

Định Hướng Văn Học

Kim Định

Chào mừng các bạn đón đọc đầu sách từ dự án sách cho thiết bị di động

Nguồn: <http://vnthuquan.net>

Phát hành: Nguyễn Kim Vỹ.

Mục lục

[Nội Dung](#)

[Chương 1](#)

[Chương 2](#)

[Chương 3](#)

[Chương 3 \(B\)](#)

[Chương 4](#)

[Chương 4 \(B\)](#)

[Chương 5](#)

[Chương 6](#)

[Phụ trương.](#)

Kim Định
Định Hướng Văn Học
Nội Dung
Tựa

NỘI DUNG

I. CHUNG QUANH VIỆC ĐỊNH HƯỚNG

II. VAI TRÒ TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG TRONG TỔNG HỢP TƯƠNG LAI

III. HỮU VI HAY VÔ VI

IV. NHO GIÁO VỚI TỔNG HỢP

V. HÁN HỌC HỮU SẢN HÓA NHO GIÁO

VI. MẤY VIỆC CỤ THỂ ĐỂ THỐNG NHẤT VĂN HỌC PHỤ TRƯỞNG TRIẾT LÝ TRAO ĐỔI.

Tựa

Ngày nay không ai nói tới tình trạng bi đát của giáo dục và sự xuống dốc của văn hóa, sự sa đọa của giới trí thức như là căn nguyên khiến xã hội quay cuồng, bầu không khí sinh hoạt bị nghẹt thở vì mánh lối, óc con buôn, việc công đi vào tình trạng dãi dạt bệ rạc, cả một cảnh nát bầy phơi cái bộ mặt tang thương từ những ổ gà đầy các kiêu lộ, cho đến các bàn giấy công sở, học đường, xí nghiệp.

Nhưng than trách vô ích. Chỉ cần nhận thức bi trạng rồi đi tìm giải pháp, để chấm dứt trạng huống kia.

Chúng tôi nghĩ rằng người ta chỉ có thể mạnh mẽ hăng say hứng thú khi được hướng dẫn bởi một ý tưởng mạnh mẽ phong phú, mà ý tưởng muốn mạnh mẽ phong phú thì việc cần trước hết là phải có một chiều hướng. Chiều hướng có được nhận thức sâu xa mới có được hùng mạnh và sự nhận thức càng rành rẽ thấu triệt thì sức quy tụ lôi kéo càng tăng trưởng, cho đến lúc đủ trở thành chiều hướng giáo dục cũng như văn hóa, chính trị cũng như kinh tế, nghệ thuật và cả toàn bộ lối sống. Chỉ lúc đó chúng ta mới có một phương thế tích cực đối phó với tình trạng tan nát hiện nay. Chính trong viễn tượng đó mà chúng tôi biên ra ít suy tư trong tập này.

Kim Định

Định Hướng Văn Học

Chương 1

Chung Quanh Việc Định Hướng

1.Cần phải định hướng

Tất cả chúng ta đều là một thể hệ đã trốc gốc. Hơn thế nữa trốc gốc nói đây không chỉ là trốc gốc đối với nước non, nhưng thật ra còn xa hơn nhiều đó là trốc hết mọi gốc: gốc xã hội, gốc tiên tổ, gốc dòng tộc, gốc thiên địa. Không riêng gì một ai mà tất cả mọi người khai sáng ra nền văn minh hiện đại đều là trốc gốc. “Bởi vì một trong những nét đặc trưng của con người văn minh khi nói cách tổng quát thì chính là sự tan rã giữa lòng nó: bệnh cân não thần kinh chỉ là một trường hợp đặc biệt của người văn minh đang bất hòa với chính mình ngay trong việc nó phải giàn hòa với thiên nhiên với văn hóa ở chính nơi lòng nó”. (Jung, Psychologie de l'Inconscient p.47) Mấy lời trên có thể coi như nhân chứng, như một tiếng thét vang dậy để nhắc nhở con người phải tìm ra hướng đi, hướng học, hướng sống. Bởi vì: “không có một ngọn gió nào giúp ta được, nếu ta không có một bến nào để đến. (Montaigne)” “Nhân tâm như thuyền, Đạo tâm như lái. Ngồi thuyền mà không lái, thì chẳng biết đi ngả nào. Nhưng cầm vững lái thì hay lại là ở mình” (nhược chấp định đà tắc khứ vãng tại ngã, Chu Hy). Tìm ra cho việc học một hướng đi đó là vấn đề tối yếu.

Thiếu hướng đi đó có học già đời cũng vẫn là học quẩn, cũng vẫn vong thân, cũng vẫn quay cuồng trước các luồng gió lốc và nếu không mắc tâm não bệnh (névrosé) thì ít nhất cũng bị tản mát nhân tâm rồi suốt một đời, hay cả đến bao thế hệ cũng không kiến tạo nên được cái chi có giá trị, có tinh thần bền bỉ. Vì thiếu hướng nên không thể lâu, thiếu lâu làm sao đi xa, không đi xa thì làm chi có sáng soi nòng chày. Xét đến cá nhân cũng thế: không thiết học, vì cái học có chi đâu mà thiết nên thời gian lãng phí hết vào những chuyện nhảm, tin tức. Vì vậy tìm ra một hướng đi cũng là tìm ra được nguồn mạch vui sống hăng say an tĩnh và bình thản. Có an tĩnh mới có lực, tức là lo liệu chu đáo về những công việc mình làm, mới hòng đặc

tức là thành công. Đại học nói: “Tri chỉ nhi hậu hữu định. Định nhi hậu năng tĩnh, tĩnh nhi hậu năng an. An nhi hậu năng lự. Lự nhi hậu năng đắc” 知止而后有定。定而后能静。静而后能安。安而后能虑。虑而后能得。(Đại học 1, chữ Hán)

Nói thật ra có lẽ không ai chối sự thiết yếu cần phải định hướng cũng như cần phải có hòa hợp thống nhất. Tuy nhiên muốn là một chuyện mà làm được, biết làm cách nào là chuyện khác.

Trong giảng khóa này chúng ta sẽ cố đóng góp vào việc đó bằng đưa ra một ít phân biệt, vì có phân biệt mới dọi được ti sáng vào cái cảnh “hỗn mang chi sơ, vị phân thiên địa” đang bao trùm nền học vấn cũng như văn hóa hiện nay.

Cần phải có nhiều nhận xét phân biệt rành rẽ về những vấn đề đang đặt ra cho thời đại, mới trông đây sát tới bờ hoạt động cách hữu hiệu. Nếu chỉ dừng lại ở những câu chung khái quát, thì không sao đạt được giải pháp hữu hiệu. Người ta đã nói cả từ trăm năm rồi về sự cần phải tổng hợp Đông Tây, điều đó càng ngày thấy càng bách thiết mà sao vẫn chưa làm được, ấy vì còn chưa đi vào tận nền móng.

Có một điều lạ là ai cũng mong mọi tổng hợp, nhưng hễ nói đến thì như có một sự e ngại, đề phòng hoặc đả kích. Đây là lý do của thái độ kỳ lạ đó? Khi xem kỹ lại thì do sự thiếu nhận thức sâu xa về ý niệm thống nhất, thứ đến là tiêu chuẩn học hành rất lơ mờ. Vì thế chúng ta sẽ phân tích kỹ hai ý niệm then chốt về thống nhất mà ta cần phải phân biệt với đồng nhất

2.Thống nhất với đồng nhất

Đồng nhất là thái độ do nguyên lý nhị nguyên: lấy một bỏ một, chấp nhận tất cả hoặc không chấp nhận gì, ou tout ou rien, không có giải pháp thứ ba- “tertium non datur” ta quen gọi là “diệt tam”== “tiers exclu” vì người theo óc nhị nguyên thường có thái độ độc chuyên, độc hữu (exclusif) bắt mọi người nghe theo y như nhau kiểu “Thượng đồng” của Mặc Dịch, của Phát xít. Phát xít Đức nói “mục đích nền giáo dục quốc xã là làm cho 80 triệu người Đức trở thành 80 triệu tác động phản đáp theo lối nhìn đời và xử sự của Adolf Hitler”. Đó là một lối đồng nhất hóa con người.

Con người sống với nhau cần phải có đồng nhất nếu không thì đời sống

công cộng tan vỡ liền. Đường phải tránh một chiều tay trái hay tay phải: ai cũng phải tuân theo. Đến 9 giờ tối ai cũng phải vặn radio nhỏ lại, nếu không sẽ làm mất giấc ngủ người bên và tỏ ra thiếu giáo dục. Việc công dân ai cũng phải chu toàn v.v... những ích lợi này thiết thực quá không ai chối cãi được nổi và đó chỉ là kỷ luật.

Nhưng khi biến nó thành độc hữu để choán chỗ tinh thần: như suy tư, tín ngưỡng tự do thì đó là vượt biên giới cần thiết của kỷ luật để biến nó ra đồng nhất rất tai hại cho con người. Con người là giống lưỡng thể: một chiều sống trong xã hội còn chiều sâu tinh thần, tình cảm cần được tự do. Vì thế mà người ta không thể chịu nổi đường lối đồng nhất (massification), và ngày nay mỗi khi nói đến thống nhất thì phản động tự nhiên là e ngại đề phòng. Chính vì thiếu nhận thức về thống nhất hoặc vì thống nhất phần nhiều chỉ có tiếng còn trong thực chất là đồng nhất, nên hễ nói đến thống nhất thì tất nhiên là chống đối là phản động. Nhưng trong triết lý hễ đã phản động thì đến 99% là đi sang cực đoan ngược hẳn lại tức đa phương (pluralisme) với tâm trạng mè oảng sợ tro lạnh và do đó dễ đề cao một sự tự do tuyệt đối bất chấp đời sống thực tại trên bình diện xã hội. Muốn đưa tự do của tinh thần áp dụng cả vào đời sống cụ thể. Thế là rơi sang cực đoan khác tuy chống đối lại cực đoan đồng nhất, nhưng cả hai vì là chống đối nhau, nên cùng ở trên một bình diện nhị nguyên là chọn một bỏ một.

Lấy thí dụ về hòa nhạc mà nói thì đồng nhất bắt mọi người phải cử một bài theo nhịp của một nhạc trưởng. Từ sự hợp lý đó sẽ đi đến chỗ bắt mọi người phải dùng một nhạc khí như nhau, thế là quá đáng, liền khởi lên một phản ứng trái hẳn lại đòi cho mỗi người được tự do sử dụng thứ nhạc khí ám hợp cho tài năng, sở thích của mình. Đây là một sự hết sức hợp lý, nhưng từ chỗ hợp lý đó lần sang đến yêu sách đòi mỗi người cử một bài riêng, theo một tiết điệu tự do. Và thế là trở thành mớ âm thanh hỗn loạn. Đây là một hình ảnh cho dễ hiểu, trong thực tế chẳng ai đòi như vậy. Tuy nhiên trong triết lý lại xảy ra như thế. Nói chung thì khối cộng sản đi theo lối đồng nhất, khối tự do theo lối đa phương. Còn hòa âm của thống nhất chưa tìm ra được, hay có rất nhiều nhưng toàn là thống nhất có cái tên, còn trong thực chất thì là đồng nhất, thí dụ “thống nhất” của Hegel hay của Karl

Marx.

Một nền thống nhất chân thực phải hội được những điểm sau đây:

+ Thừa nhận cho mọi khuynh hướng được tồn hữu, bao lâu hướng đó không có tính cách độc hữu. Vì nếu khuynh hướng độc hữu thẳng thế, thì sẽ thi hành đồng nhất đối với mọi khuynh hướng khác.

+ Quy định cho mỗi khuynh hướng một ngôi vị (sách Xuân Thu gọi là định phận) nghĩa là một sự quan trọng tương đối, nghĩa là đối với toàn thể cuộc sống.

+ Tất cả phải tuân theo một nhịp điệu tức là những ước lệ cần thiết vừa đủ cho đời sống công cộng có thể tồn tại. Chỗ này thì Cộng sản đi quá. Thế giới tự do thường bất cập

Điều đó được minh chứng rõ rệt hơn nữa trong khoa học cơ khí. Bất cứ ai đã xem qua lịch sử khoa học cũng nhận thấy rằng: mỗi một bước tiến bộ, mỗi một phát minh sáng chế đều là hậu quả của rất nhiều tri thức tinh thuần không mang lại lợi ích gì hết. Người tìm ra là tìm ra rồi phát minh đó bị xếp vào tủ, nằm tro bụi có khi cả hàng trăm năm không dùng vào được việc gì. Nhưng nếu thiếu những cái tri thức thuần tri thức thì khoa học đã không tiến được bước nào, nếu đòi sự biết nào cũng phải đưa tới một phát minh ơ ích thì khoa học đã chết từ lâu rồi. Đó là những lý do rất xác đáng nên nó đã làm hạ giá chữ học hành xuống đến độ bị coi như là cái gì cản trở đường tiến hóa của những dân còn bám lấy cái hành trong cái học. Đây là một quan niệm tuy không minh nhiên hóa, hay chính vì không bộc lộ rõ ra nên đã gây một ảnh hưởng rõ rệt vào đường học vấn của chúng ta. Bởi thế cần phải được mổ xẻ kỹ lưỡng. Trước hết chúng ta chấp nhận rằng cần có cái biết thuần tri thức, nhưng ta nên phân biệt ba loại hành: là cưỡng hành, lợi hành và an hành.

Cưỡng hành là làm vì bị cưỡng ép thuộc pháp hình: không làm thì bị hình phạt.

Lợi hành làm vì lợi thuộc đợ thành công, ăn làm.

An hành là làm vì nghĩa vì thấy đáng làm thì làm.

Và khi ta nói học hành là ta nhằm vào cái hành ở đợ ba này, ít ra khi nói về triết lý nhân sinh, và lúc đó không những cái hành đó cũng cao như sự bở

ngỡ vô vị lợi (étonnement désintéressé) của triết lý Platon, mà còn có phần cao hơn là khác. Bởi vì sự ngỡ ngàng thăm hỏi của Platon xét về phương diện vô vị lợi thì đã vượt qua khỏi đợt lợi hành rồi, nhưng chưa đi tới độ tiền diện kinh nghiệm tức hiện tiền trực thị với vật, một thứ kinh nghiệm tinh dòng đến nỗi không còn lạ lẫm tra hỏi nữa, nhưng đã tới đợt an nhiên không ngỡ ngàng vì đã liễu hiểu, đã đi guốc vào lòng sự vật, mà Nho giáo kêu là “cách vật” rồi. Thế nghĩa là đã vượt qua đợt ngỡ ngàng tra hỏi. Người ta chỉ tra hỏi khi chưa đủ quen thuộc, chưa thấu suốt, và do đó còn kém hơn “an hành”. Bởi an hành bao hàm sự thấu triệt không còn chi đủ làm ngỡ ngàng nên chỉ còn hành một cách an nhiên không bận tâm tra hỏi nữa. Thứ đến cần phân biệt hai bình diện một là hiện tượng của khoa học thực nghiệm hai là bình diện triết lý. Đó là hai bình diện khác hẳn nhau: ở bình diện hiện tượng thì bất cứ tri thức nào cũng có giá trị tự nội, vì nó là cái biết cụ thể kiểm soát được và đầu chưa thấy có lợi ích gì, nhưng ít nhất nó cũng là một tri thức. Ngược lại trong triết lý nếu không có hành đi theo thì không lấy chi làm cứ điểm đặng phân giải hơn thua. Cho nên người ta chỉ coi là tri thức thật, tri thức có nền tảng, có giá trị những tư tưởng giàu khả năng nâng cao tâm hồn, cởi mở lý trí, khơi dậy mọi năng lực trong con người và vì thế ta gọi là chân lý nóng. Ngược với chân lý nguội, thường xoay quanh sự vật và thường chỉ là sự thích thú của nhà chuyên môn, hoặc làm thỏa mãn óc tò mò nhưng không đủ gây sôi động trong tâm hồn. Những chân lý nguội vì thế khi ra ngoài phạm vi chuyên môn của nó thì mất giá trị vì không có tiêu chuẩn kiểm chứng, nên thường chỉ là những ý nghĩ băng quơ thiếu nền móng như những vấn đề giả tạo.

Theo ý nghĩ trên tiền nhân ta quen nói học hành, nghĩa là chỉ có cái học thiết cận vào thân tâm, cái học giúp cho con người biết tu thân, biết sống, biết tổ chức đời sống xã hội, biết lối cai trị tốt hơn hết; sao cho con người ngày thêm trung thực với bản tính của mình thì đó mới là triết lý có giá trị và mới đáng học.

Tóm lại cái học chỉ có giá trị khi là chân thực. Muốn đo lường mức độ chân thực thì trong phạm vi hiện tượng có thể kiểm soát bằng những hiệu quả hay là sự minh hiển khách quan, hoặc máy móc tinh tế, còn trong triết lý thì

phải có hành đi theo để bảo đảm cho tính cách trung thực của nó.

Hơn thế nữa phải là “An hành” mới là triết lý, còn như cưỡng hành đã có công an cảnh sát, lợi hành đã có tiền tài danh vọng, nghĩa là hai thứ hành này đã quá nhiều rồi, và nhân loại đang muốn đi xa hơn hai đọt đó trong vận hội mới...

Quả thế, giai đoạn cưỡng hành kể như thuộc thời mộng muội: làm vì sợ trời đánh, thánh vật kể như đã qua và đang chuyển sang giai đoạn lợi hành đi kèm theo thời quyền pháp lợi lộc. Làm theo lệnh của quyền bính của pháp luật thì có lợi, được hưởng quyền này nợ ân trạch kia khác như Mặc Dịch hứa hẹn đe loai, và cái gì không có lợi nhãn tiền thì không cho làm như nhạc, thơ, lễ, văn học.

Đó cũng là tâm trạng mà con người đại chúng quen sống cho tới hiện nay. Họ căn cứ trên những nền luân lý cấm đoán với cho phép: (permis et défendu) ai phạm thì phải hình phạt này vạ nợ, ai theo thì được ơn ích kia khác. Tuy nhiên nhân loại đang trở mình để cho mỗi ngày thêm đông đảo người hơn biết tiến đến giai đoạn an hành. Jung viết trong quyển L homme à la découverte de son âme (p.37): “La grande révolution du siècle== tout au de là prend place ici-bas”, cuộc đảo lộn lớn lao của thế kỷ này là các giá trị đặt ở “xa xôi” được đưa vào gầm trời này, và ta có thể nói thêm sẽ đặt vào lòng con người và gọi là “an hành”.

An hành là cách hành động độc lập vô vị lợi, khác với cưỡng hành ngoại khởi. Với cưỡng hành chủ thể bị sai sử do một chủ thể bên ngoài cho tới độ làm lấn át hết quyền định đoạt của người làm. Còn ở lợi hành thì tác giả hướng ra ngoại vật chứ không hướng nội, nên không phải là tác động nằm vùng. Cả hai trường hợp đều bao hàm sự mất quyền (cưỡng-hành) hoặc sự nghèo nàn bất túc, nghĩa là không đủ tự lực tự cường và vì thế dễ sinh ra sự nghiêng ngả hoặc về phía năng hoặc về phía sở. Nếu nghiêng sang bên Năng cũng gọi là chủ thể thì đẻ ra những thuyết có tính cách duy chủ thể == subjectivisme như thí dụ duy tâm. Nếu nghiêng sang phía sở cũng gọi là “đối tượng” thì đẻ ra duy đối tượng== objectivisme thí dụ duy vật. Đó là những bệnh trạng của nhị nguyên, bao giờ cũng chọn một bỏ một, không đi tới tổng hợp, mà chỉ biết có giản lược, tức cũng là đồng nhất vật.

Muốn tổng hợp cần vươn tới bậc an hành, cũng gọi là “cung hành” như câu nói “cung hành quân tử” 躬行君子 L.N.VII 32 tức là người tự trọng mình, tự mình, tự tìm ra nơi mình đủ túc lý để làm việc, không cần quy chiếu đến cái chi khác.

Khổng Tử nói: “về văn chương học thuật thì hoặc giả ta cũng bằng người, nhưng đạt tới độ “cung hành quân tử” thì ta chưa có được”. Bởi vì cung hành là đợt rất cao, rất trong trạch không gì sai khiến được chủ thể, cũng như chủ thể không hướng ra ngoài. “Quân tử tổ kỳ vị nhi hành, bất nguyện hồ kỳ ngoại” T.D.14. Người quân tử chiếu theo địa vị mình mà làm chứ không cầu ở ngoài. Ở ngoài là thiên hay địa, nhưng ở lại với mình, đi vào thâm cung sẽ gặp địa vị con người gọi là “tổ kỳ vị” hiểu theo nghĩa siêu hình là nơi gặp gỡ đất trời, cho nên cung hành cũng gọi được là “hành động lưu ngũ” khi hiểu chữ ngũ theo ngũ hành nghĩa là nơi đất trời giao hội: trời ba đất hai, “tham thiên lưỡng địa”. Hai cộng với ba là năm, nên mới nói lưu ngũ là lưu lại nơi “thiên địa chi giao” tức là nhân vậy. Nói kiểu khác đó là hoạt động của văn hóa uyên nguyên khi hiểu chữ văn là thập tự nhai đặt dưới bộ đầu.

Khi nói đến Văn Vương thì không nên nghĩ đến cá nhân Văn Vương nhà Chu cho bằng là một mẫu người lý tưởng đã đạt tới chỗ đất trời giao hội, đạt tới đợt an hành. Trung Dung viết: “Văn Vương chi sở dĩ văn dã, thuận diệc bất dĩ” T.D.26, 文王之所以文也。纯亦不已。 Điều làm cho Văn Vương đạt nổi chữ văn là thuần khiết và do đó không ngơi nghỉ.

Nói “thuần hay tinh dòng” là hiểu đã đạt độ “cung hành” không còn bị ngoại vật sai sử như vì lợi, vì sợ hãi nhưng là an hành như một “Nhơn Hoàng” an nhiên tự tại ung dung. Chính vì thế không chú trọng đến đối tượng sang hèn to nhỏ, và văn hóa Viễn Đông không chia ra việc hèn hạ và việc cao trọng như trong xã hội cổ La Hy: việc hèn để cho nô lệ, việc sang trọng để cho người thông dong. Viễn Đông không chủ trương thế bao giờ.

Do đó cũng không đặt vấn đề có hay không có vạn vật, vũ trụ có thật hay chỉ là mộng sông, có cái này hay không có sự kia là những vấn đề đã gây chia rẽ trầm trọng cho đến tận ngày nay và triết học Âu Châu đều cố gắng thoát ra. Triết lý Nho giáo đã tránh được điểm này: không trùng trịch ở chỗ

tranh luận có hay không có, nhưng đã đi thẳng vào hành động, và vì thế là một nền triết rất giàu chất tổng hợp. Nhất thứ khi hành động đó lại là an hành thuần khiết cho nên “bất dĩ” không ngơi nghỉ, không ngơi nghỉ vì không lệ thuộc vào ngoại vật. Vì khi lệ thuộc ngoại vật thì sẽ rất chóng sep. Thế kỷ 19 nhân loại tràn ngập hy vọng lạc quan trong bầu không khí tung bừng tiếp đón những xe hơi, tàu điện, tàu bay. Cho rằng những phát minh này sẽ đem lại hạnh phúc toàn vẹn cho loài người.

Nhưng từ sau hai thế chiến, người ta lâm vào cảnh bơ vơ lạc lõng, coi đời như cái chi phi lý, vô nghĩa. Và văn chương tràn ngập những thao thức buồn chán, bấn khoăn. Tại sao lạc quan chóng biến ra bi quan. Thừa chỉ vì lối lạc quan kia dựa trên những ngoại vật, cũng y như những loại ý hệ vì còn dựa trên đối tượng, nên phạm vi ảnh hưởng rất eo hẹp (chạm tới 1% ý thức) và cũng không sống lâu hơn được nửa thế kỷ. Đó chẳng qua vì chưa đạt tới an hành.

Nếu thật là an hành thì sẽ không ngơi nghỉ nên lâu, lâu nên sáng, sáng nên đi xa. Đi xa nên rộng rãi. Rộng rãi nên cao sáng. Cao sáng thấu trời. Rộng rãi khắp đất. T.D.26

Đó là cực tả cái hiệu nghiệm của tác động lưu ngũ của an hành tức là tác động có sức tổng hợp vô biên. Rộng như đất cao như trời cũng bao quát hết. Đây phải là tiêu chuẩn lý tưởng của chúng ta. Chúng ta khỏi cần thay đổi tiêu chuẩn học hành mà chỉ cần đào sâu, và sẽ thấy trong hai chữ đó một giải pháp kiên cố. Giải pháp này còn được bàn dài rộng nơi khác. Cho nên chữ hành không phải chỉ có nghĩa là làm, bảo làm là làm như trong luân lý thông thường, hoặc khoa công dân, hay phép xã giao. Nhưng nó bao hàm một nền móng siêu hình, một đạo thuật hành vi là nền tảng của triết lý Nho giáo, cũng là triết lý của Tác, của Tài, của “Ngũ hành” khi hiểu ngũ là cái gì siêu hình vượt ra ngoài những ích dụng nhỏ bé để lan tỏa khắp trời cùng đất.

Biết được giá trị của tiêu chuẩn ẩn trong hai chữ học hành như thế rồi, bây giờ chúng ta dùng nó làm thước để đi đo mấy nền văn hóa có liên hệ đến ta, để lựa chọn những yếu tố có khả năng làm giàu cho cái di sản tinh thần cổ hữu đó dựng trùng tu nền thống nhất văn học.

Kim Định
Định Hướng Văn Học
Chương 2

Vai Trò của triết Tây Phương trong tổng hợp tương lai

Triết Tây trở thành cần thiết trong giai đoạn mới thì đó không thành vấn đề, vì không những đã được công nhận mà còn được hiện thực trong chương trình giáo dục. Bàn tới triết Tây ở đây không phải có ý đặt lại vấn đề, nhưng là nhằm suy tư về sự kiện đó hầu cho việc nhận thức trở thành minh nhiên, vì đó là nhiệm vụ của triết. Triết cần suy tư trên những tác động, những sự việc của đời sống đặng soi dọi vào đó những tia sáng hầu giúp cho việc làm giữ được thế quân bình và càng ngày càng gia thêm độ ý thức: tiến hóa của con người nằm ở chỗ đó. Sau đây là mấy lý do biện hộ cho sự cần thiết của triết Tây.

Lý do thứ nhất là chúng ta đang bước vào một nền văn minh mới mà Hegel kêu là *Civilisation parlante* “văn minh nói”, có ý chọi với chữ *Cinéma parlant*, tiếp sau *Cinéma câm*, phần nào giống nền văn minh xưa, tuy không câm nín, nhưng ít nói, và tuy ít cũng đã đủ, vì con người xưa sống trong cảnh thư thái có đủ thì giờ, đủ yên tĩnh để suy nghĩ, không cần nói dài.

Cảnh an nhàn xưa không còn nữa và con người thời đại đang bị xô vào cảnh mài miết tranh sống, ai cũng bắt buộc phải vội vàng, thế mà một trật có đến trăm ngàn lời nói oang oang bao phủ. Cho nên một vài cử chỉ nhẹ nhàng thanh tao kèm với dăm ba câu thâm thúy vẫn tắt không còn thấm thía vào đâu nữa. Muốn ảnh hưởng đến con người thời đại thì phải nói nhiều, nói oang oang, nói toạc móng chân móng tay. Có vậy mới may ra còn dính lại chút ít. Vì thế chúng ta cần lý giải suy diễn để chứng minh đạo lý. Thiếu điều đó thì đối với người thời nay, họ là không biết. Vương Thuỳ Sơn nói “Biết thực mà không biết danh hay biết danh mà không biết thực, cũng đều là không biết cả “tri thực nhi bất tri danh, tri danh nhi bất tri thực, giai bất tri dã”. Vì thế muốn có triết lý, muốn khai sinh một nền tư tưởng, tất phải dùng lời nói biện chứng (*langage conceptuel*) để trình bày. Những điều chỉ cảm thấy hoặc cả sống nữa mà không nói lên được cách hệ thống thì người

nay cho là chưa có chưa nắm được mà chỉ là cái gì mập mờ thấp thoáng thôi, như đàn cá dưới nước có đó mà không nắm được trong tay: cần phải có lưới có chài mới lôi lên bờ bỏ vào thùng, lúc ấy mới kể là có. Lưới chài là những công thức, những ngữ thuật. Biết bao điều chúng ta cảm thấy mờ mờ như thế cách mặc nhiên nghĩa là không nói lên được. Nay nếu có một người tìm được những ngữ thuật ám hợp, những ý tưởng minh nhiên để nói lên thành lời, sắp đặt thành thứ lớp, thì đấy là ngư phủ có trang bị máy móc lưới chài để vãi vào tiềm thức con người thời đại đang kéo lên những ý nghĩ được gói ghém trong những hộp làm bằng lời biện luận, người đó sẽ được coi như vị khai sáng ra nền triết lý mới vậy.

Đấy là ước lệ của nền văn minh hiện đại mà chúng ta nên chào đón như một tiến bộ cần thiết cho giai đoạn liên lục địa. Một ý nghĩ dù tế vi đến đâu nếu nói lên được cách khúc chiết mạch lạc, liền có thể bay vòng quanh thế giới. Do đó chúng ta rất cần vun tưới tài năng lý giải. Triết Tây sẽ giúp chúng ta rất nhiều trong việc này vì nó vốn là một nền triết học lý niệm, nên đã bàn đến đâu là nói lên rành mạch khúc chiết. Về điểm này triết Tây hơn hẳn triết Đông, nên cần thiết cho triết Đông trong giai đoạn mới.

Lý do thứ hai là triết Tây chuyên về lý trí, phê phán, phân tích và tổ chức các ý tưởng thành hệ thống. Vì thế hễ đã bàn tới vấn đề nào là đào bới đủ các khía cạnh, lật đi lật lại khắp mặt không còn để hở chỗ nào, khiến cho sự tìm tòi khảo cứu vừa phong phú vừa xác thiết. Dùng đến tài liệu nào cũng được đưa qua ánh sáng phê bình nghiêm túc, khiến cho khi đi được bước nào, vững chắc bước đó.

Đấy là chỗ hơn hẳn triết Đông, nhất là quãng hai thế kỷ sau này càng trở thành bệ rạc, luộm thuộm cũ kỹ. Tài liệu dùng bừa bãi, viết ra thì lê thê, lặp đi lặp lại lải nhải. Với Trung Hoa còn khá hơn, chứ với Việt Nam chưa thấy sách nào phản chiếu được lối viết có phương pháp khoa học. Cho nên riêng người Việt Nam còn phải cố gắng nhiều trong phạm vi này.

Một ơn ích khác của lý trí là có thể giúp chúng ta thanh toán những tàn tích ma thuật, tai dị còn vướng lại trong những kinh sách cổ truyền. Óc phê bình phân tích Tây phương giúp ta rất nhiều trong việc thanh lọc này.

Lý do thứ ba là triết Tây giúp cho triết Đông nhận thức ra mình. Sự nhận

thức ra mình chỉ hiện thực do sự đối diện với tha nhân tha vật. Đây là điểm chung cho mọi nền văn hóa khác xa lạ, và càng xa lạ càng dị biệt thì càng giúp vào sự lay động khiêu năng nhận thức. Mỗi điều chống lại, mỗi vấn đề đặt khác đi, mỗi lối giải quyết mới lạ, mỗi sự thành công cũng như thất bại của tha nhân đều giúp mình hồi tỉnh khảo sát lại lập trường của mình, đặt vấn đề giá trị của mình cũng như của tha nhân. Nhiều khi làm cho thắc mắc, suy nghĩ lao lung không cho phép quyết đoán tiên thiên một chiều, không cho yên nghỉ với mớ quan niệm tưởng đâu là đã định luận xong xuôi, không dè bị tha nhân lật ngược hẳn lại. Nhưng chính sự so đo này làm cho loé lên cả từng luồng tia sáng, ý tưởng trào ra phong phú và cái nhìn trở nên thấu triệt sâu xa hơn hẳn với lúc chỉ biết có triết Đông hoặc triết Tây. Nietzsche cho sự đối chiếu này là một ơn ích lớn nhất trong thời mới mà chúng ta cần khai thác đến triệt để.

Làm như thế chúng ta sẽ đạt được sự vững chắc trong việc luận đoán (sureté de jugement) vì mỗi phán quyết có kèm theo lập trường đối kháng với những hậu quả của nó. Nhờ đây ta có thể nắm vững được vấn đề, bớt đi rất nhiều những câu võ đoán. Đó là nói theo nguyên tắc, trong thực tế thì vẫn có thể nhờ như thường do sự áp dụng phương pháp chưa được triệt để.

Lý do thứ tư là trong hai thế kỷ vừa qua, cái gì của Tây phương cũng tiến bộ vượt bậc bằng cả ba, bốn ngàn năm xưa, nhờ đó họ tích lũy lại được muôn vàn yếu tố và sự kiện mới mà chỉ đọc sách Tây mới có. Trong hai trăm năm tiến mạnh nhất đó, số sách xuất bản hầu như vô tận, vượt rất xa khả năng thấu nhận của một người, đây là vào tay đọc rộng. Nếu sách vở không nhiều thì tiến bộ kém hẳn đi. Thế mà trong hai trăm năm vừa qua Đông phương bị lúng túng với vấn đề chính trị, kinh tế đã không tiến vượt bậc mà riêng trong phạm vi triết học còn thụt lùi so với các thế kỷ trước kia. Đã thế ngày nay không đọc nổi chữ nho đang khi hầu hết chúng ta biết tiếng Pháp tiếng Anh và chỉ cần cố gắng lên một giai đoạn nữa thì đạt trình độ thấu thái nổi tư tưởng qua sách vở bày bán ngập hiệu, hoặc vào các thư viện kể cả các thư viện của các tòa đại sứ. Cho nên về điểm này có thể đoán quyết là không học triết Tây thì cũng như cái kiềng thiếu hết một chân vậy. Huống chi cái hướng tiến của giai đoạn này là hòa hợp, là thống nhất. Nếu

không biết triết Tây là chịu khoan tay. Vậy nên đừng có hỏi phải học triết nào như là có thể chọn một, bỏ một, vì trong hiện tại ta cần cả hai.

Đó là một hai lý luận chứng minh sự cần thiết phải học triết Tây. Lý do thứ ba thuộc khu vực văn hóa và nó thật cho bất cứ nền văn hóa nào, vì có thể nói là thuộc không gian. Còn lý do thứ bốn thuộc thời gian: trong hoàn cảnh này, ở thời đại lịch sử hiện nay. Cả hai thuộc hoàn cảnh bên ngoài để hợp với hai lý do trên thuộc tính chất nội tại, tất cả hợp lực chứng minh sự cần thiết của triết học Tây phương trong giai đoạn hiện tại tại nước nhà.

Lý do thứ hai là để chứng minh sự cần thiết của triết Tây thuộc về loại nào: có phải là cần thiết loại độc chiếm hay là cần thiết loại bổ túc. Cho đến nay người mình thường nghiêng về ý kiến độc chiếm, vì khi nhìn vào triết Tây Âu kể từ Platon, Aristote, qua Descartes, Kant, Hegel rồi đến các triết gia hiện đại: sách vở rất phong phú với những hệ thống nguy nga đồ sộ chương trình đã đâu ra đấy. Đang khi đó xem lại mình mới được dăm ba quyển với nội dung nghèo nàn, xếp đặt luộm thuộm thiếu hệ thống, gọi là đạo học, luận lý hay văn học thì được, chứ nói là triết lý thì không. Cho nên những người đưa triết Tây vào chương trình tuyệt nhiên không hề có ý nghĩ nào đẩy triết Đông ra ngoài, nhưng chỉ cốt để thêm vào cho di sản nước nhà một môn học mới mà trước đây chưa hề có và do đó là độc chiếm mà không nghĩ là độc chiếm, nghĩa là với họ triết Đông đã có đâu để mà có thể bị chiếm đoạt.

Vì tâm trạng vô tội của thế hệ hiện đại là thế (cho tới năm 1956) và vì sự kiện độc chiếm của triết Tây trong chương trình giáo dục nước nhà (cho tới nay 1968 còn thật cho trung học). Vì thế chúng ta cần đem vấn đề lên bàn mổ để trong việc rất hệ trọng là vấn đề giáo dục của một nước tránh được những lầm lẫn có hại sâu xa cho tiền đồ tổ quốc. Trước hết chúng ta chủ trương rằng không nên để triết Tây độc chiếm như nay vì triết Tây tuy nguy nga đồ sộ nhưng chưa đáp ứng được tiêu chuẩn đã định luận ở bài đầu tức là học hành, ít ra cho chúng ta, bởi mỗi dân tộc có một lối suy tư riêng, một lối cảm nghĩ sinh sống khác nhau, mang theo một sắc thái đặc thù mà một nền triết trung thực không thể bỏ qua, ít ra ở khởi điểm, để làm những nấc thang tâm linh hầu đi lên đến con người phổ biến muôn thưở, nghĩa là

thuộc hết mọi thời gian, không gian. Nhưng đó là lý tưởng cần nêu lên làm đích điểm, còn ở khởi điểm phải chú trọng đến các nét đặc trưng.

Đó có lẽ là sự khác biệt giữa triết học Tây Âu với triết Đông. Triết Đông phát xuất từ trong nhân gian (kinh thi) un đúc trong lò lịch sử (kinh thư và Xuân Thu) trong những lối giao liên giữa người với người (kinh lễ). Còn trái lại triết Tây đặt bên ngoài thời gian, không có lịch sử (xem chữ Thời) không chú ý đến cụ thể, nên ít ăn nhập vào đời sống. Có người nói giả sử vất hết triết đi xã hội Tây Âu cũng không mất mát chi cả, hay sự mất mát chi trong vòng hàn lâm nghĩa là chỉ liên hệ đến một số chuyên viên, một ít học sinh, sinh viên, ngoài ra trong đời sống thì học triết hay không học triết cũng thế: đảng nào cũng không có hưởng cũng thiếu chủ đạo.

