiện ý chí quyền lực của mình. Một trò đùa "vô đạo", đúng như Zarathoustra đã nói:

Đây - bây giờ con đường của ta; - còn đường các người ở đâu? ; ta đã trả lời như thế cho những kẻ hỏi "đạo" của ta. Vì Đạo - điều đó không có !¹⁰⁹

Tiêu chuẩn duy nhất còn lại là "*ta muốn*"; trong những giòng cuối cuốn *La généalogie de la morale*, Nietzsche viết:

Và để lặp lại lần cuối điều tôi đã nêu lên ngay từ đầu: con người yêu thích muốn hư vô còn hơn không muốn.¹¹⁰

¹⁰⁹ NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, chương "de l'esprit de pesantens"

¹¹⁰ NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, câu kết

Chân, Thiện, Mỹ như là Hồng Phạm, là Đại Mẫu Mục để từ đó hành động con người quy chiếu, nay sẽ biến thể trở thành một hệ quả của hành động phát xuất từ ý muốn bất chùng của mỗi cá nhân. Chân lý nay sẽ được hiểu là sự hữu hiệu của hành động. Đạo lý, Thiện hảo nay sẽ là sự biểu lộ của ý chí của kẻ có quyền lực; và đẹp, hay được trình bày như thể giới của hình ảnh, âm thanh quái dị, ghê rợn nhất có thể tưởng tượng ra.

Nhưng còn nói đến chữ *thật, tốt, đẹp* là còn tư vương với cái bóng nào đó của một "Thượng Đế đã chết". Nietzsche đã thoáng thấy một tương lai mất tiết luôn các dấu tích về những thắc mắc này, khi ông tiên đoán:

*Thượng Đế đã chết; nhưng còn những bóng mờ của Thượng Đế, mà có lẽ còn những nghìn năm nơi hang tối của con người để tiếc nuối... Và chúng ta... chúng ta còn phải chiến thắng dứt khoát bóng mờ đó.*¹¹¹

Phải đi đến dứt điểm của hình ảnh của bất cứ một ai khác, ngoài ta, để có thể nói:

Không gì thật cả, mọi sự đều được phép!

Nhưng, nếu con người táo bạo dám đi đến tột cùng của ý định "nhân bản triệt để" (= ta làm nên ta), thì con người cũng tự thấy ngay nơi chính mình, một cái "dục" khác, như một vết thương gắn liền với thân phận con người nơi cuộc sống thời gian. Cái dục đó là nỗi nhớ, khổ căn nguyên, khát vô tận, mà "ý chí quyền lực" của ngã không tổng khứ được. Trong cuốn *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche ví cái nền ẩn kín đó là bóng chiếu luôn bám sát kẻ chạy trốn nó:

¹¹¹ NIETZSCHE, *Le gai savoir*, số 108

*Hỏi thân tôi, còn có một mục đích nào nữa không?
Có bến bờ nào để thuyền ta trở về không?
Gió nào là gió thuận đây?
Than ôi! Ai không biết gió thổi đi đâu làm sao biết
được thế nào là gió lành, gió thuận.
Ta còn gì nơi ta?
Một tâm hồn mệt mỏi và thác loạn; một ý chí đổi đổi
thay thay; những cánh bướm; một xương sống bị bẻ
gãy.
Nỗi thao thức tìm về quê mình, hỏi Zarathoustra,
ông biết đó, nỗi thao thức tìm kiếm đó đến thử thách
ta và dày vò ta.
Quê ta ở đâu?
Ta tự hỏi và ta mãi tìm, và ta cứ tìm mà ta đâu có
gặp.
Ôi ! Vĩnh cửu khắp nơi, vì vĩnh cửu không là nơi
nào đây cả, ôi vĩnh cửu - Nơi nao! ¹¹²*

Quê ta ở đâu? Phải chăng là nơi Lời Thề Non Nước,
nhưng vì Nước đi đi mãi mà Non thì khuất mặt. Nay chỉ còn
là nỗi nhớ Non, nhớ quê như chiếc bóng dai dẳng theo cạnh
mình:

*Đẹp đi cái bóng của ta! Đẹp đi cái bóng chạy theo
ta! - ta chạy trốn nó"... , nhưng "Cuối cùng ta
đánh tin rằng bóng đã có đôi chân chạy nhanh
hơn ta" ¹¹³*

Nietzsche, nhà tư tưởng muốn đào xới từng lớp thổ địa
của mảnh vườn "nhân bản" tự tôn - tự tác để tìm nền và xây

¹¹² NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* - chương l'Ombre.

