



Mục Lục

LỜI NÓI ĐẦU

CHƯƠNG 1

LÃO TỬ VÀ ĐẠO ĐỨC KINH

CHƯƠNG 2

ĐẠO VÀ BẢN THỂ CỦA ĐẠO

CHƯƠNG 3

ĐẠO VÀ THẾ GIỚI HIỆN TƯỢNG

CHƯƠNG 4

ĐẠO VÀ THẾ GIỚI SIÊU VIỆT

CHƯƠNG 5

TÍNH NỮ TRONG ĐẠO VÀ TRONG THẾ GIỚI

CHƯƠNG 6

ĐẠO VÀ ĐỨC TIN KITÔ GIÁO

CHƯƠNG 7

HUYỀN TRIẾT PHƯƠNG ĐÔNG VÀ TRIẾT HỌC PHƯƠNG
TÂY

THƯ MỤC

LỜI NÓI ĐẦU

Cho lần xuất bản thứ ba (2017)

Nhân dịp tái bản tập sách Lão Tử – Đạo Đức Kinh này, cùng với một số các tập sách mang tính triết học khác, vào giữa những thập niên đầu thế kỷ 21, chúng tôi nhận thấy như có một lời gửi gắm phát xuất từ bối cảnh lịch sử tư tưởng chúng ta đang sinh sống.

Trong những thập niên giữa thế kỷ 20 và 21, chúng ta đã được chứng kiến sự kiện bức tường Berlin sụp đổ, cũng như những bức tường ý thức hệ giữa Đông Âu và Tây Âu được hạ xuống. Cũng trong thời gian này, chúng ta lại cũng đã được nhìn thấy cuộc “Cách mạng hoa Nhài” ở Tunisia cũng như những cuộc “Cách mạng màu” tại các nước Ả Rập ở miền Cận Đông bùng nổ. Và cũng chính trong những thời gian này, lại đã xuất hiện một trào triết học mới mang tên “Triết học liên văn hóa”, với rất nhiều tư liệu được xuất bản, nhiều cuộc hội nghị thảo luận được tổ chức, có hai trung tâm mang tên “Hội Triết học liên văn hóa”, một ở Köln (Đức) và một ở Wien (Áo), cùng với tạp chí “Triết học liên văn hóa” được xuất bản dưới dạng in giấy và dạng diễn đàn online. (**Xem thêm chi tiết:** Lưu Hồng Khanh, *Triết Học Nhập Môn – Một Dẫn nhập cơ bản và thực nghiệm ; chương ba: Triết Học Liên Văn Hóa; tái bản 2017*).

Những biến cố nói trên cho thấy, ý thức hệ Âu tâm (lấy châu Âu hay phương Tây làm trung tâm) không những trong các lĩnh vực kinh tế, xã hội và chính trị, mà cả trong các lĩnh vực tư tưởng và triết học, nay đã được đặt thành vấn đề, và đã đưa tới nhận định về một “Thời trực” mở rộng về thời gian cũng như về các vùng miền văn hóa khai minh (Plott 1979), tiếp nối luận thuyết “Thời trực” (“Achsenszeit”) của Karl Jaspers (1988 [1949]) đã đưa ra để chỉ sự khai minh của văn hóa nhân loại trong các vùng miền Ấn

Độ, Trung Hoa, Hy Lạp, Do Thái, Iran, vào thời gian tk. 8 – tk. 3 TCN. Nhận định “Thời trực” khai minh hiện đại này nay đặt ra cho mình nhiệm vụ Giải Âu (giải mở ý thức hệ Âu tâm), nhìn nhận và phát huy các truyền thống văn hóa của từng vùng miền, và tiếp đó là giao lưu, trao đổi, xây dựng một nền Triết học liên văn hóa . (Xem tập sách *Triết Học Nhập Môn nói trên*).

Cũng chính trong bối cảnh giao lưu liên văn hóa này mà tập sách Lão Tử – Đạo Đức Kinh nay được tái bản, và trong đó chúng tôi sẽ bổ sung một chương ngắn với tiêu đề: “Huyền triết phương Đông và Triết học phương Tây. Các thông diễn về Lão Tử – Đạo Đức Kinh, chương 47”; bài viết của giáo sư triết học Karl Albert (1921 – 2008), [*“Östliche Mystik und westliche Philosophie. Interpretationen zu Lao-tse, Kap. 47”*, in: *Philosophie der Philosophie, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin, Germany, 1988, 605-614*].

Lưu Hồng Khanh

LỜI NÓI ĐẦU

Cho lần xuất bản thứ nhất (2005)

Tập sách mà Bạn Đọc đang cầm trên tay là một tư liệu bàn về quyển Đạo Đức Kinh của Lão Tử . Tập tư liệu này tương đối mỏng: chỉ độ 100 trang với chừng 35 ngàn chữ. Quyển Đạo Đức Kinh của Lão Tử lại mỏng hơn đến 7 lần: chỉ 5 ngàn chữ với chưa đầy 15 trang.

Nhưng quyển Đạo Đức Kinh của Lão Tử trên hơn hai ngàn năm qua đã là đề tài nghiên cứu, học hỏi, bàn luận, suy tư, chiêm nghiệm cho cả thế giới văn học, triết học và tâm linh học của người phương Đông cũng như người phương Tây. Đã có vô số các bản phiên dịch, chú thích, bình giải trong rất nhiều thứ tiếng ngoài Hoa ngữ, từ Triều Tiên, Nhật Bản, Việt Nam ở Á châu cho đến Pháp, Đức, Hà Lan, Anh, Bắc Mỹ ở Âu châu và Mỹ châu. Cũng đã có rất nhiều phương pháp nghiên cứu, rất nhiều cách hiểu, cũng như rất nhiều cách ứng dụng trong đời sống. Có những phương pháp bình luận từ ngữ, bình luận văn học, bình luận lịch sử xã hội, bình luận lịch sử tư tưởng. Có những cách hiểu luân lý, cách hiểu siêu hình, cách hiểu văn chương, cách hiểu nghệ thuật, cách hiểu thần thông. Có những ứng dụng cho đạo đức, cho chính trị, cho xã hội, cho dưỡng sinh, cho cả nghệ thuật quản trị xí nghiệp...

Tại sao có sự thu hút lớn lao như vậy của một tập sách chỉ với 5 ngàn chữ? Và tại sao có nhiều cách hiểu đến mức khác nhau như thế? Như mọi người đều biết, khái niệm cơ bản của Đạo Đức Kinh là ĐẠO, và ĐẠO là cơ sở, nòng cốt và tinh hoa của tư duy Đông phương.

Nhưng Đạo là gì? Quả thật đây là một câu hỏi mà không một ai có thể trả lời mà không một chút ngập ngừng do dự. Không phải bởi không biết,

nhưng là bởi nội dung của nó quá rộng lớn, cao cả, thâm sâu, siêu việt. Cũng chính vì thế mà có rất nhiều cách hiểu và rất nhiều cách dịch: Đường, Lễ luật, Cách sống, Trật tự, Nguyên lý tối cao, Nguyên lý tối hậu, Nguyên lý tuyệt đối, Dharma, Rita, Raison, Nature, Principe, Méthode, Ratio, Vernunft, Sinn, Gesetz, Weg, Gott, Weltgrund, Wort, Der rechte Weg, Gottheit, Leben, v.v... Thông qua rất nhiều cách hiểu và rất nhiều cách dịch này, ta thấy được sự phong phú, đa phức, quan trọng và căn bản của Đạo. Quan trọng và căn bản cho mỗi người, quan trọng và căn bản cho mọi người.

Nhưng dựa trên cơ sở nào để có thể hiểu khác nhau như thế về khái niệm Đạo và toàn bản văn của Đạo Đức Kinh ? Nguyễn Duy Cần có trích dẫn một học giả người Âu nói rằng: “Điều quan trọng không phải là sách nói với ta những gì, nhưng là sách khơi gợi những gì cho ta...” [1] . Chúng tôi không đồng ý với vế câu thứ nhất, nhưng tán thành – và chỉ tán thành một nửa – với vế câu thứ hai. Lý do cũng dễ hiểu: với vế câu thứ nhất thì nguyên bản sẽ không còn có lý do hiện hữu, với vế câu thứ hai thì cánh cửa tùy tiện sẽ mở rộng đến không còn biên giới. Nhà Trung Quốc học có tiếng Richard Wilhelm (1873 – 1930) cho ta một chìa khóa nhận thức và thông giải như sau: “... Tư tưởng của Lão Tử không chỉ giới hạn vào sự nhận thức, nhưng những điều mà Lão Tử cố gắng hiển lộ là ngón tay chỉ hướng đưa ta đến những kinh nghiệm trực tiếp về thực tại trên một bình diện cao hơn. [...] Lão Tử muốn dẫn đưa toàn diện suy tư của con người xuống một tầng sâu hơn, đến một sự tiếp cận trực tiếp với những tương quan đích thực của thế giới, để cho tư duy đi đến trực thị và trải nghiệm, và từ đó ảnh hưởng một cách có tính quyết định trên toàn bộ cuộc sống” [2] .

Suy tư và gợi ý, đó là nghệ thuật tư tưởng trong mọi nền văn học. Nhưng điều đặc sắc trong tư duy Đông phương là, suy tư và gợi ý được đặt trên cơ sở toàn bộ cấu trúc của tư duy thiết yếu gồm ba nguyên lý cơ bản sau đây: trực thị thay vì phân tích biện giải, toàn diện thay vì thành phần cục bộ, tương ứng thay vì phân rẽ biệt lập. Trực thị liên quan đến phương pháp

nhận thức, toàn diện liên quan đến đối tượng nhận thức, và tương ứng liên quan đến quá trình nhận thức. Ba nguyên lý này liên quan mật thiết một cách hữu cơ với nhau: Với trực thị người ta nhìn đến toàn diện đối tượng, với toàn diện đối tượng người ta nhìn thấy các thành phần, các lãnh vực, các mức độ của đối tượng tương ứng với nhau. Chúng ta đều đã từng biết quan niệm tương ứng và hòa đồng của tư duy Đông phương giữa “Thiên-Nhân-Địa”, giữa “Tri và Hành”, giữa “Tri thức – Đạo đức – Tâm linh”, giữa “Đức hạnh cá nhân – Phồn vinh xã hội – Sinh hoạt thiên nhiên”...

Đàng khác người ta nhận thấy có một sự trùng hợp kỳ diệu giữa nguyên lý tương ứng (correspondence principle) của tư duy Đông phương với nguyên lý trùng phùng (synchronicity principle) của Tâm lý học phân tích hay Tâm lý học chuyên sâu của C.G. Jung (1875 – 1961), cũng như với nguyên lý tương ứng (correspondence principle) của khoa Vật lý học lượng tử về hạt và sóng, gián đoạn và liên tục của Niels Bohr (1885 – 1962) [3] .

Chính trên những nguyên lý trực thị, toàn diện và tương ứng này, mà người ta có cơ sở cho một khoa thông giải (Herme-neutic) có tính khoa học: vừa bám sát vào bản văn vừa mở rộng nhận thức đến những chiều kích tương ứng, để từ đây có thể hiểu và thông giải khác nhau về khái niệm ĐẠO cũng như toàn bản văn của quyển Đạo Đức Kinh . Và cũng chính trên cơ sở những nguyên lý trực thị, toàn diện và tương ứng này mà – mặc dầu đã có khá nhiều bản dịch và giải thích – chúng tôi cũng xin cống hiến một cách đặc biệt cho quý độc giả tập sách bàn về ĐẠO trong Đạo Đức Kinh của Lão Tử này.

Sau chương thứ nhất cung cấp những thông tin về con người của Lão Tử, về tác phẩm và những ảnh hưởng của quyển Đạo Đức Kinh , ba chương tiếp theo đề cập đến ba chiều kích lớn của Đạo trong Đạo Đức Kinh . ĐẠO ở đây được nhận thức trên ba tầng sâu của thực tại: thực tại Đạo trong thế giới bản thể, thực tại Đạo trong thế giới hiện tượng và thực tại Đạo trong thế giới siêu việt. Chương thứ năm sau đó bàn về tính nữ của Đạo và của

trời đất, thiên nhiên, xã hội. Đây là một nét vô cùng độc đáo trong một xã hội phụ hệ, chinh chiến và năng động của xã hội Trung Hoa thời cổ đại. Đồng thời cũng là một thông điệp cho xã hội tôn vinh quyền lực, bạo hành và hiếu động của nhân loại ngày hôm nay. Chương cuối cùng được đặt ra trong bối cảnh giao lưu liên văn hóa giữa Đạo của Đạo Đức Kinh và Đạo của các tôn giáo, ở đây là trường hợp Kitô giáo.

Chúng tôi hy vọng tập sách này sẽ là một “bảng chỉ đường”, một “ngón tay chỉ hướng” giúp Bạn Đọc tìm về với Đường, tìm về với Đạo.

Lưu Hồng Khanh

Nhân pháp Địa
Địa pháp Thiên
Thiên pháp Đạo
Đạo pháp Tự Nhiên

Người theo Đất
Đất theo Trời
Trời theo Đạo
Đạo theo Tự Nhiên

.....

Đạo theo Tự Thân (Self)

(Bản dịch của nhiều tác giả, chẳng hạn của Richard Wilhelm...)

Đạo Đức Kinh 25

CHƯƠNG 1

LÃO TỬ VÀ ĐẠO ĐỨC KINH

NHẬN XÉT CHUNG:

Khảo cứu về Lão Tử và Đạo Đức Kinh , con người và tác phẩm: nơi sinh, ngày sinh, thời gian sinh sống, cuộc đời, suy tư, sáng tác và ảnh hưởng trong xã hội... mặc dầu đã xấp xỉ 2.500 năm nay, các học giả trong và ngoài Trung Quốc vẫn chưa thống nhất được các dữ kiện về Lão Tử và Đạo Đức Kinh.

Trong chương Một này, chúng tôi xin ghi lại một số sự kiện và một số câu chuyện, hoặc có tính lịch sử hoặc mang ý nghĩa huyền thoại về Lão Tử và Đạo Đức Kinh , với mục đích thông tin những điều cần biết, trước khi đi vào những phần căn bản của “thế giới Đạo”.

1. LÃO TỬ VÀ LỊCH SỬ:

Theo Sử ký Tư Mã Thiên , phần Liệt truyện , thiên 63, thì Lão Tử là người nước Sở, huyện Khổ, làng Lệ, xóm Khúc Nhân, ở tỉnh Hồ Nam bây giờ. Ông họ Lý, tên Nhĩ (tai), tự là Bá Dương, thụy (tên sau khi chết) là Đàm (tai dài). Ông làm quan sử giữ nhà chứa sách của nhà Chu. Theo nhiều ý kiến khác nhau mà Tư Mã Thiên ghi lại nhưng không khẳng định đúng hay sai, thì Lão Tử có thể chính là Lý Nhĩ, là Lão Lai Tử, hoặc là Đàm, cũng sinh sống một thời với Khổng Tử, sống hơn 160 tuổi, hoặc trên 200 năm. Tư Mã Thiên cũng có kể lại cuộc gặp gỡ giữa Khổng Tử và Lão Tử như sẽ bàn đến trong một đoạn sau. Những ghi chép gọi là “lịch sử” chỉ có ngần ấy, và trong ngần ấy thì các học giả xưa cũng như nay vẫn không

đồng ý với nhau và vẫn không chấp nhận (tất cả) là lịch sử. Để có một khái niệm sơ bộ về cuộc đời của Lão Tử, ta có thể tạm thời ghi lại ở đây thời gian sinh sống ước lượng của Lão Tử là: 430 – 340 ttl [4] (theo Vũ Đồng); về chi tiết giải thích, xin xem đoạn 7.a. trong chương Một này.

a) Một nhân vật huyền bí:

Lão Tử là một nhân vật huyền bí (J. Needham), cũng huyền bí giống như tác phẩm Đạo Đức Kinh ; không một điều gì được viết về Lão Tử hoặc Đạo Đức Kinh mà có thể xem là chắc chắn có tính lịch sử. Ngay như H. Maspéro, một học giả lớn về Trung Quốc học người Pháp, mà cũng còn nghi ngờ đến cả sự hiện hữu của Lão Tử, coi Lão Tử “chỉ là một tên gọi... xem Lão Tử có lẽ không hề hiện hữu”. Người ta còn đặt nghi vấn về tính tác giả của Lão Tử trên quyển Đạo Đức Kinh và sự trước tác thuần nhất của quyển sách này.

b) Đương thời ít được biết đến:

Vào thời Tư Mã Thiên cuối thế kỷ 1 ttl, trên thực tế người ta không biết gì về Lão Tử; cho đến thế kỷ 3 ttl, Lão Tử không hề được xem là người sáng lập bất cứ một trường phái đạo học nào. Đối với các văn nhân thời ấy, Lão Tử chỉ được xem là một trong hàng ngũ các triết gia khác. Cả Khổng Tử cũng không có một lời nào nói về Lão Tử. Những trích dẫn từ quyển Đạo Đức Kinh – mà vẫn không nêu tên sách ra – mới chỉ được Trang Tử và Liệt Tử đề cập sau này vào thế kỷ 4 và 3 ttl.

2. NHÂN CÁCH CỦA LÃO TỬ:

a) Về nhân cách:

Nếu như sự hiện hữu của Lão Tử có được xác định đi nữa, thì vẫn còn vấn đề rất nhiều khê về nhân cách của Lão Tử. Có rất nhiều ý kiến hoàn

toàn đối nghịch nhau trong điểm này. Có người xem Lão Tử là một nhà huyền nhiệm trong nghĩa một hiền nhân và một thánh nhân, kẻ khác lại cho Lão Tử tuy có óc “biện chứng duy vật” nhưng lại có tính huyền bí và không tưởng. Có kẻ xem Lão Tử là một triết nhân của lòng từ tốn khiêm nhu, kẻ khác lại coi ông như một người ích kỷ nhất trong hàng các triết gia. Có kẻ xem Lão Tử là một người đã tìm ra Thượng đế cho dân tộc Trung Hoa, kẻ khác lại xem ông như triết gia Trung Hoa đầu tiên phủ nhận Thượng đế; họ xem ông là một nhân vật phá rối (anarchist), tư tưởng của ông là phản xã hội, tiêu cực, vô luân lý, cả đến vô thần nữa vì muốn thay thế ý niệm Thượng đế bằng ý niệm Đạo, nghĩa là cuối cùng ông là một nhà cách mạng tôn giáo mà một hiện thân lịch sử ở Âu châu là Jean Jacques Rousseau (A. Riencourt). Các tín đồ Đạo giáo xem ông như một siêu nhân và như cả một Thượng đế; còn các môn đồ Khổng giáo thì lại không kiềm nổi sự chê bai khinh蔑 ông; đôi khi họ trực tiếp đả kích ông, nhưng thường thì họ làm thỉnh ra vẻ dửng dưng không thèm nhắc nhở tới...

b) Một nhân vật đầy thách thức:

Là một nhân vật gây ra nhiều nhận định mâu thuẫn, Lão Tử còn là một nhân vật thách thức ta, như tất cả những bậc vĩ nhân trong lịch sử: Lão Tử đòi ta phải suy nghĩ, phải có thái độ. Đây quả là điều lạ lùng, vì rằng rất nhiều tác giả tuy khác nhau rất nhiều về tư duy và chính kiến, mà tất cả đều tìm thấy nơi Lão Tử một người tranh đấu cho lý tưởng của chính mình. Nguồn: blog.paopevil.com. Các nhà duy vật nhìn thấy nơi Lão Tử một tiên nhân của thuyết duy vật; những người chủ trương hòa bình lại xem Lão Tử như là một tiên tri hòa bình; những nhà thần thông, tự do tư tưởng, những người nhân bản, tất cả đều tìm thấy nơi Lão Tử những gì mình mong ước.

3. TÁC PHẨM ĐẠO ĐỨC KINH:

Về tác phẩm Đạo Đức Kinh, cũng như đã nói về nhân vật Lão Tử, ở đây từng có và vẫn đang có nhiều khó khăn lẫn các ý kiến khác biệt về quyền

trước tác, thời gian, hoàn cảnh, nội dung và bố cục của tập sách Đạo Đức Kinh.

a) Về bố cục:

Đối với một số người, Đạo Đức Kinh là một tập hợp những câu châm ngôn và tư tưởng không ăn khớp gì với nhau, đã được rất nhiều tác giả qua rất nhiều thời gian viết ra; đối với một số người khác thì Đạo Đức Kinh lại là một tập sách rất đơn giản, rất trong sáng, rất ý nghĩa và rất mạch lạc thuần nhất trong nội dung và bố cục; nó là một kiệt tác về triết lý và về khoa Huyền học Trung Hoa. Ở đây ta chỉ nêu lên tên một triết gia đồng thời là học giả rất nghiêm túc và có tiếng là K. Jaspers, người đã xác nhận sự thuần nhất của tác phẩm Đạo Đức Kinh và không nghi ngờ gì nữa về trước tác của một nhân vật thượng đẳng trong lịch sử tư tưởng Trung Hoa (*K. Jaspers, Hai triết gia lớn Á châu: Lão Tử và Long Thọ/Nagarjuna*, München 1957).

b) Về chủ đích:

Đối với nhiều người thì Đạo Đức Kinh thiết yếu là một tác phẩm phóng thích bút chiến chống các trường phái Nho gia và Pháp gia (A. Waley); kẻ khác lại nghĩ rằng Đạo Đức Kinh dụng ý viết ra cho các học giả kinh thành đã chán ghét chốn đô thị và muốn trở về với thiên nhiên qua trực thị và cảm xúc; tập sách này được viết ra cho những cá nhân đã mệt mỏi về thế tục (A. Riencourt). Chan Wing-tsit lại thấy chủ đích của Đạo Đức Kinh là để cho các bậc vua chúa quan quyền biết cách trị dân trong ôn hòa thư thái. Có kẻ lại chủ trương giả thuyết Đạo Đức Kinh là một tập sách khai tâm cho các tập viên Đạo giáo, hoặc ít ra sách gối đầu giường cho các bậc triết gia vô vi muốn lánh đời và xa rời hoạt động; cũng có kẻ lên án Đạo Đức Kinh là một tập sách to gan mạo hiểm và vô cùng phản động (Fan Wen-lan).

c) Về xuất xứ tư tưởng:

Có người nghĩ rằng tác giả của Đạo Đức Kinh là một người Ấn Độ nhập cư, đến Trung Hoa để quảng bá triết lý Phạm Thiên (Brahma) dưới bộ áo Trung Hoa (theo Douglas). Cả đến học giả trứ danh L. Wiegner cũng nghĩ rằng, Đạo Đức Kinh là giáo thuyết Áo Nghĩa Thư (Upanishad) được thích nghi vào văn hóa Trung Hoa. Từ “Đạo” và “Đức” là phiên âm tiếng phạn “tat” và “toat” (Controversiae , 89). Có kẻ lại cho rằng triết học Trung Hoa là một thứ Tiên Triết Ấn Độ, Lão Tử đã biến mình qua Ấn Độ, và đức Phật là hiện thân của Lão Tử (H.E. Zacharias). Cũng có những ý nghĩ đầy hoang đường cho rằng Lão Tử xuất thân là một nhân vật đồng bóng ngoại chủng, một triết nhân đến từ Tây Tạng, hoặc người đến từ các miền Babylon, Do Thái...

4. MỘT VÀI CHUYỆN HI HỮU VỀ VẤN ĐỀ LÃO TỬ:

a) Cuộc gặp gỡ giữa Khổng Tử và Lão Tử:

Như đã nhắc đến trong một đoạn trên, Sử ký Tư Mã Thiên có thuật lại cuộc gặp gỡ giữa Khổng Tử và Lão Tử, trong đó Khổng Tử hỏi Lão Tử về lễ và Lão Tử đã sỗ sàng khuyên Khổng Tử bỏ đi khí kiêu căng và chí tham lam của mình, và rồi sau đó là lời ca tụng của Khổng Tử về Lão Tử như con rồng cười mây cười gió lên trời (SKTMT, Liệt truyện , thiên 63). Câu chuyện gặp gỡ Khổng Tử – Lão Tử này chỉ có những trình thuật hoang đường và phúng thích bút chiến; chúng dựa vào truyền thuyết chứ không có một văn kiện lịch sử nào. Đàng khác, trình thuật của Sử ký Tư Mã Thiên quả thực rất khó hiểu: một đàng trình thuật này không có dáng dấp thuật lại theo truyền thống, nhưng đơn giản ghi lại một cuộc gặp gỡ; đàng khác, tại sao Tư Mã Thiên tuy là một nhà Nho mà lại thuật lại một câu chuyện không mấy tốt đẹp cho phái Khổng học? Dựa theo nội dung câu chuyện thì việc gặp gỡ chắc đã không xảy ra, vì thái độ khinh lễ như Lão Tử đã biểu lộ xem như không thể xảy ra vào đời Xuân Thu, sinh thời của Khổng Tử. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Từ những sự kiện trên đây, có giả thuyết cho

rằng cuộc gặp gỡ Khổng Tử – Lão Tử này chỉ là một khung cảnh văn học, trong đó cuộc tranh luận về vấn đề Hữu Vi và Vô Vi được diễn ra giữa hai trường phái Khổng giáo và Đạo giáo hơn là giữa hai nhân vật lịch sử Khổng Tử và Lão Tử.

b) Vượt ải quan – Con đường viễn xứ – Đạo Đức Kinh năm ngàn chữ:

Sử ký Tư Mã Thiên trong cùng một thiên viết về Lão Tử có ghi thêm câu chuyện vượt ải của Lão Tử: Khi thấy nhà Chu suy, Lão Tử bỏ đi, đến cửa ải, được viên quan coi ải là Doãn Hỉ yêu cầu ông viết sách để lại. Lão Tử bèn làm sách, gồm hai thiên thượng và hạ nói về Đạo và Đức, trên hơn năm ngàn chữ. Đoạn Lão Tử ra đi, không biết đi về đâu, ra sao.

Câu chuyện vượt ải của Lão Tử cũng thuộc phần truyền thuyết và hoang đường, nhưng đã là đề tài văn chương cho khắp thế giới văn học, nhờ đó mà ta mới được một bài thơ hay của B. Brecht với tựa đề “Con đường viễn xứ của Lão Tử” (1938), trong đó Brecht kể lại truyền thuyết Lão Tử trước tác quyển Đạo Đức Kinh bên cửa ải viễn xứ, với ý tưởng thâm sâu, “nhu thắng cương, nhược thắng cường” giống như nước rất mềm yếu mà đánh tan cả những tảng đá lớn (Đạo Đức Kinh 36, 78), cũng như ta mới có được một truyện ngắn rất tài thú của P. Claudel với tựa đề “Sự ra đi của Lão Tử”, trong đó P. Claudel nói về sự ra đi biền biệt của con người, của những người thân thương, để lại vền vẹn chỉ còn một giọng nói, nhưng như thế là đủ, để nhờ thế con người thân thương của ta sẽ lại được mới mẻ sống dậy với ta và trong ta (P. Claudel, Truyện ngắn , 508). Quyển Đạo Đức Kinh gồm 5.000 chữ chỉ là một lối nói. Không có bản Đạo Đức Kinh nào gồm chính xác 5.000 chữ; hiện thời chúng ta có một số bản văn với những số chữ 5320, 5722, 5630, 5610, 5683, v.v...

c) Thái độ cường văn minh?

Lão Tử có phải là một kẻ thù của văn minh văn hóa và xã hội con người không? Một số người đọc Đạo Đức Kinh theo chân chữ, cắt xén câu cú ra khỏi văn mạch và rồi lên án Lão Tử là kẻ thù của văn minh văn hóa và là người chủ trương sự đui mù hóa và ngu si hóa con người và xã hội. Nhưng nếu ai biết đọc sách qua hàng chữ, đặt câu cú vào văn mạch toàn bản và toàn ý lực của tác giả, thì họ sẽ cảm nhận ra được cái cốt lõi phong phú của Đạo Đức Kinh . Lão Tử là một quan sử coi giữ tàng thất quốc gia của nhà Chu, nghĩa là một học giả, một hiền triết, giống như Khổng Tử. Cả hai đều là “Nho gia”, nghĩa là học giả có sứ mệnh cầm cao ngọn đuốc văn minh văn hóa. Có khác nhau chỉ là: Lão Tử là “Nho gia” của khiêm nhu, từ tốn, bất bạo động, nắm giữ nền văn hóa và quần chúng bình dân; còn Khổng Tử là “Nho gia” tuy cũng xuất thân từ quần chúng bình dân, nhưng ủng hộ nhà Chu và nền văn hóa năng động đang trên đà phát triển của nhà Chu. Như thế, Lão Tử là một vị thầy của cuộc sống đạm bạc, thanh bạch, giản đơn, khiêm nhu và từ tốn. Và đó là chìa khóa để hiểu Đạo Đức Kinh (Hu Shi, Chan Wing-tsit).