Với triết Đông không nói như vậy được vì nếu vất bỏ triết lý của mình thì xã hội Viễn Đông sẽ mất kỷ cương, đời sống trở thành con thuyền không lái và trí thức không còn liên hệ chi với quảng đại quần chúng đã thấm nhuần triết lý nhân sinh từ nhiều ngàn xưa.

Đây là lý do đầu tiên đủ mạnh để phải lưu tâm đến triết Đông. Huống chi đứng về phương diện dân tộc mà xét, thì lại khác kiểu xét cá nhân. Cá nhân thường suy nghiệm trong vòng một trăm năm và nhấn mạnh trên hiện trạng, mà hiện trạng thì mình thua người nên phải học của người. Còn khi đứng trên quan điểm dân tộc thì lại lấy từng ngàn năm làm đơn vị, vì dân tộc cũng như nhân loại gồm cả người chết và người sẽ đến, bao cả dĩ vãng và tương lai. Hiện tại mình thua người nhưng phải dọn đường cho con cháu sửa soạn một tương lai đẹp hơn. Đã thế còn tiên tổ mình nữa, đã vị tất các ngài không có kinh nghiệm để lưu lại cho con cháu dòng tộc.

Trong khi đối chiếu Đông Tây ta mới nhận ra không chỉ có triết Đông mới kém mà triết Tây cũng có những khía cạnh đó: hay chiều này dở chiều khác. Do đó không thể chấp nhận toàn bộ kiểu độc chiếm được, nhưng phải đi lối minh biện: chọn hay bỏ dở, và cái oái ăm là lấy cái hay cũng rất dễ rước luôn cái dở. Vì cái dở của triết Tây cũng chính là cái hay đã bị đẩy quá đà. Cái hay của triết Tây là lý trí. Điều đó rất cần thiết, nhưng khi đẩy quá đà thì lý trí trở thành duy lý đến độ độc chiếm và bóp nghẹt mọi khả năng khác của con người như tình cảm là một. Cái đó liệu có hợp cho

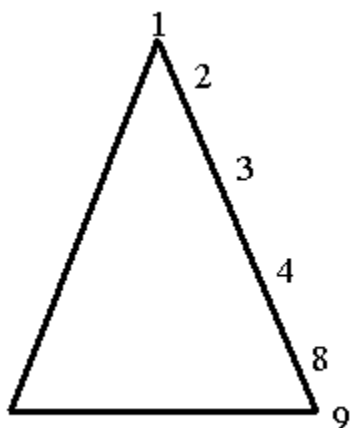
người Việt Nam chúng ta đã quá quen với lối tình lý tương tham chẳng?
Với người Việt Nam chúng ta thì không cứ “tôi suy tư vậy là có tôi” nhưng
tôi cảm xúc, tôi hờn tủi, tôi cười đùa, tôi sống, tôi chơi cũng vẫn có tôi rồi,
nên trong triết lý cũng như trong chế độ và hệ thống giáo dục phải dành
quyền dành chỗ cho phát triển, hàm xúc, điều lý sẵn sóc cho những năng
khiếu đó.

Điểm hay thứ hai của triết Tây là hệ thống. Hệ thống làm cho sự học được
dễ dàng nên rất tốt và đối với thời đại nói nhiều này thì còn trở thành cần
thiết là khác. Vì thế chúng ta cần vượt tưới óc hệ thống hóa hay sự tổ chức
tư tưởng giáo khoa (systematisation scolaire) và nên ngừng lại ở đó, vì nếu
mãi mê đến nỗi biến hệ thống trường ốc văn học thành ý hệ tức là một thứ
hệ thống hữu thể (systematisation ontologique) nghĩa là lấy lý niệm làm tất
cả thực tại thì đó là điều tai họa vì đòi gói ghém tất cả sự vật, trời đất người
vào một số ý niệm khô đét, thì sẽ bị chúng che mắt không còn thấy gì bên
ngoài, con người sẽ trở thành chấp nhất: đã hữu thì chỉ biết hữu, đã vô thì
chỉ biết vô, thiếu uyển chuyển. Sở dĩ những người như Schopenhauer,
Nietzsche, Jung hay hầu hết giới trí thức Tây Âu đều cho triết học gia của
họ là cận thị, thì chính vì cái tật chấp nhất xả bách gắn liền với óc ý hệ
khiến cho người theo trở thành kẻ tôn thờ ý hệ, đặt lý tưởng lên trên con
người. Hậu quả là sẵn sàng biến con người thành dụng cụ để phụng sự cho
lý tưởng, có chết trăm ngàn nhân mạng cũng không sao. Đó là lý do sâu xa
nhất gây tan hoang điêu đứng cho dân tộc chúng ta. Hàng trăm ngàn người
đã phải bức tử vì có kẻ đang nắm quyền thế lại đi tôn thờ lý tưởng, đang
phủ phọc trước bàn thờ ý hệ quá xác định đến làm ghệt thờ tự do con
người.

Chính ở đây chúng ta chạm vấn đề quan trọng nhưng xưa rầy chưa có một
triết gia nào đề cập, đó là phương pháp tổng quan khác biệt với đường lối
xác định. Triết gia thành công hay thất bại là do dùng lối tổng quan hay lối
xác định. Vì phương pháp này liên hệ đến vận mạng của triết lý nên cần
chúng ta phải nghiên cứu kỹ. Phương pháp tổng quan là học về toàn thể còn
xác định là học về từng phần. Trước hết để nhận chân thế nào là tổng quan
thì cần phân biệt với đại khái tổng hợp (global). Đại khái chỉ là lối nhìn một

vật hay một hoàn cảnh cách sơ sài phiến diện để có một ý niệm khái quát, thí dụ nhìn chung cái radio. Sau đó là cái nhìn phân tích xác định từng phần của máy, mỗi phần liên hệ với nhau ra sao. Lối nhìn phân tích xác định này cũng y như lối nhìn khái quát vừa nói trên chỉ hợp cho bình diện hiện tượng tức là khoa học thực nghiệm, không thể đem vào triết được. Đây là điều căn bản tối hệ.

Ở triết phải dùng lối tổng quan phổ biến không hướng vào từng sự vật lẻ tẻ, nhưng hướng tới toàn thể vạn vật, toàn thể vũ trụ, nhưng vì mắt người không bao quát nổi vũ trụ vô biên, nên phải dùng lối khác là “nhìn” xem cái cực nhỏ tế vi đến độ không còn chiếm không gian và thời gian nữa và vì thế triết Đông kêu là tâm, cũng có khi kêu là huệ nhãn, hay tâm nhãn. Tất cả đều chỉ cái “điểm” phi thời gian nên cũng là phi không gian, ta hãy gọi nó là điểm tụ hợp hay là Thái Nhất tức cái nhất siêu hình chứ không phải cái nhất toán học. Còn toàn thể vạn vật thì kể là chu vi rộng nhất được tượng bằng số 9: tất cả các sự vật lẻ tẻ đều nằm ở khoảng giữa 1 và 9, và bị đổ khuôn theo cái nhìn chung đó không vật nào lọt ra khỏi được. Ta sẽ gọi là vạn vật 2, 3, 4, 8 như trong hình sau:



Điểm 1 liên hệ mật thiết với số 9 như bóng với hình, như hai mặt của một thân thể nhưng đi ngược chiều: đi vào 1 càng nhỏ thì đi ra 9 càng lớn, khi 1 đã đạt đọt chí cực (Thái Nhất) thì 9 bao trùm hết mọi vật được biểu thị bằng các số từ 2-8, không gì thoát ra ngoài. Do đó vạn vật (2-8) được nhìn trong liên hệ từ 1 đến 9, y như các vật trong bức vẽ cao thấp đều theo đường chạy trốn hình học, không vật nào vượt ra ngoài đường đó, nên vật

nào cũng tương hợp với điểm trốn. Đó là một lối thử cụ thể hóa mối tương quan nền móng giữa cái “nhìn” của con người với vạn vật. Bởi vì triết lý không được nhìn sự vật riêng lẻ như nó hiện hình ra trước giác quan ta, đó là cái nhìn không thật, gọi là hiện tượng dành cho lương tri và khoa học. Còn cái nhìn triết lý thì siêu linh theo nghĩa vô hình, nên nó khuôn theo và đổi thay cùng với sự mở ra của tâm thức. Khi tâm thức đã mở đến cực độ, thì cái nhìn cũng đạt cực độ không thể đi xa hơn, nên cũng trở thành “chân xác”.

Sở dĩ cái nhìn của Kinh Dịch vẫn giữ được giá trị là đã biết đưa tới 1 và 9 hay nói khác đã đạt tới cái cực nhỏ cũng như cái cực to gọi chung là thái cực. Thái cực có hai đầu một là cực nhỏ đến độ không gì có thể ở lại bên trong, dù tế vi như thanh sắc, nên gọi là “vô thanh, vô xứ, vô ảnh, vô hình”; nhưng đầu kia lại cực lớn đến độ không vật nào có thể ở ngoài, nhưng tất cả ở trong như những phần của một Nhất Thế, của đại vũ trụ. Vì thế sách Trung Dung nói “cố quân tử ngữ đại thiên hạ mạc năng tải yên, ngữ tiểu, thiên hạ mạc năng yên (12) == cho nên khi triết gia nói đến chỗ rộng lớn thì trong thiên hạ không gì chứa hết. Còn nói tới chỗ nhỏ thì trong thiên hạ không gì phân tách ra được nữa, nên gọi là “phổ bác uyên tuyền” T.D 31. “Phổ bác” là tới đến hết mọi sự và từng sự một “attingens omnia et singula” còn “uyên tuyền” là tới đến cội nguồn sâu thẳm. Tuân Tử nói “chuyên tâm chú ý để hiểu rõ sự vật thì sẽ hiểu thấu đáo riêng về một sự vật được khảo sát, còn khi chuyên tâm chú ý để hiểu rõ đạo thì sẽ hiểu thấu đáo về Đạo và về tất cả sự vật. Cho nên người quân tử chuyên nhất về Đạo để giúp khảo sát sự vật, chuyên nhất về Đạo thì cái biết được đúng, để khảo sát về vật thì cái biết được rành.

Tinh vu vật giả dĩ vật vật

Tinh vu đạo giả kiêm vật vật

Cố quân tử nhất vu đạo nhi dĩ tán kê vật

Nhất vu đạo tắc chính

Dĩ tán kê vật tắc sát.

精于物者以物物

精于道者兼物物

故君子壹于道而以替壹物

壹于道则正

以替稽物则察

Nên ghi nhận hai chữ chính và sát chỉ lối nhìn sự vật của triết gia phải thấu đến điểm 1 (gọi là chính) còn phần bao quát phải đạt tới số 9 (lão dương chỉ vạn vật phân tán đến cực độ có thể). Nói khác triết gia phải biết nhìn vạn vật trong mối tương liên của toàn thể (1-9). Có nhìn được như thế mới vượt được thời gian không gian, trở nên trường cửu, và triết sẽ không bị đảo lộn mỗi khi tâm thức mở rộng như trong lối xác định. Xác định là lối nhìn từng sự vật lẻ tẻ 1, 2, 3, 8. Đó là lối nhìn bên ngoài mối liên hệ với toàn thể lẽ ra phải để dành cho thường nhân kể cả nhà khoa học. Khoa học luôn luôn đổi mới do mối liên hệ mở rộng theo đà tâm thức đi lên, nếu triết học cũng nhìn vật đích khách quan kiểu đó thì sẽ luôn luôn đổi hướng nên không thể hướng dẫn được đời sống. Đã thế vì không nhìn theo được cái toàn thể thì chỉ là triết lý trực vật, triết lý chết khô. Bởi vì sự vật chỉ sống khi còn toàn thân, nếu chỉ còn một nửa làm sao sống, làm sao linh động. Cho nên có học mà thiếu hành thì nguyên nhân căn do là tại cái nhìn phần mớ. Triết học không gây nổi hứng thú cũng vì đây, vì sự chọn lầm phương pháp: thay vì theo nguyên lý uyên nguyên thì lại chỉ xác định sự kiện (information of facts); thay vì tri thức hiện thực (knowledge actual) thì đi sang tri thức kiện tính (knowledge factual). Sự định hướng sai lầm căn bản đó kéo theo những bất tiện như sau:

Thứ nhất là dấn chân lên phạm vi khoa học chuyên môn, gây ra sự trùng hợp (double emploi) vô ích, đã vậy dễ làm cho triết lý bị hạ giá ở chỗ đi vào cương vị mà triết không được trang bị, thí dụ thuyết biến hóa đưa những khẳng định cụ thể về tầng trời, lòng đất, những hình thái biến hóa của thú vật hay con người. Đó toàn là những vấn đề thuộc kiện tính, nên cần phải đào bới, phải có máy đo lường với các phương pháp thực nghiệm thấu thái tài liệu, dùng giả thuyết làm việc, rồi kiểm chứng nghĩa là những phương tiện hoàn toàn thuộc phạm vi thực nghiệm. Nếu thiếu trang bị những điều kiện khách quan mà cứ nói là nói mò, chẳng ai bắt phải ra khỏi phạm vi của triết để nói mò như vậy.

Tưởng cũng nên nhắc đến ý kiến cho rằng Tây Âu đã giúp cho khoa học tiến bộ. Đó là nhận định sai lầm và thường do những triết học gia không biết khoa học, nên bị mặc cảm, mới đề cao phần đóng góp của triết vào khoa học. Họ đã bị những triết học gia có rành khoa học như Bachelard thí dụ đã kích nặng nề. Ý kiến trên cũng là một nhận định đã lạc hậu. Nó sinh ra do sự lóa mắt trước các tiến bộ của khoa học. Mọi người đều trầm trồ khen ngợi. Triết học cũng hòa theo ca khúc chiến thắng của khoa học, và thấy siêu hình chỉ là một chuỗi những thất bại, nên hô hào triết học cần phải để ý đến khoa học. Bachelard cho đó chỉ là một lối “khoa học thường thức hơn là khoa học làm việc”. Ông trách triết học chỉ chú ý đến thông báo thắng trận, hoặc là đi theo sau trận đánh để đề nghị một bản khái hoàn ca mà bỏ việc chính của triết học. Suy luận về khoa học hay về phương pháp khoa học như các triết học gia hàn lâm đang làm hiện nay chỉ biểu lộ sự kém cỏi của triết học. Triết học có sứ mạng của nó, còn cần thiết cho nhân loại hơn khoa học. Vì thế triết học đã xuất hiện trên năm ngàn năm được ghi nhận, còn khoa học mới ra đời tự vài ba trăm năm. Từ ngày có khoa học chưa thấy xuất hiện nền triết nào khả dĩ so với cổ thời. Vậy người học triết nên nhận thức sâu sắc sức mạnh của triết khác với khoa học. Khoa học là một ngành chuyên môn bàn về sự vật riêng lẻ thuộc phạm vi ăn làm hay là bình diện hiện tượng. Tất nhiên triết học cũng suy tư về khoa học, nhưng cũng y như về hết mọi hiện tượng trong đời mà thôi. Không nên quá quan trọng hóa khoa học vì sứ mạng của triết học là bàn về những vấn đề thuộc toàn thể đạo lý, về vũ trụ, về ý hướng cuộc sống v.v... không nhận thức được như thế để chu toàn sứ mạng lại đi bàn góp về khoa học thì chỉ là một thứ triết học bóp hành coi mè.

Điều bất lợi thứ hai là hễ đã xác định tức khắc khiến cho triết học chóng lỗi thời, vì sự vật cũng như hoàn cảnh biến đổi như bàn cờ: ván ván khác nhau nên mọi ý hệ dù có công hiệu thì cũng rất hạn hẹp trong không gian với 30, 40 năm. Còn gì đồ sộ bằng ý hệ của Hegel ngự trị cả một thời trên làng triết Tây, thế mà 10 năm sau khi Hegel khuất bóng thì lời chửi nặng nhất là gán cho đối phương theo Hegel, nghĩa là lỗi thời. Cái bản chất của ý hệ làm cứng đờ không thể linh động được như chủ đạo. Tuân tử bình luận các

nhà biện giải đồng thời với ông có nói “thậm sát nhi bất huệ, biện nhi vô dụng. Đa sự nhi quả công”. Thậm sát lục lợi cùng khắp bốn góc, không hòn đá nào không lật lên, nhưng không đi vào được trung cung, nên không có huệ nhãn tức là cái nhìn chính trung, thì có biện luận tràng giang đại hải rồi cũng lỗi thời, và sẽ bị đào thải như Mạnh Tử nói về Bốn Thành Quát (VII. 29) “tiểu hữu tài, vị văn quân tử chi đại đạo dã,” 小有才 . 未聞君子之大道也 có tài nhỏ xây đắp ý hệ, biện luận danh thép nhưng chưa vượt tầm lý trí, chưa được nghe đến đại đạo quân tử. Vì đại đạo đó vượt qua tầm ý niệm và lặn sâu trong thẳm cung lòng người. Đạo đức học không được phép đóc ra khoa giảng tập tục, đi xác định những điều này nọ kia khác, nhưng phải là “khoa học khơi nguồn năng lực” (énergétique), làm sao cho nguồn sinh lực đó được vun tưới, được canh tân mỗi ngày “nhật tân kỳ đức” (Dịch). Nếu không đạt tới thâm tâm mà toàn bề ngang trong đọt xác định, thì đầu tư tưởng có dồi dào chẳng qua cũng là những máy gió xay lời như Pierre Naville khi nói về triết cổ điển ví với “le bon vieux moulin à paroles de la philosophie classique”.

Chính vì không đặt trọng tâm ở đọt sâu thẳm nên triết học lý niệm mất định hướng và chẳng bảo được khoa nào; ngược lại khoa học nào bất kỳ cũng coi thường triết lý, còn đời sống xã hội thì phó cho lương tri dẫn được tới đâu biết tới đó. Cho nên văn hóa Tây Âu trở thành cái bao chứa ngàn thứ bệnh như Jung nhận xét: “Our own Western culture sickens with a thousand ills”. Commentary on the secret of the golden Flower. Psyché and symbol p.305. Hay nói như một nhà khoa học kia, đó là thứ bàn là-kim để trong cái tàu làm bằng sắt, thành ra kim bị sắt tàu điều động nên tuy tàu theo kim, nhưng kim cũng theo tàu, thiếu hướng và gây nên cái mà Heidegger kêu là “sự xoay quần” (Wirbel). Đó là mấy điểm tối quan trọng xưa nay chưa ai nhìn ra nên mới gây thành cảnh loạn xạ như nay. Bởi vậy chúng ta phải thẳng thắn nhận định, không nên để mình bị lóa mắt bởi hệ thống, vì tư tưởng hay vì lời nói đẹp. Những cái đó trong triết lý toàn là đồ trang trí. Có quý tới đâu cũng không cứu nổi cái nền móng và cái nóc tượng bằng số 1-9.

Nhân tiện bàn về cách truyền thông tư tưởng có lẽ cũng cần nhắc đến nhận

xét cho rằng triết Đông không biết chuyển đạt tư tưởng. Sự thật thì khác hẳn: người xưa truyền đạt tư tưởng còn hiệu nghiệm hơn người nay cả trăm lần so với mức độ triết cổ điển truyền bá trong các xã hội Tây Âu vì thế chưa một nền triết Tây Âu nào truyền bá rộng được đủ để phổ cập như một tôn giáo kiểu triết Đông. Triết Đông cũng có khi gọi là tôn giáo vì lối truyền thông thực thần tài. Những tư tưởng triết lý cao thâm mà hầu như không hang cùng ngõ hẻm nào lại không biết đến dăm ba câu, chẳng hạn như “nhân chi sơ tính bản thiện, tính tương cận, tập tương viễn”. “Tam tài giả thiên địa nhân”... Người nay không nhận ra chỗ tài tình đó, nên đi hạ giá người xưa cho là “tri thực nhi bất tri danh” rồi kết luận “giai bất tri dã”. Nói thế là tỏ ra đã hoàn toàn theo lưu tục của thời nay, thời của nền “văn minh nói” nên cho “tri thực nhi bất danh” cũng chỉ có giá trị ngang hàng với “tri danh nhi bất tri thực”, mà chính ra “tri thực nhi bất chi danh” cao hơn hẳn “tri danh nhi bất tri thực, vì “tri thực nhi bất tri danh” thuộc “tự thành minh giả vị chi tính”, còn “tri danh bất tri thực” thì chưa đáng kể là giáo, mặc dầu giáo còn ở dưới tính, theo câu “tự minh thành vị chi giáo” T.D. Tức là biết rồi hiện thực thì gọi là giáo còn “hiện thực rồi hiểu sau là tính”. Tri thực nhi bất tri danh đã kể là tính. Còn tri danh nhi bất tri thực đã đáng kể là giáo đâu?

Thứ đến là tỏ ra chưa nhận xét được sự phân biệt quan trọng là triết Đông có tri danh nhưng là Danh chỉ thị (parole indicative) còn danh biện giải (parole explicative) cũng không phải là không có, chẳng hạn từ Luận ngữ đến Chu Hy ta thấy có 4 đợt tiến trong lối trình bày.

Luận ngữ là một lời nói, một khúc của câu chuyện.

Đến Mạnh Tử thì đưa ra cả một câu chuyện dài làm khung.

Đến Tuân Tử thì viết theo lối cáo luận.

Cuối cùng đến Chu Hy thì bước vào hệ thống tư tưởng.

Tuy nhiên danh biện giải không được chú trọng nhiều như Tây Âu, vì đã có phần lễ và nhạc. Lễ nhạc là một lối giảng diễn triết lý nhưng không bằng lời mà bằng dáng điệu, bằng hành vi, bằng cử chỉ, bằng hát và vũ... Vì thế mà quan trọng đặt lên danh chỉ thị, bởi đó là một lối văn hóa đi vào chiều sâu (culture intensive) có tầm ảnh hưởng rất êm đềm nhưng thấm nhập. Chỉ

cần xem đời sống dân Viễn Đông được tô tạo bởi nền Đạo lý học đến đâu thì biết. Từ người làm ruộng, đi chợ, tất cả những người không học cũng sống theo một nền triết lý mà lâu lâu họ cũng nói lên một hai câu cách ngôn. Ngày nay bầu khí lễ không còn, nên chúng ta cần đến lối “danh biện luận” để lý giải. Đó cũng là một việc phải theo thời, chứ vị tất đã hiệu bằng lối “danh chỉ thị”. Cần ý thức như vậy để khỏi quá chuyên chú danh biện giải của triết Tây đến ruồng bỏ danh chỉ thị của triết Đông. Làm thế là đánh mất một lối văn bi ký kiểu châm ngôn triết lý đã kết đúc tư tưởng đến độ giản ước tối đa mà lại trong sáng (*une pensée parvenue à l'expression la plus limpide et la plus concise*) trở thành những sấm ngôn giống mũi tên bắn đi cực sâu vào thâm cung lòng người.

Nếu chúng ta cố tìm hiểu để giữ lại một số thì khi đi vào lối danh biện giải theo kiểu Tây phương sẽ hy vọng tránh được cái bệnh đánh mất thực chất (*déréalisation*) vì nói nhiều mà triết Tây Âu đã mắc phải nên học không hiểu nổi mấy danh từ quan trọng nhất hồi xưa, chẳng hạn *Phuséis*, *Logos*, *Être* như trong suốt 20 thế kỷ của triết học lý niệm, cũng như hiện nay mấy thuật ngữ *in-der-welt-sein* hoặc *Dasein...* của Heidegger mà cả một thế triết từ Sartre, Merleau Ponty, G.Marcel, de Waelhens, Paul Ricoeur không hiểu trúng (xem thí dụ quyển Médard Boss: *Introduction Psychosomatique*, Payot p.39-53). Cho tới nay nghĩa là 25 thế kỷ triết học sử dệt toàn bằng những ngộ nhận đó, vì thế là một lịch sử tang thương bi đát (*dramatique* như ông Médard Boss nói).

Hiện nay người ta nhận ra giá trị của danh chỉ thị, nên một số tác giả (mà Nietzsche là một dùng lối văn định đề (*axiomatique*), lối triết ngôn, kiểu thánh phán (*oracle*); cũng như bên thế giới cộng sản dùng khẩu hiệu. Tất cả đều tỏ ra chân nhận giá trị của danh chỉ thị. Tuy nhiên muốn dùng được danh chỉ thị phải vươn tới đợt chính Sát để có thể khơi nguồn sinh lực thì danh chỉ thị mới có hồn, có linh nghiệm...Chí như cứ bám lấy đợt xác định mà đòi dùng danh chỉ thị thì đó chỉ là những lời võ đoán, phán quyết vô bằng (*affirmations gratuites*) hoặc là khẩu hiệu theo nghĩa lời phát ra từ cuống họng, xuyên qua lưỡi, tận cùng ở môi mép. Chung quy lại là “cái máy xay ra lời” như xưa.

Hãy kết luận chương này bằng một hình ảnh. Nghĩ đến triết tây với phương pháp lý giải phân tích hệ thống tôi thích ví với con đường rộng tráng nhựa trơn tru xe hơi chạy thông thả; thế nhưng các vấn đề bàn tới lại không thiết thực, trực vật, thiếu hướng quy tụ nên chỉ là con đường chạy quanh chân núi. Triết Đông thì như đã lên tới đỉnh núi nhờ vào cái nhìn trực giác thấu thị, nhưng với lối nói quá đúc kết nên với người nay kể là mới leo bằng đường mòn, nên không còn hợp thời đại xe hơi nữa, vì thế rất ít người muốn ngó tới. Sứ mạng của triết lý ngày mai là phải mở con đường nhựa theo triền núi để leo tới đỉnh. Muốn được như thế cần học triết Đông trước hết, đừng có được cái nhìn toàn thể, cái nhìn thống nhất để có đường hướng. Có hướng rồi cái học mới có hành theo sau; nhưng sau đó chúng ta phải học triết Tây, để thêm phong phú, chính xác, minh định, rộng mở. Và lúc đó càng đọc nhiều càng hay vì khi đã có hướng thì có đọc nhiều cũng không còn sợ tâm trạng tán loạn ừ ê, vu vơ như chúng ta dễ thấy chán chường gương cả trong sách lẫn nơi người học.

Kim Định
Định Hướng Văn Học
Chương 3
III. Hữu vi hay vô vi

1. Tử hay kinh

Lão giáo vẫn kể là một trong tam giáo, nhưng đàng khác lại chỉ được gọi là tử mà không được gọi là kinh (theo thứ tự kinh, sử, tử, truyện). Sự xếp đặt như thế có phải tại Nho giáo nắm quyền chủ tịch văn hóa, nên dành cho Lão giáo phần kém hay là có một lý do nội tại chăng? Đây là một câu hỏi rất thích thú ở chỗ sẽ giúp chúng ta hiểu thấu đáo hơn nền văn hóa Viễn Đông.

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

Trước hết là của Vương Bật.

Trong sách “Thế thuyết tân ngữ” có kể về ông như sau: “thiếu thời Vương Bật đến thăm Bùi Huy. Huy hỏi: kìa Vô thật là căn bản của muôn vật, tại sao thánh nhân (Khổng Tử) không thích nói đến, mà Lão Tử nói đến hoài? Bật nói: Thánh nhân đồng hóa thể với Vô, thấy Vô lại không có thể lấy gì mà giảng giải được, cho nên nói ra là phải nói đến Hữu. Hiện hữu Lão Trang chưa thoát ra khỏi được, nên luôn luôn nói đến chỗ mình thiếu” (triết học đông phương, Nguyễn Đăng Thục q.IV, tr.153). Đại để đó cũng là ý kiến của Quách-Tú về Trang Tử.

Quách Tượng và Hưởng Tú là hai nhà chú giải Trang nổi tiếng nhất thì đại để viết về Trang như sau: Có thể nói là Trang Chu đã biết đến nền móng nên không che đậy những câu nói kỳ dị của mình. Những câu đó không ám

hợp với đời sống thường ngày mà nó chỉ là những lời độc thoại duy tâm. Nếu lời nói đã không thích hợp với đời sống thì vô ích mặc dù là đúng đi nữa. Cũng như trường hợp những câu tuyên bố ngược với biến cố hay sự vật, dầu có cao nhưng không thực hiện được. Chắc chắn là có một hố phân cách giữa người như thế với người đã đạt trạng thái an tĩnh trong nội tâm, nên họ có thể phát xuất được bất cứ cái gì mà không cần có tư ý nào cả. Người kia mới biết có tâm trạng vô vi, nhưng chỉ có thánh nhân không những biết mà còn ở trong trạng thái đó và tùy lúc tùy nơi mà ứng đáp. Vì thế mà người ít nói tới vô vi, vì người đã nhất thể với Đạo rồi, hay nói theo tiếng đời nay là hợp với quá trình tiến hoá rồi, nên người khác với Trang Chu còn đang trong đối thoại, hay đúng hơn là còn đang biện luận với chính mình, chứ chưa ăn nhằm chi với đời sống. Vì thế tuy sách Trang Tử là những áng văn triết lý tuyệt tác, nhưng chưa thể kể là Kinh được, vì lời nói tuy có toàn vẹn nhưng Trang Chu chưa “mặc được Đạo vào mình”, mặc dầu triết thuyết của ông giúp ta hiểu được cơ cấu của trời với đất và dẫn vào sự biết vạn vật, làm cho hiểu sự sống sự chết, làm sáng tỏ đạo nội thánh cũng như ngoại vương” (Lược dịch theo The Spirit of Chinese philosophy by Fung yu Lan, p.136).

Về điểm vô vi của Lão Trang, Quách Tú cũng có sửa lại ít nhiều, thí dụ Lão Trang cho rằng “ngựa trâu có bốn chân là thiên đạo. Nay đóng ách ngựa, xỏ mũi trâu là nhân vi”. Gọi là thiên đạo vì nó là tự nhiên hoạt động, không cần học mà biết làm. Nay đem xỏ dây vào mũi trâu, đóng ách lên cổ ngựa là nhân đạo, là hữu vi, là làm hỏng thiên đạo. Hướng Tú và Quách Tượng chỉnh lại rằng: đời sống con người không thể không nhờ đến sự giúp đỡ của trâu của ngựa. Nhưng để dùng được trâu cày hoặc ngựa cưỡi, tất phải đóng ách là cái phần trời định cho trâu ngựa. Bởi thế tuy dầu người đóng ách xỏ mũi mà cũng vẫn là thiên đạo, cũng vẫn là vô vi.

Cả đến việc đặt người hiền cai trị tổ chức xã hội, Lão Trang cho là đặt cơ cho dân tranh danh nên cần bãi bỏ “bất thượng hiền xử dân bất tranh”. Nhưng Quách Tú đều cho là hợp tự nhiên, vì nếu không có thì loạn, cho nên theo thuyết mới của hai họ Quách Tú thì vô vi không có nghĩa là không làm, nhưng là làm không vì tư ý tư lợi v.v...

Một điểm then chốt nữa là vấn đề tình cảm. Theo Trang Chu thì sự để cho cảm xúc nổi dậy trong mình là tại chưa thấu hiểu được sự vật. Bậc thánh nhân đã hiểu thấu sự vật thì không để cho tình cảm hi, nộ, ái, lạc xâm nhập vào mình. Thánh nhân phải gạt hết tình để có thể trở nên như gỗ khô, như gio nguội (tình như cỏ mọc, tâm như tử hôi). Muốn tới chân tri cần phải hết yêu ghét, ưa với không ưa, quên hết cả tử sinh cả đắc thất. Vương Bật bảo đó là điều không thể thi hành. Ông cho rằng lý trí có thể tìm hiểu thấu triệt những ẩn mật, nhưng không đủ sức giữ bỏ được những tình cảm tự nhiên của con người. Cái chỗ thánh nhân hơn người thường là thông biết như thần, nhưng lại giống thường nhân ở chỗ có ngũ tình. Hậu quả của thần trí là thánh nhân có thể đạt thái hòa với cuộc biến hóa, đồng nhất với Vô. Còn sự có ngũ tình thì thánh nhân cũng như thường nhân không thể làm việc mà không có tình cảm, chỉ khác là không bị sai sử do tình cảm. Phùng Hữu Lan bàn thêm rằng đối với nho sĩ tiên Tần thì chỉ có hai đàng: một là có tình cảm và bị sai sử do tình cảm, hai là không thể bị tình cảm sai sử thì diệt tình, vô tình, Vương Bật đưa ra lối thứ ba với nhận xét, là có thể hữu tình mà vẫn không bị tình sai sử...

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

2. Những phân biệt cần thiết

Thường các học giả quen đem Vô vi của Lão Trang đối chọi lại với Hữu vi của Nho giáo. Đó là văn học: đúng sai lẫn lộn. Triết học phải luôn luôn phân tích “*toujours distinguer*”, bởi Vô vi là một chủ thuyết đã gây ảnh hưởng sâu rộng trong tâm hồn người Viễn Đông. Tuy nhiên đó là một thuật ngữ hàm hồ với một nội dung rất mung lung bác tạp; từ những lời rất quý giá với những chủ trương đã lỗi thời chẳng một ai theo kể cả những người sành nói Vô vi. Do đó có rất nhiều mâu thuẫn cần phải một phen phân tích cách nghiêm nghị hầu duy trì được cái hay gạt bỏ những yếu tố lỗi thời có thể làm lu mờ lây cả nền Đạo thuật Đông phương.

Điều phân biệt trước tiên nếu gọi Vô vi là tị thế, còn Hữu vi là xử thế thì

quả Lão Trang là Vô vi, Nho giáo là Hữu vi.

Tuy nhiên khi khảo sát gần vào thì bên Vô vi (hiểu là tị thế) cũng lại phân ra nhiều khuynh hướng, nhiều giai đoạn. Thí dụ Vô vi của Dương Chu là không giúp đời, vì cho rằng giúp đời là can thiệp vào việc của người khác thì đó là đầu mối những tệ hại. Nên Vô vi là không can thiệp không giúp đời.

Nhưng tới Lão Tử thì Vô vi lại bao hàm ý hướng giúp đời, nhưng theo nghĩa chỉ làm theo thiên nhiên. Như thế về phương diện này Lão gần với Khổng hơn Dương Chu.

Tiếp đến Trang Tử thì Vô vi không những là tị thế mà còn đẩy đến độ tề vật, cho mọi vật bằng nhau, không phân biệt thị phi, bỉ thử, nhĩ ngã, tử sinh v.v...

Đó mới là cái nhìn bao quát: cùng một chữ Vô vi ta đã thấy hiện hình lên bằng ấy sắc màu, vậy đem chữ Vô vi mà định tính Lão học thì bao giờ cũng nên xác định nội dung.

Một trong những nguyên uỷ gây nên sự lộn xộn kia là tại chữ Vô vi của một mình Lão Tử đã chứa đựng ít gì tới ba nội dung khác nhau.

Vô vi là không can thiệp. Đợt lý tưởng sẽ là vô chánh phủ để theo tự nhiên hoàn toàn. Đó là Vô vi thuộc chính trị.

Do đó Vô vi còn nghĩa là trở lại với “phác tố” của thời sơ khai: không học hành, không chế biến dụng cụ tinh xảo, hầu như nối tiếp kiểu sống thái cổ: tự sinh rồi tự diệt như cỏ cây. Đây là ý nghĩa trú hình (physique) chống lại với cái ngày nay ta gọi là văn minh. Theo nghĩa trên Vô vi chống văn minh. Ý thứ ba thuộc tâm linh, Vô vi là không đem tư ý tư dục vào công việc, nhưng bao giờ cũng cố gắng theo đạo, theo tự nhiên mà làm. Chỉ có nghĩa thứ ba này mới có giá trị và do đó nó biện minh cho hai ý trên kia đã lỗi thời nhưng vẫn được chủ trương. Chủ trương chính là thiếu phân tích, vì trong đó cũng có một phần sự thật cần chúng ta chắt lọc ra.

Về ý nghĩa thứ nhất đừng can thiệp vào đời sống dân, cứ để mỗi người tự do tổ chức đời sống thì hết mọi tệ hại...

Nói chung thì điều này đã lỗi thời vì Lão Tử quan niệm nước theo tỷ xích bộ lạc, hoặc bé hơn bộ lạc, đúng hơn là một thị tộc nghĩa là nước trong ý

Lão Tử còn nhỏ hơn một ấp ngày nay, vì nó chỉ trong vùng chu vi tiếng chó sủa, tiếng gà gáy. “Nước gần cùng trông nhau. Tiếng gà chó cũng nghe chung. Dân đến giá, chết không qua lại nhau”. Đó là phạm vi một nước kiểu vô danh chất phác, ở thời “khiến dân dùng lại cách thắt nút dây thay chữ” ĐK LXXX.

Đó là một lý tưởng cho con người, vừa tầm thước mỗi người có thể nhìn bao trùm được hết nước, nên bao giờ cũng được lòng người nuôi tiếc. Và bởi lý do tâm lý ấy, nên Cộng sản hứa sẽ có giai đoạn nhân dân hoàn toàn tự trị không cần chính phủ. Giai đoạn đó sẽ đến sau thời “chuyên chế của chính quyền vô sản”.

Tuy nhiên đó chỉ là một nước lý tưởng của thời hoàng kim, có muốn cũng chẳng níu lại được, vì con người sẽ tiến từ gia đình qua thị tộc bộ lạc, quốc gia, hiện đang đi vào quốc tế. Nho giáo đã cứu vớt lý tưởng vô vi này bằng cách chấp nhận câu nói “thậm ái tất thậm phí” thương nhiều thì tất tổn nhiều nên không bô bô với chữ ái kiêu Mặc Dịch, nhưng đề cao chữ kính. Chữ kính là một lối can thiệp rất ít. Đó là đọt cá nhân. Đến đọt công thể thì liệu cho các xã thôn bên các nước Viễn Đông sống tương đối rất độc lập. “Lệnh vua thua phép làng” là do tinh thần kính trọng đó. Và cũng vì thế mà Viễn Đông đã thiết lập được guồng máy chính quyền rất nhẹ, hầu như đạt hết mức độ có thể của cái chế độ vô chính phủ mà người Cộng sản đặt ở đoạn chót trong tiến trình chính trị.