¹¹³ *Sđđ* - chương l'Ombre

nền cho nhà nhân loại, lột từng lớp da của mặt nạ nhân vật Faust "*ở đây, thuộc về ta*"; nhưng kỳ cùng ông cũng thấy chỉ còn một nỗi ước mong vô đáy nơi con người. Cuốn sách tựa đề "*Le gai savoir*", cái vui biết muôn mặt về mình, về vũ trụ đã mở ra cho thấy những chương trình, luận chứng nghiêm túc của trí năng con người nhằm tạo một thiên đàng trần thế, kỳ thực chỉ là một trò đùa vô nghĩa, một tình trạng "gượng mà vui". Với lối nói thi ca, gần như ngôn ngữ nhà Phật nói về ảo ảnh của thế giới ngã chấp, Nietzsche viết ở phần phụ đính:

*. . . Bánh xe vũ trụ
Lăn quay từ đích này đến đích khác;
Hận thù gọi nói là khôn khéo.
Người điên nói rằng đó là trò đùa...
Trò đùa vũ trụ, mảnh liệt vô cùng
Lăn lộn chân và ảo:
Một nỗi thác loạn điên cuồng vô tận
Nhào trộn chúng ta với nó!*¹¹⁴

Cũng như thi hào Nguyễn Du đã nhìn thân phận con người qua Kiều để thấy:

*Vui là vui gượng kéo mà, Ai tri ân đó mặn mà với
ai? (Kiều, câu 247-248)*

"Ai"? Câu hỏi này như không hề được nói đến trong toàn bộ phân tích về thân phận con người của Nietzsche, và qua ông, là toàn bộ các triết lý nhân bản tân thời.

"Ai", chỉ thoáng đến như một chiếc bóng đuổi theo con người của ý chí quyền lực. Nietzsche thành thực thú nhận rằng từ nơi thế giới của ngã chấp, không thể có một chỗ nào

¹¹⁴ NIETZSCHE, *Le Gai savoir* - Appendice - Vers à Goethe!

đề khai mở tương giao với *Ai khác*. Nói khác, mọi tương giao do ngã tạo ra, chỉ là giả ảo vì đã hàm ngụ trong ý định duy nhất là phát xuất từ một ngã và trở về với một ngã. Từ cái dục căn cơ, ẩn kín mà Nietzsche dạn miệng nói toạc ra, những gì là Thần Bản, Nhân Bản, Thiên Nhiên Bản mà các thời đại lịch sử quá khứ, mà còn cả tương lai nhân danh để hành động đều là một trò chơi điên loạn của một ý định duy nhất: *ý chí quyền lực ta làm nên ta*.

Vô vọng hay sao? Nietzsche không có giải pháp gì hơn là nối vòng tròn chấp ngã trong nhận xét: chỉ còn con đường, mà đó cũng không phải là con đường gì cả, là "*chấp nhận và yêu định mệnh*" (amor fati). Định mệnh của toàn bộ được tóm kết là: mọi sự là hư vô. Và Thánh Gioan, người được Chúa Kitô yêu, cũng đã viết:

*Họ đã ra đi, lên thuyền; Đêm tối đó, họ đã chẳng
bắt được gì* (Gioan 21, 3)

Nietzsche, con một mục sư tin lành, cũng như lịch sử cận đại tây phương hẳn còn thoáng nghe về một "*Con Người*" khác được thánh Gioan mô tả lại, *con người chịu đóng đinh*. Nhưng con người được thoáng nghe đó là Một Lời nói khác, cách biệt với suy tư truyền thống của con người mà Nietzsche muốn là người cuối cùng muốn bám giữ lấy, bởi một hố thẳm không vượt qua được. Vô tình hay hữu ý, mấy tác phẩm cuối của Nietzsche trước khi điên loạn đến chết, đều mang những tựa đề trực tiếp nói về con người này: *L'Antéchrist, l'Ecce Homo*.

Câu cuối của *l'Ecce Homo* (Đây là Người), và có lẽ cũng là lời cuối cùng của Nietzsche, như thế này :

*Người ta có hiểu tôi không? Là Dionysos chống
lại (đối đầu) với Kẻ Chịu Đóng Đinh*

Nietzsche, và qua ông là ý định sâu kín của con người tân thời nhân bản, kỳ cùng đã đi đến một thách đố về con người: Hoặc César hay Thiên Chúa, hoặc Dionysos hay kẻ chịu đóng đinh.

Nietzsche lấy lại đảo nghĩa một câu nói của đại diện César là Ponce Pilate khi chỉ Đức Giêsu: "*Này là Người*" (Gioan 19, 5) để nói đến con người theo ông đó là Dionysos.