5. PHƯƠNG PHÁP NGỮ HỌC VÀ BÌNH LUẬN VĂN BẢN:

Có ba học giả nổi tiếng ngành Trung Quốc học đã dùng phương pháp ngữ học và bình luận văn bản để phân tích quyển Đạo Đức Kinh:

a) J.J.L. Duyvendak:

Học giả người Hà Lan, chủ yếu đứng trên bình diện ngôn ngữ học và bình luận văn bản, đã dựa vào các bản văn mới xuất bản bằng tiếng Trung Hoa để xây dựng lại bản văn nguyên thủy của quyển Đạo Đức Kinh . Công cuộc phân tích và nghiên cứu của ông đã đưa tới một số kết luận như sau: Quyển Đạo Đức Kinh được hình thành vào những năm 300 ttr; tuy có một ít đoạn có thể đã xuất hiện xưa hơn và có một số ý nghĩa khác hơn, nhưng tựu trung tất cả đã được trước tác và biên soạn lại một cách thống nhất cùng với những ý nghĩa như trong bản văn hiện ta đang có. Duyvendak đã thêm

chữ chỗ này, bớt chữ chỗ kia, sắp xếp lại các chữ, các câu, các đoạn cho mạch lạc hơn. Kể có đến 27 chương được Duyvendak biên soạn lại; đầu vậy cũng có đến 60 lỗi (theo D. Bodde). Nhưng bản dịch bằng tiếng Pháp do Duyvendak hiệu đính đều được giới học giả cho là một trong những bản hay nhất trong các thứ tiếng Âu châu.

b) B. Karlgén:

Học giả người Thụy Điển và là một nhà ngôn ngữ học, đã dựa vào các phần thi văn trong Đạo Đức Kinh để chứng minh sự thuần nhất và tính cổ đại của tác phẩm. Theo Karlgén thì quyển Đạo Đức Kinh được hình thành vào thời nhà Chu (kéo dài đến giữa tk. 3 ttl): Vào thời nhà Tần (tk. 3 ttl) và Tiền Hán (tk. 3 – 1 ttl), sách Đạo Đức Kinh đã có uy tín lớn đến nỗi các tác giả Đạo giáo đều đã thường phải dựa vào sách này khi trình bày lý thuyết của họ. Tiếp đó là những trích dẫn kinh sách của Lão Tử do các văn triết nhân như Liệt Tử, Trang Tử, Hàn Phi Tử, Hoài Nam Tử... Karlgén đã liệt kê ra 21 thí dụ các câu trích dẫn như thế. Bản văn Đạo Đức Kinh của Vương Bật có 5.247 chữ, thì đã có 1.767 chữ được các văn triết nhân kể trên trích dẫn.

c) E. Kimura:

Một công trình bình luận văn bản cặn kẽ nhất là do E. Kimura, học giả người Nhật; phương pháp bình luận văn bản của ông được so sánh với phương pháp bình luận văn bản Kinh Thánh rất cặn kẽ của Trường Tin lành Đức. Sách bình luận của Kimura gồm 633 trang và được xem là quyển bình luận ưu hạng nhất hiện nay về Đạo Đức Kinh. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Theo Kimura thì quyển Đạo Đức Kinh được kết tập gồm ba loại văn liệu: các châm ngôn cổ, các đoạn văn mở đầu bằng lời các cổ nhân (như các chương 15, 65) và sau cùng là các khúc văn với tiếng “tôi” (như các chương 4, 25, 42). Loại văn liệu thứ ba này hẳn là được phát xuất từ một nhà tư tưởng nhất định. Cả ba loại văn liệu này được đúc kết

biên soạn thành một quyển kinh sách vào thời Tiền Hán (tk. 3 – 1 ttl). Sau khi đã phân tích văn bản, dựng lại bản gốc nguyên thủy, giải thích một cách khoa học, phiên dịch ra tiếng Nhật, Kimura mới đi tới phần cuối cùng là nghiên cứu về những ý chính của Đạo Đức Kinh .

6. VẤN ĐỀ PHIÊN DỊCH CHỮ “ĐẠO”:

Vấn đề phiên dịch những cổ tự:

Mỗi thời đại văn hóa đều có một số từ ngữ thiết yếu gắn liền với tinh thần cá biệt của văn hóa mình, cho nên thực tế rất khó được phiên dịch một cách thỏa đáng qua một thứ tiếng khác. Lý do vì ngôn ngữ là hình thức diễn tả những cảm xúc sâu nhiệm nhất của tâm hồn một dân tộc. Nền văn hóa càng cổ kính, sự phiên dịch những từ ngữ như thế lại càng khó khăn. Tốt hơn cả là cứ để y nguyên không phiên dịch.

Có những “cổ tự” không phiên dịch như thế thuộc nhiều dân tộc khác nhau – hoặc cùng lắm chỉ là phiên âm – đã trở nên những từ ngữ quốc tế, như các từ prajñā/bát nhã, nirvāna/niết bàn, yoga, zen/thiền... Chủ đích việc sử dụng mà không phiên dịch những từ ngữ như thế là để độc giả tìm cách hiểu biết bằng cách thực nghiệm lại những cảm xúc sơ thủy của những từ ngữ đó. Mỗi dân tộc và mỗi nền văn hóa đều có những cảm xúc sâu nhiệm riêng biệt như thế mà các dân tộc và các nền văn hóa khác có thể không có hoặc không có một cách tương đương. Ví dụ các nền văn hóa Đông Á hầu như không có khái niệm về tội, về thân vị, và cũng từ đó về thân vị của Thái cực, Vô cực, Thực tại tối hậu.

Ngược lại, các nền văn hóa Đông Á này lại có những từ ngữ như từ “Đạo” mà không thể nào phiên dịch được ra các thứ tiếng phương Tây. Người ta tạm dịch từ “Đạo” ra: Raison, Nature, Principe, Méthode, Ratio, Vernunft, Sinn, Gesetz, Weg, Gott, Weltgrund, Wort, der rechte Weg, Gottheit, Leben, vv... Một nhận định rất hay và thỏa đáng của L.C.

Robertson là tất cả những cách phiên dịch trên cuối cùng cũng đều gọi lên đồng một thực tại, đó là “Thực Tại Tối Hậu”: “the ultimate reality” (L.C. Robertson, The concept of Tao according to Lao-tzu and Chuang-tzu , in: Atti del Congresso internazionale di Filosofia X (1960), 197-203).

7. NHỮNG ĐÚC KẾT SƠ BỘ:

Thời trực (Achszeit):

Các nhà sử học đã nhìn nhận có một biến chuyển vô cùng lớn lao đã xảy ra trong lịch sử nhân loại vào giữa thiên niên thứ nhất t.đ. Vào thời gian năm thế kỷ trước công nguyên này, đã có sự đột biến xuất hiện của Trí tuệ; một cái nhìn mới về thiên nhiên và lịch sử đã xảy ra từ các miền Đông Á cho đến các vùng Địa Trung Hải trong các lĩnh vực tư tưởng, tôn giáo và đời sống xã hội. Sự biến chuyển toàn cầu này đã được đánh dấu bởi những con người phi phàm và đầy phúc đức như đức Phật, đức Khổng, Zarathustra, các hiền triết Hy Lạp, các tiên tri Do Thái. Những con người này đã xác quyết và ấn dấu vào gương mặt và định mệnh của dân tộc họ, vào tư duy của toàn thể cư dân các lục địa cho cả hàng thế kỷ và hàng thiên niên. Lão Tử cũng là một người phi phàm và đầy phúc đức của “thời đại trực” này.

a) Lão Tử:

Những gì ta được biết về Lão Tử qua các truyền thuyết và lịch sử thì quá thật rất hạn hẹp. Mặc dầu tên tuổi của ông cũng như quan hệ của ông với quyển Đạo Đức Kinh không có gì là dứt khoát vững chắc trên bình diện lịch sử tính, ta cũng vẫn có thể có một số nhận định như sau:

1) Lão Tử là một nhân vật lịch sử: Nhưng ta chỉ có thể đưa ra hai cái mốc thời gian (479 t.đ. và 233 t.đ.) làm khung cho thời gian sinh sống của ông: mốc thời gian trên là cuộc đời của Khổng Tử (chết 479 t.đ.), vì Khổng

Tử không hề nói đến Lão Tử, do đó chắc Lão Tử không thể sống trước hoặc đồng thời với Khổng Tử; mốc thời gian dưới là Hàn Phi Tử (chết 233 ttl), vì Hàn Phi Tử đã có bình giải về Lão Tử, do đó có thể kết luận Lão Tử phải sống trước Hàn Phi Tử. Phùng Hữu Lan đưa ra con số năm 300 ttl hoặc sớm hơn như thời gian sinh sống của Lão Tử.

Vương Bật phỏng đoán Lão Tử sinh sống vào những năm 430 – 340 ttl; học giả Nhật Bản A. Ohama cho rằng Lão Tử sống sau Khổng Tử và Mặc Tử, còn quyển Đạo Đức Kinh phải có trước Hàn Phi Tử hay cả Tuân Tử (298 – 238 ttl).

2) Tác giả quyển Đạo Đức Kinh: Nhất định phải là một nhà tư tưởng với tầm mức phi thường và với một chiều sâu hiếm có.

3) Tác phẩm Đạo Đức Kinh : Đầu tiên mang tên là Lão Tử, sau này vào thế kỷ 6 tl [5] mang tên là Đạo Đức Kinh – trong hình thức như ta đang có ngày nay, là một kinh sách không thể giải thích được nếu không do ảnh hưởng trực tiếp của một nhà tư tưởng xuất chúng. Dĩ nhiên “ảnh hưởng trực tiếp” không nhất thiết phải hiểu là sự đích thân trước tác, cũng giống như đức Phật, Socrate, Pythagore hay chính đức Jesus, các Ngài đã không đích thân viết lại một dòng chữ nào, nhưng trong gia tài tư tưởng các Ngài để lại, ta vẫn có thể xem là chính tư tưởng, nhân cách và sự nghiệp của các Ngài. Quyền tác giả của Lão Tử về quyển Đạo Đức Kinh cũng được hiểu như thế.

b) Quyển Đạo Đức Kinh:

Mặc dầu có thể có những yếu tố như cách ngôn, ca khúc hoặc cả những ẩn ý thần thoại được thêm vào, quyển Đạo Đức Kinh vẫn là một trước tác thuần nhất từ nguyên thủy. Trái với các loại văn chương Á châu thường rất ưa chuộng màu sắc và cụ thể, quyển Đạo Đức Kinh ngược lại, rất cô đọng, kín đáo mà lại rất gợi ý và sâu xa. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Không tên người, tên vật, địa danh; không nhắc nhở tới vũ, nhạc, lễ nghi, đình đám,

chiến tranh; thiên nhiên cũng trở nên vô hình; công việc của con người sáng tạo lại được diễn đạt bằng vô vi; tôn giáo cũng không được nhắc đến, lại càng không hề có những dấu vết về các nghi thức Đạo giáo, bùa chú, bói toán... Một trước tác như thế mà gọi là “tạp hợp” từ nhiều thời do nhiều tác giả thì quả thật là đã nhắm mắt trước một kiệt tác đặc thù của thế giới văn chương và tư tưởng. Quyển Đạo Đức Kinh quả là một trân châu của trí tuệ Trung Hoa và là một viên ngọc quý của văn chương thế giới.

c) Những bản bình giải:

Đã có vô số các bản bình giải về Đạo Đức Kinh. Chan Wing-tsit nói đến 350 bản bình giải bằng tiếng Trung Hoa hiện còn đang được lưu hành và cũng một con số các bản bình giải như thế đã bị thất lạc. Bản thư tịch Trung Hoa về Lão Tử in tại Đài Loan năm 1965 dày 300 trang giới thiệu nguyên chỉ những xuất bản bằng tiếng Trung Hoa từ đầu đến năm 1963; phần thư mục bằng tiếng Nhật Bản dày 90 trang và gồm 280 tên sách (từ năm 1550 đến 1962).

Các nhà bình giải Trung Hoa và Nhật Bản thường vẫn ưa thích nhấn mạnh về các khía cạnh luân lý, tâm linh và huyền học. Vương Bật (226 – 249) và lâu trước đó là Hàn Phi Tử (280 – 233 t.l) đã từng bình giải rất dài về chương 38 nói về Đức. Các học giả đời nhà Hán đều nói đến Lão Tử như là một giảng viên về tính vô sở cầu, một triết nhân về vô vi, tịch mặc, huyền đức. Những đoạn văn trích dẫn Lão Tử và bình chú Đạo Đức Kinh cổ thời thường được tìm thấy nơi các văn triết nhân như Trang Tử, Liệt Tử, Hàn Phi Tử, Hoài Nam Tử, Vương Bật...

Thư tịch các bản dịch, bình giải và nghiên cứu bằng các thứ tiếng Âu châu về Lão Tử và Đạo Đức Kinh hiện có trên 330 tên sách (G. Béky); tiếng Pháp có 60 bản dịch. Có giá trị là những bản bình giải của V.v. Strauss, St. Julien, J. Legge, M. Kaltenmark, J.J.L. Duyvendak... Ở Việt Nam, hiện có dăm ba bản dịch cùng với một ít chú thích như của Nghiêm

Toản (1959), Nguyễn Duy Cần (1961), Nguyễn Hiến Lê (1977), Giáp Văn Cường (1995)...

8. CHỮ “ĐẠO” TRONG CÁC KINH ĐIỂN TRUNG HOA:

a) Trong các kinh điển cổ:

Ở đây, tiếng Đạo tương đối ít được dùng. Trong Kinh Thi, tập kinh cổ cội nhất của văn học Trung Hoa, chữ Đạo được dùng độ 20 lần. Hầu hết đều có nghĩa là đường đi, là hành trình. Hai lần có nghĩa là nói, trình thuật (Bài 46/1), và chỉ một lần với nghĩa bản chất, diễn tiến của sự vật (Bài 245/5).

Kinh Thư có chừng 25 lần dùng chữ Đạo; 16 lần có nghĩa là con đường nghĩa vụ và hành thiện hoặc là con đường thiên thượng, thiên đạo; 3 lần có nghĩa là đường trôi chảy của dòng sông. Trong đoạn III, Yue Ming II có nói Đạo tiềm ẩn trong con người như là một tinh chất, một sinh lực từ trời. E.V. Zenker nói đây là nghĩa đầu tiên, nghĩa sơ thủy và cổ thời nhất của từ Đạo (E.V. Zenker, *Der Taoismus der Fruehzeit*, Wien 1941, 8). Lão Tử trong Đạo Đức Kinh (chương 35) cũng dùng từ Đạo theo nghĩa này.

b) Trong Tứ Thư:

Chữ Đạo hầu hết có một nghĩa luân lý; ngoài ý nghĩa Đạo là đường, Đạo còn có những nghĩa: phương tiện để đạt một chủ đích, con đường phải đi theo, con đường đức hạnh, cơ sở của khôn ngoan trí huệ, ý lực ngay thẳng đúng đắn, giáo lý, nguyên tắc, luật lệ, ý nghĩa của hiện hữu hay của một sự vật, tác động, ảnh hưởng, nói, giải thích, lèo lái, dẫn dắt.

Sách Trung Dung nói: Noi giữ luật thiên nhiên, đó là Đạo (đoạn 1); hoàn thiện sự chân thực, đó là Đạo Trời; chiếu sáng sự hoàn thiện, đó là Đạo Người (đoạn 20); Đạo Trời Đất là một, do đó mà sức sáng tạo của Đạo là

vô lượng (đoạn 26). Lời trích dẫn cổ điển trong Luận Ngữ là câu: “Sớm nghe Đạo, chiều chết cũng yên lòng”, “Triêu văn Đạo, tịch tử khả hỷ” (LN IV: 8). Trong câu nói rất đẹp này, từ Đạo có nghĩa là ý nghĩa của cuộc sống và hiện hữu, lý tưởng đáng cho ta sinh, sống và chết.

Mạnh Tử dùng chữ Đạo trong nghĩa con đường, tiêu chuẩn, giáo lý. Cũng thường có nghĩa là lẽ sống, trật tự, cơ bản, khôn ngoan, ý nghĩa thiên nhiên. Hoặc cũng có nghĩa là cách thức, đặc tính, thuận theo: “Lấy nét thuận tòng làm phép chính, đó là đạo làm vợ”: (Dĩ thuận vi chính giả, thiếp phụ chi đạo dã”).

(MT III, b.2).

c) Các nghĩa từ vật chất đến luân lý và siêu hình:

Như ta vừa thấy, chữ Đạo có rất nhiều nghĩa, tương tự như từ logos trong tiếng Hy Lạp. Nhưng với thời gian, ý nghĩa luân lý đã chiếm ưu thế, nhất là vì ảnh hưởng của Khổng giáo. Có một Đạo Trời và một Đạo Người: thiên đạo và nhân đạo. Khổng giáo đã nói nhiều đến nghĩa thứ hai, vì Khổng giáo chính yếu là giáo lý về đạo làm người. Cao điểm của giáo lý này là câu Luận Ngữ của Khổng Tử nói về “Sớm nghe đạo...” vừa trích dẫn ở trên. Dĩ nhiên, rất có thể chữ Đạo đã được dùng trước Lão Tử và đôi khi với một âm hưởng siêu hình; về điều này ta chỉ cần đọc những chương (như 5; 65) mà Lão Tử nhắc đến “người đắc đạo thời xưa” (cổ chi thiện vi đạo giả). Nhưng khái quát thì ta có thể xác quyết rằng, Lão Tử là người đầu tiên đã dùng từ Đạo trong một nghĩa siêu hình đích thực.

d) Kinh Dịch:

Kinh Dịch ít dùng đến chữ Đạo, hơn kém chỉ 5 lần mà thôi, và với một nghĩa luân lý, không bao giờ có nghĩa vật chất. Ngược lại, trong bản chú giải đầu tiên của Kinh Dịch gọi là Thập Dực (mười cánh) hay Thập Truyện,

thì từ Đạo được dùng để chỉ Đạo Trời, Đạo Đất và Đạo Người: Thiên Địa Nhân Đạo. Đạo đôi khi cũng được kết hợp với từ và nghĩa “biến dịch”. Trong phần chú giải Thập Dực, từ Đạo được quảng diễn rộng lớn ra như trong những câu nổi tiếng sau đây (Hệ Từ Truyện , Thiên Thượng):

- Nhất âm nhất dương chi vị đạo: Một âm một dương gọi là đạo (v: 1);
- Âm dương bất trắc chi vị thần: Điều không lường được trong âm dương gọi là thần (v: 9);
- Hình nhi thượng giả vị chi đạo, hình nhi hạ giả vị chi khí: Cái ở trên hình tượng gọi là đạo, cái ở trong hình tượng gọi là khí, là dụng (XII: 4).

(Xem thêm các đoạn: V: 2, 4, 6, 7: IX: 9,10).

Diễn tả cách khác:

Đạo hiện thân trong âm và dương; đạo là thể của âm và dương, của trời và đất; đạo còn là thực tại ở phía sau và ở phía trên hình tượng; thực tại không lường được ở trong âm và dương, đó là thần.

R. Wilhelm đã giải thích rất thâm sâu rằng: âm dương, trời đất, hình tượng ta có thể nhìn thấy; chúng có thể giải thích những biến đổi trong không gian và thời gian. Nhưng còn một “cái còn lại” ở phía sau các hiện tượng biến đổi kia không sao cắt nghĩa được, đó là cái “tại sao cuối cùng” . Cái còn lại thâm này là “Đạo”, là “Thần”, là “Linh Thánh” (= là Chúa: das Goettliche), là “Bất khả tư nghị”, là “Đấng đáng tôn bái” trong trầm lặng (R. Wilhelm, Kinh Dịch: I Ging , Koeln 1960, 279).

Còn J. Legge thì giải thích những câu Hệ Từ Thượng trên đây như sau: “Điều mà không lường được... ta gọi là thần, là sự hiện diện của tác động linh thánh. Những gì thuộc về Dịch không nhất thiết phải thể hiện ra hình tượng trong trời đất; còn một cái gì không lường được, cái không lường được này ta có thể cùng với tác giả chú giải đầu tiên trong Thập Dực nhìn

ra là sự hiện diện và tác động của Đấng Tối Cao ” (J. Legge, The Religions of China: Confucianism and Taoism described and compared with Christianity ; London 1880, 43).

Những ý tưởng trên đây trong Kinh Dịch làm ta liên tưởng đến Đạo Đức Kinh . Trong Đạo Đức Kinh (chương 42), Đạo cũng được diễn tả qua âm và dương; Đạo cũng đóng vai trò “không lường được” trong thế giới hiện tượng; Lão Tử cũng nói về thế giới hình tượng, trong đó có cái gì mập mờ, thấp thoáng, thâm viển, tinh túy, cái đó là Đạo. Đạo là thiện, là sáng tạo mọi vật, đồng thời là đón nhận, là huyền vi, là âm tính mềm dịu. Với Đạo Đức Kinh và với Thập Dực của Kinh Dịch , quả thật chúng ta đang ở giữa thế giới siêu hình của Đạo . Thập Dực chỉ mới bắt đầu suy luận về Đạo, Đạo Đức Kinh trái lại quảng diễn thông suốt và thâm viển về Đạo trong mọi hình tượng và biến dịch của trời đất và lịch sử.

e) Tạm kết:

Sau những gì đã trình bày, nay ta có thể đi đến một kết luận tạm thời: Đạo Đức Kinh đã trình bày một khái niệm rất mới, rất độc đáo và rất an nhiên về Đạo, làm cho ta có thể nói rằng tác giả của Đạo Đức Kinh phải đã có được một cái nhìn siêu hình rất mới và rất thâm viển về Đạo mà các văn triết nhân trước đó chưa có được. Tác giả đã đem lại cho Đạo một nội dung mới mà trước đó trong tư duy triết học chưa hề có và sau đó chưa có ai vượt xa hơn. Những suy luận sau đó về Đạo thường không gì hơn là chỉ những chú thích cuối trang về khái niệm Đạo trong Đạo Đức Kinh.

CHƯƠNG 2

ĐẠO VÀ BẢN THỂ CỦA ĐẠO

TƯ TƯỞNG NÒNG CỐT CỦA LÃO TỬ LÀ GÌ?

J. Shih nghĩ rằng chìa khóa tư tưởng của Lão Tử là “thường, vô, và hữu”, nghĩa là những gì bền vững, là vô vật và hữu vật; khái niệm “thái cực” cũng thuộc vào đó. Đối với Chan Wing-tsit thì chương 16 nói về sự “trở về nguồn gốc” (quy căn) là quan trọng nhất. Còn đối với H. Welch thì quan trọng nhất là chương 39, vì trong đó Đạo được định nghĩa rõ ràng nhất như là nguyên lý thống nhất trời đất vũ trụ. Lâm Ngữ Đường luôn nhấn mạnh ý tưởng “trở về” trong chương 40, trở về với bản tính, với Đạo như là nòng cốt và toát yếu tư tưởng của Lão Tử. Phùng Hữu Lan thấy sự phản phục là tư tưởng căn bản của Lão Tử; nếu người ta hiểu được tư tưởng chính này, thì mọi khó khăn khác có thể dễ dàng giải thích được. Còn đối với tác giả Kinh Xuân Thu (XVII, 7) thì ý tưởng “nhu mềm” là quan trọng nhất. D.C. Lau cũng nghĩ như thế và nói rằng, phải đánh giá mọi việc bằng tính “nhu mềm” và ở lại trong “nhu mềm”.

Trước nhiều ý kiến khác nhau như thế, truyền thống lại đã bước đi trên một con đường rất đơn giản; nhiều thế kỷ sau khi tác phẩm thành tựu, truyền thống chỉ gọi nó là “Đạo Đức Kinh”, nghĩa là quyển sách nói về Đạo và Đức của Đạo. Với tên sách đó, truyền thống đã nói lên được cái cốt lõi tư tưởng của Lão Tử. Mọi sự đều quay quanh Đạo. Đức thì cũng sẽ dễ hiểu, một khi người ta hiểu được Đạo, vì Đức là “tinh thần” của Đạo. Thường, vô, hữu, thái cực, phản phục... đều chỉ là những thuộc tính của Đạo. Đạo chính là chìa khóa của Đạo Đức Kinh vậy.

1. ĐẠO: VÔ, VÔ VẬT:

Đạo là vô trạng, vô tượng, vô vật... (c. 14).

a) Đạo:

Không giống Hữu, nhưng giống Vô:
Đạo lớn, nhưng không giống chi cả (c. 67).

b) Đạo:

Sâu thăm và tràn đầy:
Đạo trống không, sâu thăm, mà như gốc của muôn vật (c. 4).
Yên lặng trống không, đứng riêng mà không đổi,
đi khắp mà không mỏi (c. 25).
Đạo là vật hỗn độn mịt mờ...
Có thể là mẹ của thiên hạ (c. 25).

c) Tên Đạo là di, hi, vi:

Vì nhìn mà không thấy, lắng mà không nghe,
bắt mà không nắm được, di là không màu sắc,
hi là không âm thanh, vi là không hình dáng (c. 14).

d) Đạo là Vô, là Vô Danh:

Đạo không thể gọi tên được; Nó là Vô, là Vô Danh (c. 1).
Không, là gốc của trời đất...; Không Tên, là gốc của trời đất (c. 1).

e) Tương quan bổ túc giữa Vô và Hữu:

Vô là Thể, Hữu là Dụng;

Vô và Hữu, Thể và Dụng bổ túc lẫn nhau:

Vô, không có nghĩa là không có; nhưng là một hình thức có, là siêu hữu; giống như im lặng không có nghĩa là không nói. Im lặng của Vô, chính là gốc rễ của vạn vật và mọi biến chuyển trong trời đất (Vương Bột).

Vô, cũng vẫn có cái dụng, nhưng là cái dụng thần diệu; giống như cái trống không của bánh xe, chén bát, gian nhà, cửa sổ: Cái có để làm cái lợi, cái không để làm cái dụng: (Hữu chi dĩ vi lợi, Vô chi dĩ vi dụng: c. 11).

Vô, là cái vô cùng tinh tế, huyền diệu, bầm sinh ra muôn vật:

- Cái không có, lại xen vào được chỗ không thể xen vào (c. 43).
- Cái không, đó là cửa vào ra của mọi huyền diệu trong trời đất (c. 1).
- Cái không, đó là cửa xuất sinh ra muôn vật (c. 21).

f) Đạo: siêu hình và hiện tượng, vô dục và hữu dục:

Cả hai cách nhấn câu đều cũng đưa đến một ý như sau:

- Thường Không, thì muốn xem cái siêu hình huyền diệu của nó,
- Thường Có, thì muốn xem cái hiện tượng vô biên của nó;
- Thường không dục, thì xem cái siêu hình huyền diệu của nó,

Thường có dục, thì xem cái hiện tượng vô biên của nó (c. 1).

Những ý chính của Đạo Đức Kinh chương 1:

Thường Đạo thì không thể nói ra lời, không thể diễn hết nghĩa, không thể mang một tên nào xứng hợp. Đạo Vô Danh là nguyên thủy của trời và đất, Đạo Hữu Danh là mẹ của vạn vật. Thường Vô thì nhìn ra tinh thần huyền diệu, Thường Hữu thì nhìn ra hiện tượng vô biên. Đạo vừa là vô danh vừa là hữu danh, là nguyên ủy của trời đất và là mẹ của vạn vật; là Vô và là Hữu, là vô hình và là hữu hình.

Tất cả những cặp khái niệm này: Vô và Hữu, Vô Danh và Hữu Danh, đều là bổ túc, đối trọng, đồng hiện hữu.

g) Đạo: huyền vi, sâu thẳm:

Cuối cùng ra, Vô và Hữu là một; có khác nhau chỉ là tên gọi. Là một, chúng là huyền vi, sâu thẳm, là cửa ngõ của mọi huyền diệu trời đất:

Không, là gọi cái gốc của trời đất,
Có, là gọi mẹ của muôn loài;
Hai cái đó, đồng với nhau,
Cùng một gốc, tên khác nhau. Đồng, nên gọi huyền,
Huyền rồi lại huyền;
Đó là cửa vào ra của mọi huyền diệu trong trời đất (c. 1).

Huyền:

Từ này được dùng đến 8 lần trong Đạo Đức Kinh (c. 6, 10, 15, 51, 56, 65); nhưng không một lần nào được dùng trực tiếp với từ Đạo. Thường Lão Tử dùng chung với Đức: huyền đức. Ngoại trừ trong chương 1, từ huyền không đâu có nghĩa siêu hình, nhưng có thể dịch là sâu thẳm, tinh tế, nhiệm mầu. Trong chương 1, từ huyền đượm ý siêu hình; nó là một thuộc tánh của Đạo. Đạo thực ra không phải Hữu cũng không phải Vô; không phải Vô cũng như không phải Thường. Nó siêu vượt lên trên cả Hữu cả Vô; nó không là Không Hiện Hữu nhưng đúng hơn là độc nhất đích thực Hiện Hữu; và chính thực tại đó đã được Lão Tử diễn tả bằng chữ huyền (Kimura).