Tuy xã thôn Viễn Đông đã có hình thái mở lên quốc gia, quốc tế, mà chưa chắc đã đứng nổi trong giai đoạn mới, huống nữa nước lý tưởng của Lão Trang. Thế giới càng ngày càng đi đến chỉ huy, nghĩa là can thiệp. Thời để mặc (laisser faire) đã qua rồi, bắt đầu bước vào giai đoạn điều lý không những trong một nước mà rồi đây cả đến từng khối trong đó mỗi nước bó buộc phải chuyên môn về một hai công nghệ hợp với khả năng của từng xứ, có vậy mới tiến bộ. Cho nên lý tưởng không còn là bất can thiệp, nhưng là can thiệp cách nhân đạo, can thiệp để điều lý theo ngữ nghĩa của Hoài Nam Tử: bắt ép dân theo mình là Hữu vi, thuận tính của dân là Vô vi (đại cương tr.619). Và theo nghĩa này thì Nho giáo là Vô vi với nguyên tắc “hiệt cử”, yêu cái dân yêu, ghét cái dân ghét.

Vô vi theo nghĩa trứ hình lại càng không hợp thời nữa: con đường khoa học đã mở ra thênh thang, và tuy có gây nên nhiều bất công nhưng lại đem đến khả năng giải thoát con người khỏi những lao tác quá nhọc mệt, đồng thời đưa đến một đời sống đầy đủ tiện nghi. Cho nên không thể giật lùi, trở lại đời cổ sơ, vả cũng chẳng ai chịu giật lùi, mà tại sao lại phải giật lùi?

Cho nên từ khước văn minh cơ khí lấy lẽ rằng “hữu cơ khí tất hữu cơ tâm” là một câu nói chẳng có ai theo. Các nước Tây phương hơn ta vì đã thành công trong cơ khí và ta có thể dùng lời Tuân Tử mà xưng tụng họ là “đại thần”, và hiện nay không có một quốc gia nào không ráo riết tiến đến độ cơ giới hóa. Đó không là cái đáng ngại. Bình luận câu “hữu cơ khí tất hữu cơ tâm”, nhà khoa học trứ danh Heisenberg có nhận xét về câu đó như sau: từ mấy thế kỷ cơ khí mà khối băng tâm chưa có mất, và vẫn còn xuất hiện lúc yếu lúc mạnh, và luôn luôn tỏ ra sai mẫn đòi dào... Vậy không nên đổ lỗi cho kỹ thuật về việc người ngày nay mất hướng sống... (La nature dans la physique contemporaine p.26). Sở dĩ ngày nay con người có cơ tâm thì không hẳn do cơ khí, mà do thiếu một triết lý nhân sinh đủ mạnh để đứng tác cho tâm đủ mạnh. Chính sự thiếu đạo làm người mới là duyên cớ chính, cho nên ngay khi chưa có cơ khí, con người đã có cơ tâm rồi, đó là hậu quả của triết lý vật bản hơn là do cơ khí vậy.

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

Theo những lời kể trên thì Hữu vi của Tuân Tử nhằm đi tới Vô vi. Và Vô vi tuy là lý tưởng nhưng phải đặt ở điểm tới như hậu quả, còn đoạn đầu phải

có Hữu vi. Người muốn viết cách tự nhiên nhưng không chú trọng đến bút mực, thì phải khởi đầu bằng tập từng nét phẩy, nét sổ... Xét thế thì cái phần hay nhất trong vô vi theo nghĩa thứ hai cũng đã lại có trong Nho giáo, nó hợp với thời đại khoa học và cơ khí tiến bộ ngày nay hơn.

Như vậy chỉ còn có nghĩa thứ ba thuộc tâm linh là có giá trị. Theo đó thì “Thánh nhân vô thường tâm, dĩ bách tính vi tâm” là không có theo tư ý tư dục, luôn luôn theo Đạo, theo Đức, theo thiên nhiên, theo Đạo mà làm, theo Đức mà đi, còn xong xóc mà đưa nhân với nghĩa ra làm gì?

Và đó là ý nghĩa Vô vi cao nhất, và là chỗ chúng ta nhận Lão như thầy để trị tâm, vì nơi đó ngài có những lời bất hủ làm cho ta đọc đến phải say mê. Tôi không bao giờ quên những phút lằng lằng xưa, khi mới đọc mấy chương đầu của Đạo Đức kinh cũng như rất nhiều hình ảnh đẹp đẽ vô song trong Trang Tử.

Tóm lại Vô vi có ba nghĩa mà nghĩa cao nhất, tinh tế nhất là “hư tâm, thủ tĩnh đốc” để theo tiết điệu thiên nhiên. Nghĩa đó là chính và chắc nó sẽ còn đời đời giá trị ơn ích. Còn hai nghĩa chính trị và trứ hình thì không thể theo y nguyên. Đạo Đức bàng bạc có thể trở thành trừu tượng; còn đạo đức thâm hóa vào con người thì gọi là nhân nghĩa, tuy danh có khác mà nghĩa thì đồng. Chí như chuyện nhân nghĩa thấp xuống là tại người thấp. Có thấp mới cần đạo đức chiếu dọi vào người để nâng người lên. Đến như nghĩa trứ hình thì con đường tự nhiên chính là tiến từ một mạt thô sơ đến tinh vi, từ ăn lông ở lỗ qua thời đại đá mài rồi đá đẽo lên tới thời đúc đồng, đúc sắt cho đến ô tô máy bay hỏa tiễn, nếu gọi đó là hữu vi thì ta nên theo hữu vi. Cứ các điều vừa phân biệt thì xếp Lão Trang vào vô vi là đúng, còn xếp hữu vi cho Khổng Tử thì đúng ít sai nhiều. Vì Ông uyển chuyển tùy thời: “Tồn, ích, doanh, hư dữ thời gian hành”: bớt, thêm, đầy, rỗng, cùng với thời mà lưu hành. Và “quân tử chi ư thiên hạ dã, vô thích dã, vô mạt dã, nghĩa chi dữ tỉ, chữ hán” (L.N IV.10) 君子之於天下也无適也無莫也义与比.

Quân tử với việc đời không gì là không có ý làm, không gì là không có ý bỏ, hễ hợp nghĩa thì làm. Hữu vi, Vô vi tùy lúc, nghĩa là Ông đã ra khỏi bình diện đối kháng hữu với vô rồi, cho nên đem tất cả những gì quá khích thuộc pháp trị (can thiệp quá mức, bạo hành, chuyên chế, câu nệ hình

thức...) mà gán cho Khổng thì không đúng với căn bản triết lý. Căn bản đã vượt hữu vô nên bao gồm cả hai trong trạng thái thai nghén nên có mà như không. Do đó, hễ thấy một Nho gia nào chú trọng đến tĩnh, đến hư mà bảo chịu ảnh hưởng Lão Trang thì chưa cần thiết đúng. Có thể chịu ảnh hưởng Lão Trang mà cũng có thể phát huy ra từ Nho giáo vì nó gồm cả âm dương động tĩnh, uyển chuyển trong 4 bước định, tĩnh, an, lự.

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

3. Từ hữu tới vô

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

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

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

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

Nếu dùng danh từ ngày nay mà gọi tên thì:

giai đoạn Hữu là chính đề: thèse

giai đoạn Vô là phản đề: antithèse

giai đoạn hữu vô là tổng đề: synthèse.

Lấy đại cương mà nói thì triết Tây nằm trong giai đoạn Hữu. Khoa siêu hình gọi là Hữu thể học: Ontologie. Tuy có những triết gia chối sự hữu của

vạn vật như Pyrrhus, hoặc như Berkeley nói “có chẳng qua là thị kiến ra như vậy”: esse esse percipi. Có trời đất cỏ cây vạn vật là tại có con người xem như thế, cứ bỏ hết kiến giả đi thì trời đất vạn vật lại trở về với hư vô. Tuy nhiên Berkeley hay Pyrrhus chỉ là mẹo trừ, còn đại đa số là hữu theo nghĩa đầy đủ khách quan gọi là Objectivation. Nếu muốn định tính hai giai đoạn đó bằng triết Tây thì Tây phương sẽ là giai đoạn Objectivisme== duy đối tượng, nghĩa là chú ý đặt trọn vẹn vào các sự vật đối lập với chủ tri. Bất cứ cái gì, từ ý niệm Platon, qua bản thể Aristote cho đến tư duy của Descartes, sự vật tự thân của Kant (noumen) hay tuyệt đối thể của Hegel, và cuối cùng triết đế là hạ tầng cơ sở của K.Marx đều nói lên cái gì ở bên ngoài mình. Chính vì quá chú trọng đến đối tượng, đối vật nên vướng vào cái bệnh mà Trang Tử kêu là “táng mình vào vật”: “táng kỷ vụ vật”: con người tự đồng hóa vào những đối tượng mà họ đã gán cho một sự quan trọng quá đáng nên họ cảm thấy mình hèn hạ nhiều khi đi tới sự thích tự hành hạ mình, hành hạ tha nhân, tâm lý kêu là khổ dâm (masochisme) là chứng tâm bệnh phát nguyên từ quan niệm tự ti về con người tự cho mình là quá yếu đuối, không làm chủ nổi sự vật phải đầu hàng trước các công thức ước lệ, và cũng giống bệnh bạo dâm (sadisme) cũng do cùng một căn nguyên. Khi người ta thấy mình quá yếu hèn thì sẽ có một phản lực tìm cách làm cho mình trở nên mạnh, mà phương thế là làm cho tha nhân nương tựa vào mình, và khai thác rút quyền lực tha nhân về làm giàu cho mình không những vật chất mà cả tinh thần và cuối cùng đi tới sự sỉ nhục hành khổ người khác, và thích nhìn kẻ khác đau khổ dưới tay mình. Điều đó làm cho họ sung sướng cảm thấy như quyền lực của mình được lên cao, được tha nhân nhìn nhận một cách thâm thía trong thân xác. Tất cả bấy nhiêu truy căn ra đều phát xuất từ quan niệm về con người quá bé nhỏ yếu hèn ti tiểu, nên phát ra các phản ứng có khi bệnh hoạn kiểu (masochisme hay sadisme) tự hành khổ hay hành khổ tha nhân, hoặc biến chứng kiểu triết lý là đặt ra chủ thuyết để rồi bắt con người nô lệ cho chủ thuyết. Đó là lấy vật đè người. Phần nào thuyết Mặc Địch ở vào loại này: con của cự tử của Mặc gia tên là Phúc Thiệt bị cha giết chết để bảo toàn luật của Mặc Đạo. Đồ đệ Mặc tự tử có cả từng trăm để bảo vệ luật v.v... (Lan-Ái 66). Sự

sống con người bị coi nhẹ hơn luật pháp, như vậy chủ thể bị hiếp đáp do đối tượng. Đây là một cực đoan, nó sẽ gây ra phản ứng là bật sang đối cực kia gọi là Subjectivisme, đề cao chủ thể đến độ lấn át vạn vật cho tất cả là hư vô, như Âu Châu hiện đang tiến mạnh vào giai đoạn mà Nietzsche gọi là hư vô của Âu Châu: Nihilisme occidental. Tuy nhiên cái hư vô Âu Châu là một kiểu riêng chưa cùng cực. Nếu muốn tìm ra đại diện cốt cán cho giai đoạn hai này thì phải sang Ấn Độ mà siêu hình học đặt nền trên Neti neti: không không, hay là thái hư của nhà Phật. Trạng thái đó được thực thi bằng giai đoạn dứt bỏ là chẳng thứ tư trong thể chế Ashram gồm bốn đoạn là:

đi học

lập gia đình

đi tu

trút bỏ

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

Tóm lại quá nghiêng sang chủ thể cũng là một bệnh thiên lệch y như sự nghiêng sang đối tượng, nó làm cho người trở thành yếu đuối, lệ thuộc, cho nên hễ có thiên thì có ý (cây dựa), lệ thuộc vào đối tượng vào vật đích là rơi vào định mệnh với đủ hình thức dị biệt, thiên sang chủ thể là thiên mạng

theo nghĩa vận số, cho con người bất lực, thịnh suy hoàn toàn do trời, và không tin tưởng chi vào công việc chính trị, giáo dục, văn hóa, nó dẫn tới những chủ thuyết vô trị, vô giáo, khoanh tay ngồi chờ thời vận đưa chính trị đến cho (xem Đại cương II. 558).

Tóm lại hễ đã thiên bất kỳ về bên nào đều làm yếu con người, giảm thiểu lòng tin tưởng nơi mình là vì đã trật ra khỏi đường trung dung là nơi giàu trao đổi thông lưu nhất, mà trao đổi thông lưu chính là sự sống, càng thông lưu nghĩa là không chấp nhận bên nào càng sống mạnh, hoạt động mạnh. Do đó cần phải thoát vượt ra khỏi gọng kềm nhị nguyên Hữu với Vô để đi lên độ thứ ba bên ngoài đối kháng. Trong nền văn minh nào cũng có những cố gắng thoát vượt đó. Ở đây ta chỉ nói tới Lão Trang và ta hỏi hai Ông đạt đến đâu?

Kim Định
Định Hướng Văn Học
Chương 3 (B)
III. Hữu vi hay vô vi

4. Chặng đường của Lão Trang

Xếp Lão Trang vào chặng đường nào? Thừa Lão Trang cỡi lên đoạn ba hai. Có thể phần nhỏ ở trong đoạn hai, phần lớn đã vào đoạn ba. Trước hết chúng ta xét những dấu hiệu chứng tỏ Lão Trang còn ở trong Vô vi như đối với Hữu vi.

Lý chứng đầu tiên là vì còn đối kháng với hữu vi nên còn nhiều mặc cảm với hữu vi và muốn trở lại giai đoạn “phác tở” của thời kỳ bộ lạc, mà truyền thống quen gọi là địa đường hoặc là hoàng kim thời đại với chính sách phóng nhiệm giảm thiểu chính quyền đến mức tối đa hay như Trang Tử là vô trị của thời hoàng kim sơ khai “chim chóc làm tổ bên tay, người cùng ở với nhau” (Lan- Aùi 166), hồn nhiên đồng nhất. Ai trong chúng ta cũng có những lúc nhớ nhung mơ tưởng “xây nhà bên suối nước”, nhất là từ lúc đứng tuổi trở đi đã dạn dày với thế gian nghĩa là gian đến thế: lật lọng, lừa đảo, bội bạc, làm choán lấp chân thành thì chỉ muốn đập tan văn minh để trở về rừng sống cuộc đời thanh thản, bạn với khe suối, ăn quả rừng, khổ tí nhưng sướng ở chỗ mắt khỏi xem thấy con người văn minh bị trắng trối trong những ước định lệ tục...

Cái khát vọng “phục kỳ sơ” đó ai cũng có lúc cảm được... Nhưng đó chỉ là những nhớ nhung mơ màng chứ không trở thành chủ trương như với Lão Trang. Nơi đây các ngài tìm ra căn do những tệ đoan đó phát xuất từ hữu vi phân biệt, lìa xa đời Đồng nhất. Vì thế sự “phục quy phác tở” có nền móng triết lý. Lão Tử nói:

Tục nhân sát sát

Ngã độc muộn muộn ĐK.XX

俗人察察

我独闷闷

Người đời xét rạch ròi,

Riêng ta hỗn độn.

Cũng như Trang Tử chủ trương “Tề vật luận” mọi sự san phẳng, không phân biệt thị phi, sinh tử, hữu vô... Tề thị phi, tề sinh tử, tề hữu vô...!

Nhưng theo con đường diễn tiến của tâm thức thì phải đi từ đơn tới kép để rồi tổng hợp kép đơn, thì nhất định phải qua giai đoạn “sát sát”, ở lì lại đợt đồng nhất tức là đi ngược thiên nhiên: bỏ uổng phí các kinh nghiệm thâm lượm được trong tiến trình biện biệt (procès de différenciation) cho nên Trung Dung nói “Hoà dã giả thiên hạ chi đạt đạo dã” mà không nói đồng dã giả... là vậy.

Thế mà muốn tới hòa thì phải kê sát: phải phân biệt ngã với vật. Và cả hai lại phân ra nhiều khía cạnh: nghĩa là cứ chia ra mãi, nhận thức thêm rành mạch. Giai đoạn này tâm lý kêu là différenciation có thể dịch là kê sát biện biệt. So với giai đoạn mông muội thì kể là thoái hóa phần nào: đang đồng nhất lại hóa ra tách rời tất trở nên yếu hèn. Tuy nhiên đó là những bước thiết yếu không có không vào được Hòa, nên biện biệt tuy là cơn bệnh, nhưng là bệnh sốt rét vỡ da để sửa soạn cho việc lớn tiếp. Vì thế kê sát, phân tích phải là một chiều kích của con người, nó sẽ thêm vào cho con người sự ý thức, nghĩa là sẽ nhận thức ra thế giới bên ngoài khác với mình khác với tha nhân, tránh nạn trầm không u tịch của thể Đồng. Cho nên cá nhân hóa cũng là sự cần thiết cho con người trở thành tròn đầy viên mãn, tận được kỳ tính. Cá nhân cần cho chữ ký. Và đó là sự đóng góp quan trọng nhất của triết Tây. Cá nhân hóa rất cần thiết để cho có ý thức thì mới tiến Hòa. Ở Hòa sẽ gặp lại được nhất trí như ở giai đoạn Đồng nhưng thêm ý thức về từng ngành ngọn chi li. Chính vì Lão Trang quá chán ngán với những cảnh lộn xộn đương thời, hậu quả tất yếu của giai đoạn phân tán, mà lại chưa đạt hẳn giai đoạn hòa, nên lòng chưa bình thản. Do đó chưa hẳn có một tâm trạng thư thái, an nhiên, chưa đạt “thủ lĩnh đốc”. Rõ rệt nhất là câu chuyện Khổng đến học hỏi với Lão về Lễ liền bị mắng trách nặng lời. Đọc lên ta không khỏi ngạc nhiên tại sao những bậc hiền triết với nhau, mà Lão vẫn chủ trương khiêm nhu mà lại nói lên những lời gay gắt như vậy. Nhất khi tổ cáo Khổng là kiêu khí, đa dục thì càng lạ hơn. Xưa nay học giả nào cũng cho Khổng là khiêm tốn. Ngay một việc lặn lội đàng xa đến xin học

hỏi đã nói lên điều đó. Đức khiêm tốn cầu học của Ông tỏ ra ngay lúc đi đường cũng tìm người hơn để học với: tam nhân đồng hành tất hữu ngã sư tai...

Và sau khi Ông bị quở nặng vẫn bình thản, nói những lời đề cao Lão cho là con Rồng... Đó là một sự lạ. Theo tâm lý các miền sâu thì những điều Lão gán cho Khổng: kiêu hãnh, đa dục, đa ngôn, lại chính là điều đang đầy tràn trong Lão, nên Lão đang lo âu đêm ngày để trừ khử. Bởi thế nên hễ gặp dịp là vô thức nơi Lão liền chiếu hắt lên tha nhân cái bóng tối của mình. Ngược lại những điều gán vào miệng Khổng khen Lão là con Rồng ẩn hiện khó lường lại chính là hình ảnh lý tưởng mà người đặt truyện nhìn thấy nơi Khổng một cách vô thức nên gán cho Lão, nhưng chính Khổng mới là Rồng mà không phải Lão. Lão ở chỗ nào ai cũng biết, vì Ông nói lên rất nhiều: đó là chỗ vô vi. Rồng phải hiểu như thần, mà “thần vô phương” không nhất định ở nơi nào như trong quẻ Càn nói có lúc “tiềm long vô vi” có lúc “hiện long tại điền” hữu vi (thượng há vô thường duy biến khả thích) Ht. VIII. Sáu hào chỉ sáu trường hợp hiện thực chữ trung cách khác nhau hợp với 6 lối xử sự khác nhau: vô khả vô bất khả. Đó là ông thánh tùy thời. Đành rằng đây chỉ là câu chuyện giả thác, nhưng người đặt chuyện lột được tinh thần Lão hay đúng hơn cùng một tâm trạng, tâm trạng chưa hẳn an nhiên bình tĩnh, hãy còn trong đối kháng. Chính tâm hồn đối kháng này đưa lại cho tư tưởng Lão Trang một sự hấp dẫn đặc biệt, thứ hấp dẫn gắn liền với phe đối lập. Người đối lập đứng ngoài cuộc xem thấy rõ hơn, cũng như không ý thức hết các khó khăn trong việc xây dựng nên bao giờ cũng thách giá cao hơn phe xử thế phải chịu trách nhiệm. Hãy lấy một câu thông thường làm thí dụ. Lão Tử bảo “dĩ đức báo oán” khác với “dĩ trực báo oán” của Khổng. Ngồi trong phòng học, nhất là khi còn trẻ giàu lòng quảng đại thì câu nói của Lão nhất định cao hơn rồi. Nhưng nếu đứng vào địa vị xử thế, địa vị chính quyền thì câu “dĩ đức báo oán” trở thành phóng nhiệm không xài được. Chẳng hạn nếu mỗi khi bắt được du đặng quả tang ăn trộm hay làm bậy thay vì phạt tù tội (dĩ trực) lại (dĩ đức) thí dụ thưởng cho vài ba chục ngàn thì Saigon chưa chắc đã sống nổi vài ba tháng chẳng. Chính vì đứng trong thế kiến thiết; nói để mà làm, Khổng bắt buộc phải nói “dĩ

trực báo oán”. Đời sống chung đòi phải như thế mới duy trì nổi trật tự, kỷ luật. Còn khi xét về đời sống tư, thì Khổng Lão có lẽ như nhau.

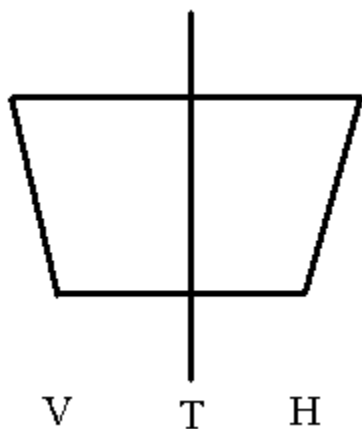
Công Bá Liêu tố khổ học trò Khổng là Tử Lộ với nhà cầm quyền đương thời là Quy Tôn, Cảnh Bá đem chuyện đó mách Khổng Tử và nói thêm mình có thể làm cho Công Bá Liêu bị chết phơi thây ngoài chợ (L.N XIV 38). Đó là dịp rất tốt để “dĩ trực báo oán”. Ta hãy xem Khổng Tử xử sự ra sao. Ông nói: đạo thịnh được là do mạng. Đạo suy đời cũng là do mạng. Công Bá Liêu có làm chi được mạng đâu? Trong câu đó ta thấy chữ “dĩ trực báo oán” rất rộng rãi. Ông đổ cho mạng mà chính ra ông rất ít nói tới mạng.

Vậy khi đối chiếu hai học thuyết cần tránh lối duy danh căn cứ vào lời đã tách biệt ra mà luận, nhưng phải đặt vào đồng văn không những thuộc sách vở mà cả vị trí của người nói cùng với những hậu quả của mỗi câu mới nhận ra thực chất của nó. Và nếu làm thế thì ta thấy những lời đả kích của Lão Trang cho Nho giáo là Hữu vi chỉ dùng cho bọn tiểu nhân nho, bọn hủ nho hương nguyệt, bọn nho của vua quan chuyên chế, mà không đúng với quân tử nho của Khổng, Mạnh và những triết gia chính thống. Những bậc này là những hiền triết đã vượt ra khỏi bình diện nhị nguyên đối kháng hữu với vô rồi. Họ đã ra khỏi đợt lấy đức đối chọi với oán để đi lên trực ra khỏi động chống tĩnh để tới đợt nhất động nhất tĩnh, ra khỏi hữu tình với vô tình để vào tiết tình, thâm tình v.v... Tóm lại họ đã ra khỏi hữu vi cũng như vô vi để lên bình diện an vi.

5. Từ vô vi tới an vi

Thuật ngữ an vi không có trong triết Đông, nhưng chúng ta có thể dùng tài liệu như những câu: “thân lao nhi tâm an, vi chi, “身勞而心安之 (Tuân Tử: thân xác nhọc mà lòng an thì cứ làm) để đưa ra thuật ngữ an vi, tương đương với an hành. Tưởng cần một thuật ngữ mới để tránh sự hàm hồ gây ra bởi chữ vô vi: vô vi sẽ là đối cực với hữu vi, cả hai còn trong bình diện nhị nguyên, còn an vi sẽ chỉ tâm thức nhất nguyên lưỡng cực vượt ra khỏi nhị nguyên không hữu cũng như vô, không chống đối nhưng là thâm hóa. Nói an vi là trong trường hợp đi với hữu vi vô vi. Còn nói chung thì nó là đợt trung dung: “hữu nhược vô, thực nhược hư, “有若無實若虛 (L.N

VIII.6), có mà như không, thực mà như giả. Đây là một đọt phải tế vi lắm mới đạt được, vì nó rất mong manh bé nhỏ vô ý một chút là ngã sang hữu hoặc vô. Vô hoặc hữu vì là đối cực nên nổi bật dễ nhận ra, chí như hữu nhược vô, vô nhược hữu là đọt rất tinh vi nên cũng gọi được là “chân không, diệu hữu” mà ta có thể hình dung bằng chữ Trung.



Từ V đến T là vô, hoặc

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

Còn trung dung là một nét sổ mong manh như lưỡi dao cạo. The Razors edge (tên một tiểu thuyết của S. Maugham tả người tu luyện theo Yoga rồi trở lại sống lẫn biển vào xã hội ồn ào). Vì mỏng thế nên trái với ý nghĩ thông thường cho Trung Dung là dễ, kỳ thực khó hơn hai cực bằng cả một bình diện. Nhan Hồi vào cỡ giỏi nhất đi trên đó được 3 tháng, những môn đệ khác 1 tháng, vì nó vượt ra khỏi những gì đối kháng để lên đọt trên, nên rất tế vi lọt ra khỏi con mắt thường nhân, tuy thế chính nó mới quan trọng, chính nó chứa tất cả máy huyền vi tạo hóa, số độ âm dương nằm ẩn trong cái đường tơ kẽ tóc đó, nếu không nhận ra thì nói có nhiều có hay, cũng chỉ là luân lý, chính trị, nhưng chưa là triết lý khi hiểu là minh triết (sagesse principielle). Nó phải là sợi dây (kinh) xuyên qua mọi lời của tác giả mới gọi là triết gia. Thiếu nó dù có nhiều ý tưởng hay cũng chỉ là nhà tư tưởng,

nếu được tổ chức đảng hoàng thì là ý hệ gia idéologue), hoặc nông nân khuyến thiện là luân lý gia, chưa phải triết gia theo nghĩa chân thực. Vậy hỏi rằng Lão Trang đã vào đọt an vi chưa? Thưa đã vào rồi, nhưng chưa trọn vẹn. Phần chưa trọn vẹn đã bàn ở trên, và mở đường cho các loại dị đoan vẫn ẩn khuất trong đạo giáo, nên gọi là Tử, còn phần đã vào lớn hơn nên gọi là một trong tam giáo, và do đó cũng là kinh, không phải là chữ Đạo đức kinh, Nam Hoa chân kinh, vì cái đó có thể do những người sùng phùng xưng tụng mà không được sự ửng chuẩn của giới sĩ phu. Trái lại có sự ửng chuẩn, tức là có nội dung chân thực, vì phần nhiều chữ vô trong Lão Trang không phải là vô đối kháng với Hữu, nghĩa là chối bỏ sự vật cho là hư huyền, mà là hữu, hay là Diệu hữu nghĩa là không còn phải là cái hữu đối đáp với vô nhưng là Hữu siêu việt. Bởi vậy khi ông nói vô vi thì chữ vô không thuộc Hữu thể (ontologique). Sự vật có thực không bao giờ ông cho là hư huyền cả, nhưng ông chỉ bảo là vô vi. Hơn thế nữa chữ vô vi không có nghĩa là vô vi thông thường chỉ không làm gì, nhưng là không làm theo tư ý tư dục, nên là làm trái với thiên nhiên, nhưng là làm theo thiên nhiên. Vì vậy cần tâm phải hư, phải tĩnh, nghĩa là hầu như lập trường an hành của Khổng, tức là một thứ hành động thuần nhiên của thánh nhân vượt xa cưỡng hành và lợi hành của phàm nhân. Do đó mà Lão Tử xứng đáng đứng đầu một trong Tam giáo, rất đáng được học hỏi nghiên cứu tôn thờ. Những người như Etienne tở ra lo âu vì thấy Âu Châu khoái Lão. Ông nhận xét nếu thế kỷ 18 Âu Châu là của Khổng thì thế kỷ 20 thuộc Lão. Điều đó làm ông ái ngại cho như thế là đưa nhau đến nạn độc tài của phát xít hay cộng sản.

Chúng ta có lần nói đến sự khám phá ra chủ tri (xem bài từ triết lý đến đạo học, Triết lý giáo dục). Tuy nhiên là một sự khám phá bé nhỏ giới hạn trong chủ tri mà chưa là chủ thể tức là con người toàn diện chứ không chỉ lý trí tri thức cho nên việc khám phá chủ tri mới là bước đầu trong việc chuộc lại con người, vì thế Âu châu hiện đang đi mạnh vào giai đoạn phá đổ mọi công lệ, mọi ước định của xã hội để cứu gỡ bản ngã đang bị ngạt thở dưới cả một triều dày của đối tượng hiện hình với muôn trạng thái từ cơ khí đến các công thức, thời gian, đo đếm, cân lường. Chính đó là lý do khiến giới

văn sĩ mong mọi việc giải thoát bản ngã, nhưng chính vì không thành công nên họ đâm ra hoang mang, thao thức, điên loạn, thù ghét văn minh, phần nộ với chiến tranh mang nặng mặc cảm tội lỗi xao xuyên, khắc khoải, đầy tiếng kêu xa bi thiết vì cảnh cô đơn, xa lạ của kẻ bơ vơ mất gốc, bị đầy ải, không chốn, không nhà, nghĩa là đã đánh mất bản ngã người, đã đánh mất thăng bằng tâm trí như ta đọc thấy qua các tác phẩm của Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievski, Kafka, Joyce, Rimbaud... nghĩa là hạng thiên tài lãng mạn: tài có mà điên có. Nên nó nguy hiểm gieo vào đầu óc thanh niên ý nghĩ muốn thành tài cần phải điên điên khùng khùng cuồng loạn... Những người chuyên đọc mấy tác phẩm đó nhiều quá có thể trở nên tán loạn, “có thể sung sướng làm thằng điên dại suốt đời”. Nhiều người kết liễu cuộc đời bằng tự tử. Và đó là lý do khiến cho những người như Etienne ái ngại khi thấy Lão Trang được đề cao. Nhưng lo như thế là chưa nhận ra rằng chữ Vô trong Lão Trang không bao giờ có nghĩa hữu thực (ontologique), mà chỉ là vô vi với ý nghĩa cao nhất là làm theo thiên nhiên. Do đó đọc Lão Trang thay vì hại thì có lợi, bởi chừng tâm thức con người tiến theo lối từ hữu vi qua vô vi để đi đến an vi, nên giai đoạn vô vi rất cần thiết, vì nó rút con người ra khỏi những chằng buộc của đối tượng, của sự vật, để giải thoát tâm thức khỏi những tay con tuộc thời không. Chính vì thế mà khi ta đọc Lão Trang ta thấy tâm hồn như lâng lâng bay bổng. Đây là ta cảm thấy ơn ích của giai đoạn Vô. Vì thế mà ta kết luận rằng chặng Vô rất quan trọng cho sự triển nở tâm hồn. Tuy nhiên chính vì vô là một chặng tiến hóa, một đòi hỏi của con người nên dễ làm cho người ta đi quá trốn để rồi lâm vào những tâm bệnh thác loạn, điên khùng kiểu Cynisme (xem *Présent et Avenir*, Jung 64) không kể chi tới thực tại khi người ta quá ly bì trong đó.

Làm thế nào để tránh tai nạn đó? Thưa phải cho họ một thứ Vô khác, và đó sẽ là vô vi của Lão Trang. Với vô vi của Lão Trang người ta vẫn đi qua được chặng tiến bắt buộc là Vô, mà đồng thời tránh được tai nạn điên khùng đập phá như Âu Châu đang trải qua. Vậy miễn là họ hiểu được phần tinh túy của Lão Trang thì không có chi đáng ngại, nhưng đáng mừng, vì cái vô vi này nó nhẹ nhàng thanh thoát nhất, và khi vừa rút linh hồn ra khỏi

hữu vi nhầy nhụa đầy đặc, liền đặt vào bầu khí thanh tao toát ra những huấn giáo về Tâm Đạo, về Tri túc Đạo, về nhu đạo rất sâu xa, xứng đáng là một bảo vật trong di sản thiêng liêng của nhân loại. Vì thế tiền nhân rất có lý coi Lão Tử là một trong Tam Giáo.

Chính vì muốn đánh ta sự hiểu lầm của những người như Etiemble mà chúng tôi đưa ra một số phân tích trên. Thiết nghĩ những phân biệt đó rất cần thiết mà xưa rầy ít được chú trọng. Có lẽ vì thiếu phân tích như thế mà người Tàu đã nhiều lần biến Đạo giáo thành cái dấu hiệu của tệ loạn: hễ thời nào loạn nhiều thì người Tàu lại chuyên chăm học Lão Trang nhiều. Có phải tại lối học thô bạo hay là nhịp trời: nhất động nhất tĩnh?

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

6.Hiện thực an vi

Có thì có tự mảy may

Không thì cả thế gian này cũng không

Nhìn xem bóng nguyệt dòng sông

Ai hay không có, có không là gì?

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

Một công án của Thiền tông nói:

Trước khi tu thì núi này là núi này

Đang khi tu thì núi nay không là núi này

Khi đặc đạo thì núi này là núi này.

Giai đoạn thứ nhất thì cái chi cũng có cả, kể cả những dấu cá biệt hóa chỉ thị bằng cái này, cũng như những mảnh tâm thức chiếu giải ra cũng gọi là thực, là có, nghĩa là có cách xác thân chính tích, hay là những ý tưởng kết thành ý hệ. Đó là giai đoạn Hữu mà ta nói “có thì có tự mảy may”. Có đến nỗi cả ý niệm cả tinh thần cũng đều có cả theo nghĩa trừ hình (physique) to lớn đủ lấn át con người sống trong xương thịt, nghĩa là có hơn cả con

người. Đó là giai đoạn hữu, giai đoạn vọng phát tâm thức (inflation de conscient) đè bẹp phần tiềm thức làm nghẹt thở tâm linh con người. Một lúc nào đó con người nhận ra liền sợ hãi sự vật, tìm cách trốn tránh sự vật và thường là tị thế lên rừng thanh u để trốn sự vật bao vây. Tuy thế cũng chưa phải là thoát khỏi đối tượng vì trên núi còn có hùm, beo, rắn, rết, cóc, muỗi, vậy thì cố gượng bảo rằng không “không thì cả thế gian này cũng không”, không núi, không chén trà, không chi chi hết: những cái trưng bày kia toàn là bóng là hình, là ảo hóa tạo tác. Đó là chính sách đà điều vuì đầu xuống cát để khỏi thấy sự thực phũ phàng. Nhưng vuì được đầu mà không giấu được đất nên bị sự thực đến bắt đem đi nghĩa là sẽ bị chi phối bởi những phiền hà do “vọng phát của vô thức” dưới các hình thức của đạo tiên, phù pháp, ma thuật. Chung quy không bảo toàn nổi độc lập tính của con người, con người cũng vẫn chưa là chủ thể mà còn là nô thể, tuy kiểu khác với giai đoạn hữu vi. Ở hữu vi là nô lệ cho sự đối tượng hóa có tính cách trừu tượng cứng cõi như sự vật đầy bạo lực thì ở bên phía vô vi phần vô thức lại rơi vào sự nhân hình hóa những mảnh tâm vô thức để chúng đàn áp con người, nên con người cũng vẫn là nô lệ, chưa là chủ thể theo nghĩa đầy đủ. Muốn được thế cần phải đi lên một nấc nữa bằng mở thêm con mắt thứ ba cũng gọi là huệ nhãn (oeil de sagesse) để nhìn ra chiều kích mới trong vạn vật bao gồm cả hiện tượng lẫn ẩn tượng (noumen). Và lúc đó sẽ nói “núi này là núi này” lần này sự quan trọng đặt lên cả bản thể núi, cũng như trên các dấu cá biệt hóa làm nên này, nọ kia, khác, khiến cho bản thể núi cũng như hiện tượng này quân bình và sẽ gây nên quân bình trong tâm thức con người. Một khi đã quân bình (đã trung dung) thì khỏi cần cậy dựa bên nào hết, không bên vật đích hóa cũng như không bên nhân hình hóa, nhưng trở nên chủ thể, nghĩa là một thực thể tự làm chủ lấy mình. Vì đó mà nói: quân tử bất thiên bất ý, nhưng ung dung trung đạo. Đó là một cảnh giới rất cao: thường nhân chỉ thấy toàn dấu cá biệt mà không thấy bản thể sự vật (le fond de l'être chỉ thị bằng thập tự nhai) nghĩa là chỉ thấy có những nét tiêu dị rồi dừng lại ở đấy gọi là này, nọ, kia khác, rồi chấp vào tiêu dị. Thánh nhân cũng thấy cả tiêu dị nhưng lại thấy thêm cả tuy cốt, cái lý đồng nhiên của vạn vật gọi là đại đồng. Cái đó mới cao hơn tiêu dị nên coi tiêu dị

là có mà như không. Còn đại đồng đối với phạm nhân là không thì các ngài lại thấy có. Vì thế mà nói “ai hay không có, có không là gì?” Ai? Thừa là hiền triết, là những bậc không đặt ra chủ thuyết, không đặt ra ý hệ để bắt con người làm nô lệ chúng nhưng đường các ngài đi là đạo thuật. Chử thuật nói lên sự uyển chuyển linh động để tìm ra trong mỗi sự mỗi việc một cái mức pha độ lý tưởng giữa hữu với vô, nghĩa là những động với tĩnh, tình với lý, xuất với nhập, chậm với mau, không thể hình dung trước ra một cái khung, một lượng độ để quyết định tiên thiên thế này hay thế nọ. Hỏi hữu hay vô sẽ thừa trong hữu có căn vô, trong vô có căn hữu (âm chi trung hữu căn dương...) Nếu bám chặt hữu hay vô là còn quá quan trọng hóa đối tượng. Cần đưa sức mạnh đó sang tác động của chính mình để làm cho tình rỗng mẫn tiếp rồi tùy vật tùy hoàn cảnh mà ứng ra với muôn dạng thức như chính sự vật bác tạp muôn trùng gây nên những biến cố không bao giờ giống hệt nhau để có thể rớt vào phạm trù nhị nguyên không với có cho nên trọng tâm đặt vào động tác, đặt vào nội tâm để duy trì mối thái hòa với sự vật vật luôn luôn biến dạng. Được như thế sẽ xứng danh là “ai hay không có có không là gì”. Nói theo triết, đó là người vượt ra khỏi bình diện chấp có hoặc chấp không để vươn đến giải pháp đệ tam thâm tóm được cái hay của cả không lẫn có, cả văn minh cơ khí lẫn phác tổ tinh thần, cả động lẫn tĩnh, cả lý lẫn tình, tùy lúc mà pha độ: “vô khả vô bất khả” không nói trước được chẳng cần quan trọng hóa có, nên có mà như không. Chẳng cần câu chấp vô, nên vô mà lại hữu: diệu hữu.