Trong chính chương Tin Mừng này của Gioan, Pilate hỏi Đức Giêsu một cách mai mỉa: "*Chân lý là gì?*" (Gioan 18, 28). Đức Giêsu đã không trả lời, phải chăng chân lý không nằm trong câu hỏi "cái gì"! Và gián tiếp Gioan đã dùng chính miệng Pilate đã nói lên: "*Này là Người*". Và kẻ nói câu đó cũng không tự mình, do suy nghĩ của chính quyền mình nói ra, nhưng "*Người không có quyền gì trên tôi cả, nếu từ trên cao đã không cho người có quyền đó, - Chúa Giêsu trả lời*" (Gioan 19, 11).

"*Con người*" được xác định từ trên cao, là kẻ chịu đóng đinh, chết mình đi để nối kết Trời-Đất-Người và để người yêu thương người; con người đó được Gioan ghi lại là hoàn tất nơi mình trọn ý nghĩa của thời gian. - [Lời cuối của Đức Giêsu là: *Mọi sự đã hoàn tất* (Gioan 19, 30)], khi sống nổi khao khát vô tận. Nổi khao khát vô tận ấy không phải "*muốn*" thân mình, không phải "*tìm*" quyền lực và tất cả sự vật trên trời dưới đất, *nhưng là yêu*" *Một Ai Khác*.

*Khi đó, biết rằng mọi sự từ nay đã hoàn thành,
Chúa Giêsu nói, để mọi lời Kinh Thánh được thực
hiện: "Ta Khát"* (Gioan 19, 28)

Và con người đó đã thắng được thời gian và thế giới đồ vật, với những câu hỏi cái gì, khi mở ra thế giới của những con người khắc khoải tìm "những ai" để yêu thương.

Những sự thách đố của những kẻ được gọi là Emmanuel (Thiên Chúa ở cùng tôi) và kẻ quyết tâm triệt hạ

ngay cả vết tích của Thần Thánh là Dionysos, mãi còn là cuộc thách đố cam go trong thời gian của con người, bên trên những đổi thay bất chùng của các phong trào, chủ thuyết thần bản, nhân bản hay vật bản.

Nhớ quê nhà

Thế giới chúng ta đang sống muốn biến toàn thể địa cầu thành một ngôi nhà chung. Tiên bộ khoa học kỹ thuật giảm thiểu những ngăn cách do dị biệt ngôn ngữ bằng những dấu hiệu qui ước phổ quát, rút ngắn khoảng cách của thời gian và không gian bằng vận tốc của phương tiện giao thông và máy móc truyền tin. Mặt khác về quan điểm chính trị, văn hóa, ý niệm về toàn cầu, một nhân loại chung được nêu lên như một lý tưởng ưu thắng vượt lên trên những thực tại đa biệt về màu da, sắc tộc, địa phương.

Căn nhà chung nhân loại, cũng là Tháp Babel mới do bàn tay con người xây nên, thách đố với một chữ *nhà* với âm hưởng khác nơi lối nói thi ca: *nhớ quê, nhớ nhà*. Hai thi sĩ Việt Nam Sáng Đình Nguyễn Văn Thích và Tản Đà Nguyễn Khắc Hiếu đã lắng nghe được âm hưởng thi ca của quê nhà ấy:

- *Nhớ lời hẹn Nước thê Non*
- *Muôn năm nhớ Nước Non Nhà*

Không bước chân xa nhà, vẫn nhớ Nhà; không dòi quê nửa bước, vẫn nhớ Non Nước!

Thế thì “Nhà“, “Quê“ là gì? Và phải chăng chỉ là ký ức của một dĩ vãng đã qua?

Chữ *Nhà* đã được thi sĩ Sáng Đình Nguyễn Văn Thích ngâm nga như là nơi cư ngụ của tổ tiên, nguồn văn hóa xây dựng con người qua các thế hệ, nay chỉ được hiểu là đồng gạch, mái tôn. Không phải khủng hoảng nhà ở vật chất nay là khủng hoảng duy nhất được nhắc đến, khi đặt vấn đề về chốn cư ngụ của con người hay sao?

Và quê hương "Non Nước" được thi sĩ Tản Đà cảm hứng như một môi trường vạn đại, nay chỉ còn là cơ chế chính trị, hành chính điều hành sinh hoạt sản xuất và tiêu thụ của một tập thể vô hồn!

"Quê Nhà" còn không khi mất *nỗi nhớ*? Ngôn ngữ Tây phương lấy từ gốc Hy Lạp gọi *nỗi nhớ* đó là "*con đau*" và sự "*trở lại*" (nostalgia: *notos* = trở về; *algos* = đau, bệnh).