Tóm lược:

Ta đã khảo xét về Đạo là “Hữu không hữu” (das “unseiende Sein”: cách nói của nhà huyền nhiệm Kitô giáo Meister Eckhart) hoặc là “Vô có hữu”, và đi đến một số kết thúc như sau: Thường Đạo có trước trời và đất, nhờ Nó mà muôn vật hiện hữu và sinh sống. Nó là Nguyên hình trạng của mọi hình trạng, là Nguồn gốc của mọi sung mãn, vô hình, vô tướng. Nó chính là Vô. Nhưng Nó lại là độc nhất Lớn nhất và Sâu nhất, là Nguyên thủy của trời và đất, là Tông Tổ, là Mẹ của vạn vật, trạng không hình trạng, tượng không hình tượng. Nếu muốn đặt tên thì Nó là đồng, là thiếu, là vi tế, là đến, là đi, là trở lại; cuối cùng ra Nó là Vô Danh, luôn vượt khỏi tầm nhận định của ta và luôn quay về Vô Vật: “Phục quy ư vô vật” (c. 14).

2. THƯỜNG ĐẠO:

Chữ Thường được dùng 30 lần trong Đạo Đức Kinh , trong những chương 1, 16, 28, 32, 37, 55 với một nghĩa siêu hình, trong những chương khác với nghĩa thường, luôn, lâu dài, vĩnh cửu.

a) Đạo – Đạo thường tồn:

Như trong chương 1 đã bàn trên đây, chữ Thường được kết hợp với chữ Đạo; 2 lần có nghĩa là Thực Tại Thường Tồn Vĩnh Cửu (“thường đạo”, “thường danh”), và 2 lần (có thể) có nghĩa là luôn mãi (“thường vô dục”, “thường hữu dục”). Chữ Thường được dùng để chỉ về Vô Vật kín ẩn, và song song đối chiếu là chỉ Vật được tỏ hiện, Hữu Vật.

Trong chương 32 nói về Đạo như là Thực Tại Vĩnh Cửu trong tương quan với vô danh của nó. Vô danh là đặc tính cơ bản của Đạo, Hữu danh là biểu hiện của Đạo trong thế giới hiện tượng. Chương 32 viết: “Đạo thường vô danh” và “Thủy chế hữu danh”; nghĩa là: Đạo vĩnh cửu thì không tên, hoặc là: Đạo thì thường không tên; câu thứ hai nghĩa là: khi pháp chế được bày ra thì Đạo mới có tên, hoặc là: khi Đạo sinh ra pháp chế thì Đạo mới có

tên. Cách hiểu thứ nhất của cả hai vế xem ra đúng nghĩa hơn với văn mạch của Đạo Đức Kinh.

Đạo thường vô vi: Trong chương 37, còn nói đến Đạo Thường trong quan hệ với không hành động mà lại hành động: “Đạo thường vô vi, nhi vô bất vi”. Ta sẽ bàn trong phân đoạn sau (3.).

b) Đạo – vĩnh cửu, bất biến:

Trong nền văn hóa Trung Hoa và nói chung ở Đông Á, hệ tư tưởng thường thiên về hiện tượng di dịch, biến đổi, suy thoái, chuyển hóa, vô thường, như đã được diễn tả trong Kinh Dịch . Nói thế không có nghĩa là nền tư tưởng Trung Hoa và Đông Á không có quan niệm về khía cạnh thường tồn, vững mạnh, bất biến, vĩnh cửu. Trái lại, chính cái thường đã làm cơ sở cho vô thường, suy thoái, biến đổi, tạm thời. Và nếu Dịch nghĩa là di dịch và biến dịch thì các sự thay đổi kia cũng đã phải dựa trên cơ sở những nguyên lý tự nhiên và siêu hình là bất dịch, “hằng số vĩnh cửu” (D. Bodde). Do đó, Thường cũng có nghĩa là bất biến, vĩnh cửu; Đạo Thường là Đạo vĩnh cửu, bất biến.

Chữ Thường trong Đạo Đức Kinh – ngoài những nghĩa sinh động và vững mạnh, bất biến – còn có những ý nghĩa rất thâm viễn và thiết thực: “Thường” – một khi nắm vững được nguồn gốc là Đạo, thì có sức làm cho cuộc đời rảnh rang, nhàn hạ, không nguy khốn, nghĩa là đem lại sự cứu thoát; và ngược lại, có thể trọn đời không sao cứu được (c. 52).

Nhìn nhận được Thường, có nghĩa là:

- Đi về ánh sáng: phục quy kỳ minh (c. 52);
- Được chiếu sáng và giác ngộ (c. 55);
- Được yên tĩnh, sáng suốt, và nhất là trở về nguồn cội (c. 16).

Và sống thuận với Thường, sẽ là sống trong bao dung, công bình, tròn đầy, dài lâu, suốt đời không khốn nguy (c. 16). Trong chương 28, chữ Thường được 3 lần kết hợp với chữ Đức: thường đức. Đức không chỉ có nghĩa luân lý là đức hạnh, mà còn là sức mạnh, tác lực, ý nghĩa, tinh thần của Đạo, như ta sẽ bàn vào một đoạn sau (2.4.).

3. ĐẠO THƯỜNG VÔ VI:

a) Vô vi – Hành động rất cao độ trong tương ứng với thiên nhiên:

Ngoại trừ những người an đạo (quiétistes) tìm được thỏa lòng với tư tưởng vô vi của Lão Tử, còn phần rất lớn thì ai nấy đều gắt gao phê bình và phẫn nộ lên án, nhất là những người hiếu động Tây phương hoặc Tây phương hóa. Họ cho rằng Lão Tử quá lãnh đạm với thế giới và xã hội, quá thụ động và quá xa lạ với các trào lưu văn hóa văn minh; còn những người duy vật thì khinh bỉ và lên án cho rằng, Lão Tử không có chút khái niệm gì về các động lực phát triển và tiến bộ trong xã hội loài người dựa trên các lực lượng sản xuất, các tương quan biện chứng và đấu tranh giai cấp.

H. Hackmann, học giả về triết học Trung Hoa, đã có một giải thích chính xác và sâu sắc, khi ông nhìn nhận ra cái cội nguồn của vô vi trong tư duy thần thoại (nghĩa tốt) và trong sự trống không của Đạo. Tư duy thần thoại quan niệm thế giới không phải qua tương quan nguyên nhân – hậu quả, nhưng là theo sự tương ứng với nhau. Vô vi cần được hiểu trong hệ tư duy tương ứng này. Nhờ tác lực của Đức (không chỉ theo nghĩa luân lý) mà con người được gắn liền với Đạo và được dẫn đưa vào thế giới. Tác lực này đưa đến những tương ứng giữa con người và thế giới. Và chính nhờ sự hòa nhịp với những tương ứng này mà con người thực hiện được những thành tựu cao độ nhất. Các khoa dưỡng sinh, y học Đông phương cũng như các thuật võ Á Đông như Nhu đạo có thể chứng minh điều đó.

Đạo tác động trong con người nhờ vô vi, cũng như con người nhờ vô vi mà đạt được Đạo. V. Zenker gọi vô vi là “linh đạo huyền nhiệm” (“via

mystica”) của Lão Tử. Cả Hackmann cũng như Zenker hiểu vô vi qua sự “trống không” của Đạo, trống không được xem như là bản thể của Đạo. Vô vi không thể được hiểu là chối bỏ hành động. J. Needham đã có lý mà lưu ý rằng, vô vi chỉ chống lại những hành động đi ngược với thiên nhiên; tích cực diễn tả thì vô vi là hành động thích ứng với thiên nhiên. Người Trung Hoa và Á châu đều hiểu như thế; và thích ứng với thiên nhiên là phù hợp với sự chỉ dẫn của nội tâm, và đó là Đạo. Hiểu như thế thì triết lý của Lão Tử cũng rất gần với giáo lý của Chí Tôn Ca (Bhagavad-Gita).

Lâm Ngữ Đường xem vô vi như là tính thiện tự bản thân, không tìm tòi, không gắng gượng. Như thế thì “vô dục” có thể là đồng nghĩa với vô vi. Người ta thường nói về sự đối chọi giữa hữu vi của Khổng giáo và vô vi của Lão giáo. Thực ra quan niệm về người quân tử của Khổng Tử không đến nỗi xa lạ lắm đối với quan niệm vô vi của Lão Tử, khi người quân tử được xem như là “một vị tư tế trầm lặng chủ hành một lễ tế”. Đỗ Đình, tác giả một tập sách nhỏ nhưng có giá trị về Khổng Tử, sau khi viết câu trên đã trích một câu trong Luận Ngữ nói về thái độ của vua Thuấn chỉ giữ mình cung kính, không làm gì mệt nhọc, mà thiên hạ được thái bình (LN 15: 4).

Vô vi vừa là nguyên lý vừa là thái độ, vừa là chuẩn mực vừa là mục đích. Tự trung, vô vi là sự hồn nhiên sinh sống, không gượng ép, không giả tạo; một sự hồn nhiên sáng tạo. Cũng vì thế mà người ta tìm thấy tinh thần vô vi rất gần với nghệ thuật (như thi văn, hội họa, âm nhạc) và cuộc sống huyền nhiệm. Vô vi như thế là những giây phút sống thật rất trung thực, thanh thản, an nhiên, trong sáng. Những giây phút đó là cao điểm của một sự tương ứng không nói được nên lời, một sự hòa đồng trong an bình và thanh thoi; nó cũng là cao điểm của sự sáng tạo của con người trong các lĩnh vực như nghệ thuật, văn chương, khoa học, tôn giáo, trong đó người ta cần ít năng lực và chú tâm, nhưng lại đạt được kết quả thật vô cùng lớn lao. Hiểu như thế thì vô vi là một lý tưởng sống thật rất hấp dẫn, nhưng không dễ dàng thực hiện, lại càng không phải là một thực đơn nấu ăn hay một lá bùa thành công mau chóng. Triết gia K.Jaspers đã có lý mà nói rằng, “vô vi là

nguồn cội của vô tư, là hồn nhiên của nguồn cội”. Jaspers thật đã thấy đúng, khi đặt vô vi tương quan với nguồn cội. Với Lão Tử, thì nguồn cội chính là Đạo. Và như thế, giải thích cuối cùng về vô vi phải chính là trong Đạo.

b) Đạo và vô vi:

Nói về vô vi, Đạo Đức Kinh thường chỉ về thánh nhân (c. 2, 3, 10, 57, 64) hoặc một cách chung (c. 48, 43, 38); nhưng dĩ nhiên giải thích và cơ sở cuối cùng của vô vi là Đạo. Do đó ta cần phân biệt vô vi của Đạo và vô vi của con người.

Đạo thường vô vi, nhưng không gì không làm: nhi vô bất vi (c. 37).

Vô vi chăm lo cho mọi vật mọi loài, nuôi nấng, che chở, giữ gìn, nâng niu như một bà mẹ (c. 34, 51, 62). Làm mà không kể công (c. 34, 51); sinh mà không chiếm làm của mình (c. 51), nên việc rồi thì lui thân (c. 9), để muôn vật theo về mà không làm chủ (c. 34). Theo bản tính thì hoàn thành mọi việc mà lại giữ mình trong thầm kín. Vậy nếu thánh nhân không xem mình là sáng, không cho mình là phải, không cho mình có công, không tâng bốc khoe mình (c. 22) thì chỉ vì lấy Đạo làm mẫu mực. Thánh nhân hoàn thành mọi việc, không gì mà không làm, chỉ vì thánh nhân đạt được vô vi (c. 48), không nghĩ đến công lao của mình (c. 34).

Vì thiên đạo là:

Không tranh mà lại thắng, không nói mà có kẻ nghe, không gọi mà tự đến, thông thả mà xong việc (c. 73). Đạo cũng giống như bậc thánh lớn: làm xong công việc cho dân mà dân cứ tưởng tự nhiên tự mình làm (c. 17). Hoặc làm rất nhiều, giống như Lão Tử đã có lần nói về người chí nhân: Thành tựu mỹ mãn mà dường như dở dang, đầy tràn mà dường như trống không, âm lớn mà ít tiếng, tượng lớn mà không hình (c. 45, 41). Hành động của Đạo cũng giống như thế; như vô vi, như không hành động.

Hành động của Đạo giống như đức cao:

“Đức cao là không có đức, đức cao thì không làm”; câu “nói chữ” này ngụ ý rằng, Đức mà chân chính cao cả thì bề ngoài xem ra như là không có đức, nhưng thật ra lại là đức cao nhất, chính vì nó hồn nhiên, không vị kỷ; nó là hoạt động cao nhất, vì nó vô vi, vô vật (c. 38). Cũng như thế trong Kinh Xuân Thu: “Tri thức cao nhất xem như mất hết tri thức, từ ái cao nhất xem như mất hết từ ái, đức hạnh cao nhất xem như mất hết đức hạnh” (XVII: 3). Phùng Hữu Lan gọi thứ tri thức như thế là “tri thức siêu việt”. Dĩ nhiên ta phải thận trọng phân biệt giữa sự bất tri trẻ thơ mông muội và sự bất tri trẻ cao đầy. Đáng tiếc là các Đạo gia sau này đã không phân biệt đủ hai thứ tri thức hoặc bất tri trên đây và đã đề cao thứ bất tri mông muội trẻ thơ làm thứ tri thức cao nhất: thượng tri. Không phải thứ tri thức này, cũng không phải sự ngu muội mà Lão Tử đã đề cao, nhưng là thứ tri thức hồn nhiên cao đầy, thứ tri thức siêu việt; nó thuộc về thế giới tâm linh siêu việt.

Vô danh, vô vật, vô vi, trống không...

Giống như là một tấm khăn the che mặt mềm dịu trải ra trên tên không thể nói, hình không thể tả, vật không thể hiểu, “cam lộ rơi xuống” (c. 32) do tác động của mình. Một tấm khăn the che mặt đầy tôn kính không những che khuất, giấu kín mà cũng còn khai thị và tiết lộ dự báo bản chất của sự vật. Teilhard de Chardin nói đến sự “trong suốt” (transparence); những ai cảm nhận được sự trong suốt này, “thì mỗi ngày mình lại được như thơm lên, sáng màu lên, nhờ sự vật không thăm định nổi, luôn nhờ sự vật đó” (Le Milieu divin , 159). Teilhard gọi sự cảm nhận này, sự hiện diện này, sự vật này là “một cái nhìn, một cái nắm, nghĩa là một trực cảm, một trực thị”. Chỉ với những phương tiện của lý trí thì người ta không tài nào nắm bắt được nó; nghĩa là sự vật huyền diệu kia không thể cảm nhận được bằng lý

luyện hay bằng một tiểu xảo nào của con người (163). Chắc Lão Tử không ngần ngại gì đối với cách diễn tả như thế về thực tại tối hậu này.

Đối với người Trung Hoa và Á châu, Đạo là cái gì cụ thể lắm . Liou Kia-Hway định nghĩa cụ thể là “cái toàn phần che phủ tất cả mà mình lại không bị phủ che”. Trong cái cụ thể đó, người ta cảm nhận Đạo như là một sự “hiện diện sơ nguyên và bao quát và không suy tưởng ra được”, nghĩa là đích thân chính là Đạo. Lão Tử gọi Đạo là một “vật”, không phải vì bất kính, nhưng là vì thiếu tiếng để diễn tả. Sự “trong suốt” của Đạo được tỏ hiện qua thế giới hiện tượng. Nhưng nhất thiết ta đừng quên rằng, Đạo vẫn luôn trở về với vô danh nguyên thủy của mình, với vô vật và vô vi vĩnh cửu. Vì “Đạo thường vô vi, nhi vô bất vi” (c. 37).

4. ĐẠO VÀ ĐỨC:

a) Nói chung về Đức:

Tập sách nhỏ của Lão Tử được gọi là Đạo Đức Kinh . Chữ Kinh diễn tả giá trị của một tác phẩm được liệt vào hàng kinh điển, tựa như Kinh Bát Nhã hay Kinh Niết Bàn của Phật giáo, Kinh Thánh của Kitô giáo, Kinh Koran của Islam giáo. Những kinh sách như thế được coi là mẫu mực, không thể bác bỏ và có giá trị vĩnh cửu.

Các bản dịch và chú giải thường chia quyển Đạo Đức Kinh ra làm 2 phần: phần một với những chương 1-37 nói về Đạo, phần hai với những chương 38-81 nói về Đức. Sự phân chia như thế chỉ dựa vào một sự kiện rất tùy thuộc: trong phần hai, từ Đức được dùng đến 5 lần nhiều hơn trong phần một, và chương 38 được bắt đầu bằng chữ Đức. Tổng quát trong Đạo Đức Kinh , từ Đức được dùng 38 lần và từ Đạo 76 lần.

Có ý kiến rất phổ thông nhưng sai lầm cho rằng, Lão Tử không mấy trọng vọng chữ Đức. Ý kiến ấy dựa vào huyền thoại gặp gỡ giữa Khổng Tử

và Lão Tử, trong đó Lão Tử đã có vẻ coi nhẹ Đức và Lễ. Cũng như Lão Tử (c. 38) đã có vẻ chê đức, nhân, nghĩa, lễ, trí, nghĩa là các đức hạnh mà Khổng giáo đề cao. Hiểu sai lầm như thế, vì người ta quên rằng, cũng chính trong chương 38 đó, Lão Tử đã muốn nói rằng, Đạo là điều căn bản nhất, không có Đạo thì Đức hạnh cũng chỉ là chuyện phụ thuộc bên ngoài thôi. “Mất Đạo rồi mới có Đức” (Thất Đạo nhi hậu Đức). Và lại, việc Lão Tử dùng từ Đức với nghĩa tiêu cực như thế cũng chỉ có 3 đến 4 lần trong toàn tập Đạo Đức Kinh, những lần còn lại thì từ Đức vẫn được trình bày một cách rất tôn quý.

b) Những ý nghĩa của Đức:

Cũng như chữ Đạo, chữ Đức đã được hiểu và dịch ra bằng nhiều cách khác nhau. Thường thì chữ Đức được hiểu trong một nghĩa luân lý, như đức hạnh, đạo hạnh, kèm thêm một chút ít màu sắc tôn giáo, lễ nghi, phong tục giới tính như khiêm nhu, trinh bạch. Ngôn ngữ Tây phương thường dịch ra là ý nghĩa, cuộc sống, luật phép, bản tính, nghệ thuật sống, sức lực...

Nếu nhất thiết muốn dịch từ Đức thì có lẽ từ Hy Lạp aretê là gần hơn cả, với các nghĩa khả năng thích ứng, giỏi giang, đáng giá, quả cảm, đức hạnh; như khi nói aretê về một con dao nghĩa là con dao có khả năng cắt xén tốt. J.J.L. Duyvendak gọi Đức là những đặc tính riêng biệt cho một sự vật, là khả năng, linh lực, sinh lực thần thiêng, ma lực. Theo R. Wilhelm thì Đức là toàn thể nhân cách một con người cùng với linh lực phân xuất ra từ con người đó. C.S. Yang xem Đức là hiện hình của Đạo; Đạo cùng với Đức làm nên nền tảng của thế giới mà Lão Tử gọi là trời và đất; Đạo và Đức chính là thiên nhiên; thiên nhiên này sẽ đem lại cho con người một tác lực phi thường nếu con người biết thuận theo thiên nhiên. Lâm Ngữ Đường gọi Đạo là nguyên lý vô hình, Đức là nguyên lý hữu hình; Đạo là không tên, Đức là có tên. Theo Chan Wing-tsit thì Đức có đượm một nghĩa luân lý, nhưng khi dùng với Đạo thì Đức chính là Đạo được thể hiện trong một sự

vật cụ thể. Chan cũng hiểu Đức là sức mạnh như A. Waley đã hiểu nhưng kèm thêm ý nghĩa đặc biệt luân lý...

c) Đức trong Đạo Đức Kinh:

Nhận xét đầu tiên là Đức trong Đạo Đức Kinh cũng được diễn tả với những đặc tính mà thường chỉ dành riêng cho Đạo: Đức thâm viễn, huyền vi (c. 10, 51, 65) như Đạo; Đức làm cho con người có khả năng trở nên như con cứng con đỏ (c. 55); trở về với đơn phác, cùng với những đặc tính như Đạo không tên (c. 25); Đức cao mà như trũng thấp, Đức giàu mà như không đủ, Đức vững mạnh mà như cầu thả (c. 41). Lão Tử cũng diễn tả Đạo với cùng những ẩn dụ tương tự: Đạo thì như đêm dày...

Đức là thiện, là trung thực (c. 49), là trung tín (c. 79), là không tranh chấp (c. 68, 73), luôn theo cùng với Đạo (c. 21); Đạo và Đức không phân lìa nhau: Đạo sinh ra, Đức chấp chứa, cấp dưỡng, nuôi nấng, đùm bọc, bồi sức, dưỡng nuôi, chở che, sanh mà không chiếm làm của mình, làm mà không cậy công, là bậc trên mà không làm chủ, đó gọi là Huyền Đức (c. 51). Những ai thật theo Đạo thì tích được nhiều Đức, tích được nhiều Đức thì không gì không khắc phục được, không gì không khắc phục được thì năng lực của mình không biết tới đâu là cùng, năng lực không biết tới đâu là cùng thì trị được nước, nắm được gốc mẹ của Đạo trị nước thì có thể tồn tại được lâu dài, đó gọi là rễ sâu, gốc vững, nắm được cái Đạo trường tồn (c. 59).

Đức trong Đạo Đức Kinh có thể tóm lược qua những điểm sau đây:

- như là vật thuộc về Đạo và không thể phân lìa khỏi Đạo;
- bao gồm những đặc tính mà chỉ Đạo mới có;
- Đạo và Đức cùng bảo trợ và nuôi dưỡng thế giới hiện tượng.

d) Đạo và Đức của Đạo:

Đức có đồng nhất với Đạo và có cùng với Đạo hiện hữu không? Hay Đức thuộc về Đạo một khi Đạo đã tỏ hiện, nghĩa là Đức thuộc về vật hữu danh, thuộc về Đạo đã có tên? Sách Đạo Đức Kinh không cho ta một trả lời nào vững chắc và dứt khoát. Chỉ biết rằng, Đức chu toàn chức năng của mình một khi thế giới hiện tượng đã thành hình. Đức phải chăng là một thuộc tính của Đạo? Lão Tử có vẻ phân biệt Đạo và Đức; nhưng phân biệt mà không tách rời, không để cho Đức biệt lập một mình khỏi Đạo. Do đó, tác phẩm của Lão Tử sẽ không nên gọi là Kinh về Đạo và Đức hay Đạo Đức Kinh mà là Kinh về Đạo và Đức của Đạo. Có thể nghĩ Đức là một tác lực của Đạo chăng? Khó lòng mà hiểu được như thế, vì trong Đạo Đức Kinh không có đâu nói về điều đó, vả lại ý tưởng tạo thành thế giới không có trong hệ tư tưởng Trung Hoa.

Chương 51 lại dường như diễn tả một tiến trình sinh thành tạo dựng: Đạo sanh, Đức nuôi, chủng loại tạo hình, hoàn cảnh tác lực hoàn thành. Trong chương này, Đạo có chức năng sinh thành, Đức có chức năng nuôi dưỡng, vạn vật có chức năng tạo hình và hoàn cảnh tác lực có chức năng hoàn thành vạn vật. Nhưng ta cũng đừng quá đi xa trong sự phân biệt, vì trong phần thứ hai của chương này, Đức lại đã nhận các nhiệm vụ của chủng loại vạn vật và tác lực của Đạo: Đức chứa chấp, cấp dưỡng, nuôi nấng, đùm bọc, bồi sức, dưỡng nuôi, chở che vạn vật. Đức là hiện hình của Đạo vô vi; Đạo thì luôn vô vi, và do đó Đức thuộc về thế giới hiện tượng. Cũng như tên của Đạo vô danh đã được đặt ra cùng một lúc với sự xuất hiện của thế giới hiện tượng; do đó ta có thể nói: cũng như sự xuất hiện của thế giới hiện tượng là sự bắt đầu của tên, thì nó cũng là sự bắt đầu của Đức vậy.

CHƯƠNG 3

ĐẠO VÀ THẾ GIỚI HIỆN TƯỢNG

1. NHẤT:

a) Đạo trong tương quan với trời đất vạn vật:

Trong Đạo Đức Kinh có nhiều từ ngữ diễn tả mối tương quan giữa Đạo và trời đất vạn vật: Đạo có trước trời đất (c. 25), Đạo là cội nguồn của trời đất, là mẹ của vạn vật (c. 1), là mẹ của thiên hạ (c. 52), là tông tổ của vạn vật (c. 4). Lão Tử còn gọi Đạo là gốc rễ của đất trời (c. 6, 16). Trong chương 16 này, Đạo như gốc rễ không những có nghĩa là ngọn nguồn mà còn là cùmg đích, là nơi trở về của vạn vật. Đạo còn được gọi là cửa vào ra (c. 1, 6) qua đó vạn vật đi vào sự sống. Tất cả những hình thức diễn tả về Đạo trên đây đều nói đến tương quan của Đạo đối với thế giới hiện tượng, mỗi từ diễn đạt một hình thức tương quan.

Nhưng còn có một từ diễn tả không những mối tương quan giữa Đạo và thế giới hiện tượng, mà còn được đồng nhất với Đạo, đó là từ “Nhất” với nghĩa là “Một” (c. 10, 42) hoặc “nên Một” (c. 39, 22). Nếu từ “Nhất” (đồng nghĩa với Đạo) trong các chương 10, 22, 39 không gặp khó khăn, thì trong chương 42 còn gặp nhiều giải thích khá phức tạp. Chương 42 này viết: “Đạo sanh Nhất, Nhất sanh Nhị, Nhị sanh Tam, Tam sanh vạn vật, vạn vật công âm ôm dương, điều hòa bằng khí trùng hư”. “Nhất” trong chương 42 này có phải là Đạo không, nếu là Đạo thì tại sao viết Đạo sanh Nhất; nếu không phải là Đạo thì là gì?

Từ “Nhất” này nằm ở vị trí trung gian giữa Đạo và Nhị; Nhị được hiểu là trời đất hoặc âm dương; hiểu là trời đất thì có phần đúng hơn, vì quan niệm âm dương vào thời Lão Tử còn rất phôi thai và chưa được phổ biến. Vậy vị trí trung gian của Nhất, và cả Nhất nữa, nghĩa là gì? Đã có nhiều giải thích của rất nhiều học giả Trung Hoa, Á châu và Tây phương về những vấn đề được nêu ra ở đây. Sau đây chúng tôi xin lược tóm giải thích có phần thích hợp hơn cả.

Trước tiên, theo quan niệm Á Đông thì những con số trừu tượng được dùng để nói thay cho những vật cụ thể (theo Cao Hanh) hay đúng hơn: để chỉ về những phẩm tánh và những tương quan của các sự vật (theo M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1936, 134). Vậy “Một” là nguyên tố có trước khi chia ra trời đất, hoặc xác thực hơn: là phẩm tính và tương quan của Đạo đối với trời đất. Giải thích này có thể dựa vào những diễn tả tương tự trong các văn thư cổ điển: Kinh Dịch, Hệ từ có câu: “Dịch có Thái cực, Thái cực sinh lưỡng nghi...” (Dịch hữu thái cực, thị sinh lưỡng nghi...). Kinh Lễ, thiên Lễ vận: “Lễ bắt gốc ở Thái nhất, phân chia ra làm trời đất” (Lễ tất bản ư Thái nhất, phân nhi vi thiên hạ...). Cao Hanh dẫn thuyết văn trong Lão Tử chính hồ: “Ban đầu tất cả, Đạo dựng ở một, gây và chia ra trời đất, hóa thành vạn vật (Duy sơ thái thủy, Đạo lập ư nhất, tạo phân thiên địa, hóa thành vạn vật).

Vả lại, Đạo Đức Kinh chương 40 có viết: “Thiên hạ vạn vật sanh ư Hữu, Hữu sanh ư Vô”. Ở chương 42 nói ngược lại: “Đạo sanh Một, Một sanh Hai, Hai sanh Ba, Ba sanh vạn vật...”. Trong các đoạn đã trình bày trong các bài trước, ta nhận thấy Đạo là Vô trong bản tính sơ thủy của nó, nhưng lại là Hữu trong tương quan với thế giới hiện tượng. Do đó, Nghiêm Toàn có lý mà kết luận: Vậy, “ắt Đạo là cái Không mà Một là cái Có” (Đạo Đức Kinh, xb 1959, II, 56).

b) Vạn vật trời đất trong tương quan với Đạo:

Trên đây, nói về Đạo trong tiến trình Đạo sinh ra trời đất vạn vật; bây giờ đặt ngược lại tiến trình vạn vật trời đất tương quan với Đạo. Chương 39 viết về sự “được Đạo” hay “nên Một” với Đạo, cùng với những hệ quả và qua những cách thức để thực hiện sự “được Đạo”, sự “nên Một” với Đạo: “Được Một thì trời nên trong, đất nên yên, thần nên linh, hang nên đầy, muôn vật được sống, hầu vương trị được thiên hạ”.