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

Vì thế khuyên rằng “kia xem bóng nguyệt dòng sông”. Bóng nguyệt có đấy mà như ẩn như hiện, lấp lánh bên dưới nước hay bên trên? Trên hay dưới rất linh động và di chuyển như dòng nước có mà trôi đi man mác, chứ không phải cái có cố định ù lì đóng khung để phải cố chấp như lúc nào cũng không. Bài học là thế, rút lấy mà hiện thực vào mình thái độ “hữu nhược vô, thực nhược hư”. Ai sẽ làm được như thế?

“Ai hay không có, có không là gì?”

Ai?

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

Tu chợ là cần thiết để cho ta có óc phân tích tỉ mỉ, biện biệt để tăng gia ý thức. Đó là diễn tiến của tâm trạng: đi ngược lại là phần thiên nhiên. Viễn Đông từ cuối đời Tống đã hứng hờ “tu chợ” nên từ thế kỷ 17 mới thua kém Tây Âu. Vậy nay ta nên tránh lỗi lầm của Tống, Minh, Thanh để đi vào tu chợ.

Tuy nhiên đừng quá độ kéo ra hữu vi rỗng. Chỉ cần vừa vặn đủ để cho con tuộc Hữu vi tỏa ra chụp lấy mình để rút tĩa hết sinh lực, vì thế lại phải “tu rừng” để thoát ly khỏi đợt Hữu nhầy nhụa, thoát ly khỏi tiếng ồn ào của cái chợ năm châu đầy ngọt ngào vì danh vì lợi hữu vi, hầu cho tâm hồn được thanh bai cao khiết. Tuy nhiên cũng không ở mãi trên rừng được, nhất là rừng đời mới bị cơ khí khai thác, rút nhỏ mất diện tích, và tâm hồn thanh cao cũng cần một xác thân đi kèm, mà đã nói đến thân xác là phải ăn ở, giao liên tha nhân. Vì thế chúng ta cần tìm ra một lối tu khác giàn hòa cả chợ lẫn rừng: cả văn minh cơ khí phân tích, mà cũng vun tưới được khối tâm tình thanh thản. Và lúc đó chúng ta gọi an vi là “tu nhà” và theo tiền nhân ta nói “thứ nhất là tu tại gia, thứ nhì tu chợ, thứ ba tu rừng”. Tu chợ là hoàn toàn hữu vi có cái nguy cơ bị sự vật sai sử. Tuy nhiên vì thời đại văn minh cơ khí rộng rành bắt phải thế. Thế thì phải thế.

Thứ ba tu rừng là tu vô vi; lý tưởng thiệt là cao, nhưng so với tiêu chuẩn “học hành” chưa cân xứng. Và đối với tâm lý như còn sợ đối tượng, còn phải né tránh, trốn ẩn trên núi non rừng vắng, chưa được vững tâm như tu tại gia với mọi trách nhiệm xã hội: chủ thể đã giữ sạch khỏi mặc cảm sợ sệt đối tượng nên an nhiên có chốn có nơi, có địa chỉ. Hữu cũng tiếp mà vô cũng không từ, lúc cần ra chợ thì ra chợ để thu tóm mọi tiến bộ văn minh, khi cần an tĩnh đôn hậu tình người thì vẫn có thể rút về nơi “an thổ”. Cho nên kể là nhất vi gồm được cả đôi bên là nội thánh tu thân tâm đến độ vô vi là chí công vô tư, bên kia là ngoại vương: tức tề gia là bước đầu trong quá

trình tề-trị-bình.

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

Kim Định

Định Hướng Văn Học

Chương 4

IV. Nho giáo với thế giới ngày mai

Hiérarchie: “celui qui fixe les valeurs, celui qui dirige la volonté des millénaires parce qu’il dirige les natures supérieures, celui-là est l’homme supérieur” Nietzsche V.P. II. 376

1. Lập thiên hạ chi đại bản.

“Phẩm trật người nào thiết lập được các giá trị, hướng dẫn con người trong nhiều ngàn năm, nhờ sự hướng dẫn được những bậc anh kiệt, người ấy là một vĩ nhân”.

Đó là ba tiêu chuẩn của Nietzsche dùng để định tính vĩ nhân. Ta có thể áp dụng vào triết: nền triết lý nào hội đủ ba yếu tố trên, nghĩa là vừa thiết lập nổi những giá trị trường cửu và hướng dẫn được đời sống con người lâu đời lại có những tay thông minh xuất chúng thuận theo thì đó là một nền triết lý vĩ đại.

Trong ba yếu tố trên thì yếu tố thứ nhất là nền móng là đầu, có xuôi thì đuôi là hai điểm sau mới lọt, nhưng cũng là điểm khó khăn nhất bởi chừng vạn vật luôn biến thiên, đời sống như bàn cờ ván ván đổi khác, làm sao có thể thiết định nổi những giá trị, những tiêu điểm trường tồn, nên đó là chỗ vấp ngã của biết bao triết thuyết đã phơi thây trong lịch sử triết: mà lý do gục ngã là nếu không vì chủ trương biến động thì cũng tại vì chủ trương an tĩnh. Nhưng nếu việc đời chỉ có động hay tĩnh mà giải quyết xong thì triết gia đã không còn là một chuyện hy hữu nữa, bởi vì triết gia chân thực phải thiết lập những giá trị trường tồn trong cái dòng đời luôn luôn trôi chảy, phải làm sao có tiêu điểm vững chắc mới là khoa học triết học, nhưng lại không được cứng đờ đờ để bóp chết sự sống vì sống là biến động, luôn luôn sống là luôn luôn biến động. Bởi khó khăn như thế nên Nho giáo kêu đó là gốc lớn là “lập thiên hạ chi đại bản, “立天下之大本T.D.32, nó bao hàm việc tìm ra một trung tâm quy chiếu uyển chuyển linh động vừa trường cửu vừa thích ứng được với các biến cố theo dòng thời gian xuất hiện và chỉ xuất

hiện một lần, nên luôn luôn thay mới. Có tiêu chuẩn nào mặc được hai yếu tố đó chẳng? Nho giáo cho là có và triết lý chân thực phải tìm cho ra, vì mọi giá trị lẻ tẻ chỉ có lý do tồn tại, chỉ có ý nghĩa vì quy chiếu vào tiêu chuẩn nền móng, nên tiêu chuẩn đó phải sâu thẳm để có thể bao trùm được mọi giá trị riêng lẻ. Nếu không mà lại đặt trung tâm ở vòng ngoài nghĩa là trên một giá trị riêng biệt nào đó thì chỉ tạm đứng được ít lâu rồi sẽ sụp đổ, còn nếu đem ra thi hành sẽ bị đòi xét lại lung tung, để rồi gục chết. Nho giáo thiết lập trung tâm quy chiếu đó trong chữ Trung như nền tảng tối thượng và chữ Hòa là đích điểm, như cái gì có thể dùng để kiểm chứng mức độ đi tới của Trung: “Trung đã giả thiên hạ chi đại bổn dã. Hòa đã giả thiên hạ chi đạt đạo dã, “中也者天下之大本也和也者天下之道也” T.D. Trung là cái gốc lớn của thiên hạ, Hòa là dấu chứng tỏ đã đạt đạo. Câu trên là nguyên lý nền móng chống đỡ cả tòa nhà Nho giáo, nên cần được nghiên cứu sâu thêm.

Theo sách Trung Dung (X) thì Trung là đứng độc lập không cậy dựa hay lệ thuộc vào cái chi: “Trung lập nhi bất ỷ, 中立而不倚” không dựa vào đối tượng, ý niệm hay bất cứ cái gì bên ngoài con người. Nhưng Trung chính là đi thẳng vào nguồn suối của dòng sinh sinh nơi mình có tính cách sung mãn tràn đầy. Đó là Trung chân thực đi với Hòa, nghĩa là bao gồm hết mọi hiện tượng kể cả phẩm trật hình tướng của chúng. Vì thế tất cả chúng đều ở trong thế tương đối: đối với đạo thể viên dung; nhưng đồng thời lại có hòa hợp, có phẩm trật, có tốt xấu, có đây có đó, có dưới có trên và chính ở điểm sau này mà Nho giáo khác với vô vi của Trang Tử trong chủ trương “tề vật luận” nghĩa là: tốt xấu, trên dưới, sống chết như nhau. Trong triết lý Thái Hòa thì có khác nhau, nhưng chỉ khác cách tương đối, nghĩa là không có tốt xấu đó đây bỉ thử tuyệt đối, hay bất cứ cái gì cũng không có tuyệt đối như hữu vi chủ trương. Với hữu vi có tốt xấu tuyệt đối, vô vi tốt với xấu như nhau: tề vật luận “par de là du bien et du mal”, triết lý an vi là triết lý nhập cuộc không thể bỏ phân biệt trên dưới tốt xấu, vì làm thế sẽ không còn gì để ý cứ trong đời sống thường nhật, cho nên phải chấp nhận tất cả trong thế tương đối và phẩm trật. Đây là một phân biệt rất quan trọng cho thế giới hiện đại đang bị đong đưa giữa hai thái cực hữu và vô: giữa hữu thần và vô

thần, giữa hữu vi và vô vi nên cần khai triển rộng. Ta hãy lấy lại công án tu thiền làm khung quảng diễn.

Hữu vi: trước lúc tu thì núi này là núi này. Đây là giai đoạn chủ trương hữu cách tuyệt đối: mọi cá thể cũng đều tuyệt đối đến độ không có gì liên hệ với nhau, nên có xấu tốt tuyệt đối, bất di dịch. Đây là giai đoạn duy hiện tượng (phénomène), duy vật và các thứ duy khác: tất cả đều thuộc nhị nguyên.

Vô vi: nhưng lúc khởi tu thì núi này không là núi này, không còn chi nữa. Triết học chỉ còn thấy có bản thể (noumène) hay là hư không, cho nên “tề vật luận”, tốt xấu như nhau, đó đây không kể, sau trước bất phân: truyền thống và mọi kinh nghiệm đều vô giá trị. Vô gia đình, vô tổ quốc là hình thái cực đoan của chủ trương này. Đây là một phản động lại lập trường hữu vi, và hiện đang lớn mạnh bên trời Âu và Ấn Độ xô đời sống nhân loại vào cảnh hỗn mang không còn biết lấy chi làm tiêu điểm. Hay nếu có lấy mình làm trung tâm quy kết thì lại là thứ mình trừu tượng không liên hệ chi tới không gian thời gian (lịch sử và quê nước).

An vi: nhưng khi tu rồi thì núi này là núi này, nước chè là nước chè, anh là anh, em là em, có khác nhau nên có trên có dưới, có trước có sau, có nhân có quả. Nhưng tất cả trước sau, nhân quả, núi nước, anh em lại chỉ là tương đối, nghĩa là nằm trong thế giao liên như phần tử của một đại thể. Đây là giai đoạn cần nhắm tới của con người, một giống lưỡng thể vừa phi không gian mà cũng lại chịu điều kiện của thời gian không gian. Vừa nhất lại vừa đa (un-multiple). Nhất đa tương thấu tương nhập. Đã nói đến đa tất phải nói đến thứ tự phẩm trật trên dưới. Có vậy mới có hòa. Có hòa mới có hợp. Có hợp mới có sống. Vì thế sau trung phải thêm hòa. Và hòa là biểu tượng của sự đạt đạo. Trung có hòa mới là đạo thể viên dung. Nói khác chân lý mà còn có cái chống đối lại thì là chưa hòa, tức là chưa thấu nạp được hết mọi khía cạnh, thì đó không phải là Chân Lý viết hoa, chân lý căn bản. Chân lý căn bản phải vô biên. Vô biên không thể có đối lập, hễ còn đối lập thì chưa phải là vô biên chân thực. Vô biên chân thực phải bao dung khắp hết. Triết lý an vi nằm trong chỗ làm trọn vẹn sự bao dung đó.

Hữu vi vì tuyệt đối hóa một khía cạnh nên khai trừ các khía cạnh khác: “chấp nhất xả bách”. Vô vi phản động lại bằng vô chấp bất cứ một cái chi.

Đây là một lập trường hay trong phép tu rừng, “độc thiện kỳ thân”. Nhưng trong phép tu tại gia, nghĩa là sống trong xã hội phải biết lửa khác nước, nếu không sẽ cháy nhà, đổ vỡ xã hội. Vì thế cần đi thêm bước thứ ba là an vi ở tại làm tròn những cái mà hữu vi bỏ dở, vì đặt trọng tâm ở ngoài. An vi phải đưa trọng tâm đó đặt vào Thổ, vào Nhân (an thổ đôn hồ nhân). Đồng thời làm tròn cái vô vi bỏ dở là cõi hiện tượng bằng “chấp lý lưỡng đoan”, tức là lưu ý đến cả hai giai đoạn: cả tốt lẫn xấu, cả nội lẫn ngoại để thích nghi với cả hai. Chủ trương an vi là không gì phải bỏ hẳn kiểu vô vi, cũng không gì được tuyệt đối hóa kiểu hữu vi nhưng cần phải làm tròn vẹn tất cả “tri chí chí chi,” 知至至之 phải biết chỗ cùng cực và đi tới nơi” (Quê Kiền). Đó là Trung và Hòa, chập cả hai chữ lại thì kêu là Thành.

Thành bao hàm cả Trung cả Hòa, nên chí thành cũng là chí trung chí hòa. Hay nói rộng có chí trung thì mới đạt chí hòa. Có chí hòa mới chí thành. Chí thành làm tròn vẹn sự hòa hợp, sự quân bình giữa mọi khuynh hướng thâm sâu nơi người, trở nên con người đúng mức người. Có lẽ tiền nhân đã gửi ý đó vào chữ thành kép bởi ngôn, lực qua mà ta có thể gọi là ý, tình, chí hay là lời (ngôn) mạnh mẽ (lực) đâm thấu (qua) tới tận cõi trung cực, hay Hoàng cực của đạo sung mãn, bao trùm lấy mọi ngôn từ tình cảm, hành vi của bậc chí thành trong cái hòa điệu của toàn thể ung dung, thư thái, an nhiên, tự tại. Chính vì thế nên sách Trung Dung nói: “thành giả bất miễn nhi trúng, bất tư nhi đắc, thung dung trúng đạo” T.D.20. Bậc chí thành không cần cố gắng mà trúng, không tư duy mà được, ung dung thư thái mà vẫn trúng đạo”.

Đây quả là bậc thánh nhân. Nhưng nên phân biệt với chữ Thánh của tôn giáo. Ông thánh tôn giáo không thành phải chỉ hòa, nhưng có thể đạt một số “nhân đức” đến độ nào đó, mà nhân đức hiểu theo kiểu chống lại các nét xấu: làm thiện chống làm ác, theo nghĩa tuyệt đối có tính cách đàn áp những khuynh hướng ngược lại. Đây là một hiểu cục bộ có thể là hữu vi hay vô vi. Thánh trong Nho giáo phải hiểu là chí thành, nghĩa là chấp nhận toàn bộ không chống đối nghĩa là tất cả mọi khả năng đều được vun tưới, cho phép nảy nở cách phẩm trật để đạt độ làm con người đúng mức người l homme normal. Nói khác thành chính là lối áp dụng hai chữ trung và hòa

vào bản thân con người, nên thành cũng như hòa: là bước đầu và là tận cùng của đạo làm Người. Sách Trung dung bàn về chữ thành rằng: “thành giả vật chi chung thủy. Bất thành vô vật. Thị cố quân tử thành chi vi quý, “物之終始 . 不誠無物。是故君子誠之葑貴 T.D24. Chữ vật này phải hiểu theo nghĩa “cách vật”, tức là cái nguyên lý cùng cực của vạn vật, cũng tức là nguyên lý của Trời Đất và Người, Người viết hoa. Và khi thành tựu nghĩa là thấu đen nguyên uỷ đó (gọi là trí tri) thì trời đất người thành vật nghĩa là thành Người-đại-ngã-tâm-linh-cùng-với-đất-trời-thông-hội. Còn nếu không thành thì không đạt độ ấy nên nói: “bất thành vô vật” không thành thì không phải là “Nhân vật”.

Sách Đại học cũng đã cụ thể hóa chữ thành đó với ba cương lĩnh là trí, nhân, dũng:

Trí ở tại minh minh đức hay là trí tri.

Nhân là mối tình huynh đệ phổ biến bao dung khắp hết: “tại thân dân”

Dũng “tại chí ư chí thiện” phải hùng dũng can trường lắm mới có thể cả đời theo mãi một hướng để đến chỗ chí thiện.

“Trí, nhân, dũng tam giả, thiên hạ chi đạt đức dã, sở dĩ thành chi giả, nhất dã, “知 . 仁 . 勇 . 三者天下之達德也 . 所以誠之者一也 T.D.20 “Trí, nhân, dũng là ba cương lĩnh để đạt đức, tuy ba nhưng khi nó vận hành tác động thì chỉ là một” đó là chữ thành.

Tóm lại thì Chí Trung thuộc tu rừng, tu thân được nói đến trong sách Trung Dung. Còn chí thành là Trí, Nhân, Dũng, mục tiêu ở đại học là tề gia trị quốc: cả hai đều đặt quan trọng ở nội tại là chí trung, và Trí, Nhân, Dũng đều là những động từ mà không là đối tượng (objectum) không là sự chân, sự mỹ, sự thiện. Như thế là một tinh thần cực cao cả vì không ý lại vào sự vật hay quyền uy nào, nên đức cực thịnh, tức là động tác của bậc chí thành tỏa khắp thiên hạ, bốc cao khắp vòm trời. Cho nên Trung Dung ca ngợi đức chí thành rằng “chỉ có bậc chí thành trong thiên hạ mới có thể phân tích (luân) để nhìn rõ ra được những cương lĩnh trong thiên hạ, thấy được hóa dục của thiên địa. Làm được như thế có thể dựa vào vật này vật nọ đâu? không dựa đâu hết, nhưng chỉ trông vào đức nhân và sự thành tín của mình phát xuất từ cội nguồn uyên nguyên nên mệnh mông như trời. Nếu không

phải thực sự là thông minh thánh trí, đạt tới nguồn tiềm lực của trời thì ai có thể làm được?” “Duy thiên hạ chí thành vi năng kinh luân thiên hạ chi đại kinh, lập thiên hạ chi đại bản, tri thiên địa chi hóa dục. Phú Yên hữu sở ỷ? Truân truân kỳ nhân; uyên nguyên kỳ uyên, hạo hạo kỳ thiên, cấu bất cố thông minh thánh trí, đạt thiên đức giả, kỳ thực năng trí chi” T.D.32.

Tại sao được như thế? Thừa vì thành do Trung mà Trung ở tại rút mình ra khỏi sự trắng trối của đối vật không còn lệ thuộc sự vật, nhưng làm vì sự mạng, thấy đáng làm thì làm, chứ không vì hậu quả bên ngoài, nhờ đó nó trở nên một tác động ở lại trong mình (un acte intransitif). Bởi vậy thất đắc không lay chuyển nổi, nên có thể luôn luôn thành khẩn hăng say. “Cố chí thành vô tức. Bất tức tắc cửu, cửu tắc trưng, trưng tắc du viễn, du viễn tắc bác hậu. Bác hậu tắc cao minh. Bác hậu phối địa. Cao minh phối thiên. Du cửu vô cương. Như thử giả bất hiện nhi chương, bất động nhi biến. Vô vi nhi thành” T.D.26.

Bởi căn bản không đặt ở đối tượng nhưng ở tác động nội tại là chí trung chí thành, vì thế có một giá trị trường cửu, do đó có thể chỉ huy ý chí của nhiều ngàn năm, tức là điều kiện thứ hai vậy.

2. Hướng dẫn ý chí trong nhiều ngàn năm

Điểm hai chỉ là hệ luận của điều nhất. Sách Trung Dung tiếp theo nguyên lý Trung Hoa rằng: “chí trung hòa, thiên địa vị yên, vạn vật dục yên, “致中和 天地位焉萬物育焉” T.D.1. Đạt tới trung hòa thì thiên địa định vị và vạn vật được nuôi dưỡng. Đây là câu nói mới đọc qua nghe như mừng lung trườ tượng, nhưng nếu ai đã suy nghiệm chín chắn xuyên qua hơn hai ngàn năm lịch sử triết lý, mới nhận ra rằng con người không thể sống an vui trong tâm hồn cũng như sống hòa lạc với nhau, nếu chưa xếp đặt ổn thỏa địa vị của trời với đất trong tâm thức mình. Vì đất trời đây là những phương hướng tiên thiên nền móng, thiếu nó con người không thể hành động. Khi mới thức giấc ta chưa nhận ra trên giường dưới tất phía cửa lối vào thì ta chưa dám bước xuống đi ra phải đợi tỉnh hẳn để nhận ra phương hướng. Huống chi đời sống toàn vẹn càng cần phương hướng hơn, như đã bàn trong bài tam tài (chữ Thời): đất trời chỉ là hai hạn từ của một thực thể, hay là hai đối cực ở phạm vi hiện tượng như nước lửa, như phải trái, như dưới trên. Áp

dụng vào tâm lý thì như vui với buồn, sướng với khổ, tình với lý, sống với chết, ý thức với vô thức. Đó chỉ là hai cực, hai hướng của cùng một thực thể, nếu người không “định vị”, không hòa giải nổi cả hai thì sẽ chọn một bỏ một, chọn lý bỏ tình, chọn ý thức bỏ vô thức, chọn hữu bỏ vô và ngược lại tức thì là rơi vào nhị nguyên. Muốn đặt thiên địa cho đúng vị, nghĩa là hòa giải cả hai hạn từ trái ngược đó thì phải đạt điểm trung tâm sâu thẳm mới đặng, và lúc ấy mới gọi được là “thiên địa vị yên”. Thiên địa chỉ vị yên nơi Nhân tức là nơi nguyên lý tối hậu ở tâm thức con người. Ngoài trường hợp đó ra là thiên địa không có vị yên, mà đã thế thì con người không thể sống hòa vui với mình hay với lân nhân được. Thế giới hiện đại tan hoang cũng tại có bấy nhiêu, cũng chỉ tại chưa tìm ra một nền chủ đạo biết đặt trời cũng như đất đúng địa vị nên trời sa đất sụp. Nơi người duy vật thì thiên bất vị yên, nơi người duy linh thì địa bất vị yên. Những loại triết học đó bao lâu chỉ được người ta dùng làm cái học hàn lâm vô thưởng vô phạt đã là một phúc lớn rồi; còn nếu chẳng may mà để nó lên nắm được guồng máy chính trị thì sẽ gây ra biết bao nhiêu khổ lụy cho con người, nên luôn luôn bắt con người đòi xét lại. Nếu không xét lại hoặc xét lại không tới gốc rễ thì luôn luôn có sự rạn nứt hay đổ bể trong xã hội, như trào lưu triết học duy vật là một thí dụ rõ nhất đại diện nổi nang nhất trong các loại triết duy.

Những thứ đó chỉ tạo nổi một thứ cán bộ mê muội, hẹp hòi, cuồng tín chứ không thể cảm hóa con người cách sâu xa, nên sẽ phải dùng đến công an mật vụ lớp ngoài lớp trong để tránh sự đổ vỡ. Công an chỉ nên dùng ở bình diện đời sống thường nhật công cộng và trong những luật lệ ước định cần thiết, để cho xã hội có trật tự an ninh, nay nếu đem dùng cả vào lãnh vực tư riêng thuộc tinh thần như suy tư, tín ngưỡng, tìm tòi thì vừa xâm lấn vào những quyền bất khả xâm phạm của cá nhân, vừa nói lên sự nghèo nàn của triết lý. Càng dùng nhiều công an, càng tỏ ra triết học rạn vỡ. Một nền triết lý trung thực không hề nại đến công an, vì nó đủ sức khua động tâm thức con người, khơi động lên những nguồn tiềm lực thúc đẩy tự nội, khiến cho người ta tự tình nguyện theo cách hăng say vì coi đó như một sứ mệnh cao cả vậy.

Về điểm này, ta thấy Nho giáo có một thành tích đáng kể. Từ Phục Hy,

Nghiêu Thuấn cho tới Khổng Tử tới đầu thế kỷ 20 này là hơn hai ngàn năm nữa. Ngũ thiên niên sử là quãng đường nó đã trải nên đúng là nhiều ngàn đời, và tuy không là tôn giáo mà gây ảnh hưởng sâu rộng như một tôn giáo, trên một khối người cho tới thế kỷ 17 đông gấp đôi ba các khối khác.

Thứ đến đây là một nền thống nhất rất linh động một sức sống mạnh mẽ bằng thâm hóa tư tưởng của các môn phái ngoài để làm nên nhiều tổng hợp. Trong hội nghị quốc tế triết lý tại Honolulu 1949 ông Wing tsit Chan (Vương Đức Tiệp) có lên số được bốn tổng hợp đại khái như sau.

Lần thứ nhất xảy ra vào lối thế kỷ IV-II trước dương lịch tổng hợp với đạo Đạo gia, âm dương gia, pháp gia... thành tích là Kinh Dịch, mà bản lược tóm là Trung Dung... trong đó chử Thành xâu vào một mối tất cả mọi yếu tố như âm dương, ngũ hành, hồng phạm... trước kia đứng rời rạc.

Lần tổng hợp thứ hai là Hoa Nghiêm Tông do ông Đỗ Thuận lập ra năm 640 tổng hợp tư tưởng của Mã Minh và của Long Thọ với Kinh Dịch để đưa ra triết lý cơ thể (philosophie organique) hòa hợp nguyên lý phổ biến với thế giới sự vật (lý sự vô ngại), và mọi sự vật ăn chịu với nhau, tình thần hay thể xác đều bởi một gốc. Vũ trụ là một cảnh tiếp ứng với tinh thần tỏa ra một sức hiền lành êm dịu bao bọc lấy mỗi sinh mạng ở đời: “sự sự vô ngại”.

Lần tổng hợp thứ ba đời Tống (thế kỷ XII): đạo Lão và đạo Phật được thâm hóa vào Nho giáo do nhóm Trình Chu hoàn thành, xoay chung quanh hai ý niệm nền móng là lý và khí của Chu Hy. Lý chỉ tính lý đại đồng, còn khí chỉ những sự xuất hiện bên ngoài nhưng ở đợt phân tích cùng cực, tương đương với năng lượng của khoa học vi vật lý hiện đại.

Lần tổng hợp thứ tư đã khởi đầu từ hơn một thế kỷ và hiện vẫn còn ở tình trạng ấu trĩ như sẽ bàn ở chương sau. Đó là đại đế ý kiến của ông Vương Đức Tiệp, sở dĩ ý kiến này đang được chú ý vì tác giả đã nhìn ra nét đặc trưng của Nho giáo. Vì thế chúng ta có thể đem ra bàn rộng hơn.

Về lần tổng hợp thứ nhất thì ý kiến bảo xảy ra quãng 400-200 năm trước ta có thể không tán đồng, vì thực ra có thể xảy ra lâu hơn trước, tức đời Khổng Tử như sẽ bàn dịp khác. Ở đây hãy nói tới điểm quan trọng hơn là nội dung. Theo đó thấy rằng các thuyết âm dương cũng như ngũ hành đều

có thể hiểu theo vòng ngoài hiện tượng thì dễ dốc ra tai dị, ma thuật. Nhưng nếu hiểu theo vòng trong kiểu chính tâm, thành ý, tức đi vào nội tâm để tiếp cận với mỗi hội thông linh động của tam tài, thì liền đạt tới thái hòa. Chính nhờ lối này mà các yếu tố hay của “bách gia chư tử” đã được thâm hóa vào hệ thống kinh Dịch và làm cho tất cả đều mặc tính chất linh động như ông Burti nhận xét “triết lý Viễn Đông ngay từ sơ khởi đã nhận một vũ trụ quan động đích hơn là tĩnh chỉ (a dynamic rather than a static cosmology, Moore. 107). Trong Kinh Dịch vấn đề quan trọng không xoay quanh một bản thể hay một ý niệm trừu tượng, nhất là vấn đề có hay không nhưng xoay quanh một tác động là “sinh sinh chi vị dịch” và “thiên địa chi đại đức viết sinh”. Nói khác là một triết lý động từ: không có xét có trời hay không có trời, nhưng xét đến tác động mạnh mẽ của trời: “thiên hành kiện” cho nên quân tử “dĩ tự cường bất tức”. Lấy động từ làm nền móng vững chắc trường cửu sẽ sống mãi mãi xuyên qua các tổng hợp về sau, chỉ khác nhau ở chỗ tùy thời mà nhấn mạnh khía cạnh này nọ cho thích nghi với hoàn cảnh mới mà thôi.

Lần tổng hợp thứ hai là thâm hóa Phật giáo, nó đã xảy ra ở Hoa Nghiêm Tông và mặc cho Phật giáo một sắc thái nhân sinh nên thường gọi là Phật giáo Tàu (thay vì Phật giáo bên Tàu).

Sắc thái thứ nhất là chủ trương Phật tính có trong hết thảy mọi người do nhà sư Trúc Đạo Sinh (434) đề xướng, để cho hợp với bình đẳng tính theo chủ trương “tứ hải giai huynh đệ” và “tính bản thiện” trong Nho giáo. Thực ra bình đẳng tính đã có trong Phật giáo nhưng nó không vươn lên được do thể chế xã hội phân chia giai cấp; đảng khác nó còn bị lu mờ theo lối hiểu thuyết luân hồi cách thông thường. Theo lối hiểu này thì loài người hiện nay có nhiều người rất xấu như hạng Icchantikas phải tu hành ngàn kiếp mới đạt giải thoát. Đó là vài lý do cản ngăn Phật giáo Ấn Độ phát triển bình đẳng tính con người. Vì thế khi Trúc Đạo Sinh đưa ra thuyết bình đẳng rằng ai ai cũng có Phật tính như nhau... thì bị kết án là rối đạo và bị phạt vạ rút phép thông công. Tuy nhiên vì Phật giáo không tổ chức mạnh, nên vạ kia không mấy gây tổn hại cho nhà sư và ông đã hoàn thành được bước đầu khó nhất để mở đường cho người sau đi tới.

Nhà sư Đỗ Thuận tiến thêm bước nữa với thuyết “đốn ngộ” thay cho tiệm tiến. Tiệm tiến là phải tu nhiều đời, còn đốn ngộ là có thể giải thoát ngay trong kiếp hiện đại. Đốn ngộ còn có một ý nữa là có thể ngộ đạo thành linh kiểu Nho giáo “ngã dục nhân nhi nhân chí hĩ”. Thiền tông mỗi khi nói đến đốn ngộ thì thường hiểu theo nghĩa sau này mà thôi.

Bước ba trong tiến trình chuyển hóa Phật giáo xảy ra với Thiền Thai tông. Ở Hoa Nghiêm Tông mới nhấn mạnh về người, đến Thiền Thai tông thì mở rộng đến vũ trụ vạn vật bằng nhấn mạnh trên những ý tưởng như “lý sự vô ngại”, “sự sự vô ngại”. Lý chỉ phần bản thể vô biên nhưng vẫn tương thấu tương nhập với vạn sự vạn vật không chút trở ngại. Thế là vượt qua thuyết “vạn pháp giai vô” để nhận “sự hữu” của vạn pháp của vạn sự cùng với lý. Hơn thế nữa còn đi đến độ “sự sự vô ngại” nghĩa là vạn vật không những có mà còn liên hệ với nhau tương nhiếp nhau không chút chi ngăn trở. Đó là hậu quả của tiến trình Phật giáo chuyển hóa theo dòng Nho giáo (chỗ này tác giả viết buông có thể một hai chi tiết không sát lắm nhưng đây chỉ có ý đưa ra cái nhìn toàn cảnh). Vì thế Phật giáo đã được nhân sinh hóa và nhờ đó đã phát triển mạnh mẽ ở hai đời Đường và Tống, hơn hẳn những đời trước vì lúc ấy mới có Phật giáo Ấn Độ được dịch sang chữ chưa kịp thâm hóa, viễn đông hóa.

Học giả quen nói Lão Thích thì phải hiểu vào giai đoạn Phật Ấn Độ này. Còn ở giai đoạn sau quen gọi tắt là Phật Tàu thì sắc thái Lão Trang chỉ còn trong chữ “sự sự vô ngại” mà nếu phải nói theo Nho giáo thì sẽ ra “sự sự hội thông”. Danh từ vô ngại với hội thông tuy có khác nhưng nội dung như nhau. Đại để đó là ba bước trong đợt đầu thuộc lý thuyết nó vượt quá Duy thức quá lý trí kiểu Ấn Độ để đi sang “lý sự vô ngại” có tâm mà cũng có vật để dọn đường cho đợt thâm hóa thứ hai với Thiền Tông.

Thiền Tông cũng là kết quả của một quá trình chuyển hóa lâu dài. Tuy danh từ là của Ấn Độ “dhyana”, nhưng dhyana là một nền huyền niệm tĩnh chỉ và “thụ động”, tĩnh tọa thường gắn liền với quan niệm Thái Hư (sunyata), theo đó tâm hồn cần đạt tới diệt ý tưởng: bất phân bỉ thử... Còn Thiền Tông trọng đường thực hành và động đích. Với tổ Huệ Năng coi nhẹ lối tọa thiền (tọa gắn liền với 9 năm “bích quan” của Bồ đề đạt Ma).

Với Tổ Huệ Năng, Thiền từ bỏ lối siêu hình, lý trí sách vở, chống lại Thần Tú là tổ đại diện cho dhyana Ấn Độ coi trọng kinh sách tụng niệm. Đây lại là một bước táo bạo mới để vượt ra khỏi Phật giáo Ấn Độ, vì thế cũng gây nên những cuộc dao động và người ta hay diễn hình hóa bằng những truyền thuyết là Tổ Huệ Năng phải lẩn trốn đi bao đêm sợ môn phái của Thần Tú ám hại... Có thể đó chỉ là một lối văn thù thừa để đặt nổi bật sự kiện triết lý nhân sinh đã chuyển hóa Phật giáo vốn còn quá nặng tính chất Ấn Độ nghĩa là quá lý trí, quá tĩnh chỉ. Câu chuyện Tổ Huệ Năng không biết đọc biết viết cũng chỉ là những chuyện thù thừa không thật. Vì khi đọc những bài giảng của Tổ, ta thấy trưng dẫn rất nhiều kinh: Niết bàn, Kim cương, Lăng già, Liên hoa... Vì thế câu chuyện mù chữ chỉ là bịa đặt ra để nói lên một sự thật lớn hơn. Đó là Phật giáo chuyển hóa tự vô vi tiến mạnh vào an vi, tự tĩnh tọa tiến sang thiền. Thiền không còn tại tĩnh cũng không tại tọa, nhưng tại hành Thiền, nghĩa là nằm ngay trong những hoạt động của đời sống thường nhật: kín nước, nhật củi, ăn, ngủ, mặc áo. Nhân đó có thiền trà, thiền kiếm, thiền cung, thiền làm vườn... Cũng như những gì xa xôi thì đưa gần vào mình theo lối “đạo bất viễn nhân”... Ở Trúc Đạo Sinh còn là kiến Phật tính, đến tổ Huệ Năng thì đã thành kiến tính, kiến tự tính. Tam bảo trước kia là Phật, Pháp, Tăng, nay đã trở thành Giác, Chính, Tính... Đại để đó là ảnh hưởng mà Nho giáo gây trên Phật giáo. Xưa rầy ít học giả nhận ra nên hay quy vai trò chủ chốt cho Lão. Nói thế chỉ hợp cho thời Huyền Trang, và đúng với danh từ vì Lão cố gắng hiến cho Phật giáo có hai yếu tố là vô và tĩnh, nhưng sau cuộc thâm hóa vừa bàn ở đây hai yếu đó chỉ còn giữ có danh từ, chứ thật chất thì Phật giáo cũng như Thiền tông đã chuyển theo Nho giáo rất nhiều; vô thường, Thái hư chuyển thành Như Lai, Chân Như, Tĩnh tọa, tọa thiền trở thành hành thiền.