Chúng ta gặp lại âm hưởng đó trong bài thơ của Tản Đà:

*Nước non nặng một lời thề,
Nước đi đi mãi không về cùng non,
Nhớ lời nguyện nước thề non,
Nước đi chưa lại, non còn đứng không.
Non cao những ngóng cùng trông,
Suối tuôn giòng lệ chờ mong tháng ngày*¹¹⁵

Nỗi nhớ quê cũng là *nhớ lời hẹn Nước thề Non*. Nhưng khi tương quan Non-Nước còn lại trong kiếp người là *nỗi nhớ* không còn được người ta cảm nhận, thì "*Nước đi đi mãi*", và quê nhà cũng vắng cả bóng người.

Vào thời hưng thịnh của việc đề xuất các nền nhân bản muốn quên "non nguồn" tại các quốc gia Tây phương, thi hào Hoelderlin lội ngược giòng "nước", nói đến nỗi nhớ nhà, nhớ quê hương. Và trong bài thơ Mnemosyne (Đại Ký ức),

¹¹⁵ Tản Đà Tùng Văn - tr. 47

ông đã nói đến thân phận của con người đang đánh mất quê hương đó:

*Chúng ta xuất hiện ra đây như một dấu chỉ,
Một quái vật, không đường hướng, hết cảm xúc,
Trơ trơ không biết khổ đau,
Và hầu như đã mất lời nói của mình nơi xứ lạ .*

Faust với các trào lưu nhân bản đã chọn "nơi đây, thuộc về ta" là *quê hương*, nhưng con người của Hoelderlin lại gọi chốn này là xứ lạ vì dường như chốn này là vùng đất đã làm ta mất lời nói của mình. Chốn này theo các nền nhân bản tân thời không phải là thiên nhiên, trời đất, người và các loài sinh vật cùng với ta, nhưng là thời gian và không gian thuộc về ta, thời gian không gian của hiểu biết và hành động. Trong sự ồn cộ và đầy đủ của Cháp Ngã đó, làm sao còn khổ đau, và còn nhận ra được ai khác để nói hay tìm về!

Nhà, nơi cư ngụ của con người, là tương giao tình nghĩa của Nước với Non, của người với người, là cuộc sống mà Heidegger gọi là *lời nói*, biểu thị cho mối liên hệ này.

Xã hội ngày nay không phải thiếu lời nói, nhưng ý nghĩa tức là hồn sống của lời nói chân thật đã mất, hoặc đã trở thành một mệnh đề luận lý, hoặc nhằm chỉ ý nghĩa sự vật, hoặc là dụng cụ để hành động, trong đó sinh hoạt quảng cáo các sản phẩm được phổ biến hơn cả.

Lời nói, nhà con người, người Hy Lạp gọi là *Logos*, là sợi giây nối người lại với người và làm cho người sống. Người Trung Hoa gọi là *Lý* cùng một nghĩa đó, và cũng có nghĩa là "*Tâm duy vi*" mà Kinh Thư khuyên phải ân cần tồn dưỡng. Lời đó cũng là Non Khuất Mặt, nhưng gần với ta trong nỗi nhớ, như một cái gì đã qua, mà kiếp người đang bơi lặn trong hiện tại của thời gian không thể với đến:

Lời đó, Logos, người ta không bao giờ hiểu được, trước khi nghe đến và ngay cả sau khi nghe xong.¹¹⁶

Đó cũng là Lời mà Khổng Tử nhận ra như là hồn của Kinh Thi, hừng khởi đến từ bên kia bờ thời gian, giúp con người có khả năng lên tiếng. Chính khi nhớ đến "*Tâm ẩn kín*", "*Đạo vô danh*", một thực thể khác với tất cả những gì thuộc về vũ trụ khai mở ra với con người, bấy giờ ta mới có thể nói được có Lời Giao Kết. Chính trong "*Cái Khác Ta*" đang đến với ta, ta mới có được khả năng thấy mọi sự chung quanh ta, những con người cùng sống với ta là khác ta, và lời của chúng ta trở về với sự thật của nó. Mỗi tương giao lạ lùng đó là Nhà của nhân tính, là chốn ấp ủ con người. Nhờ sức sống của mỗi tương giao lạ lùng đó ta mới có thể tôn trọng kẻ khác trong chính con người độc đáo, tự do của họ.