Nhận xét đầu tiên là ở đây, trước hết được nói đến trời và đất; phải chăng đó cũng là một dấu gián tiếp chỉ số “Hai” trong chương 42 không phải là âm dương, nhưng là trời và đất? Tiếp đến, sau trời và đất, là thần và hang. Chỉ trừ chương này và chương 6, trong đó thần được trình bày một cách khá thịnh tình; còn lại thì giống như quan niệm tổng quát của văn hóa Trung Hoa, thần đóng một vai trò rất thứ yếu, hơn nữa cùng với thiên đế (dieux) và “dân mọi” (barbares), thần không thuộc về thế giới văn minh của loài người (M. Granet, sđd 268). Con người nhờ biết Đạo mà có uy quyền trên cả các thần thánh nữa (Kinh Dịch , Đại Tráng , chương II, đoạn IX: 9, 10). Sau nữa: trời, đất, thần, hang, muôn vật và hầu vương, tất cả đều thực hiện được những đặc tính cá biệt của mình cũng chỉ là nhờ Đạo; và ngược lại, nếu không “nên Một” với Đạo, thì mỗi vật đều mất đi bản thể của mình. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Nói cách khác, Đạo bất biến thấu suốt mọi vật, thấu suốt mọi lớn lao trong trời đất vua chúa (c. 25). Đạo thật là lớn, lớn hơn cả những lớn lao của thế giới hiện tượng; không Đạo, thì những lớn lao kia không những không còn gì lớn, mà sẽ không là gì cả: vô hữu!

Một nhận định sau cùng là: chương 39 nói về “Một” lại kết thúc bằng một ca khúc về sự khiêm nhu, nhỏ bé, thấp hèn, cùng với lời khuyên nhủ hãy “lấy nhỏ bé ti tiện làm gốc”. Những điều này có ăn nhập gì với “Một”, “nên Một”? Sự bỡ ngỡ này lại càng to lớn, nếu ta đem so sánh đoạn này với chương 22. Trong chương 22 này, Lão Tử đề cao tính khiêm nhu, không xem mình là sáng, không cho mình là phải, không cho mình có công, không khoe mình, và tất cả những thái độ ấy được minh thị đặt trong tương quan với cái Một: “Bởi vậy, thánh nhân ôm giữ cái Một, làm phép tắc cho

thiên hạ” (c. 22). Và nhất là với những hệ quả kế tiếp: vì “không xem mình là sáng, nên sáng; không cho mình là phải, nên chói” (c. 22). Ta hãy đặt lại câu hỏi trên đây: Những thái độ này có liên quan gì với cái Một, với Đạo? Trong chương 22, có hai chữ làm bản lề cho suy luận: “Bởi vậy” (Bởi vậy, thánh nhân phải ôm giữ cái Một), nhờ đó ta có thể hiểu được rằng, có một tương quan giữa cái Một và tính khiêm nhu.

Trở về với chương 42, trong chương này, Lão Tử nối kết cặp âm dương với sinh khí: “vạn vật công âm ôm dương, điều hòa bằng khí trùng hư”; mới thoát xem thì có vẻ kỳ lạ. Trong chương 10, sinh khí lại được nối kết với Một: “làm cho hồn phách hiệp một, sẽ không bị chia lìa; ai làm cho sinh khí tụ lại, sẽ trở nên như đứa trẻ sơ sinh”. Sự hiệp một – nhờ sự điều hòa sinh khí – có khả năng làm cho con người nên thơ trẻ, nên vô vi, có khả năng đóng mở cửa trời, nên vô tri (trí xảo), đó là những khái niệm và hình ảnh dành riêng cho Đạo và đòi hỏi nơi những con “người đạt đạo”. Cái Một tác thành nơi những con “người đạt đạo”, sanh và nuôi dưỡng, sanh ra mà không chiếm cho mình, làm mà không cậy công, khiến cho lớn mà không làm chủ, đó gọi là huyền đức” (c. 10). Cuối chương 42 lại nhắc đến tính nhỏ bé, thấp hèn, nhưng lại được các vua chúa ưa thích tìm tòi.

Và như thế là bức tranh đã nên tròn: Cái Một được giới thiệu trước tiên như một sức lực sáng tạo, như là gốc rễ cội nguồn đem lại sự sống, từ đây muôn vật được phát xuất. Không phải cái Hai hoặc cái Ba đã đóng một vai trò chính yếu. Chữ “khí” trong chương 10 và nhất là chương 42 đã nổi lên một nét nhạc có âm hưởng hoàn vũ (cosmique). Đàng khác, tính sáng tạo và toàn diện vũ trụ (cosmique) của cái Một hay “nên Một” lại được sánh vai bổ túc và thăng bằng bởi được kết hợp với sự thấp hèn, thơ trẻ, vô vi, vô tri (trí xảo), khiêm nhu, tính nữ (năng vô thụ hồ : c. 10). Đàng sau tất cả những hình ảnh mờ ảo và những ẩn ý huyền bí này là sự hiện diện của Một, của Đạo. Chính Đạo thực hiện những tác động kỳ diệu này và khắp nơi đưa ra trước tiên sáng kiến, nhưng một trật lại ưa thích ở lại trong thâm kín.

Đạo tìm đến cái thấp hèn, nhỏ bé, ít giá, nữ tính và có khuynh hướng trở về với trống không, vô hữu, vô vật: phục quy ư Vô Vật (c. 14).

2. TỰ NHIÊN:

a) Những ý nghĩa về Tự nhiên nơi Lão Tử:

Đạo ảnh hưởng thế nào trên tiến trình hình thành và phát triển thế giới? Lão Tử quan niệm ảnh hưởng này qua vô vi và tự nhiên. Một đoạn trên đã nói về vô vi; ở đây ta sẽ bàn về tự nhiên.

Tự nhiên:

Từ tự nhiên có nghĩa là bột phát, hồn nhiên, không chịu sự kiềm chế hoặc ảnh hưởng từ bên ngoài. Hơn nữa, tự nhiên còn có nghĩa là giữ an toàn và đầy đủ bản sắc cá tính của mình, trung thực và hòa hợp với chính mình, hoàn thiện và làm trọn vẹn bản thể của mình đến một mức cao độ. Tự nhiên có liên hệ đến vô vi; cả hai từ này bổ túc cho nhau, từ này giúp từ kia thâm sâu hơn. Trong Đạo Đức Kinh, từ tự nhiên được dùng đến 5 lần.

Trong chương 17, dân chúng sau khi hoàn thành các công việc phải làm đã nghĩ rằng: chính chúng tôi đã hoàn thành các công việc, hoàn toàn tự do không bị cưỡng bách gò ép, chỉ là thuận theo tính tự nhiên. Không nói nhiều là tự nhiên. Thuận theo tự nhiên thì tốt hơn là nói nhiều. Vì thiên nhiên không nói năng. Ở đây, nguyên tắc vô vi được ứng dụng vào việc nói. Ít nói, để cho tự nhiên là lý tưởng: hi ngôn tự nhiên (c. 23):

Gió lốc không thổi suốt một buổi mai,
Mưa rào không mưa suốt một ngày trường,
Vậy nên hoàn thiện không cứ gì vào nói nhiều,
Tình trạng tự nhiên là trầm lặng ít nói.

Trong chương 51 , từ tự nhiên được dùng trong nghĩa bột phát, tự nguyện, phát xuất tự mình. Tôn Đạo quý Đức, đâu phải là một phận sự bắt buộc, mà là một chiều hướng tự nhiên. Đó là “phương pháp” của thiên nhiên, của Đạo: Nó để cho vạn vật cũng như con người tự do tối đa và không cưỡng ép đi ngược với con đường riêng, con đường tự nhiên của mình. Nó không can thiệp, không thuyết phục. Nên việc rồi thì nó thối lui; đó là đạo trời: Công toại thân thối, thiên chi đạo (c. 9).

Thánh nhân, nghĩa là người đạt Đạo, muốn mà không muốn, học mà không học... Giúp chúng nhân trở về với bản đạo tự nhiên của mình, mà không dám đụng tay vào (c. 64). Chúng ta thấy tự nhiên và vô vi rất gắn bó với nhau: Mục đích của vô vi chính là sự tự nhiên này; tự nhiên là khuôn phép của vô vi. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Vô vi không có mục đích riêng cho mình; nó chỉ là một phương pháp để đi đến mục đích là tự nhiên.

Trong chương 25 (một trong những chương quan trọng nhất của Đạo Đức Kinh) nói về Đạo: chỉ có một khuôn phép của Đạo, một luật pháp cho hành động và tác động của Đạo, đó là Tự nhiên: “Người bắt chước Đất, Đất bắt chước Trời, Trời bắt chước Đạo, Đạo bắt chước chính bản thân mình gọi là Tự nhiên”. Trong chương này Lão Tử nói về những cái lớn trong thế giới, nghĩa là về Người, Đất, Trời. Tất cả những cái lớn đó còn có một cái lớn hơn nữa ở trên mà mình phải tuân theo bắt chước, đó là Đạo. Chỉ có Đạo là không còn gì trên nữa. Khuôn phép và pháp luật của Đạo chính là bản tính của mình, là bản thể nội tâm của mình, cái đó gọi là Tự nhiên.

b) Biến động lịch sử lớn lao của Thời trực (Achszeit):

Đoạn kết của chương 25 vừa trích dẫn có thể có những cách giải thích khác: Với câu “Đạo bắt chước Tự nhiên”, có người cho là trên Đạo còn có Tự nhiên, khác với giải thích của chúng tôi nói rằng, cái Tự nhiên kia chính là Bản tính của Đạo. Cách hiểu sau này dựa vào cả bối cảnh lịch sử đã xác định toàn bộ ý nghĩa của từ Đạo nơi Lão Tử.

Trước tiên, cần một nhắc nhớ lịch sử: Tư duy cổ đại vào khởi thủy của lịch sử văn hóa Trung Hoa có để lại dấu vết đã được xác định bởi một hình ảnh thế giới; hình ảnh thế giới này quan niệm thế giới biến chuyển theo một chu kỳ khép kín. Tư tưởng trường kỳ tái diễn của lịch sử về thế giới xuất hiện qua một trong hai hình thức: hoặc cứ mãi mãi lặp lại những tiến trình đã một lần đi qua, hoặc dưới những chu kỳ kế tiếp nhau sau khi chu kỳ trước đã bị tiêu hủy. Trong hình ảnh thế giới khép kín này thì cuối cùng Thiên nhiên chế ngự toàn bộ hình ảnh thế giới. Các thiên đế và thần linh cũng đều phải phục tùng các luật pháp của thiên nhiên này. Lịch sử con người và nhân loại cũng chỉ là một phần của tiến trình bất di dịch của thế giới cường bách này. Con người không thể lèo lái, lại càng không thể xác quyết hay định đoạt về lịch sử của chính bản thân mình hay của loài người. Điều độc nhất con người có thể làm là trao mình thần phục. Trong hệ thống tư duy đó, khuôn phép hành động là: người bắt chước đất, đất bắt chước trời, trời bắt chước tự nhiên (như là chu kỳ cường bách). Và tới đây là hình ảnh thế giới đóng kín.

Nhưng bây giờ, vào trung độ thiên niên thứ nhất trước Tây lịch, thì chính hình ảnh thế giới kiên cố kia bị lay chuyển dữ dội. Một trạng thái bất ổn chưa từng thấy đã đổ ập vào tâm tư của những nhà tư tưởng lớn thời bấy giờ. Một sự khắc khoải khát mong chưa hề xảy ra nay tràn trề thấm nhập vào những con người thời bấy giờ lên đường đi tìm sự tự do nội tâm lớn hơn. Một cảm nhận mơ hồ về những viễn tượng mới của cuộc sống đã chi phối những nhà tư tưởng của thế giới cổ đại từ Trung Hoa qua Ấn Độ, Ba Tư cho đến Hy Lạp. Một ngờ vực lớn đã nổi dậy trong trí óc họ: Biết đâu các luật pháp cường bách của thiên nhiên thật chẳng phải là những thâm cấp cuối cùng định đoạt số mạng của thế giới và hạnh phúc của con người và nhân loại? Có lẽ còn có một thực tại khác, vô cùng lớn hơn là thiên nhiên máy móc và mù tối? Một đòi hỏi khó định nghĩa về khai quang, giải phóng và cứu độ cho con người đang quờ quạng tìm kiếm được hiện hình rõ nét khắp nơi từ lục địa Âu châu cho đến Á châu.

Với sự ngỡ vực này, với sự cảm nhận này, là hình ảnh thế giới cổ đại bị lay chuyển và phá vỡ; những thị kiến mới, mạnh dạn và tươi mát, đã nói lên kết quả của sự kiện đích thực lịch sử: Đức Phật, Khổng Tử, Zarathustra, các tiên tri Do Thái, các triết gia Hy Lạp, tất cả họ là những chứng nhân và là những người loan báo những chân trời mới. Sự diễn tả rất cô đọng của kinh nghiệm toàn cầu này đã được đúc kết trong mấy dòng chữ ngắn gọn của Lão Tử: “Người theo Đất, Đất theo Trời, Trời theo Đạo”. Trời và Đất (cùng với các sức lực cổ đại) được “thiên nhiên hóa”. Đạo đứng hẳn lên trên mọi tầm cấp của hình ảnh thế giới cổ đại. Đạo vượt lên trên mọi cái lớn mà lâu nay người ta tưởng là những tầm cấp cuối cùng và lớn nhất.

Sự khám phá này không phải là sự khám phá của một con người đơn độc; đó là sự khám phá của nhân loại: Đức Phật, Khổng Tử, Lão Tử, Zarathustra, các đấng thánh và các nhà hiền triết đã chỉ là những bậc tiên tri, những ống loa loan báo, mỗi người một vẻ tùy theo những hoàn cảnh văn hóa và xã hội của mình. Người ta bắt đầu nghi ngờ về những truyền thuyết cổ thời, về các thiên đế và các phương cách giải cứu; người ta bắt đầu suy tư, triết lý về thế giới mới được khám phá; những suy luận này dĩ nhiên chưa đi xa lắm. Ngay cả các triết gia Hy Lạp vẫn chưa muốn hoặc chưa dám đi tới những quan niệm dứt khoát, thí dụ về một Thượng đế hay nhiều thiên đế. Vấn đề hãy còn bỏ ngỏ. Chỉ một mình Israel đã có can đảm (và ơn phúc) đi tới một quan niệm rõ ràng; nhưng ở đây vẫn không phải là không có những ngập ngừng và thay đổi. Còn phải qua nhiều, rất nhiều thế kỷ nữa, hình ảnh thế giới cổ đại vẫn còn tiếp tục ngự trị và chi phối tư tưởng loài người.

Tại Ấn Độ và Trung Hoa, thì hoàn cảnh có khác. Ở đây, vấn đề không đến nỗi gay gắt như tại các nước phương Tây. Người Ấn và Trung Hoa vẫn có khuynh hướng hòa hợp hai thế giới, hoặc hai nửa thế giới phân chia, với nhau. Người ta làm như không có gì xảy ra; nhưng quả thật thì đã có những biến động tày trời, kể cả ở Trung Hoa nữa. Có lẽ có người bờ ngỡ thấy Đạo

được đưa lên một bậc cao như thế trong lịch sử thế giới. Nhưng ta cũng cần nhận định và hiểu rằng, Đạo Đức Kinh không những phải được đọc, hiểu và đánh giá qua những tương quan nội tại do các phương pháp phân tích của ngữ học và văn bản, nhưng còn phải được đặt vào trong toàn bộ mạch sống của lịch sử văn hóa và xã hội nhân loại.

c) Vui thỏa trong đạm bạc:

Một câu hỏi lớn: Tự nhiên theo chương 25 là gì?

Thế giới của người Trung Hoa nằm trong Đạo; Đạo nâng giữ và điều khiển vũ trụ nhờ hai nguyên lý âm và dương. Mọi sự kiện thiên nhiên cuối cùng đều có thể dựa trên công thức ngắn gọn trên đây. Ta vừa biết, Đạo chi phối hình ảnh thế giới của người Trung Hoa như thế nào. Mặt khác, người ta cũng không còn nghi ngờ về sự kiện, Lão Tử tuy đã dùng lại một từ cổ thời, nhưng vẫn đã đem lại cho từ Đạo một chiều kích siêu hình mới mà xưa kia không có. Khái niệm Đạo của Lão Tử đứng trên một bình diện thiết yếu cao hơn rất nhiều khái niệm nặng tính luân lý của truyền thống. Vậy phải hiểu thế nào câu: “Đạo noi theo chính bản thân mình”?

Một số học giả – có thể là do ảnh hưởng của quan niệm về vũ trụ của Tây phương – quan niệm thiên nhiên như một thực tại tự tại. Theo giả thuyết đó thì Đạo sẽ tùy thuộc thiên nhiên. Câu văn của Lão Tử sẽ là: “Đạo tuân theo tự nhiên”. Theo ngôn ngữ học thì có thể dịch như thế, nhưng nghĩa ấy không có một dấu vết hoặc ám chỉ nào trong Đạo Đức Kinh nói về một thực tại khác và đứng trên Đạo. Đối với người Trung Hoa cổ thời thì Thiên hoặc Đế, Thượng đế là thẩm cấp cuối cùng và cao nhất. Trong Đạo Đức Kinh, tất cả những thực tại đó đều đứng dưới Đạo, phụ thuộc Đạo; Đạo đơn giản là Thực tại đệ nhất, cao nhất, tuyệt đối.

Ngay cả Yang Ching-Shun, học giả duy vật, cũng đã diễn tả về Đạo bằng những lời sau đây: Đạo là thực tại “vô tận, tuyệt đối, vô hình”, là bản

thể của thế giới và là cơ sở của Hữu thế giới hạn; còn những gì vô thường, biến đổi đều thuộc về thế giới hiện tượng. Đạo là cội nguồn của thế giới; con người phải biết nhìn ra cái màu nhiệm đó” (Lão Tử và học thuyết của ông, [bản tiếng Đức] Berlin 1955, 50t). Lão Tử đã không nhìn nhận một thực tại nào hoàn thiện và lớn hơn Đạo. Ông đã nói về 4 cái lớn trong vũ trụ: người, đất, trời và Đạo . Ông không nói đến “đế”, không kể đế vào hàng Tứ Đại, không có một lời về các thần linh Trung Hoa. Cả vua chúa cũng chỉ được nhắc tới một cách rất chung, ông không gọi họ là “thiên tử”. Từ này được dùng chỉ có một lần trong Đạo Đức Kinh và lại chỉ để hạ giá ngôi thiên tử xuống (c. 62). Vua chúa chỉ được xem như các học trò trong trường Đạo; họ chỉ nhận được những ngăn đe và chỉ giáo. Trời và Đất được bàn đến một cách vừa phải và có ngụ nhiều bình phẩm. Cuối cùng chỉ còn lại một điều lớn, đó là Đạo. Đạo lớn, nhưng không phải là một bạo chúa, vì Đạo là Thiện. Vậy không thể xem tự nhiên là cao hơn hoặc như là một vật thể thứ hai đồng hàng với Đạo. Xem tự nhiên như là một vật thể độc lập khỏi Đạo là điều không chính với những gì Đạo Đức Kinh đã nói.

Các nhà bình giải đều cũng đồng một ý kiến. Trước tiên, theo nguyên tự thì tự nhiên là “tự tại như thế” (B. Maitre, *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne* , Paris 1935, 18). Tất cả những gì xảy ra trong vũ trụ, nghĩa là toàn thể những gì từ các sự vật hồn nhiên bật phát ra, hoàn toàn tự do chứ không bị gò bó, cưỡng ép, giả tạo; tất cả đều được gọi là tự nhiên (Chu Chai W., *The story of Chinese Philosophy* , New York 1961, 70).

Và như thế thì Đạo là khuôn phép của hồn nhiên bật phát từ chính mình; nó là nguyên nhân của chính mình, và như thế thì không cần thiết tìm kiếm một nguyên nhân nào khác ngoài nó. Và đây cũng là lý do, tại sao nhiều nhà bình giải Trung Hoa cũng như không phải Trung Hoa qua chương 25 của Đạo Đức Kinh đã liên tưởng đến quan niệm “lý do tự tại”: “causa sui” của Spinoza.

d) Tự nhiên là một điều khó định nghĩa:

Nó là điều cuối cùng mà người ta có thể nương tựa, là thực tại cuối cùng. Đó là định nghĩa của Vương Bật . Trong định nghĩa đó có hai yếu tố: thứ nhất tự nhiên là điều khó diễn tả bằng ngôn từ, thứ hai là phía sau đó không còn gì khác nữa (Vương Bật, Commentary on Lao-tzu , in: Chang Wing-tsit, A Source Book in Chinese Philosophy , Princeton 1963, 321). Vương Bật đi từ khái niệm hồn nhiên bột phát với nghĩa biệt tính, như tính hồn nhiên bột phát này được đồng hóa với Đạo và mang tính cách tuyệt đối. Trong hàng ngũ các nhà bình giải hiện đại về Đạo Đức Kinh , thì Ohama là người nghiên cứu nhiều nhất về khái niệm tự nhiên. Trong sách “Triết lý của Lão Tử”, ông đã dành trên dưới 28 trang cho vấn đề này (t. 130-158).

Ông đã cặn kẽ nghiên cứu mọi câu có nói đến từ này và ông bình giải cũng rất chi tiết về các quan điểm của các nhà bình giải Trung Hoa. Ông cũng chú ý đến các nhà bình giải Tây phương. Kết quả được tóm kết như sau:

Các nhà bình giải cựu trào Trung Hoa đã nghiên cứu về hai từ là Đạo và Tự nhiên. Đối với cả hai từ này, họ đều rất quan tâm và nghiên cứu nghiêm túc. Đạo được xem là thâm cấp cao nhất, thực tại cao nhất. Đồng thời họ cũng chú tâm đến ý nghĩa và vai trò của tự nhiên, đến nỗi đặt tự nhiên cả trên Đạo. Một số khác lại chú tâm đến tương quan giữa Đạo và tự nhiên, trong đó họ lại ít để ý đến nội dung của tự nhiên.

Có hai vấn đề: vấn đề tương quan giữa Đạo và tự nhiên và thứ hai là vấn đề nội dung của tự nhiên. Ohama diễn tả tự nhiên như là sự tuyệt đối trung thực với chính mình và một cách hồn nhiên tự phát. Theo nội dung thì tự nhiên là một sức lực nội tại hồn nhiên trong Đạo, sự tự phát triển của tác động của Đạo (Triết lý của Lão Tử , Tokyo 1966, 151). Tác động của Đạo chỉ có thể cảm nhận được trong thế giới hiện tượng. Đạo tác động như là một sức lực tự tại, một sự hiện diện nhiệm mầu giữa thế giới vạn vật. Đó cũng là tác động riêng biệt của vạn vật theo tính tự nhiên của Đạo, không

phải sự hiệp một với Đạo một cách ý thức và với chủ lực ý chí là điều quyết định, nhưng là hoạt động của con người tự thân và cùng với Đạo tác động trong con người, đó là tự nhiên (sđd, 152).

Những hoạt động có chủ tâm, dụng ý, chủ đích, cách riêng nhằm đến năng suất, hiệu quả, khổ công, tự lực, thì được coi là cực đối lập của tự nhiên. Một hành động như thế được coi là không tự nhiên, phản tự nhiên, giả tạo, vì có chủ đích, gượng ép. Một hành động như thế chỉ là ngăn cản sự hồn nhiên của Đạo.

Tự nhiên như thế là nguyên lý sinh động của trung thực, căn bản, bản sắc cá biệt cao độ. Điều riêng biệt, sâu kín trong sự vật và đồng thời là biểu lộ sinh động cái hồn nhiên nội tại. Vì cái tự nhiên của thế giới hiện tượng cũng là cái tự nhiên của Đạo, nên Đạo là nguyên nhân đặc biệt, cái cơ sở cuối cùng và riêng biệt của hồn nhiên. Trong đó, bản thể và tự nhiên là một, trong cao độ. Tự nhiên là một thuộc tính của Đạo (Ho Shang Kung), không chút tách rời khỏi Đạo. Trong tự nhiên và chỉ trong tự nhiên ta có một hình thức trung thực nhất, sự thể hiện cao độ nhất của vô vi, vì vô vi không gì khác hơn là hình thức hiện hữu cao nhất của tự nhiên.

3. KHỞI THỦY:

a) Vô sanh Hữu:

Đạo là gốc rễ ngọn nguồn, là bắt đầu (thỉ) của trời đất (c. 1), của thiên hạ (c. 52), hoặc đơn giản là “đầu mối” (c. 14, 32). Những diễn tả như tông tổ (c. 4), mẹ của vạn vật (c. 1, 25, 52) cũng đồng một nghĩa. Thiên hạ có một bắt đầu. Đạo chính là sự bắt đầu này, nó là mẹ của vạn vật (c. 52). Đạo là sơ cổ nhất, thực thụ nhất, cụ thể nhất; nói một cách đơn giản: Đạo là hiện hữu. Chương 40 diễn tả sự thực này dưới hình thức một kết luận: Vạn vật dưới trời sanh từ nơi Có (Thiên hạ vạn vật sanh ư Hữu). Trong chương 1, Đạo được gọi là mẹ của vạn vật. Tính cách mẹ diễn tả khía cạnh trông thấy

được của Đạo. Kết luận thứ hai của chương 40 là: Có sanh từ nơi Không (Hữu sanh ư Vô). Câu này là câu rất khó, đã làm tốn không biết bao nhiêu giấy mực công lao của các học giả và các nhà bình giải.

Làm thế nào mà Có sanh từ nơi Không? Phải hiểu Không như thế nào? Sau nhiều phân tích và so sánh cho đến bây giờ, ta có thể tạm đi tới một trả lời như sau: Cái Vô, Vô Hữu, Vô Hình chỉ là khía cạnh khác, khía cạnh đích thực và nguyên thủy của Đạo. Nếu vậy thì có hai nguyên lý trong Đạo chăng? Trong tư duy Trung Hoa và tư tưởng của Lão Tử, không có gì xa lạ hơn ý tưởng nhị nguyên sơ thủy này. Nhưng phải giải thích thế nào về “hai khía cạnh” Hữu và Vô trong Đạo? Rất nhiều nhà bình chú Trung Hoa đã bàn về vấn đề này, nhưng cách bàn của họ là diễn đạt lại cũng cùng một ý tưởng mà không cắt nghĩa theo kiểu luận lý (lôgích) Tây phương. Vương Bật nói: “Muôn vật trong trời đất được sinh từ nơi Hữu; Cái gốc của Hữu là nơi Vô. Muốn đạt được toàn Hữu thì nhất thiết phải trở lại với Vô” (xem: Chan Wing-tsit, sdd, 323). Trang Tử, triết gia trào lộng của nền tư tưởng Trung Hoa, cũng đã viết: “Thời khởi thủy, chỉ có cái Vô, cái Vô không có tên; Từ cái Vô sinh ra cái Một, cái Một không có hình tính...” (Trang Tử, Nam Hoa Kinh, XII, 8: Thiên địa). Những diễn tả của các nhà bình chú Trung Hoa trên đây đưa đến hai nhận định về Đạo trong khởi thủy là Vô: một là đặt Đạo ra ngoài thế giới hiện tượng và hai là nói đến tính vô hình tích của Đạo. Chính vì Đạo không thuộc thế giới hiện tượng và vì Đạo là vô hình tích nên gọi Đạo là Vô. Dĩ nhiên, Vô ở đây không được hiểu là không có gì (néant, nihil).

Theo Trang Tử thì Đạo bao trùm vừa cái thế giới hiện tượng biến đổi, vừa cả nguyên lý sáng tạo của biến đổi. Đạo vừa là Hữu vừa là Vô, vừa là Vô vừa là Phi Vô (xem: Liou Kia-Hway, L'esprit synthétique de la Chine, Paris 1961, 86). Trong Nam Hoa Kinh (XXXIII, 7: Thiên hạ), ông còn viết: Quan Doãn và Lão Đam (Lão Tử) lập ra thuyết Vô và Hữu và quy cả về cái Thái Nhất (Thái Cực). Khía cạnh tư tưởng của Trang Tử ở đây có khác nhưng không xa mấy với tư tưởng trong Đạo Đức Kinh. Tư tưởng

tóm lược sẽ là: Đạo là nguyên thủy, là gốc rễ ngọn nguồn của trời và đất, là mẹ của vạn vật; Đạo là vĩnh cửu, Đạo là Vô Hữu không tên; Đạo chỉ có tên và là Hữu trong tương quan với thế giới hiện tượng.

b) Tạo thành và Tạo hóa:

Một số câu hỏi khác: Thế giới hiện tượng có đồng hiện hữu với Đạo không? Có vĩnh cửu như Đạo không? Sự sinh ra của Hữu từ Vô có phải là một sự tạo thành không? Và như thế, Đạo có phải là Tạo hóa không? Phải thú thực, những câu hỏi như thế không “Tàu” chút nào! Trong tư duy Trung Hoa, không đặt vấn đề tạo dựng; thế giới hiện tượng được nhìn nhận như một “thực tại có đó” (une donnée). Người Trung Hoa không thắc mắc về nguyên nhân hoặc cách thức phát sinh. Họ chỉ quảng diễn Hữu từ Vô, và Vô là Tự Tại.