Lần tổng hợp thứ ba xảy ra đời Tống và kết tinh lại trong hai ý niệm lý khí đã có trong Kinh Dịch nhưng được quảng diễn và hệ thống hóa do Chu Hy. Nhiều người cho đó là ảnh hưởng của Phật giáo, nhưng thực ra chỉ có thể nói là nhân dịp tiếp xúc hơn là ảnh hưởng, bởi vì nội dung căn bản vẫn là Nho, nghĩa không đi lối vô vi, mà vẫn chấp nhận sự vật với thái cực “các hữu thái cực”. Về mặt trí thức Lão Thích ít chú trọng vai trò của tình cảm,

ít ra những người theo chủ trương diệt dục diệt tình. Trái lại Tống Nho chủ trương dùng tình, phải đến với sự vật bằng cảm tình lẫn lý trí (with sympathetic intellegentia and a feeling of unity), không những phải định, tĩnh, an, lự, nhờ lý trí, mà về phía tâm tình còn phải “chính kỳ tâm thành kỳ ý” bằng toàn cả thân tâm mới mong “cách vật”. Bởi vì “các hữu thái cực” nên biết một vật thấu triệt là biết được hết mọi vật, mà vật có may mắn được chúng ta thấu triệt hơn hết lại chính là con người. Sự vật vô tri vô giác ta còn có thể dùng lý trí để biết được phân nào chẳng, chứ như con người là giống đa tình, đa cảm, ngoài lý trí còn tiềm năng, nếu dùng có lý trí thì chỉ thấy có lý trí, mà lý trí là phần nhỏ nhất trong con người. Vậy muốn biết con người thì ngoài lý phải có tình, nên cần giữ tâm tình cho an tĩnh, không để lệ thuộc vào vật đích nào bên ngoài mới hy vọng dùng nó để biết được con người, mà hề biết được người thấu triệt thì các vật khác cũng do đó mà sáng ra.

Cũng nên nhận xét là tổng hợp Chu Hy đưa ra rất có hạng. Bình luận về tổng hợp này, Zenker cho là có tính cách khoa học ngang với triết của Spencer mà đồng thời siêu hình như triết của Spinoza. Tuy nhiên cũng phải công nhận là tổng hợp này có chịu ảnh hưởng của Phật Lão nhưng về phía tiêu cực như có phần xuất thế và diệt dục, nên không được dẫn thân và hăng say bằng Nho giáo nguyên thủy. Nếu sửa lại được chỗ đó và trình bày lại gọn gẽ chúng ta sẽ thấy nó cân đối và còn hợp thời hơn nhiều triết thuyết nhị nguyên. Dầu sao thì đó chính là tổng hợp đã hướng dẫn nền văn hóa Viễn Đông suốt 8 thế kỷ sau này, trong đó có Việt Nam chúng ta.

Tiền nhân ta từ khi di cư khỏi bờ Dương tử cho tới ngày nay vẫn theo Nho giáo, tự ý theo chứ không có ai bắt buộc cả. Nhà Minh có bắt học là học theo tổng hợp của Chu Hy còn Nho giáo vẫn có từ trước, không thể nói là bắt học Nho giáo của đế quốc được. Hoàn toàn tự nguyện, vì Nho giáo chỉ dạy cho con người tự cường tự lực cho tới độ cùng cực. Vì thế Nho giáo là nền văn hóa siêu quốc gia chủ trương liên bang chứ không đế quốc nên vẫn hợp với thời liên châu này.

Nhà Minh khi đuổi quân Mông Cổ ra rồi đã theo óc quốc gia hẹp hòi phản động lại việc mở cửa quá đáng của người Mông Cổ, thi hành chính sách bế

quan tòa cũng gây nên ứ đọng. Đây là việc của Minh Nho. Lý do thứ hai là những thể lệ thi cử qua các đời chồng chất lên quá phiền toái làm thui chột óc sáng kiến, làm cạn mất mạch sáng tạo thì đó là việc của Đường, Tống, Minh, Thanh nho, chứ không phải là của Nho giáo. Nho giáo chỉ khởi đầu cho việc thi cử như là bước đầu của việc dân chủ hóa, thì đó là công lớn mà các thế hệ đã đem lòng rĩ rúng vì đã không nhìn nhận ra được cái thực chất của một nền văn hóa đã làm chủ đạo nhiều dân nước suốt qua nhiều ngàn năm.

Kim Định

Định Hướng Văn Học

Chương 4 (B)

IV - Nho giáo với thế giới ngày mai

. “Bá thế dĩ sĩ thánh nhưn nhi bất hoặc”

“parce qu il dirige la volonté des natures supérieures”.

Điểm ba này tối quan trọng nhưng cũng rất khó khăn: đó là hướng dẫn được những bậc thượng trí. Đây là những tay anh chị không có nhiều, nhưng không dễ gì chỉ huy được họ. Thế nhưng nếu không chinh phục nổi nhóm người đó thì một nền triết lý dẫu hay đến đâu rồi cũng chỉ ảnh hưởng được ít trăm năm là nhiều lắm. Vì khi truyền bá ra, lan vào đại chúng thì mọi thuật ngữ đương nhiên tự nó hạ thấp xuống vừa tầm đại chúng. Và như thế lâu ngày chỉ còn có phần rộng dễ trở thành những công thức rỗng. “Quân tử chi đạo phí nhi ân”: đạo quân tử có rộng mà cũng có phần ân nhiệm nếu không có người khai thác phần ân nhiệm, để làm vọt lên nguồn sinh lực hầu canh tân phần rộng, thì phần rộng sẽ lần lần đốc ra một thứ đạo đức bà già răn cháu mà “phu phụ chi ngu khả dĩ dự tri yên”, chí như phần ân thì bị bỏ bê đó. Thế mà chính phần ân này dẫu thánh nhân cũng không thông suốt được (cập kỳ chí dã, thành nhân diệc hữu sở bất tri yên, T.D.12) và khoa học tiến bộ được là nhờ có việc khám phá ra phần ân nhiệm này, chứ không phải tại tích lũy cho thật nhiều các dữ kiện đã quen biết. Vì không người khai thác nên đạo lý mất dần hiệu nghiệm. Sách vở thánh hiền vì thế trở thành “cái bã rác của người xưa”. Bởi vậy lâu lâu cần có những tay anh kiệt trong hàng trí thức làm thành những trạm khuất thanh cho tiếng nói đạo lý đang rù xuống, lại trở nên rần rỏi đanh thép; phân định lại giềng mối, đưa ra các phân biệt sáng chói soi vào cảnh hỗn mang lộn xộn, giúp cho mọi thiện chí nhìn rõ lại con đường phải tiến, bơm sinh khí vào cả một nền học đang già cỗi, lấy lại sức lực cường tráng, tươi trẻ, đứng tác cho rất nhiều người đứng lên đi về một hướng để làm thành đạo binh hùng tráng trên đường kiến thiết lại tất cả trong một tổng hợp mới.

Đó là điều Nho giáo đã thành công vì đã trù liệu trước. Trung Dung câu 29

nói “đạo quân tử bốn gốc ở thân mà hiệu nghiệm giải tỏa ra người dân, so với huấn đức của tam vương (Võ, Thang, Văn) thấy không lầm lạc. So với trời đất chẳng có chi trái khoáy, hỏi đến quỷ thần thấy không nghi ngờ. Nhờ đó mà trăm thế hệ về sau khi có thánh như xuất hiện cũng không đem lòng ngờ vực. Cho nên nói bậc quân tử, mỗi cử động đều trở nên chủ đạo cho thiên hạ đời này đến đời nọ. Mỗi hành vi làm phép tắc cho thiên hạ, mỗi lời nói là khuôn mẫu cho thiên hạ. Kinh thi viết: “bên này không ai ghét (bên hữu), bên kia không ai chán (bên vô), hi vọng sẽ có thể ngày đêm chẳng cùng còn lưu truyền mãi mãi”. “Thị cố quân tử chi đạo bốn chư thân, trưng chư thứ dân. Khảo chư tam vương nhi bất mậu; kiến chư thiên địa nhi bất bội. Chất chư quý thần nhi vô nghi. Bá thế dĩ sĩ thánh nhân nhi bất hoặc. Thị cố quân tử động nhi thế, vi thiên hạ đạo. Hạnh nhi thế vi thiên hạ pháp. Ngôn nhi thế vi thiên hạ tắc. Viễn chi tắc hữu vọng. Cận chi tắc vô yếm. Thi viết “tại bỉ vô ố, tại thử vô đồ. Thử cơ túc dạ, dĩ vĩnh chung dư” (T.D 26).

是故君子之道本諸身微諸庶民考諸三
王而不繆建諸天地而不悖質諸鬼神而
無疑百世以矣聖人而不惑是故君子
動而世為天下道行而世為天下法言而
世為天下則遠之則有望近之則無厭詩
云在彼無惡在此無射庶幾夙夜以永終譽。

Do đó chúng ta có thể ước lượng giá trị của một nền đạo lý theo hàm số những tay anh tuấn đi theo. Về điểm này Nho giáo cũng có hạng lắm: chỉ cần kể từ sau Khổng Tử thì có Đông Trọng Thư, Dương Hùng, Vương Sung. Rồi tới bảy anh em Trình Chu và hai học Lục Tượng Sơn, Vương Dương Minh. Đó là những người phần nào đã hé nhìn ra bản chất trung thực của đạo thánh hiền, và trước những triết thuyết tùm lum mỗi thời mọc lên che lấp đường đi, thì họ đã biết cách “kinh luân” (phân biệt gỡ mối) hầu đưa lại trật tự trong một tổng hợp để làm hành trang cho toàn dân vững chân tiến lên một đoạn đường mới. Như thế Nho giáo tỏ ra đã đáp ứng được điều kiện thứ 3 là “hướng dẫn các bậc anh tuấn” cho tới đầu thế kỷ 20. Dọc dài trong hai ngàn năm đó đã gây nên một nền thống nhất văn hóa

đồ sộ chưa đâu bằng: vừa có kỷ cương đường hướng, vừa để tự do nảy nở cho các thị hiếu dị biệt phóng khoáng đa phương với nhất thống tương dung bổ túc, gây nên bầu không khí văn hóa khoẻ mạnh và phóng khoáng, và sống lâu như ít thấy có trong lịch sử văn hóa của nhân loại. Cuối cùng sau năm ngàn năm, nền thống nhất này bắt đầu lung lay trước sự tấn công của các tư trào Âu Mỹ trong thế kỷ 20 để rồi sụp đổ.

4. Giai đoạn hiện đại

Giai đoạn này mở ra với sự chấm dứt sự ngự trị lâu dài của Nho giáo. Khổng Tử bị hạ bệ và các tư trào Tây phương tràn ngập để dọn đường cho Cộng sản phát xuất từ Tây Âu nên mang đậm tính chất nhị nguyên độc chiếm và lẽ tất nhiên, thay vì thống nhất lại đi lối đồng nhất, tức là đòi cho ý hệ cộng sản độc tôn ngự trị và làm nghe thờ hết mọi triết thuyết dị biệt. Trong số này Nho giáo bị nặng hơn cả, không những vì bị tước đoạt quyền thống nhất văn hóa đã nắm giữ bấy nay, mà còn vì người cộng sản chà đạp, hơn thế nữa có thể nói chung hầu hết giới trí thức Viễn Đông đều miệt thị. Một đôi người có lên tiếng bênh vực (tôi nhớ đến vài tên tuổi như Đàm Thị Đồng, Lương Thấu Minh) thì cũng là những tiếng nói yếu ớt không đủ tự tin và lý giải phân minh, một số người thấy trong Nho giáo có điều khả thủ, nhưng cũng phải cố bóp trán cho ra mấy câu phê bình để tỏ ra ta đây có đầu óc độc lập, nhưng thực tế là đầu óc cừu chạy theo đại đa số: phê bình để phê bình theo thời trang trong thế kỷ này là đổ trút lên đầu Nho giáo toàn khối trách nhiệm về sự thua sút của Á Châu. Khổng Tử trở thành con dê gánh mọi tội lỗi: ai cũng nói chính bởi ông mà các nước Viễn Đông phải gánh chịu cái nhục mất nước, cái khổ chậm tiến. Cho nên người ta không tiếc lời bêu xấu oán hờn. Tất cả mọi lời tố cáo của cả một khối nhân loại to nhất đổ trút xuống đầu ông: kể ra đó cũng là một vinh dự vì phải có làm sao thì “tội mới quy vu trưởng”. Nếu mọi người đều tố khổ Nho giáo thì chính vì Nho giáo đã đóng vai “nhạc trưởng” trong suốt bao thế kỷ trước đây. Bây giờ chúng ta hỏi rằng trước tâm trạng phần đông giới trí thức như thế thì liệu rồi đây Nho giáo có còn chút hy vọng nào nắm lại được quyền thống nhất nền văn hóa Viễn Đông chăng?

Đó là chuyện chỉ có thời gian mới trả lời được, còn trong thực tại chúng ta chỉ có thể đưa ra một số nhận xét sau. Trước hết là những lời tố cáo của một hai thế hệ vừa rồi đối với Nho giáo tỏ ra thiếu bình tĩnh, bởi vì sự mất còn của một nước mà quy lỗi cho một nền triết lý đạo học là tỏ ra thứ nhất chưa phân biệt được khoa học với triết học. Thứ hai chưa phân biệt Hán nho, Thanh nho với Việt nho. Thứ ba chưa hiểu rõ vận số của một nền văn hóa có lúc suy lúc thịnh. Thứ tư tỏ ra quá lóa mắt vì khoa học đến nỗi không còn biết nhìn ra giá trị tinh thần. Đó là kể sơ qua còn nhiều khuyết điểm khác thường đi kèm những lời tố cáo trên khiến cho những lời tố cáo kia rất ít có giá trị, nó chỉ biểu lộ một tâm trạng hốt hoảng. Lẽ ra phải quy lỗi cho nhà Thanh hay Thanh nho hoặc xa hơn nữa cho Hán nho, thì lại quy trách cho người đã mở ra những chân trời rộng nhất trong nền văn hóa nhân loại.

Thứ đến có một điểm cho tới nay chưa mấy ai lưu ý: đó là Cộng sản đã thắng thế thì chính vì trào lưu cách mạng, vì vận số chính trị, và đà tiến của khoa học, vì chiến công của quân sự, vì sự mục nát tất nhiên của bất cứ chế độ nào khi đã cũ kỹ, rồi cuối cùng mới đến triết thuyết Mác-xít. Nếu không nhìn ra những dữ kiện trên mà quy công tất cả mọi thắng lợi cho triết thuyết Cộng sản thì sẽ đánh giá trị sai lầm. Một ngày kia khi những may mắn về chính trị, quân sự, khoa học không giữ nổi vai trò ưu thế như nay thì ngày ấy các triết thuyết có thể cùng đối diện tranh tài với nhau một cách thật sự bình đẳng và thông dong, không một triết thuyết nào có thể dựa vào công an, quân đội, mật vụ v.v... Những thứ này sẽ biến đổi, chỉ có văn hóa chân thực mới trường tồn.

Cái ngày đó hiện chưa đến, nhưng những phần tử ý thức nhất của nhân loại đang mong chờ, và đang sửa soạn cho ngày ấy đến. Khắp đó đây đã có những người nhìn nhận ra rằng giai đoạn này tuy có bước tiến vượt bậc về khoa học cơ khí, về việc chế ngự thiên nhiên, tạo ra rất nhiều điều kiện thuận lợi cho đời sống sinh lý vật chất, nhưng xét về mặt tinh thần thì quả là nghèo nàn, yếu ớt và đầy lộn xộn, vì thế chỉ có một thiểu số đặc ân được thụ hưởng những ân huệ của khoa học, còn đại đa số vẫn chịu cảnh lầm than khốn khổ do chính khoa học gây nên. Các nước kém mở mang đã

tiếp nhận được súng, đạn, bom, chất nổ nhiều gấp cả mấy chục lần viện trợ kinh tế. Tình trạng bi đát như thế là do thiếu một đạo lý chân thực hướng dẫn.

Ngoài mấy thứ triết thuyết cục bộ loại “duy” ra, chúng ta chưa thấy có một đạo sống nào khả dĩ đủ khả năng gây lại nền thống nhất cho nhân loại và hiện nay các phần tử có ý thức trong nhân loại đang gắng công đi tìm ra cái Đạo Sống đó. Trong chiều hướng này chúng ta thấy Nho giáo được nhiều người chú ý hơn các triết thuyết khác. Là vì các triết học Tây Âu hầu hết còn mang nặng tính chất hàn lâm văn học, chưa bao giờ đủ lông, đủ cánh để bay vào đời sống rất uyển chuyển biến dịch, còn triết Ấn Độ tuy có chú trọng đến đời sống, nhưng mới là đời sống tu thân, còn phần gia đình, quốc gia chưa để ý đến đủ nên chưa có những kế hoạch những phương pháp đã chứng tỏ được giá trị thiết thực; vì thế dấu hiện đại Thiên Lão đang được Tây Âu chú ý hơn Nho giáo, nhưng rồi giai đoạn cá nhân, giai đoạn “độc thiện kỳ thân” này sẽ phải nhường bước trên cho Nho giáo. Và giai đoạn này đã bắt đầu biểu hiện một hai dấu hiệu. Xin kể ra đây hai trường hợp: một là hội nghị triết học quốc tế, thứ hai là Trung cộng. Hội nghị quốc tế có thể coi như tấm gương phản chiếu trung thực mỗi bận tâm của con người thời đại. Còn Trung cộng như cái gì lớn lao và thiết cận đến vấn đề Nho giáo cũng như đối với vận nước, vận nhà của chúng ta.

Hội nghị quốc tế nói ở đây mở tại Honolulu mùa hè năm 1949, quy tụ đại biểu hơn 50 nước phần lớn là Âu Mỹ. Về phía Á Đông có Ấn Độ, Nhật Bản, Trung Hoa tham dự. Trong bài diễn văn khai mạc, ông Charles Moore có phác họa đường hướng của cuộc cách mạng mà triết học ngày nay phải hoàn thành hầu hướng dẫn cuộc sống nhân loại. Ông nói sở dĩ nhân loại đã trải qua hai cuộc thế chiến thì truy căn cũng tại thiếu một chủ đạo, một triết lý chân thực. Vì thế hội nghị nhằm mục đích bổ sung sự khuyết điểm nền móng này. Trong ý hướng đó hội nghị đưa ra ba điểm.

Điểm nhất: hội nghị lên án mọi thứ suy tư cục bộ giới hạn vào một địa phương, coi đó như một việc làm không những lỗi thời đối với thế giới ngày nay, mà còn là mối hiểm nguy dễ trở thành bi đát (provincialism in reflective thinking is dangerous, possibly tragic). Vì thế sứ mạng chính của

triết học phải hướng dẫn được các nhà lãnh đạo nhân loại trong việc xây dựng một thế giới tốt đẹp hơn, cả trong hiện thực cũng như trong lý thuyết. Đó phải là tinh thần hướng dẫn hội nghị.

Điểm hai: vì thế phải vượt qua những công thức xưa cũ “Đông là Đông, Tây là Tây” (East is East, West is West) hoặc phương trình mới được đưa ra gần đây là “Đông Tây như nhau” (East=West). Cần tiến tới phương trình mới khác hẳn, đó sẽ là “tổng hợp Đông Tây” (East plus West) mới hợp thời.

Điểm ba: vì thế hội nghị hướng mũi dùi vào việc hoàn thành một “nền thống nhất hòa âm” an orchestrated unity, tức là một tổng hợp có tính cách rộng rãi mềm dẻo dễ thâm hóa được hết mọi truyền thống suy tư vừa đa tạp vừa phong phú, mà không cưỡng ép một ai. (Moore từ trang 1-13).

Đến phiên đúc kết hậu quả thì hết mọi hội viên đều đi đến kết luận này là hiện nay Tây Âu phải học hỏi nhiều với Đông phương về tinh thần và cách thỏa mãn của nó, còn Đông phương phải học hỏi nhiều với Tây Âu về cách làm thỏa mãn được những nhu yếu vật chất xã hội của con người.

It was agreed by all members of the seminar that at the present time, the West had much to learn from the East concening the spirittual need of men and their satisfaction; while the East had much to learn from the West concerning the material and soccial need of man and their satisfaction. Moore 436.

Trong việc này triết gia được chú trọng nhiều nhất là Khổng Tử, vì ông hội được nhiều điều kiện nhất mà hội nghị nêu ra. Một là ông chú ý nhiều đến đời sống đẹp hơn là những tri thức, những ý niệm.

Hai là ông chú trọng đến hòa hợp. Điều này mới quan trọng cho toàn bộ hội nghị. Tuy nhiên hội nghị có thành công đưa ra một tổng hợp chẳng? Hỏi như thế là nói theo kiểu thông thường; còn những người đã thông thuộc với triết lý đều biết rằng ngoài những điều kiện thông thường như nhiều sách, nhiều thì giờ còn phải làm việc từ trên mười năm mới có được một tổng hợp như kinh nghiệm nhiều ngàn năm chứng tỏ. Vì thế không nên lấy làm lạ khi thấy hội nghị chưa đưa ra được một tổng hợp. Hội nghị nào mà đưa ra được! Triết lý là cái gì của tế vi chứ có phải chính trị, kinh tế hành chánh

là những cái hiện hình ra rõ rệt mà ước định, ra thông cáo. Nếu làm như thế được thì thế giới đã có chủ đạo từ khuya rồi.

Hội nghị chỉ là dịp gặp gỡ trao đổi, đối thoại phác họa đường hướng. Có thể và chỉ có được thế, nhưng ơn ích đã rất nhiều rồi. Nó giúp cho những nhà suy tư nhiều tài liệu để tránh được óc địa phương hầu tìm kiếm, nhất là tìm ra nhạc trưởng. Trong việc đó có lẽ Khổng Tử sẽ được nhiều số phiếu hơn hết trong các triết gia.

Bởi vì tuy xét về từng phương diện lẻ tẻ thì nhiều triết thuyết hay hơn, nhưng về mặt quân bình tức là đức cần thiết cho tổng hợp thì Khổng Tử có nhiều may mắn ít ra ở vào hạng nhất, nếu không phải là nhất. Vì thế hội nghị tuyên bố là “Khổng Tử có chân đứng trên cả hai”: vừa chấp nhận đời sống trần gian như nhóm hữu vi bằng cách cải thiện đời sống, nhất là trong những mối tương giao của con người. Đàng khác tuy không chấp nhận lập trường Lão giáo độc chú vào đời sống tinh thần, nhưng cũng dọn phòng đón nhận mọi giá trị đời sống tâm linh như vô vi “Confucius keeps its feet in two boats in accepting and transforming this life, especially in its human relations and while not accepting Taoism exclusive concentration in the spiritual life, makes room for spiritual values also” (Essay in East West Philosophy, Charles Moores, p.437). Như vậy ta có thể nghĩ rằng trong bản hòa tấu đang được chờ đón, cũng như sửa soạn từ bốn phương trời chỉ còn thiếu có nhạc trưởng, thì Khổng Tử sẽ được mời cầm nhịp.

Bây giờ chúng ta quay về Trung Cộng để quan sát. Mao Trạch Đông cũng như hầu hết các thế hệ mới bên Viễn Đông vốn đã mang lòng oán hận Khổng Tử ngay từ lúc 8 tuổi và luôn luôn mang ơn Tôn Dật Tiên đã có công tống khứ Khổng Khuru đi hộ. Ông Etienne trong quyển *Connaissez vous la Chine?* đã ghi lại điều đó rồi nhận định những lý do khiến Trung Cộng thù ghét Nho giáo đại để như sau.

Trước hết Trung Cộng muốn biến Mácxít thành một tôn giáo vô thần, nên hiềm ghét Nho giáo, vì có tính cách tâm linh. Ngoài ra còn 5 lý do khác nữa:

Nho giáo dạy đức hiếu thảo là trái với chủ trương “vô gia đình” vì nó ngăn trở sự chinh phục thanh niên nhập đảng.

Nho giáo chủ trương hòa bình là đi ngược với chủ trương chinh phục bằng chiến tranh của đảng nhất là của họ Mao.

Nho đặt quyền dân sự bên trên quân sự.

Nho chủ trương thanh nghị không kiêng nể chính quyền.

Và nhất là lối tổ chức xã hội kiểu Nho giáo để cho cá nhân quá nhiều tự do. Vì những lý do trên nên Phùng Hữu Lan tuyên bố trên đài phát thanh Genève “Mácxít là chân lý duy nhất” (Etiemble 163). Tuy nhiên từ năm 1956 đã có thay đổi ít nhiều nên họ nói “chính chúng tôi chủ trương trong nền văn hóa của chúng ta có óc khoa học, và Khổng Tử cũng có tinh thần khoa học ấy”. Năm 1957 khi ông Etiemble sang thăm Trung cộng thì thấy nhan nhản những câu “Khổng Tử là một nhà giáo dục đại tài của dân tộc Trung Hoa, tuy ông không phải là một bậc thầy duy nhất nhưng cũng là một trong các ông thầy”.

Tất nhiên trong trường chỉ dạy có Mácxít, song từ đây người ta ngần ngại tuyên bố đó là chân lý duy nhất, nhưng chỉ là một ý hệ hướng đạo. Và ông Etiemble cầu chúc cho phong trào trăm hoa đua nở ở Trung Cộng sẽ học được với Khổng Tử một nền luân lý công dân có hai đặc điểm là “vụ dân chi nghĩa” và “kiểm thảo chính quyền”.

Nếu được thế thì Trung Cộng tránh khỏi được cái nạn học như vẹt nên không còn biết nhìn sự thực ra sao nữa của các người Mácxít Âu Châu (Etiemble 166), vì cho đến năm 1957 Cộng Sản bất cứ nơi đâu đều phải lấy xã hội chủ nghĩa làm hiến chương bắt buộc cho mọi nhà văn. Tình hình hiện nay và ngày mai ra sao?

Đó là vài tia sáng vừa le lói lên một phút lại vụt tắt liền trước làn sóng vệ binh đỏ. Tuy nhiên không nên ái ngại trước những biến cố nhất thời, vì văn hóa thuần túy là việc của nhiều thế hệ. Không nên vì một số biến cố chính trị mà vội bi quan, cần phải xem dài rộng. Trong dĩ vãng có ba lần tổng hợp thì hai lần tổng hợp nội tại xuôi xắn, và ta có thể coi như là sự phát triển tự nhiên của cây nho. Còn lần thứ hai khi thâm hóa Phật giáo thì có gây sóng gió (Trúc Đạo Sinh bị phạt vạ, Huệ Năng phải trốn) nhưng rồi cuối cùng tiến trình thâm hóa đã bắt đầu và đã đi được những bước lớn. Lần thứ tư này rồi cũng sẽ giống việc thâm hóa Phật giáo là một nền văn hóa phát xuất bên

ngoài cõi Viễn Đông thì nay Cộng sản cũng như toàn bộ văn hóa Âu Tây cũng phát xuất bên ngoài cõi Viễn Đông, vì thế việc thâm hóa không thể không gây những dao động đổ vỡ. Nhưng dao động đổ vỡ càng lớn thì rồi việc thau hóa càng thuận thành.

Trong quyển *Tableau de la philosophie contemporaine* ông Weber nhận xét rằng tại hội nghị Bandoeng triết Tây đã phải từ chức! Tôi xin bàn góp: không việc gì phải từ chức cả, triết Tây cứ giữ một vai trò trong phạm vi hàn lâm trường ốc, chỉ cần rút nhỏ lại, nhường chỗ cho triết Đông nữa, vì chúng ta không những phải học mà còn phải hành, không những triết lý mà còn phải biết sống nữa, thế mà trong phạm vi đời sống thì triết Tây đã nhận chức bao giờ để mà có thể từ chức. Chưa bao giờ triết học Tây Âu ra khỏi cổng trường và hàn lâm ngay tại Châu Âu, huống chi bên Á Châu thì sức mấy phải từ chức. Nói như vậy có nghĩa là đầu từ chức hay không từ chức thì việc thâm hóa triết Tây sẽ dễ dàng hơn thâm hóa Phật giáo rất nhiều. Vì Phật giáo không những đã có triết học mà luôn cả triết lý, nghĩa là đi sâu vào đời sống tu trì, văn hóa, nghệ thuật hơn hẳn triết học Tây Âu ít ra đối với đời sống của các dân tộc Viễn Đông, vì thế chúng ta có thể tiên đoán ngày nào những thế lực ngoại lai về kinh tế, chính trị với các tổ chức công an mật vụ của chúng yếu đi để mặc cho mọi nền triết thuyết tự lực cánh sinh, thì ngày ấy triết lý Viễn Đông sẽ có cơ hội thâm hồi lại dễ dàng quyền thống nhất nền văn hóa liên bang Bách Việt như xưa.

Kim Định

Định Hướng Văn Học

Chương 5

V. KHI HÁN HỌC HỮU SẢN HÓA NHO GIÁO

1. Mấy nét lịch sử

Giai đoạn mới, cần một tổng hợp mới, một chủ đạo khác trước. Vậy mà từ hơn một trăm năm nay giới trí thức Viễn Đông vẫn chưa đưa ra được chủ đạo mong muốn đó, lý do bất lực của giới tân học cũng vẫn là yếu tố đã chi phối Nho giáo từ hai ngàn năm nay và ta có thể gọi là hiện tượng Nho giáo bị Hán hóa và cho tới nay chưa có một đầu óc nào phá đổ nổi hiện tượng hữu sản hóa này. Nho giáo bị Hán hóa có thể coi là một hiện tượng sa đọa thường tình xảy ra bất kỳ nơi đâu. Nhưng với việc Hán hóa có những sự kiện lịch sử đặc thù đáng cho hậu thế lưu ý đến hơn. Đó là việc đốt sách chôn nho của nhà Tần và việc xuyên tạc Nho giáo của nhà Hán như sau.

Vì nhà Tần đốt sách chôn nho nên nhà Hán khi muốn khôi phục lại Nho giáo thì phải nhờ đến các nhà nho già đọc thuộc lòng rồi ghi lại bằng chữ Lệ đời Tần Hán, thứ chữ ta thấy hiện nay nên gọi là kim văn.

Đến đời Hán Vũ Đế ông Lỗ Cung Vương phá vách ngăn nhà Khổng Tử tìm ra bản chính văn viết bằng chữ khoa đầu (nét bút như con quăng) của đời nhà Chu xưa, vì thế gọi là cổ văn. Do đấy có vấn đề kim văn và cổ văn với hai thái độ khác nhau nằm trong việc chú giải kinh điển, cách riêng là kinh Xuân Thu.

Kinh Xuân Thu có ba truyện thì kim văn nhận Xuân Thu Cọng Dương truyện và Cốc Lương truyện được giải nghĩa theo lối vi ngôn đại nghĩa do những người như Đông Trọng Thư và Hà Hưu... nói là “vi ngôn đại nghĩa” nhưng thực chất là uốn nắn Nho giáo theo thuyết âm dương gia và sấm vĩ, tai dị như gán cho Khổng Tử những quyền năng vượt bậc, và thường gọi là “tổ vương” (vua không ngai) đã tác xuân thu (chứ không thuật) để phán xét các vua.

Ngược lại cổ văn chú trọng đến những ý nghĩa từng câu từng chữ quen gọi là “danh vật huấn hử”. Với Khổng Tử thì chỉ coi là một thầy tuy giỏi nhưng

không sáng tác, kinh tiêu biểu của cổ văn là Xuân Thu Tả truyện có tính cách ký sự và hợp lý, được Trịnh Huyền bênh vực, và nổi lên từ đời Đông Hán để rồi lấn át hẳn, khiến kim văn không chỗi dậy nổi nữa, nhất là từ khi bị những người như Dương Hùng (52 t.d.l - 18 s.d.l) quét sạch những dị đoan, rồi sau đó Vương Sung viết quyển Luận hành chỉ trích tất cả những gì mê tín và đả kích Đông Trọng Thư. Nhờ đó Nho giáo tránh được óc dị đoan của kim văn và đặt vững vị trí cho cổ văn. Nhưng cái khuyết điểm của cổ văn là bám vào chữ đen mà không nhìn ra đại đạo của Nho giáo, và do đó tôi gọi thời kỳ này là giai đoạn Hán hóa, và ảnh hưởng của nó sẽ kéo dài suốt hai ngàn năm lịch sử cho tới tận ngày nay giới trí thức Viễn Đông vẫn chưa nhìn nhận ra được. Vì thế cần khảo cứu thêm.

Nét đặc trưng của Hán học là thủ cựu. Thủ cựu khác với truyền thống. Chỉ có Truyền Thống khi nhìn ra cái thống kỷ, cái đại Đạo viên dung, làm cho người học trở thành tự do, tự cường, sáng tạo. Trái lại thủ cựu là luôn luôn dựa vào thế giá, câu nào cũng phải đưa người xưa ra làm chỗ tựa. Vì thế cái học chỉ biết dồn hết tâm trí vào việc chú thích kinh văn, và do đó thời Hán học cũng gọi được là thời Kinh học. Kinh học không dám tư tưởng ra ngoài vòng kinh điển. Lối học huấn hử từ chương này đã đè nặng trĩu trên thi cử: các khóa sinh bị đóng gông trong những luật lệ trường ốc khắt khe gọi là bát cổ, quy định lối thơ 8 chữ, và câu nói nào cũng phải trưng chữ của kinh sách. Cái lối đóng khung này đã ngăn lấp những tư tưởng độc đáo sáng tạo, làm khổ những tâm hồn phóng khoáng kiểu Cao Bá Quát, nó đã làm tê liệt đầu óc các khóa sinh suốt hai ngàn năm mà những cuộc vận động của Tống nho, Minh nho đã không làm sao lay chuyển nổi, bởi lẽ đó là công cụ dễ dãi của hàn lâm trường ốc, của nhà cầm quyền chuyên chế, vô tình hay hữu ý dùng để che lấp cái ý nghĩa cao cả của Nho giáo đầy ắp nhân chủ tính.

Thí dụ như mấy chữ then chốt sau đây.

Trước hết là chữ Trung nền móng của Nho giáo nó có nghĩa là tự lập tự cường không dựa vào đâu bất kể thế giá hay uy quyền, hoặc ngoại lực nào, nhưng phải trung thực tín thuận với nội ngã mình, với cái tâm linh ở thâm sâu lòng mình nghĩa là một nền đạo lý đề cao nhân chủ tính đến hết chỗ có thể, không thuyết nào đi xa hơn được nữa. Vậy mà trong Hán học lại bị

hiếu thấp hẳn xuống: trung hiếu là nửa nạc nửa mỡ, hoặc cùng lắm thì hiếu là điều độ trong mọi việc. Do đó đánh mất chữ Hòa mà chỉ còn có chữ Di của Dương Chu đề cao cá nhân, hay là chữ Đồng chuyên chế kiểu Pháp gia hay Mặc Địch nuốt trôi mất phần tư riêng con người.

Hai chữ then chốt đã hiếu thấp xuống như thế thì các chữ khác cũng vậy, thí dụ “tam cương đạt đức” là trí, nhân, dũng có tầm mức phổ biến lại bị hiếu tuột xuống “tam cương xã hội” tức là ba giếng mỗi lớn là vua tôi, cha con, vợ chồng. Đó là ba mỗi lớn thực nhưng đã có trong “ngũ thường” thì cần chi phải thêm tam cương. Sở dĩ Hán Nho đã đặt nổi tam cương là để uốn nắn cho nhân chủ tính trong Nho giáo lu mờ đi.

Với cương thứ nhất câu sách quan trọng “doãn chấp kỳ trung” đã trở thành “trung quân” với các câu tháp tùng của nó như “trung thần bất sự nhị quân”, để rồi đi đến chỗ “quân xử thần tử thần bất tử bất trung”. Những câu đó có ăn uống chi với Khổng Tử không hết để mình bị nô lệ với nhất quân hay nhị tam tứ quân, mà chỉ cốt thi hành đạo. Đạo có cần nhị quân thì cứ nhị quân như chính ông đã bỏ vua nước Lỗ để đi tìm nhị quân và ông đã ca ngợi Quản Trọng vì đã biết “sự nhị quân” đặng có cơ hội phụng sự dân nước. (L.N XIV.17)

Ở cương thứ hai chữ Hiếu đã choán mất chỗ chữ Nhân và đè bẹp óc tự chủ của người con. Lễ gia quan lập ra là để tuyên dương óc độc lập đó bị bỏ lơ là.

Ở cương thứ ba “vợ thuận” với những nghi lễ hai bên vợ chồng “tương bái” (Nữ Oa, Phục Hy phân công) bị thay thế bằng “tam tòng”.

Đại để đó là mấy thí dụ nói lên đặc điểm của 2000 năm Hán học, là cái học làm cho đạo học hóa ra nhỏ, chỉ xem thấy những cái chi li (tai dị của Tây Hán, huấn hử từ chương của Đông Hán, trích cũ tầm chương từ đời Đường về sau) mà không thấy được cái đạo lý sâu xa. Một đôi thời có vươn lên nhưng lại thiếu lệch như Tống nho quá thiên sang xuất thế và thanh giáo, Minh nho cũng chưa thoát hẳn, còn quá nhấn mạnh tâm mà phần “ngoại vương” chưa đủ lý giải rành rẽ, nên chưa đạt đích. Cho tới Thanh nho thì bắt đầu gặp gỡ với nền văn hóa Tây Âu. Đây là một yếu tố mới mẻ, chúng ta sẽ xem nó đã gây ảnh hưởng như thế nào vào nền văn hóa Viễn Đông.