Hiện tượng chứng thực khủng hoảng chốn cư ngụ thật của con người có thể được khi xã hội ngày nay có thêm nhiều kiến thức, nhưng hơn một nửa thế kỷ qua thi ca và tư tưởng như vắng bóng trong các sinh hoạt văn hóa. Và mặt khác khủng hoảng nhà ở ngày nay như chỉ chú tâm vào việc xây cất nhà, nhưng tình nghĩa của mái ấm gia đình, tương quan vợ chồng, cha mẹ con cái không còn là ưu tư của xã hội.

Một dấu chỉ đặc trưng nữa của xã hội tân tiến về sự chuyển đổi ý nghĩa của "*Nhà*" là nỗ lực của các cơ chế chính trị, Đông cũng như Tây, nhằm xóa tương quan cụ thể và tình nghĩa trong cuộc sống gia đình để chuyển đến vùng đất của "*giải phóng*" nơi môi trường tập thể của xã hội. Ngay trong gia đình, xã hội lý được đề cao tối đa trong việc hưởng thụ dục tính, phân biệt tài sản vợ chồng, đề cao sự bình đẳng thuần lý giữa cha mẹ và con cái. Nói cách khác cộng đồng tình nghĩa phải nhường bước cho tập thể đồng đẳng, nơi đó

¹¹⁶ HÉRACLITE, câu 1

con người của xã hội mới sẽ giải quyết các vấn đề an sinh và phát triển con người về mọi mặt.

Vì thế quê hương gọi là chốn chôn nhau cắt rốn, nơi lưu lại mồ mã của cha ông, với những giao tiếp thân thuộc láng giềng, bè bạn... nay được gọi là mảnh đất của nhà nước, của đảng. Quê hương non nước, tiếng Việt của chúng ta cũng thân hóa tiếng Trung hoa để gọi là *tổ quốc*. Văn hóa Tây phương gọi là nơi có mặt của người cha (*Patria*). Âm hưởng thi ca của Việt Nam lấy cảnh vật tự nhiên muôn thuở và sự thân huộc xóm giềng làm môi trường sống của con người. Môi trường sống đó cũng là nơi giao lưu của khối tình Nước và Non. Người Trung Hoa và Tây phương lại nhấn mạnh đến quê cha đất tổ. Theo ngôn ngữ tượng trưng của người xưa, Cha là Trời, Mẹ là Đất. Tính cách tượng trưng của *Cha*, *Trời* ở văn hóa Trung Hoa cũng như Hy Lạp hay Do Thái-Kitô giáo biểu thị cho một nguồn gốc *bao trùm*, nhưng *ẩn dấu*. Chúng ta thấy ý nghĩa đó trong chữ Thiên Mệnh, hoặc trong câu truyện của Oedipe, kẻ giết cha mà không hay. Kitô giáo gọi Thượng Đế là Cha “ ở trên trời”.

Lấy hứng khởi của thi ca Hoelderlin, Heidegger đã giải thích nỗi nhớ nhà là ý nghĩa của Hữu thể trong thời gian. Nên triết học là truy tìm ý nghĩa của Hữu thể nơi thời tính con người, rốt ráo cũng chỉ là một Nỗi Nhớ Nhà, Nhớ Quê:

Các triết gia đại học sẽ không bao giờ hiểu điều mà Novalis đã từng nói: Triết học thật sự là một nỗi nhớ nhà (nostalgie). Nó không phải là một bộ môn truy cứu. Các bộ môn khoa học đối với nó chỉ là tôi tớ. Nhưng mỹ thuật và tôn giáo là những người chị. Người nào không biết thế nào là nhớ nhà, người đó không biết triết lý... Chúng ta là những kẻ không tổ quốc, và đứng là một nỗi trần trọc ưu tư, một nỗi lo sống động: Vì thế nên chúng

ta cần triết lý. Và nỗi ưu lo này, nó chính là giới hạn của chúng ta, từ căn bản đó, chúng ta thật sự chính là hữu hạn. Và chúng ta không có quyền làm tê liệt nỗi nhớ nhung này, chúng ta không có quyền tự trấn an trong một ảo tưởng thoải mái về toàn khối phổ quát và vô cùng ¹¹⁷.

Chủ nghĩa xóa bỏ tình tự quê hương, tổ quốc trên thực tế luôn đi đôi với thâm ý khước từ Một Người Cha ẩn kín, và lấy ý niệm người hay nhân loại độc tôn thay cho nguồn căn này. Dự phóng về một thế giới đại đồng như thể hiện toàn đầy nỗ lực nhân loại qua thời gian một mặt muốn lấp đầy khoảng cách Nước và Non, một mặt xóa bỏ thân phận hữu hạn của mỗi cá nhân trong ý niệm nhân loại như một tập thể trừu tượng. Nên khởi đầu cách mạng xã hội chủ nghĩa không chỉ phải là hận thù, đấu tranh giai cấp bằng bạo lực, nhưng tiên quyết là xóa sạch nỗi nhớ về một Thực Thể ẩn kín.