Trang Tử viết: “Đạo tự là gốc của nó; trước khi có trời đất, nó đã có từ vĩnh cửu, nó sinh ra trời và đất... Có trước mọi thời gian mà không cao, có ngoài mọi không gian mà không sâu, có trước trời đất mà không cổ, có trước thời thượng cổ mà không già” (Nam Hoa Kinh , VI, 1: Đại Tôn Sư ; tôi theo bản dịch của R. Wilhelm; bản của Nguyễn Hiến Lê dịch ngược lại). Ba ý quan trọng trong câu vừa trích dẫn: Đạo không từ đâu sinh ra nhưng tự mình là gốc, Đạo là vĩnh cửu và Đạo sinh ra trời đất. Chữ sinh ở đây – cũng giống như chữ sinh trong Đạo Đức Kinh – không nhất thiết có nghĩa “tạo dựng”. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Trong Trung Hoa cổ đại, vẫn thường gọi vua chúa là cha mẹ của dân (dân chi phụ mẫu). Kinh Thi cũng gọi trời là cha mẹ của con người (Bài 2, 1). Những hình thức diễn tả như thế không hề ngụ ý về sự tạo dựng trời đất như trong truyền thống Tây phương hoặc Kitô giáo.

Có một đoạn trong Nam Hoa Kinh của Trang Tử khá gần với cách diễn tả của Kitô giáo: “Theo Quý Chân thì thế giới không phải được tạo ra, theo Tiếp Tử thì thế giới do ai đó tạo dựng ra. Hai thuyết đó, thuyết nào đúng?”

Trả lời: Gà gáy, chó sủa, cái đó ai cũng biết; nhưng dù là bậc đại trí cũng không biết được tại sao con nọ gáy con kia sủa, tại sao sự vật lại phát triển như thế và trong tương lai sẽ phát triển ra sao... Nếu ta nhìn nhận có một Tạo hóa như là nguyên nhân cuối cùng của mọi sự vật, thì ta đã xác định một thực tế; nếu ta chối nhận một nguyên nhân như thế, thì ta đứng trong chỗ không thực tế. Những gì có tên và có thực tế, thì thuộc về thế giới của vạn vật; những gì không tên và không có thực tế, thì vẫn không dẫn đi xa hơn là thế giới khả thể. Nhìn nhận hay chối bỏ một nguyên nhân cuối cùng, thì cũng chỉ dừng lại trong thế giới của sự vật; nó không liên quan gì với thế giới vô hạn... Hai thuyết trên kia chỉ nhìn vào một khía cạnh là sự vật, chứ không đạt được cái nguyên tắc lớn (tức Đạo). Đạo là một khái niệm biên giới của thế giới sự vật. Nói hay im lặng không thể đủ để nắm bắt Đạo được (XV, 10: Tác dương ; tôi trích theo bản dịch của R. Wilhelm có phần rõ ràng hơn bản dịch của Nguyễn Hiến Lê).

Cuối cùng ra, vấn đề nguồn gốc hiện hữu là một vấn đề vượt tầm mức tri thức của con người; do đó người ta không còn nêu thành vấn đề mà chỉ nhìn nhận một “thực tại có đó”. Qua một số từ ngữ trong Đạo Đức Kinh , các học giả Tây phương thường có khuynh hướng nghĩ đến các khái niệm như Thượng đế, Thực tại tối hậu, Đấng Tạo hóa. Người Trung Hoa và Á châu không làm như thế. K. Jaspers lại có lý khi nói rằng: Lão Tử không đặt câu hỏi về tiến trình hình thành thế giới, nhưng chỉ cho biết về sự hiện diện vĩnh cửu như là nguồn gốc của cái Hữu mà thôi (Hai triết gia lớn Á châu , sdd, 904).

Còn nhiều câu hỏi còn bỏ ngỏ:

Hình ảnh thế giới của Đạo Đức Kinh có phải là phiếm thần không? Cái Vô sinh cái Hữu có phải là một tiến trình phân xuất (Emanation) không? Đạo và thế giới có phải là Nhất nguyên luận (Monisme) không?, có phải là Duy vật luận (Matérialisme) không?

4. TRỞ VỀ: PHẢN – PHỤC QUY:

a) Vai trò và ý nghĩa của sự trở về:

Người Trung Hoa tỏ ra có nhiều thịnh tình với vấn đề phục quy hơn là vấn đề sơ thủy. Điều chắc chắn là mỗi thịnh tình của họ lớn hơn nơi các nhà Trung Hoa học Tây phương. Nhiều học giả cho rằng phản phục là tư tưởng nòng cốt của Lão Tử và Trang Tử (Phùng Hữu Lan, Lâm Ngữ Đường, A. Ohama). Những chương chính trong Đạo Đức Kinh nói về phản và phục quy là: 14, 16, 25, 28, 40, 52.

Lão Tử dùng từ phản và phục quy ít nhất là trong 4 nghĩa sau đây: nghĩa thông thường trở lại; nghĩa đảo ngược thành đối cực (c. 58); nghĩa trở về của Đạo (c. 14, 25, 40) và nghĩa muôn vật trở về với Đạo. Trong nghĩa sau cùng này, trở về với Đạo: như quê hương (c. 34), như mẹ (c. 52), như gốc rễ (c. 16), như trạng thái sơ thủy mộc mạc và thơ trẻ (c. 28), như đại hòa đại thuận (c. 65), như trạng thái giản dị trong trắng ban đầu (c. 19, 80), từ lằm lạp trở về chân tính tự nhiên (c. 64), và không có gì bi đát thâm hơn cho bằng kẻ đi – đi mà không có chỗ về (c. 20).

b) Đạo là Cùng đích của sự trở về:

Vì Đạo là quê hương, là mẹ: Là quê hương, từ đây muôn vật được sinh ra mà Đạo chưa từng hắt hủi khước từ, nơi đây muôn vật an tâm trở về mà được Đạo che trùm nuôi nấng (c. 34). Là mẹ, tìm được mẹ thì biết mình là con, trở về với mẹ thì suốt đời không còn nguy khốn (c. 52). Cảnh không nhà, không quê hương, không mẹ, mà chỉ lang thang đây đó, đầy sợ hãi, lạng lạng, mờ mịt, tối tăm, rũ rượi, vì không có chỗ theo về, thật không gì thâm và bi đát hơn: (Luy luy hề nhược vô sở quy) (c. 20). Nhưng “người tìm Đạo” biết mình phải trở về đâu: đó là tìm về mẹ đã từng nuôi nấng ta: (ngã độc dị ư nhân quý tự mẫu) (c. 20); mẹ nuôi đây chính là Đạo (Hàn Phi Tử).

Trở về với Đạo là trở về với đơn thuần, giản dị, chất phác, trẻ thơ thuở ban đầu: Phục quy ư anh nhi... Phục quy ư phác (c. 28).

Và cũng chính là trở về với Bất tận, Vô biên mà Đạo Đức Kinh gọi là Vô Cực: (Phục quy ư Vô Cực) (c. 28). Đây là câu độc nhất trong Đạo Đức Kinh nói về Vô Cực với một nghĩa siêu hình.

Sự trở về với Đạo này như là cội nguồn và gốc rễ quả thật là mục đích, ý nghĩa và cũng là hạnh phúc của cuộc sống của mỗi một vật hữu: Trở về với cội nguồn là yên tĩnh, trở về với yên tĩnh là thực hiện mệnh sống, trở về với mệnh sống là thường tồn vĩnh cửu:

(Các phục quy kỳ căn, Quy căn viết tĩnh, Thị vị viết phục mạng, Phục mạng viết thường) (c. 16).

c) Một sự trở về siêu hình:

Trở về có hai loại: một là sự trở về của các hiện tượng thiên nhiên, hai là sự trở về của bản thể các vật hữu. Sự trở về của các hiện tượng thiên nhiên theo luật tuần hoàn trong vũ trụ với sinh ra, phát triển, đau yếu, tàn lụi: sinh, bệnh, lão, tử; để rồi lại được tiếp nối bằng một chu kỳ mới cũng với sinh, bệnh, già, chết. Sự trở về của bản thể các vật hữu là sự tăng trưởng, hoàn thành và thực hiện các khả năng sinh sống, hòa đồng cùng hạnh phúc cao độ và không còn bị mất đi; sự trở về như thế là thực hiện cứu cánh và lẽ sống của mình, với một định luật mà Lão Tử gọi là “nhu nhược thắng cương cường” (c. 36), “cứng và mạnh là bạn của chết, còn mềm và yếu là bạn của sống; cứng và mạnh ở bậc dưới, mềm và yếu ở bậc trên” (c. 76). Sự trở về siêu hình này sẽ không còn bị kìm hãm và nô lệ vào các chu kỳ tuần hoàn tái diễn; và đây là tư tưởng đặc thù của Lão Tử về sự trở về, khác hẳn với quan niệm sự tái diễn bằng chu kỳ luân lặp lại hoặc bằng sự hoàn toàn hủy diệt của Trung Hoa, cũng như của Ấn Độ và Babylon (xem: Mircea Eliade, Huyền thoại về sự trở về mãi mãi tái diễn). Đạo là vĩnh

cửu; nơi Đạo, không có tái diễn sự trở về, cũng như không có sự hoàn toàn hủy diệt. Trở về với Đạo là trở về chung kết và mãi mãi tồn tại (D.C. Lau, The treatment of opposites in Lao-tzu , in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 21: 1958, 354).

Một đặc thù nữa: Đạo không những là nơi ẩn trú của vạn vật, là châu bảo của những người lành, mà còn là nơi che chở và cứu giúp những người không tốt. Lão Tử hỏi: “Kẻ không lành, tại sao lại loại bỏ chúng đi?”: (Đạo giả, vạn vật chi áo, Thiện như chi bửu, Bất thiện như chi sở bảo... Như chi bất thiện, hà khí chi hữu) (c. 62). Ai tìm cầu thì sẽ được, ai có lỗi lầm thì cũng được miễn tha; do đó mà Đạo là vật quý nhất trong thiên hạ: (Bất nhật dĩ cầu đắc, Hữu tội dĩ miễn da, Vi thiên hạ quý dã) (c. 62). Đây là đoạn độc nhất trong Đạo Đức Kinh nói về tội và tha tội, nhờ Đạo. Ai cắt đứt khỏi Đạo thì “mất sớm”; tất cả đều tùy thuộc vào sự trở về hoặc không trở về với Đạo.

d) Sự trở về của Đạo:

Lão Tử gọi Đạo là lớn, lớn là đi, đi là xa, xa là trở lại (c. 25); và: Trở về là cái động của Đạo (c. 40). Trở về đâu? Chương 14 nói: Trở về Vô Vật: phục quy ư Vô Vật . Câu này nói về cái bản thể của Đạo, bản thể vô danh, không nắm bắt được, không thấu hiểu được, là bất khả tư nghị. Sự trở về này cũng nói lên “biện chứng” của Đạo là từ Không đến Có, từ Có về Không, là vừa Không vừa Có. Trở về còn là trở về với Vô vi vĩnh cửu (c. 37), Vô danh vĩnh cửu (c. 32), đơn phác không tên (c. 37), đó là những đặc tính của Đạo.

Sự trở về dài lâu bao nhiêu? Khi nào thì thời gian hoàn tất và trạng thái sơ thủy lại được dứt khoát và vĩnh viễn lặp lại? Lại phải thú thực rằng, câu hỏi này – cũng giống như câu hỏi về nguyên thủy của vũ trụ – không “Tàu” chút nào! Người Trung Hoa và Á châu sống trong thực tiễn và đón nhận thế giới như một “thực tại có đó” (une donnée). Thế giới là đó, có đó; sự tuần

hoàn, sự trở lại, sự tương tức – tương nhập – tương tác, sự biến đổi và chuyển hóa, là những đặc tính và cơ cấu của vũ trụ. Người ta không còn bận tâm đặt thêm vấn đề, ít ra là qua những bản văn hiện ta đang có. Dĩ nhiên, những con người thời đại, với sự tiến hóa của khoa học, với các nền văn hóa Tây phương và với các tôn giáo nêu các vấn đề khởi thủy và lai thế, thì không thể không tiếp tục đặt những câu hỏi không “Tàu” như trên đây.

CHƯƠNG 4

ĐẠO VÀ THẾ GIỚI SIÊU VIỆT

1. VẤN ĐỀ THƯỢNG ĐẾ VÀO THỜI TRUNG HOA CỔ ĐẠI:

a) Đặt vấn đề:

“Đạo thì trống không... Đạo như vực thăm... dường như là tổ tông của vạn vật” (c. 4).

Tổ tiên là một tiếng linh thiêng trong văn hóa Trung Hoa, đến nỗi có những học giả cho rằng việc thờ kính tổ tiên là hình thức tôn giáo sơ thủy, và tôn giáo sơ thủy ở Trung Hoa không có gì khác hơn là việc thờ kính tổ tiên. Do đó, khi Đạo Đức Kinh gọi Đạo là tổ tông của vạn vật, thì ta thấy được ý nghĩa rất quan trọng mà Đạo Đức Kinh muốn nói về Đạo. Tổ tông, không nhất thiết phải chỉ về người cha, nhưng cũng có thể chỉ về mẹ, hoặc cả cha cả mẹ; giống như cách nói trong truyền thống Trung Hoa gọi Trời hoặc vua quan là cha mẹ của dân.

Lão Tử không biết Đạo là con ai. Còn ai nữa là cha là mẹ của Đạo vĩnh cửu, vô danh, vô hình tượng? Ngoài Đạo ra, thì chỉ còn trời và đất và thế giới vạn vật. Thần linh và thiên đế (dieux) cũng thuộc về thế giới vạn vật; và tất cả đều có sau Đạo, vì Đạo là gốc rễ của trời và đất, là mẹ của vạn vật. Do đó, chúng không thể nào là cha là mẹ của Đạo. Vả lại, làm sao chúng có thể là cha là mẹ của Đạo, khi chính Đạo lại là “gốc tự mình”, là gốc tự nhiên sáng tạo, là bản thể thâm viễn nhất của chính mình? Cùng ra thì chỉ còn lại hai thâm cấp, đó là Thiên (hiểu theo các kinh điển) và Đế hay Thượng đế được hiểu là Đấng Tối cao, là Chủ tế, là Chúa. Nhưng Lão Tử

lại nói rõ rằng: “Đạo dường như có trước Đế: Thượng đế chi tiên” (c. 4). Nói cách khác, Đạo không còn gì hơn là chính mình. Còn về Thiên, thì trong Đạo Đức Kinh không có nơi nào hàm chỉ Thiên đứng trên Đạo.

Đạo dường như có trước Thiên đế: Với nhận định ngắn gọn này, thì sau đó tiếng Đế biến hẳn khỏi tập sách Đạo Đức Kinh. Như thế, ta có quyền nghĩ rằng, câu văn ngắn ngủi, lời xác định giản lược và sự im lặng nói về Đế sau đó là bằng chứng Lão Tử phủ nhận Đế chẳng? Lão Tử là vô thần chẳng (nếu Đế được hiểu là Chúa tể), là vô tri giả (agnostique) chẳng? Là kẻ lấy Đạo làm thần tượng của mình? Hoặc trái lại, chính Đạo có thể là một thần linh mà Lão Tử đã từ những quá khứ tối tăm xa xưa đưa ra lại ánh sáng? Cả hai giả thuyết này đều có kẻ theo người chống; nhưng ta hãy trở lại với văn bản.

b) Thượng đế và Thiên trong thời Trung Hoa cổ đại:

Muốn xác định được quan niệm về Đạo thì rất cần thiết phải hiểu về nội dung tên của Chúa tể, thí dụ như Thượng đế và Thiên, để thấy rõ hơn tâm trạng và thái độ của Lão Tử về vấn đề này. Ý nghĩa của câu “Đạo dường như có trước Thiên Đế” giúp ta hiểu rõ hơn về điều này.

Quan niệm của các giáo sĩ dòng Tên tiên khởi:

Dòng Tên cho rằng danh từ Đế hoặc Thượng đế là tên gọi để chỉ vị Chúa tể, quan niệm ấy đã được khoa khảo cổ (chữ khắc trên xương và đồng) xác nhận. Ngay cho đến thế kỷ 19, các học giả còn nghĩ rằng Thiên chứ không phải Thượng đế là tên gọi đầu tiên của Chúa tể; rồi chỉ về sau này tên Thiên mới đổi ra tên Thượng đế để chỉ một Chúa tể có thân vị. Nhưng những nghiên cứu lịch sử bình luận các kinh điển và những khám phá mới đây về khảo cổ đã dứt khoát xác nhận rằng, tên Thiên là một tên gọi về Chúa tể đã xảy ra sau này, và có lẽ từ một nguồn gốc ngoài Trung Hoa (Tien Tschen-

Kang, L'idée de Dieu dans les huit premiers classiques chinois , Fribourg 1942, 211).

Theo Creel, thì trên 3000 năm lịch sử, Đế hoặc Thượng đế là một trong những thần linh Trung Hoa, có thể là vị thần linh cao nhất. Rất có thể lúc đầu tiên, Đế hoặc Thượng đế là một ông tổ được thần linh hóa, có lẽ là ông thủy tổ của triều đại nhà Thương (1766 – 1123 ttr). Trong triều đại nhà Thương này, các chữ khắc trên xương không hề có đến một lần nói đến Thiên; tên Thiên này chỉ xuất hiện vào đời nhà Chu (1122 – 221 ttr); rồi mãi về sau trong lịch sử được đồng nhất với tên Thượng đế.

Nếu lịch sử khảo cổ và nghiên cứu văn học cổ điển đã rõ ràng xác nhận sự kiện về các tên Đế, Thượng đế và Thiên, thì các khoa lịch sử đó cũng chưa giúp nhiều để hiểu thật đích xác ý nghĩa của những tên gọi đó; và lại nguồn gốc các danh xưng đó có thể còn nằm trong đêm tối của quá khứ rất xa xăm. Có những câu hỏi rất phức tạp và còn bỏ ngỏ: Tôn giáo của Trung Hoa cổ đại là độc thần, đa thần hay phiếm thần? Có phải là tôn giáo duy thần ? Ngoài ra, lại còn lịch sử, văn học, khảo cổ và nghệ thuật với rất nhiều tư liệu về thần linh, thiên đế cũng như với vô số tập tục tôn giáo nhuộm màu sắc đa thần; đàng khác, nhà nước cũng như triết học không muốn dây dưa vào chuyện các thần linh dân gian, khác với thế giới Hy Lạp trong đó thần thoại đóng một vai trò tác động rất lớn trong triết học và nhất là trong văn học.

Nội dung tôn giáo và thần học:

Nội dung tôn giáo và thần học xác thực của danh xưng Thượng đế vẫn còn chưa xác định được một cách hoàn toàn chắc chắn, để có thể trình bày thành hệ thống. Còn cần phải nghiên cứu từng trường hợp một, dựa trên các tư liệu lịch sử, văn học và xã hội. Hiện có những lập trường tương phản nhau; có kẻ đồng nhất hẳn Thượng đế của Trung Hoa với Thiên Chúa của Mạc Khải Kitô giáo. Điều mà ta có thể khẳng định là, có nhiều trường hợp,

Thượng đế chắc chắn được hiểu như là vị Chúa tể hoặc ít ra như là vị Chúa cao nhất.

Danh xưng Thiên:

Danh xưng này có phần ít khó khăn hơn, vì tiếng này được biết nhiều hơn qua các văn liệu kinh điển. Ta nay biết khá chính xác về nội dung và cách dùng, duy chỉ nguồn gốc của nó thì vẫn còn nằm trong bóng tối. Một điều chưa hoàn toàn và dứt khoát chắc chắn là, không biết tiếng Thiên muốn hiểu về một vị Chúa có thân vị hay không. Có nhiều học giả (kể cả gốc Trung Hoa) xác tín rằng, Khổng Tử đã hiểu và tôn kính Thiên như một vị Chúa có thân vị; còn đối với Mặc Tử (468 – 376 t.l) thì đã là một điều chắc chắn rằng, Thiên được hiểu như là một Chúa thân vị (H.G. Creel , *The birth of China, A Study of the formative element Periode of the Chinese Civilisation* , New York 1954; Tien Tschien-Kang , *L'idée de Dieu ... sđđ*; B. Schindler, *The development of Chinese Conception of Supreme Beings* , in: *Firth Anniversary Volume, Asia Major, London không niên biểu*; Soederblom, *Das Werden des Gottesglaubens* , không niên biểu).

c) Tranh luận về danh xưng Thượng đế:

Người Trung Hoa trong lịch sử rất dài của họ, đã không hề bận tâm nêu câu hỏi về Thượng đế thành một vấn đề lớn. Vấn đề Thượng đế là do người Âu châu đặt ra, cách riêng do các giáo sĩ dòng Tên. Câu hỏi chính được nêu ra là, các danh xưng về Thượng đế trong các kinh điển như Thượng đế, Thiên có thể dùng để truyền giảng đức tin Kitô giáo không. M. Ricci – một giáo sĩ dòng Tên rất lỗi lạc thời bấy giờ, một nhà Trung Hoa học tiên phong, một người hiểu biết thâm sâu kinh điển Trung Hoa – đã từng lặp lại xác tín của ông rằng: Những người Trung Hoa thời cổ đại đã từng biết Thiên Chúa thật, đã từng tin và tôn kính Ngài. Óc vô thần và óc duy lý của các học giả ngày nay chỉ là hậu quả của một sự hiểu lầm và giải thích sai về kinh điển. Đó là một dấu hiệu của suy thoái hơn là tiến bộ (J. Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P.M. Ricci in China* , in: *Analecta*

Gregoriana 76: 1955, 236t, 281t; M. Ricci & N. Trigaultius, *Christiana expeditio apud Sinas ab Societate suscepta*, auctoribus Ricci M.& N. Trigaultius S.J. Romae 1615 und Colonnae 1617, 116).

Giữa hàng các giáo sĩ, đã phát động lên một cuộc tranh luận rất sôi nổi; rồi sau đó các học giả Tây phương cũng nhảy vào trận địa. Các kinh điển Trung Hoa đã được đào xới nghiên cứu một cách rất tỉ mỉ và say sưa; người ta đi tìm trong đó Thiên Chúa và các dấu vết của Mạc Khải.

Quyển Đạo Đức Kinh đầu tiên bị người ta bỏ quên. Thật là một điều kỳ lạ, khi thấy các giáo sĩ dòng Tên tiên khởi đã đánh giá Lão Tử rất thấp. Ricci – con người đã từng hiểu biết tường tận các kinh điển Trung Hoa cổ đại – mà vẫn không để tâm tìm hiểu sự thật về điểm này. Những gì Ricci biết và viết về Lão Tử thì không chút nào đi xa hơn huyền thoại sơ cấp về việc sinh hạ của Lão Tử và về đôi ba ý tưởng của những Đạo gia không học thức bao nhiêu. Điều đáng đập vào mắt là nhận định của Ricci về Lão Tử: “Ông triết gia này không để lại một mảy may sách vở gì và cũng không hề muốn lập ra một giáo thuyết nào” (M. Ricci & N. Trigaultius, sđd, 124t).

Ricci hình như không biết gì về sự hiện hữu của Đạo Đức Kinh. Việc tôn sùng thời bấy giờ là Khổng học. Tầng lớp lãnh đạo là những kẻ xuất thân từ cửa Khổng. Lão giáo và Phật giáo bị khinh chê. Ricci, vì lý do truyền giáo cũng như vì xác tín cá nhân, đã sáp nhập vào hàng ngũ các nhà Nho. Ông xem thái độ và lựa chọn đó là thái độ và lựa chọn khả thi cũng như tốt nhất. Và đó là lý do tại sao ông đã bằng lòng với những truyền thuyết dân gian về Lão giáo và Phật giáo mà không nghiên cứu tìm hiểu thêm. Ông không biết đến các văn liệu cổ cữ của Phật giáo cũng như Lão giáo. Xem ra thì các văn liệu ấy không được phép nằm trong các tủ sách của lớp người có học thời bấy giờ. Chúng có chứa chất một chút ít mờ ảo chân lý, nhưng rồi bị tinh thần và hoàn cảnh thời bấy giờ che phủ nên đen tối và biến mất.

Nếu một đảng là đáng tiếc cho sự bỏ mất các bảo vật Phật giáo và Lão giáo do thế hệ của Ricci, thì đảng khác lại thật xấu hổ khi nhìn thấy cả một phong trào đi săn tìm các dấu vết của các tín điều Kitô giáo do các giáo sĩ dòng Tên sau đó. L. Wieger nói gọn ghẽ: “quá xấu hổ mà nhận thấy rằng...”, Tien Tschen-Kang nói về những “phóng đại rất trẻ con...”; Hegel mỉa mai phê phán: “Có thể có một dấu vết tương quan nào đó, nhưng mà lập thành giả thuyết khoa học về các điều đó thì thật là một điều trà dư tửu hậu!”; Hegel ngụ ý về giả thuyết nói về tên “Di”, “Hi”, “Vi” (nghĩa là tinh tế đến nỗi không thể thấy, nghe, sờ được) trong Đạo Đức Kinh , chương 14, được các giáo sĩ Kitô giáo giải thích như tên Jehova cùng với mầu nhiệm Thiên Chúa Ba Ngôi (Hegel, Các bài dạy về lịch sử triết học , 285).

Đến mãi thế kỷ 18, người ta vẫn tiếp tục tranh luận về danh xưng Thượng đế, mà không đi đến một thỏa thuận nào. Cả những Kitô hữu Trung Hoa cũng không thống nhất được ý nghĩa các tên của Chúa như Thượng đế và Thiên. Cuối cùng, người ta phải kêu gọi đến chính Hoàng đế và Roma nhảy vào cuộc. Năm 1700, Hoàng đế Trung Hoa thời bấy giờ công khai tuyên bố, cúng lễ đặt trên bàn thờ trời đất không phải là để dâng trời vật chất, nhưng là Thượng đế, Chúa tể và Nguồn gốc của trời và đất (B. Maitre, Sagesse chinoise et philosophie chrétienne , Paris 1935, 143; J. Legge, The Religions of China. Confucianism and Taoism described and compared with Christianity , London 1880, 66; J. Bettray, sđd, 278-279).

Cuộc tranh luận đi đến kết thúc khi Roma lấy quyền bính của mình mà định đoạt: không phải Thượng đế cũng không phải Thiên, nhưng là Thiên chủ mà từ nay các giáo sĩ phải dùng để truyền giảng (Thiên chủ có nghĩa là Thiên Chúa, Chúa Trời; quyết định này được tuyên bố 4 năm sau tuyên bố của Hoàng đế).

d) Lập trường của Khổng Tử:

Lão Tử có lập trường nào về danh xưng Đế và Thiên? Đạo của Lão Tử có quan hệ gì với danh xưng đó? Để trả lời câu hỏi này, ta hãy để cho lịch sử lên tiếng. Các tư liệu cổ thời và khoa khảo cổ nói rằng: Đầu tiên, có danh xưng Đế, Thượng đế; sau đó là danh xưng Thiên; danh xưng Thiên được dùng song song với danh xưng Đế và Thượng đế một thời gian dài (Kinh Thư, Thi, Lễ, Xuân Thu). Rồi sau đó nữa thì danh xưng Thiên chiếm ưu thế. Trong Kinh Thi , Thiên được dùng đến 3 lần nhiều hơn Đế và Thượng đế (chừng 90 lần Thiên đối chiếu với 30 lần Đế). Vào thời kỳ Khổng Tử thì cụ thể danh xưng Thiên là danh xưng độc nhất. Đế và Thượng đế càng ngày càng ít được dùng trong hàng ngũ các học trò của Khổng Tử.

H. Maspéro nghĩ rằng, ảnh hưởng của duy lý đang trên đà phát triển cùng với thuyết âm dương đã đóng một vai trò chủ chốt trong việc thay đổi các danh xưng trên đây. Người ta nghĩ, mọi sự việc đều có thể giải thích do sự phối hợp và tương tác của âm và dương, mà không cần đến giải pháp thần linh và các thiên đế nữa. Thượng đế tránh được số mệnh các vị thần linh khác, mất dần đi tính thần vị của mình để trở nên “đơn thuần là trời” như là hiện thân của dương; còn như thần đất cùng với các thần chư hầu khác thì trở nên hiện thân của âm (H. Maspéro, *La Chine antique* , Paris 1965, 226t).