Thời này sẽ được gọi là:

2. Triết học Viễn Đông cận đại.

Và có thể chia ra bốn giai đoạn như sau:

a) Giai đoạn nhất gọi là khảo đính với người nổi nhất là Đái Đông Nguyên (1734-1777). Đặc sắc đầu tiên do ảnh hưởng Tây Âu là trào lưu khảo đính kinh văn để tìm về nguyên nghĩa. Khuynh hướng này phát hiện vừa do sự tiếp cận với nền văn hóa Tây Âu làm việc có phương pháp kiểu khoa học, vừa do khuynh hướng chống đối nhà Mãn Thanh ngoại quốc, đã bám víu vào “Tống nho” và đặt ra ngục văn hóa để đàn áp những sĩ phu chống nhà Thanh. Do đó sĩ phu chủ trương cần phải trở lại nguồn, nghĩa là cho tới Hán nho và vì thế danh từ Hán học được thịnh hành từ đây.

Theo quan điểm chúng ta nhận xét thì việc dừng lại ở nhà Hán là điểm sai lầm vì đi chưa tới nơi. Sao không vượt qua Hán qua tiên Tần để tới Khổng Tử làm cửa đặng vượt lên nữa cho tới ngọn nguồn của Nho nguyên thủy, Nho của Bách Việt. Chính sự dừng bước quá sớm này đã làm hư cả hai trăm năm Hán nho thời mới.

Người chủ trương nổi nhất giai đoạn này là Đái Đông Nguyên một người có cái học uyên bác nhất đời Thanh sẽ ảnh hưởng đến những người như Lưu Phong Lộc và Khang Hữu Vi sau này. Đại để cái học ấy mang sắc thái khoa học: có khảo chứng, phân tích, đối chiếu, phê bình nội và ngoại bản văn. Nhưng vì không đi xa hơn nên chỉ sản ra được những nhà nghiên cứu, phê bình có tiếng về bách khoa. Giai đoạn khảo chứng này kéo dài cho tới năm Mậu Tuất (1898) thì bước sang giai đoạn hai.

b) giai đoạn tôn giáo với Khang Hữu Vi (1858-1927) mà nhiều người coi là tiền phong của triết học Trung Quốc hiện đại. Khang có viết mấy quyển như “Ngụy kinh khảo”, “Khổng Tử cải chế khảo”, và “Đại đồng thư” để lên án cái học cổ truyền đã bị xuyên tạc do Lưu Hâm và lũ Trịnh Huyền đề cao cổ văn, nên người sau không nhìn ra được đại nghĩa. Ông cho rằng phải khảo đính kim văn mới nhận thấy rằng Khổng Tử đã nhìn thấy cả và chia đường tiến của nhân loại ra ba giai đoạn mà ông gọi là Cự loạn, Thăng bình và Thái bình. Theo câu tam thế của Xuân Thu.

Cự loạn: là căn cứ loạn thế khi đó là xuất phát điểm “nội kỳ quốc nhi ngoại

chư Hạ” nghĩa là thuận nước mình mà xa các nước khác trong Trung Quốc. Thăng bình thế, thì thân các nước trong Trung Quốc mà xa các nước ngoài. Thái bình thì hết phân biệt xa gần, những nước lớn cũng như nước nhỏ kể như một, đó là Đại Đồng. Khổng Tử sống vào đời cứ loạn, ngày nay lúc địa đã thông nhau là tiến đến thăng bình thế, rồi ngày sau đại địa lớn nhỏ xa gần như một, ranh giới bãi bỏ, chủng tộc không phân, thì như một. Đó là Thái bình hay đại đồng. Vì đề cao kim văn nên ông đã mắc vào cái tật tai dị, âm dương sấm vĩ của kim văn, và đã bóp méo kim văn theo sấm vĩ để minh chứng chủ thuyết của ông, mà cùng đích là đưa Nho giáo theo lối ông nghĩ lên địa vị quốc giáo. Sở dĩ ông đã đi đến kết luận đó vì tình trạng bi đát của nước Tàu lúc ấy đại để như sau:

Năm 1840 nước Anh gây chiến tranh nha phiến.

Năm 1860 liên quân Anh Pháp vào đốt phá Bắc Kinh.

Năm 1850-1864 Hồng Tú Toàn khởi binh lập thái bình thiên quốc. Nhà Thanh được ba tướng ra dẹp giặc là Tăng Quốc Phiên, Tả Tôn Trường, Lý Hồng Chương. Tăng và Lý đều theo Tây cho lập xưởng đúc súng đóng tàu. Nhưng năm 1895 quân Pháp thiêu huỷ hết. Năm 1894 bị Nhật đánh chìm cả hạm đội.

Do đó Khang kết luận rằng mô phỏng kỹ thuật Tây Âu chưa đủ, cần phải bắt chước cả chính trị và tổ chức Tây Âu, trong đó họ Khang lưu ý đến vấn đề tôn giáo nhiều. Vì thế mà ông cố đem Khổng giáo lên địa vị quốc giáo.

Xét về phương diện triết thì là tái bản khuynh hướng ma thuật trong một hình thức mới mẻ có vẻ khoa học hơn mà thôi. Và ta có thể coi ông là người sau cùng của thời đại kinh học đã có công gây nên phong trào duy tân để đưa đến cuộc cách mạng và đã đóng góp cho sự hiểu kinh văn ít nhiều. Vì thế mà đáng được người sau nhắc nhở.

c) Giai đoạn ba là danh lý với Hồ Thích.

Từ ngày Đông Tây gặp gỡ, xảy ra chuyện nhiều người tiếc cho Viễn Đông đã không thiết lập nổi một khoa danh lý như của Aristote. Nhiều người đi xa hơn nữa đã quy nguyên sự kém cỏi Viễn Đông vào đó. Nên chi những sách Tây được dịch sang tiếng Trung Hoa thì danh lý đứng vào hàng đầu (Précis 332-336).

Và sau này khi người Viễn Đông sang cầu học với Tây phương cũng vẫn còn cho danh lý là chìa khóa mở cửa khoa học kỹ thuật và mọi bước tiến bộ của Tây phương.

Năm 1915 khi Hồ Thích sang du học tại Mỹ ông tin chắc rằng luận lý sẽ là phương pháp hiệu nghiệm để cứu gỡ nước Tàu khỏi những ràng buộc luân lý của Khổng Mạnh. Ông cũng hy vọng có thể hạ bệ Khổng bằng cách khai quật những “triết gia” khác, nhất là Mặc Địch mà ông coi là tang chứng duy nhất của óc khoa học (Zenker 195). Và ông đã trình bày danh lý của môn đệ Mặc Địch là Công Tôn Long và Huệ Thi trong luận án tiến sĩ nhan đề “The development of logical method in ancient China”. Mục đích công trình này là mong đem lại cho Á Châu một cái gì mới mẻ để có khả năng tiến mạnh như Âu Châu. Ý tưởng này vẫn còn lẫn quất trong đầu óc phần đông học giả Đông phương ít ra cho tới nay với những danh từ dialectique, épistémologie. Điều này chứng tỏ cái học khảo đính của thời đại Hán học thật là tầm thường nên đã không thấy rằng bên Viễn Đông không thiếu những nền danh lý rất chi li. Chính Hegel dù chối Đông phương không có triết học cũng những nhận thấy thế (Lecons d histoire de la philosophie 291). Nhưng có điều Hegel không nhận thấy là bên Viễn Đông “danh lý học” chỉ là công việc của những lý trí hạng ba dĩ hạ.

Vương Sung có nói mấy lời phê bình danh lý của Mặc Tử như sau:

“Nếu trong biện luận không để cho tinh thần được tinh khiết, ý tưởng được trong sáng, cầu thả dùng thí dụ ở ngoài để thiết lập phải trái, tin vào cái biết kiến văn của giác quan bên ngoài mà không giải thích từ bên trong, thì như thế là dùng tai mắt để biện chính, chứ không phải nghị luận bằng tâm tư.

Kìa như dùng tai mắt mà biện chứng ấy là phán đoán bằng hình ảnh hư ảo. Hình ảnh hư ảo dùng làm tỉ hiệu tức là lấy sự sai lầm thực. Vì thế mà phải trái không thể căn cứ vào tai mắt, phải cần mở tâm thức. Mặc gia nghị luận không dùng tâm để nghiệm vật mà cầu thả tin vào tai nghe, mắt thấy, thì dù bằng chứng hiệu nghiệm có rõ ràng minh bạch, họ cũng thất bại về sự chân thật. Nghị luận lạc mất sự chân thật thì khó mà giáo hóa người khác được. Tuy rằng có được lòng dân ngu vì chiều theo ý muốn của chúng, họ cũng không hợp với tâm người hiểu biết của bậc trí giả”

Tuy đặc ngu dân chi dục,
Bất hợp trí giả chi tâm
Luận hành Q.23 T.IV.131

Lục Tượng Sơn nói:

“Cái thực bị che mất không khi nào bằng lúc cái danh đã được tôn trọng. Cái đạo hỏng không bao giờ bằng lúc đã được thuyết minh tường tận xác xuất” (Kim II.186)

Những điểm này tế vi thuộc bình diện tâm linh. Hồ Thích bị “giáo dục” trong bầu khí “ích dụng” vật chất thì làm sao thấy nổi nữa.

Giai đoạn duy vật với Phùng Hữu Lan.

Sau Hồ Thích 30 năm thì đến Phùng Hữu Lan. Năm 1933 họ Phùng cho xuất bản một bộ sử triết học Trung Quốc hơn một ngàn trang và năm 1947 nhân dịp qua Mỹ ông tóm lược thành quyển Précis de l'histoire de la Philosophie chinoise như ta thấy hiện nay tại nhà Payot.

Giới thiệu quyển này ông Demiéville cho đó là quyển sử triết học Trung Hoa đầu tiên có mạch lạc và độc đáo. Ông cũng cho rằng họ Phùng đã hiểu đủ văn hóa Tây Âu để không đến nỗi bóp méo việc trình bày triết Đông.

Năm 1949, Phùng Hữu Lan được giải thưởng Stanislas Julien của Hàn lâm viện Pháp. Hiện nay bộ sử lớn đã được dịch và xuất bản bên Anh Mỹ

Sau hai bộ sử triết của họ Hồ và Phùng chưa có bộ nào khác được chú trọng bằng và hiện tình triết học Viễn Đông còn ở đó, chưa tiến thêm được bước nào quan trọng. Do đó ở đây chúng ta tìm hiểu lập trường hai họ Hồ và Phùng về khía cạnh luận lý, bởi đó là điều cần để tiến thêm bằng cách tiếp tục hay bằng lối cách mạng.

Ông Demiéville cho rằng họ Phùng biết về triết Tây chưa đủ để làm một tổng hợp Đông Tây bởi vì trình bày phương pháp Vô như là nét đặc sắc của Đông phương, mà thực ra ý niệm vô cũng có bên Tây phương, nhưng ở những tác giả mà họ Phùng không biết như môn triết Stoa, hoặc khoa thần học tiêu cực hay là chủ thuyết “bất tri cách thông minh” docta ignorantia của Nicolas de Cues (Précis 9).

Chúng tôi đồng ý với Demiéville ở chỗ đó và còn muốn kể cả đến Plotin,

huyền sĩ Eckhart... mà ông không trưng ra. Vì những tác giả đó có nói đến Vô rõ hơn rất nhiều.

Chúng tôi không hiểu họ Phùng có biết đến mấy tác giả vừa kể trên chẳng? Nhưng Phùng Hữu Lan có lý khi không nhắc nhở đến họ, không phải vì những tác giả đó không có giá trị, trái hẳn lại là khác vì nơi họ có rất nhiều yếu tố huyền niệm gần Đông phương hơn, nhưng bởi họ đã bị đày ải, không được truy nhận. Tiếng của họ bị chôn vùi dọc dài qua lịch sử triết học lý niệm và nền triết học nằm gọn dưới phủ việt của Aristote “người mà theo Simon Weil, đã đào lỗ chôn huyền niệm”. Vì thế mấy tác giả kia chỉ là những con nhạn lạc loài bị xua đuổi không gây nổi ảnh hưởng nào trên hướng đi của triết học hàn lâm, trường ốc. Do đó không nhắc tới họ khi nói về triết học Tây phương không phải không có lý do. Đó là chỗ đúng tôi tán đồng họ Phùng.

Nhưng chúng tôi cho rằng họ Phùng chưa biết triết Tây đủ: không phải vì ông đọc ít, ông đọc cũng nhiều như các triết công Tây Âu thời ông nghĩa là nhiều lắm, nhưng cũng như họ, ông không hiểu hết triết Tây. Và chúng ta phải xếp ông cũng như chúng ta xếp họ và thế hệ trước, một thế hệ chưa bước vào khúc quanh của triết học chưa hiểu mấy tác giả mới như Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, và chưa biết đến những âm vang gây ra do những khoa như vi vật lý, hoặc yên tâm v.v...

Tôi không bảo là đọc những tác giả đó là điều cần thiết để trở nên triết gia. Càng không cần biết Platon, Aristote, Kant. Biết bao người có đọc những tác giả đó đâu mà cũng vẫn là triết gia ưu tú. Vì triết trung thực nằm trong sự thấu triệt thuần nhất, nằm trong cái hơi hưởng linh động hóa được các tư tưởng của họ (như Lão, Khổng, Long Thọ, Mã Minh...) chứ không phải ở chỗ đọc nhiều hay đọc đủ. Bao giờ mới gọi là nhiều và đến đâu mới là đủ? Không thiếu người nghĩ rằng phải đọc những tác giả cổ điển mới thành triết gia. Thực ra đó chỉ là cần để thành triết công theo khuôn khổ triết học trường ốc, thế thôi; chứ nó không cần để thành triết gia, càng không cần để trở thành hiền triết. Tuy sự biết kia có tăng gia một thứ uy tín nào đó thuộc văn học hàn lâm hay nếu có sự giúp, nhưng là điều kiện cần mà không đủ. Đa văn đa kiến dầu sao cũng mới là thứ tri, cái biết xái nhì. Điều quan

trọng là nắm được mỗi nhất quán mới là triết.

Sở dĩ ở trên chúng tôi bảo cần phải đọc mấy tác giả hiện đại là vì lý do hoàn cảnh, tức là cần cho những người đã tiêm nhiễm Aristote, Platon, Kant, Hegel... Những triết gia này tuy có nhiều tư tưởng quang minh và nhất là mạch lạc nhưng chứa nhiều yếu tố đã lỗi thời, nếu không đọc mấy tác giả mới thì khó lòng nhận ra chỗ thiếu sót căn để của họ, rồi tiếp tục coi họ là những gương mẫu lý tưởng. Vì thế mới cần đọc Nietzsche, Heidegger... để mà mở mắt. Vì họ Phùng đã không đọc hay đúng hơn có lẽ đọc nhưng không hiểu nổi mấy tác giả mới nên đã để lại một lỗ hổng đáng ái ngại trong cái vốn liếng triết học của ông nghĩa là để mất đi một mố cầu để trở lại với Đông phương, quê hương của minh triết thành thử sự trở về của ông không đi tới nơi, mặc dầu ông có nói đến then chốt triết Đông nằm trong chữ phản chữ phục nhiều lần. Nhưng không phải hễ nói đến nhiều tức hiểu nhiều, trái lại là khác. Chữ phản mà họ Phùng nhắc nhở đến luôn không phải là thứ phản phục quy tâm, nhưng chỉ là thứ phản phục suy lý ngấm nhìn bằng tai mắt. Nhất là họ Phùng còn khoái phân tích của triết học lý niệm và đặt ngang hàng với Vô danh của triết Đông phương thì đủ tỏ họ Phùng chưa hiểu nổi triết lý, mới vào đợt triết học nên ông bảo triết học là phải nói lên được! Thế là hoàn toàn bị Tây hóa rồi!

Ông tả điều đó bằng câu chuyện người xưa may mắn gặp tiên. Tiên hỏi: Ước gì? - Thưa tôi ước được vàng - Tiên liền lấn ngón tay chạm vào đá, đá hóa ra vàng. Tiên bảo vàng đó, lượm lấy đem về, nhưng người kia không chịu. Tiên hỏi vậy còn muốn chi nữa? Thưa tôi muốn cái ngón tay của Tiên! Trong ý họ Phùng: vàng là triết học Tây Âu, ngón tay là luận lý phân tích, nghĩa là ông nhận cả vàng cả ngón tay ngang hàng với phương pháp Vô của Đông phương mà ông gọi là tiêu cực đối lại với tích cực của triết Tây. Ông bảo triết Đông mới nói khía cạnh tiêu cực, nhưng chưa nói tích cực và chưa phân tích rành rẽ minh xác nên ông xin ngón tay Tiên để bắt được công chuyên chở vàng nghĩa là khỏi dịch sách Tây y nguyên, nhưng dùng phương pháp Tây để trở lại phân tích triết Đông. Nhưng tiếng là triết Đông kỳ thực là duy vật của triết Tây. Ông Demiéville đã hỏi khéo: “họ Phùng đề cao chữ “phản phục” của Đông phương nên sau thời Khổng học

nhà Hán, thì trở lại với Lão Trang đời Đường, sau Phật giáo đời Đường trở lại với Khổng giáo đời Tống. Sau quốc dân đảng theo Nho giáo rồi chê là cổ hủ thì trở lại với Cộng sản cho là có tính chất tân thời thực tế và bắt tay với Lão. Nhưng rồi sau Cộng sản thì sẽ trở lại với cái gì?” Trở về hay phản phục của triết Đông đâu có luẩn quẩn như thế.

Thực ra sau này khi ông viết quyển Précis đã hiểu hơn tầm quan trọng của Vô và viết nhiều câu nghe được lắm. Năm 1939 ông cho ra quyển tâm lý học theo tinh thần Trình Tử và Chu Hy rất được chú ý đến nỗi nhiều người coi sách đó như tiêu biểu sự phục hưng của Trung Quốc và những người như Demiéville kể họ Phùng như triết gia thì cũng nhờ vào quyển đó. Thế nhưng phương pháp ông dùng khi viết quyển này hoàn toàn phân tích, một thứ phân tích không đưa về được với nhân tính con người.

Bởi vậy chưa lúc nào ông tỏ ra đủ thâm tín về phương pháp phản phục nên còn có những câu sửa soạn cho giai đoạn duy vật của ông. Như lối giải nghĩa đặt trên kinh tế, hoặc cho triết Trung Hoa là ấu trĩ... thì tỏ ông chưa vững dạ trên con đường phản phục quy tâm. Do đó không có chi lạ khi năm 1950 ta đã nghe ông tự kiểm thảo là dám đem triết Âu Mỹ vào đất Trung Hoa, và thế là ông chưa trở thành một triết gia có khả năng thổi lên một luồng gió tâm linh, chưa chiếu dọi được những tia sáng vào hướng sống đi lên của dân tộc, nhưng ngón tay tiên của ông chỉ sản xuất ra toàn vàng, động vào vật gì là cái đó trở thành vàng, tuy lóng lánh nhưng khô đét thiếu sinh tố bổ dưỡng. Và do đó dân chúng Trung Hoa đã bị xỏ mũi dặt vào thảm cảnh như vua Midas cũng bị đối lá vì vua cũng xin được cái ngón tay vạn năng như người gặp Tiên trong câu chuyện của họ Phùng, nghĩa là hễ vua động tới cái chi, kể cả những món cao lương người ta đưa tới cho vua cũng vậy, thành ra vua đối lá giữa đồng và vàng.

Đó là bi cảnh của cả một lục địa Trung Hoa đang đỏ ối lên những vàng là vàng: vàng ý hệ óng ánh nhưng cứng nhắc, đẹp mắt nhưng không nuôi lòng. Cả một biển người đói khát: đói yêu thương, đói tình người, và họ đang chờ một ngón tay khác, một ngón tay không cần biến vật ra vàng, nhưng là ngón tay chạm vào cái gì thì vẫn để cho sự vật hiện nguyên hình. Laisser les choses être, hay tốt hơn có thể đợm thêm hình người, để nhân

tình hóa cơ khí vô hồn. Làm thế nào bây giờ? Có nên theo gương câu chuyện được kể lại cuốn sách họ Phùng (tr.345) mà chặt ngón tay Tiên đi chăng? Câu chuyện kể rằng:

Một đệ tử hỏi thiền sư “đạo là gì? Thiền sư không nói im lặng giơ lên một ngón tay. Lần sau gặp lại trò, thiền sư hỏi trước “Đạo là gì?” Trò cũng giơ lên một ngón tay. Nhưng mau như chớp thầy chặt đứt ngón tay của trò, và trò liền ngộ Đạo. Đó là một việc bạo hành phải là thánh nhơn mới làm nổi. Nếu không thánh mà đi chặt tay con người ta thì chỉ gia thêm mê muội.

Vậy thì chúng ta nên theo đường ôn hòa của Khổng khi nói “Luận đốc thị dữ! Quân tử giả hồ? Sắc trang giả hời? L.N VI.20 == thấy người lý luận giỏi trước nên xét xem có phải là quân tử trung thực chăng, hay chỉ là nguy biện bên ngoài. Nghĩa là không bỏ hẳn luận lý phân tích nhưng chỉ dành cho nó một giá trị tương đối, ở bình diện lưu tục, và cố giữ cho nó bám sát được thực tại con người, chứ không phải là thứ lý luận rỗng mà ta gọi là danh lý tức cái lý của danh từ.

Theo các điều bàn giải trên đây chúng ta có thể kết luận thánh hiền Đông phương đã thấy trước vài ba ngàn năm khả năng của danh lý la tập, nên không để cho vọng phát. Mấy biện sĩ hạng ba có cố gắng nhưng cũng bị các ngài mần ngơ. Vậy thì chúng ta có thể để năm sương khô đó an nghỉ trong mồ.

Requiscant in pace!

Cả hai họ Hồ, Phùng tin vào danh lý nhưng từ ngày danh lý đưa vào Viễn Đông chúng ta vẫn chưa thấy mọc lên được một triết gia nào vào cỡ Vương Dương Minh, Trình, Chu, Tuân, Mạnh...

Họ Phùng cho rằng sự đóng góp thường trực của triết Tây vào triết Đông là danh lý. Điều đó có thật nhưng phải nói xác suất hơn là nó đóng góp vào sử triết hơn là triết, nó có giúp vào trào lưu hiệu khảo của Thanh nho. Nhưng đó chỉ là những nhà bác học không là những triết gia khả dĩ đặt nổi những vấn đề sâu rộng về nhân sinh cứu cánh.

3. Bầu khí văn hóa của thế hệ trước chúng ta

Đó là bầu khí hơi hợt của những thế hệ trí thức biết rộng mà thiếu sâu. Biết rộng hơn các nho sĩ của Hán, Đường, Tống, Minh ở chỗ nghiên cứu thêm

nền văn hóa Tây Âu. Nhưng thiếu sâu vì đã không một ai thấu đến căn để triết học Tây phương. Thế mà chỉ hiểu có đọt ngoài thì tất nhiên có mặc cảm tự ti đè nặng chũu trong tâm hồn. Bởi vì triết Tây nếu xét có vòng ngoài thì nổi vượt hơn triết Đông ở chỗ có hệ thống nguy nga, khúc chiết, lý giải minh bạch là những đức tính đứng chặn bên ngoài không cho nhìn ra cái thiếu sót căn để bên trong. Ngược lại triết Đông xem vòng ngoài thì thua sút, thiếu hệ thống, thiếu mạch lạc, thiếu “sáng tạo, thiếu đổi mới”, thiếu những ý tưởng tân kỳ ngộ nghĩnh và chỉ đi sâu vào tận cùng mới nhận ra cái nòng cốt vững chắc là nhân tính của nó.

Nền tảng đó đã đặt trên chữ Trung Dung theo nghĩa là “Trung lập nhi bất ý”: đạo Trung Dung không có cây dựa vào cái chi ở bên ngoài con người, dẫu là ý tưởng pháp luật hay đạo lý gì gì đi nữa. Đó là bài học quý giá nhất của triết lý Đông phương có thể coi là sứ điệp gửi cho nhân loại trong vận hội đang đi tới, thế mà thế hệ Thanh nho cũng như tân học đã không nhìn ra vì để cái học chi li khảo đính che lấp mất cái Đại thể Viên Dung, là cái hồn sống trường cửu xuyên qua các thế tài khác nhau của các đời kế tiếp. Chính nó mới là cái chủ đạo đầy sức linh động và là nét đặc trưng của đạo lý Đông phương. Vậy mà những thế hệ mới đã để trụt mất cái tinh ba đó, rồi chỉ mãi mê về mặt khảo đính, tuy có vẻ khoa học khách quan, nhưng khách quan có nghĩa là lạnh lùng thiếu hướng, thiếu sinh động và như thế là đánh mất nền thống nhất, đánh mất óc biện minh và cái học trở nên kèn hơi mà nghèo nàn, vụn mảnh, quay lông lốc. Do đó xô nhau đi moi móc tất cả những gì chẳng có bao nhiêu giá trị miễn là có nhiên liệu để khảo cứu. Đó là đại để bước đầu tiên trên tiến trình Tây học mà thực chất là tan nát hóa.

Nó đã sản ra thế hệ tri thức bất lực không đưa ra nổi một yếu tố nào đủ sức thống nhất những mớ tri kiến rời rạc thâu góp bừa bãi không hướng tiến, không linh hồn. Trong phạm vi tư tưởng thuần lý còn chưa thống nhất được như thế, làm sao đưa nước theo một chiều hướng được. Và như thế là dẫn nhau đến các mò mẫm, dọ thử lung tung.

Bước mò mẫm thứ nhất đã đến với những người như Khang Hữu Vi toan biến Nho giáo ra một quốc giáo có tổ chức như kiểu những tôn giáo thuần túy. Với họ Khang chúng ta còn có thể hiểu được vì lúc ấy người Viễn

Đông chưa biết rõ Tây Âu và còn quá bị lóa mắt vì khoa học và sự hùng cường của họ thì có hiểu lầm mà gán sự hùng cường đó cho tôn giáo còn có thể tha thứ. Chỉ như mãi tới nay mà vẫn còn những người tỏ ý tiếc xót vì Viễn Đông đã không thiết lập nổi một thần giáo, thậm chí còn lớn tiếng khiển trách Khổng giáo đã bóp chết khả năng tôn giáo của Viễn Đông. Nội một câu trách đó đã biểu lộ cái độ lẩm cẩm cực độ của người viết tới đâu rồi.

Sự ngu dại này sẽ được nối tiếp do Hồ Thích, thay vì bắt chước tôn giáo của Tây Âu thì họ Hồ bảo phải mô phỏng triết học Tây Âu nhất là khoa danh lý. Hồ Thích coi danh lý như chìa khóa mở các kho tàng bí mật khoa học! Đến nay thì chúng ta đã thấy rõ sự tin tưởng đó thơ ngây đến độ nào. Thực ra đề cao danh lý tức là bám sát bình diện hiện tượng, ích dụng và hình danh, nên đui mù trước sự cao cả của nền triết lý nhân sinh của tiên rõ rồi mắc vào mặc cảm tự ti. Bộ “Trung quốc triết học sử” của họ Hồ có tính cách góp nhặt, tầm thường và phần lớn nói những chuyện vu vơ về Mặc Địch, Pháp gia v.v... Đó không hẳn là một quyển triết sử mà chính là một cách bôi nhọ nền văn hóa Viễn Đông, là một bản đầu thú của triết nhân sinh trước uy thế tưởng tượng của triết học Tây Âu. Điều đó bao hàm sự đầu hàng của con người trước các ý niệm trừu tượng. Chúng ta có thể coi Hồ Thích như là cú chí tử đánh vào nền văn hóa của liên bang Bách Việt vì ảnh hưởng của họ Hồ vào các thế hệ sau rất sâu đậm, bởi chừng lúc đó chưa ai có bằng tiến sĩ triết học của Mỹ quốc bấy giờ được coi to như cái buồm, chưa ai có cái học quán thông Tây Âu như họ Hồ nên giới tân học đua nhau góp nhặt, trích dẫn truyền bá ý kiến của Hồ Thích (Hồ Thích không có tư tưởng, chỉ có ý kiến mà ý kiến thì hầu hết ai cũng có, tư tưởng mới hiếm hoi) gây nên bầu không khí tan nát, khiếp nhược trước triết Tây là tâm trạng hãy còn lưu hành tới tận ngày nay, và như thế là dẫn đến bước vong thân cùng triệt với họ Phùng.

Xét về văn học họ Phùng trội vượt xa Hồ Thích vì họ Phùng biết tư tưởng, nên bộ triết sử của ông có giá trị vượt xa bộ sử của Hồ Thích. Phùng Hữu Lan còn hơn Hồ Thích ở chỗ hé nhìn thấy bình diện khác bên trên bình diện ích dụng và đã cố gắng đạt tới, dầu không thành công. Và do đó về đường

hướng thì cũng còn giống Hồ Thích ở chỗ nhấn mạnh về khoa danh lý và phương pháp phân tích, nên đã đẩy óc danh lý đến độ lấy nó làm tiêu chuẩn. Và chấp nhận sự giải nghĩa thượng tầng văn hóa theo quan điểm kinh tế, nghĩa là họ Phùng dần dà bước hẳn vào quan điểm duy vật tức là đặt ý hệ lên trên con người. Thế là với họ Phùng giới tân học đã đi hết đường vong bản. Và thế giá họ Phùng đẩy mạnh thêm đà bật rể của giới trí thức Viễn Đông, đến nỗi cho tới nay chúng ta không thể tìm ra được quyển sách nào do giới tân học viết ra mà thoát khỏi ảnh hưởng của hai họ Hồ và Phùng. Phía Mácxít thì khỏi nói. Điều đáng lưu ý là phía tự do, có người chống cộng đảng hoàng mà vẫn sử dụng những phạm trù duy vật cách ngon lành, cũng “giai cấp sĩ phu”, cũng những kiểu tăng bốc “giai cấp dân chúng”, cũng những lối đề cao định chế cách tuyệt đối y như là hễ đổi định chế là xã hội sẽ tiến bộ!

Ta nhận ra ngay đó lời của những kẻ thiếu kinh nghiệm nên đặt trọn vẹn quan trọng vào chế độ, y như hễ ban hành chế độ dân chủ là liền có dân chủ. Tăng bốc dân hầu hết chỉ là lối nịnh dân, để trấn an lương tâm hầu đảm bảo cho địa vị ưu đãi của mình. Mãi nói đến dân vì đã đứng xa dân. Sĩ phu xưa ít nói tới dân vì đã không tách rời khỏi dân. Những người sính nòi “giai cấp sĩ phu” là biểu lộ một lối học mọt. Chẳng hạn viết rằng từ năm 1945 nông dân Việt Nam đã đứng lên chống đối thực dân Pháp... là nói liêu. Nhưng tại sao có những người thông minh lại viết những câu như trên. Thưa vì câu ấy có dáng dấp đúng, nghĩa là 90% dân Việt Nam là nông dân, nhưng hỏi ngoài cán bộ cao cấp cộng sản, có ai đứng lên chống Pháp vì mình là nông dân hay thị dân, vì là giai cấp thợ thuyền hay giai cấp địa chủ đâu? Đó chỉ là những phạm trù của Tây Âu được người cộng sản đưa gán bừa vào thực tại Việt Nam, chứ thực sự có như thế đâu.

Đó là điều hiển nhiên, thế mà nhiều người trong giới tân học không nhìn ra, cứ người này góp nhặt người kia để vô tình bị lừa hết vào tròng của Cộng sản duy vật. Cho nên trước đà tiến vũ bão của ý hệ cộng sản, giới trí thức tự do không đưa ra được một chủ đạo, một đường hướng nào khả dĩ thiết lập nên một mặt trận văn hóa thống nhất. Tất cả công trình viết lắt đều xuýt soát là bôi nhọ nền văn hóa cổ truyền, và trình bày các học thuyết của Tây

Âu một cách hời hợt. Kết quả là đã không ngăn chặn nổi mà còn vô tình giúp cho sự bành trướng của ý hệ Cộng sản trong việc diệt trừ tinh thần cổ học, nghĩa là diệt nền dân chủ tự cường tự lực, để bắt con người trở thành nô lệ, trở thành dụng cụ cho lý tưởng ngoại lai. Và như thế là máu chảy thịt rơi vì ý hệ là điều không sao tránh được.

Từ mấy chục năm nay đã có từng triệu người Viễn Đông phải chết cho sự lớn mạnh của ý hệ, từng chịu gia đình chịu ly tán cho sự vững vàng của một hệ tư tưởng vong thân, thì trách nhiệm chính là tại giới trí thức đã không chu toàn nổi sứ mệnh văn hóa của mình vì đã không tìm ra được Nho giáo nguyên thủy. Chỉ luẩn quẩn với Hán nho, Thanh nho, thì làm thế nào thâm hóa nổi các tư trào mới từ Âu Tây tràn tới? Bao nhiêu sách vở họ để lại vì thế chỉ có giá trị duy nhất như những chứng nhân của giai đoạn bất rỗi. Đây là một thực tại đáng buồn và không ai vui thích gì khi phải nói lên, nhưng cần phải một lần nói lên, vì đất nước chúng ta ngày nay phải tang tóc điêu linh, là bởi nền văn hóa của liên bang Bách Việt chúng ta đã bị bôi nhọ và bóp chết. Chính thế hệ đi trước chúng ta phải mang lấy trọn vẹn trách nhiệm; toàn khối nặng đó phải đổ trút lên đầu những thế hệ tân học, hán học. Đó là điều chúng ta phải nhận thức sâu xa đặng tẩy cho sạch những xú khí do họ để lại mới trông chu toàn sứ mệnh đang chờ đón chúng ta ở cửa ngõ vận hội mới.

4. Những chặng đường phải qua

Sau đây là đại để mấy chặng Nho giáo đã trải qua và còn phải trải thêm để có thể đạt tới một nền tổng hợp cho thời đại. Xin tạm phác họa ra để có một giả thuyết làm việc (nghĩa là nên hiểu cách rất uyển chuyển) năm giai đoạn như sau:

Học Nho kiểu từ chương trích cú, thơ phú.

Học thêm kiểu hiệu đính như Thanh nho hoặc các học giả Tây Âu có phê bình nội và phê bình ngoại.

Đối chiếu với triết học Tây Âu cổ điển và thời mới.

Đi vào triết lý hiện sinh rồi đến nhân sinh tức Nho giáo nguyên thủy và các khoa nhân văn, xã hội học, dân tộc học.

Đi vào tâm linh, so với huyền niệm, tôn giáo, thần thoại học và nhất là phân

tâm, uyên tâm...

Đại để đó là những giai đoạn đã trải qua (1-3) và cần phải trải qua (3-5) mới mong kiến tạo nổi một nền tổng hợp mới, không phải hễ đi đã qua đều tổng hợp nổi, nhưng có muốn tổng hợp thì đây là những điều kiện thiết yếu. Sở dĩ người Viễn Đông chưa làm nổi vì cho tới nay mới đi hết ba chặng đầu. Việt Nam ta mới đi hết chặng nhất, một số đã dò dẫm chặng hai chặng ba nhưng chưa thấy ai đi vào được thành công. Một hai tác giả có đi nhưng chưa biểu lộ được sự nắm vững.

Từ đợt bốn trở lên gồm các triết hiện sinh và nho giáo nguyên thủy thì không riêng gì học giả Việt Nam, mà tất cả các học giả Viễn Đông cũng chưa hẳn thấy ai bén mảng. Thế mà nếu chưa đi vào Nho giáo nguyên thủy nhưng ngừng lại ở Hán nho, Tống nho, Minh nho, Thanh nho thì khó lòng trút được ba tề đoạn như tai dị, ma thuật, nghệ thuật vị nghệ thuật. Cần phải vượt lên đến Nho nguyên thủy mới nhận ra được rõ yếu tố Nhân bản để rồi trở về nguồn suối uyên nguyên là tiềm thức của mình “doãn chấp kỳ trung” đặng tìm ra nguồn suối sinh lực để canh tân lại cái học, là điều thiết yếu phải làm ở mọi giai đoạn bế tắc tan hoang.

Ở giai đoạn thứ ba thì Trung Hoa đã đi rồi với Hồ Thích và Phùng Hữu Lan. Hồ Thích thì đi theo lối triết học danh lý, thất bại thấy rõ vì gậy Đông phương ra, còn chủ thuyết của ông thì căn cứ trên những yếu tố đã lỗi thời của thuyết duy hiệu nghiệm (pragmatisme). Phùng Hữu Lan theo lối danh lý siêu hình, nên tiến xa hơn họ Hồ rất nhiều. Ông đã phân biệt ra được ba bình diện: ích dụng, đạo đức, siêu việt. Và tuy còn đề cao Mặc Dịch nhưng đã biết nhận định rằng thuyết lý của họ Mặc còn nằm trọn vẹn trong bình diện ích dụng. Khi Lão giáo cho Nho là hữu vi thì họ Phùng cũng đã biết nhận ra là không phải. Họ Phùng cũng biết lấy câu “nội thánh ngoại vương” trong chương thiên hạ làm tiêu chuẩn thì tỏ ra đã xứng đáng là một triết gia có hạng đối với quốc tế và lần đầu tiên đã giúp cho Âu Tây nhìn được nhiều yếu tố tinh tế của Đông phương. Nhưng nói thế để chúng ta nhận ra rằng sở dĩ hai họ Hồ và Phùng chưa đạt tới độ “tổ thuật” để đưa ra được một tổng hợp mới vì thời gian chưa đủ chín mùi cho một tổng hợp. Lúc ấy phong trào hiện sinh, tâm phân, xã hội học, dân tộc học chưa phát

triển mạnh nên các triết học gia hầu hết còn đóng khung trong triết học lý niệm, là cái học độc khối một chiều, nên rất trừu tượng, vì y cứ vào cái triết học phần mở đó mà nhìn xem Nho giáo thì liễu hiểu sao được. Nho giáo chỉ có thể liễu hiểu trong toàn thể của nó, vì thế mà cần đến hiện sinh, hiện tượng học để giúp rút chân ra khỏi tình trạng quá trừu tượng của các triết học cổ điển.