Nhân bản của Sartre cũng là một sự mô tả nỗi ám ức, thù hận về người cha, như nhận xét của Gabriel Marcel trong cuốn *Le Mystère de l'Être*:

Người ta có thể thêm rằng việc phân tâm về hiện sinh mà Sartre nói đến, nhằm dứt khoát chữa lành vết thương của thân phận cách trở nơi con người khi biến con người thành chính cha để ra mình, xem đó là điều kiện duy nhất để có một sự tự do hoàn toàn, vứt bỏ dấu vết của sự sinh thành ra mình ¹¹⁸

¹¹⁷ H. Rahner, trích lại lời tuyên bố của M. Heidegger đầu một bài giảng . *Introduction au concept de philosophie existentielle*, in *Recherches de sciences religions*, 1940 - tr. 154-155

¹¹⁸ Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'Être*, Paris - 1951 - tome I - tr. 21)

Nỗi nhớ Nguồn Cấn, nơi cư ngụ thật của mình qua hình ảnh người Cha, nay được chuyển thành ý thức vong thân, sợ mất mình, qua sự so đo cò kè tính toán của con người kinh tế, sản xuất và tiêu thụ, qua việc lo ngại tha nhân như một kẻ khác hãm hại tự do của mình. Trước đây tương quan tình nghĩa giữa Trời-Đất-Người được ý thức là quê hương ban sơ, nên Mạnh Tử gọi "*nhân chi sơ tính bản thiện*"; tổ tiên ta biểu thị nó qua câu chuyện bánh dày (Trời) và bánh chưng (Đất) để nói lên cảm thức tự do tích cực trong sự triển nở các chiều kích "*linh u vạn vật*": thuận với Trời, hòa với Người. Nội dung tự do trong tương quan tình nghĩa đó không hề được các ý niệm về con người của những nền nhân bản tân thời biết đến. Từ cuộc cách mạng Pháp, liên tục các cuộc cách mạng đẫm máu tiếp diễn, chỉ nhằm một mục tiêu là đấu tranh cho tự do của ta, của giai cấp ta, tiền kiến một nỗi lo sợ kẻ khác như là yếu tố ngoại lai đang hãm hại ta. Các cuộc tranh chấp cho ta, để được ta, đi sâu vào gia đình, nơi làm việc, trong tổ chức tôn giáo, chính trị, kinh tế, xã hội nói chung. Hiện tượng nghi kỵ, tranh giành trở thành như bệnh dịch được mô tả trong tác phẩm "*Oedipe làm vua*" của Sophocle.

Một số phản ứng trước bệnh dịch xã hội này là tìm hung thủ làm nên tội ác, cũng không khác phản ứng của dân thành Thèbes lúc Oedipe làm vua. Nhưng xã hội đang thiếu một người mù Tirésias chỉ ngay căn nguyên tội ác chính là Oedipe, kẻ đã giết cha mà không hay. Người ta đang tiếp diễn một vòng luân hồi mới với chính tài năng đã làm Oedipe thành vua. Người ta đang loay hoay trong vòng luận chứng có-không, phân biệt đêm-ngày của nhà chuyên viên thông thái Oedipe. Nếu xã hội đang phát triển về khoa học, đang xây dựng dân chủ, đang đề cao lý tưởng đại đồng, thì nay người ta muốn quay về với tự tôn dân tộc, ru thể màu da hay

đề cao cuộc sống thiên nhiên như cây cỏ hoặc đồng hóa quyền uy đạo đời. Nỗi nhớ quê hương được biến thành sức mạnh của việc quay về với quá khứ của một thời kỳ lịch sử dân tộc được thổi phồng thành thiên đàng trần thế đã qua. Tệ hại hơn hết không còn phải là vì quên *Laios* đã khuất, quên Non Nguồn vì nghĩ rằng Thượng Đế đã chết không còn nói gì với nhân thế nữa, nhưng là minh nhiên đề cao một người Cha đã được đồng hóa với chính mình, để triệt hạ chính con người. Các chủ trương tôn giáo quá khích đang chuẩn bị để khống chế xã hội thế kỷ 21, không những muốn tái lập một thời Trung cổ Âu châu, mà còn vượt những toan tính và hành động của vị Đại Phán Quan trong tác phẩm "*Anh em nhà Karamasov*" của Dostoievski.