Khổng Tử – con người hiểu biết tường tận thời cổ đại hơn các người đồng thời – (chắc hẳn ông cũng đã biết đến Thượng đế theo như ông nói: tôi thuật lại chứ không sáng tác), cụ thể thì không bao giờ dùng danh xưng Thượng đế. Trong Luận Ngữ , chỉ có hai lần ông dùng tên Đế để chỉ Đấng Chủ tế Tối cao (LN III: 11 và XX: 1). Còn thì ông dùng danh xưng Thiên để chỉ vị Chủ tế trời đất. Tiếng Thiên cũng có nghĩa thông thường là vòm trời vật chất, số mạng, thiên nhiên. Sau này trong Tân Khổng học, danh xưng Thượng đế cũng như Thiên bị mất đi đặc tính siêu việt xưa nay của mình và rồi bị đào thải ra khỏi hệ thống triết học, vì các chủ thuyết duy lý

và duy vật. Trong khi đó thì các thần linh cổ thời cũng như Đạo giáo lại được thịnh hành trong tôn giáo dân gian...

e) Trang Tử

Trang Tử là triết gia có tư tưởng gần nhất với tư tưởng của Lão Tử; khái niệm Đạo của ông trong những điểm căn bản cũng vẫn là khái niệm của Lão Tử. Nhưng thật khó mà biết Trang Tử có tin vào Đế hay không. Ông dùng danh xưng Đế mỗi lần ông muốn nói đến Đấng Chúa tể không? Người xưa nghĩ sự chết là do bàn tay của Đế; Trang Tử cũng viết: chết là “được Trời giải phóng cho” (Nam Hoa Kinh , III: 4 hoặc 5 theo Nguyễn Hiến Lê). Dầu thế, vẫn cũng không lấy gì làm chắc danh xưng Đế có phải là để chỉ “Đấng Chúa tể” hay chỉ là thiên nhiên, là “tính linh thánh” nơi các thần linh và thiên đế, hoặc là “tinh thần” của con người (Nam Hoa Kinh , VI: 1; XV).

Trang Tử có dùng tiếng “Tạo hóa” (Nam Hoa Kinh , VI: 1, 3) bên cạnh danh xưng Đế và Chủ tể (II: 2), nhưng rồi ông lại tỏ ra nghi ngờ điều ông vừa nói (II: 2). Các học giả giải thích mỗi người một khác về tư tưởng của Trang. Mãi sau này vào thời Trung cổ trong Tân Khổng học, Chu Hi (1130 – 1200) – triết gia lớn nhất thời ấy – đã đồng nhất Thượng đế và Thiên với khái niệm “Lý” của ông; khái niệm “Lý” này luôn được phối hợp với “Khí” để tác động trong thiên nhiên. Chu Hi viết rõ: “Đế không gì khác hơn là Lý. Lý là nguyên tắc tác động phía sau mọi biến cố trong vũ trụ” (trích dẫn trong Chan Wing-tsit, sđd, 634-636).

Trong Nam Hoa Kinh của Trang Tử – và lại đây là một tạp phẩm chứ không phải thuần nhất của Trang Tử – vấn đề không hề được đặt ra (như đã được đặt ra với Đạo) giữa Đế và Tạo hóa có quan hệ gì với nhau. Trang Tử dùng nhiều danh xưng khác nhau mà không bận tâm định nghĩa rõ rệt nội dung và ranh giới. Khái niệm Đạo của Trang cũng siêu hình như nơi Lão Tử, nhưng người ta còn muốn biết rõ hơn quan niệm của Trang khi ông dùng những danh xưng về Thiên Chúa.

Lão Tử nói rất rành mạch: “Đạo dường như có trước Đế” (c. 4). Một câu như thế không tìm được nơi Khổng Tử hoặc Trang Tử. Trang Tử không hề đặt câu hỏi, ai là kẻ đứng trước. Ông cũng giống như Plato khi Plato dùng không chút phân biệt các danh từ Thiên Chúa (Dieu) và thiên đế (dieux) mà không muốn giải quyết vấn đề. Lão Tử đặt Đạo trên Đế; nhưng cũng chỉ là một lần độc nhất, rồi sau đó không bao giờ dùng lại nữa.

Chỉ có Mặc Tử (468 – 376) – một triết gia lớn nhất bên cạnh Khổng Tử và Lão Tử – có thể là người Trung Hoa đầu tiên tin vào một Đấng Thiên có thân vị, một Thượng đế thân vị (L. Wieger, Histoire des croyances religieuses et opinions philosophiques en Chine depuis l’origine jusqu’à nos jours , Hien Hien 1917, 209). Hai danh xưng này đối với Mặc Tử là đồng nghĩa. Chính giáo thuyết của Mặc Tử về một Thiên Chúa thân vị và về đức khiêm ái đối với mọi người, đã làm cho thế giới ngoài Trung Hoa kính nể ông, nhưng tại chính quốc Trung Hoa thì trái lại, tên ông người ta lại ít biết đến. Tại Trung Hoa, người ta nói nhiều đến các thuyết luân lý và chiến tranh của Mặc Tử, nhưng không đụng chạm gì đến quan niệm tin tưởng về Thượng đế của ông.

2. THÁI ĐỘ CỦA LÃO TỬ:

a) Lão Tử và vấn đề Thiên và Đế:

Sau những gì đã trình bày trên đây, ta có thể đo lường được những khó khăn của vấn đề Thiên Chúa. Ngay như câu hỏi, có giáo thuyết độc thần ở Trung Hoa không, thì cũng đã là quá phức tạp rồi. Cũng bởi vì ngôn ngữ Trung Hoa không có từ Chúa (Dieu) cũng như từ thân vị (personne).

Đàng khác, cũng không thể phủ nhận rằng, có một thần giáo mang màu sắc đích thực độc thần ở Trung Hoa mà người ta phải ngưỡng mộ qua những diễn tả thật quý và thật đẹp nơi Khổng Tử và Mặc Tử. Nhưng rồi

vào thời Khổng Tử và nhất là sau này khi mà Đạo Đức Kinh được viết ra, danh xưng Đế đối với nhiều người không còn những nội dung và âm hưởng như ngày xưa nữa, và cũng vì Khổng Tử hầu như không còn dùng đến danh xưng đó nữa; do đó, ta cũng không thể trách cứ Lão Tử rằng, ông đã phủ nhận Thiên Chúa, đã ý thức loại bỏ Thượng đế.

Danh xưng Đế đối với Lão Tử hoặc không còn bao hàm ý nghĩa một Chúa tể của thời kinh điển, hoặc tên đó vào sinh thời của ông đã quá trở nên ước lệ (và do đó trở nên trống rỗng và thiếu trung thực), nên ông thấy không cần thiết phải dùng danh xưng đó để thay thế cho danh xưng Đạo (R. Dvorak, *Lao-tse und seine Lehre*, Muenster 1903, in: *Chinas Religionen*, 2.Teil, 33). Không phải Lão Tử không dùng tiếng Đế vì lý do ông chống lại truyền thống dân gian. Chính ông đã rất thường dùng tiếng trời và đất theo nghĩa truyền thống và bình dân. Trời và đất đối với người Trung Hoa là công thức tôn quý để nói về vũ trụ. Về trời và đất này, Lão Tử nói rất đúng là: “Trời và đất không có lòng nhân”: “thiên địa bất nhân” (c. 5). Một câu thường được hiểu sai và được dùng để bài bác tư tưởng đích thực của Lão Tử. Để tránh một cuộc tranh luận không cần thiết, ta chỉ cần lấy lại nhận xét chí lý của J. Needham: Học giả uyên bác này đã giải thích câu nói trên đây của Đạo Đức Kinh với ý nghĩa về tính “phi luân lý” của thiên nhiên. Những đức tính luân lý như yêu và ghét là những đức tính thuộc thế giới con người, còn thiên nhiên trái lại không có ý thức cũng như không có tình cảm. Do đó, chờ đợi nơi thiên nhiên một thái độ luân lý là điều sai lầm. Không ai có thể hiểu được câu nói của Lão Tử trích dẫn trên đây, nếu họ không nhìn nhận rằng việc loại bỏ những phê phán luân lý ra khỏi các khoa học tự nhiên là một bước đi cần thiết cho sự phát triển... Các chuẩn mực luân lý không áp dụng được cho thế giới ngoài các tương quan nhân bản và xã hội (J. Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge 1962 – 1971, II, 49). Đạo luôn luôn được gọi là ngọn nguồn và gốc rễ của trời đất. Chỉ với quan niệm như thế, thì Lão Tử cũng không thể lên án hoặc khinh chê trời đất; song đã tỏ lòng quý trọng của mình đối với trời và đất, cũng

như bất cứ một người Trung Hoa nào khác quý trọng, nhưng không phải là tình cảm lãng mạn.

Mặt khác, chữ Thiên, nhất là trong phần thứ hai Đạo Đức Kinh , lại được dùng nhiều hơn và nhất lại là theo một nghĩa rất truyền thống, nếu không phải là “rất Khổng Tử”. Những ai được Trời giúp, thì Trời giúp bằng lòng từ (c. 67); họ sẽ được trở nên công chính: không vũ phu, không giận dữ, không tranh cãi, lại biết nhún nhường và hạ mình giúp người (c. 68), Trời không thiên vị ai, nhưng thường là ban bố ân huệ cho kẻ noi theo Đạo (c. 79). Đường của Trời là chỗ cao thì ép xuống, chỗ thấp thì nâng lên, chỗ dư thì bớt đi, chỗ thiếu thì bù vào (c. 77), Đường của Trời là làm lợi chứ không làm hại (c. 81).

Những câu như thế thật rất thích hợp với những câu nói trong truyền thống về Trời. Đường của Trời được diễn tả thì rất đẹp với tinh thần của Đạo: không tranh mà lại thắng, không nói mà có kẻ nghe, không gọi mà người ta tự đến (c. 73), khi công đã thành thì tự mình lui thân, đó là Đạo Trời (c. 9). Trời đối với Lão Tử – cũng như đối với Khổng Tử và những hiền nhân đương thời – là lớn, là thánh thiêng. Trời như là sự quan phòng, là vị Chúa tể. Điều này phải là rất quan trọng đối với Lão Tử: Tại sao Lão Tử đặt Đạo trên Đế mà không phải Thiên? Thật không thể nghi ngờ rằng, trong những câu vừa trích dẫn, Lão Tử hiểu Trời bằng một nghĩa hoàn toàn khác với nghĩa trong những cặp chữ “trời đất”. Ở đây, trời được hiểu trong nghĩa vật chất, trời cùng với đất như hiện tượng của thiên nhiên; còn ở kia, Trời được hiểu trong một nghĩa luân lý và tôn giáo; Lão Tử thường đặt liên hệ Trời với Đạo: Đạo Trời, Đường Trời; các cách diễn tả này không gì khác hơn là đồng nghĩa với Đạo.

Trong Lão giáo, nhất là trong thời đại nhà Chu, thì quan niệm hữu thần của Trung Hoa cổ đại bị bỏ quên. Các Đạo gia nhìn trong những biến chuyển của trời đất – nhất là những biến đổi của mặt trăng – là biểu hiện của thần linh (J. Shih, The Tao: its essence, its dynamism and its fittingness

as a vehicle of christian Revelation , in: Studia Missionalia, Universitas Gregoriana 15: 1966, 124). Một cách chung, Trời đối với các Đạo gia không có nghĩa một Thượng đế, như thường trong trường hợp đối với Khổng gia. Hỏi rằng Lão Tử có hiểu Trời như các Đạo gia không? Không thể được, vì thiên nhiên đối với Lão Tử không đóng vai trò như ta thấy trong Đạo giáo sau này, hai nữa là vì Trời được Lão Tử hiểu trong nghĩa truyền thống mà các Đạo gia sau này không có nữa.

b) Trời với những đặc tính thân vị của Đạo:

Đạo mà ta khảo sát cho đến bây giờ hầu như luôn luôn có tính siêu hình phi luân lý. Nhưng khi đặt chung với Đức thì Đạo lại mang những phẩm tính luân lý. Lão Tử trong phần thứ hai Đạo Đức Kinh cũng nói đến những tính luân lý của Trời. Vậy nay ta có thể nhìn Trời như là một khía cạnh mới của Đạo, với một bộ mặt mới mà cho đến nay ta chưa minh thị đề cập đến chăng? Nếu thế thì một câu hỏi mới lại được đặt ra: Đạo có phải chỉ là một nguyên lý siêu hình vũ trụ luận, không có nội dung luân lý? Hay Đạo còn có gì khác?

Trời trong kinh điển và nhất là trong Luận Ngữ của Khổng Tử – bên cạnh các chiều kích khác – còn có một đặc tính rõ ràng luân lý. Trời hoạt động và nói như là một thân vị tự do và cụ thể; Khổng Tử vẫn thường nói: “Chỉ có Trời biết ta!” (LN 3: 13; 9: 5; 6: 26; 11: 8), nhưng vẫn không phải là một thân vị mà ta có thể có một tương quan đối thoại “Ngài – Tôi”. Và như thế thì có thể nói được chăng rằng, Trời vẫn không là một thân vị? (xin xem bài sáu: 6.3.). Riêng với Lão Tử, Lão Tử quan niệm Đạo không phải chỉ như một nguyên lý xa lạ, lạnh lùng, không có cảm xúc. Đạo của Lão Tử còn vô vàn gần gũi hơn Thiên Chúa của một số người hữu thần.

Chính với những danh xưng khác nhau và những chức năng khác nhau mà Lão Tử đặt cho Trời, đã là bằng chứng rằng, Đạo của Lão Tử phải trổi cao hơn là đơn thuần một nguyên lý tự nhiên. Danh xưng “Mẹ” được nhiều lần dùng đến, không thể chỉ là một thực thể trừu tượng của một nguyên lý

thuần siêu hình. Đạo là “Mẹ nuôi dưỡng muôn loài” (c. 20), nơi nương náu trú ẩn của kẻ cô đơn hay những người bị ruồng bỏ (c. 20); là “Mẹ”, không phải trong một quan hệ trừu tượng, nhưng là dựa vào những tương quan thân mật giữa mẹ và con (c. 52), sự tin tưởng này làm cho ta hy vọng và vững tâm, rằng chính ta khi “thân phải chết, thì cũng vẫn không bị khốn nguy” (c. 52, 33, 50).

Đạo thì không vị kỷ:

Sinh ra vạn vật mà không khước từ một vật nào; làm xong việc rồi mà không để tên, che chở nuôi nấng muôn loài mà không cho mình làm chủ (c. 34); chính nơi đây mà ta thấy cái Đức lớn của Đạo, rằng Đạo sinh ra mà không chiếm làm của mình, làm mà không cậy công, che chở bao trùm mà không làm chủ (c. 51). Lão Tử nói người đạt Đạo thì không thể ưa chuộng chiến tranh (c. 31), vì chiến tranh không thể phù hợp với tinh thần của Đạo. Hậu quả của sự hiện diện và sự tác động của Đạo không phải là tranh cãi, chiến tranh, bất ứng, nhưng là yên tĩnh, an bình, trầm mặc và hòa hợp; thanh và tịnh là chuẩn mực cho thiên hạ: “Thanh tĩnh vi thiên hạ chính” (c. 45).

Khi người ta thuận theo Đạo, thì “trời đất hòa hợp, cam lộ rơi xuống” (c. 32) và thiên hạ sẽ yên hàn (c. 32, 37). Đạo không làm hại mà chỉ muốn làm lợi (c. 81), ai cầu tìm thì không bị chối từ, kẻ có tội được miễn tha, do đó mà Đạo là trân châu quý nhất trong thiên hạ (c. 62). Lão Tử so sánh Đạo với nước – và nước đối với người Trung Hoa, với Khổng gia cũng như Đạo gia – là hình thể cao quý nhất của lòng từ: Nước thì tốt, làm lợi cho vạn vật mà không tranh, do đó mà nước gần với Đạo (c. 8). Và như thế, Đạo đối với Lão Tử là điều tốt nhất, hình thể cao nhất của lòng từ, một lòng từ kín đáo vô danh, nhưng lại tỏ ra rất lớn, hay cho và tác thành (c. 41).

Đối với Lão Tử, Đạo với tính chất phác vô danh và trong hình thể trống không vô vật, thì đơn giản, dứt khoát và nhất quyết là nguyên thủy, là tông tổ, là mẹ. Trước Đạo không có gì cả, không thể có gì cả. Đạo mãi mãi là

lớn, mãi mãi là nhất (semper majus, semper prius) trong những gì mà ta có thể tưởng tượng ra được. Đạo có trước trời và đất, có trước cả Đế nữa – tổ tiên của các tiên tổ Trung Hoa (cho dầu các tổ tiên và tiên tổ này có được thần linh hóa đi nữa). Trời như thế là tượng trưng cho hình thức hữu hình của Đạo, tượng trưng cho sự tiếp xúc cảm nhận được thế giới hiện tượng. Giao điểm – luân lý và hiện hữu – nơi con đường của người gặp con Đường của Trời, là điểm quyết định cho sự hạ thân của Đạo và là điểm thăng mình cho con người: “Điểm hội tụ” của thế giới với Đạo: “thiên hạ chi giao” (c. 61).

CHƯƠNG 5

TÍNH NỮ TRONG ĐẠO VÀ TRONG THẾ GIỚI

1. MỀM YẾU THĂNG CỨNG MẠNH – NHU NHỢC THĂNG CƯƠNG CƯỜNG:

Điều mà Đạo trong Đạo Đức Kinh có lẽ đánh động độc giả hơn cả là “tính nữ”: tính nữ của Đạo, tính nữ trong thế giới. Nhưng liên ở đây ta cần lưu ý, là tính nữ nói đây không có liên hệ gì đến những thần thoại một vị thần linh nam hoặc nữ, và nhất là giả thuyết một “nữ thần súc vật” là nguyên nhân cho việc tác thành Trời (Giả thuyết này được bàn đến trong một nơi khác; xin xem: G. Béky, *Die Welt des Tao*, Freiburg 1972, 169-188). Một lưu ý thứ hai, là tính nữ tuy có tương đương với âm tính trong cặp khái niệm âm dương, đã vượt hẳn nội dung và tầm mức của tính âm và không chịu ảnh hưởng của thuyết âm dương này. Bằng chứng: thứ nhất là vì Đạo Đức Kinh dùng khái niệm âm dương độc nhất chỉ có một lần (c. 42); thứ hai là tính nữ trong Đạo Đức Kinh không hề được chấp nối với quan niệm âm tính; thứ ba là vì trong thuyết âm dương, âm dương thay đổi nhau để tác động, còn trong Đạo Đức Kinh thì tính nữ, tính mềm yếu luôn luôn thăng tính nam, tính cương mạnh (c. 36, 61, 78). Đó là một khác biệt lớn.

“Yếu thăng mạnh” (c. 36, 78); “Cứng mạnh là cùng loài với sự chết, mềm yếu là bạn của sự sống” (c. 76).

Đó là câu Đạo Đức Kinh thường được trích dẫn nhiều nhất, là tư tưởng phổ biến nhất của Lão Tử. Ngay những người duy vật cũng thích dùng câu

này, áp dụng cho trường hợp những người yếu hèn và bị áp bức sẽ thắng những người hùng mạnh đàn áp. Đó cũng là tư tưởng nằm lòng trong truyền thống Trung Hoa, được ghi lại rất nhiều trong kho tàng văn học, triết lý, tôn giáo và nghệ thuật (Đạo Đức Kinh 76; Nam Hoa Kinh IV: 4-7). Tư tưởng này cũng không xa lạ với truyền thống Kitô giáo qua Thánh Kinh Cựu Ước cũng như Tân Ước , khi Kinh Thánh nói về sự chúc phúc cho những kẻ nhu mì nghèo khó, về những kẻ đầu hết sẽ nên cuối hết và những kẻ cuối hết lại lên đầu hết (Mathew 5: 2-12; 19: 30; xem thêm Luca 1: 46-55).

2. BIẾT NHƯ CON TRỒNG, GIỮ NHƯ CON MÁI... (TRI KỲ HÙNG, THỦ KỲ THỦ)

“Yếu mềm là cái dụng của Đạo” (c. 40). Câu này hàm chứa một ý nghĩa sâu xa hơn chỉ là nghĩa sinh học “mềm yếu thắng cứng mạnh”. Chương 40 Đạo Đức Kinh (gồm chỉ 4 câu) đưa ra hai khía cạnh siêu hình của Đạo: Sự trở về và sự phát sinh cái Có từ cái Không. Trong bối cảnh siêu hình đó, thì đặc tính yếu mềm cũng phải mang một tính cách không chỉ máy móc, cơ học hay sinh lý hóa. Vấn đề không phải chỉ là yếu mềm, mà là vấn đề “tính nữ”. Yếu mềm chỉ là cấp thang dưới; ngôi nhà phía trên là sự hoàn thành, sự toàn thắng của tính nữ. Nhưng tất cả đều phụ thuộc vào Đạo. Sau đây là những hình ảnh và ẩn dụ về tính nữ mà cũng là về Đạo: khe lạch, nước, biển, đất bằng, chim mái hoặc đơn giản là nữ tính.

Khe lạch (c. 28, 32, 39, 66):

Là tượng trưng cho sự đón nhận và sẵn sàng trong khiêm tốn. Có khi nó còn là biểu hiện cho sự trống không, sự sâu thăm hết đo lường (c. 6, 41).

Nước :

Tượng trưng cho lòng từ vô vị kỷ, sự làm ích làm lợi của sự vật. Nước tìm đến chỗ thấp, nơi mà người ta thường xa tránh; nhưng chính vì thấp mà nước có lợi (c. 8, 78). Nhờ thế mà nước mạnh, mạnh nhất; mặc dầu nước là mềm yếu nhất trong vạn vật.

Biển :

Chính vì ở dưới thấp, mà ngọn nguồn sông lạch đều đổ về (c. 66). Đạo được sánh với nước: Đạo sánh với thiên hạ như sông biển với suối khe (c. 32); đất bằng cũng giống biển cả: vì là chỗ thấp nên là chỗ hợp lại của thiên hạ, là giống cái của thiên hạ (c. 61); nhờ yên nhờ tĩnh, mà giống cái thẳng được giống đực (c. 61). Trong chương 6: giống cái được ví với thần hang, đó là tính nữ sâu xa thâm viễn được gọi là “huyền tần”; huyền tần là mẹ màu nhiệm, là lạch nước trong hang; và cửa của huyền tần là cội rễ của đất trời (c. 6). [Nguồn: blog.paopevil.com]. Và đây là một chuyến đi từ tính nữ đến Đạo: Đạo cũng được gọi là cội rễ của vạn vật (c. 16).

Hình ảnh cuối cùng nói về tính nữ:

Được diễn tả trong chương 28 và 10. Trong cả hai chương này, tính nữ được trình bày như là lý tưởng: thực hiện tính nữ với đầy ý thức, nhưng không bỏ quên tính nam; rất ý thức về chỗ cao của mình, nhưng vẫn lựa chọn chỗ thấp; biết rất rõ chỗ sáng của mình, nhưng vẫn muốn dừng lại chỗ mờ tối. Đó là con đường trở về trẻ thơ, về mộc mạc, chất phác, hồn nhiên và an nhiên. Con người như thế đối với thế giới, thì giống như khe lạch đối với sông ngòi: Biết như con trống mà vẫn giữ như con mái, là làm như khe nước cho thiên hạ (c. 28).

Trong chương 10: “biết làm như con mái” được xếp vào một bậc với “trở nên trẻ thơ” và “trở về vô vi”. “Được như trẻ sơ sinh” và “làm như không làm” được ca tụng giống như “làm như con mái”. Lão Tử so sánh thái độ này với tính vô vị kỷ vừa rất khiêm tốn vừa rất đại lượng: “Sanh đó, nuôi

đó, sanh mà không chiếm cho mình, làm mà không kể công, khiến cho lớn mà không làm chủ”; đó gọi là Đức thâm sâu cao cả, là “huyền Đức” (c. 10). Nói cách khác: Đó là Đạo.

CHƯƠNG 6

ĐẠO VÀ ĐỨC TIN KITÔ GIÁO

Triết học không có những nhiệm vụ của các khoa biện giáo, minh giáo, truyền giảng, chứng đạo pháp, Hội Thánh tăng trưởng... Sở dĩ có thêm chương “Đạo và Đức tin Kitô giáo” này là để hai hệ thống tư tưởng và tin tưởng có dịp tìm hiểu nhau thêm qua sự đối chiếu và so sánh. Trong vấn đề giao lưu văn hóa cũng như tôn giáo tham chiếu, không nhất thiết hề những gì khác biệt của người đều có nghĩa là người ta sai lạc.

Những điều khác biệt của người có thể không những là một bổ túc, mà còn có thể là một cảnh tỉnh, một thách thức cho sự nhận thức, hiểu biết và cuộc sống của ta trở nên trung thực hơn với chính Lời mặc khải trong Kinh Thánh . Trong bài này, chúng tôi chỉ xin đơn cử ra đôi ba vấn đề chính và gần gũi với cuộc sống, dưới lăng kính so sánh và bổ túc giữa Đạo của Lão Tử và Đức tin Kitô giáo.

1. HIỀN TRIẾT VÀ HUYỀN NHIỆM:

Lão Tử được coi là một hiền nhân và là một huyền nhân. Hiền nhân là người khôn ngoan (sage), huyền nhân là người có một cuộc sống tâm linh huyền nhiệm (mystique). Trở về cội nguồn là định luật thường hằng của vạn vật. Ai biết được định luật này, là người có một loại tri thức bậc cao, mà Lão Tử gọi là “minh” nghĩa là sáng, huệ, chánh giác, khôn ngoan. Không những biết, mà còn thực hiện bằng chính mình trở về với Đạo, nghĩa là đồng nhất với Đạo bằng việc thể hiện sự hợp nhất, đơn phác và trống không của Đạo. Loại tri thức này không dựa trên lý luận mà là trên

trực thị; đạt tới thực tại tối hậu này bằng tinh mặc, đó là loại suy tư và cách sống huyền nhiệm.

a) Là một hiền nhân:

Lão Tử đã quyết liệt phê bình loại tri thức giới hạn của lý trí lý luận và trừu tượng, nhất là lại kèm theo một thứ luân lý phô trương và vụ hình thức nghi lễ, mặc dầu đây có thể là một thứ khôn ngoan thực tiễn của dân gian hay bác học.

Ở Trung Hoa cũng như ở các nước miền Tây Á – Tiểu Á như Israel, Ai Cập, Ả Rập, Babylon, đã xuất hiện vào khoảng trước thế kỷ 6 ttl loại “Văn chương Khôn ngoan” đúc kết lại kinh nghiệm và suy nghĩ của dân gian trong cách sống thường ngày của cá nhân, gia đình và xã hội, đặc biệt trong phạm vi luân lý, để đem lại trật tự và hạnh phúc. Tại Israel, ta đã từng biết các sách khôn ngoan phát xuất từ vua Salomon từ thế kỷ thứ 10 ttl, rồi những phần sách khôn ngoan như Châm Ngôn, Truyền Đạo và Gióp từ sau thời đi đày trở về (tk. 6 ttl). Tại Trung Hoa, đã từng có bên cạnh những châm ngôn bình dân, một loại văn chương khôn ngoan bác học như của Khổng Tử và trường phái của ông, nặng về luân lý và nghi thức xã hội.

Nhưng vào thế kỷ thứ 4 và 3 ttl, tại Trung Quốc cũng như Israel, lại xuất hiện một loại văn chương khôn ngoan “phản kháng”: tại Israel với nhiều phần sách Châm Ngôn, Truyền Đạo và nhất là Gióp, còn tại Trung Quốc là các sách Mặc Tử, Dương Chu, các nhóm Pháp gia và nhất là sách của Lão Tử và sau này của Trang Tử. Loại văn chương khôn ngoan “phản kháng” này là hệ quả của những kinh nghiệm đau khổ và bất công không giải thích được, mà Israel đã phải chịu trong thời lưu đày cũng như dân Trung Hoa trong thời Chiến Quốc. Những kinh nghiệm mới này là, không phải hễ làm lành thì được lành làm dữ thì phải họa; nhưng ngược lại: rất nhiều khi kẻ làm lành thì bị họa, còn kẻ gian ác thì lại được giàu có, an nhàn, sung túc.