Nhưng vượt ra khỏi triết cổ điển là đọt có thì hay bị rơi vào đọt vô: cái gì cũng cho là phi lý nên phải tiến thêm nữa bằng học khác khoa nhân văn: triết sử, văn hóa, văn minh, thẩm mỹ và nhất là tâm phân vì những khoa này vừa đi sát thực trạng vừa cố gắng đạt tới con người toàn diện. Tuy nhiên họ Phùng đi được có đến hết đọt ba chưa biết đến hiện sinh với hiện tượng luận. Vì nếu thấu hiểu được triết học mới Âu Châu thì sẽ dễ nhìn ra được những giá trị tâm linh Á Châ. Và do đó chúng tôi đặt những khoa này vào giai đoạn bốn.

Giai đoạn năm phải biết về các khoa khác nữa như tâm phân và nhất là uyên tâm, khoa này sẽ giúp khám phá những khía cạnh uyên thâm không ngờ được của Đông phương cổ đại. Và đó là chỗ chúng tôi đã thử đi vào mới một hai “giảng khoá” vội đưa ra như “Cửa Khổng, Nhân Bản, Chữ Thời” để gọi là chứng tác cho sự bước vào giai đoạn tổng hợp cần thiết cho vận hội liên châu hiện nay. Lẽ tất nhiên mấy “giảng khoá” đó không được lưu ý, số lớn thì “kính nhi viễn chi”, số khác phê bình trên quan điểm đọt ba, tức theo phạm trù triết cổ điển, nhưng cũng là nói riêng tư, còn chung ra thì tất cả đều im lặng, một sự im lặng có ý nghĩa chắc sẽ được nói đến sau này. Tuy nhiên trong sự im lặng đó cũng có ít người đã nhìn thấy một cái gì trong đấy. Chính vì muốn giúp cho thiểu số này nhìn thấy rõ hơn để cùng bước vào đọt năm mà chúng tôi viết mấy trang này. Khi nào số những người này gia tăng cả về lượng cũng như về mức độ nhận thức, thì cũng sẽ làm tăng trưởng thêm cái hy vọng, cái may mắn là có thể trả lại cho chương trình học vấn cũng như văn hóa nước nhà, cái hồn linh chân thực của Nho Việt, tức là chấm dứt giai đoạn học vấn khô khan, kênh côi, tan nát hiện đại để đưa đến một nền giáo dục xứng danh nghĩa là có hướng học, hướng sống, hướng cứu quốc và kiến quốc vậy.

Kim Định

Định Hướng Văn Học

Chương 6

VI. MẤY VIỆC CỤ THỂ ĐỂ THỐNG NHẤT VĂN HỌC

1. Từ triết học tới minh triết.

Xét cái học nhân văn ta thấy có ba đường hướng một là học giả, hai là học hành, ba là vô học.

Học giả chuyên bàn rộng về bất cứ tri thức nào, và là cái học đang ngự trị trong các chương trình giáo dục của thế giới hiện nay, nó quy cho cái học một giá trị tuyệt đối, đến nỗi chỉ cần học bất cứ cái chi khỏi lo đến đường hướng. Vì thế mà nhân loại đang như con thuyền không lái bập bênh giữa muôn lượn sóng cuồng phong. Tuy nền giáo dục nước ta nay đang theo cái học ấy, nhưng chúng ta không thể chấp nhận vì nó là cái học tán loạn. Đó chỉ là cái học được chân lên đầu, do ngoại lai dùng thế lực chụp lên, chứ không do ta chấp nhận ít ra cách thuận tình và có suy xét. Vì thực ra không ai đã đưa ra được một chủ đạo, một tay lái. Tay lái nào? Platon? Aristote? Descartes? Kant? Hegel?... ngoài một số đóng góp bé nhỏ làm chi có chủ đạo với những thứ đó? Bởi đây không một ai dám đưa họ ra giữ lèo lái cho cái học. Hơn thế nữa còn nhiều chống đối cái học vô hướng ấy, nhân đó đang lộ dạng một khuynh hướng thứ hai là Vô học ở tại tuyệt đối chối bỏ giá trị mọi sự học hỏi, chủ trương vất bỏ sách vở để trở lại với cái thuần phác tự nhiên như nhiên... nhưng cái “tuyệt học” này chúng ta cũng không thể chấp nhận, vì nó là “không học”, nó có thể hợp cho năm ba bậc thiên tài trong từng trăm ngàn triệu người, nghĩa là lâu lắm nhân loại mới có một Lão Tử, một Huệ Năng, một Krishnamurti... Nên không thể đem ra làm mẫu học tập, hay nếu đưa ra thì phải hiểu lời các ngài theo lối biếm lý, nghĩa là khi họ nói không thì phải hiểu là có, nói đừng đọc sách thì phải hiểu là cần đọc rất nhiều, thí dụ Lão Tử bảo đừng đọc sách thì chính ông đọc nhiều, rất nhiều. Khổng Tử còn bỏ ngày giờ đi vận động chính trị chứ Lão Tử thì ở nhà để đọc sách viết sách và coi kho sách nữa! Các người khác nói đốt sách cũng thế, họ cũng là những người đọc sách nhiều nhất, và

nhờ đó lời nói họ mới có thể giá và gây hoang mang cho những tâm hồn lãng mạn thơ ngây cứ tưởng bảo không là không.

Vậy để tránh lối nói một đằng phải hiểu một nẻo, chúng ta nên theo lối học hành. Học hành khác vô học ở chỗ quy cho cái học một giá trị, nhưng lại chỉ là giá trị tương đối mà không tuyệt đối như kiểu học giả. Do đó chữ hành quy định chữ học. Nói khác đi chỉ học những cái thiết cận đến thân tâm con người mà thôi. Và vì thế cái học mới là bước khởi đầu trong quá trình học hành có thể chia làm 4 nấc là:

Học giả= triết học

Hành giả = triết lý

Lập giả = tự lập không dựa vào cái gì.

Quyền biến giả = minh triết, theo câu “khả dữ cộng học vị khả dữ thích đạo. Khả dữ thích đạo vị khả dữ lập. Khả dữ lập, vị khả dữ quyền, “ L.N IV.28 可與共學未可與適道可與適道未可與立可與立未可與權

Đó là bốn bước trong quá trình học tập của Nho giáo nguyên thủy. Bước đầu là phải học, phải được hướng dẫn, may hay rủi là được thầy giỏi sách hay. Bước nhì là phải luyện tập thi hành (thích đạo); bước ba là phải tự lập. Bước cuối cùng là tự lập đã vững chân đến độ “có như không, thực mà như hư” gọi là quyền biến. Đó là quá trình học tập mà nay chúng ta cần phải tìm lại để làm chỉ đạo cho nền văn học giáo dục của chúng ta. Có như thế chúng ta mới thống nhất được nền văn hóa, nghĩa là mới đưa đến cho văn học một cái hồn sinh động có chủ lực khả dĩ bơm hăng say cho hết mọi hoạt động trong đời sống.

2. Nội dung cụ thể thống nhất

Tôi gạch dưới chữ thống nhất là cốt để phân biệt với chữ đồng nhất và đa tạp. Vì chưa nhận thức được nội dung chân thực của chữ thống nhất nên dễ nghe tới đồng nhất thì nghĩ đến đồng nhất, rồi đâm ra e dè sợ sệt, cho rằng sở dĩ Viễn Đông không tiến triển, triết lý Đông phương còn trong giai đoạn ấu trĩ thì lại “trăm nhà đều nín tiếng nín hơi ở dưới ách chuyên chế của học thuyết Khổng Mạnh mà thế lực nó đã hầu như là một thế lực tôn giáo, do các vua chúa cầm quyền che chở. Ấy sau đời tác giả (Đổng Trọng Thư

người đề nghị lấy Nho giáo làm quốc học) trăm nhà đã hợp nhau đấy! Đã hợp nhau lần vào núi, rừng mà luyện thuốc, tu tiên, để nhường chỗ cho đạo thuật của các kẻ sĩ ở Trâu Lỗ đấy.” (Nhượng Tống, Nam Hoa Kinh tr.515). Những lời trên đây phản chiếu một tâm trạng hết hoàng của giới trí thức Viễn Đông vì đau xót thấy mình thua kém Tây Âu nên hễ thấy ai hoặc học thuật nào liên hệ đến tình trạng này thì đều lên án gắt gao. Riêng với vấn đề thống nhất đang bàn ở đây thì đổ cho ách chuyên chế của Nho giáo. Vụ án này gây nên do giải thuyết làm việc của một hai học giả Tây phương rồi được Hồ Thích dựng lên làm như chủ thuyết để truyền bá ra gây ảnh hưởng vào các người trí thức Viễn Đông. Từ đó mọi người đều lặp lại những ý nghĩ của Hồ Thích như vừa trưng trên kia: chưa có đủ an tĩnh để xét lại vấn đề.

Nói rằng triết Đông còn ở trình độ ấu trĩ thì phải nói “ấu trĩ” về phương diện nào, cần chỉ rõ ra. Vì quả thật có một hai khía cạnh ấu trĩ nhưng hầu hết là của các Nho gia hạng nhì chứ nếu xét đến những tay tổ thì không ai dám nói thế, ít ra những nhà nghiên cứu danh tiếng nhất. Bảo triết Đông là ngây thơ chỉ là việc của những người nghiên cứu nửa vời, rồi được tiếp tay do những trí thức loại Hồ Thích, toàn dùng phạm trù triết Tây bàn về triết Đông thì tất nhiên là thấy nó ấu trĩ. Thế rồi thói phòng vụ án áp chế bách gia, mà không xét đến các sự kiện lịch sử khác. Chúng ta cần nêu ra ở đây một hai điểm để độc giả thấy sự làm việc của giới trí thức trước hời hợt như thế nào. Thí dụ trước hết đạo sĩ vào rừng tu tiên có ngay từ đời Tần và Hán sơ, nghĩa là lúc đạo Lão còn nắm then chốt của nền văn hóa, chứ không phải đợi đến lúc “bãi bỏ” bách gia, chứ tử không còn đất sống mới phải vào rừng. Đời Hán đã có hồi lỗi vì đạo tiên rồi...

Thứ đến là vụ án do Hồ Thích thói phòng lên chứ trong lịch sử không có chuyện ức chế, trái lại tam giáo đồng nguyên mới là chuyện nổi vượt hơn. Còn chọn đạo này theo đạo kia hoàn toàn do khuynh hướng tư riêng. Thí dụ: Tống nho, Minh nho, Trình tử, Chu Hy hay Vương Dương Minh có ai bó buộc họ phải theo đường nào đâu. Trái lại hầu hết đều có nghiên cứu cả ba đạo giáo và trong chương trình hầu hết đều ghi tử (kinh, sử, tử, truyện) nghĩa là có dành chỗ cho bách gia. Nếu như nhà nào không đứng nổi là tại

nội chất không đủ sức sống như trường hợp nhóm Công Tôn Long, Huệ Thi...

Đừng nói đến Phật triết, Lão Trang triết, ngay đến Phật giáo, Đạo giáo cũng vẫn được tự do, đôi khi có sự đàn áp thì hầu hết do hai phe kình chống nhau. Lấy thí dụ 4 lần Pháp nạn của Phật giáo mà nói thì lần thứ nhất đời Thái Võ Đế (446) do đạo sĩ Khâu Thiên Chi xúi giục, nho sĩ Thôi Hạo có một phần.

Lần thứ nhì, Võ Đế, Bắc Chu năm 561 do đạo sĩ Trương Tân.

Lần thứ ba, Hội Xương pháp nạn đời Võ Tôn (năm 842) do đạo sĩ Phó Tuy. Lần thứ tư Thế Tôn nhà Hậu Chu thì pháp nạn gây nên phần lớn không vì sự va chạm ý hệ nhưng do vấn đề kinh tế, có lúc đến $\frac{3}{4}$ ruộng đất đứng tên nhà chùa được miễn thuế: chính quyền chỉ còn thu thuế trên $\frac{1}{4}$ đất ruộng, đã vậy tiền thuế thu được còn phải dùng đến $\frac{1}{5}$ để nuôi hơn 20 vạn sư ni.

Lần pháp nạn thứ năm là do Hồng Tú Toàn (1850) chịu ảnh hưởng độc chiếm của ngoại lai, thì đã phá tất cả tam giáo, chưa không riêng chi Lão Thích mà thôi.

Xét trong năm lần pháp nạn, chỉ có lần đầu tiên có một nho gia, còn tất cả do đạo sĩ. Nhưng do nho sĩ hay đạo sĩ thì đó cũng chỉ là hạng thấp chứ không phải việc của Nho học, Đạo học. Chúng tôi chỉ có ý nói lên sự thông dong không những dành cho sự học “bách gia chư tử” nhưng còn cả cho những hình thái biến thể của các đạo giáo đó nữa: tất cả đều được sống mạnh, mạnh đủ để chửi nhau, đánh nhau huỳnh huych rộn ràng qua hai ngàn năm chứ có bị đàn áp đâu?

Sở dĩ phải nói hơi dài đến chuyện này vì thống nhất rất quan trọng cho vận mạng nước nhà đang lúc cần phải mạnh mà thực tế lại quá phân hóa, nên muốn sống còn chúng ta phải tìm phương thế thống nhất lại, nay nếu vì một hai e ngại không đủ nền móng mà không thiết lập nổi thì tổ quốc chúng ta trở nên miếng đất trống mặc sức cho triết thuyết nào đi lại thao túng tùy ý, kể cả những triết thuyết tiền hô cho cộng sản.

Sở dĩ cộng sản đã ngự trị cõi Viễn Đông này được là vì nền thống nhất cũ đã bị tan rã do sự hiểu lầm của những người như Hồ Thích, Phùng Hữu Lan và các trí thức chịu ảnh hưởng của họ. Những người này đã hốt hoảng

không nhận ra đâu là lý do đích thực của sự thua kém để đến nỗi xúi nhau đả phá cho đến tan hoang một nền văn học có sự thống nhất vĩ đại hơn hết bởi vì uyển chuyển sống động và giàu khả năng hơn hết trong việc sáng tạo ra được những tổng hợp cho mỗi giai đoạn lịch sử. Chính nhờ đó mà nền văn hóa Viễn Đông vẫn còn trường tồn cho tới ngày nay trước sự sụp đổ của bao nền văn minh đồng thời với nho giáo như Mésopotamie, Babylon, Assyrie, Egypte, Hy Lạp, La Mã. Và nếu đã không bị lũ con cháu bật rể từ bỏ thì cộng sản đâu có đặt nổi nền đô hộ trên các dân tộc Viễn Đông. Chúng ta cần hiểu rằng thống nhất văn hóa không là chi khác hơn là một thứ kỷ luật tinh thần, thiếu nó không thể có văn hóa hùng mạnh được. Để xác định thêm nội dung thống nhất chúng ta nên phân ra văn hóa hiểu gọn vào chương trình của ba cấp tiểu học trung học và đại học. Nếu nhận nho học làm nền thống nhất thì sẽ cho học Nho giáo trong cả ba cấp- còn văn hóa hiểu là cái học bên ngoài trường ốc, bên ngoài chương trình thi cử, và kéo dài cả đời thì đó là phần dành cho đa phương tức là cho mọi triết thuyết. Có thể và nên đưa đa phương (pluralisme) vào cấp đại học, còn trung tiểu học thì phải có thống nhất, vì nếu đưa đa phương vào chỉ làm loạn tâm trí học trò mà thôi.

Một nền văn học quốc gia cần được quan niệm theo khả năng của đa số. Vậy đa số phải học. 1. Các kiến thức phổ thông, 2. Rồi học lấy một nghề sinh sống, hoặc sửa soạn cho một ngành chuyên môn. Vì thế chỉ còn ít giờ cho đạo lý. Vậy đòi đưa vào chương trình trung học cả mọi học thuyết thì một là không đếm kể đến khả năng của đại đa số học sinh, hay là cứ đưa vào, thì đó không là đạo lý mà chỉ là bản tóm các ý kiến của đủ loại triết học. Cái học phiến diện như thế không thể nào gây nên được một chủ hướng sống, một lòng thành khẩn hăng say mà chỉ là một tri thức tẻ lạnh tan nát sẽ chỉ tạo ra những con người chong chóng. Chính vì muốn tránh cái nạn “đa thư loạn” tâm đó, nên tiền nhân đã đưa ra thứ tự “kinh, sử, tử, truyện”. Có học sử (tức đa phương) nhưng dành cho các lớp cao, và cho văn hóa hậu trường. Chính vì lý do đó chúng ta nên tránh đa phương cũng như nên tránh cả chương trình tam giáo ở cấp trung học. Cái học đời Trần đời Lý có đủ thời giờ học cả tam giáo, còn nay chúng ta chỉ có thể dành cho

đạo lý một phần nhỏ thì giờ không thể theo xưa được. Cho nên phải chọn một trong ba.

Lão Trang là cái học cao siêu không hợp cho tâm trí trẻ con, xin dành lại cho những người lớn tuổi và những người nhiều khả năng triết lý, và dành cho Đại học.

Về Phật giáo vì đã có một giáo hội, một đại học và cả một hệ thống truyền bá rồi, một nền giáo dục tự trọng không thể làm một việc trùng hợp thừa thãi. Huống chi đã đưa Phật giáo vào chương trình là tạo dịp cho các tôn giáo khác đòi hỏi, và nếu phải thỏa mãn tất cả tôn giáo thì chương trình giáo dục sẽ trở thành món salad quét chợ. Và bộ giáo dục sẽ đóng góp nhiều nhất cho việc phân hóa li tán quốc gia. Tôn giáo là nhân tố chia rẽ mạnh nhất trong lịch sử thì đó là điều sơ đẳng ai cũng phải nhận ra được. Trái lại Nho giáo không bị mấy bất tiện trên. Nho giáo không chỉ có phần cao như Lão Trang mà còn có phần dễ hiểu; Nho giáo cũng không là một tôn giáo, không có giáo hội nên cũng không có nhóm nào nhờ đó mà trực lợi để gây phen bì; ngay chính quyền cũng không nhờ được gì.

Sở dĩ xưa chính quyền đã lợi dụng Nho giáo để củng cố óc chuyên chế của mình thì tại đó là Hán nho; còn Nho nguyên thủy trái lại là một sự kiểm soát (thanh nghị) chính quyền. Và trên hết Nho giáo có được hai đức tính trước hết là mềm dẻo và thứ đến là đã chứa sẵn trong mầm mống những cái hay của Lão, Thích (Phùng Hữu Lan cũng nhận thấy được điều này trong “Trung Quốc triết học sử” xem bản dịch của Nguyễn Hữu Ái tr.283). Chính hai đức tính đó làm cho Nho giáo nắm được lèo lái con thuyền văn học và văn hóa Viễn Đông, chứ không phải vì mách khéo đàn áp kiểu đồng nhất. Ngược lại chính khi Nho giáo bị đàn áp như đời Tần và đầu nhà Hán thì cũng vẫn truyền bá trong dân chúng (xem Cửa Khổng, chương hai).

Bởi thế một là cứ để chương trình giáo dục như nay thì sẽ vô hướng, vô hồn và không phải là giáo dục mà chỉ là học vắn. Còn muốn cho giáo dục xứng danh, cho học vắn có phương hướng, có sứ điệp thì nên đưa Nho giáo vào.

3.Thuật nhi tác

Nhưng đưa Nho giáo vào cũng có ba bảy đường. Đưa vào bằng lối lặp lại y

nguyên như tiền nhân thì tức là tiếp tục chương trình Hán nho, đó là lối giết Nho giáo hiệu nghiệm hơn hết. Hoặc đưa Nho vào để “làm giàu tiếng Việt”, thì là lấy tuý làm chính. Đó cũng lại là giết Nho giáo nữa. Phải đưa Nho vào như một đạo lý, một chỉ đạo cho đời sống. Điểm này chúng tôi sẽ bàn rộng vào dịp khác. Ở đây chỉ xin nói một khía cạnh hình thức mà nhiều người cho là quan trọng. Đại để có ba lối đưa Nho giáo vào: một là học y nguyên như các cụ xưa. Hai là phóng tác theo tinh thần nhưng không đã động chi đến một câu chữ Nho nào, ba là lấy “thuật làm tác” == “dĩ thuật vi tác”.

Muốn thành công phải đi lối “thuật nhi tác”. Cả hai chữ cần được xác định lại nội dung. Khi nói đến thuật nhi thì không phải là lập lại như người ta quen hiểu, nhưng phải nghĩ đến việc truyền lại được cái hồn, cái linh lực, nghĩa là làm cho tinh tuý Nho giáo phục hoạt trở lại, hầu thôi lên được một luồng hào hứng ngay trong đám tân học, trong đám trẻ. Đó mới là “thuật nhi” kiểu Khổng Tử. Thuật nhi như thế khó hơn sáng tác theo nghĩa sáng tác văn nghệ, như viết một truyện ngắn, truyện dài, một bài thơ hay bất cứ một bài văn nào mà không trưng dẫn kinh điển. Đó là ý nghĩa sáng tác kiểu văn nghệ và chỉ có nghĩa này là được thông dụng hiện nay, nhưng còn một nghĩa sáng tác sâu hơn của triết lý có thể gọi là “thuật nhi tác” và phải có hai yếu tố là sáng soi chỉ đạo giữa những lộn xộn hỗn mang, lại vừa phải tác động nổi tinh thần ít ra một số người thông minh có năng lực truyền bá hệ thức, chứ không thể thường thức suông như đối với văn nghệ. Chính vì thế “thuật nhi tác” khó hơn sáng tác văn nghệ có cả trăm lần. Chỉ cần nhìn qua số lượng văn phẩm thì nhận ra ngay. Mỗi năm trong thế giới thấy xuất hiện cả trăm ngàn bài thơ, ngàn vạn truyện ngắn truyện dài, nhưng từ gần hai trăm năm trong nhân loại chưa hẳn nảy sinh được một tay nào đáng gọi là “thuật nhi tác” (creating by transmitting). Không cứ gì Nho giáo mà bất cứ đạo giáo nào cũng thế, cũng chỉ trong vòng lập lại hay là sáng tác kiểu văn nghệ. Đó cũng là một hình thái lập lại nhưng được che đậy khéo. Bởi vậy những tác phẩm kia chỉ là sáng tác có hình thái, nghĩa là dùng lối văn tự thuật mà không dùng lối tuyển lọc. Lối tự thuật dễ gây nhiều ảo tưởng là tân tạo vì hầu hết người ta chỉ dừng lại nơi ngôn ngữ, nơi cốt truyện.

Nhưng truyện đưa đến đâu theo những nguyên lý nào thì mấy ai nhìn nhận ra nổi. Bởi vậy thấy văn hay, cốt truyện hấp dẫn thì cho là sáng tác, trái lại lối tuyến luyến dễ bị đồng hóa với lập lại hay góp nhặt.

Đó là xét theo hình thái nhưng sáng tác chân thực không lệ thuộc vào lối văn, nó có thể đi theo lối tự thuật hay lối tuyến luyến. Nó không chịu nô lệ cho quy luật nào kể cả quy luật không trích dẫn. Nhất định không chịu trưng dẫn một ai nhưng luôn luôn đi theo lối tự thuật thì đây cũng là một hình thái nô lệ. Sáng tác không lệ thuộc vào bất cứ hình thức trình bày nào. Sáng tác chân thực nằm trong nguyên lý cao hơn. Nằm trong bình diện khác trước hầu có thể mở rộng chân trời để bao lấy các dữ kiện cũ trong một tổng hợp mới rộng hơn, với những phát kiến mới hơn, giàu khả năng định hướng cho chặng đường mới, gây nên một luồng sinh khí mới. Làm được như thế mới thật là “thuật nhi tác” và khi có được như vậy, thì dầu dùng lối trình bày nào cũng vẫn là sáng tác. Khổng Tử tuy nói chỉ “thuật nhi bất tác” nhưng hiện nay hầu hết các nhà nghiên cứu đều công nhận là ông đã “thuật nhi tác”. Vì khi xét nội dung người ta có thể nhận ra được sáu điểm sau.

Ông đã chọn trong cái cổ học những điều quan trọng nhất theo tiêu chuẩn nhân bản.

Tinh lọc khỏi những mê tín của thời vụ nghiễn, bái vật.

Rời trình bày cho hợp cảm quan thời ấy.

Thêm văn sức bằng “Lễ” đã được xã hội hóa nghĩa là bỏ tính chất tôn giáo để áp dụng vào nhân bản.

Đưa đến tận cùng bằng “Nhạc”

Hiện thực bằng thể chế đã được nội dung nhân bản thay cho nội dung bái vật vụ nghiễn.

Đó là đại để mấy nét biểu lộ tính chất sáng tác của ông. Đến lượt chúng ta cũng phải “thuật nhi tác” và chỉ thành công theo lối đó. Thực ra sáng tác là cái chi linh động, uyển chuyển không thể quy định được đường lối, nhưng chúng ta có thể theo mấy nét chính của Khổng vừa nêu ra ở trên để ước lượng phần nào “thuật nhi tác”. Trước hết là chọn một số câu quan trọng trong tứ thư ngũ kinh; càng chọn ít càng hay (chọn nhiều sẽ đi đến việc lặp

lại và việc đưa kinh sách ra toàn bích nó tố cáo sự thiếu óc sáng tạo), thứ đến là chọn lựa theo lối tinh luyện khỏi cái bụi thời gian như gạt bỏ Hán nho, Đường, Tống, Minh, Thanh nho. Thứ ba làm phồng lên bằng nội dung nhân bản, bằng thích ứng với cảm quan thời đại theo lối lý giải. Sau đó có thể đi xa hơn bằng đề ra chiến lược, những giải pháp minh bạch tức là phần việc của các học giả muốn ra tham chính.

Đại để đó là những việc phải làm để có thể gọi được là “thuật nhi tác” đang đưa Nho giáo trở lại chương trình học vấn nước nhà. Sở dĩ xác định mấy điều trên vì nếu là văn hóa thì dùng lối văn nào cũng được, nhưng nếu là văn học thì nên dùng lối tuyển lọc mới có thể trao lại cho con cháu những lời của tiên tổ, đã trở thành di sản thiêng liêng ai cũng cần biết tới. Nhưng không phải hễ là truyền lại lời xưa, hễ là văn học thì không phải sáng tạo. Đành rằng thì vài thế kỷ nay chỉ có “thuật nhi bất tác”, nhưng cả “sáng tác” bên văn nghệ cũng thế, cũng chẳng có chi đáng gọi là sáng tác chân thực ngoại trừ hình thức văn vẻ với một ít tiểu xảo nhỏ nhặt mà thôi. Cho nên nếu thiếu luồng sinh khí lớn rộng, thiếu chủ đạo hướng dẫn thì tại chính nguồn sáng tạo đã cạn và chưa có người khai thác ra được nguồn mới mà thôi. Vì thế văn học phải gắng “lấy thuật làm tác”.

Thực ra đó là việc làm khó khăn gấp bội sự theo Tây như nay, hay việc đưa Hán học vào, cho nên đòi hỏi nhiều cố gắng thông minh, kiên chí, trong ít ra dăm ba năm của một nhóm người. Tuy là đường khó khăn nhất nhưng là lối nhiều bảo đảm hơn cả và cái may mắn cho nước Việt Nam là chúng ta đã hé nhìn ra được con đường để đi. Có lẽ 20 năm máu lửa vừa qua đã giúp chúng ta nhìn thấy và có khả năng hiện thực. Biết đâu 20 năm khói lửa hoang tàn, đổ nát, chết chóc, điêu linh đã là giá người Việt Nam phải trả để mua khả năng chu toàn sứ mạng văn hóa đó trong vận hội mới? Sứ mạng đó là thiết lập nền văn hóa nhân bản cho những thế hệ đang lên bằng lối “thuật nhi tác”. Nếu chu toàn được sứ mạng đó tức cũng là “định hướng được văn học” cho một nhân loại đang lạc hướng. Và chúng ta sẽ sáng tác bằng thuật lại nền nhân bản tâm linh vốn là di sản của liên bang Bách Việt, mà hiện nay chỉ còn có Việt Nam là giữ cái tên Việt đó.

Mang tên Việt tất nhiên cũng là nhận trách nhiệm làm phục hoạt lại cái di

sản thiêng liêng của Bách Việt là nên nhân bản tinh tuyền nhất có thể tìm ra được trong lịch sử loài người. Đây là một sứ mạng rất cao cả, nên cần phải trả một giá rất đắt để chứng tỏ khả năng chu toàn nổi sứ mạng. Dân tộc ta đã bắt đầu trả giá ấy kể từ một phần tư thế kỷ nay, và việc khởi đầu trả giá đã trùng hợp với thời chúng ta giữ bỏ tên cũ là An Nam để lấy lại cái tên nguồn gốc là Việt Nam. Giữ bỏ danh hiệu là bước đầu, bước thứ hai phải là đổi tinh thần cho danh tính tương hợp. Nếu thế hệ trước đã giữ bỏ danh từ của nước là An Nam thì đến thế hệ này phải cố giữ bỏ tính lý đó là cái óc Hán học từ chương chật hẹp cũng như các thứ óc duy ngã nhị nguyên từ ngoại lai truyền vào; tất cả đều đầy ắp nô lệ tính cần phải giữ bỏ hầu trở lại với “Đạo làm người chân thực” được gói ghém trong Nho giáo nguyên thủy cũng gọi là Việt Nho. Tất cả hướng của văn học là ở đấy.

Kim Định

Định Hướng Văn Học

Phụ trương

Về việc trao đổi văn hóa trong bốn triều đại Tống, Nguyên, Minh,
Thanh

Phần 1

Thưa quý vị

Tôi xin bàn đến vấn đề theo khía cạnh triết lý thực tiễn. Trước hết đưa ra một hai điểm mà tôi cho là khiếm khuyết trong việc trao đổi văn hóa của Viễn Đông trải qua 4 triều đại: Tống, Nguyên, Minh, Thanh, sau đó thử đưa ra một hai đề nghị trong cải thiện sự trao đổi để nó có thể đáp ứng nhu cầu thời đại.

Trong bốn lần trao đổi được đưa ra làm đề tài người ta có thể nhận ra một nét chung là văn hóa Viễn Đông đã chưa hiện thực được đúng mức cái triết lý của sự trao đổi. Cái triết lý đó theo tôi là bổ túc: mình đóng góp cái đặc sắc của mình và đồng thời thâm thái cái đặc sắc của người để làm giàu cho mình. Thế nhưng trong sự trao đổi nhất là đời Thanh văn hóa Viễn Đông đã không giữ được đúng đắn cái nét đặc trưng của nó, do đấy tuy có thâm về nhiều, nhưng không là thâm hóa một cách cơ thể kiểu lớn lên tự nội, nhưng là thâm nhập một cách chất đóng, bề bộn tự ngoài. Chúng tôi nghĩ rằng đức tính của nền văn hóa Viễn Đông nằm trong hai chữ Trung Hòa. Vậy mà cả bốn lần đều không giữ nổi nét đó.

Tôi xin lướt qua hai nhà Nguyên và Minh vì ở hai triều đại này văn hóa Viễn Đông đã đánh mất quá nhiều nét tư riêng. Nhà Nguyên thì là một sự đàn áp từ ngoài tròng vào cổ Trung Hoa mà thực ra thì không có gì đáng giá. Đến nhà Minh thì lại phản động bằng gây nên tình trạng bế quan tỏa cảng, tức làm ngừng trao đổi là điều có hại cho đường tiến triển của văn hóa. Nên cả hai nhà không đáng chú trọng nhiều.

Như thế tôi chỉ chú ý đến hai đời Tống và Thanh. Nhà Tống vì sự trao đổi tỏ ra thông minh hơn cả trong bốn lần; có thể nói đây là một sự việc thâm hóa văn minh Ấn Độ, hay là sự chuyển hóa Phật giáo ra Nho giáo, tức là

hoạt động tính, thực tiễn tính.

Tuy nhiên đây chỉ là đoạn chót của một quá trình dài khởi đầu từ đời Tuỳ, Đường. Hai nhà này là giai đoạn tiến hóa lần lần để biến đổi Phật Ấn Độ ra Phật Nho giáo, quen gọi là Phật Tàu. Về đàng thuyết lý ta có Hoa Nghiêm và Thiên Thai đem tư tưởng tích cực của dịch lý vào cho vũ trụ quan nhà Phật, thay vì “vạn pháp giai vô” thì đến Thiên Thai biến ra “vạn pháp bất ly đạo pháp” nghĩa là “vạn pháp giai hữu”. Về hiện thực thì đi từ dhyana mà ta có thể dịch là tĩnh thiền, tọa thiền, tiến đến Tổ Huệ Năng, đưa thiền vào đời sống, và hoạt động nên ta có thể gọi là Hành thiền, và tự đây trong các môn phái Phật giáo chỉ có Thiền là sống mạnh. Còn Phật Ấn Độ tàn lụi dần, không những Duy thức vì quá lý trí nên không sống nổi ở đất nhân sinh, mà rồi cả đến Hoa Nghiêm và Thiên Thai mặc dầu đã Tàu hóa cũng không đứng nổi. Sở dĩ chỉ có Thiền sống được là vì đã đi tới sát Nho giáo hơn hết và giúp Nho gia tạo nên một tổng hợp ở đời Tống, mà Chu Hy là tập đại thành.

Nói là tổng hợp có lẽ không đúng bằng là một đợt tiến mới, một sự phát triển của cây Nho, vì hai ý niệm chính trong Chu Hy là khí và lý đã nằm sẵn trong Kinh Dịch và với thuyết “các hữu thái cực” thì Chu Hy cũng chỉ là quảng diễn đạo lý Kinh Dịch “thái cực sinh lưỡng nghi” v.v... Từ bản cốt “các hữu thái cực” cho đến thể thái đôn hậu tâm linh, đều không ra ngoài “tồn tâm dưỡng tính” đã có mầm từ trong Trung Dung và Mạnh Tử; chỉ riêng về sắc thái thì có đượm một chút màu Thiền ở chỗ đề cao tâm và lý mà hạ thấp dục. Có lẽ vì điểm này mà Tống Nho bớt hiệu nghiệm trong việc an bang tế thế. Dầu sao có thể nói là do sự trao đổi với Phật giáo mà Tống nho đã phần nào bước vào xuất thế.

Do đấy sau này sẽ gây ra phản ứng chống lại ở đời Thanh, mà phát ngôn viên có thể là Đái Đông Nguyên. Ông nói rằng theo sách Lễ ký: “âm thực nam nữ nhân chi đại tồn yên. Thánh nhân trị thiên hạ, thể cái tình của dân, thỏa cái dục của dân mà vương đạo đủ. Đến sau khi cái thuyết lý với dục đã thành lập rồi thì phạm sự cảm xúc của những thường tình ẩn khúc như đói rét, sầu oán, ăn uống, trai gái đều gọi là nhân dục cả, không cho họ bàn tới. Ấy bởi sự phân biệt ra lý và dục, khiến khắp mọi người trong thiên hạ đều

biến ra trá ngụy cả. Cái vạ đó kể sao cho xiết.” (Trần Trọng Kim IV.210)
Lời trên đây là một khía cạnh phản đối sự xuất thế của Tống nho.

Còn một khía cạnh khác nữa chống Thanh nho là đòi trở lại nguồn, trở lại với kinh văn đời Hán, và do đó làm nổi lên khuynh hướng khảo chứng kinh văn. Khuynh hướng này phát sinh do sự tiếp xúc với văn hóa Tây Âu và đại diện đời Khang Hy là các tu sĩ dòng Tên. Người nổi tiếng cũng vẫn là Đái Đông Nguyên. Khi phản đối diệt dục là ông từ khước ảnh hưởng việc trao đổi với Ấn Độ, còn khi quay về khảo chứng kinh văn là ông mở đầu việc trao đổi với Tây Âu.

Khuynh hướng mới này có thể gọi là nhập thế, khoa học, sẽ được tiếp nối trong ba giai đoạn sau là giai đoạn tôn giáo với Khang Hữu Vi, giai đoạn luận lý với Hồ Thích, và duy vật với Phùng Hữu Lan. Tất cả bốn giai đoạn đời mới đều mang sắc thái khoa học và vẫn còn được tiếp nối cho tới tận ngày nay.

Nếu phải đưa ra một lời bàn chung thì ta có thể nói là so với giai đoạn nhà Tống gọi được là thái quá, thì giai đoạn Thanh nho trao đổi với Tây Âu lại là bất cập. Nghĩa là Tống nho quá chú trọng đến tâm đạo mà không nhìn sự thể khách quan, còn Thanh nho quá chú trọng đến khoa học, nên không nhìn ra đại đạo, để đến nỗi tiêu cạn sinh lực vào việc khảo đính, phân tích, phê bình, tức là tiếp nối lối từ chương trích cú nhưng không làm cách nghệ thuật như trước mà làm cách khoa học khách quan kiểu Tây, vì thế những sản phẩm văn học từ đời Thanh toàn là sử triết, còn chính triết thì chưa có gì ngoài bộ tâm lý học của họ Phùng, nhưng lại mang đậm tính chất duy vật và trừu tượng nên không biểu lộ được nét đặc trưng của Viễn Đông, và như vậy là chưa đạt tới cái hồn của trao đổi, nói khác là chưa đạt tới cái phẩm, cái tinh hoa của nó.