Vào đầu thế kỷ 20, Heidegger đã nhắc nhở rằng sự thật không ở nơi "*vật thể như là vật thể*" mà là nỗi khát vọng về Hữu thể, khi vật thể không phải là Hữu thể.

Những tiến bộ khoa học, những thành quả của văn minh tự chúng không là gì cả nếu đặt chúng nằm ngoài nỗi nhớ quê thật của con người. Cũng vì thế Heidegger nhấn mạnh "*Khoa học không suy tư gì ráo*", và cũng vì thế khoa học, các sản phẩm vật chất vô tội trong cơn dịch xã hội ngày nay. Căn cơ của cơn dịch là con người quên Hữu thể, Nguồn của thời gian, nhưng không là một giai đoạn nào của thời gian cả. Nhớ gọi lên một sự xa cách mà mọi toan tính đồng hóa Nước thành Non đều đánh mất hẳn tình tự về quê hương.

"*Hưng quốc*" dựng lại nhà cũng là phục hồi lại Lời thể Non-Nước, khi dám nhảy qua vực thăm của cái tôi và bóng của nó, để mức lấy hứng khởi của bờ bên kia.

Phải "*Hưng U Thi*" vì thi ca là âm hưởng của Nỗi nhớ Nguồn, thì "*Lễ mới lập*". Nơi cư ngụ, nơi dừng chân được của con người là Lễ. Và Lễ cũng là Thi, tức là sự kính trọng điều mà sách Trung Dung cho rằng mắt chưa từng thấy, tai chưa từng nghe. Có Lễ thì kẻ khác mới được tôn trọng như kẻ

khác vì chính họ, chứ không phải vì ý niệm nào đó do ta choàng lên họ. Đó là đường về quê gọi là Đạo Nhân của Không, là con đường của Lê Luật căn bản "*chớ giết người*". Giết người từ cái đồ căn nguyên làm nên Ngã độc tôn, biến người khác thành ý niệm của ta. Và vì kẻ khác không còn, nên Lê đã đi ra ngoài hiện sinh của người.

Quê hương đó Không Tử cũng đã ý thức rằng nó chỉ còn trong nỗi nhớ về một thời Nghiêu Thuấn, Lão Tử nhắc đến một thuở của thánh nhân xưa kia, văn hóa nước nhà xếp nó vào thời khởi nguyên của lịch sử dân tộc. Lời diễn đạt thi ca của các thánh hiền và cha ông chúng ta muốn nhắc nhở rằng bao lâu con người còn mang kiếp sinh, lão, bệnh, tử... Quê Hương đó còn là điều để nhớ và cũng là điều mong đợi, là nghĩa làm người trong từng giây phút đời mình. Quê Hương đó hoàn toàn xa lạ với ảo vọng địa đàng trần thế mà các nền nhân bản tưởng tượng ra.

Quê hương là tiếng gọi nhớ đến nghĩa làm người "Linh ư vạn vật". Vượt lên người như Pascal nói là đừng quá hạ thấp mình thành con vật, chỉ bằng lòng với cuộc sống sinh rồi tử một cách vô nghĩa. Cũng đừng ngây ngô đồng hóa với thiên thần, tưởng mình đã đạt đến thiên đàng, xóa được ngăn cách của thân phận hữu hạn nơi trần thế. Không Tử biết không làm được nhưng vẫn làm. Lão Tử cho rằng Đạo Vô Danh, nhưng vẫn nói về Đạo. Tổ tiên chúng ta biết Vương Đạo như một kỷ niệm xa xôi không ở trong lịch sử thực tế, nhưng vẫn nhắc nhở các thế hệ hậu lai, vì **quê hương của con người tại thế còn là mảnh đất của niềm hy vọng**. Một từ ngữ đã vắng bóng từ lâu, nói theo ngôn ngữ của Heidegger là nó đã bị quên lãng từ thuở bình minh của triết học Hy Lạp. Hy vọng là sự trông đợi thể hiện của một lời hứa, nhưng khi con người triết học truyền thống đã chiếm hữu được *lý trí* làm chủ toàn vũ trụ không gian thời gian, mọi sự nay trở thành *một* trong ta, thì đâu còn sự xa cách, khác biệt giữa ta và kẻ

khác để có lời hứa và cần đến hy vọng. Nietzsche đã quay về thời tiền triết học Hy Lạp để thấy bi kịch của thân phận của con người trong thời gian, luôn có nguy cơ không những quên mà còn triệt hạ Nguồn hay Hữu thể như một định mệnh. Nietzsche cũng như các nhà nhân bản tân thời, đã đọc một số nhận xét của Héraclite về sự vô nghĩa của con người đóng khung trong trật tự thiên nhiên, thời gian lưu chảy và về nỗ lực vô vọng của nó muốn tự tạo nên thế giới của mình. Nhưng Nietzsche và các đồ đệ của ông đã bỏ qua một số nhận xét độc đáo của Héraclite.