Đi xa hơn bình diện luân lý và nghi thức xã hội: con người đòi hỏi những hiểu biết và kinh nghiệm về những thực tại thiết thực và căn bản của hiện hữu – của bản thân, vạn vật và nhất là của thực thể tối cao vừa là cội nguồn vừa là cùng đích của cuộc sống – những kinh nghiệm về “Đạo”. Những đòi hỏi cơ bản và sâu xa này là những hiện tượng xảy ra trong cùng một thời kỳ vào giữa thiên niên thứ nhất trước Tây lịch và trong nhiều miền từ Trung Quốc qua Ấn Độ đến Tây Á – Tiểu Á và Hy Lạp, mà trong chương ba ta đã có dịp nói đến như là “biến động lịch sử lớn lao của thời đại trực”.

Những điều trong “khôn ngoan truyền thống” mà Lão Tử “phản kháng” là những tri thức hời hợt chỉ dựa vào giác quan mà mất đi nội tâm (c. 12), đặt ra những chuẩn mực tuyệt đối mà trong thực tế thì các sự vật và hành động đều tương đối (c. 2), trọng kẻ mình cho là tốt mà xua đuổi kẻ mình cho là xấu, chứ không đứng trên quan điểm của Đạo thâm nhận người lành cũng như kẻ dữ (c. 62) – không hiểu được điều đó thì cho dầu có được gọi là bậc trí giả cũng chỉ là mê lầm to; ngược lại đó là một điều huyền diệu lớn: thị vị yếu diệu (c. 27). Lão Tử “phản kháng” cả những hình thức gọi là nhân, nghĩa, lễ, trí, tín mà đích thực thì lòng nhân lòng từ của Đạo không có (c. 18, 19, 38), cho là biết người nhưng chính mình thì lại mù tối (c. 33, 47), vì cuối cùng không biết làm cho lòng mình trống rỗng (hư tâm) để nhận lấy Đạo và tác động của Đạo (c. 3).

Tư tưởng lòng trống rỗng để được đầy Đạo, bỏ đi tri thức giới hạn để nhận được khôn ngoan huyền diệu, hoặc nói như trong truyền thống “khôn ngoan sa mạc” của các giáo phụ Kitô giáo tiên khởi: bỏ đi “tri thức biết điều thiện điều ác” của Adam sa ngã để tìm lại được sự “thơ ngây vô tội” của Adam sơ thủy trong vườn Êđên; đó là những tư tưởng và kinh nghiệm mà cũng đã có nhiều thế hệ các hiền nhân lẫn huyền nhân Kitô giáo và các tôn giáo Đông phương đã từng suy nghĩ, trao đổi và bổ túc phong phú cho nhau.

(Xem: Cuộc đối thoại giữa D.T. Suzuki và Thomas Merton năm 1959 về “Khôn Ngoan và Hư Tâm” [Sagesse et Vacuité], in lại: Thomas Merton: Zen, Tao et Nirvana, Paris 1970, 105-145).

b) Là một nhà huyền nhiệm:

Lão Tử cũng như tất cả các nhà huyền nhiệm khác, không chứng minh học thuyết của mình bằng những luận cứ của lý trí. Từ ngữ và lời lẽ của Lão Tử dụng ý mờ tối, nhiều nghĩa, có thể nắm bắt được trên nhiều bình diện khác nhau. Lão Tử cảnh cáo việc lạm dụng giác quan và các trò săn tìm làm mất đi cuộc sống nội tâm (c. 12); đó có thể là một thái độ luân lý, nhưng cũng còn có nghĩa là một lối sống tinh thần, và sau nữa là một bước đi trên đường tiến tới thế giới xuất thần huyền nhiệm; vì trong cuộc sống huyền nhiệm, điều kiện trước tiên là phải tẩy luyện tâm hồn (purification), nghĩa là tâm hồn phải trở nên trống không.

Chương 10 và 52 cũng diễn tả một tư tưởng tương tự, nhờ đó mà thấy được chỗ vi tế, nghĩa là được sáng, được cái sáng của Đạo và trở về cõi sáng của mình; một huyền nhân Tây phương có nói: “Bóng tối chói lọi vượt hẳn mọi hiểu biết của giác quan và lý trí” (Madame Hélyot , theo: Brémond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France V , 321, trích dẫn trong: Louis Bordet, Religion et Mysticisme , trg. 24).

Cuộc sống huyền nhiệm sâu rộng và có nhiều cấp bậc: từ suy tư, quán tưởng, trầm mặc, chiêm nghiệm... cho đến xuất thần. Lão Tử là một huyền nhân, nhưng đến mức độ nào? Trang Tử có một vài đoạn trong Nam Hoa Kinh (XXI: 4) hé cho ta một cái nhìn: “Khổng Tử một ngày kia đến thăm Lão Đam (tức Lão Tử), thấy Lão Đam đứng trơ trơ không ra một người sống nữa. Khổng Tử bèn lui ra, đứng đợi. Một lát sau, vô và nói với Lão Đam: Áo giặc chẳng hay thực chẳng? Lúc này thân thể tiên sinh trơ trơ như cây khô, như thể tiên sinh đã rời bỏ ngoại vật, thoát li nhân gian mà một

mình một cội vậ. Lão Đam bảo: Tôi tiêu dao ở chốn cội nguồn của vạn vật” (theo

M. Kaltenmark; còn R. Wilhelm và Nguyễn Hiến Lê thì dịch: Tôi tiêu dao ở thời vạn vật chưa sanh).

Câu chuyện trên đây không nhất thiết có tính lịch sử, nhưng có tính hiện thực. Lão Tử cũng như một số huyền nhân Đạo gia, đã có những kinh nghiệm huyền nhiệm trong cuộc sống. Câu: “tiêu dao ở chốn cội nguồn của vạn vật” diễn tả được những điều chính yếu của huyền nhiệm Đạo giáo. Đó là trở về với sơ thủy của vạn vật, về mẹ của muôn loài, về gốc rễ ngọn nguồn của sự sống, hợp một và đồng nhất với vĩnh cửu trong hiện tại, về với Đạo.

c) Thể hiện sự khôn ngoan của hư tâm:

Khái niệm và thể hiện nơi chính bản thân mình sự khôn ngoan của hư tâm đơn phác vô tội và sự huyền nhiệm hợp nhất với Đạo là nguồn cội và cùng đích của sự sống. Lão Tử đã và vẫn còn có thể là một hiền nhân và huyền nhân rọi bước cho cả chúng ta đi tìm sự khôn ngoan trọn vẹn để đem lại sự sống, ấm náu và an trụ cho con người.

2. LÒNG TỬ:

Tư tưởng nòng cốt của Lão Tử – đối với một số rất đông các học giả và độc giả, Đông phương cũng như Tây phương (B. Brecht) – là tư tưởng “mềm yếu thắng cứng mạnh” (c. 36, 40, 76, 78). Tư tưởng này liên hệ đến cả những tư tưởng khiêm nhu, lấy nhỏ bé làm gốc (c. 39, 22, 10), tình mẹ nuôi dưỡng đùm bọc (c. 52, 34, 25, 20), tính nữ tĩnh mặc nhưng là chỗ thu hợp lại cả thiên hạ, như khe lạch sông biển (c. 61, 59, 52, 28, 10, 6). Nhưng điều gây ngỡ ngàng nhất là, – trong thế giới hỗn loạn của thời Xuân Thu – Chiến Quốc và trong thời gian Khổng giáo chủ trương lấy “chính trực

thắng gian ác” (dĩ trực báo oán ; LN 14: 36) – thì Lão Tử lại đề cao lấy “ân đức đáp trả ác thù” (dĩ đức báo oán ; c. 63).

Lòng Từ là vật báu thứ nhất trong 3 vật báu mà Lão Tử hằng ôm ấp nắm giữ và muốn trao trở lại (hai vật báu kia là lòng kiệm và khiêm; c. 67). Lòng Từ của Lão Tử nhằm trở nên hữu ích cho muôn loài (c. 8, 34), giúp chúng nhân hồi cải mà trở về (c. 64), lấy cái lòng của trăm họ làm lòng của mình (c. 49); nếu có phải tranh đấu, thì cũng tranh đấu bằng lòng Từ, như thế mới thật thắng, mới giữ vững. Lòng Từ quan trọng đến nỗi, nếu Trời muốn cứu ai, thì cũng cứu bằng lòng Từ (c. 67). Điều ngờ ngàng, cảm kích và tôn quý hơn nữa là, Lão Tử chủ trương một lòng Từ với mọi người không chút phân biệt: cả người lành lẫn người dữ, không một ai bị loại bỏ (c. 27, 49, 62). Lão Tử hỏi: Với kẻ không lành, tại sao lại bỏ họ? (c. 62).

Không phải đây là một chiến thuật để dụ người: Với kẻ chẳng lành, cũng lấy lành mà ở, để được lành; với kẻ không thành tín, cũng lấy thành tín mà ở, để được thành tín (c. 49). Lão Tử cho biết lý do: Người theo Đạo thì xem tất cả mọi người như con mình (c. 49), và nhất là lấy chính Đạo làm mẫu mực; mà Đạo thì không những là chỗ ẩn náu sâu kín cho vạn vật, là của trần châu cho người lành, mà còn là nơi nương dựa cho kẻ không lành. Đến nỗi Đạo còn ban ơn cho mọi kẻ cầu xin và tha thứ cho kẻ có lỗi; cũng vì thế mà Đạo là “vật quý của thiên hạ” (c. 62). Những ai không biết được điều đó, chỉ quý người lành mà không biết yêu người không lành, thì dẫu họ có được gọi là bậc trí, thì thực ra họ cũng chỉ là kẻ mê lầm to. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Đó quả thật là điều “huyền diệu” (c. 27).

Đến đây, tín đồ Kitô giáo thấy biết bao nhiêu âm hưởng trong Kinh Thánh và Phúc Âm : tình yêu thương của Jehova đối với muôn loài trong ngày tạo thành trời đất; tình yêu thương rất thành tín và từ mẫu của Ngài đối với con người, từng con người và đối với dân riêng của Ngài (có người hỏi: tại sao chỉ với dân riêng của Ngài?) qua hàng thế hệ, mặc dầu những phản bội luôn tái diễn của con người; rồi những lời chúc phúc của Bài

Giảng Trên Núi : Phúc cho kẻ hay thương xót ... (Mathew 5: 1-10). Rồi lời Chúa Jesus căn dặn: Ai muốn làm lớn thì phải hầu hạ, ai muốn làm đầu thì phải làm tôi tớ (Mathew 20: 26-27), và: Các người phải rửa chân hầu hạ lẫn nhau (John 13: 14).

Câu hỏi được đặt ra ở đây là: Đâu là cơ sở của tình yêu thương nơi Thiên Chúa, và đâu là cơ sở của lòng Từ nơi Lão Tử? Cơ sở của tình yêu thương nơi Jehova, Cha của Đức Jesus và là Chúa của Kitô hữu là vì tự bản tính, “Ngài là Yêu Thương” (John 4: 8, 16). Lòng Từ của Lão Tử sâu xa, rộng lớn, cao cả, không chút phân biệt chia cách, vì cơ sở cuối cùng của lòng Từ đó là Đạo: Đạo huyền vi, thâm viễn và không phân biệt. Tình yêu thương của Thiên Chúa, Cha của Đức Jesus, được biểu lộ trong việc Ngài sai con một của Ngài đến trong thế gian, để con người tất cả nhờ Con mà được sống, nhờ của lễ chuộc tội của Con mà được làm hòa lại với Đức Chúa Trời (1 John 4: 9-10). Vì chính con Người không đến để được hầu hạ, nhưng là để hầu hạ và thí mạng sống mình làm giá chuộc thay cho nhiều người (Mathew 20: 28). Còn lòng Từ cùng với gương mặt của Lão Tử thì như thế nào? Chúng ta cần bàn riêng về điều này trong điểm kế tiếp đây.

3. ĐẠO – THỰC TẠI TỐI HẬU:

Qua các phần trình bày trong các bài trên đây về Đạo trong các kinh điển Trung Hoa (bài 1: 8), về Trời và Thượng đế trong Trung Hoa cổ đại (bài 4: 1), cũng như nơi Lão Tử (bài 4: 2), ta đã có một số khái niệm về Đạo trong truyền thống Trung Hoa và cách riêng nơi Lão Tử. Đạo có những nghĩa thông thường như đường đi, thể thức hành động, lời nói, pháp luật, trật tự thiên nhiên và xã hội, nguyên lý của vũ trụ... Vượt qua những nghĩa vật chất, luân lý và triết học trên đây, Đạo cũng đã được hiểu trong một nghĩa siêu việt như là “Thực tại tối cao” vừa là nguyên thủy vừa là cùng đích của muôn vật và nhất là của con người.

Là Thực tại tối hậu:

Đạo của Lão Tử là một thực tại không thể hiểu thấu cũng như không thể diễn tả được. Đạo của Lão Tử là Vô, là vô danh (c. 1), tinh tế không thấy, không nghe, không nắm bắt được (c. 14), là Không đến Có, để nhờ Có mà vạn vật được sinh thành, rồi từ Có lại trở về Không (c. 1, 14); Đạo trống không, sâu thẳm, yên lặng, độc lập, khắp nơi, thường tồn, vĩnh cửu, không hành động mà hành động (c. 4, 14, 32, 37), là gốc của trời đất, là mẹ của thiên hạ (c. 1, 4, 14, 25); Đạo là sáng, rảnh rang, an nhàn, tự tại (c. 52, 55).

Thực tại tối hậu có thân vị chăng?

Đạo của Lão Tử có những đặc tính và hoạt động như một thân vị: Đạo nuôi nấng, che chở, giữ gìn, nâng niu mọi loài như một bà mẹ (c. 34, 51, 62), âm thầm, khiêm tốn, ẩn giấu mình đi như một người hiền (c. 9, 22, 34, 51), lại còn dịu ngọt, chờ đợi, đón nhận, làm cho đơm hoa kết trái như một người nữ (c. 6, 10, 28, 61), mà nhất là từ tâm không phân biệt người lành kẻ dữ, cứu nguy, tha thứ, làm nơi nương dựa và an trú cho những kẻ tha hương, vất vưởng, mất mát cả đến ngôi nhà bản thể của mình (c. 20, 27, 33, 34, 49, 52, 62, 64). Chính vì những đặc tính và hoạt động này, mà B.I. Schwartz đã nói, nếu quan niệm siêu việt nơi Khổng Tử đã vượt một bậc rất xa, từ nguyên lý tự tại của thiên nhiên và xã hội đã trở thành một ý thức và ý chí siêu việt, thì quan niệm siêu việt nơi Lão Tử lại vượt một bậc triết để hơn nữa [“much more radical transcendental trend”]; ở đây ta chứng kiến một sự “xuyên thấu biên giới” đi đến huyền nhiệm [“a breakthrough to mysticism”] (*Trancendence in Ancient China* , in: *Daedalus*, Spring 1975, pp. 64-65).

Nhưng vẫn một câu hỏi như với Khổng Tử lại được đặt ra: với Thực tại tối hậu có ý thức, ý chí, tình cảm và tình thương này, con người có một tương quan đối thoại nào chăng? Câu hỏi như thế chắc không “Tàu” chút nào, mà chỉ là quá “Tây” thôi chăng?

Thân vị và thân vị:

Tương quan đối thoại, cách xưng hô, cách đặt tên... không nhất thiết đồng nghĩa với việc xác quyết hoặc phủ nhận thân vị. Đây là kinh nghiệm thường nhật của người Á Đông: mặc dầu đang chuyện trò mặt giáp mặt, có những hoàn cảnh người Á Đông vẫn không theo kiểu Tây phương để nói thẳng “môi – toi”, “je – tu”. Nhất là khi thực tại mình đối diện là một thực tại quá cao cả, quá thâm viễn, quá lạ lùng, không diễn tả nên lời, không biết gọi ra tên.

Lão Tử nói: Cái Đó lớn quá, yên lặng, trống không, đứng riêng mà không đối, đi khắp mà không mỏi, sâu như vực thẳm, dường như tổ tông của vạn vật, có thể là mẹ của thiên hạ, thiên hạ gọi là Đại, ta không biết nói năng thế nào, chỉ biết tạm gọi là Đạo (c. 4, 25, 67).

Một số giáo sĩ truyền giáo Tây phương – kể cả các giáo sĩ địa phương đã Tây phương hóa – không nắm được các quy luật của khoa ngôn ngữ học cũng như những đặc thù văn hóa của phương Đông, nên đã vội vàng lên án người Á Đông là “vô thần”, là không có quan niệm về “thân vị”, trong khi có lẽ nên đặt lại câu hỏi cho chính họ rằng, những xúc động trước một Thực tại tối cao thâm viễn như trường hợp của Lão Tử, họ đã có lần nào trong đời trải nghiệm được chưa?

Nhưng cũng còn may cho các nhà thần học Kitô giáo phương Tây, hoặc Tây phương hóa, rằng trong truyền thống thần học và huyền học Kitô giáo đã từng có những cách kêu tên “vô danh” như thế. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Tên Đức Chúa Trời của Kitô giáo được nhà huyền nhiệm Meister Eckhart gọi là “Thiên Chúa Tính” (Gottheit), Jakob Boehme gọi là “Vực thẳm” (Ungrund), Angelus Silesius gọi là “Không” (Nichts), nhà thần học hệ thống Paul Tillich gọi là “Thiên Chúa Tính” hoặc “Thiên Chúa trên Thiên Chúa” (Gottheit, Gott ueber Gott).

Lý do của những cách gọi này, đối với các nhà thần học và huyền học Kitô giáo trên đây, là Đức Chúa Trời quá lớn để có thể bị thu ép vào trong danh xưng như một con người, một thân vị. Và lại, Kinh Thánh Do Thái và Kitô giáo có nói: “Người chớ tạc tượng thần” (Xuất Êdíp-tô 20: 4; Phục Truyền 27: 15). Tên, danh xưng, con người (personne), thân vị... đều là những “tượng thần” (ý niệm) bên cạnh các “thần tượng” bằng vôi gạch đất đá!

Đức Chúa Trời của Kitô giáo thường được khái niệm như một “Thượng đế được nhân cách hóa”; Ngài không phải là một con người, nhưng được xem như một “Siêu nhân”. Mặt khác, Đức Chúa Trời của đạo Do Thái và Kitô giáo – mặc dầu Ngài không phải là một người đàn ông hoặc có giới tính – nhưng vẫn được khẳng khái khái niệm như một mẫu hình có nam tính, dĩ nhiên do ảnh hưởng của văn hóa phụ hệ Do Thái thời xưa. Và một khi được xem là một Ông Chúa nam nhi, thì Đức Chúa Trời của Do Thái giáo và Kitô giáo cũng mang lấy những đặc tính của một Ông Chúa nam giới của Á châu độc chúa khắc nghiệt. Và cho dầu vị Chúa đó có được trang điểm với một áo choàng công chính tuyệt đối và một lòng thương xót thăm sâu đi nữa, thì những đặc tính cơ bản nam giới vẫn mang những hình dạng khắc khổ và nghiêm nghị làm cho người ta không phải “kính sợ” cho bằng “kính sợ”.

Trong khi truyền thống Kitô giáo lấy “con người nam giới” làm mẫu lý tưởng cho Thực tại tối cao và tối hảo, thì Đạo giáo lại đi tìm mẫu lý tưởng về Thực tại tối cao và tối hảo đó trong giới thiên nhiên. Vừa không thần thánh hóa mà cũng không nhân cách hóa vũ trụ vật chất này, Lão Tử đã tìm thấy nơi gỗ chừa đẻo gọt (c. 15, 19, 28, 32) hoặc nước chảy xuống khe lạch thung lũng là hình ảnh cho sự trọn hảo, một sự trọn hảo tỏ ra nơi việc làm cho mình nên trống không và khiêm nhu thấp bé. Nếu có ai nghĩ đến khái niệm của Kitô giáo về tính siêu việt đã trấn át đi cả bản tính và sức mạnh tự nhiên của thế giới vật chất này, thì lúc đó họ mới cảm nhận được cái hổ rất

sâu ngấn cách hai nền văn hóa Đông và Tây này trong vấn đề kinh nghiệm và quan niệm về Thực tại tuyệt đối.

Một đặc thù khác nữa trong Đạo giáo, là khái niệm Thực tại tuyệt đối dưới hình dạng nữ tính. Lão Tử đã dùng rất nhiều hình ảnh để nói lên điều đó: Đạo như là mẹ (c. 1, 20, 25, 52, 59), như là giống mái (c. 6, 28, 61) với các ẩn dụ khe lạch và trống không (c. 3, 4, 5, 16). Đạo còn là như trẻ thơ, nước, gỗ chưa đẽo gọt (c. 15, 19, 28, 32). Và ngay qua các hình ảnh và ẩn dụ về nữ tính, thì Lão Tử vẫn nghĩ trước tiên đến tính nữ trong thiên nhiên hơn là tính nữ trong con người. Tính nữ ở đây được hiểu trong nghĩa khiêm nhu, đón nhận, nhưng đồng thời có sức mạnh thắng cả nam tính và nhất là có sức làm cho đơm hoa kết trái phong phú.

Khoa thần học Kitô giáo chính thống cổ điển – được xây dựng với những khái niệm và phạm trù của triết lý Hy Lạp – dĩ nhiên không thể chấp nhận sự đa dạng và tính khiêm nhu trong khái niệm Thượng đế, vì cho như thế là một Thượng đế bất toàn. May thay, Kinh Thánh Do Thái và Kitô giáo đã đứng gần với thực tế và kinh nghiệm sống của con người hơn. Cho nên ta mới có được hình ảnh về Thượng đế, về Thực tại tuyệt đối trọn hảo nhưng đồng thời cũng khiêm nhu hạ mình đến nỗi đã thành một người “tôi tớ Đức Jehova” trong Êsai-Thứ (Êsai 40-55), và nhất là dưới hình dạng Đấng Christ, Đấng đã trở nên người hầu hạ rửa chân cho môn đồ mình, “vì ai muốn làm lớn trong các người, thì phải làm đầy tớ các người” (Mathew 20. 26).

Đạo giáo tìm thấy được nơi hình ảnh Đức Chúa Trời của Kitô giáo một Thực tại tuyệt đối rõ nét hơn nhờ Mạc Khải và qua lịch sử, và được gọi Ngài là Cha (Mathew 6: 9); còn những ai thấy khó khăn trong hình ảnh Đấng Tuyệt đối được nhân cách hóa, siêu nam nhân hóa và mất hết đi màu sắc của thiên nhiên, thì có lẽ có thể cùng với Alan Watt tìm được nơi Đạo của Lão Tử một bổ túc làm cho thăng bằng hơn (Alan Watt, Behold the

Spirit: A Study in the Necessity of Mystical Religion , New York 1947,
164).

CHƯƠNG 7

HUYỀN TRIẾT PHƯƠNG ĐÔNG VÀ TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY

**CÁC THÔNG DIỄN VỀ LÃO TỬ – ĐẠO ĐỨC KINH , CHƯƠNG
47 [6]**

ĐÔI LỜI VÀO ĐỀ CỦA TÁC GIẢ BIÊN SOẠN:

Như đã được trình bày trong Đôi lời ban đầu của tập sách này, tập sách Lão Tử – Đạo Đức Kinh nay được xuất bản lần thứ ba (2017) được đặt trong bối cảnh của những thập kỷ bản lề giữa thế kỷ 20 và thế kỷ 21, trong đó có nhiều biến động hạ xuống những bức tường ý thức hệ phân rẽ các nước phương Đông và phương Tây, bán cầu phương Nam và bán cầu phương Bắc, đưa đến tiến trình toàn cầu hóa xã hội với một nền triết học mới, Triết học liên văn hóa.

Trong viễn tượng đó và trong tập sách này, chúng tôi muốn cống hiến cho quý bạn đọc một chương bổ sung mang tính cách liên văn hóa , bàn về cách nhìn, cách hiểu, cách diễn đạt hiện hữu, thực tại, tồn tại trong huyền triết phương Đông và trong triết học phương Tây giống nhau, khác nhau như thế nào. Đây là những bước đầu trong sinh hoạt liên văn hóa, bắt đầu với sự nhận diện lại truyền thống văn hóa của chính mình, đưa đến sự trao đổi giữa các nền văn hóa với những tương đồng cũng như những dị biệt, hướng tới một sự tổng hợp nào đó như những điểm đến của tiến trình liên văn hóa. Trong bước thứ hai với những tương đồng cũng như những khác biệt, bước này có những khó khăn nhưng đồng thời cũng có những say sưa cuốn hút của sự khác biệt, bởi căn tính cơ bản của con người bao hàm vừa thân gần vừa xa cách, vừa quê hương vừa xứ lạ. Sự khác biệt của đối tác

trong cuộc đối thoại và đa thoại giữa các nền văn hóa sẽ càng giúp bản thân tìm ra căn tính thâm sâu và đích thực của chính mình. Phương Đông và phương Tây nay có thể tiếp cận và bổ sung nhau như thế nào trước thực tại của hiện hữu, của Tồn tại, điển hình ở đây qua trung gian chương 47 của Đạo Đức Kinh ?

Bài viết mà chúng tôi biên dịch sau đây là của tác giả Karl Albert (1921 – 2008), giáo sư triết học Đức, như chúng tôi đã trình bày trong Lời nói đầu của tập sách này. (Tên bài viết: Östliche Mystik und westliche Philosophie. Interpretationen zu Lao-tse, Kap.47 , in: Ctg, Philosophie der Philosophie, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin, Germany, 1988, 605-614).

ĐÃ CÓ NHỮNG SO SÁNH GIỮA HUYỀN TRIẾT PHƯƠNG ĐÔNG VÀ TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY: [7]

Huyền triết phương Đông vẫn đã thường được đối chiếu với huyền triết phương Tây. Trong số những nhà huyền triết phương Tây, người ta thường nói đến Meister Eckhart . Như trong tác phẩm “Huyền triết Đông-Tây. So sánh và phân biệt về ý nghĩa của bản thể” của Rudolf Otto, được xuất bản lần đầu vào năm 1926 và sau đó được G. Mensching tái bản lần thứ ba năm 1971 (München), Rudolf Otto đã nghiên cứu mối tương quan giữa huyền triết của Shankara và huyền triết của Eckhart . Các nhà nghiên cứu người Nhật đã so sánh học thuyết của Meister Eckhart với Phật giáo Thiền tông . Như D.T. Suzuki trong tác phẩm “Huyền triết: Kitô giáo và Phật giáo” (London 1957), tác phẩm này được dịch sang Đức ngữ, với ngay cả trong loại sách bỏ túi (Berlin 1960). Ngoài ra cũng còn các tác phẩm như của M. Nambara “Tư tưởng về cái Không tuyệt đối trong huyền triết Đức và trong Thiền Phật giáo” (1960), cũng như của Sh. Ueda “Sự giáng sinh của Thượng đế trong linh hồn và sự xuyên thấu lên Thiên tính. Nhân học huyền triết của Meister Eckhart và sự đối chọi của nó với huyền triết của Thiền

Phật giáo” (Gütersloh 1965). Cuối cùng người ta cũng so sánh huyền triết của Meister Eckhart với huyền triết Trung Hoa trong Đạo Đức Kinh.

Rất ít khi người ta so sánh giữa huyền triết Ấn Độ và triết học phương Tây. Dẫu sao thì cũng đã có và đang có một ít so sánh như thế. Được biết là trong thế kỷ 19, Friedrich Schlegel, Schopenhauer và Deussen đã lưu tâm đến huyền triết Ấn Độ cổ đại và đã nhấn mạnh đến tầm ý nghĩa của nó đối với tư tưởng triết học. Vào thế kỷ 20, năm 1909, dưới nhan đề “ Những giáo phái xuất thân ”, M. Buber đã cho xuất bản một tập hợp về huyền triết Đông và Tây. Tác phẩm lớn cuối cùng của Bergson “ Hai nguồn luân lý và tôn giáo ” xuất bản năm 1932, trình bày huyền triết như hình thức cao nhất của luân lý cũng như của tôn giáo, đã so sánh huyền triết Ấn Độ với huyền triết Kitô giáo của phương Tây, và đánh giá huyền triết sau cao hơn, bởi theo ông huyền triết trọn lành phải là bằng hành động (Paris 1932). Gần đây hơn, cả Heidegger cũng đã được nói đến về mối tương quan của ông đối với huyền triết, một mặt đối với huyền triết của Meister Eckhart, mặt khác đối với huyền triết của Thiền Phật giáo (Tạp chí Triết học Đông và Tây, 1970, số 20). Và người ta cũng biết được rằng, Heidegger một thời gian dài đã năng động nghiên cứu huyền triết của Đạo Đức Kinh (Paul Shih-Yi, trong G. Neske xb: Hồi tưởng Martin Heidegger, Pfullingen 1977).

Sau đây, chúng tôi sẽ so sánh một ít câu trong Đạo Đức Kinh với triết học của một nhà tư tưởng Pháp [Louis Lavelle]. Vị triết gia này xem ra có rất ít thiện tình với huyền nhiệm phương Đông và tư tưởng của ông không hề chịu ảnh hưởng của huyền nhiệm này, bởi ông hoàn toàn đứng trên truyền thống của triết học phương Tây. Trong phân đoạn đầu sau đây, chúng tôi trình bày [nguyên văn tiếng Việt] của đoạn sách chương 47 trong Đạo Đức Kinh.