Hiện sự trao đổi cho tới nay còn đang nằm ở bình diện hàng ngang. Nỗi về số lượng nên chưa đem lại ơn ích mong muốn là đáp ứng nhu cầu khẩn thiết hiện đại. Nhu cầu đó là sự bổ túc Đông Tây, hòa hợp tâm linh với khoa học. Vậy nếu Viễn Đông cũng chỉ biết chạy theo lối khoa học mà bỏ tâm linh thì sự trao đổi chỉ có một chiều: từ Tây sang Đông. Cái lối đó giới trí thức Viễn Đông phải gánh chịu. Nay muốn sửa lại thì cần thiết phải tìm

ra nét đặc trưng của mình, sao cho công việc trao đổi có lại mà cũng có đi. Để giúp vào việc đó chúng ta hãy thử tìm hiểu nét đặc trưng của nền văn hóa Viễn Đông.

Muốn thế không gì tốt hơn là đưa ra cái nhìn toàn cảnh trên cả ban nền văn hóa quen thuộc là Âu Tây, Ấn Độ, Viễn Đông thì tự nhiên sẽ dễ nhận ra nét đặc trưng của Viễn Đông. Xin mở dấu ngoặc: với tôi Viễn Đông Nho giáo hay văn hóa Trung Hoa là một thực thể với những sắc thái riêng dưới mỗi danh từ. Trung Hoa là lãnh đạo trong khối nên gọi là văn hóa Trung Quốc, nền tảng văn hóa đó là Nho, nên gọi là Nho giáo. Riêng tôi hay dùng thành ngữ Viễn Đông để nói lên phạm vi ảnh hưởng của nền văn minh Nho giáo. Xin đóng ngoặc và trở lại vấn đề đối chiếu của các văn minh.

Nếu ta lấy chân, thiện, mỹ làm tiêu điểm xem một nền văn minh nhấn mạnh trên điểm nào thì đại để có thể tạm chia như sau:

Văn minh Âu Tây chuộng mỹ

Văn minh Ấn Độ chuộng chân

Văn minh Viễn Đông chuộng thiện.

Văn minh Âu Mỹ bắt nguồn từ Hy Lạp. Hy Lạp là quê hương của mỹ nơi mà Aphrodite là nữ thần của đẹp còn đẹp hơn Ida vợ của Zeus, rồi tới Hélène là nữ hoàng của sắc đẹp (Hélène reine de Beauté).

Người Hy Lạp tôn thờ mỹ đến độ bất kể đến chân và thiện. Lịch sử thiên cung (Olympe) của họ dệt toàn bằng các xì căng đan lớn nhỏ. Các thần minh của họ đều nói dối, giết người, ăn trộm, ngoại tình, và hầu hết đêm nào cũng xuống bờ Địa Trung Hải mò gái. Vậy mà người Hy Lạp không nề hà chi cả, miễn sao câu chuyện phải hay, phải đẹp, đủ để gợi hứng cho các thi sĩ, kịch sĩ, hùng biện gia, điêu khắc v.v... chỉ cần đẹp không cần thật.

Người Hy Lạp đã hé nhìn thấy trái đất tròn và Aristaque de Samos còn đưa ra giả thuyết là nó xoay quanh mặt trời. Nhưng người Hy Lạp đã tố cáo Aristaque là rối đạo và vứt bỏ giả thuyết của ông vì nó không “đẹp” bằng cỗ xe của thần Apollon chở mặt trời.

Với Platon thì căn nguyên hình thức (đẹp) cao trọng hơn mọi căn nguyên, kể cả căn nguyên chất liệu (thực), ông quý trọng cái củ (hình thức) mà ông cho là thần củ (le compas est l instrument divin) bất chấp đến quy (là thập

tự nhai chỉ chất liệu nhân tình): người Hy Lạp rất kém về toán học là tại óc thờ sắc đẹp. Họ thích đếm bằng chữ a, b, c hơn là bằng con số, vì chữ gần với ý nghĩ huyền niệm hơn con số, ngược lại họ rất giỏi về hình học. Euclide đã đặt nền tảng cho hình học rất gần với kiến trúc, với những đường cong, thẳng, chéo, thuộc nghệ thuật tạo hình (đẹp).

Cái nét đặc trưng của văn minh Hy Lạp đó vẫn còn là nét nổi của văn hóa Tây Âu: những hệ tư tưởng rất nguy nga về lối kiến tạo, nhưng rất ít nội dung người. Hãy nghĩ tới hai hệ thống cuối cùng một duy tâm của Hegel và một nữa là duy vật của Karl Marx, cả hai đều nổi về đẹp, kém về thực, tức nội dung người.

Văn minh Ấn Độ trái lại có thể nói là chuộng thực (le Vrai). Chính Ấn Độ đã phát minh ra toán học và đưa lên đến bậc đại số với việc khám phá ra chữ 0. Nhưng chữ 0 toán này chỉ là một khám phá ngẫu nhiên. Còn chính chủ đích của nó là đi tìm chân, hiểu là thực chất của sự vật tự thân. Như vậy zero có nghĩa là neti, neti không không tức là trút bỏ hết mọi hình thức để sự vật hiện ra nguyên hình trước con mắt thứ ba là con mắt đặc biệt để xem bản chất thực của tự sự (chose en soi). Kinh thánh của Ấn Độ gọi là Veda cũng gốc với tiếng La tinh là video có nghĩa là nhìn, xem. Nhưng đây không phải là nhìn thường với hai mắt giác quan, nhưng là nhìn cho tới tận gốc, nhìn với con mắt thứ ba để vượt qua những hình thái hiện tượng, hầu thấu tới sự thật trần trụi mà sau này Phật giáo gọi là Tathata, và khi truyền sang Viễn Đông thì dịch là “như lai”, nghĩa là bản thể xem thấy y nguyên gọi là “bản lai diện mục” tuyệt không có hình thức nào bám quanh (sunyata). Nếu lấy nhĩ mục mà nói thì hai nền văn minh Âu Ấn đều có họ mục. Hy Lạp thì nhìn ngắm. Platon lấy việc nhìn ngắm những mô hình (contemplation des idées) làm cứu cánh của triết nhân. Văn minh Ấn Độ cũng nhìn nhưng là nhìn vào tận gốc, nên phải ngồi từng giờ để mong nhìn ra như lai bản thể. Do đó cả hai đều ưa thích kiến trúc vì thuộc sự ngắm nhìn và nghi thức tế tự cũng được trọng, vì đó cũng là một hình thức cho mắt, giúp dẫn tới sự nhìn thấy bản thể như lai.

Văn minh Viễn Đông khác với hai nền văn minh Âu Ấn ở chỗ đặt căn bản trên tai. Phút uy linh ngộ đạo được Khổng Tử gọi là văn đạo (triêu văn đạo)

và chúa nghệ thuật là nhạc, nghệ thuật của tai hơn cả vị, mặc dầu Tàu có tiếng sành ăn, nhưng chưa bằng sành nhạc. Nghe nhạc Thiều, Khổng Tử cảm đến độ ba tháng không biết mùi thịt. Nhạc là nghệ thuật đã trút hết hình (dénuee de toutes formes) nên phải dùng văn, khác với kiến vốn gắn liền với những nghệ thuật tạo hình (art plastique) còn thi và nhạc nhất là nhạc trọng về nhịp điệu, hòa hợp nên cần nghe, và người ưa nhạc hơn cả biểu lộ mức độ cao về óc tế vi. Mà tế vi rất cần cho sự hòa hợp. Nếu muốn nói theo Nietzsche mà quy nhạc cho thần Dionysos chủ sức sống, còn nghệ thuật tạo hình thuộc thần Apollon chủ hình thái sáng sủa thì Hy Lạp đề cao Apollon mà coi thường Dionysos. Hay nói đúng hơn không phải Hy Lạp thiếu Dionysos, nhưng có lẽ vì quá tôn thờ Apollon, hình thái, nên sau chỉ còn biết có Apollon, bởi đó Logos đọa lạc ra Logique, ít ra theo chủ trương của Nietzsche và Heidegger; mà đã là Logique thì khỏi cần văn (écouter nghe tự nội) mà chỉ cần thính (entendre== nghe tự ngoại) cùng một ngăn với xem (mắt) khác với văn minh Viễn Đông chú ý về nghe (tai).

Đó mới là đợt tiêu biểu phát lộ bên ngoài, khi đi vào nội dung thì nhạc là Hòa mà Hòa là chỗ đạt Đạo của Nho giáo. Hòa là hòa giữa Âm và Dương, hay là thiên và địa, còn nơi hòa lại gọi là nhân. Vậy khi nhận xét Nho giáo chú ý đến văn, đến nhạc, đến Hòa thì cũng là nói đến Nhân. Và nếu căn cứ theo tam tài thì ta có thể nói

Văn minh Âu Tây thuộc Địa.

Văn minh Ấn Độ thuộc Thiên

Còn văn minh Viễn Đông thuộc Nhân

Ba chữ Thiên, Địa, Nhân ở đây phải hiểu theo tam tài nghĩa là vừa rất rộng vừa bao hàm hai tài kia: địa bao hàm thiên, nhân, cũng như thiên bao hàm nhân, địa. Nói văn minh Ấn Độ chuộng thiên, văn minh Âu chuộng địa là nói lên chỗ nhấn mà không có ý nói vắng mặt hai tài kia.

Địa: khi nói văn minh Âu Tây chuộng địa là có ý nhấn mạnh trên khía cạnh vật lý. Những triết gia đầu tiên ở Hy Lạp gọi là physiciens. Platon chỉ nhận vào trường những môn đệ giỏi géomotrie (géo= địa). Aristote là một nhà khoa học, đúng ra là một sinh lý học. Descartes là một toán học gia. Và với tất cả thì tri thức triết học đều khách quan hóa, nên ta có thể gọi là Ngoại đế

đối chọi với Nội của Ấn Độ có tính chất huyền bí siêu hình, nói theo tam tài là ngược với Âu Châu chủ địa, Ấn Độ chủ thiên.

Thiên: là văn minh Ấn Độ mà ta có thể kêu là thiên đàng của thần minh, quê hương của tăng lữ. Ông J.Bacot trong quyển *le Boudtha* (P.U.F Paris 1947 mF 28-30) ví Thượng Đế và vũ trụ như hai bát cân, thì bên Ấn Độ bát vũ trụ không được ký nào, còn mâm Thượng Đế bao giờ cũng thăng, đã từ lâu và vẫn còn sự chênh lệch như vậy. Ngược với Âu Châu chỉ có vũ trụ là thực, và nó chứa trọn vẹn chân lý! Cái mà người Âu Châu cho là thực thì người Ấn Độ cho là không thực và họ cho là thực tất cả những gì không thuộc vũ trụ, không hiện hình ra. Tóm lại đó là hai thái cực và khó bề gặp nhau, cần phải có tài nhân.

Nhân: thì rõ ràng là nét đặc trưng của văn hóa Viễn Đông, nói mà theo Keyserling, đã sản ra một mẫu người thâm sâu hơn hết “the most perfect type of humanity, the profoundest of men...” (Journal, II.67, 58, 50, 57, 48, 68) có lẽ do định nghĩa con người nhân giả như đã, nghĩa là không quy chiếu vào thiên hay địa để tìm lý tưởng cho con người, mà tìm ngay trong con người, nên chữ Nhân đây có thể dịch là *Humanté dans sa plénitude et son excellence*.

Do đó có một kinh để in đặc trưng của Viễn Đông là nghi lễ được chuyển hướng sang cõi người ta, nhằm việc cải thiện và làm đẹp những mối giao liên giữa người với người “c est le code des étiquettes le plus complet qui soit!”

Vì lễ nghi được chuyển vào mục tiêu làm đẹp những mối nhân luân, nên bên Viễn Đông nhân luân lên tới số 5, đang khi bên Âu Tây chỉ có nhất luân là chủ nô được đặt nổi, còn 4 luân khác không được chú ý nhiều, nên trở thành bấp bênh, vô thường, đến nỗi các triết gia chuyên môn nhìn như Hegel hay K.Marx mà cũng chỉ thấy có liên hệ chủ nô, trị với bị trị, khai thác và bị khai thác... có lẽ vì sự tô điểm tình người mà xã hội Viễn Đông đã bãi bỏ nô lệ sớm hơn Âu Châu vài mươi thế kỷ, và phẩm trật xã hội không bao giờ sa đọa ra giai cấp (*caste et classe*) với tính chất ngăn cách như bên Ấn Độ, vì nơi đây một nhà nhiều khi có đủ cả sĩ, nông, công, thương; hơn nữa một người cũng lần lượt kiêm cả bốn: lúc sĩ, lúc nông, lúc

công, lúc thương. Điều này chỉ là nét đặc trưng cho đến hết thế kỷ 19 trở về trước, còn nay đâu đâu cũng đang đi tới nhất luật như Âu Châu. Tuy nhiên lúc phải tìm ra nét đặc trưng thì nên tìm về trước, về những thực thể đã xuất hiện nhiều ngàn năm đủ ảnh hưởng vào tiềm thức và gây nên nét đặc trưng của từng nền văn minh.

Trong các thực thể xã hội có sự phân chia đẳng cấp và tính chất mối liên hệ giữa các đẳng cấp nói lên khá rõ nét đặc trưng của mỗi miền.

Cứ nói chung ra thì bên Ấn Độ giai cấp xã hội là 1. Tăng, 2. Quân, 3. Nông, công, thương, 4. Nô. Vì tăng lữ đứng đầu nên ta gọi là Thiên trị (thần quyền).

Âu Châu có phần biến đổi: trước cách mạng Pháp 1789 là Quý tộc, giáo sĩ, dân chúng (noblesse, clergé, tiers- ordre); còn trước nữa mỗi khi vua đăng quang thì lĩnh triều thiên do giáo sĩ; vì thế Âu Châu có cả hai là Thần quyền và Quý quyền (Théocratie et Aristocratie). Và nay chuyển sang địa quyền (technocrate et ploutocratie).

Viễn Đông là sĩ, nông, công, thương, khác ở chỗ vắng bóng tăng, đề cao sĩ hiểu là triết gia nhân sinh, nên gọi được là Nhân trị, nghĩa là ngoại trừ nhà vua dựa vào dòng tộc, còn toàn dân thì lấy tài đức làm tiêu chuẩn xếp đặt cao thấp.

Đây là nét đặc điểm của Viễn Đông mà ta thấy không còn giữ được nữa. Hiện nay thì có lẽ là Công trị, Thương trị (technocrate et ploutocratie) như Tây Âu. Kê sĩ đã biến mất, thay vào chỉ còn trí thức. Trí thức không phải kê sĩ, trí thức mới chú trọng có lý trí, giáo sĩ mới chú trọng có linh hồn. Kê sĩ là người tu luyện cả tâm linh lẫn lý trí. Vậy mà nay Viễn Đông chỉ theo đuổi có trí thì đủ biết đã bạt rễ đến mức nào. Kê sĩ xưa đứng đầu phẩm trật nay không những xuống bậc mà còn mất luôn chỗ đứng, sự kiện này đủ nói lên việc trao đổi mới chỉ có một chiều, chiều lý trí: tự nhân trị đi hẳn vào công trị hay thương trị. Điều đáng lo ngại là với công hay thương trị thế giới hiện đang gây nên nhiều tan hoang đổ vỡ; ngược lại với nhân trị có kê sĩ đứng đầu, xã hội Viễn Đông đã tạo nên nhiều đỉnh cao: 1. Chu, 2. Hán, 3. Đường, 4. Tống, 5. Nguyên, 6. Minh, 7. Thanh, hơn hẳn các nền văn minh khác về trường cửu và nhân đạo. Nói tóm lại nếu Âu Tây là quê hương của

khoa học chinh phục trái đất và ta gọi là hàng ngang (hiện tượng), Ấn Độ là quê hương của mọi thứ tôn giáo siêu hình huyền niệm, và gọi là hàng dọc (huyền niệm) thì văn minh Viễn Đông gọi là quê hương Nhân bản biểu thị bằng thập tự nhai gồm cả ngang dọc. Hoặc nói theo hội nghị triết lý Honolulu 1949 thì Khổng Tử (đại diện của văn minh Viễn Đông) có chân trên cả hai tàu: cả tàu thế sự cũng như tàu siêu hình huyền niệm. Đây có thể gọi là nét đặc trưng của không gian, muốn cho sự trao đổi được ơn ích thì người Viễn Đông cần phải thấu nhập ý nghĩa sâu xa của nền văn minh Nhân bản của mình. Huống chi đứng về thời gian thì hiện nay nhân loại đang cần một nền Nhân bản chân thực mà chưa đâu tìm ra, vẫn còn vướng chân nơi thiên hay địa. Tôi sẽ gọi là Thiên Hoàng thời đại mà con người bị giết bị hành khổ hay tự hành khổ nhân danh những chân ý được cho là tự trời, còn Địa Hoàng là thời con người cũng bị đàn áp nhân danh những chân lý đất (hạ tầng kinh tế chỉ huy thượng tầng nhân văn). Vì thế những nền nhân bản do hai nơi này đưa ra vẫn còn quá nặng tính chất thổ ngơi. Ấn Độ quá siêu hình chỉ nghĩ tới giải thoát (moksa) để được tự do tuyệt đối. Còn các nền nhân bản Âu Châu đưa ra hầu hết là duy nhơn (anthropocentrisme) căn cứ trên con người cá nhân. Còn chính quê hương của nền nhân bản trung thực lại chưa nhận thức ra được món chuyên môn của nhà để đóng góp, nên trong việc trao đổi mới có một chiều. Hiện nay mới kể là có lại, tức là các học giả Viễn Đông mới lo nghiên cứu theo lối bác học, tuy vật liệu thì lấy Viễn Đông làm khu vực tìm tòi, nhưng phương pháp cũng y hệt Tây Âu, nghĩa là cũng duy lý nên kể là hàng ngang hiện tượng. Như thế mới được có vòng ngoài gọi là loan tin (information of facts). Còn thiếu vòng trong (formation, or knowledge actual) thì chưa được chú ý cân xứng. Thế mà tất cả đặc trưng của văn hóa Viễn Đông lại nằm trong cái biết đi vào nội tâm này (culture intensive), nghĩa là không phải cái biết gởi cho lý trí suông, nhưng còn cho cảm tình, tiềm thức, vô thức để đạt siêu thức, nghĩa là gởi cho con người toàn diện.

Và như vậy là trao đổi theo kiểu lượng số, phần nhiều ở đợt văn chương, văn học mà chưa là đợt văn hóa khi hiểu là lấy văn để cải hóa con người. Chưa đưa ra được nét căn bản đặc trưng của mình, mà đồng thời cũng là

điểm thiết yếu cho con người thời đại và hiện nó chưa tìm ra.

Người thời xưa đi từ Đông sang Tây phải mất hai năm tàu buồm, còn nay chỉ mất có một ngày máy bay, vậy có nghĩa là chân người đời nay đi mau hơn người đời xưa cả ngàn lần. Người nay gửi phi đạo tới mặt trăng, các sao Mars, Uranus... thì có nghĩa là tay con người giơ ra xa hơn thời xưa có cả triệu lần. Người nay xem thấy từng cả tỉ ngân hà thì có nghĩa là mắt xem xa hơn người xưa gấp tỉ lần. Duy có tim con người đâu vẫn còn đấy, hay nếu có to thì cũng chỉ gấp đôi ba lần. Vì thế số viện trợ khí cụ giết người vượt xa số viện trợ kinh tế có cả trăm lần. Còn viện trợ kinh tế được một, thì giá mua nhiên liệu của các nước kém mở mang lại sạt hai, gây nên sự mất quân bình trong việc trao đổi tài nguyên, phân phối của cải. Căn do sâu xa của sự mất quân bình kinh tế này là tại việc trao đổi văn hóa mới có một chiều, mới có trao đổi trí chưa có trao đổi tâm, nên con người chưa có tim cân bằng với mức đi mau của chân, với tầm với của tay, với cái nhìn xa của mắt. Cần phải tìm ra cho con người cái “thiên địa chi tâm”, cái “ngô tâm tiện thị vũ trụ”.

Tìm đâu? Thừa phải trở lại với nền minh triết của Truyền Thống. Và đây là chỗ Viễn Đông có thể đóng góp thì lại chưa chú ý nên chưa làm tròn được sứ mệnh của mình trong việc trao đổi văn hóa bằng đóng góp vào việc kiến tạo nền thống nhất văn hóa có tính cách hòa âm như hội nghị triết Honolulu 1949 đã nói (an orchestrated unity). Vì thiếu sự đóng góp căn bản đó, nên nền thống nhất mong đợi kia vẫn còn là dự phóng suông. Nguyên lý căn bản Nho giáo là chí trung hòa, muốn hòa thì phải trung, và có chí trung thì có chí hòa. Vậy vấn đề là phải đi vào chí trung. Và đó là phần quan trọng, mà sự trao đổi cho tới nay đã lãng bỏ, nên cần được lưu tâm đặc biệt.

Phần II

Thưa quý vị

Nói về chữ Trung là vấn đề mênh mông và ai đã khảo cứu về Nho giáo đều đã phải bàn tới. Vậy ở đây chúng tôi không bàn thẳng đến Trung nhưng xin đưa ra mấy đề nghị mà tôi tưởng là cần thiết để chữ Trung không cứ mãi là một thành ngữ suông, nhưng có môi trường để nhập thể.

Những đề nghị này xin giữ lại cho các trí giả Viễn Đông mà cách riêng là

các vị ở Trung Hoa dân quốc vì hai lý do quan trọng. Trước hết hội nghị được nhóm tại đây, sau là vì cho tới nay Trung Quốc vẫn là nước đàn anh trong đại gia đình văn hóa Viễn Đông, đến nỗi thường người ta chỉ quen gọi là triết học Trung Hoa, hay văn hóa Tàu. Nhưng thực ra đó là việc chung của đại gia đình văn hóa, nên chúng tôi nhân danh là một phần tử trong gia đình đưa ra mấy nhận xét kèm theo mấy đề nghị gởi cách riêng đến nước lãnh đạo của khối văn hóa Viễn Đông.

Các đề nghị của chúng tôi quy vào hai điểm, một là nội dung chương trình triết, hai là cách tuyển lựa và đào tạo giáo sư triết.

Nội dung chương trình triết.

Không thể quan niệm triết theo lối Tây phương tức đặt nổi triết sử mà không quan tâm tới nội dung triết, nói khác không nên chỉ tạo ra các học giả về triết, nhưng phải đào luyện nên những triết gia tức không chỉ nên chú ý đến lý trí, nhưng còn phải nghĩ tới tâm hồn.

Muốn giữ được sắc thái Viễn Đông cần phải quan tâm tới nội dung hay cái học đào tạo, cái biết hiện thực (formation et noninformation. Knowledge actual an not factual knowledge). Vậy mà cho tới nay chương trình triết lý hầu hết xoay quanh triết sử mà không chú tâm tới phác họa một nền triết mới. Nếu ta lấy số 100 mà nói thì có thể nói chương trình triết dành cho sử triết tới 80, 90 còn chính việc sáng tạo triết chỉ còn 20, 10. Đại để chia như sau:

40 triết Đông: 10 Nho

10 Thích

10 Lão

10 linh tinh.

40 triết Tây thì đến 15 cổ điển, 15 tân thời, 10 hiện đại.

Còn lại có từ 10-20 dành cho sáng tạo mà thực ra cũng chỉ là lý luận theo lối khảo luận, một chương trình mà đến quá 80% dành cho triết sử vốn đã là lý trí, còn 10-20 nữa cũng mang nặng tính chất lý trí (khảo luận) thì như thế không phải là việc đào tạo sửa soạn cho sự nảy sinh triết gia nhưng toàn là đào tạo triết sử gia. Một người chưa được đào tạo để có óc triết thì làm sao viết nổi sử triết, nên thường chỉ là một bác học về triết.

Muốn có triết gia thì chương trình phải gây điều kiện thuận lợi cho sự nảy nở óc triết. Thực ra khi triết gia xuất hiện thì có thể không kể chi tới hoàn cảnh: dẫu không học hay học rất dở cũng có thể vươn lên; nhưng đó chỉ là trường hợp hi hữu từng thế kỷ chưa vững có được một người. Sự hiếm hoi này có hai lý do. Trước hết là vì triết lý là môn học cao nhất ở chỗ đòi một tầm nhìn bao quát vượt mọi môn. Các môn học khác gọi là chuyên môn, có rộng mấy cũng chỉ trong biên cương của mình. Triết lý trái lại tối kỳ chuyên môn, và sở dĩ cho tới nay triết gia quá hiếm là tại người ta chưa nhận thức ra điều đó, chưa hiểu nổi ý câu “quân tử bất khí” triết gia không được chuyên môn, để có được cái nhìn rộng như vũ trụ. Lý do thứ hai hệ quả của sự không hiểu trên, là khiến chương trình đào tạo triết mang nặng tính chất chuyên môn của bác học, nghĩa là bắt sinh viên phải biết tư tưởng của Kant, Descartes, Hegel, nhiều khi cả ý kiến của những hạng xoàng mà người ta cũng gọi đại là triết gia, cứ như thế trải qua Cổ thời, Thời mới, Hiện đại, đồ đồng chừng dăm chục ông. Một người thường mà phải nhồi nhét tất cả bấy nhiêu trong đầu óc thì còn chi nữa là khoan khoái thành thoi mà suy tư, đặng nhìn rộng. Triết sử giết triết học là vì thế. Nay muốn cho chương trình đã không cản trở mà còn tạo điều kiện cho sự nảy nở tâm hồn triết nơi các người học thì cần được bỏ bớt phần sử và gia thêm những môn thiết yếu cho việc kiến tạo một nền triết mới. Đại để nên thêm hoặc nhấn mạnh mấy phần sau, và chương trình hơn kém sẽ chia như thế này:

40% dành cho triết sử và giảng văn cả ba nền triết Tây Âu, Ấn Độ, Viễn Đông.

10% triết hiện đại.

20% dành cho các kho nhân văn: xã hội, văn minh sử, tâm phân, tôn giáo tỉ giáo.

30% dành cho những bài đại luận.

Trước hết cần đặt nổi những bài đại luận vì đây là những bài thử phác họa (ébauches) nền triết lý mới. Vì thế cần dành cho nhiều giờ và hệ số điểm cần gấp hai ba là cốt nhằm đề cao phần đào tạo, phần xây đắp mới, hơn hẳn phần ký tụng thuộc dĩ vãng.

Riêng phần triết hiện đại sở dĩ cần đặt nổi vì nó biểu lộ sự thao thức của

thời đại, vừa đóng góp nhiều khám phá. Nên chú trọng đến mấy người như Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, C.G.Fichte, Husserl, Heidegger... Ngoài việc khám phá họ còn rất cần thiết để phá đổ cái uy tín giả tạo của các triết gia cổ thời như Platon, Aristote, Kant, Hegel... vẫn còn đè nặng trên tâm hồn các người học triết. Cho tới nay các học giả về triết của Viễn Đông hầu hết bị đổ khuôn trong cái học lý niệm, độc khối một chiều, nên không nhìn ra được giá trị tâm linh của triết lý Viễn Đông thì phần lớn là tại mấy tác giả cổ thời đó. Vì thế mà cần đến hiện sinh, hiện tượng luận, là cốt để rút chân ra khỏi vũng lầy của triết lý quá duy lý trừu tượng cổ điển.

Điểm thứ hai cần đến các khoa nhân văn như lịch sử, văn hóa, dân tộc học, xã hội học, phân tâm... là cốt đưa người học triết vào bầu khí quen thuộc của loài người. Điều này cần cho cả hai giai đoạn cổ và mới. Giai đoạn cổ gọi là hữu vi hay vô vi thì cũng chỉ là một thế giới ý niệm rất xa lạ với con người. Triết học gia phải mất nhiều thì giờ để làm quen với những ý niệm đó mới hiểu ra được, mà đến lúc đã quen thuộc thì vừa thấy không ơn ích cho lắm, nhưng hầu chắc đã trở nên con người vong thân khó thích nghi được với xã hội loài người, nên bị xã hội coi như những người bất hợp lệ. Triết học bị khinh rẻ vì đấy.

Để tránh tai họa đó không gì tốt hơn là cho học thêm về các khoa học nhân văn để người học triết không mất liên hệ với cõi người ta. Vì nhờ đó người học triết mới thấy được con người trung thực trong môi trường của nó. Sở dĩ Nho giáo là một nhân bản chân thực là vì đã học hỏi con người trong môi trường sống động của nó như kinh Xuân Thu, Lễ ký, kinh Thi, toàn là những sách nói về con người có xương có thịt, sinh sống trong những hoàn cảnh nhất định. Ngược lại triết học lý niệm đã trở thành phi nhân, phiếm diện, xa lạ với con người là vì vận hành trong thế giới của ý niệm trừu tượng, đến độ cắt đứt mọi mối liên hệ với thế giới thực tại cụ thể.

Vì thế tiếp xúc với các khoa nhân văn là làm một công hai việc, vừa trở về với bầu khí triết Đông, vừa đi vào thời mới với những khoa học mới là các khoa nhân văn...

Đây là một chặng cực kỳ phong phú với những khám phá bất ngờ, nó dễ giúp cho triết học gia nhận thức ra được những giá trị rất ơn ích quy tụ

ngay tại bản thân con người, đem lại cho triết một sắc thái đặc biệt thế kỷ 20, cho nên chưa biết tinh hoa của những khoa nhân văn thì khó lòng đưa ra được một tổng hợp theo chiều hướng cảm quan của con người thời đại, đưa lại cho triết những nét thiết thực cụ thể. Một điều thích thú khác nữa là những phát kiến mới mẻ nhất của tâm phân lại đã có nền móng sẵn trong Nho rồi. Chẳng hạn Kinh Dịch được Jung cho là chứa một tâm lý bất khả địch (psychology altogether unmatched). Đứng từ trên đỉnh cao chót vót của Dịch để nhìn xuống chúng ta có cảm tưởng như đứng trên đỉnh kim tự tháp, nên nhìn thấy được cả hai bên tháp: Đông cũng như Tây. Và chúng ta mới hiểu được chính vì còn đang trèo bên sườn, cho nên Đông Tây thế hệ trước mới không hiểu được nhau. Hồ Thích mạt sát nền cổ học Đông chính vì mới đi chặng đầu của triết cổ điển Tây Âu, Phùng Hữu Lan đi xa hơn Hồ nên ôn hòa, và tỏ ra hiểu Đông phương sâu sắc hơn. Nhưng chưa đủ để vào tận cội nguồn của Viễn Đông vì chưa nắm vững những triết gia hiện đại nhất là Nietzsche và Heidegger, và chưa chú trọng đến các khoa nhân văn nhất là uyên tâm, là những khoa sẽ giúp nhiều cho việc suy diễn ra một nền triết lý mới.

Nhưng làm thế nào để bao quát được bấy nhiêu khoa. Nếu trả lời cách trừu tượng thì sẽ thừa: chỉ có ý chặt lấy tinh hoa chứ không học kiểu chuyên môn. Nhưng nếu trả lời cụ thể thì không những các khoa nhân văn mà còn cả khoa học, văn chương, kinh tế học... cũng vẫn có thể nhìn tổng quát mà cũng vẫn còn giờ rảnh rang cho tâm trí đặt chặt lọc tinh ba để tổng hợp. Vì thế muốn hữu hiệu trong việc tổng hợp thì cần chú ý đến sự tuyển lựa giáo sư. Việc tuyển lựa trong vài thế hệ vừa qua căn cứ trên văn bằng hoặc tác phẩm. Đó là một tiêu chuẩn giá trị không thể chối cãi. Tuy nhiên vì cái học đã quá theo Tây, nên nó mới đáp ứng có mặt lý trí.

Cần phải thêm một tiêu chuẩn khác nữa về tâm tình thì mới thực hiện được chữ Trung (giữa tình lý tương tham), đưa thêm tâm tình vào làm tiêu chuẩn chọn lựa là một cuộc cách mạng. Nhưng là một cuộc cách mạng thiết yếu cho nền văn hóa Viễn Đông khi muốn trao đổi về tâm linh, bởi nói tới tâm linh cách lý trí thì chỉ là chuyện chơi chữ. Muốn tâm linh có một nội dung thì cần thiết phải có những con người tâm tình thì mới trông đạt tới nội

dung của tâm linh. Bởi vậy ngoài phần lý trí phải đưa thêm tâm tình vào làm một tiêu chuẩn nữa. Có trí mà cũng phải có tâm mới là triết gia Viễn Đông. Nói cụ thể cần phải tuyển thêm những phần tử trẻ, tỏ ra có nhiều khả năng, có nhiệt huyết với nền văn hóa Viễn Đông. Phải chọn trước hết là những người thông minh rồi đến mấy đức tính quen thuộc của hiền triết Đông phương mà ta có thể nói theo tính khí học là eas (émotif, actif, secondaire) hăng say, hoạt động, thâm sâu. Có chú ý thêm mấy điểm này mới thâm hiểu được tinh thần Viễn Đông. Nếu chỉ lựa người theo khả năng lý trí suông thì là theo Tây trợn vẹn và tất nhiên chỉ sản ra được những tác phẩm khoa học lạnh lùng mà không phải là một nền triết lý nhân sinh. Nói vắn tắt không phải chọn người thông thái mà còn phải chọn những cán bộ, những tông đồ đầy nhiệt tình, nhiệt huyết. Như vậy mới đáp ứng được nhu cầu thời đại, chiêu hồi được các tay cán bộ đang theo ý hệ ngoại lai. Phải có tâm hồn cán bộ mới nói chuyện được với cán bộ, và nhất là mới gây dựng lại nền triết lý Viễn Đông chân thực là nền triết lý gợi tới tâm hồn nhiều hơn lý trí suông.

Muốn tìm được những người như thế cần mở rộng cửa đón nhận những sinh viên trẻ đã chứng tỏ khả năng bằng một số bài đại luận do họ làm ra. Đây mới là phần mới mẻ bơm sinh khí nhiều cho cái học. Các người hoặc vì tuổi tác, hoặc vì lối học đã thuộc về thời trước thì giữ phần nổi về lý trí như sử triết và giảng nghĩa bản văn. Các vị sẽ là những cột trụ cho nhóm trẻ tựa vào để nhờ nền móng bác học vững chắc dựng sáng tạo cái mới. Xin hiểu danh từ trẻ già ở đây theo nghĩa co giãn tâm hồn, vì có người tuổi già mà tâm hồn vẫn hăng say hơn nhiều thanh niên, và ngược lại.

Sở dĩ đề nghị nên dành nhiều phần đại luận cho đám “trẻ” là vì họ còn nhiều khả năng chưa bị đóng chặt trong khuôn nào, nếu lại được làm việc tập thể thì sẽ hy vọng thành công. Việc thành công này quan trọng bậc nhất, có bước được thì các bước khác (văn hóa, văn học, giáo dục) mới có hồn có hướng. Đồng thời với quốc tế, sẽ giúp hiện thực được cái triết lý trao đổi chân thực, mà cũng là một điều liên hệ bậc nhất tới vận mạng của cả khối văn hóa Viễn Đông. Vì thực ra vấn đề không phải chỉ là chuyện sách vở đóng khuôn trong bốn bức tường của hàn lâm, nhưng là việc cứu quốc, bảo

quốc, kiến quốc.

Để đạt ba mục đích trên thì binh bị, kinh tế, ngoại giao... cần nhưng chưa đủ. Thế giới đang va chạm vì ý hệ, vì văn hóa. Một nước cũng như một châu muốn trường tồn còn cần một nền văn hóa nữa, không phải một nền văn học trường ốc, nhưng là một mặt trận văn hóa mạnh mẽ, huy động được toàn diện con người mới trông bảo tồn nền văn hóa Viễn Đông khỏi sự xâm lấn của các ý hệ ngoại lai, nhất là của Macxít hiện nay đang ngự trị trên Trung Hoa lục địa, Bắc Hàn, Bắc Việt, và còn đang lăm le tràn xuống Nam Việt Nam để lan tỏa khắp Đông Nam Á. Trước tình trạng cấp bách như đê sắp vỡ trước nước lụt, người trí thức không có quyền theo cái học từ chương, tháp ngà, nhưng cần phải có thêm cái học lặn lội cứu quốc kiến quốc. Vì thế bó buộc phải có những cái nhìn đổi mới, phải kiến tạo ra một triết thuyết mới tuy dựa trên những nguyên lý cổ truyền, nhưng lập luận và khám phá phải mới. Ai sẽ giúp làm việc đó nếu không là chính phủ. Chính phủ nào biết trao bộ giáo dục vào tay những người trước hết biết giáo dục là gì (rất khác với trí thức) và thứ hai là dám hi sinh và mạnh mẽ mở cửa cho sự thăng tiến của nhóm “trẻ”.

Tôi thành khẩn cầu chúc cho quý quốc hiện thực nổi việc cách mạng đó. Vì là một hòn đá mà ném được ba con chim:

Hiện thực đúng triết lý trao đổi: có lại mà cũng có đi.

Làm sáng tỏ trở lại vai trò lãnh đạo văn hóa Viễn Đông mà quý quốc đã nắm giữ trong nhiều ngàn năm, không thể chối cãi, và cũng không ai chối cãi; nhưng trong thế hệ này đang bị lu mờ vì sức lấn át của những tư trào ngoại lai, chúng tôi mong quý quốc nắm trở lại.

Nhờ đó có thể mở ra một mặt trận văn hóa để cứu quốc, và đem lại cho Viễn Đông nền thống nhất văn hóa đã có từ nhiều ngàn năm và hiện nay vẫn còn đủ tiềm lực phục hoạt trở lại, khi có những chính quyền dám tạo môi trường thuận lợi cho sự phục hoạt đó.

Lời cuối: Cám ơn bạn đã theo dõi hết cuốn truyện.

Nguồn: <http://vnthuquan.net>

Phát hành: Nguyễn Kim Vy.

Sửa chánh tả: Trương Cung

Nguồn: Vũ Linh

Được bạn: Ct.Ly đưa lên

vào ngày: 14 tháng 5 năm 2005