Nếu có một nhận định bi quan:

*Tôi đã chỉ biết đi tìm chính tôi*¹¹⁹

Thì cũng có lời nhắc nhở:

*Sự hòa hợp ẩn kín có giá trị hơn sự hòa hợp thấy được rất nhiều*¹²⁰

*Nếu người không chờ đợi điều bất ngờ, người sẽ không gặp nó được vì phải lao nhọc và khó khăn mới tìm thấy*¹²¹

Jean Voilquin dịch một cách khác như sau:

Không có niềm hy vọng, người ta sẽ không gặp được điều quá sức mình ước mong, điều đó tự sức

¹¹⁹ Câu 80 - theo cách xếp của J.Burnet, *l'Aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris - 1970

¹²⁰ Câu 47

¹²¹ Câu 7

con người ta không thể tìm thấy và cũng không thể đạt được. ¹²²

Nếu con người "*linh u vạn vật*", thì quê của người còn là cảnh vực cao hơn vạn vật và thời gian qua đi, dấu đó là một thực tế lịch sử của quá khứ hay một dự phóng của tương lai của mình. Cao hơn là khác với những định chuẩn phán đoán của sức hữu hạn của mình, nhưng thường được hiểu lầm là vô hạn. Nếu cao hơn, "*linh u vạn vật*" không phải đi trốn trần gian, chối bỏ, khinh miệt thực tế lịch sử, nhưng bám chặt với một hiện tại lịch sử mang lấy nỗi nhớ Nguồn, khổ vô tận hay là khát khao tuyệt đối và cũng là dấu chỉ của hy vọng.

Nếu tình tự quê hương ngày nay cũng vắng bóng như thân phận của triết lý, tư tưởng, thì cũng tại vì quê hương đã từ lâu trở thành bộ máy chính trị, hành chính, và cũng vì tư tưởng đã từ lâu được xem là một mô kiến thức về một quá khứ lịch sử hay toàn bộ những dự kiến hành động cho tương lai do trí tưởng tượng con người hoạch định. Quê người là lịch sử còn nhớ và đang hy vọng, cũng như "*triết lý không bao giờ thoát ly khỏi hiện tại hay mãi tìm quá khứ, nhưng, là từ thực tế của hiện tại, tìm về cảnh vực căn nguồn vượt thời gian*" ¹²³.

Nhà của những con người, vốn là gia thất, có vợ chồng, có cha mẹ con cái, vì còn nhớ Tổ như âm vọng của Lời của một ai khác đang áp ủ, nên còn nhận ra cái khác của kẻ khác, còn hy sinh, đại độ, yêu thương. Nhưng đã từ lâu nhà trở thành đấu trường của những "cái tôi" với ý niệm Người bình đẳng, trừu tượng, của tranh chấp sức hưởng thụ thân xác, số lượng tài sản và đấu tranh quyền lực.

Chốn cư ngụ của con người là quê nhà vẫn là "nơi đây" nhưng "*không thuộc về ta*" (khác với Faust cho rằng

¹²² Câu 18

¹²³ Ferdinand ALQUIE, *La nostalgie de l'être* - PUF - Paris 1977, tr. 37

"nơi đây", thuộc về ta), vì "*ở đây cũng có thần thánh hiện diện*".¹²⁴

"Nơi đây" theo nghĩa đó cũng là Nước nhớ Non khi Non luôn đứng trông chờ Nước theo lời của thi sĩ Tản Đà. Nên "*Nhớ*" cũng là quê hương của người nơi lịch sử đổi thay và qua đi.

Muôn năm nhớ Nước Non Nhà ¹²⁵

¹²⁴ Trích lại câu tường thuật của Aristote về lời nói của Héraclite, *Parties des animaux* - A 5, 645 a 17

¹²⁵ Thi sĩ Sáng Đình Nguyễn Văn Thích

Mục lục

Lời nói đầu

Mối tình Non Nước và ý nghĩa thi ca

Đạo trong Lão học và trong Nho học

Khổ và cứu khổ

**Nỗi khắc khoải của kiếp người
Từ huyền thoại nhân bản**

**đến ưu tư về thân phận con người
Nhớ quê nhà**