1. Ý NGHĨA CỦA ĐẠO ĐỨC KINH, CHƯƠNG 47:

“Đạo Đức Kinh” – “Tập kinh thánh về Đạo và Đức” (như nhà Trung Hoa học tại đại học Heidelberg, G. Debon diễn tả tên sách này) là thư văn Trung Hoa được phiên dịch nhiều nhất. Tác giả khuyết danh thường được gọi là “Lão Tử”, nghĩa là “vị thầy trọng tuổi”. Thời điểm chấp bút thì không rõ. Thường người ta cho là vào khoảng năm 300 t.Đ. Dấu sao thì vẫn gần đây hơn là các sách của Khổng Tử (551 – 479). Ngoài Trang Tử thì Lão Tử được coi là nhà huyền triết Trung Hoa quan trọng nhất.

Đạo Đức Kinh chương 47 bắt đầu với hai câu sáu chữ tượng hình:

Bất xuất hộ, tri thiên hạ,

Bất khuy dữ, kiến thiên đạo.

Dịch nghĩa tiếng Việt:

Không ra khỏi nhà, mà biết được thiên hạ,

Không dòm ra ngoài cửa sổ, mà biết được đạo trời.

Chữ “thiên hạ” muốn nói đến tất cả những gì trong trời đất, đó là thế giới, toàn thể các thực tại. Chữ “đạo” là một từ cơ bản, không chỉ trong Đạo giáo, mà còn là trong toàn bộ tư tưởng Trung Hoa, ý nghĩa rộng lớn hơn chỉ là con đường đi, mà còn bao hàm con đường sống, đạo sống. Chữ “thiên đạo” có nghĩa là đạo trời, đạo cao cả. Trong các thứ tiếng phương Tây, không có từ nào diễn tả hết hàm lượng ý nghĩa của từ đạo. Học giả M. Granet nói: “Cơ bản của mọi ý nghĩa về chữ đạo, người ta có thể tìm thấy được qua các khái niệm trật tự, tổng thể, trách nhiệm, năng lực tác tạo” (Tư duy Trung Hoa , München 1963).

Vậy những câu đầu chương 47 Đạo Đức Kinh muốn nói gì? Muốn biết được thế giới, nhận thức được thế giới, con người theo quan niệm thông thường phải đi ra khỏi nhà, phải đi khắp mọi nơi, đi khắp thế giới. Câu văn của Đạo Đức Kinh trái lại nói rằng con người ở lại trong nhà, không phải chỉ biết một số điều gì đó, nhưng là biết không giới hạn, “biết những gì trong trời đất”, nghĩa là biết thế giới trong toàn bộ tổng thể của nó. Câu thứ

hai cũng bao hàm một ý nghĩa tương tự. Khi người ta không dòm ra ngoài cửa sổ (mà có lẽ cũng đúng: chính vì khi người ta không dòm ra ngoài cửa), mà người ta biết được con đường, lối đi, năng lực tác tạo của trời.

Như thế có phải đây là những câu chữ vô nghĩa, những câu chữ tự mâu thuẫn với chính mình, và như vậy ta không bỏ công tìm hiểu làm gì? Nhưng nếu ta không nghĩ rằng, tác giả của Đạo Đức Kinh ở đây không muốn nói một điều vô nghĩa, thì hẳn ông không ngụ ý nói người ta phải ở lại trong nhà và không được bén mảng đến bên cửa sổ để dòm ra ngoài, mong biết được từng mọi sự, từng mọi biến cố chi tiết trong trời đất. Mỗi người ai nấy trong chúng ta đều biết, điều ấy là không thể được. Vậy thì bằng cách nào mà có thể biết được mọi sự trong trời đất? Và dựa vào điều gì để tìm biết? Làm thế nào giải thích nghịch lý này?

Chúng ta có thể nghĩ rằng, phía sau lời nói xem ra mâu thuẫn của câu văn trong Đạo Đức Kinh này, có hàm chứa một thức nhận khác thường. Tác giả Martti Terho người Phần Lan, trong một bài hiệu đính của ông về một bản dịch quyển Đạo Đức Kinh đã có đưa ra một nhận định đích đáng: “Cái minh triết của phương Đông đôi khi thật xa lạ, nhưng nó có chiều sâu của nó” (Parnassos 1951). Chúng ta thử đi vào chiều sâu này xem xét coi sao.

Một dấu vẩy giúp ta hiểu vấn đề ở đây có thể là câu khởi đầu chương 42 Đạo Đức Kinh : “Đạo sinh nhất ”: “Đạo sinh ra một ”. Vậy Đạo là năng lực tác thành cái Một. Và ai biết đạo trời, kẻ ấy cũng nhìn biết trong cái năng lực tác thành cái Một là tính Nhất thể, sợi dây hợp một cái đa thể thực tại. Do đó, kẻ ấy không cần phải bỏ nhà hay dòm ra cửa, để biết được mọi sự, “những gì trong trời đất”: bởi kẻ ấy biết được nó trong tính Nhất của nó. Chỉ với ý nghĩa này mà mấy câu mở đầu chương 47 Đạo Đức Kinh mới hiểu được.

Bây giờ ta đi thêm một bước nữa, đem đối chiếu mấy câu của Đạo Đức Kinh trên đây với một số tư tưởng của các triết gia phương Tây, cách riêng

với Louis Lavelle (1883 – 1951), một nhà tư tưởng người Pháp thuộc thế kỷ 20. Suy tư triết học của Louis Lavelle đặc biệt mang dấu ấn của truyền thống triết học phương Tây. Ông tìm cách nối kết triết thuyết của Platon thời cổ đại Hy Lạp với tư tưởng của Kitô giáo, với tư tưởng triết học hiện đại nơi Descartes và triết học hiện sinh của thế kỷ 20.

2. CÓ MỘT DÒNG TRIẾT HỌC HUYỀN NHIỆM PHƯƠNG TÂY – VỚI LOUIS LAVELLE:

Chúng tôi đối chiếu tư tưởng của Đạo Đức Kinh với tư tưởng triết học của Louis Lavelle là bởi [theo quan điểm của tác giả Karl Albert] những gì ngày nay ở Bắc Mỹ và châu Âu, kể cả trong những nước Bắc Âu (Skandinavia), ngành học mang tên triết học không giúp gì nhiều cho ta hiểu được hệ tư tưởng Ấn Độ và Trung Hoa: với luận lý học biểu tượng, phân tích luận lý về ngôn ngữ, với suy tư khoa học lý thuyết về nghệ thuật của chủ thuyết duy lý phê phán, hay với phê bình ý thức hệ theo khuynh hướng duy thực nghiệm hay Tân Mác-xít, với tất cả những thứ ấy ta không thể tới gần Lão Tử được.

Nhưng trong triết học phương Tây cũng có một truyền thống, được bắt đầu với tư tưởng triết học Hy Lạp rồi kéo dài đến tận thế kỷ 20, truyền thống đó chúng ta phải nhìn nhận là nó được nối kết với huyền triết. Sự nối kết này giữa triết học và huyền triết lại đã bị lãng quên. Vì vậy chúng ta phải đặc biệt quan tâm đến nó. Cái huyền nhiệm triết học của phương Tây này có thể giúp ta phần nào hiểu được cái huyền nhiệm của Đạo Đức Kinh.

Trong thời gian ở Basel (nước Áo), Nietzsche đã nhìn lui về triết học Tiền Platon, và cũng đã nhìn tới mọi cách suy tư triết học sau này, rồi đã nói về câu “tất cả là một” , rằng câu nói ấy là “một mệnh đề niềm tin siêu hình, nó có nguồn gốc từ một trực giác huyền nhiệm, và chúng ta trong mọi cách suy tư triết học và luôn mãi trong mỗi lần suy tư phải gắng sức diễn tả nó ra cho thấu đáo hơn” (Toàn tập , q.III, 361). Cũng vì vậy, nó là “phát

biểu của một trực giác triết học thâm sâu [...], là một phương tiện độc nhất để thông báo điều đã được trực thị, nhưng cũng chỉ là một phương tiện nghèo nàn, thực ra là một ẩn dụ, một chuyển tải hoàn toàn không đầy đủ qua một ngôn ngữ và một lĩnh vực khác nhau” (Toàn tập , q.III, 365). Câu nói về “Tính Nhất của mọi hiện thể (Seienden)”, câu nói minh thị phát xuất từ Heraclit (Diels-Kranz 22 B 50), như thế là nguồn gốc của huyền triết.

Nhưng có một khái niệm khác đã chưa được diễn tả nơi Heraclit, một khái niệm cơ bản trong suy tư triết học Hy Lạp và cả trong suy tư triết học phương Tây sau này. Chính với Parmenides , một triết gia cùng thời với Heraclit, mà đã lần đầu tiên xuất hiện một khái niệm – khái niệm mà mọi tiền nhân của ông đã nghĩ đến, mà nếu không có khái niệm đó thì sau ông không ai có thể làm triết học, đó là khái niệm Tồn tại (Sein). Khái niệm Tồn tại sau đó đã được Platon và Aristoteles sử dụng. Trong siêu hình của trình thuật Xuất hành [trong lịch sử dân Do Thái] được Kitô giáo Thượng cổ và Trung cổ sử dụng trong việc thông diễn tên của Thượng đế “Ta là Đấng Ta là” (Xuất hành 3: 14) để chỉ về Thượng đế: Thượng đế là Tồn tại tuyệt đối (das absolute Sein). [Nguồn: blog.paopevil.com]. Descartes đón nhận tư tưởng Tồn tại như là tư tưởng cơ bản của triết học hiện đại, sự khám phá về Tồn tại trong ý thức thông qua câu “Tôi suy tư, tức tôi hiện hữu” (“Cogito, ergo sum”). Sau những rối loạn của chủ thuyết duy thực nghiệm cuối thế kỷ 19 (nay đang được lặp lại giữa chúng ta), Martin Heidegger tại Đức và Louis Lavelle tại Pháp đã lấy lại tư tưởng về Tồn tại làm chủ đề trung tâm cho suy tư triết học, bằng cách hiểu Tồn tại như là “Kinh nghiệm về Tồn tại”.

Triết thuyết của triết gia Louis Lavelle về kinh nghiệm Tồn tại (expérience de l'être) nay xem ra đặc biệt thích ứng để hiểu những câu nói nghịch thường của huyền triết nơi Lão Tử. Kinh nghiệm về Tồn tại đối với Lavelle là kinh nghiệm về sự hiện diện của Tồn tại trong tôi. Sự hiện diện này được cảm nghiệm như nột sự “hiện diện tổng thể” (“présence totale”), một sự hiện diện của toàn thể Tồn tại. Phải, hiện tại được luôn tỏ hiện như

là tổng thể. Nó không có từng phần nhỏ. Trong sự hiện diện của Tồn tại trong tôi thì đơn giản đích thực là Tồn tại, cái Tồn tại của tổng thể tồn tại hiện diện trong tôi. Sự hiện diện này không phải thuần túy là chủ quan, cũng không phải thuần túy là khách quan. Nó có trước sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng. Như thế cái tôi cảm nghiệm được cái kinh nghiệm sự hiện tại của tồn tại không phải chỉ cái Tồn tại riêng tư của nó, nhưng là cái Tồn tại của mọi hiện thể (das Sein alles Seienden). Cũng như cái hiện tại chỉ là một cái hiện tại độc nhất, thì cái Tồn tại cũng là một cái Tồn tại độc nhất không phân chia: “chỉ cần có cái hiện tại, thì cái Tồn tại cũng có đầy đủ” (*La présence totale* , Paris 1962, 102). Khi cái tôi cảm nghiệm được cái Tồn tại, thì nó cảm nghiệm được không phải một mẫu tồn tại, nhưng là một cái Tồn tại chung nhất cho mọi hiện thể.

Chính trong toàn bộ suy tư này mà ta đặt câu nói của Lavelle trong đối chiếu với chương 47 của Đạo Đức Kinh . Lavelle viết trong tiểu luận “Sự hiện diện tổng thể” (“*La présence totale*”) – trong đó ông đã cô đọng lại những tư tưởng chính đã được diễn tả trong tác phẩm “Về Tồn tại” (“*De l’Etre*”) xuất bản năm 1928: “Thay vì duy chủ quan mà nói ta không thể ra khỏi chính mình, thì ta nay có lý mà khẳng định rằng, ta có thể thâm nhập vào khắp nơi, chính bởi vì ta – bởi đang đứng trong Tồn tại – một cách nào đó, có sự thâm nhập vào mọi thành phần trong bao la của Tồn tại” (nt. trg. 52).

Theo quan điểm duy chủ quan thì cái tôi bị giam hãm trong chính mình, cách ly với mọi hiện thể (Seienden) bên ngoài. Đó là cách hiểu của một số triết gia và sử gia triết học về phương ngôn “Tôi suy tư, tức tôi là” (“*Cogito, ergo sum*”) của Descartes. Họ không nghĩ rằng, cái Tồn tại được cảm nghiệm trong cái “Tôi suy tư” không phải là cái Tồn tại của cái tôi cách ly với mọi hiện thể khác, nhưng là cái Tồn tại tham dự vào cái Tồn tại của mọi hiện thể, và cùng với cái một Tồn tại này mà trở nên Một với mọi hiện thể. Bởi vậy mà cái tôi, trong khi cảm nghiệm cái Tồn tại của mọi hiện thể, thì ra khỏi chính mình (mà kẻ nhận thức không cần phải dòm ra ngoài

mình). Như thế trong cái tôi, ta có thể thâm nhập vào cái Tồn tại của mỗi hiện thể, bởi chỉ có một cái Tồn tại độc nhất, và chỉ có một cái Tồn tại độc nhất có thể cảm nghiệm được. Và cũng chính từ đây mà ta có thể hiểu được Lão Tử, với câu trong Đạo Đức Kinh : “Bất xuất hộ, tri thiên hạ”: “Không ra khỏi nhà, mà biết được thiên hạ”.

3. HUYỀN NHÂN LÃO TỬ VÀ TRIẾT GIA LOUIS LAVELLE – NHỮNG TƯƠNG ĐỒNG VÀ NHỮNG DỊ BIỆT:

Nhà huyền triết Trung Hoa [Lão Tử] và nhà triết học nước Pháp [Louis Lavelle] sống cách nhau trên hai ngàn năm, xa nhau trên mười ngàn cây số, và nhất là cách biệt bởi hai nền văn hóa hoàn toàn khác nhau. Dầu vậy, tư duy của họ cũng có thể đưa ra so sánh, và chúng tôi nhận thấy chúng có những tương đồng cũng như những dị biệt.

Tương đồng: trước hết là thức nhận cơ bản, rằng có một tính nhất trong sự Tồn tại, rằng tính nhất này có thể cảm nhận được, và kẻ cảm nhận không nhất thiết phải truy tìm thế giới ngoại tại. Tương đồng: còn là nỗ lực diễn tả được cái thức nhận nói trên. Nhưng chính nơi đây bắt đầu cho thấy những khác biệt giữa huyền triết phương Đông và triết học phương Tây (mặc dầu triết học này có một sắc thái huyền nhiệm).

Khác biệt: trước hết là bản văn của Đạo Đức Kinh đơn giản hơn rất nhiều so với bản văn của Lavelle. Lavelle diễn tả trừu tượng và phức tạp hơn. Dầu vậy, điều diễn tả trong ngôn ngữ đơn giản của Lão Tử lại khó tiếp cận. Ngược lại, ngôn ngữ phức tạp hơn của Lavelle đưa đến sự thật lại dễ hiểu hơn đối với mọi người.

Khác biệt thứ hai: ngôn ngữ của Lão Tử kiệm lời mà giàu hình ảnh. Thay vì nhiều lời thì lại có nhiều ảnh. Ngược lại, ngôn ngữ của nhà triết học người Pháp thì trừu tượng, nhiều khái niệm, không đưa lại những điểm tựa từ thế giới bên ngoài trợ giúp sự thông hiểu, những điểm tựa mà sự nhận

thức của chúng ta trước tiên và hầu hết hướng tới, và chúng cũng là những điểm tựa mà sự hiểu biết và sự nói năng của chúng ta từ nguyên thủy đã từng liên hệ.

Một khác biệt thứ ba giữa huyền triết của hiền nhân người Trung Hoa và triết học của nhà tư tưởng người Pháp là rằng, cái nhìn của Lão Tử xem ra hướng ra thế giới bên ngoài. Tư duy của ông là một tư duy mang tính vũ trụ luận. [Nguồn: blog.paopevil.com]. Còn cái nhìn của tư duy Lavelle ngược lại xem ra thì lại hướng về nội tâm, hướng về ý thức. Ở đây là một tư duy mang tính tâm lý học (dĩ nhiên nó không dừng lại ở tầng tâm lý, nhưng là hướng đến hữu thể luận).

Khác biệt thứ tư: Lão Tử không tìm cách để chứng minh học thuyết của mình. Còn Lavelle thì gắng gổ làm cho độc giả của mình hiểu được những gì mình viết. Mà thật, ông không ám chỉ đến các học thuyết của các triết gia khác (hoặc có thì cũng chỉ vì ngẫu nhiên), ông cũng không dài dòng tả quanh tư tưởng của mình với những từ ngữ khác, làm cho độc giả chú ý đến cảm nghiệm của chính bản thân mình. Lavelle không đưa ra những chứng minh kiểu toán học, nhưng chỉ lưu ý độc giả hướng đến điều được nói đến trong câu chuyện.

Thứ năm, cuối cùng là nhìn nhận Lão Tử như một hiền nhân, một kẻ không nói nhiều, nhưng ít lời của ông lại thấm nhập rất sâu. Ngược lại, Lavelle một triết gia lại tỏ ra như là một nhà khoa học, một học giả. Ông viết rất nhiều sách, ông từng giảng dạy triết học của ông trong các trường trung học và đại học, ông cũng đã từng tranh luận một cách khoa học với các học thuyết của các triết gia khác. Học thuyết của ông không dễ gì dừng lại nơi ngôn từ.

Dẫu vậy, Lavelle cũng tìm tòi điều gì đó như minh triết, và học thuyết của ông không chỉ làm thành một lý thuyết về Tồn tại, nhưng còn hàm chứa những chỉ dẫn cho hành xử của con người trong cuộc sống. Tập sách cuối

cùng chưa hoàn thành của toàn tập triết học của Lavelle dự tính mang tên “Bàn về Minh triết” [Nơi đây tác giả Karl Albert chưa thêm trong chú thích: Một vài ghi chép về chủ đề này được tìm thấy trong luận văn của Lavelle: Minh triết như là khoa học của đời sống tâm linh; trong: Bàn về sự thân tình của tâm linh , Paris 1955, 249-255].

4. HUYỀN TRIẾT PHƯƠNG ĐÔNG VÀ TRIẾT HỌC HUYỀN NHIỆM PHƯƠNG TÂY – CƠ SỞ CHUNG: TRỰC GIÁC HUYỀN NHIỆM VÀ TÍNH NHẤT CỦA TỒN TẠI:

Huyền triết phương Đông – được đan cử ở đây qua vài lời của Lão Tử – và huyền triết triết học của Lavelle thấm nhuần truyền thống phương Tây đã nói ra bằng những ngôn ngữ khác nhau và đã suy tư bằng những cách thức khác nhau. Nhưng cái Cơ sở chung cho cả hai là điều mà Nietzsche gọi là “Trực giác huyền nhiệm” (“mystische Intuition”): cái cảm nghiệm trực tiếp tính Nhất của mọi hiện thể trong Tồn thể (Einheit alles Seienden im Sein). Từ cái cảm nghiệm này mà hiểu được vừa cái tư tưởng của Lão Tử vừa cái tư tưởng của Lavelle.

Điều ấy có nghĩa rằng, giữa huyền triết và triết học có những tương quan chặt chẽ hơn là bình thường người ta tưởng. Cũng vì thế mà văn hào Aldous Huxley nước Anh đã phần nào có lý khi ông đặt tên cho sưu tập các bản văn huyền triết phương Đông và phương Tây của ông với danh xưng “Triết học vĩnh hằng ” (The Perennial Philosophy , London 1946). Huyền triết và triết học ở đây được đặt chung làm một.

5. Một trung gian giữa huyền triết và triết học: Văn chương

Một hình thức trung gian giữa huyền triết và triết học được tìm thấy trong văn chương. Có những tiểu thuyết hiện đại – giống như triết học và huyền triết – liên hệ mình với một cái “trực giác huyền nhiệm” trong nghĩa mà Nietzsche đã diễn tả trong thời đầu. Cũng vậy, Hermann Broch trong

một bức thư có cho biết, trong tiểu thuyết Vergil của ông, điều cơ bản là một cảm nghiệm huyền nhiệm. Trong tiểu thuyết “Con người không phẩm tính” của văn sĩ Musil, nơi đây cơ bản của tác phẩm cũng là một cảm nghiệm huyền nhiệm, cảm nghiệm về một “tâm trạng khác”, điều mà một ít nhà sử học văn chương đã nhận ra được văn sĩ ở đây đã khai triển tác phẩm “Tuyên xưng xuất thần” của triết gia tôn giáo M. Buber.

Cuối cùng tôi [Karl Albert] nhớ tới một đoạn trong tiểu thuyết “Mặt trời sự sống” của nhà văn Sillanpaas người Phần Lan, trong đó rất rõ ràng là một cảm nghiệm về hiện tại như là cảm nghiệm tính nhất của Tồn tại đã được tường thuật lại. Trong đó kể về Elias, con trai một nhà nông, về quê sống một mùa hè và về đến nhà đang nghỉ ngơi chốc lát: “Giác quan lảng lộn, chàng trai cảm nhận được cái gì như hương thơm của cây cỏ xanh tươi, và tiếng tic tac của chiếc đồng hồ treo tường điểm vào người anh như một chuỗi dài lặp lại của một cái gì đó không ngơi nghỉ. Và cái chuỗi dài lặp lại không ngơi nghỉ này đã đưa anh đang nghe ngóng vào một tâm trạng đòi hỏi anh vào đó. Trong một vài khoảnh khắc, anh ta ý thức được cái chất phác lạ lùng của sự sống – của sự Tồn tại, và trong cái ý thức này và trong khoảnh khắc này tất cả mọi sự được gộp lại, những gì đang bao quanh anh: bước đi của chiếc đồng hồ, sự sống của ngọn cỏ đâm chồi, cái nhung nhớ điểm lệ của ngày hôm nay – và cả chính mình anh. Dường như tận thâm tâm anh tỉ tê với chính mình: Nơi đây tôi đang ngồi bây giờ! Và như thế là cả cái nhiệm màu của hiện hữu được soi rọi và được giải mở”.

Cái cảm nghiệm huyền nhiệm của tính Nhất của Tồn tại ở đây được diễn tả không phải với các khái niệm triết học, cũng không phải với những hình ảnh của huyền nhiệm, nhưng qua sự mô tả một giai đoạn trong cuộc sống của một nhân vật tiểu thuyết.

THƯ MỤC

1. SÁCH GỐC:

- Lão Tử: Đạo Đức Kinh .
- Trang Tử: Nam Hoa Kinh .
- Liệt Tử: Liệt Tử – Xung hư chân kinh .

2. SÁCH TIẾNG VIỆT (dịch, bình chú, quảng diễn, tổng hợp):

- Giáp Văn Cường, Lão Tử – Đạo Đức huyền bí ; nxb Đồng Nai 1995.
- Nghiêm Toàn, Lão Tử – Đạo Đức Kinh ; Bộ Quốc gia giáo dục 1959.
- Ngô Tất Tố, Lão Tử ; Tp. HCM 1992.
- Nguyễn Duy Cần, Lão Tử – Đạo Đức Kinh ; nxb Văn học 1 1994.
- Nguyễn Duy Cần, Trang Tử tinh hoa ; Sài Gòn 1970.
- Nguyễn Duy Cần, Tinh hoa Đạo học Đông phương ; Tp. HCM 1993.
- Nguyễn Hiến Lê, Lão Tử – Đạo Đức Kinh ; nxb Văn học 1994.
- Nguyễn Hiến Lê, Trang Tử – Nam Hoa Kinh ; nxb Văn hóa 1994.
- Nguyễn Hiến Lê, Liệt Tử và Dương Tử ; Sài Gòn 1973.
- Nguyễn Hồng Trang, Trang Tử – Trí tuệ của tự nhiên ; nxb Đồng Nai 1995.

3. SÁCH NGOẠI NGỮ (dịch, bình chú, quảng diễn, tổng hợp):

- Bély, Gellért: Die Welt des Tao , Freiburg 1972.
- Ching, Julia: Chinese Religions , London 1993.
- Ching, Julia/Kueng, Hans: Konfuzianismus und Christentum, Mainz 1989.
- Choi, Insik: Die Taologische Frage nach Gott , Freiburg 1972.

- Duyvendak, J.J.L.: Tao To King – Le livre de la Voie et de la Vertu , Paris 1953.
- Fong yeou Lan (Phùng Hữu Lan): Précis d’histoire de la Philosophie chinoise , Paris 1952.
- Glasenapp, H. von: Die fuenf Weltreligionen , München 1963, 1989.
- Jaspers, Karl: Laotse und Nagarjuna – Zwei asiatische Metaphysiker , München 1957, 1978.
- Kaltenmark, Max: Lao Tseu et le Taoisme , Paris 1965.
- Knick, Reinhold: Laotse – Tao Te King , Darmstadt 1978.
- Koln, Livia: Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition , Princeton, (năm xb?).
- Lee, Sung-Sook: Zum Begriff des Dao bei Laozi and Zhuangzi , Wuerzburg 1994.
- Lâm Ngữ Đường: The Wisdom of Laotse , New York 1948, 1976.
- Merton, Thomas: Zen, Tao et Nirvana , Paris 1970.
- Opitz, P-J.: Lao Tzu, Die Ordnungsspekulation im Tao Tê Ching , Paul List Verlag 1967.
- Robinet, Isabelle: Histoire du Taoisme , Paris 1991.
- Smith, Huston: The World’s Religions , New York 1991.
- Stikker, Allerd: Tao, Teilhard und das westliche Denken , München 1988.
- Ulenbrook, Jan: Laotse – Taoteking , Frankfurt 1980.
- Waley, Arthur: The Way and its Power; A Study of the Tao Te Ching and its place in Chinese Thought , New York 1958.
- Walf, Knut: Tao fuer den Western , München 1989.
- Weber, Max: Studie über Konfuzianismus und Taoismus , Frankfurt 1983.
- Wilhelm, Richard: Laotse – Taoteking , Koeln 1978.
- Wilhelm, Richard: Laotse , Stuttgart 1987.
- Wilhelm, Richard: Das wahre Buch von Suedlichen Bluetenland , Koeln 1969.
- Wing, R.L.: Laotse Taoteking; Der Weg und die Kraft , München 1987.

[1] “Ce qui importe, ce n’est pas ce qu’il nous dit, mais ce qu’il nous suggère...”. Câu này được Nguyễn Duy Cần trích dẫn mà không nêu tên tác giả cũng như không cho xuất xứ; In: Nguyễn Duy Cần 1974, 13. Câu dịch tiếng Việt trên đây là của chúng tôi.

[2] Richard Wilhelm, *Laotse und der Taoismus*, Stuttgart nghiêng là của chúng tôi, LHK.

[3] Xem: C.G. Jung, *Die chinesische Weltsicht*, Aus: id., *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, GW 8, § 906-914 (Auflage 1991).

[4] tít: trước Tây lịch.

[5] tít: Tây lịch.

[6] Chương này được bổ sung nhân dịp sách *Lão tử – Đạo Đức Kinh* xuất bản lần thứ ba (2017). Nội dung chương 7 là bản dịch bài viết của tác giả Karl Albert bàn luận về chương 47 trong *Đạo Đức Kinh* của Lão Tử (BT).

[7] Những tiêu đề mục là của người dịch.

Mục Lục

1. LỜI NÓI ĐẦU
2. CHƯƠNG 1
 1. LÃO TỬ VÀ ĐẠO ĐỨC KINH
3. CHƯƠNG 2
 1. ĐẠO VÀ BẢN THỂ CỦA ĐẠO
4. CHƯƠNG 3
 1. ĐẠO VÀ THẾ GIỚI HIỆN TƯỢNG
5. CHƯƠNG 4
 1. ĐẠO VÀ THẾ GIỚI SIÊU VIỆT
6. CHƯƠNG 5
 1. TÍNH NỮ TRONG ĐẠO VÀ TRONG THẾ GIỚI
7. CHƯƠNG 6
 1. ĐẠO VÀ ĐỨC TIN KITÔ GIÁO
8. CHƯƠNG 7
 1. HUYỀN TRIẾT PHƯƠNG ĐÔNG VÀ TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY
9. THƯ MỤC